

sociales superiores son precisamente los pueblos. La Escritura nos revela el designio de Dios de salvarnos, pero no uno a uno, sino formando un Pueblo (LG 9). La pastoral eclesial, pues, debiendo dirigirse a todo el hombre, no puede ni debe abstraer al individuo de su esencia social popular, para hacerle sólo a él el destinatario de su evangelización. No, sino que debe tomar al hombre donde y como lo es plenamente: en la plenitud de su dimensión social, que es la de ser pueblo. Tanto para pastorear al Pueblo de Dios, como para desempeñar sus tareas temporales (especialmente la política), al sacerdote le conviene recordar su misión doblemente popular (Medellín XIII, 13).

NOTA CRITICA

SOBRE LA INTERPRETACION FREUDIANA DE LA RELIGION

Por M. A. MORENO, S.J. (San Miguel)

En el desarrollo del presente trabajo procederemos en dos etapas o pasos. En primera instancia vamos a exponer el pensamiento de Freud sobre la religión teniendo cuidado de subrayar las articulaciones principales de este pensamiento¹. En segundo término, vamos a desarrollar una crítica a la explicación freudiana de la religión que haga hincapié en las articulaciones mencionadas.

I. TEORIA FREUDIANA DE LA RELIGION

1. *Articulación general*

Para comprender correctamente la doctrina de Freud sobre la religión, conviene partir de su *articulación general* con el quehacer y propósitos freudianos.

El interés primordial de Freud está delimitado por el psicoanálisis desarrollado en el terreno clínico-individual: Freud realiza descubrimientos clínicos decisivos en el ámbito individual y esto lo obtiene mediante el psicoanálisis. Conviene no perder de vista, a lo largo y a través de todas las afirmaciones freudianas sobre diversos temas, este doble punto de referencia decisivo de sus intereses: los descubrimientos clínicos individuales y el psicoanálisis.

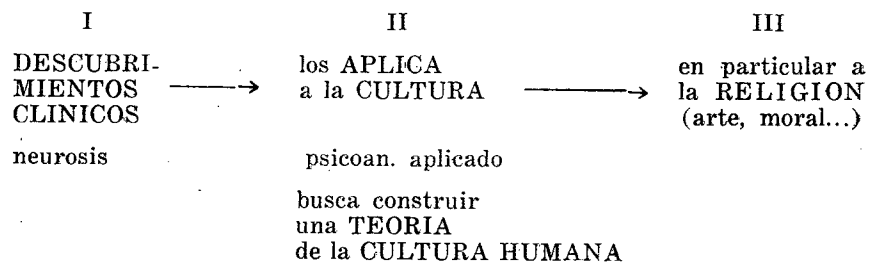
Ahora bien, lo que para Freud caracteriza propiamente al psicoanálisis no es el contenido sino el constituir una técnica aplicable a muy diversos campos². A partir de aquí, el interés freudiano se amplía

¹ Tanto en la exposición como en la crítica del pensamiento freudiano nos vamos a atener principalmente a lo que sostuvo Freud y no sus seguidores. Para esta exposición y crítica tendremos en cuenta principalmente, aunque en diversa medida, las obras que reflejan el pensamiento *explícito* de Freud sobre la religión. Estas obras son las siguientes: *Actos obsesivos y prácticas religiosas* (AO/PR); *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (RILV); *Totem y tabú* (TT); *El Moisés de Miguel Angel* (MMA); *El porvenir de una ilusión* (PI); *El malestar de la cultura* (MC); *Moisés y el monoteísmo* (MM).

² "...lo que caracteriza al psicoanálisis como ciencia no es la materia de que trata, sino la técnica que emplea. Esta técnica, nos dice Freud, puede ser aplicada, sin violentar su naturaleza, tanto a la historia de la civilización, a la ciencia de las religiones y a la mitología, como a la teoría de la neurosis", citado por J. Barreiro Somoza, "La idea de Dios en la psicología analítica actual", en *El sacerdocio de Cristo*, XXVI Semana Española de Teología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969, p. 530. La cita corresponde a la obra de Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, 1948, ob. cit., II, p. 260.

hasta la cultura: a Freud le intriga el problema de la cultura humana, o dicho más precisamente, los mecanismos de formación del fenómeno cultural. En este interés freudiano conviene además no olvidar que es permanente en Freud su interés por develar la génesis de los fenómenos y por encontrar explicaciones unificadas de los mismos³. De todas formas, esto lo intenta en el terreno de la *cultura*, la cual viene a representar el ámbito humano de lo colectivo (como el individuo representa el ámbito humano de lo singular) donde resulta tentador *aplicar* el psicoanálisis. En otras palabras: hecho su gran descubrimiento en el ámbito individual del psiquismo humano, Freud siente la tentación de aplicar el instrumento que le ha dado tan buen resultado —el psicoanálisis— a un ámbito distinto: el de la cultura. De esta forma busca ampliar y universalizar su aplicación y, consecuentemente, sus conclusiones: “desde el individuo a la cultura” podría ser un buen resumen del programa freudiano. Y de esta manera ingresamos ya al terreno del *psicoanálisis aplicado* que parece basarse en el procedimiento de la *homología*⁴.

Cuando Freud se vuelca al análisis de la religión, de la moral, del arte, etc., conviene no olvidar que su marco de interés sigue siendo la cultura humana, dentro de la cual, los ítems anteriores representan aspectos o contenidos culturales⁵. Digamos que Freud sigue en tales análisis preocupado por construir una teoría de la cultura mediante la aplicación del psicoanálisis. Según esto, podría graficarse el proceso del razonamiento freudiano del modo siguiente:



³ Para Freud, el encontrar una explicación que reduzca a la unidad una serie de factores observados, es casi de por sí una prueba. Así por ejemplo, en TT, Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1934, tomo VIII, p. 209.

⁴ Parecería existir una diferencia esencial entre el “psicoanálisis silvestre” —especie de “salvajismo intelectual” según Vergote— y el psicoanálisis aplicado. El psicoanálisis silvestre, al menos en una de sus versiones, consistiría en realizar propiamente un psicoanálisis de la cultura, de la religión, etc. El psicoanálisis aplicado, en cambio, en iluminar el proceso de la cultura o de la religión, etc., *por referencia a conceptos psicoanalíticos* que permitieran explicitar y articular los datos del proceso en cuestión. Según el mismo Vergote la homología podría ser definida como una *semejanza de relaciones estructurales* (cfr. A. Vergote, *Apport des données psychanalytiques a l'exégèse. Vie, lot et clivage du Moi dans l'épître aux Romains* 7, en Varios, *Exégèse et herménéutique*, Editions du Seuil, Paris,

Para mejor comprensión de lo dicho hasta aquí —y antes de comenzar la sistematización del pensamiento freudiano sobre la religión— digamos con C. Geets que la *teoría de la cultura* de Freud, se estructura sobre un triple modelo: modelo biológico, modelo etnográfico y modelo clínico. Este último es quien da a los dos primeros su validez científica en la medida en que, según Freud, las observaciones sobre los mecanismos de la neurosis muestran “en miniatura” los mismos procesos que los naturalistas y etnógrafos describen como actuando en las sociedades primitivas⁶. Por todo esto el orden de nuestra exposición que irá siguiendo el itinerario freudiano de interés desde la evolución psíquica del individuo a la evolución psíquica de la cultura, será el siguiente: en *primer lugar* procederemos a describir la génesis psíquica del individuo (modelo clínico) y a delimitar el lugar donde se inserta en tal evolución la religión individual; en *segundo lugar*, se trata de describir la génesis psíquica de la cultura y señalar el lugar donde se inserta en tal evolución la religión como fenómeno colectivo. Esta parte que abarca lo incluido por los modelos biológico y etnográfico interpretados desde el modelo clínico, mira más hacia el pasado u orígenes de la cultura; en *tercer lugar* procuraremos describir el porvenir psíquico de la cultura y el papel previsible de la religión en el futuro. Con esto quedaría completada la visión freudiana de la cultura.

2. Génesis psíquica del individuo y religión individual

Simplificando podríamos comenzar la exposición del pensamiento freudiano con la siguiente afirmación: “Al principio era la libido”⁷, afirmación que podríamos glosar con esta otra: “Al principio era el deseo...”. Y esta libido o deseo comienza su largo peregrinar en busca de objeto. En una primera etapa, “cada uno de los componentes instintivos de la sexualidad labora por su cuenta en busca del placer, sin preocuparse de los demás, y halla su satisfacción en el propio cuerpo

1971, p. 176, nota al pie de página). Parecería que esto es lo que propiamente entiende hacer Freud quien recalca una y otra vez que la aplicación del psicoanálisis a la religión, por ejemplo, le permite hacer juicios de analogía o semejanza. Así por ejemplo en AO/PR, Obras Completas, Editorial Americana, Bs. As., 1943, tomo XVIII, p. 39. Para el concepto de psicoanálisis aplicado en Freud puede consultarse a D. Lagache, *La psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955, pp. 115-21.

⁵ Dice Freud en PI, Biblioteca Nueva, Madrid, 1930, tomo XIV, p. 13 que el *contenido* de la cultura no puede quedar reducido a los bienes existentes y a las instituciones que reglan su distribución, sino que debe incluir los *medios necesarios para defenderla*, esto es, los medios de coerción y “los conducentes a *reconciliar* a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el *patrimonio espiritual* de la cultura”.

⁶ C. Geets, *Sicoanálisis y moral sexual*, Studium, Madrid, 1973, p. 18. Lo que aquí dice el autor, vale al menos para el caso de TT.

