

Dios Padre y Madre. Imágenes familiares y representación de Dios en la psicología contemporánea⁽¹⁾

El estudio de la relación entre figuras parentales y representación de Dios se ha hecho familiar en psicología a partir del psicoanálisis. Desde Freud, por situar concretamente la cuestión, el análisis de la religión y su articulación simbólica y funcional gira en torno a la idea de Dios Padre. Pero el interés actual por el tema no se debe sólo al psicoanálisis. Como en otros muchos campos, también aquí la psicología se limita a registrar e interpretar con recursos propios datos y situaciones en cuya génesis apenas ha tenido parte. Los cambios en la estructura familiar, la crisis de autoridad, la sospecha frente a las instituciones religiosas, el feminismo, la discusión sobre el matriarcado/patriarcado... han abierto el camino y precipitado la investigación de un tema al que la psicología no psicoanalítica le había prestado, hasta hace unos años, escasa atención².

1 Texto, ampliado y revisado, de la lección pronunciada en la inauguración oficial del curso 1987/88 en el Instituto Superior de Filosofía, la Cátedra de Estudios Político-Sociales, y el Instituto Superior de Estudios y Orientación Familiar (ISEOF). Las referencias bibliográficas figuran al final, en orden alfabético.

2 Y en contraste con la teología, en la que es habitual desde hace tiempo confrontar la crítica psicoanalítica con la representación de Dios y la frecuencia de símbolos familiares en el cristianismo. Esta línea de investigación quedará naturalmente al margen, dada la orientación psicológica del trabajo. Pero su conocimiento interesa a la psicología al menos en la medida en que la mayoría de los estudios realizados sobre la imagen de Dios se han practicado en ambientes occidentales u occidentalizados, en

La situación ha ido variando sensiblemente, y hoy el problema de la representación de Dios en relación con la experiencia familiar y las imágenes parentales se ha convertido en motivo central de la psicología religiosa. En este trabajo me propongo resumir y discutir un sector importante de la investigación actual al respecto. Dada la poca atención dispensada en nuestro país a la psicología de la religión en general, la empresa puede ofrecer algún interés³.

los que hay que suponer que está culturalmente condicionada por el cristianismo. Por ello doy algunas referencias. Cf. White (1955) y Beirnaert (1966) y (1987). La obra de Pohier ha removido las aguas de la teología católica: (1972), (1977) y su última desgarrada, emotiva y, a fin de cuentas —en mi opinión—, decepcionante obra de (1985). Cf., sobre la segunda, Colette (1978). La teología católica depende en buena medida de la interpretación de Ricoeur (1965) y (1969, 458-486). La afirmación del Papa Juan Pablo I —«Dio è papà ma ancora di più è mamma» (*L'Osservatore Romano*, 11 septiembre 1978) ha dado curso legal al tema y la bibliografía crece incesantemente. Cf., entre otros muchos, *Concilium*, n. 163 (1981), Boff (1981), Fuster (1987), Idígoras (1987), Pinkus (1987), Torres Queiruga (1986). La valoración de las aproximaciones estrictamente teológicas que tratan de integrar los datos de la psicología no puede ser uniforme. Me parece exacto afirmar que los teólogos están en general bastante más informados de la investigación psicológica que a la inversa. Pero no siempre se vence la tentación de presentar la psicología como una ilustración *ad usum delphini*. En ocasiones falta rigor crítico (estoy de acuerdo con la observación de Vázquez (1980, 48 n. 101) al uso que hace Boff de la psicología analítica (en la edición de 1981, 265 ss.). Compárese ahora con Pinkus). Y, por otra parte, el discurso teológico se desliza con facilidad a posiciones límite y cierra prematuramente interrogantes que las ciencias humanas tienden a mantener escépticamente abiertos (y hay que reconocer que está en su pleno derecho, desde luego. Pero esto convierte a veces la confrontación en discursos paralelos). Claro que también la psicología puede adoptar y adopta de hecho con frecuencia posiciones dogmáticas. Cf. Remy (1987).

3 Las revistas de psicología editadas en España no cuentan, en los últimos diez años, con más de media docena de trabajos sobre psicología religiosa. La nota de Garcés (1985) incluye ocho títulos originales en castellano para un periodo más amplio. El dato es sintomático, y ello aun teniendo en cuenta que la recensión se limita a los estudios de carácter factorial-correlacional y es muy incompleta. Los estudiantes de psicología de nuestros centros universitarios, salvo contadísimas excepciones, saben en general más del problema racial negros-blancos (de una gravedad social acuciante en nuestro país, como es de todos conocido) que de psicología de la religión (fenómeno del que, por lo visto, no consta entre nosotros una sola manifestación digna de estudio). El recurso habitual a la «colonización» de la psicología, como factor explicativo de este fenómeno, no se corresponde con los hechos. Véase, si no, la procedencia de buena parte de la bibliografía utilizada en este trabajo. A pesar de todo, la literatura sobre la interpretación psicoanalítica de la religión es abundante. Cf., entre

La exposición tratará de organizar un material abundante y heterogéneo en tres momentos. La parte central (II: *Investigaciones psicológicas*) estará dedicada a resumir un grupo de estudios, no siempre coincidentes, que representan otras tantas líneas de investigación importantes. Este resumen dejará abierta una serie de cuestiones y perspectivas cuya dirección intentaré señalar como conclusión, a la vez que se completa la información con nuevos datos (III. *Perspectivas*). Pero antes trataremos de centrar el tema y situarlo de acuerdo con el enfoque adoptado en este estudio (I. *Cuestiones previas*).

I. CUESTIONES PREVIAS

Figuras o imágenes parentales, experiencia familiar y representación de Dios son expresiones que aparecerán reiteradamente a lo largo de este trabajo. ¿Es posible ofrecer inicialmente una definición aproximada de las mismas, en la confianza de que su contenido se vaya precisando a medida que avancemos en la exposición? Como tendremos ocasión de comprobar posteriormente, la investigación psicológica sobre el tema arranca de supuestos muy distintos y adopta enfoques que en la práctica se traducen no solo en una diversidad metodológica (lo que dificulta la comparación de resultados), sino en la falta de una concepción unitaria de lo que sea y represente tanto la experiencia familiar como la religiosa y su mutua relación. Por ello me parece preferible reservar para cada caso las aclaraciones terminológicas pertinentes y aceptar de partida una delimitación fluida de los conceptos, que permita más acotar el tema que definir y precisar los términos en juego. Para nuestro propósito, *figura e imagen* parental son equivalentes. Como veremos, la distinción crítica entre ambas depende de qué se considere decisivo: el recuerdo afectivo

otros muchos, Alonso (1978 y 1980), Díaz Murugarren (1977), F.-Villamarzo (1979) y (1982), Tornos (1969), Vázquez Fernández (1980).

o la significación determinada por la cultura (que es anterior a la experiencia personal, con la que ésta se compara). Esta distinción crítica, que no es fácil establecer de manera operativa, diferencia a su vez líneas de investigación de las que nos ocuparemos.

En cuanto a la *representación* o *imagen* de Dios, los términos se emplean aquí en un sentido psicológico directo: qué es Dios para los sujetos estudiados o, más exactamente, en qué orden sexual (padre/madre) lo sitúan. Pero la religión, como realidad cultural, es anterior a los individuos, cualquiera que sea la forma en que se sitúen ante ella. Por eso no cabe suponer *a priori* que la imagen de Dios reproduzca literalmente las figuras parentales: la correspondencia o paralelismo, atestiguados tanto por la historia de las religiones como en psicología, no legitiman la asunción previa de una identidad o isomorfismo estrictos (otra cosa es que se puedan efectivamente comprobar). Es ésta una cuestión importante para la interpretación final de la investigación psicológica que pretendemos resumir. Es, también, como se sabe, una cuestión polémica en psicología. Por ello voy a prolongar esta introducción con *dos observaciones* más, que permitan delimitar el tema de manera más precisa y aclarar la perspectiva desde la que intentamos abordarlo.

1. La *primera* es una cautela frente a la pretensión de hacer derivar la estructura cultural y sobre todo psicológica de la religión del modelo de relación familiar. El problema es complejo, y exigiría una discusión en profundidad que aquí no voy a intentar. Para nuestro propósito bastarán unas cuantas observaciones, que introduciré de manera concreta.

Hace ya veinte años, Bellah (1966) publicó una presentación comparada de los símbolos familiares en la vida social y religiosa del cristianismo y el confucianismo. En éste, son elementos decisivos en las relaciones sociales el respeto al padre, a su autoridad, el sistema de parentesco

y las dimensiones de la propia familia. Esta ocupa, además, un lugar central en la organización del culto. Pero, con todo ello, la experiencia religiosa y sus distintas expresiones desconocen los símbolos familiares (Remy, 1971; Spiegel, 1981). En el cristianismo asistimos a una situación de alguna manera inversa. *Por una parte*, la invocación a Dios como Padre adquiere en las tradiciones sobre Jesús de Nazaret una significación única en relación a las prácticas de su tiempo, que contrasta con la escasa relevancia del tema en el Antiguo Testamento y las reservas frente a la denominación de Dios como «Padre» en el Islam, por mencionar las grandes religiones monoteístas de occidente⁴. Además, los términos con los que se expresa y representa la vida de la comunidad y Dios mismo remiten a símbolos familiares: padre, hijo, familia, hermanos... *Por otra*, se ataca o debilita el sistema de parentesco como elemento decisivo en la distribución de funciones sociales, y la familia perdió toda significación como lugar de culto. Gracias a la sociología del cristianismo primitivo, conocemos hoy aspectos de las primeras iglesias que la evolución posterior tiende a hacer olvidar: la familia conoció oposición en muchas comunidades y, en todas, se produjo una sustantiva relativización de la institución familiar (Theissen, 1979 y 1985). Algo pudo tener que ver en ello el ideal y la práctica de la fraternidad. Es posible también que el origen social de la mayoría de los cristianos restase importancia a la familia por meras razones de hecho, si es verdad, como escribe Dodds (1975, 175), que, «durante el siglo II e incluso el III, el cristianismo era aún en gran parte (aunque con algunas excepciones) un ejército de desheredados».

