

Autocuestión y religiosidad

JESÚS HERNÁNDEZ

Normalmente cualquier reflexión sobre la religiosidad en una perspectiva psicológica se ve obstaculizada, al menos, por un doble tipo de dificultades: primeramente, y desde el ámbito propio de la Psicología Religiosa, nos sale al paso la ausencia de unanimidad en cuanto al modo de ser entendidas distintas categorías teóricas importantes, incluso fundamentales, de la religiosidad. Por ejemplo, si bien es cierto que nadie encuentra problema en asociar el concepto de religión a cualquier sistema constituido en torno a Dios que comprometa la conducta del hombre, surgen enseguida dudas sobre si «religiones» sin Dios como el budismo, el taoísmo o el confucionismo, pueden ser consideradas propiamente como verdaderas religiones; o si determinados movimientos supuestamente «religiosos» tales como el Neo-American Church of Arthur Kleps, en Miami, o la League for Spiritual Discovery, de T. Leary, en todo Estados Unidos, creados ambos en torno a la «mística» producida por las drogas psicodélicas —L.S.D., psilocyбина, mescalina, etc.— son propiamente para el psicólogo de la religión fenómenos verdaderamente religiosos; o asimismo si ciertos sistemas seculares —el stoicismo, la mística plotiniana, el comunismo, etc.— ofrecen al psicólogo motivos razonables para ser incluidos dentro del ámbito de la Psicología Religiosa.

Es obvio que las dudas señaladas en torno a esos fenómenos religiosos, cuando se refieren a los casos mencionados al azar, se superan en un sentido u otro en función del concepto base de religión o de religiosidad que en la esfera de la Psicología Religiosa se adopte. No será igual considerada la religiosidad como «un sistema de orientación» en la vida, como se piensa básicamente Fromm; o como un puro «sentimiento» como se la ha considerado frecuentemente en una línea abierta por Schleiermacher; o, en fin, como una relación vivida y p...

ticada con el ser o los seres suprahumanos en los que se cree y que supone, por tanto, un cierto comportamiento cultural y ético y un conjunto de creencias, como piensan numerosos psicólogos actuales, en cuya línea de pensamiento nos situamos.

En segundo lugar, se tropieza con otra dificultad, ajena al ámbito propio de la Psicología Religiosa y consistente en ciertas distorsiones de enfoque muy frecuentes por parte de quienes, no muy habituados a la literatura de psicología religiosa, no llegan a ver con claridad el ángulo propio desde el cual se expresa el psicólogo de la religión, que es distinto, por supuesto, del teólogo o del filósofo. Aunque en definitiva, todo el que reflexiona o investiga, abriga siempre el mejor deseo de una comprensión lo más cabal y plena posibles del objeto o fenómeno, cada ciencia se halla constreñida por las limitaciones que le imponen sus métodos propios, que a su vez le son impuestos por los objetos formales de la ciencia en cuestión. Esto es algo muy elemental que, sin embargo, frecuentemente se olvida. Al psicólogo de la religión, en concreto, no es lícito pedirle que haga teología o filosofía, ni que parta de los presupuestos de estas ciencias. Su campo de juego es distinto. El teólogo centra su especulación en Dios y en su acción sobre el hombre, interpreta la revelación de acuerdo con el pensamiento de la época y estudia la realidad del mundo y del hombre siempre «sub ratione Dei». Para el psicólogo el hecho religioso viene formalmente determinado por un enfoque distinto: el específico de la ciencia Psicología Religiosa. No diferenciar tales planos equivale a situarse en la imposibilidad de entender el trabajo y el mensaje del psicólogo y no captar su verdad, que es diferente de la del teólogo.

Las reflexiones que van a llenar este artículo, exigen unas aclaraciones o precisiones previas en torno a las dificultades mencionadas. En efecto, nuestra atención va a centrarse en el tema de la posible relación del vector religioso del individuo y su propio concernimiento, esto es, de su encuentro consigo mismo en una autointerrogación sobre las realidades y problemas más hondos de la existencia: frente a la felicidad, o el dolor, o el tiempo, o el amor, o la naturaleza, o la sociedad, o la frustración, o la injusticia, o la muerte... Si se afirma, por ejemplo, o se inquiere, que el hombre a causa de ese autoconcernimiento suscita en sí una dimensión religiosa, o la actualiza, ¿qué sig-

nifica en realidad todo ello para el psicólogo? ¿Cómo comprende el religioso esta dimensión religiosa?

Por ejemplo, en el espectáculo maravilloso de una noche española de Castilla, o inmerso en la imponente quietud del bosque o ante la majestuosa inmensidad del mar infinito, uno puede experimentar muy dentro de sí un sentimiento en que, sin darse aún lo estético, lo «fascinosa y lo tremendo» de lo sagrado, la sensación de la unión mística con el todo envolvente, la presencia de un «espíritu oceánico» que le arropa y le introduce en una realidad infinita, atemporal e inmensa. Esta vivencia le transporta a uno desde la profana cotidianidad a ese otro mundo que se siente como distinto, como sagrado e infinito, realmente religiosa? ¿Constituye un hecho verdaderamente religioso desde el ángulo de la Psicología Religiosa?

Un adolescente de 15 años se entrega al fácil ensueño de un mundo idealizado, que maneja a su placer sin ninguna de las resistencias que el mundo de la realidad despiadadamente presenta. En su soledad necesita un confidente ideal a quien pueda hacer partícipe de sus ensueños, de sus proyectos, de sus dudas y de sus riquezas afectivas. En Jesús encuentra ese ideal de confidente. Es un Jesús que él concibe y utiliza de acuerdo con sus exigencias psíquicas. Y a El acude en busca de comprensión que en los suyos no encuentra; en busca de orientación para sus perplejidades, confusiones y temores que a otros no se atreve a pedir. ¿Qué hay que pensar de esta religiosidad en una perspectiva psicológica?

No es necesario ampliar los ejemplos para hacer evidente la conveniencia de unas precisiones acerca de los dos tipos de facultades a que hemos aludido.

El concepto de religiosidad de que nosotros partimos

Leuba llegó a seriar nada menos que 48 definiciones de la religiosidad y no estando satisfecho con ninguna de ellas, él mismo estableció la suya propia. Starbuck, Pratt, E. T. Clark,

Ames... entre los pioneros americanos de la Psicología Religiosa; Thomae, Bachouse, Schleiermacher, Girgensohn, Wobbermin... Feuerbach, Reick, Freud, Jung, Marx... Fromm, Thouless, Zaehner, Rümke, Vergote... han expuesto determinados conceptos de religiosidad. La ausencia de coincidencia entre muchos de ellos es patente, y no es momento aquí de hacer una crítica de tales definiciones. Expondremos, sin más, el concepto de religiosidad de que nosotros partimos, coincidente, por otro lado, con algunos de los psicólogos últimamente citados, especialmente con Vergote.