⁷ Aclaremos que en la exposición del pensamiento freudiano sobre la evolución psíquica del individuo, nos limitamos, por regla general, a las explicaciones que suministra Freud en las obras en que aborda específicamente el problema religioso.

del individuo. Es ésta la fase del *autoerotismo*...⁸. Es importante subrayar que en esta etapa la libido no se halla orientada hacia ningún objeto exterior al individuo. En la etapa siguiente —la del *narcisismo*— tampoco transita la libido hacia un objeto exterior, ya que se unifica en torno al propio Yo, constituido ya en esta época⁹. Del propio cuerpo se pasa al propio Yo. Se gana en unificación: de la dispersión de los instintos referidos al cuerpo se pasa a la unidad del objeto "Yo", y entonces: "el sujeto se comporta como si estuviese enamorado de sí mismo..."¹⁰. A esta fase narcisista hay que ligar la *fantasía de omnipotencia* (Freud habla de omnipotencia de las ideas...¹¹). Viene luego una tercera etapa donde la libido busca fijarse en objetos externos; es la etapa de *elección de objeto*, donde el primer objeto elegido resulta de naturaleza incestuosa: la *madre*. Pero es justamente cuando aparece el *padre* como obstáculo que se interpone entre la libido infantil y el primer objeto que ésta se ha seleccionado. Se desencadena así una situación conflictiva donde dos tendencias contrarias parecen enfrentarse en el campo infantil. Por un lado, el niño, impedido en su natural inclinación, experimenta sentimientos de hostilidad hacia su progenitor masculino: sentimientos que van desde la competencia hasta el odio. Se podrían resumir en el *deseo de eliminarlo*, con su consecuente y potencial sentimiento de culpa. Por otro lado, el niño se siente unido a su progenitor por lazos de afecto y de ternura. La situación conflictiva así planteada es resuelta, inicialmente, por el recurso a la *represión*. Una de las tendencias, la hostil, es reprimida al tiempo que la dimensión omnipotente del deseo es *proyectada* en el padre¹². Al solucionar la situación conflictiva mediante la represión de la hostilidad y la proyección de la omnipotencia, se genera una situación de ambivalencia afectiva. Es ésta una solución netamente afectiva. Dice Freud que es el único recurso que posee el niño, ya que su inmadurez le impide momentáneamente otro tipo de solución más integral al no estar los procesos secundarios debidamente desarrollados. Parece Freud sostener aquí que inevitablemente se genera un proceso neurótico momentáneo que el mismo desarrollo y evolución posterior harán desaparecer espontáneamente¹³. Ahora bien, decir que la situación resultante es ambivalente significa la coexistencia en el niño de dos tendencias no armonizadas: una de hostilidad y otra de afecto respecto a su padre; y consecuentemente la coexistencia de sentimientos de culpa y persecución con sentimientos de nostalgia y reparación.

Lo dicho hasta aquí es la base que hace decir a Freud cuando se

⁸ TT, p. 132.

⁹ TT, p. 133.

¹⁰ TT, p. 133.

¹¹ T.T., pp. 133-135.

¹² Conviene observar que la fantasía de omnipotencia resulta ahora más amenazada que nunca a raíz de la reciente experiencia de límite experimentada por el niño al pretender a su madre. Esta misma experiencia de límite, por obra de la misma potencia megalomaniaca del deseo es exacerbada hasta el extremo de convertirse en "experiencia de indefensión o desamparo total". La consecuencia es la proyección de la fantaseada omnipotencia sobre el padre.

¹³ PI, p. 52.

encuentra con la religión del adulto que es "incontroversible que el sentimiento religioso derive de la impotencia en que se siente el niño, y del deseo del padre suscitado por ella. No hay en el niño sentimiento más fuerte que la necesidad de la protección paterna"¹⁴. Parecería ser que la *mecánica proyectiva* del niño que a partir de su tan radical indefensión ha engrandecido la imagen paterna con un halo de grandeza, resulte, una vez puesta en marcha, un germen de expansión incontrolable. En efecto, tales rasgos el niño los *transfiere* a un ser superior, copia idealizada del padre, al tiempo que se siente impulsado a *identificarse* con la persona deseada. De esta forma, como dice resumidamente Zunini, "la religiosidad... es el resultado de los procesos de proyección, de transferencia y de identificación propios de la libido"¹⁵.

Y tenemos así el surgimiento de la religión en la vida del individuo. Este Dios, así suscitado, podría ser caracterizado en base a la descripción anterior mediante el resumen siguiente:

— Dios se genera por un proceso de proyección, transferencia e identificación libidinosa;

— en último término, el origen del proceso anterior, radica en la experiencia de impotencia infantil que genera la necesidad de la protección paterna;

— cada vez que el adulto se encuentra en situaciones de indefensión —las cuales no necesariamente deben ser concebidas como situaciones concretas hic et nunc, sino también como una situación general de abandono frente a la vida— reitera el esquema de reacción infantil. Tenemos entonces la religión adulta;

— la relación que el individuo mantiene con Dios —la relación religiosa— no puede ser más que ambivalente: Dios al par que deseado como máxima garantía de protección, es temido como el máximo perseguidor y sancionador.

3. Génesis psíquica de la cultura y religión colectiva

Como lo habíamos señalado en la introducción, no conviene separar demasiado la explicación freudiana de la religión colectiva de su teoría de la cultura, ya que comúnmente Freud teoriza acerca de los diversos fenómenos sobre el trasfondo de la cultura. Por esta razón haremos una descripción simultánea de su explicación acerca de cómo se originan tanto la cultura como la religión.

Freud se asoma a los orígenes de la cultura provisto de su *modelo clínico*. Sus preferencias lo orientan hacia las culturas más primitivas en cuanto piensa que ellas le pueden presentar de un modo más transparente el esquema básico de funcionamiento de la colectividad humana¹⁶. Al examinarlas descubre una serie de rasgos que le llaman la atención. Los principales de estos rasgos serían los siguientes:

a) el sistema más primitivo de organización, que parece anteceder

¹⁴ MC, citado por G. Zunini, *Homo Religiosus*, Eudeba, Bs. As., 1970, p. 145.

¹⁵ G. Zunini, op. cit., p. 147.

¹⁶ TT, pp. 7-8.

a todos los sistemas posteriores, es el llamado *sistema totémico*. Dicho resumidamente, el sistema totémico consiste en la agrupación humana de acuerdo a un sistema de pertenencia determinado por el animal totem, el cual representa el antepasado del clan al mismo tiempo que es su espíritu protector¹⁷;

b) el sistema totémico presenta *dos leyes vertebrales* de organización: la prohibición del incesto o ley exogámica (prohibición de casarse con las mujeres del mismo totem); y la prohibición de dañar de cualquier forma al animal totémico;

c) las dos prohibiciones centrales del totemismo tienen carácter *tabú*. Según Freud conforman realidades ambivalentes pues implican prohibiciones de cosas deseadas: inconcientemente se desea el incesto y eliminar al animal totem; concientemente se teme esta violación. Sin embargo el temor es más fuerte que el deseo y por eso la prohibición termina imponiéndose. El rigor de la prohibición estaría indicando la fuerza del deseo¹⁸.

Frente a estos rasgos llamativos de las culturas primitivas (y a los que se podrían agregar otros como la *omnipotencia de las ideas*, el *animismo* y la *magia*) Freud intuye que puede encontrar una explicación unificada y coherente de todo este conjunto de datos de la primitiva humanidad, y que esta explicación es, básicamente, la misma que ha encontrado en su experiencia clínica como mecanismo psíquico del neurótico. Busca entonces algún tipo de apoyatura o encuadre que le permita hacer el tránsito desde el terreno individual y clínico del psicoanálisis al terreno colectivo de la cultura. Y lo encuentra en los datos de la biología tal como se los suministran Darwin y Atkinson (modelo biológico), y en los datos de la etnografía tal como se los brinda Robertson Smith (modelo etnográfico).

De Darwin, tal como es interpretado por Atkinson en su obra "Primal Law", toma Freud la idea de que los hombres primitivos vivieron en pequeñas hordas, cada una sometida a la tiranía del varón más anciano (único macho en torno al cual se agrupan todas las hembras). Este régimen patriarcal, según Atkinson, implicaba la exogamia y finalizó con la rebelión de los hijos (o hermanos) que mataron al padre y se lo comieron.

De Robertson Smith, toma Freud la hipótesis de la comida totémica, la cual habiendo formado parte desde el principio del sistema totémico, consistía en sacrificar y comer al animal totémico, realizando así lo que al individuo le estaba prohibido. El animal totémico así sacrificado, era luego llorado por toda la tribu, completándose luego la ceremonia con una completa orgía¹⁹.

Armado de ambas hipótesis como apoyatura, Freud organiza su propia explicación psicoanalítica. Antes de abordarla conviene recordar que cuando Freud enfrenta el fenómeno cultural viene provisto de

¹⁷ TT, p. 9.

¹⁸ TT, p. 52.

¹⁹ Para estas explicaciones resumidas de las hipótesis de Darwin, Atkinson y Robertson-Smith puede verse G. Zunini, op. cit., p. 9 y J. Barreiro Somoza, op. cit., p. 534.

ciertas convicciones previas, consecuencias de su modelo clínico, las principales de las cuales serían las siguientes:

— el hombre es un *ser de deseo*;

— el deseo no puede alcanzar su estatuto propiamente humano si no es en la medida en que *renuncia al objeto primero de aspiración* que de esta forma queda irremediabilmente perdido;

— a raíz de esta pérdida primordial, el hombre queda herido de una incurable *intimidad de desamparo* y *busca incansablemente poderes que lo protejan* (o que restauren el narcisismo originario).