No abundan los estudios estrictamente psicológicos sobre este tema. Mencionemos, al menos, la investigación

4 Cf. Jeremías (1974, 80-87) y (1981). Una interpretación de esta experiencia en Schillebeeckx (1981, 232-244 y 612-627). Cf. también: Bourgeois (1971), Geffré (1981), Moltmann (1981). Para el Islam, cf. Eliade (1983). Sobre el Antiguo Testamento, datos en Orrieux (1971), y revisiones parciales más actualizadas en Gruber (1983), Smith (1987), Schmitt (1985), Raurell (1984).

realizada por Desjardins y Tamayo (1980), con la intención de comparar la percepción de la constelación familiar y la idea de Dios en un grupo de cristianos y otro de hindúes, que volveré a comentar posteriormente. La representación de Dios ofrece en ambos grupos diferencias muy significativas. Mientras que para los cristianos la figura de Dios se percibe como una combinación de factores afectivos presentes en la imagen familiar, entre los hindúes la divinidad se expresa mediante categorías y atributos que guardan muy escasa relación o están sencillamente ausentes en las figuras parentales.

Estas indicaciones no pretenden, como ya señalé, resolver en ningún sentido una cuestión compleja, pero sí defender la necesidad de verificar en cada caso las relaciones exactas entre sistema familiar y estructura de la religión, y los marcos de referencia incorporados a su análisis, sin dar por supuesta de antemano una dependencia causal en una sola dirección. La escasez de estudios precisos sobre la representación de Dios y las figuras familiares en contextos religiosos no pertenecientes al área occidental o no relacionados con el cristianismo obliga a mantener una actitud de reserva frente a cualquier conclusión que pretenda generalizarse sin los oportunos contrastes. El «prejuicio etnocéntrico» ha funcionado en psicología como en las demás ciencias sociales.

2. *La segunda observación*, de carácter metodológico, nos situará directamente en la perspectiva adoptada en este trabajo. En el estudio psicológico de la religión es (todavía) frecuente confundir entre orientación genética y origen de la religión. La historia de las religiones pretendió inicialmente ofrecer una explicación causal en términos de origen y evolución. Freud es tributario aún de la pasión del origen, que se presenta, como hace tiempo señaló Mircea Eliade, con una agudeza y una intensidad casi religiosas justamente cuando se abandona la representación mítica del origen de la vida (Eliade, 1971, 85-116). Hoy somos

más cautos al respecto. Como señala Evans-Pritchard (1973, 177), «no está científicamente fundado el andar buscando los orígenes, en especial cuando no pueden encontrarse. La ciencia trata de relaciones, no de orígenes y esencias. Si es que los hechos relativos a las religiones primitivas pueden explicarse sociológicamente, será en la medida en que se pongan en relación con otros hechos, tanto de aquellos que forman con ellos un sistema de ideas y prácticas como con otros fenómenos sociales vinculados a este sistema»⁵.

Restringida la cuestión al ámbito de la psicología, no se trata de saber por qué la religión se da en el hombre o cómo se origina, y mucho menos conocer el origen del fenómeno religioso como sistema simbólico. Por importantes que estas cuestiones sean o puedan parecer, una psicología consciente de sus límites, como cualquier saber que se precie, no tiene mucho que decir al respecto⁶. Sí cabe,

5 Comentando un texto de Platón (*República* VII, 537-8), recordaba hace tiempo Hyppolite (1965, 23) que «la humanidad que se emancipa disipa la confianza originaria. Se queda sin padre original, sin origen divino. Está entregada a ella misma y a su sola razón».

6 «Como ciencia empírica, la psicología religiosa se dirige a los fenómenos observables y los explica *parcialmente* poniéndolos en relación con el funcionamiento de la vida psíquica... No se compromete en la afirmación o negación de la realidad de lo divino, sino que se mantiene en una posición exterior a las intenciones relacionales que asume o rehúsa el sujeto de su estudio» (Vergote, 1983, 19). El principio fue formulado ya a comienzos de siglo por Flournoy (1902) como la «exclusión metodológica de lo trascendente», y supone dos cosas: renunciar a demostrar o refutar una proposición religiosa (afirmar desde la psicología que «Dios existe» o que «Dios es sólo la proyección del psiquismo humano» carece igualmente de sentido) y no introducir como elementos explicativos supuestos extraños (la psicología espera habérselas con conductas humanas, no con fantasmas). Hay que reconocer que, por elementales que tales principios puedan parecer, la historia de la psicología de la religión es una negación casi sistemática de los mismos en todas las direcciones posibles (si bien es verdad que predominan las actitudes reductoras radicales), lo que hace suponer que los problemas metodológicos y epistemológicos no son tan sencillos. El tema no es objeto directo de este estudio, pero está presente en toda la psicología de la religión. Por poner un ejemplo, ilustre y nada sospechoso, Allport (1962, 52-74), (1958, 413-426) y (1966, 358-361) ha legado a la psicología religiosa una hipótesis fecunda y un prejuicio persistente: el de suponer que la religión intrínsecamente orientada es la «mejor», capaz de ejercer una función integradora, al menos desde el punto de vista psicológico. La concepción bipolar del sentimiento religioso (intrínseco/extrínseco), entendida como continuo unidimensional o no, ha sido sometida a verificación y corregida en numerosas ocasiones. Cf., entre nosotros, Amón y Yela (1968)

en cambio, una orientación genética en cuanto que se investigan «las constantes y las variantes de las actitudes religiosas o arreligiosas que resultan de la colisión entre las formalizaciones de una educación religiosa o arreligiosa y los mecanismos psíquicos fundamentales» (Godin, 1986, 17).

Por lo que se refiere al tema concreto de las imágenes parentales o familiares y la representación de Dios, hay que suponer que el carácter constituyente de las primeras relaciones guarda alguna afinidad con el origen personal de una creencia o la falta de ella, y con la configuración concreta que tal creencia adopta en la vida de los sujetos. La base afectiva de la memoria humana hunde sus raíces en el pasado personal, borrado en gran parte del recuerdo consciente, pero activo en la historia posterior de la persona. Una *primera línea de investigación* se abre, pues, en el estudio genético de la experiencia religiosa o la ausencia de ella y la historia familiar de los sujetos. Aunque los resultados, como después se verá, han sido en general modestos y en ocasiones decepcionantes, tal es la dirección seguida por numerosas investigaciones en torno a la imagen de Dios.

y Amón (1973). Una revisión actual se puede ver en Donahue (1985) y en Kahoe (1985). En general, la investigación apunta bien a una mayor complejidad de la religiosidad utilitaria (extrínseca), bien a considerar insuficiente la bidimensionalidad y a postular nuevas dimensiones. Cf., por ejemplo, Batson y Ventis (1982) y Batson y Raynor-Prince (1983), con la revisión crítica de la posición de Batson en Hilty, Morgan y Hartman (1985) y en Spilka, Kojetin y McIntosh (1985). Desde la presentación del modelo multidimensional de Glock (1962), la literatura es muy abundante. Véase una referencia sumaria en Hilty, Morgan y Burns (1984). Gorsuch (1984) ha llamado la atención sobre la necesidad de depurar los instrumentos utilizados generalmente en esta clase de investigaciones.

Pero la cuestión del *valor* de una dimensión u otra no se puede dilucidar desde el análisis correlacional de la actitud religiosa. Lo «bueno» o lo «mejor» puede ser simplemente lo más funcional en un contexto determinado. En general, la psicología tematiza muy escasamente sus propios supuestos, y adolece de una ingenuidad crítica sospechosa frente a contextos socioculturales que le marcan con frecuencia sus propios objetivos. No parece excesivo afirmar que este problema afecta de manera sustantiva a la psicología religiosa de Allport. Cf. Deconchy (1983) y la crítica que Sapp y Jones (1986) formulan a la identificación entre religiosidad intrínseca y moralidad.

Pero las imágenes o figuras parentales no se identifican sin más con la experiencia personal del sujeto en relación a sus propios padres. Junto a los padres reales, existen los padres *imaginados*, y la imagen familiar *objetivada en la cultura*. Existe, por otra parte, el *mundo religioso* en el que el sujeto nace y frente al cual se decide en un sentido o en otro. Cabe intentar una exploración de estos dos campos relacionados dando a las figuras parentales el valor de matriz simbólica, susceptibles de interpretación por referencia a la experiencia personal, desde luego, pero reconociendo que la trascienden ampliamente. Al hacerlo, no se habla ni de Dios ni de la familia, sino de la experiencia psicológica que permite analizar la relación entre las dos vertientes culturales mediadas por el psiquismo humano. En esta *segunda línea* se sitúan las investigaciones de A. Vergote y su grupo, que constituyen hoy el conjunto de datos más importante sobre el tema.

II. INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS

El mismo Vergote (*passim*) ha propuesto etiquetar cada una de las direcciones señaladas como estudio de la «imagen-recuerdo» y de la «imagen-símbolo». Entre ambas perspectivas existe una diferencia importante. Las dos se apoyan en el carácter estructurante de las figuras parentales para la persona y en su importancia en la génesis de las actitudes religiosas, pero de distinta manera. La «imagen-recuerdo» se refiere a la experiencia real del padre o de la madre (y con frecuencia se detiene en ella), mientras que la «imagen-símbolo» pretende integrar elementos que, por su carácter cultural, no se originan sólo en el recuerdo de la experiencia personal. Aunque, como en seguida veremos, no todas las investigaciones se dejan clasificar en una de las categorías, mantendremos por comodidad esta división: daremos un repaso, primero, a los estudios psicológicos que se ocupan del tema en relación con la experien-

cia subjetiva de la familia, sea cual sea el marco teórico que se adopte, para resumir, en segundo lugar, las aportaciones del propio Vergote y colaboradores.

1. *La historia familiar y las imágenes-recuerdo*

Las dimensiones básicas de la persona adulta, que llega a mirarse a sí misma con confianza y se enfrenta al mundo como el campo de sus propias posibilidades y no como una amenaza, cristalizan en las primeras relaciones afectivas, normalmente en el seno de la familia. De esta experiencia primera y constituyente arrancan la posterior capacidad de amar, de actuar constructivamente con los otros, y la instalación en una identidad personal reconocida.