Identificamos religiosidad con religión, entendida ésta en una perspectiva psicológica. Constituye una realidad dinámica y evolutiva como la misma psicología de la persona religiosa y presenta tres factores fenomenológicos íntimamente ligados entre sí, a saber:

a) El reconocimiento de uno o varios seres trascendentes, o dioses. Entendemos que no hay religiones ateas; que no hay religión sino cuando existe un Otro, es decir, no el mundo en su totalidad, sino el totalmente Otro al que yo me considero vinculado y de quien me siento distinto. En esta perspectiva, ya se ve cómo ni el budismo, ni el taoísmo ni el confucianismo, pueden ser considerados propiamente como religiones en nuestra perspectiva psicológica. Ni tampoco la actitud de la persona de nuestro ejemplo, que vivía una experiencia «cenital»¹, absorta en la noche estrellada, el espectáculo maravilloso del mar o del bosque, etc., etc.

b) La realización concreta de la relación con ese Dios a través de cualesquiera ritos o símbolos (cultos) y la praxis de cierta ética. El contenido de esta ética puede ser muy elemental o comprender un arco amplísimo de exigencias que abarque desde la ley primordial de la exogamia al mandamiento supremo del amor cristiano.

c) La profesión de un cuerpo de creencias, más o menos simple o complicado. En relación con la geografía de la religiosidad que nos es más inmediata, esto es, la cristiana, este último vector evoca toda la problemática tradicional de la estructura psíquica de la fe; de la distinción del «homo fidens» y del «homo credens»; de las implicaciones que para la Psicología

1. MASLOW, A.
*Religions, Values
Peak-Experiences*
Ohio State Uni-
versity Press, 1964.

de la Religión supone el fideísmo protestante y la tesis céntrica de identificación de la fe con la confianza (*fides, hoc fiducia*), etc., etc. Pero evidentemente, son éstos aspectos no interesantes ahora de cara a los fines de estas precisiones que estamos haciendo.

No dudamos que el concepto de religiosidad que dejamos es susceptible de críticas. Quizás la más seria sea la de restringir notablemente el área de la conducta propiamente religiosa. Así todas las llamadas «religiones mágicas» primitivas quedan excluidas de la esfera propiamente religiosa y lo mismo sucede con diferentes comportamientos mágicos del hombre religioso actual. Pero permite señalar de manera más clara los contornos de un concepto operativo válido de la religiosidad. Que las «religiones mágicas» no son propiamente religiosas hace evidente desde el momento que se piensa que la magia como dice Freud siguiendo la fórmula de Tylor-Frazer, no es sino «la omnipotencia de las ideas del hombre» y que, por tanto, el recurso a realidades trascendentales queda excluido del ámbito de tales «religiones» mágicas. Esta misma exclusión se presenta en sistemas tales como el comunismo, el estoicismo, el positivismo religioso de Comte, la fraternidad universal de Brunschvicg, la moderna H.I.E.U. (unión internacional de estudiantes humanista), etc., etc., lo que motiva que tampoco puedan ser considerados como religiosos.

Por otro lado hemos de señalar aquí para una mejor comprensión del problema, que la religiosidad no es una realidad psicológica unidimensional, sino pluridimensional. Siguiendo a los trabajos de Allport y Clark, varios psicólogos —entre ellos nuestros compatriotas Yela y Amón²— han distinguido diferentes tipos de religiosidad:

Hay una *religiosidad extrínseca o utilitaria* desde el punto de vista psíquico, que responde justamente a determinadas necesidades internas del ser humano: dar un sentido a la existencia, llenar el vacío de las frustraciones de la vida, etc., etc. La religiosidad utilitaria está al servicio del hombre: le proporciona paz consigo mismo, confianza en sí, alivio en las vicisitudes de la existencia. En este tipo de religiosidad, Dios, la fe, el to... son medios que le sirven al hombre, más que el fin a que el hombre orienta su conducta religiosa (Aquí no nos inte

² YELA-GRANIZO, M., *Aspectos de la actitud religiosa*. Homenaje a Aranguren. Rev. Occidente, Madrid 1972, págs. 345-377. Cfrs. también AMÓN, J., *Prejuicio antiprotestante y religiosidad utilitaria*. Ed. Aguilar, Madrid, 1969.

este aspecto utilitario a nivel social, o en tanto que instrumento político, etc., etc.).

La utilización de la religiosidad como medio para la satisfacción de necesidades humanas de tipo social o psicológico-individual ha sido también denunciada por declarados enemigos de la «fe», como Freud, Hume, Marx... La verdad es que la religiosidad utilitaria constituye una de las modalidades de la multidimensional realidad de la vivencia religiosa y es compatible, por otro lado, con la religiosidad intrínseca, como el profesor Yela, frente a Allport, sostiene: «religiosidad intrínseca-extrínseca utilitaria no constituye una dimensión única y bipolar en la que lo extrínseco se opone a lo intrínseco, sino que son dos dimensiones independientes y, en este sentido, compatibles», dice el señor Yela.

Por el contrario, la religiosidad intrínseca no pretende satisfacer las necesidades de nuestro psiquismo. Consiste en el amor de Dios, la gratitud, la adoración, etc., etc. Así como la religiosidad extrínseca es considerada como más bien espúrea, el tipo de religiosidad intrínseca señalaría el estado más maduro de la religiosidad. Sin embargo, las dos formas de religiosidad se encuentran normalmente juntas, bien que en grados distintos según la madurez de las personas. Y es normal que sea así, puesto que, cualquiera que sea el concepto que de Dios elabore la teología o la filosofía, el Dios de los hombres, esto es, el Dios en que los hombres confían, al que acuden y al que ofenden y aman, es —como la historia de las religiones muestra— un Dios para los hombres, es decir, intuido por el hombre según lo que el hombre es, con sus inquietudes, sus necesidades, sus proyectos, ideales...

Otras tipologías de la religiosidad —religiones místicas y proféticas; humanistas y autoritarias— no interesan aquí de cara a este artículo.

La óptica del psicólogo de la religión

Cuando el teólogo centra su especulación en el hombre, lo hace, como hemos dicho, en la perspectiva de su óptica propia: «sub razione Dei». La óptica del psicólogo es distinta. Superada la

antigua Psicología estática y atomista, hoy comprender, el psicólogo, es tanto como conocer las motivaciones de la conducta humana y esclarecer las relaciones existentes entre diversos factores que estructuran el campo de tales motivaciones.