Estas tres convicciones vienen a señalar en definitiva una convicción freudiana más generalizada y que nuestro autor difícilmente deja de lado en cualquier análisis: nos referimos a la idea de que el hombre nunca terminará de librarse de una cierta contradicción interna. Esta contradicción consiste en que el hombre no termina de resignarse a la pérdida del objeto primero de sus deseos, a la vez que se ve llevado a aceptar que toda realización tanto individual como cultural se fundamentan sobre esta pérdida. Cuando Freud indaga en los orígenes de la cultura apoyado en los esquemas biológico y etnográfico a partir de su propia teoría psicoanalítica, conviene recordar que esta última se apoya en tales convicciones. Más adelante tendremos ocasión de mostrar su incidencia. Vengamos ahora a la explicación que Freud nos brinda, a partir de los tres modelos mencionados, de cómo se originan la cultura y la religión.

Es el mismo Freud quien comienza su explicación diciendo: "Bándonos en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogaciones, la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales, era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo, se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primer fiesta de la humanidad, sería la *reproducción conmemorativa* de este *acto criminal* y memorable, que *constituyó el punto de partida* de las *organizaciones sociales*, de las *restricciones morales* y de la *religión*"²⁰. A continuación dice Freud que para encontrar verosímiles estas consideraciones "...basta admitir que la *horda fraterna* rebelde abrigaba con respecto al padre, *aquellos mismos sentimientos contradictorios* que forman el *contenido ambivalente* del *complejo paterno* en *nuestros niños* y en *nuestros enfermos neuróticos*. *Odiaban* al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero *al mismo tiempo*, *le amaban y admiraban*. Después de haberlo suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse, en ellos, los sentimientos cariñosos,

²⁰ TT, pp. 209-10.

antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo, surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad, confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida... Lo que el padre había impedido anteriormente, por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos, en virtud de aquella 'obediencia retrospectiva'. . . Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del totem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos. De este modo, es como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabú fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir, así, con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo" ²¹.

Freud continúa aclarando que los dos tabú mencionados del totemismo no poseen igual valor psicológico. La prohibición de matar al animal totem reposa sobre móviles afectivos y es la que presenta propiamente naturaleza religiosa ²². Para comprender esto es importante tener en cuenta que para Freud "el totem sería la primera forma de tal sustitución del padre, y el dios, otra posterior y más desarrollada, en la que el padre habría recobrado la figura humana" ²³, reemplazos que habrían llegado a posibilitarse por modificaciones esenciales sobrevenidas en la actitud con respecto al padre y quizá también con respecto al animal ²⁴. De todas formas cree Freud que bajo la forma de animal o de dios, lo que toda religión intenta es apaciguar el sentimiento de culpabilidad de los hijos —del cual ha nacido— y reconciliarse con el padre mediante la obediencia retrospectiva ²⁵.

La otra prohibición tabú, la prohibición del incesto, en cambio, reposa también sobre móviles prácticos: los hermanos, asociados para suprimir al padre, tenían necesariamente que convertirse en rivales al tratarse de quién poseería a las mujeres. Dice Freud que cada uno las hubiera querido todas para sí a ejemplo del padre desatándose de esta manera una lucha general que hubiera traído consigo el naufragio de la nueva organización. No les queda pues otra solución que establecer la ley prohibiendo el incesto con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio ²⁶.

Sin embargo, aunque entre ambas prohibiciones sea posible establecer diferencias, en la visión freudiana forman parte ambas de un único proceso puesto que la posesión indiscutible de todas las mujeres es la expresión del poder sin límites del padre. Esta unidad es importante para mostrar que al desistir los hermanos parricidas de recoger el fruto de su crimen —las mujeres— también desisten de alcanzar la omnipotencia paterna, objeto del deseo de todos.

De esta forma el sistema totémico implantado —institución que la comida totémica renueva— presenta varias significaciones al mismo

²¹ TT, pp. 211-12.

²² TT, p. 213.

²³ TT, pp. 218-19.

²⁴ TT, p. 219.

²⁵ TT, p. 214.

²⁶ TT, p. 213.

tiempo. En primer lugar es un acto de expiación orientado a apaciguar el sentimiento de culpabilidad por el parricidio y un intento de reconciliación; en segundo lugar, representa un conato de justificación que podría expresarse en el siguiente enunciado: "Si nuestro padre nos hubiera tratado como nos trata el totem, no hubiéramos sentido la tentación de matarlo"; por último, es también un recuerdo del triunfo conseguido sobre el padre, hecho posible gracias a la unión de todos los hermanos.

A partir de este resumen del significado del sistema totémico, por el cual la horda paterna es reemplazada por el clan fraterno, puede entenderse la ambivalencia que Freud asigna a la religión originada de esta situación, como así también, su magna y tajante conclusión: "La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de culpabilidad" ²⁷.

Es a partir de esta ambivalencia de la religión así nacida que Freud afirmará su carácter de neurosis obsesiva universal. Esta conclusión no es más que una nueva aplicación de lo que Freud había descubierto en el ámbito individual. Al hablar del modelo clínico, habíamos dicho que la primera solución infantil del problema edípico era de tipo represivo y neurótico: "Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura, sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis, fenómeno debido a que para el niño es imposible yugular por medio de una labor mental racional, las muchas exigencias instintivas que han de serle inútiles en su vida ulterior y tiene que dominarlas mediante actos de represión, detrás de los cuales se oculta, por lo general, un motivo de angustia. La mayoría de estas neurosis infantiles —especialmente las obsesivas— quedan vencidas espontáneamente en el curso del crecimiento, y el resto puede ser desvanecido más tarde por el tratamiento psicoanalítico" ²⁸. Esta es la teoría freudiana en el nivel individual del desarrollo psíquico del individuo. Aplicada al ámbito colectivo de la cultura humana, suena así: "Pues bien, hemos de admitir que también la colectividad humana pasa, en su evolución secular, por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos, esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos, las renunciaciones al instinto indispensables para la vida social. Los residuos de estos procesos análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas, permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana y, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo, de la relación con el padre" ²⁹.

Como estos dos últimos textos freudianos lo muestran, el telón de fondo de esta caracterización de la religión, es el mismo proceso cul-

²⁷ TT, p. 216.

²⁸ PI, p. 52.

²⁹ PI, p. 52.

tural: “Sabemos que el hombre no puede cumplir su evolución hasta la cultura, sin pasar por una fase más o menos definida de neurosis...”, decía el primero de dichos textos. Pero ¿cuál es el significado de la cultura para Freud? O, dicho en otros términos, ¿cuál es la función de la cultura?

Dice Freud que al hombre le resulta imposible vivir en el aislamiento y que por esta razón debe vivir en sociedad creando una civilización o cultura. Pero aquí viene el problema: el hombre necesita de una civilización o cultura —Freud no hace distinciones entre ambos conceptos— para poder sobrevivir, pero la cultura, como condición esencial, le exige renunciar a los deseos instintivos más primitivos (Freud menciona tres: incesto, canibalismo y homicidio). Si el hombre siguiera la dinámica de su estado instintivo natural se destruiría. Por esta razón, superando su estado de naturaleza mediante la renuncia a esta dinámica instintiva, accede a la cultura cuya “función capital... su verdadera razón de ser, es *defendernos contra la naturaleza*”³⁰. Es decir, defendernos contra nuestra propia naturaleza de hombres. Por esta razón, se da el hecho contradictorio de que al mismo tiempo que el hombre necesita de la cultura como condición de humanización, guarda siempre contra ella un secreto rencor debido al sacrificio que le impone de sus instintos. Y de esta forma, “cada individuo es, virtualmente, un enemigo de la civilización...” y “la cultura ha de ser defendida contra el individuo...”³¹. Por todo ello es que Freud piensa que “... toda civilización ha de basarse sobre la coerción y la renuncia a los instintos y ni siquiera puede asegurarse que al desaparecer la coerción se mostrase dispuesta la mayoría de los individuos humanos a tomar sobre sí la labor necesaria para la adquisición de nuevos bienes”³². Así mismo conviene subrayar que para Freud los medios para defender la cultura del individuo y en favor del mismo individuo son de dos clases: “... los medios de coerción y los conducentes a *reconciliar a los hombres con la cultura y a compensarles sus sacrificios*. Estos últimos medios constituyen lo que pudiéramos considerar como el patrimonio espiritual de la cultura”³³. Uno de estos medios de reconciliación es precisamente la religión que dentro del proceso cultural viene a cumplir así una función útil pero limitada en cuanto es de naturaleza ilusoria (como veremos en el punto siguiente). Por ser ilusoria sólo es admisible como etapa transitoria.

Según lo que acabamos de decir la religión como producto de la humanidad adolece de la misma ambivalencia de la cultura, también producto del hombre (al menos, de esta etapa de la cultura). La teoría freudiana de la cultura expuesta en los párrafos precedentes es perfectamente coherente con el “mito” del parricidio primitivo, el cual vendría a explicar de qué modo se origina la actitud ambivalente que el hombre guarda frente a la cultura y que perdura hasta hoy.

Queda aún un último punto para completar la exposición del origen psíquico de la religión colectiva. Es el que se refiere a la siguiente

³⁰ PI, p. 19.

³¹ PI, pp. 10-11.

³² PI, p. 10.

³³ PI, p. 13.

pregunta: ¿en qué se fundamenta el razonamiento freudiano para afirmar a nivel colectivo algo que ha sido comprobado a nivel individual (y que, en última instancia, es el proceso edípico)? En otras palabras: ¿cuál es el fundamento capaz de garantizar el tránsito científicamente válido desde uno a otro nivel?

Freud recurre al postulado de la existencia de un alma colectiva en la que se desarrollarían los mismos procesos que en el alma individual. Esta manera de actuar quedaría justificada según la “ley biogénica fundamental” de Haeckel que sostiene que la ontogenia (génesis del individuo) recapitula la filogenia (génesis de la raza): la evolución biológica y psicológica del individuo pasa por las mismas etapas que la evolución de la especie, cuyas fases principales reproduce. Si esto es posible es porque existe herencia psíquica de una a otra generación. Las lagunas del análisis individual se aclaran si se recurre a la herencia arcaica. Es lo que dice Freud en MM: “El comportamiento de un niño neurótico para con sus padres, cuando está sometido a la influencia de los complejos de Edipo y castración, presenta una multitud de reacciones semejantes que, consideradas en el individuo, parecen ilógicas y no se hacen comprensibles más que cuando se las mira bajo el ángulo de la filogenia, relacionándolas con las experiencias realizadas por las generaciones anteriores...”³⁴. Esta fundamentación del razonamiento freudiano que le permite transitar —aunque sea de modo tan precario como el mismo Freud lo reconoce— desde el ámbito individual al colectivo no convendría olvidarla al hablar del futuro de la cultura y de la religión, punto que trataremos a continuación.