¿Guarda, además, afinidad estructural o funcional con la idea de Dios?

a) Numerosos estudios han intentado rastrear el efecto de las primeras relaciones y las actitudes familiares sobre la posterior experiencia religiosa de los hijos. La mayoría de las investigaciones se han realizado con muestras infantiles o adolescentes, y han sometido a contraste algunos de los supuestos habitualmente asumidos en lo que respecta a la imagen infantil de Dios y las actitudes educativas de los adultos, especialmente los padres. La bibliografía, copiosa y heterogénea, refleja una distancia metodológica considerable, lo que obliga a referir los resultados a marcos teóricos diferentes y dificulta su comparación. Volveré después sobre el alcance y las limitaciones de esta clase de investigaciones. Veamos ahora un resumen de las más significativas.

Desde los estudios, ya lejanos, de Spiro y D'Andrade (1958) y de Lambert y o. (1959), sobre la ansiedad y el sentimiento de culpa religiosa, circula como un axioma la idea de que «a padres severos, divinidades malas; a padres benévolos, divinidades indulgentes o fácilmente aplacables». Pero las cosas no parecen presentarse de manera tan sencilla, como en seguida veremos.

En una línea afín, y en muchos aspectos complementaria, se sitúa la investigación más reciente sobre el control familiar y la autoestima y su relación con el mundo religioso⁷. Se trata en este caso de dos variables muy utilizadas en psicología, pero de contornos bastante imprecisos. Por lo que se refiere al control familiar, parece necesario admitir la distinción entre una dimensión de control-autonomía y otra de amor-hostilidad. Los efectos sobre la imagen de Dios dependerán de su eventual asociación con otras variables, pero no está claro que por sí misma sea una variable crítica. La idea de autoestima, referida a una actitud de aceptación o desaprobación de uno mismo, se hace derivar en esta aproximación de factores ambientales, aunque es evidente su carácter dinámico. La distinción introducida por Gecas y Schwalbe entre un aspecto de dignidad personal (*Self-worth*) y otro de eficacia social (*Self-efficacy*), como componentes relacionados pero conceptualmente distintos, es sugerente pero no ha sido comprobada en ningún estudio. Desde el punto de vista psicológico, no hay duda de la estrecha relación entre la *percepción* de la conducta paterna por parte de los hijos y la autoestima. Los procesos discurren por vía de interacción simbólica y de atribución, lo que equivale a reconocer a la percepción por el observador de la conducta de los demás primacía sobre sus actitudes y comportamientos conscientes⁸.

En cuanto a la idea de Dios, Spilka ha sostenido hace tiempo que las imágenes de un Dios benevolente se sustentan en un ambiente familiar de apoyo y una autoestima

7 Sobre el control familiar y la idea de Dios, véase Nelsen (1980) y (1981), Johnson (1981), Potvin y Lee (1982), Sloane y Potvin (1983), Potvin y Sloane (1985). Sobre la propia estima, discusión y bibliografía en Gecas y Schwalbe (1986); el aspecto religioso en Benson y Spilka (1973), Spilka, Addison y Rosencohn (1975), Potvin (1977), Ronco y Vincenti (1980), Wright y Piper (1986). Una discusión general en Spilka, Hood y Gorsuch (1985).

8 La literatura sobre aplicación de la teoría de la atribución a la psicología religiosa, que ha rozado indirectamente el tema, camina en la misma dirección. Cf. Proudfoot y Shaver (1975), Ritzema (1979), Spilka y Schmidt (1983), Gorsuch y Smith (1983), Spilka, Shaver y Kirpatrick (1985).

alta. Potvin, que atribuye al control valor discriminativo, opina algo parecido por lo que se refiere al ambiente afectivo familiar: «Aunque no hay una respuesta definitiva, contamos con datos interculturales abundantes para considerar que la aceptación paterna guarda relación con la creencia en una deidad benévola, y el rechazo con una deidad malévola» (1977, 44). Pero no cree que se pueda afirmar lo mismo de la autoestima: «(Del bloque de variables estudiadas) sólo la autoestima es estadísticamente no significativa para el conjunto de la población en orden a diferenciar los grupos en cuanto a su imagen de Dios» (Ibid., 50). Ronco y Vincenti llegan a resultados análogos sobre muestras italianas, con la salvedad de que los sujetos que perciben a sus padres como especialmente exigentes alcanzan una puntuación más alta en la dimensión «Dios benévolo» que en la de «Dios juez». Y este parece ser un aspecto peculiar del problema. «Los datos sugieren que las imágenes de un Dios que ama o castiga no se oponen bipolarmente, como se supone en gran parte de la bibliografía» (Potvin, 1977, 50). De hecho, el estudio clásico de Nunn (1964) y la réplica reciente de Nelsen y Kroliczac (1984) no encontraron relación precisa entre la fe en un Dios severo y riguroso y una actitud análoga en los padres. Tal tipo de creencia, por otra parte, está en retroceso en todos los ambientes occidentales investigados. Una posición paterna rígida, hostil, o aliada con un Dios severo puede suprimir la idea de un Dios protector y benevolente, pero no de manera necesaria: cabe que la experiencia sea imaginariamente compensada. El efecto directo de estas actitudes familiares repercute sobre la totalidad del psiquismo infantil, retrasando los procesos de interiorización de la ley y, por lo mismo, el surgimiento de la autonomía moral. Tal reflejo generalizado sobre el desarrollo de la persona dejará su huella en la forma de concebir a Dios, que adquirirá un valor funcional en dependencia de las necesidades sentidas de reconocimiento, amor o protección.

Pero será la historia personal de los sujetos la que hará cristalizar la imagen de Dios en una dirección u otra⁹.

Preciso es reconocer, finalmente, que esta línea de investigación ofrece hasta la fecha un interés limitado para el tema que nos ocupa. Y ello no sólo porque, como acabamos de indicar, conocida la historia familiar podemos adelantar muy poco sobre el carácter de las representaciones religiosas, infantiles o adultas, de los sujetos. Hay, además, otras razones.

En primer lugar, el recurso, habitual en estudios de orientación psicosociológica, a las escalas de clasificación obliga a recordar que están sujetas a errores de estimación (efecto de halo, conformismo, etc.) difícilmente neutralizables.

Además, el estudio de las imágenes familiares y su proyección sobre la imagen de Dios exige atender simultáneamente a dos variables: las preferencias masculinas y femeninas, y el contenido atribuido a la propia imagen. Como escribía Gorsuch en 1968, «si la fe en Dios tiene algún sentido en términos psicológicos, entonces el tipo de Dios en el que se cree es tan importante o más que el hecho de creer o no creer *per se*» (Cit. en Hammersla, 434). Y, a pesar de los datos resumidos anteriormente, para el volumen de investigaciones revisadas sigue siendo cierto, como señalan Roof y Roof (1984, 201), que se estudia más el hecho de la creencia o la intensidad del compromiso (o la ausencia de ambos) que el contenido. La inclusión, por otra parte, de las preferencias masculinas o femeninas al describir a Dios es aún más reciente. Los estudios de Spilka, Armatas y Nussbaum (1964), Gorsuch (1968) y Nelsen, Madron y Stewart (1973) ignoran el sexo como variable significativa. Y, todavía en 1986, Hammersla, Andrews-Qualis y Frease afirman: «la investigación empírica sobre el al-

⁹ Cabría prolongar esta idea con los estudios sobre los efectos personales y sociales del compromiso religioso. Cf. Hadaway (1978), Sturgeon y Glock (1979), Petersen y Roy (1985), Hoge y Zulueta (1985).

cance, la naturaleza y la significación de las diferencias sexuales en la idea de Dios está sólo en sus comienzos» (430).

Por último, y este aspecto es especialmente importante, la ausencia de un marco teórico, que integre adecuadamente los procesos dinámicos y no se limite a constatar la presencia o ausencia de determinadas variables y su variación cuantitativa, sitúa los resultados obtenidos en estas investigaciones en el umbral de una aproximación estrictamente psicológica. Dada su orientación psicosocial y la primacía concedida al dato empírico, no puede sorprender la discreción con que se interpretan los resultados. Pero la comprensión psicológica necesita incorporar los aspectos dinámicos, cualquiera que sea la forma en que se entiendan. Esta es la ventaja que ofrecen las líneas de investigación que a continuación intentaré resumir, por más que, hablando con rigor, en ocasiones aparezcan metodológicamente bastante más débiles. Volveremos sobre este punto en cuanto sigue.

b) El segundo grupo de investigaciones sobre las imágenes-recuerdo¹⁰ se sitúa en un marco teórico distinto del de las mencionadas hasta ahora. La idea freudiana de Dios como proyección de la figura paterna está inicialmente presente, si bien de lo que aquí se trata es de ponderar el carácter masculino o femenino de las imágenes divinas y su dependencia con respecto a uno o a ambos de los progenitores. De alguna manera, el supuesto de partida de estos estudios¹¹ podría resumirse en la siguiente afirmación de Bowers (1963, 58): «Cuando examinamos la vida religiosa personal, inconsciente, de personas en tratamiento, descubrimos que su Dios particular es intrínsecamente Madre

¹⁰ Véanse datos sobre investigaciones y planteamientos no incluidos en este resumen en Becattini (1987), Vianello (1980), Richard (1985), Fee y o. (1981), Pitts (1977), Robinson (1983).

¹¹ Cf. Nelson y Jones (1957) y (1961), Strunk (1959), Siegman (1961), Godin y Hallez (1964), Godin y Coupez (1968), Nelson (1971), Godin (1961), (1968), (1975), (1984), (1986).

o Padre según la experiencia que corresponde a su historia individual y al grado de su desarrollo psicosexual». De hecho los resultados no confirman con carácter general estos supuestos.

Comenzando por la investigación más antigua, en 1957 Nelson y Jones llegaron a la conclusión de que, en los sujetos estudiados, la figura materna estaba mucho más presente en su actual imagen de Dios que la paterna. Y ello con independencia de su actitud hacia los dos progenitores. Dos años más tarde, Strunk prolongó la investigación inicial llegando a resultados algo diferentes. La proyección sobre la imagen de Dios de la figura materna o paterna no alcanzaba diferencias significativas. Strunk encontró también que, en sujetos con una experiencia religiosa integrada, se producía un progresivo desvanecimiento de las figuras parentales ante la imagen de Dios, lo que interpretó como una desvinculación de los componentes afectivos y emocionales ligados a la infancia.