En esta tarea y de cara a la conducta religiosa no le es lícito al psicólogo —sea creyente o no— hacer uso, como recurso explicativo, de la realidad transcendental que es Dios. La existencia o no existencia de Dios es punto que escapa al ámbito de la Psicología Religiosa. Por ello se dice a veces —bien que no con mucho rigor— que ésta es una ciencia a-tea. Es el suyo un método meramente metodológico por cuanto, como ciencia positiva, estudia empíricamente los fenómenos religiosos dentro del contexto de sus condicionamientos naturales, en cuanto observables empíricamente, y los interpreta prescindiendo de toda intervención causal de tipo divino-sobrenatural y de toda comprensión intuitiva por revelación o inspiración divina.

Por otro lado, la religiosidad es, como ya señalamos, una referencia o vinculación con un Otro, en la que determinados aspectos del dinamismo total de la persona quedan comprendidos. ¿Cómo es posible entonces al psicólogo desentenderse de esa realidad que constituye el polo objetivo de la religiosidad?

El psicólogo no se desentiende de ese Otro en que converge distintos componentes de la actitud religiosa. Sencillamente estudia en cuanto que es contenido de la conciencia; en cuanto que es objeto psíquico, representación conceptual o imaginaria; en cuanto que es un elemento —sin duda el nuclear— de la religión entendida como conducta. Pero no en su realidad en sí, en su realidad ontológica. Déconchy³, por ejemplo, no pudo estudiar con gran fineza y con técnica rigurosamente científica, el concepto que niños y adolescentes tienen de Dios y la evolución del contenido de este concepto en función de la edad de tales sujetos. Nosotros mismos hemos estudiado empíricamente la duda religiosa adolescente en función de determinadas variables psicosociales concretas⁴. Pero ningún psicólogo puede someter a comprobación y estudio la realidad de la existencia objetiva de Dios o su acción sobre el hombre. Pronunciarse sobre estas realidades es un craso «psicologismo». Tal es, por ejemplo, el caso de Feuerbach, o de Jung, o de Freud. Por citar algunos nombres más corrientes. Freud afirma, como se sabe, que Dios no es sino mera ilusión, el resultado d

³ DÉCONCHY, J. P., *Structure génétique de l'idée de Dieu chez les catholiques français* Lumen Vitae, Bruxelles, 1967.

⁴ HERNÁNDEZ ALONSO, J., *Aportación al estudio de la duda religiosa en el adolescente*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Madrid. Diciembre de 1974. Aún no publicada.

proceso de proyección sin más, esto es, pura materia psíquica. Jung, aunque aparentemente religioso, no resulta menos ateo que su antiguo maestro: Jung profesa la creencia en un Dios interior, pero de naturaleza exclusivamente psíquica; un arquetipo sin realidad alguna objetiva; inmanencia psicológica que absorbe en sí la alteridad del Otro. De esta manera ambos psicólogos rebasan indiscutiblemente el ámbito de la Psicología Religiosa. Esta, precisamente por su condición de ciencia positiva, no puede pronunciarse sobre la realidad ontológica o la presencia operativa de entes sobrenaturales, y, por tanto, no verificables empíricamente (En este sentido no puede llamarse atea). Freud y Jung adoptan, pues, una actitud «psicologista».

La conducta religiosa es un fenómeno humano, pero reducirlo exclusivamente a su dimensión natural, es decir, puramente psicológica y querer elucidarlo plenamente por la sola comprensión psicológica es incurrir en «psicologismo», o intento de explicación totalitaria del hombre en función de sí mismo, esto es, de unos presupuestos exclusivamente psicológicos.

Por esto la verdad del teólogo es distinta de la del psicólogo de la religión. Este no emite juicios de valor sobre la realidad del objeto religioso, o existencia de Dios; sus criterios no se refieren, de hecho y de derecho, más que a la conducta religiosa de los sujetos que estudia. Su juicio de verdad es, por consiguiente, un enunciado sobre la veracidad o la autenticidad de una actitud o de un comportamiento, de sus motivaciones más profundas y de sus correlaciones con otros factores del dinamismo psíquico total de la persona.

Motivaciones psíquicas de la religiosidad emanadas del autoconcernimiento

**En torno a la
«necesidad
religiosa»**

Catequistas y, en general, pedagogos de la fe han sostenido tradicionalmente que el hombre es un ser religioso por naturaleza. La conducta religiosa —el sentimiento religioso, el comportamiento ético, la adoración de un Dios, etc.— sería una exigencia inserta en la propia naturaleza del hombre. La reli-

giosidad constituiría una de las *necesidades* fundamentales de la persona. De esa forma todo hombre, al hallarse concebido por sí mismo, autoexaminándose, considerando su situación de la vida, la amistad, el dolor, el amor, etc., etc., descubre en sí mismo una dimensión o variable religiosa innata. Aun en el caso de que el hombre hubiera nacido y hubiese sido criado en un clima del todo neutro a la vivencia religiosa —en el supuesto de que este clima se diera de hecho— en su autoconcernimiento el hombre se descubriría religioso. Todo hombre sería por naturaleza, «homo religiosus».

No han faltado psicólogos que han mantenido y aún mantienen una opinión idéntica; tal por ejemplo, Fromm, para quien el hombre es religioso por naturaleza y el problema sólo es el de en qué tipo de religiosidad —humanista o autoritaria— el hombre siga; o Monakow, que ha hablado de un «instinto religioso»; o Jung, para quien realidades como Dios, culpa, vida, madre, infierno, etc., etc., son entes psíquicos hereditarios y arquetipos.

Como es bien sabido, contra esta tradicional corriente de pensamiento se han ido alzando sucesivamente las distintas corrientes de ateísmo y antirreligiosidad que han surgido en las últimas centurias. Por razones distintas se alza también el papel del psicólogo de la religión.

Porque para el psicólogo «el hombre no es religioso por naturaleza»⁵. El hombre puede devenir religioso, de la misma manera que llega a hablar su lengua vernácula o formar su conciencia moral. Si en tiempos atrás y en el marco de una psicología estática se llegó a hablar de temperamentos creyentes y temperamentos laicos «a nativitate», tal formulación es hoy admisible en la óptica de una psicología dinámica. La psicología (y la biología) nos enseña que el hombre en su existencia concreta se hace y se estructura progresivamente de acuerdo con las peculiaridades de la propia *situación*. La afirmación es incluso válida en sistemas aparentemente deterministas y raramente genetistas, como el de Szondi (Homo sacer del v. P.). La acción de la paidocenosís en que el niño se mueve, y la llamada herencia genética ha sido objeto de importantes estudios, divulgados entre nosotros por Rof Carballo⁶ y otros que ponen de manifiesto el importantísimo papel que juega el medio.