4. *Porvenir psíquico de la cultura y papel previsible de la religión*

Dice Freud que “todo aquel que ha vivido largo tiempo dentro de una determinada cultura y se ha planteado repetidamente el problema de cuáles fueron los orígenes y la trayectoria evolutiva de la misma, acaba por ceder también alguna vez a la tentación de orientar su mirada en sentido opuesto y preguntarse *cuáles serán los destinos futuros de tal cultura*...”³⁵. De acuerdo a esto Freud se orienta a dar una visión completa de la cultura —y dentro de ella de la religión—, lo cual le exige enfocarla desde el punto de vista del psicoanálisis no sólo a partir del pasado u origen sino también con referencia al futuro.

Entendemos que fundamentalmente son dos las afirmaciones de Freud cuando examina la cultura en relación a su futuro. La primera de ellas se refiere a las grandes etapas en que se divide la cultura humana —o dicho tal vez más claramente: las grandes etapas que *recorre* la raza humana en su manera de resolver el problema de la realidad—, afirmación que aparece en TT³⁶. Freud, inspirándose en investigadores contemporáneos como él mismo dice, asume la teoría

³⁴ Este punto puede verse en C. Geets, op. cit., pp. 29-31, de quienes están tomadas estas ideas y la cita de MM. Para el postulado de la existencia de un alma colectiva, cfr. TT, pp. 232-34.

³⁵ PI, p. 7.

³⁶ TT, pp. 131-35.

de que las concepciones humanas del mundo recorrieron tres fases: la animista, la religiosa y la científica. A partir de aquí, cree que se puede intentar un paralelismo entre el desarrollo de la concepción humana del mundo y el de la libido individual. De resultados de esta comparación encuentra que ambos procesos corresponden tanto temporalmente como en su contenido. La fase animista de la humanidad correspondería al estadio del narcisismo y se caracterizaría porque el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo. Esta fase sería reemplazada por la religiosa que correspondería a aquel estadio de fijación de la libido a los padres, en la cual el hombre cede la omnipotencia a los dioses pero sin renunciar seriamente a ella pues se reserva el derecho de influir sobre los dioses de manera de hacerles actuar conforme a sus deseos. Por último se daría la fase científica que correspondería a aquel estadio de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer. Esta última fase se caracterizaría porque el hombre reconociendo su pequeñez renuncia definitivamente a la omnipotencia y contando sólo con la fe en su inteligencia se resigna a la muerte. Según esta teorización, la primera afirmación de Freud consistiría en decir que la religión es una fase de la evolución cultural de la humanidad que se caracterizaría por un manejo parcial de la realidad, por tanto no plenamente humano, al no haberse arribado a una seria renuncia de la fantasía de omnipotencia. Como fase transitoria, la religión tiene un valor positivo ya que hace posible que el hombre abandone la fase animista y se ponga en camino hacia la científica. Sin embargo, aunque facilita la evolución psíquica de la humanidad no puede ser aceptada como verdadera solución porque se trata de una salida *ilusoria*.

La religión es una ilusión. Esta es la segunda afirmación que hace Freud sobre la religión cuando la examina desde el ángulo del futuro de la cultura. Según Freud, las ideas religiosas no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento sino *ilusiones*. Una ilusión es una creencia nacida del impulso a satisfacer un deseo. La religión, en cuanto ilusión, es la creencia de que existe un padre inmortal y omnipotente forjado por el deseo infantil y adulto de encontrar protección contra la indefensión de la vida: "Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso"³⁷. Aclara Freud que ilusión no es lo mismo que error ya que no es necesariamente falsa o irrealizable y que en cuanto tal no se la puede demostrar ni refutar; consecuentemente nadie puede ser obligado a creer como a no creer. Pero a continuación precisa que sin embargo nadie debe complacerse en engañarse creyendo que de esta forma —es decir, aceptando las ideas religiosas— sigue una trayectoria mental plenamente correcta: "La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo"³⁸.

³⁷ PI, p. 37.

³⁸ PI, p. 40.

Según ambas afirmaciones freudianas que podrían resumirse en el enunciado de que *la religión es una fase de la cultura humana de carácter ilusorio*, debemos desembocar casi necesariamente en la pregunta final acerca del futuro de la ilusión religiosa. La respuesta freudiana cabría ser alineada como una *tercera y última afirmación* sobre esta temática. Dice Freud que la religión sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana que, lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo. Asimismo, igual que la neurosis infantil, correspondería a una *etapa transitoria* de la humanidad durante la cual las soluciones que ésta adopta frente a la realidad, serían de carácter ilusorio (es decir, basadas en deseos). Conforme a esta teoría cree Freud que así como el niño supera su neurosis transitoria y abandona las soluciones ilusorias, así también la humanidad abandonará la religión con la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento. Y concluye: "... en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución"³⁹. A partir de este punto, Freud cree que debe intentarse una formación irreligiosa de la humanidad, ya que esto supondría atenderse a la verdad de la condición humana y posibilitar que la humanidad dominara esta fase neurótica de su evolución. Admite sin embargo que este programa puede significar de su parte también una ilusión, pero que tendría la ventaja de no provocar nuevos engaños: "No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar"⁴⁰.

II. CRITICA DE LA TEORIA FREUDIANA

La doctrina freudiana de la religión —tal como la hemos desarrollado en las páginas precedentes— es susceptible de tres tipos de observaciones críticas: observaciones epistemológicas, psicológicas y existenciales, que trataremos separadamente.

1. Observaciones epistemológicas

Con esta denominación nos referimos a las observaciones que se pueden hacer a la concepción freudiana acerca de los alcances y límites del conocimiento científico en general y del psicoanálisis en particular. Dicho en otras palabras: interesa saber cuál sea propiamente la validez científica del método freudiano de investigación al ser aplicado a la religión. Desde este punto de vista son clásicas ya las acusaciones de psicologismo que se ha ganado la especulación freudiana. Interesa en este apartado ver los alcances de esta acusación, distinguiendo desde un primer momento las objeciones que presentan verdadera pertinencia.

Una primera objeción que comúnmente se ha hecho a la explicación freudiana de la religión es la de querer explicar exhaustivamente desde un único punto de vista el origen de la idea de Dios, como sería el punto de vista del psicoanálisis. Tales objetantes vendrían a sostener que el psicoanálisis no es competente para explicar la totalidad del

³⁹ PI, p. 53.

⁴⁰ PI, p. 66.

fenómeno religioso. Por su parte, los defensores de Freud restan valor a tal objeción aduciendo que el mismo Freud era conciente de los límites del psicoanálisis y admitía otros orígenes posibles de la idea de Dios. Así por ejemplo, W. Pöhl, aunque no puede ser considerado propiamente como un defensor de Freud, dice al respecto: “Estos estudios de Freud sobre la importante participación de la experiencia de la relación con el padre en la imagen que se forma de Dios un individuo determinado, se han difundido ampliamente. Pero se olvida frecuentemente que Freud añadió una importante reserva: ‘... sin perjuicio de otros orígenes y significaciones de Dios, sobre los que puede arrojar luz el psicoanálisis’, salvedad que fue mantenida por Freud, por lo menos al escribir *Totem y tabú* (1913)”⁴¹. En esta misma línea, otros autores avanzan un paso más insistiendo que lo que Freud plantea es el problema de la naturaleza ilusoria del deseo que en la religión encuentra un terreno privilegiado para desarrollarse; y que, consecuentemente, no interesa tanto la argumentación freudiana cuanto la pregunta que le plantea a la religión y sobre todo a la teología.

En realidad, ni quienes sostienen la objeción anterior ni quienes la refutan parecen dar del todo en el blanco. Si bien es cierto que, como dice Pöhl, Freud tiene en cuenta el carácter parcial del aporte psicoanalítico al origen de la religión, no puede perderse de vista —como lo muestra el contexto implícito del razonamiento freudiano y las afirmaciones explícitas que constituyen en su totalidad “El porvenir de una ilusión”— que tal limitación del psicoanálisis Freud solamente la reconoce con respecto a otros conocimientos científicos, no con relación al conocimiento de tipo metafísico o teológico. Dicho en otras palabras: al plantearse el origen y naturaleza del fenómeno religioso, Freud sostiene la competencia exhaustiva de la ciencia para esclarecerlo y admite que dentro de este ámbito el psicoanálisis aporta sólo una parte (aunque no la menor: “...la naturaleza especial del nuevo factor por nosotros aportado, hace que *nunca pueda desempeñar en una tal síntesis, papel distinto del central y principal...*”⁴²). Según esto, Freud no reclama para el psicoanálisis la posibilidad de esclarecimiento exhaustivo de la religión, *pero sí la reivindica para la ciencia* de la cual forma parte el psicoanálisis. Excluye de esta forma la posibilidad de una comprensión auténtica de la religión que, como tal, corresponde a la metafísica y a la teología.