Godin y colaboradores constataron igualmente, en varios estudios, que la dependencia de las imágenes divinas de las familiares tiende a disminuir con la edad, sin que a su juicio sea posible determinar los factores de este cambio. Pero en conjunto la imagen de Dios está mediatizada por la de los dos progenitores, con un ligero acento sobre el padre o la madre según el sexo de los sujetos. Los estudios realizados con adultos entre 30/50 años muestran una intensa idealización del progenitor difunto, que eleva el índice de preferencia al respecto y, paralelamente, la semejanza entre los rasgos que se le atribuyen y los que representan a Dios. El condicionamiento es más fuerte cuando existe preferencia por o rechazo de uno de los padres, en cuyo caso la imagen de Dios refleja el apego o el distanciamiento del padre respectivo. Pero no hay que concluir por ello que la indiferencia de sentimientos o un supuesto equilibrio hacia ambos padres exprese necesariamente un grado más alto de madurez psíquica: la ausencia

aparente de conflicto puede reflejar simplemente un estancamiento afectivo.

En la última revisión de su abundante obra, Godin reconoce las limitaciones de sus propias investigaciones y otras similares. Al centrar el estudio sobre los elementos afectivos más intensos de la propia experiencia familiar, guían espontáneamente las respuestas hacia uno u otro de los progenitores, lo que si es real por referencia a los padres, puede no serlo en relación a la imagen de Dios. Además, «este tipo de investigación no apoya ninguna explicación causal: (no cabe suponer) una influencia directa de las relaciones realmente vividas con los padres como explicación de los atributos psicológicos evocados más tarde en la representación de Dios» (1986, 56). Y ello porque tal representación puede ejercer la función compensatoria de reparar, imaginariamente, la fractura psicológica provocada por una imagen negativa y consciente de uno de los padres o de ambos. Pero esto nos introduce en el segundo bloque de investigaciones mencionadas en la introducción.

2. *Las figuras familiares como imagen-símbolo*

Ya señalé anteriormente la importancia de los estudios realizados o dirigidos por Vergote¹². Iniciados hace 25 años, cuentan en la actualidad con un caudal de información respetable y, lo que es más importante, con un instrumental teórico que permite interpretar y valorar los resultados. La mayoría de la investigación se ha realizado con sujetos adultos (19-65 años), con alguna incursión en el mundo infantil (6-11 años). Los datos se refieren a cre-

12 La información más completa en Vergote y Tamayo (1980), con colaboraciones de Vergote, Vannesse y De Neuter, Vercruysse y De Neuter, Tamayo y Cooke, Tamayo y Dugas, Tamayo y Desjardins, Desjardins y Tamayo, Hutsebaut, Vannesse y Neff, Tamayo y St.-Arnaud, Pasquali, y Coster (Véase Bibliografía). Cf. además Vergote (1968), (1969), (1974), (1978), (1980a), (1983), Vergote y o. (1969), Vergote y Aubert (1972), Hutsebaut (1972), Neff (1977), Tamayo y Desjardins (1976), Tamayo y Dugas (1977), Vancottem (1977), Vannesse (1977), Vercruysse (1972). Comparar con Roof y Roof (1984), Nelsen, Cheek y Au (1985), Hammersla, Andrews-Qualis y Frease (1986).

yentes, agnósticos, ateos... de influencia occidental, pero de áreas geográficas distintas. Se han realizado estudios con muestras de grupos religiosos no cristianos, con esquizofrénicos y con delincuentes. Se trata, en resumen, del estudio más completo y homogéneo con que se cuenta en la actualidad, dentro de las limitaciones y dificultades que ofrece la investigación psicológica de la religión en los adultos¹³.

Como hemos visto, los estudios hasta ahora resumidos adolecen de dos deficiencias metodológicas. Por una parte, la cualidad maternal o paternal de los componentes de la idea de Dios se sobreañade desde fuera, sin que pueda haber constancia de cuál es la percepción real de los sujetos. Por otra, la limitación a los propios padres excluye (supuestamente) la incidencia de los factores culturales, que pueden ser determinantes en la formación de las imágenes familiares. Para hacer frente a estos problemas, la investigación de Vergote cambia de estrategia y de supuestos. En vez de definir *a priori* qué sea masculino o femenino, materno o paterno, se interroga directamente a los sujetos: de este modo es posible conocer, de un conjunto de rasgos, cuáles se perciben ligados a la madre o al padre y comparar su posterior atribución a Dios¹⁴. Y en lugar de reducir la investigación a la experiencia personal en relación con los propios padres, la exploración se orienta desde el comienzo a las imágenes familiares tal como las transmite la cultura. El supuesto, en efecto, de partida es que son las figuras del padre o de la madre y no los recuerdos

13 Spilka (1982), en la recensión de Vergote y Tamayo (1980), ha presentado algunas objeciones al marco teórico y de tipo metodológico general. La exposición del enfoque teórico, la información técnica sobre el diseño y criterios experimentales y el mismo tratamiento de los datos no le parecen respetar siempre las exigencias académicas convenidas. Con todo, reconoce que se trata de una obra con un valor heurístico inestimable, que supone un avance considerable en relación a investigaciones anteriores.

14 Cf. la descripción de la SDPS (*Semantic Differential Parental Scale*) en Vannesse y De Neuter (1980, 25-41). En Vergote y Tamayo (1980, 232-233), la traducción de los ítems de la escala.

literales de las relaciones vividas en la familia los mediadores simbólicos de la representación de Dios.

¿Cuáles han sido los resultados?

a) *En relación con la familia*, no hay diferencia sustancial entre estas investigaciones y otros estudios. Los datos muestran una estabilidad muy acusada en todos los grupos, y una formación muy temprana que se mantiene sin alteraciones significativas a lo largo de la vida. Estructuralmente, las figuras del padre y de la madre están integradas por un *componente nuclear* (especie de denominador común, presente en todos los grupos por encima de las diferencias culturales) y un conjunto de *rasgos periféricos* más variables, dependientes de las condiciones culturales de cada grupo. Se da siempre, además, una superposición parcial: a cada una de las figuras se atribuye, con intensidad variable, alguna de las cualidades dominantes de la otra. En concreto, *la madre* es primaria y esencialmente lo que está disponible: receptividad, acogida, ternura, disponibilidad. Salvo entre los esquizofrénicos estudiados por Tamayo y St.-Arnaud (1980), el núcleo central de la figura materna se refiere a esta cualidad en todos los grupos, sin distinción de sexos ni culturas. A la figura materna se le atribuye también autoridad. Pero este rasgo está a considerable distancia del primero y, en los sujetos estudiados, la autoridad de la madre sigue siendo un atributo paterno. Vergote se inclina a pensar que autoridad y disponibilidad se alían mal, lo que efectivamente coincide con otros estudios. Este componente nuclear va acompañado de factores periféricos que reflejan las diferencias culturales, unos maternos (Filipinas, Zaire, Indonesia, Bélgica), otros paternos (USA, Colombia). Por su parte, *el padre* posee la ley y la autoridad, en el doble sentido de regla de conducta y polo de orientación y de relación con el mundo. El factor materno de disponibilidad es secundario, pero propio. No hay diferencia intersexos y, salvo excepciones a que después aludiremos, todos los grupos presentan la misma

figura paterna. El padre ofrece, sin embargo, más variación en cuanto a la presencia de factores secundarios.

De todos los grupos estudiados, sólo en tres casos la percepción de las figuras parentales se desvía notoriamente de esta concepción unitaria. En dos de ellos (delincuentes y esquizofrénicos), los resultados confirman en cierto modo lo que cabía esperar: el carácter patológico que tiene la ausencia de la figura materna diferenciada del padre y la incapacidad de situarse a distancia de los demás y del mundo «por la dialéctica entre el lazo maternal y la ley separadora del padre» (Vergote, 1983, 203). Esta no es, lógicamente, la situación del grupo de Hindúes estudiado por Desjardins y Tamayo (1980), mencionado ya en la introducción. Las figuras familiares se caracterizan por un conjunto de rasgos, sin que predomine ninguno de ellos: aceptación, fuerza y juez en el caso de la madre; receptividad, iniciativa y poder para el padre. Como ya he recordado también, la imagen de Dios no integra en este grupo cualidades relacionales ligadas a la experiencia familiar. Mientras no se cuente con estudios más amplios, resulta aventurado concluir de este contraste nada seguro en relación con las figuras parentales y la representación de Dios. Pero sería de un enorme interés psicológico prolongar la investigación en este sentido.

De este resumen esquemático no debe quedar la impresión de que padre y madre, en su realidad psicológica o cultural, se puedan definir por una serie de cualidades aisladas. Es su posición diferenciada y mutuamente relativa en la costelación familiar la que «determina las relaciones mutuas y da a las figuras parentales la significación de funciones relacionales» (Vergote, 1983, 199).

b) *En cuanto a la representación de Dios*, se presenta también estructuralmente integrada por un núcleo y un componente periférico, variable en cada grupo cultural. Como acabamos de ver, las figuras parentales incluyen las dimensiones de disponibilidad y ley/autoridad de manera

asimétrica. Pues bien, la representación de Dios se muestra como una unidad compleja en tensión, que integra en alto grado estas dos dimensiones. El factor de disponibilidad explica en todos los grupos gran parte de la varianza, seguido a distancia del de ley/autoridad. Los rasgos periféricos se atribuyen a Dios de manera selectiva, y reflejan en general las diferencias culturales de cada grupo: «es la cultura como portadora de la tradición religiosa la que determina qué componentes de las figuras parentales se atribuyen a Dios» (Vergote, 1980, 210).

Puesto que las encuestas se han realizado en su casi totalidad con grupos cristianos, y el cristianismo supone que el padre es la figura que apoya la metáfora de la paternidad divina, el aspecto más interesante de toda esta investigación se centra en ponderar la primacía masculina o femenina en la imagen de Dios. Veamos los datos con algún detalle.

La representación de Dios está más saturada de cualidades maternas y éstas, además, se le atribuyen en su significación directa e inmediata. En virtud de su inmediata y acogedora presencia, Dios es para los sujetos una figura eminentemente maternal. «Para los sujetos estudiados, la idea bíblica y cristiana de la adopción por Dios se difumina ante el efecto producido en la experiencia religiosa: la idea de un vínculo cuasi natural, parecido al vital e íntimo con la madre» (Vergote, 1980, 207). La dimensión o figura paterna está igualmente presente, a una distancia cuantitativa de la materna muy notable, pero en la representación de Dios las cualidades paternas se organizan de modo distinto que en el padre, y se atribuyen a Dios de manera más intensa.