⁵ VERGOTE, A., *Interpretación de los fenómenos religiosos*. El ateísmo contemporáneo. Vol. I, tomo I, págs. 417 y ss. y 219 y ss.

⁶ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*. Ed. Alfaguara, Madrid 1973, págs. 352 y ss. Cfrs. también del mismo autor *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Broquer, 1972, passim.

IN, K., *A dynamic theory of Personality*, N. York, 1935.

El carácter es el resultado de la interacción constante de los diversos factores que constituyen la *situación*⁷: clima afectivo del hogar, ambiente cultural, etc. Por eso no se puede hablar de un temperamento religioso o ateo sino en la medida en que el hombre se estructura en esa línea situacional, en el curso de una evolución cuyas etapas se describen en Psicología Genética. Para el psicólogo el hombre no nace religioso; se hace tal en función de una serie de factores preferentemente de naturaleza psico-social.

KE, H. C., *The psychology of unbelief*, London, 1949, pág. 1

En nuestros personales estudios sobre la duda religiosa adolescente hemos hallado correlaciones significativas entre determinados niveles de actitud religiosa y varios tipos caracterológicos de la clasificación de Le Senne. En una línea similar Rümke⁸ había publicado una valiosa obrita «con el propósito de poner en claro la relación entre el carácter o temperamento y la incredulidad». Ambos estudios no invalidan nuestras afirmaciones anteriores, porque en ellos no se parte de una perspectiva estática de psicología, sino que el temperamento o carácter (no discriminemos ahora entre ambos términos) son el resultado de un proceso evolutivo en que lo ambiental es prevalente.

De igual manera el biologismo psicológico de que partieron algunos de los primeros psicólogos americanos de la Religión—Stanley Hall, Starbuck, Pratt, Clark, etc.— como explicativo del origen del fenómeno religioso están hoy del todo superados. Definitivamente, no se nace religioso sino que uno se hace religioso. ¿Por qué? Esto es, ¿por qué motivaciones?

El cuadro de estas motivaciones puede ser amplísimo, y el psicólogo de la religión será siempre consciente que desde su óptica se le hacen opacas aquellas que escapan al alcance de su metodología empírica (el orden sobrenatural) Algunas de esas motivaciones se hacen patentes en el hecho del propio concernimiento, y por ello vamos a centrar nuestra reflexión en varias de ellas.

Dejemos sentado desde el principio que hay que rechazar la existencia de una necesidad religiosa innata en el hombre. El recurso a una necesidad religiosa para explicar el hecho reli-

gioso no explica verdaderamente nada. Sabido es que Maslow ha constituido una psicología de la personalidad a base de necesidades humanas, que él llega a establecer en número de sabido también que Maslow ha jerarquizado las necesidades del hombre en seis niveles fundamentales, y que Combs y Snygg reducen a una sola —need for adequacy— el campo de las necesidades del hombre.

Para Murray y Maslow el hombre contaría, junto a necesidades tales como el alimento, la ternura, el reposo, etc., etc., una «necesidad religiosa natural». ¿Qué pensar nosotros de ello?

No queremos hacer aquí un enjuiciamiento del pensamiento de tales autores desde la perspectiva en que ellos se sitúan. Examinaremos brevemente que hablar de necesidad de alimento, reposo, etc., no presenta ningún tipo de inconvenientes porque en tales casos la Psicología se apoya directamente sobre la experiencia inmediata de los comportamientos. Pero tal «necesidad religiosa» no es de tipo fenomenológico y proponerla, sin más que como un deseo operante en el interior de todas las coordinaciones religiosas, es tanto como contentarse con una respuesta nominal. El recurso a la «necesidad religiosa» como último factor irreductible de explicación definitiva del fenómeno religioso es, como entidad psíquica original y originadora del fenómeno, equivale a refugiarse en una mera explicación nominal. Es algo así como si para explicar el sueño, se echara mano de la antigua teoría de la *vis dormitiva*, o como cuando se quiere explicar el fenómeno de que un objeto cualquiera dejado en el aire cae al suelo atraído por la tierra, se invoca, sin más que la gravitación universal. ¿En verdad se añade algo más que una mera explicación nominal tautológica? Por otro lado, confundir a esa necesidad religiosa natural el estatuto de entidad psíquica original sería tanto como abandonar el ámbito de la psicología dinámica de las motivaciones para retornar a los contornos de aquella antigua psicología estática de las facultades, que encerraba en estructuras lógicas la unidad dinámica del ser humano.

El hombre no es religioso en virtud de una necesidad natural. Si lo fuera, cabría pensar que la fe no es el resultado de una libre opción personal. El hombre se hace religioso en la medida de la existencia merced a factores de naturaleza muy

tinta que motivan su religiosidad. Entre estos factores pensamos que se sitúa el propio concernimiento.

b) **Concernimiento por el sentido de la vida y religiosidad**

El hombre se rebela espontáneamente ante lo absurdo. A diferencia del animal, el ser humano necesita dar un sentido, una explicación, una justificación a la propia existencia. Precisa unos hitos que le permitan orientar sus dinamismos humanos y situarse en la vida. Si ésta es un camino a recorrer, él —homo viator— se interroga por qué lo anda, para qué y adónde va. No tolera el absurdo, necesita un sentido de la existencia.

Sucede que el hombre, afanoso de buscar ese sentido, halla en la Religión una respuesta válida a aquella necesidad. Porque el hombre, en tanto que ser religioso, sabe explicarse su existencia. La religión le proporciona todos los datos, y conociéndose como ser-en-el-mundo, se sabe también un ser-para-el-totalmente-Otro, para el «más allá», o para Dios.

¿Pero se hace religioso para obtener ese sentido a la vida, o este sentido de la vida es el fruto de su vivencia religiosa? En otras palabras: ¿la religiosidad viene motivada por la necesidad de dar sentido a la existencia? ¿Al ser uno concernido por el sentido de la existencia deviene necesariamente religioso?

No raras veces se identifica erróneamente esta necesidad humana del sentido de la vida con la «necesidad» humana de la vivencia religiosa. Jugando nosotros un poco al silogismo malo, diríamos que, de hecho, muy frecuentemente se piensa implícitamente así: 1) El hombre tiene necesidad de dar un sentido a la vida. 2) La religión le da un sentido a la vida. Luego la religión es una necesidad del hombre.

Ya se ve que sin rememorar excesivamente las elementales reglas del silogismo, el error de conclusión es claro.