La otra objeción clásicamente hecha al método con que Freud aborda la explicación de la religión es la de valerse de interpretaciones biológicas o etnográficas que sus mismos sostenedores abandonaron. Un buen ejemplo de esta objeción lo expone Zunini a raíz de la obra de Freud, “Moisés y el monoteísmo”, donde Freud se vale de la hipótesis de Sellin que sostiene que Moisés no era hebreo sino sacerdote egipcio del sol que se hizo jefe de los hebreos y les impuso un monoteísmo estricto siendo luego asesinado por los mismos hebreos: a partir de aquí, tras un periodo de latencia, su figura volvió a im-

nerse como Dios mismo. Desde entonces Moisés y el monoteísmo se identificaron haciéndose una sola cosa. Dice Zunini al respecto: “Cuando en 1938 un estudioso judío, A. S. Yahudá, visitó a Freud y le hizo presente que el mismo Sellin se habría retractado de su interpretación de Moisés, Freud se encogió de hombros y dijo: ‘Podría ser verdad lo mismo’. Se repetía el caso de *Totem y tabú*”⁴³. Los defensores de Freud aducen lo que nosotros mismos indicamos en la primera parte de esta Nota cuando citando a C. Geets, subrayamos que la verdadera fuente de donde la argumentación freudiana sacaba su fuerza probativa no eran los modelos etnográfico y biológico sino el modelo psicoanalítico. En esta manera de ver, la biología, la etnografía o la historia suministrarían simples puntos de apoyo para el despliegue de los verdaderos argumentos que serían los extraídos del psicoanálisis.

La última afirmación nos vuelve a mostrar que se repite aquí la situación creada a raíz de la primera objeción ya que ni objetantes ni defensores atinan a plantearse la verdadera dificultad, la cual radicaría en preguntarse cuál es la validez del psicoanálisis para hacer afirmaciones fuera de su ámbito específico. Si es cierto —contra lo que dicen los objetantes— que Freud extrae sus argumentos del psicoanálisis y no de la etnografía, etc., lo que inmediatamente se plantea es la legitimidad científica del tránsito desde el ámbito individual al colectivo, tal como lo practica Freud. Dicho aún en otros términos: si no interesa la verdad de los argumentos etnográficos, etc., ya que Freud no se apoya en ellos sino en los psicoanalíticos, lo que debe examinarse es la veracidad de estos últimos. Y este examen debería consistir propiamente en determinar qué validez tienen los argumentos psicoanalíticos cuando son aplicados a fenómenos humanos colectivos.

Desde este punto de vista, lo primero que debe examinarse es lo que dice el mismo Freud. Tal como lo explicamos en la primera parte, Freud recurre al postulado de la existencia de un alma colectiva y de la herencia psíquica de una a otra generación. Al explicar tales argumentos, Freud los califica de “hipótesis”⁴⁴. Esta calidad “hipotética” de la explicación freudiana debería ser puesta en relación con el carácter “analógico” que Freud atribuye a los juicios que hace el psicoanálisis sobre la naturaleza de la religión. Según todo esto, Freud vendría a decir que la explicación que suministra el psicoanálisis de la religión es una hipótesis cuyas afirmaciones básicas muestran la similitud o analogía que la religión presenta con relación a los procesos neuróticos. Así por ejemplo en AO/PR dice Freud: “...al escrutar la *genesis de los ceremoniales neuróticos* podremos deducir juicios de analogía acerca de los *procesos psíquicos de la vida religiosa*”⁴⁵. Este mismo valor “analógico” es el que afirma Freud en otro de sus textos conocidos sobre la religión y con el que prácticamente concluye la obra recién citada: “Evidenciadas estas coincidencias y *analogías, podríamos atrevernos a considerar* la neurosis obsesiva como *simil* patológico de la génesis religiosa; a la neurosis, como una religiosidad particular; a

⁴¹ W. Pöhl, *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona, 1969, p. 120.

⁴² TT, pp. 231-32, nota 2.

⁴³ G. Zunini, op. cit., p. 10.

⁴⁴ TT, pp. 232-33.

⁴⁵ AO/PR, p. 39.

la religión, como una neurosis obsesiva universal”⁴⁶. Estos textos son suficientes para mostrar que el valor que Freud atribuye al psicoanálisis, al menos cuando éste se dedica a investigar la religión como producto colectivo, es el de emitir *meras hipótesis* cuyo contenido mostrarían la *semejanza* o parecido —no la coincidencia formal— entre la neurosis y la religión.

Sin embargo —y esta reserva resulta fundamental—, todo lector atento de Freud, al leer sus obras sobre la religión, experimenta una sensación perfectamente definida: *la sensación de que Freud ha invalidado la religión y de que está luchando no por una mera hipótesis sino por algo más*. Y debe señalarse que no se trata de una sensación subjetiva: basta leer para ello PI, particularmente sus páginas posteriores, para encontrar los motivos de esta sensación. Allí Freud defiende claramente y con convicción la propuesta de que la humanidad debe abandonar la ilusión religiosa y enfrentar la vida “sola” sin adormecerse ya con los narcóticos de los consuelos religiosos⁴⁷. Con estas observaciones salimos al encuentro de un punto que parece decisivo en las actitudes epistemológicas de Freud y que puede dar razón de esta aparente contradicción que acabamos de señalar: se trata de la *mutua relación* que existe entre la *convicción racionalista de Freud de que la religión es pura ilusión* por una parte, y, por otra, la *falta de datos psicoanalíticos suficientes para probarlo*.

Freud tiene la convicción de que la ciencia es la posibilidad privilegiada y exclusiva que tiene el hombre para acceder a la realidad. Consecuentemente no acepta otro tipo superior de conocimiento como sería el metafísico y el teológico. Como ya lo dijimos, si los conocimientos que aporta el psicoanálisis como conocimiento científico son limitados, ello sólo es en relación a otros conocimientos científicos (sin olvidar que su aporte respecto a la religión, aunque parcial, sería el principal). Provisto de esta convicción Freud aborda la investigación psicoanalítica —y por tanto exclusivamente científica— de la religión. Pero sucede que los datos que encuentra no son suficientes para traspasar los umbrales de lo hipotético. La proverbial honradez de Freud le impide otorgar a sus conclusiones científicas un valor de certidumbre para el cual carece de datos suficientes. No abandona sin embargo su convicción. Y sigue buscando datos científicos al mismo tiempo que sigue exponiendo su convicción. Esto último es importante tenerlo en cuenta para comprender el por qué de esta aparente contradicción freudiana: es que Freud, al menos en muchos momentos de su exposición, *habla, simultáneamente de su convicción y de sus investigaciones*. Y ocurre que mientras su convicción pertenece al nivel de sus *presupuestos* —de los que hablaremos en el último punto de estas reflexiones—, sus investigaciones pertenecen al *nivel empírico* donde deben coleccionarse los datos. La consecuencia de todo esto es que Freud se muestra defendiendo sus conclusiones como si fueran más que hipótesis. Y es que a nivel de sus presupuestos realmente son algo más: son convicciones.

⁴⁶ AO/PR, p. 49.

⁴⁷ PI, pp. 58-59.

Como resumen de todo lo que llevamos dicho podríamos recordar las palabras de Vergote que caracteriza el desfasaje epistemológico de la teoría freudiana de la religión, diciendo que se trata de una *generalización abusiva y cuasi-metafísica*⁴⁸. Con esto quiere decir que las conclusiones de Freud han ido bastante más allá de lo que toleraban sus premisas. Por todo esto es que la acusación de psicologismo, aunque muchas veces no esté bien fundamentada, es correcta. Y más correcta aún, en cuanto más complexiva y abarcadora, es la acusación de *cientificismo*, pues lo que Freud realmente absolutizó como explicación última de las realidades que investigaba fue la *explicación científica*, dentro de la cual se encuentran las explicaciones psicológicas que brinda el psicoanálisis. Todo esto encuentra en Freud una base definida: su opción racionalista. Pero esto entra ya en el terreno de los presupuestos de la ciencia freudiana, de los cuales hablaremos en el último punto.

2. Observaciones psicológicas

Hasta aquí nos hemos detenido en la crítica de la metodología freudiana con miras a evaluar la legitimidad de sus conclusiones. Más allá de los alcances que Freud le atribuya o de las falencias que esta metodología presente en su fundamentación, Freud, valiéndose de ella, construye una teoría psicológica —propriadamente psicoanalítica— de la religión. En este apartado procuraremos evaluar la explicación freudiana de la religión como explicación psicológica. La pregunta que nos podría guiar en este análisis podría ser la siguiente: “¿La estructura psicológica del hombre religioso es satisfactoriamente explicada por la teoría freudiana?”. Desarrollaremos nuestra respuesta a través de cinco afirmaciones críticas que entendemos abarcan las debilidades de la teoría freudiana en lo que respecta a su contenido (no ya a su metodología).

a. *El punto de partida psicológico de la religión parece que debe ser buscado en la experiencia maternal (pre-edípica), aspecto omitido en la explicación freudiana.*

“Freud nos cuenta que después de la publicación de PI, una eminente personalidad (se trataba de Romain Rolland) le escribió una carta en la que expresaba su asombro de verle perder de vista la verdadera fuente de la religión, tan diferente de las motivaciones infantiles y vulgares analizadas en este libro. El corresponsal de Freud evocaba así un sentimiento original conocido por millares de hombres, consistente en la *experiencia de la eternidad, el sentimiento de algo ilimitadamente oceánico*. Tal sentimiento, prosigue el corresponsal, se encuentra en el origen de todas las necesidades religiosas”⁴⁹. Esta objeción resulta tanto más importante cuanto proviene de alguien que coincide con Freud en cuanto a la naturaleza ilusoria de la religión. No está sin embargo de acuerdo en que tal ilusión tenga su origen donde lo sitúa Freud sino más bien en una experiencia oceánica de ilimitación. Según Zunini “Freud replicó que, aun no habiendo experimentado él mismo aquel sentimiento, estaba dispuesto a admitir su

⁴⁸ A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1973, p. 180.

experiencia en otros hombres; sin embargo, no creía que fuese 'de naturaleza primaria', ni que constituyese *fons et origo* (fuente y origen) de la religión... A Freud le parece 'incontrovertible que el sentimiento religioso derive de la impotencia en que se siente el niño, y del deseo del padre suscitado por ella. No hay en el niño sentimiento más fuerte que la necesidad de la protección paterna. La parte explicada por el sentimiento oceánico, que parece buscar algo como la restauración de un ilimitado narcisismo, es desplazada así del primer plano. El origen del sentimiento religioso puede retrotraerse mediante un claro esquema hasta el sentimiento de impotencia infantil. Puede haber algo detrás, pero por ahora está envuelto en la oscuridad'⁵⁰. De acuerdo a estas palabras de Freud citadas por Zunini y que corresponden a MC, el origen edípico de la religión es sostenido contra el objetante afirmándose que si existe algo previo, ello está aún oscuro. Freud excluye de esta manera el papel que la experiencia maternal de los orígenes pudiera jugar en el originamiento psíquico de la religión, reduciéndola a pura regresión.