Que la madre mediatice, en los grupos analizados, la imagen divina más que el padre ¿obliga a concluir que la figura de la madre es el símbolo privilegiado en la representación de Dios? Es claro que las funciones simbólicas diferenciadas en la estructura familiar se unifican tensio-

nalmente en Dios (cualquiera que sea su sentido último). Pero su presencia asimétrica, por una parte, y la modificación intensiva a que se ven sometidas al pasar a representar a Dios, por otra, aconsejan distinguir entre predominio cuantitativo de una figura y mayor o menor complejidad funcional de la misma. Según esto, reconociendo que no se puede dar una respuesta simple a la cuestión de la capacidad simbolizadora de una u otra de las figuras, los autores de estas investigaciones se inclinan a pensar que, psicológicamente, la figura del padre es un símbolo de Dios más adecuado que la de la madre. Y ello «no porque la representación de Dios contenga más cualidades paternas que maternas, ni porque se le asigne el contenido de los items exactamente como a la figura del padre (hemos visto que no es así), sino porque la mayor sencillez de la figura materna se opone a la mayor complejidad de la figura del padre» (Vergote, 1980, 216). Volveremos inmediatamente sobre este problema que, en mi opinión y en las condiciones actuales, resulta prácticamente imposible de resolver en términos psicológicos.

Este resumen ha prescindido, obligados a simplificar, de muchos aspectos y datos de un conjunto de investigaciones interpretadas de manera muy matizada. Espero no haber traicionado en exceso su sentido. Tal vez convenga recordar, para concluir esta parte, que se trata de un estudio psicológico. Por consiguiente, no indaga el grado de adhesión o rechazo de ninguna doctrina. Tampoco investiga los nombres de Dios: la cuestión no es saber si los sujetos estudiados llaman a Dios padre o madre, sino el orden sexual en el que lo sitúan. La manera, por último, en que la tensión interna de la representación de Dios se refleja en la propia experiencia religiosa, excluyendo por tanto que se trate *solamente* de un esfuerzo racionalizador por conciliar en Dios lo irreconciliable en las relaciones humanas, quedará apuntada en lo que sigue.

III. PERSPECTIVAS

Como señalé en la introducción, mi intención ha sido ofrecer un resumen de la investigación psicológica actual en torno a la imagen de Dios y las figuras familiares. A partir del conjunto de datos discutidos anteriormente, voy a intentar ahora recapitular los temas mayores que esta investigación deja abiertos en varias direcciones: 1) Los cambios en la *topografía de la imagen de Dios*, su condición masculina o femenina. 2) La *significación psicológica* de las figuras parentales, en cuanto modelos (culturales) de identificación dinámica, que apoya su transferencia al mundo religioso. Y 3) el *valor simbólico* de las imágenes familiares y los procesos de simultánea o posterior *transferencia* al ámbito religioso. Abordar con extensión los tres aspectos exige abrir de nuevo el debate desde sus comienzos, lo que rebasaría ampliamente las pretensiones de este estudio preliminar. Me voy a limitar, como resumen, a resaltar las implicaciones más sobresalientes de los dos primeros y a señalar la dirección posible del tercero.

1. De manera prácticamente uniforme, los estudios realizados con sujetos occidentales o afines reflejan, como se ha podido ver, un predominio de los rasgos femeninos sobre los masculinos en la representación de Dios. Esta afirmación está avalada tanto por los resultados directos cuando se ha explorado expresamente esta dimensión, como por el retroceso de determinadas prácticas, concepciones o experiencias religiosas tradicionalmente ligadas a la religión del padre. Del conjunto de grupos analizados en Vergote y Tamayo (1980), sólo en la muestra de estudiantes norteamericanos aparece una imagen de Dios que se aproxima más a la figura paterna (Pasquali, 1980). Apoyándose en una muestra más amplia, relativa a la población en general, aunque con un diseño de investigación distinto, Roof y Roof (1984) coinciden sustancialmente en la misma interpretación: «Las imágenes femeninas de Dios han aumen-

tado en los últimos años, pero siguen siendo secundarias en relación a la más tradicional del padre» (202). Sin embargo, en una revisión de los mismos datos, Nelsen, Cheek y Au (1985) sostienen que también aquí se ha producido una modificación en la manera de representar a Dios. Tal modificación supone un predominio de dimensiones maternas sobre las instrumentales (masculinas) e indica que, aun cuando se siga nombrando a Dios como «padre», este término tradicional se ha cargado de connotaciones muy distintas y está lejos de indicar hoy lo que significaba en generaciones anteriores.

¿Cómo interpretar esta «feminización» de la imagen de Dios?

Cabe atribuirle, tomando los datos literalmente, a un cambio significativo en la sensibilidad y expresión de la propia experiencia religiosa. Así lo entiende finalmente Vergote (1983): «En la transformación reciente del catolicismo, tenemos la sensación de percibir un desplazamiento del eje que según nuestras observaciones, citadas y comentadas, diferencia las estructuras masculinas y femeninas. No hace tanto que el espíritu colectivo del catolicismo privilegiaba la responsabilidad ante Dios y el deber religioso. La orientación ascética, marcada por el acento en el pecado, se prolongaba en la tendencia a la formalización y a la racionalización de la vida religiosa. El cuestionamiento del exceso de esta forma de fe ha hecho que se aprecien y persigan los valores místicos de la experiencia religiosa y la espontaneidad expresiva de la subjetividad relacional» (252-253) ¹⁵.

La sociología de la religión aporta al tema una serie de indicadores que corroboran o al menos hacen plausible esta interpretación ¹⁶. Un análisis del contenido de las

¹⁵ La apreciación se puede extender muy lejos. Cf. el panorama que ofrece Delumeau (1978) y (1983). Pero no se trata de un rasgo exclusivo del catolicismo (Id., 1983, 549-623).

¹⁶ Datos relativos a la población española en Andrés Orizo (1984), Fundación Santa María (1985), Fernández (1985), González-Anleo (1985) y (1987).

creencias en poblaciones o grupos que se declaran creyentes muestra un cambio de tono o talante religioso que refleja, entre otras cosas, el abandono de numerosas actitudes y concepciones tradicionales ligadas, como indicaba antes, a la religión del padre. Por no alargar innecesariamente esta reflexión, ya que los datos son fácilmente accesibles, bastará referirse a la transformación que ha experimentado la conciencia pública y personal de muchos grupos en relación a temas como el pecado, la función de la autoridad o los novísimos (la aceptación del infierno, por ejemplo, no alcanza en las encuestas más optimistas [entre católicos] el 25%). González-Anleo (1987) introduce el concepto de lo «light» para caracterizar la religiosidad de la juventud española. Rasgos dominantes de esta religiosidad son, según el autor, la ausencia de dramatismo, la incoherencia doctrinal, el carácter asistemático de las creencias y una adhesión a un mundo de valores contradictorios, junto con la insistencia en la dimensión de relación, intimista y acogedora de lo religioso. Tomo esta caracterización en sentido meramente descriptivo, al margen de cualquier valoración. Pero, de ser así, nos situamos desde luego más en la línea del amor incondicional y efusivo que en la de la ley.

Curiosamente, volviendo a la investigación de índole psicológica, el extremo en la atribución a Dios de cualidades femeninas va en la misma dirección en grupos opuestos desde el punto de vista religioso. Los estudios sobre este tema con agnósticos y ateos, y con sujetos que confiesan dudar seriamente de la existencia de Dios, coinciden sustancialmente con los realizados entre sacerdotes, seminaristas y religiosos¹⁷. En todos se intensifica la dimensión

17 Cf., para los agnósticos, Bocquet (Resumido en Vergote, 1983, 209 ss.) y Hutsebaut (1980) para los que manifiestan dudar seriamente de la existencia de Dios. El mundo más estudiado es el de los sacerdotes y clérigos. Cf. Vannesse (1977) y Vannesse y Neff (1980). Comparar con Potvin y Suziedelis (1989). Resultados más matizados en Vancottem (1977). Un resumen de los datos hasta la fecha en Godin (1975). Este tema recibe un tratamiento original y complementario de lo aquí expuesto en los estudios de Rulla sobre la personalidad de los candidatos al sacerdocio y la estructura de las

relacional y, en el ámbito clerical y religioso, predominan los rasgos maternos tanto en la representación de Dios como en la propia figura del padre (a la que se atribuyen características paternas mucho más débilmente). Los estudios realizados sobre nuestras femeninas (religiosas) ofrecen los mismos resultados. ¿Qué sentido dar a estos datos? ¿Corresponde el apego a la madre a «un enlace arcaico con la madre primitiva», una especie de «enganche al objeto primero de amor o a sus sustitutos» (Vannesse y Neff, 142)? Si ello fuera así, habría que distinguir entre el apego a la madre real y al objeto de deseo, del que la madre constituye el fundamento y el paradigma arcaico. Esta idealización de la figura materna podría sugerir que «no se ha producido la ruptura afectiva y que el sujeto aspira ante todo a volver a encontrar o a reproducir relaciones de seguridad con otro» (Vannesse, 1977, 306). Tendríamos aquí, además, una vía para penetrar en los fenómenos de narcisismo e idealización frecuentes en el mundo religioso, cuyo lenguaje parece hecho como ningún otro para estimularlos.

Pero dejemos esta cuestión intrigante y limitémonos a registrar el hecho masivo, en la medida en que la psicología puede hacerse cargo y explorar la situación, de un retroceso de la figura paterna en la representación de Dios. Hablando en términos psicológicos, queda pendiente todavía otra cuestión: ¿Hasta qué punto ello representa un factor de equilibrio, que compensa los excesos de la religión del padre? ¿O estaremos asistiendo a la presencia de un narcisismo creciente que explota la dimensión de amor primero e incondicional y margina la responsabilidad frente al mundo? Estas preguntas quedarán sin respuesta, pero nos introducen en el segundo de los aspectos enunciados anteriormente.