La religión no es sino uno de los medios —no el único, aunque sí el privilegiado— con que el hombre cuenta para satisfacer aquella necesidad del sentido de la vida. Otros medios, tales como determinadas doctrinas políticas —el comunismo—; o ético-sociales —el estoicismo—, etc., han colmado muchas veces de hecho aquella necesidad existencial. Y como ya hemos dejado

apuntado en la introducción, es claro que faltándoles a t doctrinas políticas o ético-sociales una referencia al ser trascendente, no podemos considerarlas como religiosas.

Quienes en un afán apologético o catequístico invocan la necesidad de dar sentido a la vida confundiendo esta necesidad con la «necesidad religiosa», no se percatan de que se apoyan en una rama hueca. Tal necesidad de dar sentido a la vida no conduce necesariamente a la vivencia religiosa. La experiencia proporciona ejemplos: quienes viven en medios universitarios saben de numerosos jóvenes que, hacia el final de sus estudios «descubren» que la vida humana, profesional, ética y hasta familiar, es posible sin Dios, y que en el plano humano no debe cambiar nada en su modo de vivir y en sus principios de honestidad, justicia, etc., etc., por el hecho de abandonar su fe. En este respecto, en el citado estudio de Yela-Amón sobre la actitud religiosa, no dejan de ser expresivos unos datos obtenidos en una propuesta determinada encuesta. El ítem «La idea de Dios es la única capaz de dar sentido a esta vida presente», arrojó un porcentaje negativo, a saber, —0,64. Es decir, resulta claro que son muy pocos los estudiantes del grupo que suscriben tal afirmación. Asimismo el ítem «Las ideas religiosas ocupan un lugar muy importante en mi filosofía de la vida», dio el peso de, —0,04. (Evidentemente estos datos no resultan verdaderamente significativos sino dentro del contexto general del estudio en cuestión de los señores Yela y Amón, y además tienen tan sólo un valor estadístico descriptivo, no estadístico inferencial. No obstante ello, pueden dar cierta idea del fenómeno a que nos referimos).

Pese a los juicios anteriores, es necesario reconocer que la necesidad de dar un sentido a la vida es una de las motivaciones más fuertes de la conducta religiosa. Es algo fuera de toda duda. Basta observar, sin más, cómo en muchas de las tragedias de la vida —absurdas en sí mismas— el hombre se siente impulsado a recurrir al orden religioso para dar un sentido a su desgracia. Hay suficientes encuestas que lo expresan de manera contundente. «Sin Dios mi vida no tendría sentido», es una frase que, más o menos literal, aparece frecuentemente.

Es preciso, sin embargo, añadir que la reacción del hombre

te el infortunio puede ser también de signo contrario. Por ejemplo, un estado psicológico habitual de depresión ocasionado por constantes desventuras o por otras razones, puede inducir a la interpretación del mundo en base a sus elementos caóticos y desordenados exclusivamente, y de esta manera rechazar todo indicio de una presencia divina. La desgracia incluso puede ser tal, que al sujeto se le haga imposible reconocer la existencia de un Dios que se ocupe de los hombres. En nuestro estudio sobre la duda religiosa adolescente hemos podido ver claramente cómo el problema de la existencia del mal en el mundo y, sobre todo, el sufrimiento del mismo, constituye una de las motivaciones más frecuentes y profundas de las dudas de fe.

No se debe olvidar que una motivación no es un determinismo. La religiosidad es un fenómeno multidimensional, como ya hemos apuntado, y sus distintas dimensiones hacen referencia a diversos factores motivacionales o variables que se interfieren y correlacionan en el dinamismo de la conducta religiosa. Cuando el hombre se enfrenta consigo mismo y se ve preocupado por el absurdo o por la necesidad de un sentido de la propia vida, es un hombre concreto, afectado por una *situación* existencial determinada en que los factores puramente psíquicos —conscientes o inconscientes— juegan su papel incidiendo con los demás factores situacionales. De esta forma, la fuerza inductora de una motivación —la necesidad de dar un sentido a la vida, en nuestro caso— tiene necesariamente un carácter relativo por el hecho de hallarse siempre en función de los factores de aquella situación existencial.

c) Concernimiento por la culpabilidad y religiosidad

Las teorías psicoanalíticas han asociado el sentimiento de culpabilidad con la génesis de la religión. Esta, según Freud, surge de la normal solución del complejo de Edipo: a nivel filogenético la culpabilidad de los hijos a causa del crimen legendario del padre, llevaría finalmente a aquéllos a su identificación con éste y a la aceptación de su palabra —la ley—, es decir, les llevaría al culto del padre. El mismo proceso se realizaría a nivel individual a causa del fantasma del asesinato del padre carnal. Luego, tras del proceso de proyección del padre en el animal (el tótem, las zoofobias), se produciría la proyección del símbolo

paterno en esa instancia psíquica que Freud denomina la ilu-
del Padre-Dios, Ley, Modelo y Promesa.

Prescindiendo aquí de una crítica de estas teorías freudia-
quedémonos sin más con el apoyo psicoanalítico a la idea
que la culpabilidad humana constituye unas de las motivacio-
más hondas del comportamiento religioso. La historia de
religiones, por otro lado, nos muestra que el rito de carácter
piatorio ha sido constante desde las religiones primitivas. V-
mos entonces si el hombre al verse concernido por su pro-
culpabilidad, se halla estimulado a la conducta religiosa.

A nivel psicológico la culpabilidad es un sentimiento comp-
en que se aúnan sentimientos parciales distintos: desarmonía
y desajuste interior consigo mismo, pues la culpabilidad ps-
lógica es ante todo una herida que el sujeto se infiere en
imagen narcisista que tiene de sí; la culpa es también una f-
en el camino del yo en la realización del yo-ideal. Esta desar-
nía implica una agresión moral contra sí, un remordimie-
Supone asimismo un sentimiento de no ser libre, sino de hal-
se abrumado por el peso de lo que se ha hecho. Acompaña r-
malmente una tendencia a ocultarse, a encerrarse en sí mis-
lo que motiva una experiencia de soledad, de depresión y de
gustia. Esta situación de desgarramiento interno resulta insoportal
y es la exigencia de equilibrio del propio psiquismo lo que s-
cita en el sujeto la necesidad de liberación de la culpa y de
tauración de la armonía interior, esto es, en definitiva, del
curso al rito expiatorio.