En una crónica bastante reciente sobre psicología de la religión, J. C. Sagne habla de que en su crítica a la religión, Freud explicitó una sola línea de su pensamiento: la que aparece en TT y en MM donde la religión es explicada a partir del Edipo y de la culpabilidad; pero habría dejado abierta y sin desarrollar otra línea de su pensamiento: la que insinúa en su obra "Introducción al narcisismo". Según el mismo autor, si se parte de esta otra línea de pensamiento podría verse claramente cómo la *experiencia narcisista primera* (pre-edípica) es la base de toda identidad y de toda aspiración a la felicidad y cómo la fe religiosa del hombre reposa en el *deseo de Dios, el cual no es otra cosa que el deseo originario de la felicidad que impulsa a ser confirmado en la integridad narcisista y en la identidad*. Sagne cree que del encuentro primero con la madre, la libido objetal extrae su substancia, energía y visión primera que pondrá luego en juego al volverse hacia otro y también hacia el Otro. Como una de las pruebas donde basa sus afirmaciones cita un texto de Freud extraído de MC donde se dice que: "... el principio del placer y la religión bien podrían unirse en esas regiones lejanas donde no hay diferenciación entre el Yo y los objetos y entre éstos entre sí". En resumen, piensa Sagne que *la religión en su raíz psíquica se identifica al narcisismo primario* (experiencia maternal pre-edípica), el cual sería también la fuente del encuentro amoroso (sin por ello querer decir que la experiencia religiosa es lo mismo que la experiencia erótica). Agrega dicho autor que esta manera de ver el origen de la religión se encuentra en Freud pero nunca fue desarrollada por el creador del psicoanálisis⁵¹.

⁴⁹ A. Vergote, op. cit., pp. 202-3.

⁵⁰ G. Zunini, op. cit., pp. 145-46.

⁵¹ J. C. Sagne, *Chronique de psychologie de la religion*, Supplément nº 116 (1976), pp. 109 ss. Este autor partiendo de otro planteo del problema llega sustancialmente a la misma conclusión que diez años antes había propuesto A. Vergote al situar el originamiento psíquico de la religión en la experiencia maternal (al menos en lo que se refiere a su punto de partida).

Como consecuencia de esta omisión —que no parece ser casual sino más bien consecuencia de los presupuestos freudianos acerca de la religión—, Freud deja escapar un aspecto fundamental de la experiencia religiosa: su carácter de plenitud y de búsqueda de la felicidad.

b. *La estructuración edípica de la religión se opera sobre la totalidad del símbolo paternal y no, exclusivamente, sobre su momento conflictivo tal como lo afirma Freud.*

Freud no sólo ha omitido en la génesis psíquica de la religión el papel fundamental de la madre —"En su crítica a Freud, J. Suttie señala abiertamente y afirma que la posición de la madre y de la ternura materna está en la base de la religión y de la psicoterapia"⁵²— sino también la dimensión *reconciliadora* que aparece en el padre humano.

El análisis freudiano del papel que juega el padre en el proceso de progresiva humanización del niño, capta magistralmente los dos "momentos" que lo configuran y la relación dialéctica que existe entre ambos. Para Freud, el rol paterno tiene un momento *conflictivo* —aquel en el cual el padre *separa* al niño de su madre imponiéndole su Ley— y un momento *reconciliador* —aquel en el cual el padre aparece al niño como Modelo y Promesa, que él mismo garantiza, de adultez—. La aceptación de ambos momentos en su mutua influencia es lo que permite al niño acceder, por el camino de la prohibición, a la meta de la adultez. El padre se convierte así en quien reconcilia al niño consigo mismo y con la realidad al mostrarle cómo los deseos humanos acceden a su verdadera realidad por la única vía de la renuncia.

En su ya citada y excelente *Psicología Religiosa*, sostiene Vergote que Freud vio con clarividencia el *aspecto paternal* del Dios de los creyentes e intuyó que su figura podía ser analizada a partir de la experiencia del padre. Pero al analizar al Dios Padre del creyente a partir de la figura del padre terrenal, sólo vio en Aquel los aspectos conflictivos de éste. Es el mismo Vergote, quien continúa diciendo con lucidez que Freud captó en el Dios judeo-cristiano una religión del Padre y de la Palabra pero que no captó en esta Palabra más que su momento de prohibición y conflicto (su aspecto de Ley), dejando de lado su aspecto de Promesa y reconciliación. De esta forma, Freud se esforzó por explicar el símbolo de la paternidad divina *sobre la única y exclusiva base del conflicto del hombre rebelado contra Dios*. Al no transferir a la experiencia de Dios Padre más que el aspecto conflictivo de la experiencia del padre terrenal, la imagen resultante de Dios tenía que ser necesariamente una imagen conflictiva. O ambivalente, que es lo que ocurre cuando el conflicto se resuelve mediante la represión, solución que es precisamente la que Freud sostiene que ocurre en la religión. De esta forma, como también lo dice el mismo Freud, la imagen de Dios es ambivalente porque al mismo tiempo que espiritualiza al hombre por la imposición de su Ley, lo degrada porque lo hace un ser sometido. La conclusión es lógica: si por una parcialización de la transferencia del padre terrenal, se ha situado la base de la relación con Dios sobre una prohibición y una rebelión, se ha cerrado con ello toda salida integral. Sólo resta el rechazo o la sumisión.

⁵² G. Zunini, op. cit., p. 146.

c. *La maduración psicológica de la actitud religiosa implica un duelo por el Dios imaginario, lo cual supone una distinción entre el Dios imaginario y el Dios real, distinción que Freud no tiene en cuenta.*

Hablando de la identificación edípica dice Freud que "...el padre con el cual se identifica el pequeño *no es el que realmente existe...*, sino un padre cuyas facultades y virtudes han experimentado un desarrollo extraordinario y cuyas debilidades se han suprimido"⁵³. Freud establece aquí una distinción entre el padre real —con el cual el niño no se identifica— y un padre imaginario perfecto —con el cual sí se identifica—. Esto sirve para subrayar que el largo proceso que configuran los investmentos de la libido supone el entrelazamiento de dos "niveles de realidad": uno efectivo y otro imaginario. El investmento de objetos reales va acompañado de un investmento de objetos imaginarios. Surge así, al lado de la *realidad efectiva* (que solemos denominar realidad objetiva) una *realidad imaginaria*, o "segunda realidad", forjada por la potencia megalomaniaca del deseo. Y de esta forma, el padre real que existe en la realidad efectiva, cobra una nueva existencia, esta vez imaginaria —el padre agrandado y perfecto, objeto inmanente del deseo—. Vemos entonces que frente a la "objetividad" de la vida que contiene objetos reales, existe la "objetividad" propia del deseo, generada por el mismo deseo, que contiene objetos imaginarios que pretenden cumplir la función de contrapunto imaginario de los objetos reales.

De acuerdo a lo anterior, el Edipo se resuelve cuando el sujeto acepta la pérdida del padre imaginario y hace duelo por él que no es más que el duelo de su propia omnipotencia. Equivalentemente hay que decir que así como el Edipo no se resuelve renunciando al padre real sino al fantasma perfecto e imaginario, otro tanto es lo que ocurre en el caso del creyente. De un modo similar a lo que ocurre con el padre terrenal, la fe del creyente, al tiempo que se dirige al Dios real, se ve entrelazada a un Dios imaginario ya que también la religión queda incluida en la dinámica del deseo. Lo propio del Dios imaginario, construido en continuidad con el padre imaginario, es el estar al servicio de los deseos humanos, ya que también él no es más que una nueva versión de la omnipotencia del deseo. La fe del creyente supone un proceso de maduración, uno de cuyos pasos fundamentales consiste en la pérdida del Dios imaginario al servicio de los propios deseos, y el duelo consecuente.

Con un poco de tiempo y de páginas, podría mostrarse paso a paso cómo las descripciones freudianas de la religión tienen siempre como objeto al Dios imaginario forjado por el deseo humano y a las actitudes ilusorias con que el hombre cultiva a este Dios imaginario. En este sentido se podría decir que Freud analiza las "excrecencias" de la religión, no la religión misma. Pero una vez más Freud "reduce" y en lugar de distinguir entre un Dios real y un Dios imaginario, tal como lo había hecho en el caso del padre terrestre, prefiere pensar que existe un único Dios dentro del psiquismo del hombre: el imaginario. Volvamos a repetir lo dicho más arriba: así como el Edipo no

⁵³ S. Freud, *Le président W. Wilson*, p. 64, citado por C. Geets, op. cit., p. 56.

se resuelve renunciando al padre real sino al padre imaginario y perfecto, así tampoco la adaptación del hombre a la dura realidad se obtiene renunciando a la posibilidad de Dios, sino al Dios imaginario del deseo, siempre dispuesto a librarnos de nuestra condición humana⁵⁴.

d. *La religión parece encontrar una explicación más adecuada como expresión de la potencia simbólica del deseo que como expresión de la potencia megalomaniaca del deseo según piensa Freud.*

Este punto está en continuidad con el anterior. De acuerdo a una teoría integral del símbolo⁵⁵ es posible afirmar que lo propio —lo primario— del deseo humano es su capacidad de *simbolizar*, es decir, de *evocar un orden de realidades ausentes*. Es lo que podemos llamar la *potencia o capacidad simbolizante* del deseo. Desde este punto de vista, el deseo es una especie de presentimiento de las capas más hondas de la realidad, a las cuales re-vela. Sin embargo, hay que agregar que, siendo el deseo posibilidad permanente de revelación, permanece continuamente acechado por la tentación de deformar la realidad en lugar de revelarla, es decir, permanece continuamente acechado por la tentación de crear su propia realidad imaginaria y megalomaniaca. Surge, entonces, al lado de la capacidad simbolizante del deseo, su *potencia megalomaniaca*.