2. Plantear el problema de los modelos de identifica-

instituciones que los acogen. Cf. Rulla (1984) y (1978), Rulla, Ridick e Imola (1976), Couturier (1985) y (1985a).

ción y la significación psicológica de las figuras familiares, en cuanto base de la posterior transferencia al mundo religioso, es tanto como sumergirse en el centro de una tormenta psicológica, de la que apenas se atisba el final. Tratemos de no hundirnos, esto es, de abordar la cuestión distinguiendo honestamente la realidad de los deseos.

Como venimos repitiendo, en todos los grupos de cultura occidental la madre mediatiza más la representación de Dios que el padre. ¿Por qué, entonces, se llama «Padre» a Dios? A partir de los datos disponibles, es difícil dar una respuesta psicológica a esta cuestión y decidir cuál de las dos imágenes parentales lo simboliza más adecuadamente. Vergote se inclina a concluir que la figura del padre es, a fin de cuentas, el mejor símbolo de Dios, y ello apoyándose tanto en determinadas características de la propia figura paterna como en la interpretación dinámica de su presencia para la constitución de la persona humana.

En efecto, por una parte, la figura del padre aparece como cualitativamente más compleja y portadora de características que se atribuyen a Dios de manera radical y se muestran incompatibles con las de la madre. Estas características están unidas al concepto de ley, entendida bien como prohibición y exigencia moral, bien como orientación a responsabilizarse frente al mundo. De hecho, y no sólo en las investigaciones de Vergote, a la madre se la considera como portadora de la ley y el orden con dificultad (Gecas y Schwalbe, 1986). Por otra, si el símbolo paterno puede tener un sentido religioso propio, es porque ejerce la misma función estructurante que el padre en la constelación familiar. El niño se encuentra en medio de dos polos diferentes y enlazados que corresponden a los elementos esenciales de su desarrollo: el deseo de ser amado y aceptado incondicionalmente, y la ley del padre y la promesa que lo orientan a asumir su responsabilidad, a basar su futuro en la sociedad extrafamiliar. De aquí concluye Vergote que, «de manera análoga, la ley divina introduce la

exigencia de aceptar la responsabilidad en el deseo religioso de su intimidad confidencial. Si el padre simboliza a Dios mejor que la madre es por el efecto que la ley paterna produce en el triángulo familiar. Para llamar a Dios madre habría que eliminar de la religión uno de sus componentes fundamentales» (1980, 220).

Cualquier orientación dinámica tiene que coincidir en destacar el valor constituyente de la figura paterna para la persona del hijo, de acuerdo con las funciones que hace años Maldiney resumió diciendo que el padre es esposo de la madre, dueño del mundo exterior y juez (1961, 78). Cuando interviene en la constelación familiar, «como portavoz de la ley social y testigo de la realidad» (Sagne, 1971, 48), modifica la relación anterior y originaria entre el hijo y la madre. Y, al aceptar su presencia, el hijo entra en el juego de reglas legisladoras y constitutivas del mundo, lo que le garantiza la posibilidad de asumir a su tiempo esa misma figura¹⁸. No quisiera dar ni siquiera la impresión de minusvalorar la importancia de esta perspectiva y la gravedad de los datos psicológicos y clínicos que la avalan.

Pero la cuestión tiene otra vertiente. No se trata solo de la *necesidad* de la figura paterna para la constitución normal de la persona, sino de su *primacía* como símbolo psicológico y cultural. «Pero ¿por qué la figura del padre tiene un privilegio que no tiene la de la madre? Sin duda por su virtualidad simbólica más rica, en particular por su potencial de 'trascendencia'» (Ricoeur, 1965, 520). Sin duda. Y, sin embargo... Me parece necesario recordar que todas estas perspectivas descansan *también* sobre un pre-

18 Siguiendo a De Waelhens (1972, 210-213), sin comprometerme en la línea por él adoptada. Es este, como se sabe, uno de los temas centrales del psicoanálisis. Pero ya dijo san Agustín: *Interposita matris auctoritate de patre creditur (De utilitate credendi, 12, 26; PL 42, 84)*. Para el enfoque mantenido en este estudio, que se centra en la religión, cf. sobre el símbolo paterno: Beirnaert (1968, 239-46), Gillet (1971), Sagne (1971), Stein (1981), Pohier (1985, 282 ss.), Vandermeersch (1982), Vergote (1969), (1974, 117-131) y (1977) y, sobre todo, Ricoeur (1965, 504-528) y (1969, 458-486), Comparar con Mendel (1971) y (1972) y De Willebois (1985).

juicio psicológico, heredado en su formulación actual del psicoanálisis, del que al menos conviene tomar conciencia, ya que no se pueda, por ahora, superar. Dicho prejuicio, que arranca de Freud, consiste escuetamente en la ausencia de un modelo de desarrollo personal de la mujer, paralelo al masculino. Freud confiesa no saber muy bien qué hacer con las diosas femeninas en su explicación de la génesis de la religión. Si esta afirmación tiene algún sentido, es el de reconocer que no sabe muy bien qué hacer con la mujer y con lo femenino en general. Al situar la línea de evolución personal en dirección al hombre, y hacerla depender en última instancia de las relaciones con el padre, el psicoanálisis carece de un esquema que le permita integrar la presencia femenina de forma no subordinada y que se pueda retroproyectar hacia los orígenes como ha hecho con la figura del padre. Por eso no hay lugar aquí para las diosas madres: el modelo de referencia unitario es de carácter masculino y todo lo demás ha de medirse en relación al varón¹⁹.

Estas reflexiones no resuelven el problema de fondo, pero obligan a relativizar cualquier análisis que sobre él se haga. Sigue siendo cierto, como he repetido varias veces, que la comprensión psicológica de un fenómeno exige integrar los aspectos dinámicos de los procesos si no quiere quedarse en una aproximación puramente descriptiva. Y, en relación con el tema que nos ocupa, sólo el psicoanálisis ofrece un marco desde el que es posible abordarlo. Hasta dónde se pueda forzar su flexibilidad, de manera que integre una visión menos centrada en el varón, sin que estalle el edificio entero, es algo que, en mi opinión, está por ver²⁰.

19 En el mismo sentido, Bergeret (1984, 128 ss.). Cf. Van Rillaer (1985, 223 ss.). Esta laguna es hoy reconocida comúnmente. Por eso sorprende encontrar en la psicoanalista F. Dolto (1984, 148 ss.) el alucinante capítulo titulado *La libido es fálica*, que presenta a la mujer resignada a ser la eterna envidiosa del falo. ¿Qué diferencia hay entre esta idea y la de Aristóteles, según la cual la mujer es un ser frustrado que iba para varón y se quedó a mitad de camino? Cf. Estébanez (1984).

20 De hecho el psicoanálisis se ha aproximado a esta cuestión desde otras vertientes (Jung, Neumann...) y mi intención inicial era la de men-

3. Queda, finalmente, un tercer aspecto: la transferencia de las figuras parentales a Dios. El análisis psicológico de la religión encuentra aquí su material más específico. Pero tratarlo con algún detalle nos llevaría lejos en esta ocasión, por lo que me limito, según lo anunciado, a señalar algunas de las líneas por donde pueden discurrir estos procesos²¹.

La tarea no es sencilla, ya que los mecanismos que median entre lo cultural y lo psicológico distan de ser transparentes. Ricoeur (1965, 516) se sorprende de que Freud, que abandonó pronto la teoría de la seducción infantil, se mantuviera aferrado en el caso de la religión al carácter histórico de la escena primitiva. De esta manera, dice, Freud ya sabía dónde colocar la religión. Es posible. De hecho, la irracional y obstinada adhesión a las tesis de Robertson Smith en la última parte de *Moisés y la religión monoteísta* (en 1938, recuérdese), consciente de que sus concepciones habían sido descartadas «sin excepción» por los etnólogos («pero yo no soy etnólogo. Y tengo el derecho de tomar de la literatura etnológica...» - S.E. XXIII, 131), responde con bastante seguridad más a necesidades emocionales que teóricas del mismo Freud. Pero es posible que refleje también la dificultad de dar una explicación psicológica de un fenómeno cultural. En efecto, descubrir la analogía entre varios procesos no es explicar un proceso por otro. ¿Y de qué otro recurso dispone el psicoanálisis, fuera de la analogía, cuando abandona el terreno individual? Enfrentado al mundo del arte, por el que Freud siente especial simpatía, reconoce que, en última instancia, «la esencia de la función artística nos es psicoanalíticamente inaccesible» (*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. S.E. XI, 136). Una explicación psicoanalí-

cionarlas en este resumen. Al final he renunciado por no alargar desmesuradamente el trabajo y, sobre todo, porque Jung presenta dificultades distintas a las de Freud pero, a mi juicio, no menores. Cf. Vázquez (1980).

21 Espero poder ocuparme de esta cuestión en un próximo trabajo («Amor, deseo, ley. De la experiencia religiosa»).

tica de la religión —necesaria, al parecer, para Freud— no podía, pues, fundarse sobre la analogía con la neurosis exclusivamente. Necesitaba, además, la verdad *histórica* que los fenómenos religiosos arrastran desde su fondo inmemorial.

Este ejemplo ilustre nos debe poner en guardia contra cualquier exceso psicologista. El paso de las figuras parentales a la representación de Dios no tiene por qué reproducir el contenido exacto de las mismas. Pero éstas se presentan, idealizadas por la cultura, en grupos determinados o por el propio individuo, como lo que ha hecho posible la relación humana. Con todos los cambios a que se pueden someter y *de facto* se vean sometidas, ofrecen el esquema de referencia obligatorio para cualquier posible relación posterior. De ahí que puedan ser reproducidas, mediante identificación que acepta ser a su vez figura parental, o prolongadas en otras modalidades de relación (grupo, sociedad..., Dios).

Ello es posible, como señala Vergote (1983, 207 ss), gracias a dos procesos literalmente idénticos pero muy distintos psicológicamente. Si, como ocurre en la tradición cristiana, a Dios se le designa como Padre, el nombre tendrá algún sentido en la medida en que el referente «Dios» se relacione con las figuras parentales, activas y cargadas previamente de contenido en la cultura. La metáfora familiar no podría, de otro modo, aplicarse a Dios. De ahí su carácter selectivo, como hemos comprobado al repasar las diferencias culturales en las imágenes de Dios que presentan los distintos grupos estudiados. De ahí también la distinta resonancia que el término Padre provoca según las épocas, ya que al ser la comunidad cultural la que confiere contenido a la representación de Dios, ésta reflejará las contradicciones y ambigüedades y conflictos que atraviesan en un momento dado la propia cultura.