Hasta tal punto el sentimiento de culpabilidad y la tender-
liberadora de la misma se hallan naturalmente insertas en
propio psiquismo, que algún psicólogo hoy relevante —Sz-
di⁹— las considera vinculadas a la constitución génica del
dividuo humano. En afecto, según la teoría szondiana sobre
origen de los instintos, el vector P, o instinto paroxismal,
está a la base del comportamiento ético-moral, se halla ir-
grado por el cruce específico de cuatro fuerzas o *tendencias* p-
ciales, determinadas por cuatro genes instintivos diferentes
pecíficos. Dos de estas *tendencias* nos interesan a propósito
tema de la culpabilidad o de su fenomenología y de la tend-
cia liberadora de la culpa. Son las siguientes: la tendencia —
o fuerza original que lleva a ocultarse, el miedo a ser visto
timidez, etc., y la tendencia +e, que impulsa al sujeto a la

⁹ SZONDI, L., *Tratado del diagnóstico experimental de los instintos*. Biblioteca Nueva, 1970, pp. 98 y ss.

paración de la culpa, y lo estimula al orden ético, a la justicia, en una palabra, a la instauración o restauración de los valores ético-morales. Esto es, según las doctrinas szondianas, la tendencia a liberarse de la culpa echa sus raíces en lo más profundo y fundamental del ser humano.

Prescindiendo también ahora de una crítica de estas teorías —de tan desigual aceptación en algunos medios— podemos quedarnos asimismo con el apoyo szondiano a la idea ya mencionada de que la culpabilidad cuenta, dentro del dinamismo psíquico, con mecanismos naturales que llevan a éste a liberarse de la culpa.

Pero hemos de señalar aquí que ni estos sentimientos de culpabilidad ni el instrumento de expiación o rito a que se acuda, son aún propiamente religiosos. Tales sentimientos o se mueven en el ámbito cerrado del propio psiquismo y el rito expiatorio al que se recurre es todavía de mera naturaleza mágica, o se abren horizontalmente en una referencia social de cara a las personas ofendidas. En ambos casos no existe ni sentimiento religioso de culpabilidad ni rito religioso de expiación. Es claro que mientras no se tenga conciencia de que el mal se ha cometido ante Dios, no hay culpabilidad religiosa, ni rito religioso mientras uno no se sitúe como culpable ante el corazón de Dios. La referencia a un Otro es imprescindible para que un comportamiento pueda ser considerado como propiamente religioso, según ya apuntamos.

El tránsito de este tipo de nivel de culpabilidad meramente psicológica a un sentimiento de culpabilidad verdaderamente religiosa es el resultado en que pueden converger factores muy distintos. Entre los creyentes, por ejemplo, el cultivo de la propia vida espiritual, y cuantos recursos catequéticos, apostólicos, etc., etc., se polarizan en lo que suele llamarse madurez religiosa.

De todas formas, desde la perspectiva de la Psicología dinámica de la religión, resulta claro que la culpabilidad psicológica y el dinamismo psíquico que le es propio constituyen normalmente una verdadera motivación psicológica del comportamiento religioso y que el hombre, afectado por el sentimiento de su propia culpa, se halla normalmente estimulado a un comportamiento que, inicialmente mágico —incluso en creyentes adultos—, puede coronarse en una conducta verdaderamente religiosa.

d) **Concernimiento por la alegría y religiosidad**

En su cotidiano caminar por la existencia el hombre se va contrando a sí mismo a veces triste y a veces alegre. En tales encuentros, ¿la vivencia de la alegría, el placer, la felicidad estimula al hombre hacia una conducta religiosa?

Tememos que la respuesta no puede ser muy concreta. Ya Vergote ha subrayado el carácter ambiguo de la felicidad y el disfrute con respecto a la conducta religiosa. «La alegría, dice, elimina la necesidad de Dios. El placer tiende a excluirlo. La alegría es un momento de plenitud interior en la cual la existencia humana se salva del hastío y de la insuficiencia. De su seno no abre ninguna rendija por la cual pueda surgir un llamamiento hacia el Otro, hacia Dios»¹⁰. Y en apoyo de estos juicios cita los resultados de sus encuestas con adolescentes sobre el tema de la actitud y experiencia religiosa. Según ellas, los sujetos encuestados piensan en Dios sobre todo durante los períodos de angustia afectiva, moral o material. Por el contrario, es frecuente oírles confesar que no piensan en Dios en momentos de alegría. Y si ciertamente hay creyentes que integran su alegría en la oración, ésta es esencialmente —sigue afirmando Vergote— alabanza y gratitud a causa de una experiencia feliz de la que el sujeto se ve liberado de un peligro o sufrimiento.

En esta misma línea negativista de la alegría de cara al desmoronamiento de la vivencia religiosa se sitúa toda la teoría psicoanalítica sobre la génesis de la religión expuesta tanto en *Tótem y Tabú* como en *El Porvenir de una ilusión*: para Freud la religión hunde sus raíces —como ya hemos visto— en un sentimiento tan distante de la felicidad como es la culpa y en la angustia que acompaña a las frustraciones de la vida. Recuérdese también que en la concepción freudiana la renuncia al espejismo de la felicidad y la aceptación de la dureza de la existencia es uno de los principios de la moral psicoanalítica.

Y la experiencia de todos los días nos dice que el hombre dirige más frecuentemente a Dios cuando se halla en situaciones comprometidas: enfermedad, apuros económicos, conflictos sociales, etc. No haría falta traer testimonios; basta ojear, por ejemplo, las páginas de la Biblia o también acudir a nuestra propia experiencia personal.

Pero las cosas no son tan simples y normales y no se puede en modo alguno generalizar. La felicidad es de signo ambiguo con respecto a su influencia en la vivencia religiosa: de hecho

¹⁰ VERGOTE, A., *O. c.*, págs. 425 y ss.

muchas almas que integran espontáneamente sus alegrías en una actitud profundamente religiosa y entrevén en ellas la mano bondadosa de Dios. La tradición cristiana ve en la alegría una de las características de la vivencia religiosa. En la Biblia se hallan por doquier invitaciones a la alegría: Vivid siempre alegres, etc., etc., etc. La misma Iglesia enseña que uno de los dones del Espíritu Santo comunicados al alma es el de gozo. Movimientos religiosos ha habido, por otra parte, como el jasídico, para quienes la alegría era equivalente de la virtud (como para Espinosa y en general los panteístas) y cuyo lema justamente era el versículo del salmista: Servid al Señor con alegría.