Aplicando estas consideraciones a la problemática psicológica de Dios, habría que decir que el deseo, al mismo tiempo que *tiende a evocar por su misma fuerza simbólica, una imagen no patológica de Dios, tiende a replegarse sobre sí mismo* y —abortando su energía referencial— *crear un Dios imaginario* al servicio del desamparo humano.

Cuando Freud insiste en el carácter megalomaniaco del deseo está describiendo su movimiento "segundo" —no su posibilidad primaria

⁵⁴ El Dios del creyente auténtico —tal como lo atestiguan los innumerables casos de religiosidad verdadera con que cuenta la humanidad— no libra nunca al hombre de su condición de creatura, es decir, de su situación de precariedad y muerte. Le otorga sí la posibilidad de dar un sentido a esta situación mediante su gracia. En el cristianismo, la afirmación de que Dios nos ama significa que a través de Jesucristo, signo máximo de su amor, el hombre recibe la gracia para dar un sentido a su condición de límite, pecado y muerte, y asumirla. Este asumir no se verifica por una supresión de esta condición humana, sino precisamente por su aceptación. Dios no nos salva a pesar de nuestra condición humana sino *mediante ella*. Esto es precisamente lo que quiere decir que *Dios se hizo hombre*. El Dios imaginario, producto del deseo, es precisamente un Dios a la medida del deseo humano en cuanto es precisamente su producto, que salva al hombre liberándolo imaginariamente de su condición de creatura.

Que junto con la fe en un Dios genuino se verifique la fe en un Dios imaginario no es más que la consecuencia de que la fe sigue siendo un acto humano y en cuanto tal sometido a los dinamismos del hombre, entre ellos, el dinamismo del deseo. Para toda esta problemática puede verse el profundo estudio de J.-M. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Cerf, Paris, 1972, pp. 15-62.

⁵⁵ Puede verse A. Vergote, *Le symbole*, *Révue Philosophique de Louvain*, 57 (1959), pp. 197-224.

que es revelación simbólica—. Lo que aquí cabe subrayar es que no se trata simplemente de que en su análisis de la religión Freud se detenga en este movimiento “segundo” y megalomaniaco del deseo, sino que parece haber invertido los términos: Freud parece sostener que —al menos en el caso de la religión— lo propio del deseo es la deformación megalomaniaca, no la captación simbólica. En realidad, podría agregarse que un rasgo decisivo en el planteo freudiano es la tendencia a creer que lo primario del deseo es equivocarse o ilusionarse. Por eso siempre la sombra de una “sospecha” surge en torno a cualquiera de sus análisis del comportamiento humano.

Contrariamente, lo que puede sostenerse es que la religión —psicológicamente hablando— es la expresión concreta de un conocimiento simbólico muy propio del ser humano y en relación inmediata con su naturaleza de “ser de deseo”. En otras palabras: la naturaleza psicológica de la religión parece mejor explicada si se la considera el fruto de una captación simbólica del deseo (a través de los símbolos privilegiados de la madre y del padre) que como un artificio ilusorio del deseo para huir del desamparo. Esto último también existe en la religión, pero como una posibilidad permanente y secundaria —abortiva— de deformación de la potencia simbólica del deseo, de la cual nunca debe ser separada y sobre la cual tampoco debe ser sobrevalorizada.

e. *La religión es un comportamiento original, no funcional; consecuentemente no puede ser exclusivamente explicado en términos motivacionales, como hace Freud.*

Una de las formas de explicar la naturaleza psicológica de los comportamientos es el recurso a la *teoría de la motivación*, la cual, en sus diversas modalidades, se basa en último término en el esquema “necesidad-satisfacción”. Según C. F. Graumann, por ej., el paradigma de una situación motivacional característica se constituye por los pasos siguientes: 1) experiencia de una carencia; 2) propósito de satisfacerla; 3) conductas instrumentales (v.gr. obtener un vaso para satisfacer la necesidad de beber); 4) conducta consumatoria (v.gr. beber); 5) satisfacción. A través de este esquema más detallado, puede verse cómo en último término el comportamiento se explica a partir de una carencia o necesidad a la cual se busca satisfacer⁵⁶.

Aplicada esta explicación a la religión, ésta resulta ser la respuesta a una necesidad del sujeto, siendo su naturaleza de carácter funcional. La teoría de la motivación, en cualquiera de sus acepciones, no suministra una explicación satisfactoria de la religión por varias razones que vamos a indicar a continuación.

En *primer lugar*, ninguno de los comportamientos intrínsecamente relacionados con el ser humano en cuanto tal, como pueden ser la religión, el amor, la experiencia estética, etc., pueden ser explicados satisfactoriamente como respuestas a una *necesidad* del sujeto; más bien deben ser concebidos como *procesos de crecimiento en el ser*, como sugiere Maslow. El amor que brota entre un hombre y una mujer, por ejemplo, difícilmente encuentre explicación en la afirmación de que

⁵⁶ C. F. Graumann, *Motivación*, tomo I de la obra *Fundamentos de Psicología*, Ediciones Morata, Madrid, 1971, pp. 19-20.

su existencia se debe a una necesidad que él viene precisamente a satisfacer. El amor humano puede cumplir ulteriormente muchas funciones, pero ni su origen ni su estructura básica se pueden explicar exclusivamente como una función que se orienta a satisfacer una necesidad. La vitalidad de este tipo de comportamientos más específicamente humanos es tal que desborda fácilmente el marco de las necesidades y las funciones. Se trata precisamente de comportamientos originales (u originarios), no funcionales, porque no pueden ser reducidos al exclusivo cumplimiento de una función como puede ser la de cubrir una necesidad. La religión se encuentra entre este tipo de comportamientos plenamente originales y por tanto irreductibles.

En *segundo lugar*, la teoría de la motivación no explica adecuadamente a la religión, porque en último término parte de un estado de necesidad o *carencia* en el sujeto, mientras que la religión se origina de una situación de *plenitud*. La plenitud primera del estadio narcisista no es imaginaria. Sólo es imaginario su carácter “ilimitado”, cuya captación y superación correcta se hará posible por la experiencia edípica. Esta experiencia de plenitud, al ir desarrollándose, será condición psíquica de posibilidad, de las “experiencias de crecimiento en el ser” de las que hablamos más arriba.

En *tercer lugar*, la teoría de la motivación insiste en concebir a la religión como un comportamiento que proviene del sujeto, mientras que el análisis cuidadoso de la experiencia religiosa muestra que ésta es vivida como una Presencia que se impone. Esta presencia es vivida —simbólicamente— como anterior a toda necesidad del sujeto. Vergote dice con acierto que lo común de las diversas explicaciones motivacionales de la religión consiste en concebirla como una sacralización a posteriori de una emanación proveniente del interior del sujeto⁵⁷.

La explicación freudiana de la religión cabe ser alineada entre las explicaciones motivacionales de la religión y pasible de sus mismas críticas. Según piensa Freud, la religión encuentra su última explicación en la necesidad infantil, continuada en la vida adulta, de una protección todopoderosa. Esta necesidad se remonta al estado de indefensión primigenia del ser humano o lo que es idéntico, de carencia. Frente a este razonamiento, la religión en cuanto su conclusión representa una respuesta a esta necesidad. Y es de carácter funcional pues se explica exclusivamente su existencia como la de un comportamiento que tiene la “función” de consolar al hombre. Freud sostiene, además, que tal consuelo es “ilusorio”, con lo cual le adjudica el agregado de “función ilusoria”.

Según esto, para Freud la religión se origina en un estado de carencia que origina la necesidad de protección. El hombre “sacraliza” posteriormente la figura encargada de satisfacer esta necesidad, sacralización que es de carácter ilusorio. Todo este proceso es la religión, comportamiento que tiene la función de satisfacer —al menos ilusoriamente— la necesidad de protección.

Importa subrayar, antes de concluir este apartado, que no es sólo la religión quien queda reducida a comportamiento puramente fun-

⁵⁷ A. Vergote, *Psicología religiosa*, pp. 84, 126.

cional, sino también la cultura. Es llamativo el carácter negativo que Freud atribuye a la cultura, a la cual reduce a la función de defendernos contra la naturaleza: “La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza”⁵⁸. La cultura, sin embargo, como proceso humano global, bien parece ser algo más que un gigantesco “mecanismo de defensa”. La cultura humana presenta un carácter de creatividad y expansión irreductibles que escapa a la conceptualización freudiana. Esta manera común de concebir la religión y la cultura tienen una raíz común: la omisión de la “experiencia bienaventurada de los orígenes” o experiencia maternal. De ser así, el punto de partida no puede ser buscado en el “parricidio primitivo” sino más atrás. El parricidio primitivo sería —simbólicamente— un momento privilegiado de estructuración dentro del proceso humano.