Pero, por tratarse de cualidades relacionales, la metáfora no es suficiente. Se ha de dar a la vez un proceso de

transferencia que, a diferencia de la metáfora, no selecciona. «En cuanto Dios representa el cumplimiento de las figuras parentales, actúa la transferencia. Pero es la metáfora religiosa la que abre la referencia para dar lugar al *transfert*» (208). Y es justamente esta condición transferencial la que convierte la religión en un tema psicológico. «La historia afectiva y religiosa de muchos hombres y mujeres está hecha así de un continuo ir y venir entre el condicionamiento de sus imágenes-recuerdo y la simbolización de figuras parentales (u otras), activa tanto en su cultura como en sus deseos» (Godin, 1986, 59-60).

BERNARDO FUEYO SUAREZ

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Allport, G. W., *The Individual and his Religion* (Nueva York, 1962).
 — *The Nature of Prejudice* (Nueva York 1958).
 — *La personalidad. Configuración y desarrollo* (Barcelona 1966).
 Alonso del Campo, U., 'Psicoanálisis y religión. Estudio crítico de la religión en S. Freud', *Communio* 11 (1978) 345-374.
 — 'Principios psicodinámicos y estructurales en el origen de la religión', *ibid.* 13 (1980) 377-409.
 Amón, J., 'Nuevo análisis sobre dimensionalidad de la religiosidad', *Revista de Psicología General y Aplicada* 28 (1973) 321-332.
 Amón, J. y Yela, M., 'Dimensiones de la religiosidad', *Ibid.* 25 (1968) 989-993.
 Andrés Orizo, F., *España entre la apatía y el cambio social. Una encuesta sobre el sistema europeo de valores* (Madrid 1984).
 Batson, C. D. y Ventis, W. L., *The Religious Experience. A Sociopsychological Perspective* (Oxford - Nueva York 1982).
 Batson, C. D. y Raynor-Prince, L., 'Religious Orientation and Complexity of Thought about Existential Concerns', *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1983) 38-50.

- Becattini, C., 'Immagine di Dio e percezione dei genitori', *Tere-sianum* 38 (1987) 127-137.
- Beirnaert, L., *Experiencia cristiana y psicoanálisis* (Barcelona 1966).
- *Aux frontières de l'acte analytique* (Paris 1987).
- Bellah, R. N., 'Father and Son in Christianity and Confuzianism', *Psychoanalytic Review* (Summer 1966) 92-114. (También en *Beyond Belief*, Londres 1970, 76-99).
- Benson, P. y Spilka, B., 'God-image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control', *Journal for the Scient. Study of Religion* 12 (1973) 297-310.
- Bergeret, J., *La violence fondamentale. L'inépuisable Oedipe* (Paris 1984).
- Boff, L., *El rostro materno de Dios* (Madrid 1981).
- Bourgeois, H., 'Le dieu père et la théologie', *Lumière et Vie* 20, n. 104 (1971) 104-138.
- Bowers, M. K., *Conflicts of the Clergy* (Nueva York 1963).
- Colette, J., 'Où est ton Dieu? Foi et historicité', *Le Supplément* (1978) 427-446.
- Couturier, D. B., 'Seminarians and Social Justice. A Psychological Investigation of Criteria for Admission to Orders', *Laurentianum* 26 (1985) 31-72.
- 'Franciscan Minority and Prophetic Presence: A Psychological Perspective', *Ibid.* 26 (1985a) 902-931.
- Deconchy, J. P., 'Un vieux stéréotype épistémologique: les «deux» religions', *Archives de Sciences Sociales des Religions* 55 (1983) 175-181.
- Delumeau, J., *La peur en Occident (XIV^e - XVIII^e siècles)* (Paris 1978).
- *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e - XVIII^e siècles)* (Paris 1983).
- Desjardins, L. y Tamayo, A., 'Parental and Divine Figures of Christians and Hindues according to Belief System', en Vergote y Tamayo, 116-125.
- De Waelhens, A., *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle* (Lovaina - Paris 1972).
- De Willebois, A., *La société sans père* (Paris 1985).
- Díaz Murugarren, J., 'La religión como neurosis obsesiva', *Estudios Filosóficos* 26 (1977) 463-511.
- Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de crisis* (Madrid 1975).
- Dolto, F., *La sexualidad femenina. Libido, erotismo, frigidez* (Barcelona 1984).

- Donahue, M. J., 'Intrinsic and Extrinsic Religiousness: The Empirical Research', *J. for the Scientific Study of Religion* 24 (1985) 418-423.
- Eliade, M., *La nostalgie des origines* (Paris 1971).
— *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III/1 (Madrid 1983).
- Estébanez, E. G., 'La cuestión feminista en Aristóteles', *Estudios Filosóficos* 33 (1984) 9-39.
- Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva* (Madrid 1973).
- Fee, J. L., Greeley, A. M., Mc Cready, W. C. y Sullivan, T. A., *Young Catholics* (Nueva York 1981).
- Fernández, F. F., 'La religiosidad de la juventud española, ayer y hoy', en *Catolicismo en España. Análisis sociológico* (Madrid 1985) 169-214.
- Flournoy, Cl., *Les principes de la psychologie religieuse* (Paris-Ginebra 1902).
- Fundación Santa María, *Juventud española 1984* (Madrid 1985).
- Fuster, S., '¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina', *Escritos del Vedat* 17 (1987) 75-125.
- F.-Villamarzo, P., *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa* (Madrid 1979).
— *Frustración pulsional y cultura en Freud* (Salamanca 1982).
- Garcés, J., 'Perspectivas actuales en Psicología de la Religión', *Estudios de Psicología* nn. 23-24 (1985) 187-198.
- Gecas, W. y Schwalbe, M. L., 'Parental Behavior and Adolescent Selfesteem', *Journal of Marriage and the Family* 48 (1986) 37-46.
- Geffré, Cl., '«Padre», nombre propio de Dios', *Concilium*, n. 163 (1981/1) 368-380.
- Gillet, M., 'Le fou, son père et dieu', *Lumière et Vie* 20 (1971) n. 104, 27-37.
- Glock, C., 'On the Study of Religious Commitment', *Religious Education* (Research Supplement) 57 (1962) 98-110.
- Godin, A., *Adulto y niño ante Dios* (Salamanca 1968) (Or. 1961).
— *La incógnita religiosa del hombre* (Salamanca 1968).
— *Psychologie de la vocation. Un bilan* (Paris 1975).
— 'Cristianos de nacimiento', *Concilium*, n. 194 (1984/II) 9-21.
— *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*. (Paris, 2ª edic., 1986).
- Godin, A. y Coupeuz, A., 'Las imágenes de proyección religiosa', en Godin (1968) 123-149.

- Godin, A. y Hallez, M., 'Images parentales et paternité divine', *Lumen Vitae* 20 (1964) 243-276.
- González-Anleo, J., 'Identidad de los católicos españoles', en *Catolicismo en España. Informe sociológico* (Madrid 1985) 89-151.
- 'Los jóvenes y la religión «light»', *RS (Cuadernos de Realidades Sociales)*, nn. 29-30 (1987) 5-34.
- Gorsuch, R. L., 'The Conceptualization of God as seen in Adjective Ratings', *Journal for the Scientific Study of Religion* 7 (1968) 56-64.
- 'Measurement: The Boon and Bane of Investigating Religion', *American Psychologist* 39 (1984) 228-236.
- Gorsuch, R. L. y Smith, C. S., 'Attributions of Responsibility to God: An Interaction of Religious Beliefs and Outcomes', *J. for the Scient. Study of Religion* 22 (1983) 340-352.
- Gruber, M., 'The Motherhood of God in Second Isaiah', *Revue Biblique* 90 (1983) 351-359.
- Hadaway, C. K., 'Life Satisfaction and Religion: A Reanalysis', *Social Forces* 57 (1978) 636-643.
- Hammersla, J. F., Andrews-Qualis, L. C. y Frease, L. G., 'God Concepts and Religious Commitment among Christian University Students', *J. for the Scientific Study of Religion* 25 (1986) 424-435.
- Hilty, D. M., Morgan, R. L. y Burns, J. E., 'King and Hunt Revisited: Dimensions of Religious Involvement', *Ibid.* 23 (1984) 252-266.
- Hilty, D. M., Morgan, R. y Hartman, W., 'A Structural Equation Modeling Analysis of the Means, End and Quest Dimensions', *Ibid.* 24 (1985) 424-426.
- Hoge, D. R., y Zulueta, E. de, 'Salience as a Condition for Various Social Consequences of Religious Commitment', *Ibid.* 24 (1985) 21-38.
- Hutsebaut, D., 'The Representation of God: Two Complementary Approaches', *Social Compass* 19 (1972) 389-406.
- 'Belief in the Existence of God and the Representation of God', en Vergote y Tamayo (1980) 125-136.
- Hyppolite, J., 'Le mythe et l'origine', *Archivio di Filosofia* (1965) nn. 1-2, 21-24.
- Idígoras, J. L., 'Dios, Madre nuestra', *Razón y Fe* 213, n. 1.063 (1987) 487-493.
- Jeremías, J., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974).
- *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981).