Todo depende, a nuestro parecer, del tipo de religiosidad que se viva, lo que fundamentalmente se halla en función del concepto que se tenga de Dios. Si se vive la religiosidad *autoritaria*, según la tipología dicotómica de Fromm, en que Dios es el «Deus judex», el «Deus tremendae majestatis» exclusivamente y la vivencia religiosa del hombre se halla transida de desprecios de sí, de pesimismo antropológicos y abnegada en la espesura de obsesiones de culpabilidades y castigos, es claro que cuanto signifique alegría y felicidad sea considerado como rémora y obstáculo. Distinto es en el caso de una religiosidad *humanista* en que el Dios es visto como Padre y donde la única ley es el amor: Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros... Un Dios de mansedumbre, de comprensión. Un Dios que eleva al hombre a la dignidad de hijo de Dios...

Parece también correcto pensar que la función de alegría de cara a la vivencia religiosa será mucho más positiva en una religiosidad preferentemente *intrínseca* que no en la religiosidad *utilitaria*, donde las motivaciones psicológicas se polarizan en la búsqueda, a través de la religión, de una superación de las angustias, insatisfacciones, inseguridades, etc., de la vida. Ausentes estos estados afectivos y dominando en su lugar el sentimiento eufórico de la alegría, la religiosidad utilitaria carace de sus motivaciones más corrientes.

Por otro lado la relación motivacional alegría-religiosidad es de carácter circular. Su influencia es recíproca. Quizás nadie como

¹¹ ARANGUREN, J. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Rev. Occidente, Madrid, 1952, pág. 18.

Aranguren ¹¹ ha estudiado en nuestra Patria con tanta atención la relación entre el tipo de talante de la persona y el tipo de religiosidad que se profesa. «El hombre huraño, angustiado, tristecido, vive una religión con estas mismas características. Por el contrario, quien confía en un Dios bondadoso, equitativo y amante, se torna sereno y alegre». Para Aranguren, incluida la recíproca relación de talante humano y tipo de religiosidad se hace manifiesta no sólo a nivel de individuos, sino de pueblos, y señala como ejemplo las mutaciones producidas en el talante español del siglo XVI por obra y gracia de las vivencias religiosas.

En la perspectiva de la religiosidad cristiana es forzoso considerar que el placer, en su conjunto, ha sido frecuentemente considerado con reticencia y desconfianza. Ello ha dependido, como está, de las concepciones teológicas y antropológicas prevalentes en las distintas épocas, que han configurado tipos distintos de religiosidad no sólo a nivel de distinciones confesionales sino en el interior de una misma «religión». Con acentuaciones distintas en función con las diferentes confesiones cristianas — protestantes, cuáqueros o católicos... — y la sucesión de los tiempos parece correcto afirmar que la religiosidad cristiana se ha desarrollado más en el dolor (la mortificación, el «agere contra», los ayunos, las resmas...) que en lo que podríamos llamar espíritu humano del gozo, de la alegría y el placer. Véase, por ejemplo, la oposición con que tradicionalmente se ha considerado entre los pueblos cristianos todo cuanto de alguna manera guarda relación con el goce erótico. Cualquiera manifestación de éste — incluso «moralizada» — fue considerada en ciertas épocas como una especie de robo a Dios y algo fundamentalmente marcado con el sello de una presunción pagana.

Sin incurrir en simplificaciones precipitadas de óptica, hoy mismo presenta una interesante interrogación, de cara al tema de las motivaciones psicológicas de la religiosidad, el hecho fácilmente observable de una progresiva disminución de «religiosidad popular correlacionable con el de la elevación del bienestar de los pueblos. Como se sabe ¹², relacionar entre sí dos factores variables es una de las tareas más problemáticas en la ciencia psicológica y de toda ciencia en general. Entre otras razones porque rara vez tales variables se presentan aisladas, que es lo que sucede en nuestro caso, de donde la complejidad de fa

¹² ZELDITCH, M., *A Basic Course in Statistics*. Holt, R. and Winston, Inc. N. York, 1968 pág. 166 y ss.

res de diversa naturaleza es manifiesta. Con todo y aun teniendo en cuenta las mutaciones no sólo de estilo, sino de orientación y de contenido de la religiosidad actual, parece al menos una hipótesis susceptible de comprobación empírica la existencia de una correlación significativa entre la elevación del bienestar material: confort, fiestas, diversiones, etc., y el descenso de religiosidad. Esta hipótesis se sitúa muy en la línea ya expuesta de que la alegría, el placer, etc., es más bien, en general de signo negativo en cuanto motivación psicológica de la conducta religiosa.

Pero no queremos concluir este párrafo sin añadir que, aunque en sí mismos el placer y la felicidad son estados de plenitud que acentúan la suficiencia humana y tienden a replegar al hombre sobre sí mismo oponiéndose a Dios como a un intruso hostil¹³, es preciso reconocer que sin una cierta experiencia de felicidad y sentimiento de integración llevados a cabo en la infancia, no se dan las condiciones indispensables para el despertar de una posterior actitud religiosa. Vergote lo ha expresado de forma concluyente: «La experiencia convence de la incapacidad de captar el mensaje religioso cuando se carece de una previa experiencia de felicidad, puesto que en tal caso aquél no responde a ninguna esperanza natural y vital»¹⁴. Nosotros mismos, en nuestro estudio sobre la duda religiosa adolescente, hemos comprobado estadísticamente una correlación significativa negativa entre el nivel de felicidad que rodeó los primeros años de nuestros encuestados y sus dificultades posteriores de fe (duda y ateísmo).

VERGOTE, A., *O. c.*,
243.

VERGOTE, A., *Psico-Religiosa*, Tau-Madrid, 1970, p.

3) **Concernimiento por la angustia**

La angustia constituye una realidad psíquica pluriforme que de una manera o de otra afecta a todos los hombres. De hecho los tratados presentan numerosas modalidades de la angustia, frecuentemente identificada con la ansiedad. Aquí sólo nos referiremos a la *angustia existencial*, porque de un modo u otro se halla siempre subyacente en el tema que nos ocupa del enfrentamiento del hombre con los problemas más hondos de la existencia: la temporalidad, la muerte, la tristeza, etc., etc. Lo haremos más bien en una línea teórica o especulativa.

Digamos primeramente que, en relación con esta angustia existencial, existe también la *angustia original*, radicada en el tema del nacimiento y que se reproduce, según O. Rank, en todos los afectos de angustia posteriores. Este tipo de angustia guarda relación con la tradición metafísica platónica según la cual el hombre vive constantemente la sed de liberación de este mundo tenebroso y de retorno al paraíso perdido de que había sido despojado (*Diálogos de Fedro, El Banquete*, etc.). Hay también asimismo una angustia *patológica*, que va unida normalmente a los estados morbosos de tipo psicossomático y cuya relación circular con la vivencia religiosa han subrayado distintos psicólogos de la escuela analista siguiendo una línea abierta por Jung, para quien, en definitiva, toda enfermedad psicógena toda psicoterapia vendría siempre condicionada por la presencia activa de factores religiosos. Su vinculación con la angustia existencial se pone de manifiesto si se recuerda que la psicología jungiana se apoya y gira en torno al símbolo materno, su psiquiatría coloca a la madre en el centro de todas las psicosis y que este símbolo jungiano de la madre integra igualmente el concepto de Dios. De esta forma la «religión», según Jung, nacida del deseo de reencontrar, a través de la madre, la integridad interior, no es sino la objetivación del deseo de una integridad originales. De esta forma también, la angustia existencial comitante a los procesos psicopatológicos tendría siempre —una óptica jungiana— implicaciones de tipo «religioso».