3. Observaciones existenciales

En este último apartado se trata de examinar los *presupuestos* de la conceptualización freudiana que influyen y explican en buena parte el por qué último de la *metodología* aplicada por Freud en el análisis de la religión y el *contenido* de la explicación psicológica que de ella propone. Este examen de los presupuestos está en continuidad con la afirmación de que no existe ciencia neutral. Desde este punto de vista, cabe afirmar en Freud la existencia de dos presupuestos: el racionalismo y su opción atea.

En *primer lugar*, Freud optó por una *concepción racionalista* del mundo. Para Freud, el hombre más que un Misterio, es un problema que se puede explicar mediante el razonamiento científico, al menos hasta un cierto punto. Las explicaciones que se buscan fuera de la ciencia son intentos ilusorios. La última afirmación de PI que ya citamos anteriormente, es un buen resumen de lo que aquí decimos: “No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar”. Este texto muestra, asimismo, que Freud no tenía una concepción ilimitada de la ciencia sino que le reconocía probables límites. Sostenía sin embargo que lo que la ciencia no podía resolver, no cabía buscarlo en otra parte. Y si se lo buscaba se incidía en ilusión. Queda pues en claro el deliberado relegamiento freudiano al exclusivo ámbito de las explicaciones racionales del mundo y del hombre como las únicas no ilusorias.

Si las acusaciones de psicologismo y, sobre todo, de científicismo, más allá de los detalles, son en último término verdaderas, ello es en razón de la opción freudiana por una concepción racionalista, opción no justificable desde el estricto ámbito de la psicología. El racionalismo de Freud forma parte del ámbito de sus opciones existenciales que con relación a la ciencia y particularmente con relación a la ciencia psicológica juega el papel de presupuesto.

La opción racionalista de Freud, presupuesto básico de sus conceptualizaciones psicológicas, produce un extraño contraste con su gran descubrimiento del mundo irracional del hombre. Freud explica racio-

nalmente la irracionalidad. Lo que puede aparecer como contradictorio en cierta medida no lo es tanto. Freud descubre el mundo del deseo humano y en particular su aspecto megalomaniaco con sus múltiples estrategias; y recurre en la conceptualización de su descubrimiento a las categorías de la cultura de la modernidad: racionalismo y algunas de sus secuelas (mecanicismo, naturalismo, biologicismo, etc.). Se suele decir que en realidad Freud casi no tuvo más remedio que recurrir a este tipo de conceptualizaciones, no adecuadas a la naturaleza de su descubrimiento, porque eran las únicas de las que disponía. En realidad, esto no es tan claro: al menos en lo que respecta a la absolutización de la explicación racional de la realidad, aún en el caso de haber dispuesto de otra concepción, se hace difícil pensar que Freud hubiera explicado su descubrimiento en términos no racionalistas. Es que Freud es hijo dilecto de la cultura racionalista de la modernidad y como ella sigue dicotomizando al hombre. Sin embargo, desde esta cultura hace su descubrimiento que en último término apuntaba a recuperar para el hombre algo que éste relegaba, es decir, a interpelar al hombre para que se unificara. Surge aquí la verdadera contradicción de Freud consistente en el hecho de que toda su tarea, al tiempo que es una prolongación de la cultura de la modernidad, constituye al mismo tiempo una crítica de sus consecuencias. De esta forma, las contradicciones de Freud coinciden en cierta medida con las contradicciones de esta cultura.

En *segundo lugar*, Freud optó por una *visión atea* del mundo, camino que él mismo se encargó de declarar explícitamente en más de una ocasión de su larga y fructuosa vida. No es fácil declarar si su ateísmo es consecuencia de su racionalismo o viceversa. En todo caso es más seguro afirmar que ambos se refuerzan mutuamente y constituyen un núcleo bien trabado y casi inexpugnable. Un texto ya citado de PI muestra esto a las claras: “. . . Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer en algo”. Freud hace estas disquisiciones tras haber dicho que la religión es una ilusión y tras haber distinguido entre ilusión y error mostrando que una ilusión no es algo necesariamente falso y que en definitiva resulta tanto indemostrable cuanto irrefutable. Si esto es así, llama la atención su conclusión de que esto no da derecho a engañarse a sí mismo, etc. En realidad, este “salto” en el razonamiento freudiano tiene una lógica interna que se podría explicar de la manera siguiente. Cuando Freud analiza la naturaleza de una “ilusión” está realizando un análisis científico. Por este camino llega a un punto en que percibe que aplicando el concepto de ilusión a la religión, ya no es posible desde el punto de vista del análisis científico (psicológico) decir nada más. Entonces, “salta” al punto de vista de las opciones existenciales, situándonos en el nivel de los presupuestos de su investigación. Por esta razón, su conclusión acerca de que nadie tiene derecho a engañarse creyendo que la ilusión religiosa se ha realizado realmente, es ya de otra naturaleza: es una opción existencial. Esto muestra cómo su conclusión está condicionada

⁵⁸ PI, p. 19.

por su ateísmo, a la vez que muestra cómo su absolutización de la explicación racional lo conduce a la exclusión de la hipótesis teísta. De esta forma, racionalismo y ateísmo se condicionan y refuerzan mutuamente.

En la ya tan citada obra de Freud, PI, existe un texto que resulta útil para concluir estas reflexiones sobre la teoría freudiana de la religión: "Nos decimos que sería muy bello que hubiera un dios creador del mundo y providencia bondadosa, un orden moral universal y una vida de ultratumba, pero encontramos hartos singular que todo suceda así tan a medida de nuestros deseos"⁵⁹. Una vez más y de modo irrefutable aparece aquí la constante desconfianza freudiana respecto a las estrategias del deseo. Cabría hablar aquí de la "tristeza" que aqueja a la concepción freudiana del deseo. El deseo, en Freud, es "triste", porque se trata de un deseo que ha sido despojado de su poder simbólico, para quedar reducido a la sordidez de sus intentos siempre renovados por restañar sus heridas narcisistas. Este es el deseo que concibe Freud, al menos cuando examina el papel que juega en el ámbito de la religión.

Pero sería falso ver en esto una modalidad psíquica de Freud —algo así como una especie de masoquismo que le impidiera aceptar que los deseos humanos no siempre son ilusiones— queriendo explicar en función de ella la teoría freudiana de la religión. Esto sería falso porque en tal caso se estaría adoptando una explicación psicologista. Dicho en otros términos: se estaría afirmando que un problema psicológico de Freud —o al menos, una modalidad psicológica— sería la causa que explicaría por qué Freud sostuvo lo que sostuvo. Si esto fuera así, habría que admitir la hipótesis de que si Freud hubiera superado tal problema su comprensión de la religión hubiera sido distinta. En realidad parece más cierto lo contrario: si Freud hubiera tenido tal problema y lo hubiera superado, probablemente habría seguido sosteniendo lo que sostuvo porque el presupuesto de su teoría acerca de la religión no era un problema psicológico sino una opción existencial.

⁵⁹ PI, p. 41.

SENTIDO Y PRAXIS

(Interpretación desde algunos textos de Merleau-Ponty)

Por A. FORNARI (Santa Fe)

I. INTRODUCCION: la cuestión del sentido en la coyuntura de la libertad y el método

Esta consideración introductoria no se justifica simplemente como una contextualización rutinaria de nuestro tema específico en el conjunto de la obra del autor¹. Atisbamos una concurrencia intrínseca y positiva entre intención teórica y cuestión de la libertad. El estilo filosófico de Merleau-Ponty es un esfuerzo por explicitar la estructura de la existencia, disolviendo en esa misma explicitación todo pasaje a una sistematización que suprima la trascendencia de la existencia misma.

¹ Estas reflexiones se hilvanan desde los siguientes textos de Merleau-Ponty: de la *Phénoménologie de la Perception*, Ed. Gallimard, Paris, 1945, tomamos el *Avant-Propos*, pp. I-XVI; el cap. V de la primera parte: *Le corps comme être sexué*, pp. 180-202; el cap. III de la tercera parte: *La liberté*, pp. 496-520.

De la obra *Sens et non-sens*, Ed. Nagel, Paris, 1966, del cap. II, el artículo *La Méthaphysique dans l'homme* (escrito en 1947), pp. 145-172.

Justificamos esta selección de textos en las siguientes razones: 1) El "Prólogo" de la Fenomenología supone un asimiento global del libro, del cual expresa el sentido y alcance: nos da por tanto una perspectiva certera de análisis. 2) El capítulo sobre la sexualidad nos coloca sobre dos determinaciones "atmosféricas" de la existencia, clásicamente conceptualizadas por la filosofía de dos maneras antitéticamente complementarias y, por tanto, cerradas en un mismo universo de comprensión, como es el caso de la perspectiva idealista y materialista. Nos referimos al momento sexual y económico de la existencia. Ellos, desde la comprensión idealista son el sin-sentido, el mero medio, lo material a lo que es necesario sobreañadirle la perspectiva espiritual de sentido. Desde la comprensión materialista son el depósito en-sí del sentido que, desde abajo, determinan al espíritu, especie de receptáculo vacío del sentido. Desde Merleau-Ponty aprendemos a respetar la carga metafísica de las determinaciones que, desde ahora, serán "atmosféricas", y no "partes", en las que la existencia se atraviesa. 3) El capítulo sobre la libertad nos parece ser la conclusión englobante de la existencia explicitada a lo largo de la Fenomenología; el lugar de encuentro de todos sus momentos; la imbricación entre percepción y praxis, entre historia y sentido. 4) "Lo metafísico en el hombre" (texto producido menos de dos años después de la publicación de la Fenomenología), se nos hace apropiado, pues parece ser un intento de deslindarse, por parte de M. Ponty, de toda comprensión "fenomenista" de su fenomenología, colocándose en la perspectiva de una renovada y más real reposición de la cuestión metafísica. Durante nuestra reflexión citaremos como sigue: a la *Phénoménologie de la Perception* (PhP, p. ...); a *Sens et Non-Sens* (SNS, p. ...).