- Johnson, M. A., 'Family Life and Religious Commitment', *Review of Religious Research* 14 (1973) 144-150.
- Kahoe, R. D., 'The Development of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation', *J. for the Scient. Study of Religion* 24 (1985) 408-412.
- Lambert, W. E., Triandis, L. M. y Wolf, M., 'Some Correlates of Beliefs in the Malevolence and Benevolence Supernatural Beings: A Cross-societal Study', *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58 (1959) 161-169.
- Maldiney, H., 'Comprendre', *Revue de Métaphysique et de Morale* (1961) n. 1 y 2, 35-87.
- Mendel, G., *La rebelión contra el padre* (Barcelona 1971).
— *La crisis de generaciones* (Barcelona 1972).
- Moltmann, J., 'El padre maternal', *Concilium*, n. 163 (1981/1) 381-389.
- Neff, T., 'Représentation de Dieu et structure psychique', *Lumen Vitae* 32 (1977) 277-300.
- Nelsen, H. M., 'Religious Transmission versus Religious Formation: Preadolescentparent Interaction', *Sociological Quarterly* 21 (1980) 207-218.
— 'Gender Differences in the Effects of Parental Discord on Preadolescent Religiousness', *J. for the Scient. Study of Religion* 20 (1981) 351-360.
- Nelsen, H. M., Madron, T. W. y Stewart, K., 'Image of God and Religious Ideology and Involvement: A partial test of Hill's southern Culture-Religion thesis', *Review of Religious Research* 15 (1973) 37-44.
- Nelsen, H. M., y Kroliczac, A., 'Parental Use of the Threat «God Will Punish»: Replication and Extension', *J. for the Scient. Study of Religion* 23 (1984) 267-277.
- Nelsen, H. M., Cheek, N. H. y Au, P., 'Gender Differences in Images of God', *Ibid.* 24 (1985) 396-402.
- Nelson, M. O., 'The Concept of God and the Feeling towards Parents', *Journal of Individual Psychology* 27 (1971) 46-49.
- Nelson, M. O. y Jones, E. M., 'An Application of the Q.-Technique to the Study of Religious Concepts', *Psychological Reports* 3 (1957) 293-297.
— 'Los conceptos religiosos en su relación con las imágenes paternas', en Godin (1961) 183-195.
- Nunn, C. Z., 'Child-control through a «Coalition with God»', *Child Development* 35 (1964) 417-432.

- Orrieux, Cl., 'La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament', *Lumière et Vie* 20, n. 104 (1971) 59-87.
- Pasquali, L., 'The Representation of God and Parental Figures among North American Students', en Vergote y Tamayo (1980) 169-184.
- Petersen, L. R. y Roy, A., 'Religiosity, Anxiety and Purpose: Religion's Consequences for Psychological Well-being', *Review of Religious Research* 27 (1985) 49-62.
- Pinkus, L., *El mito de María. Aproximación simbólica* (Bilbao 1987).
- Pitts, V. P., *Concept Development and the Development of the God Concept in the Child* (Nueva York 1977).
- Pohier, J., *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* (Paris 1972).
- *Quand je dis Dieu* (Paris 1977).
- *Dieu. Fractures* (Paris 1985).
- Potvin, R. H., 'Adolescent God Images', *Review of Religious Research* 19 (1977) 43-53.
- Potvin, R. H. y Suziedelis, A., *Seminarians of the Sixties* (Washington 1969).
- Potvin, R. H. y Lee, C. F., 'Adolescent Religion: A developmental Approach', *Sociological Analysis* 43 (1982) 131-144.
- Potvin, R. H. y Sloane, D. M., 'Parental Control, Age, and Religious Practice', *Review of Religious Research* 27 (1985) 3-14.
- Proudfoot, W. y Shaver, P., 'Attribution Theory and the Psychology of Religion', *J. for the Scient. Study of Religion* 14 (1975) 317-330.
- Raurell, F., 'Il mito della maschilità di Dio come problema ermeneutico', *Laurentianum* 25 (1984) 3-77.
- Remy, J., 'L'image d'un dieu père dans une «société sans père»', *Lumière et vie* 20, n. 104 (1971) 5-25.
- 'Sociologie de la religion: Rationalité scientifique et registre du raisonnable', *Revue des Questions Scientifiques* 158 (1987) 85-111.
- Richard, R., *Religion de l'adolescence. Adolescence de la religion*. (Quebec 1985).
- Ricoeur, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965)
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1969).
- Ritzema, R. J., 'Attribution to Supernatural Causation: An important Component of Religious Commitment?', *Journal of Psychology and Theology* 7 (1979) 286-293.

- Robinson, E., *The Original Vision. A Study of the Religious Experience of Childhood* (Seabury Press, 1983).
- Ronco, A y Vicenti, A., 'Religiosità adolescenziale, stima di sè e percezione dei genitori', *Orientamenti pedagogici* 27 (1980) 7-30.
- Roof, W. C. y Roof, J. L., 'Review of the Polls: Images of God among Americans', *Journal for the Scientific Study of Religion* 23 (1984) 201-205.
- Rulla, L. M., *Psicología profunda y vocación* (Madrid 1984/5).
— 'The Discernment of Spirits and Christian Anthropology', *Gregorianum* 59 (1978) 537-569.
- Rulla, L. M., Ridick, J. e Imola, F., *Entering and Leaving Vocation: Intrapsychic Dynamics* (Roma 1976).
- Sagne, J. C., 'De l'illusion au symbole. La reconnaissance du père', *Lumière et Vie* 20 (1971) n. 163, 325-338.
- Sapp, G. L. y Jones, L., 'Religious Orientation and Moral Judgment', *J. for the Scient. Study of Religion* 25 (1986) 208-214.
- Schillebeeckx, E., *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid 1981).
- Schmitt, J. J., 'The Motherhood of God and Zion as Mother', *Revue Biblique* 92 (1985) 557-569.
- Siegman, A. W., 'La noción de Dios y la imagen del padre', en Godin (1961) 197-207.
- Sloane, D. M. y Potvin, R. H., 'Age Differences in Adolescent Religiousness', *Review of Religious Research* 25 (1983) 142-154.
- Smith, M. S., 'God Male and Female in the Old Testament: Yahweh and his «Asherah»', *Theological Studies* 48 (1987) 333-340.
- Spiegel, Y., 'Dios Padre en una sociedad sin padres', *Concilium* n. 163 (1981/1) 311-324.
- Spilka, B., Recensión de Vergote y Tamayo (1980), *Journal for the Scient. Study of Religion* 21 (1982) 185-186.
- Spilka, B., Armatas, P. y Nussbaum, J., 'The Concept of God: A Factor-analytic Approach', *Review of Religious Research* 6 (1964) 28-36.
- Spilka, B., Addison, J. y Rosencohn, M., 'Parents, Self, and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships', *Ibid.* 16 (1975) 154-165.
- Spilka, B. y Schmidt, G., 'General Attribution Theory for the Psychology of Religion: The Influence of Event-Character on Attribution to God', *J. for the Scient. Study of Religion* 22 (1983) 326-329.
- Spilka, B., Shaver, P. y Kirpatrick, L. A., 'A General Attribution Theory for the Psychology of Religion', *Ibid.* 24 (1985) 1-20.
- Spilka, B., Kojetin, B., y Mc Intosh, D., 'Forms and Measures of

- Personal Faith: Questions, Correlates, and Distinctions', *Ibid.* 24 (1985) 437-442.
- Spilka, B., Hood, R. W., y Gorsuch, R., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New Jersey 1985).
- Spiro, M. E. y D'Andrade, R. G., 'A Cross-Cultural Study of some Supernatural Beliefs', *American Anthropologist* 60 (1958) 456-466.
- Stein, D., 'El asesinato del padre y Dios Padre en la obra de Freud', *Concilium* (1981/1) n. 183, 325-331.
- Strunk, O., 'Perceived Relationships between Parental and Deity Concepts', *Psychological Newsletter* 10 (1959) 222-226.
- Sturgeon R. S., y Glock, Ch. Y., 'Religiosity and Anxiety', *The Journal of Social Psychology* 108 (1979) 137-138.
- Tamayo, A., 'Cultural Differences in the Structure and Significance of the Parental Figures', en Vergote y Tamayo (1980) 73-97.
- Tamayo, A. y Desjardins, L., 'Belief Systems and Conceptual Images of Parents and God', *The Journal of Psychology* 92 (1976) 131-140.
- Tamayo, A. y Dugas, A., 'Conceptual Representation of Mother, Father and God according to Sex and Field of Study', *Ibid.* 97 (1977) 79-84.
- Tamayo, A. y St.-Arnau, P., 'The Parental Figures and the Representation of God of Schizophrenics and Delinquents', en Vergote y Tamayo, A. (1980) 145-168.
- Theissen, G., *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander 1979).
- *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985).
- Torres Queiruga, A., *Creo en Dios Padre* (Santander 1986).
- Vandermeersch, P., 'La religion et l'attachement à l'autorité', *Le Supplément*, n. 142 (1982) 311-331.
- Vannesse, A., 'Langage religieux et relation à la mère', *Lumen Vitae* 32 (1977) 301-311.
- Vannesse, A. y Neff, T., 'Parental Images and the Representation of God in Seminarians and Women Religious', en Vergote y Tamayo (1980) 136-143.
- Vannesse, A. y De Neuter, P., 'The Semantic Differential Parental Scale', en Vergote y Tamayo (1980) 145-168.
- Van Rillaer, J., *Las ilusiones del psicoanálisis* (Barcelona 1985).
- Vázquez Fernández, A., *Los símbolos familiares de la Trinidad según la psicología profunda* (Salamanca 1980).

- Vercruyssen, G., 'The Meaning of God: A Factoranalytic Study', *Social Compass* 19 (1972) 347-364.
- Vercruyssen, G. y De Neuter, P., 'Maternal and Paternal Dimensions in the Parental and Divine Figures', en Vergote y Tamayo (1980) 43-71.
- Vergote, A., *Psicología religiosa* (Madrid 1969) (Or. 1966).
- 'Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique', *Archivio di Filosofia* (1969) n. 2-3, 257-269.
- *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974).
- 'Dios nuestro padre', *Concilium* (1977) 419-430.
- *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique* (Paris 1978).
- 'The Parental Figures: Symbolic Functions and Medium for the Representation of God', en Vergote y Tamayo (1980) 1-23.
- 'Overview and Theoretical Perspective', *Ibid.* 185-225.
- 'The Dynamics of the Family and its Significance for Moral and Religious Development', en *Toward Moral and Development* (New Jersey 1980a) 89-114.
- *Religion, foi, incroyance* (Bruselas 1983).
- Vergote, A. y O., 'Concept of God and Parental Images', *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969) 79-87.
- Vergote, A. y Aubert, C., 'Parental Images and Representation of God', *Social Compass* 19 (1972) 431-444.
- Vergote, A. y Tamayo, A., *The Parental Figures and the Representation of God. A Cross-Cultural Study* (La Haya - Lovaina 1980).
- Vianello, R., *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile* (Florenzia 1980).
- White, V., *Dios y el inconsciente* (Madrid 1955).
- Wright, S. A. y Piper, E. S., 'Families and Cult: Familial Factors to Youth Leaving or Remaining in Deviant Religious Groups', *Journal of Marriage and the Family* 48 (1986) 15-25.