Pero hablemos ya de la angustia existencial. Según el concepto de muchos psicólogos, el niño —como se sabe— antes de toda distinción entre sí mismo y un objeto exterior, esto es, antes de toda diferenciación del yo y del no-yo, vive en una «unión dual» bajo la forma de fusión completa con la madre —o su representante, el seno materno— en prolongación de la vida intrauterina. Más tarde el deseo de reinstaurar esa unión de alguna manera y de encontrar esa seguridad física sería la exigencia humana más fundamental y el motor de la tendencia irresistible del hombre hacia un paraíso perdido, una realidad absoluta y englobante. La búsqueda de esta realidad, imposible de satisfacer plenamente, debe ser considerada como una necesidad humana universal y «eterna». Las sucesivas situaciones por las que el ser humano va pasando: la pubertad, la crisis familiar, la escolar, la profesional; el hogar que se crea; la relación erótica en su plenitud; las relaciones soci-

etc., etc., señalarían otros tantos empeños inconscientes más o menos frustrados de reinstaurar aquella unión primitiva. Esa imposibilidad de satisfacción determinaría el tipo de angustia llamado existencial, mientras que la angustiada sensación de privación o de carencia suscitaría nuestro complejo dinamismo humano.

Para ejemplizarlo plásticamente de alguna manera, diríamos que esa radical sensación de falta, de oquedad, de vacío y de impenitencia que dinamiza nuestra andadura por la existencia, sería comparable a ese espacio vacío que hay en esos pequeños «puzzles» que usamos en nuestra infancia, consistentes en desplazar los números o letras colocados desordenadamente en un cuadro hasta lograr su total ordenación. Es justamente ese vacío en el interior del «puzzle» lo que permite y motiva que las fichas se desplacen, haciendo posible el juego.

RÜMKE, H. C., *O. c.*,

Para Rümke¹⁵ aquel sentimiento de unión-dual del niño, transformado en un posterior «sentimiento de estar unido con la totalidad del ser», adquiere en la pubertad singular importancia. En él ve Rümke el punto de partida de la experiencia religiosa, esto es, el primero de los siete estadios que él señala en la evolución de la religiosidad del individuo.

LEVY-BRUHL, La
lité primitive,
Paris, 1922.
n.

El mismo fenómeno parece haberse producido a nivel filogenético, si se aceptan las teorías de Lévy-Bruhl¹⁶, para quien la religiosidad del primitivo estaba fundamentalmente animada y constituida por un sentimiento de *participación* y unión con la naturaleza y el misterio vital del cosmos.

Por otro lado, el deseo de Dios —la búsqueda de Dios— que en la mística tradicional cristiana engarza con el antiguo Eros platónico, tiene su correlato psicológico en la experiencia de un sentimiento de falta, de privación, que orienta al sujeto hacia el Otro más allá de toda limitación.

ALLPORT, W. G.,
*Individual and his
son*. MacMillan,
N. York
pág. 32.

Finalmente, según Allport¹⁷ coincidiendo con Rümke— es en la adolescencia, época del fervor por la amistad y el primer amor, cuando esos sentimientos de nostalgia y angustia existencial se manifiestan de manera más operante de cara al deseo de una experiencia de presencia y totalidad, esto es de apertura a Dios.

* * *

Nuestras anteriores reflexiones surgieron con el propósito de centrar la atención sobre la posible relación entre el hecho de ser uno preocupado por las distintas realidades existenciales — dolor, la culpa, etc., etc. — y el fenómeno de su vivencia religiosa. Estas realidades existenciales son numerosas. Hasta aquí nosotros hemos referido a algunas. La afinidad de todas o casi todas ellas y la posibilidad de ser referidas a unos mismos parámetros psíquicos, nos excusa de alargar más estas páginas. Además de lo que dejamos dicho y una vez subrayada la falta de justificación psicológica que supone el recurso a «la necesidad religiosa natural innata» como instancia psíquica originaria de la conducta religiosa, pensamos que se hace claro el hecho de que nuestro psiquismo, especialmente en el fenómeno de nuestro propio preocupamiento, dispone de mecanismos funcionales indiscutibles de motivación de la conducta religiosa, cuya naturaleza se halla, naturalmente, en función de los múltiples factores de la *situación* —entendida en la citada concepción de Winnicott— y dependiendo, por tanto, del complejo proceso interaccional de las distintas motivaciones que se mueven en la esfera del psiquismo.

¹⁸ DE NEUTER, P., *Liens amoureux, mort et nature: situations existentielles et relation au divin*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Lovaina, 1971. Aún no publicada.

No queremos cerrar estas ideas sin aludir a uno de los trabajos experimentales más logrados en torno a la conexión entre determinadas situaciones existenciales y su relación con lo divino. Nos referimos al de Neuter¹⁸ quien a través de una técnica proyectiva similar a la utilizada en el T.A.T., el C.A.T., etc., trata de desvelar hasta qué punto ciertas situaciones alusivas al amor humano, la naturaleza y la muerte suscitan una reacción religiosa. Las conclusiones a que Neuter llega es que las fotos que representan escenas sobre la naturaleza y la muerte sugieren con mayor frecuencia ideas o sentimientos religiosos que las que representan situaciones alusivas al amor de la familia, al amor de los padres entre sí o al amor del padre. Las fotos que evocan el amor madre-hijo tienen ciertamente para los sujetos encuestados un valor más religioso que las que evocan el amor padre-hijo.

Debemos señalar que el estudio realizado por Neuter se ha llevado a cabo utilizando como muestra un grupo de jóvenes de ambos sexos con cierta formación religiosa cristiana. Ignoramos si las conclusiones a que el autor ha llegado hubieran sido las mismas de haber utilizado una población no creyente. I

ramos, por ello, si en definitiva, el instrumento psicotécnico de Neuter es más apto para descubrir la sensibilidad religiosa de un sujeto que el poder de sugerencia de lo divino que objetivamente presentan las situaciones existenciales que las fotos evocan.