

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de *Magíster en Estudios Del Hecho Religioso*
2. **TÍTULO:** ¿Es posible la cultura sin religión?: Un estudio desde la crítica a la religión de Sigmund Freud
3. **AUTOR:** Luis Alberto Valderrama Valderrama
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** septiembre de 2012
6. **PALABRAS CLAVE:** Religión, Cultura, Psicoanálisis, Sigmund Freud.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo principal de la investigación es responder a la pregunta por la posibilidad de la cultura sin religión, esto es, si es posible que la cultura prescinda, para su funcionamiento de categorías religiosas. Para ello se toma como punto de partida la crítica a la religión de Sigmund Freud: se delimitan los conceptos necesarios, como *ello*, *superyó*, *yo*, *neurosis*, *cultura y religión*. Se constituye, a partir de esos elementos, una definición sintética de cultura y de religión, que son la base para responder a la pregunta. Finalmente, se concluye que la cultura sin religión es posible si se asume lo que Freud denomina una *educación para la realidad*.
8. **LINEAS DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía de la religión; religión y cultura, psicología de la religión.
9. **FUENTES CONSULTADAS:** Alonso, Aurelio, ed. América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO, 2008 - Assoun, Paul-Laurent. Freud y Nietzsche. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. - Bastian, Jean Pierre. La mutación religiosa de América Latina. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997. - Berger, Peter. El dosel sagrado. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. - Duch, Lluís. Un extraño en nuestra casa. Barcelona: Herder, 2007.
10. **CONTENIDOS:** La investigación permitió precisar una definición de cultura y de religión que facilitan el estudio de fenómenos religiosos particulares. La definición de cultura parte de la concepción dinámica de la misma, esto es, la entiende como proceso que parte de unos insumos mínimos, los impulsos humanos, que elabora a partir de mecanismos psicológicos, como la represión, la identificación y la sublimación, para obtener sus productos, que se clasifican de acuerdo a su función: técnicos, reguladores de la conducta y lenitivos. La religión se encuentra dentro de este último grupo. Como producto lenitivo, sus representaciones prescinden de la realidad y surgen del impulso para satisfacer los deseos, esto es, son ilusiones; pero la religión se distingue de los otros productos culturales lenitivos, como el arte, por dos razones fundamentales: primero, considera sus representaciones como verdaderas y, segundo, esas representaciones están sustentadas en la aceptación de una realidad alterna, superior a la inmediata, que le da sentido a la vida, garantiza la superación e inmortalidad del hombre y provee de un orden moral del mundo.
11. **METODOLOGÍA:** Es argumental analítica. Se tomaron los textos clave de Freud y textos contemporáneos sobre la religión. Se analizaron y, a partir de ese análisis, se fueron construyendo lógicamente los conceptos fundamentales de la investigación.
12. **CONCLUSIONES:** El camino condujo, inicialmente, a dos resultados. Por una parte, a una definición de cultura basada en el pensamiento de Freud que consiste básicamente en determinar a la cultura como actividad que, a partir de las pulsiones básicas (insumos) de *Eros* y *Tánatos* y de las exigencias de la realidad (*Ananké*), genera, por medio de los mecanismos (procedimientos) de identificación, proyección, fantaseo y sublimación, tres tipos de productos culturales: técnicos, cuya función es proteger de los peligros de la naturaleza y facilitar al hombre su vida en ella; ético-políticos, cuya función es regular las relaciones humanas; y los lenitivos, cuya función es hacer más tolerable la existencia por medio de paliativos y elementos distractores. Finalmente, la cultura, en todo ese proceso, aparece como la lucha de la autoridad sobre los deseos humanos: una actividad fundamentalmente coercitiva.

**¿ES POSIBLE LA CULTURA SIN RELIGIÓN?:
UN ESTUDIO DESDE LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN
DE SIGMUND FREUD**

LUIS ALBERTO VALDERRAMA VALDERRAMA

Trabajo de Grado

Director: Doctor Martín Bellerose

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, BOGOTÁ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DEL HECHO RELIGIOSO
BOGOTÁ, D.C. 2012**

**¿ES POSIBLE LA CULTURA SIN RELIGIÓN?:
UN ESTUDIO DESDE LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN
DE SIGMUND FREUD**

LUIS ALBERTO VALDERRAMA VALDERRAMA

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, BOGOTÁ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DEL HECHO RELIGIOSO
BOGOTÁ, D.C.
2012**

**¿ES POSIBLE LA CULTURA SIN RELIGIÓN?:
UN ESTUDIO DESDE LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN
DE SIGMUND FREUD**

LUIS ALBERTO VALDERRAMA VALDERRAMA

Trabajo de Grado

Director: Doctor Martín Bellerose

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, BOGOTÁ.
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DEL HECHO RELIGIOSO
BOGOTÁ, D.C.
2012**

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D.C., 28 de septiembre de 2012

A quien me acompaña
sin condiciones,
incansable y
pacientemente en la
penosa tarea de existir, a
María Claudia

AGRADECIMIENTOS

Cualquier trabajo de investigación es imposible en la absoluta soledad, aunque ella sea propicia para la decantación y el procesamiento de la información. Por eso, es oportuno reconocer aquí la participación de muchas personas que, algunos sin saberlo, facilitaron, orientaron o impulsaron este trabajo. Como suele ocurrir en las páginas de agradecimiento, la cantidad de los involucrados hace imposible mencionarlos a todos; ruego a los omitidos, me excusen por ello.

Particularmente, quiero mencionar la valiosa orientación que recibí durante las clases de la Maestría en Estudios del Hecho Religioso de la Dra. Isabel Corpas de Posada: su amplia inteligencia, erudición y conocida generosidad hicieron de la Maestría un espacio inédito en el país para la concurrencia de distintas disciplinas y credos religiosos. Igualmente valiosa fue la colaboración y el apoyo del Dr. Helwar Figueroa, cuyas sesiones, de incontenida beligerancia intelectual, enriquecieron los interrogantes sobre el hecho religioso.

Maestro, director de tesis y compañero de esperanzas y desilusiones, el Dr. Martín Bellerose combatió implacablemente mis desatinos y apoyó sereno mis aciertos; desde las inconciliables diferencias y los encuentros inesperados, logró domar mi ímpetu a las necesidades del trabajo. Gracias, maestro.

También quiero agradecer a todos los miembros de mi familia. Particularmente a María Claudia, mi eterna compañera, quien supo ahuyentar mis desalientos, traducir mis ignorancias y tolerar nuestros desencuentros; a mis hijas, Mahatma y Ariadna, quienes soportaron pacientemente ausencias prolongadas y lecturas ininteligibles; a mi hermano Jairo Enrique, cuya sapiencia lingüística eliminó muchos errores del texto final y con quien la conversación siempre será un bálsamo reconfortante.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN.	1
1. SIGMUND FREUD: EL PORVENIR DE LA <i>ILUSIÓN</i>	7
1.1 PRESUPUESTOS DEL PSICOANÁLISIS	9
1.1.1 El individuo en el psicoanálisis: ideal del yo y Complejo de Edipo.	10
1.1.2 El individuo en el psicoanálisis: La neurosis.	16
1.2 LA CULTURA SEGÚN FREUD	18
1.2.1 La cultura entre <i>el principio de realidad</i> y <i>el principio del placer</i> .	19
1.2.2 La cultura entre el amor y la muerte.	28
1.3 LA RELIGIÓN SEGÚN FREUD	33
1.3.1 La religión en la cultura.	35
1.3.2 La religión en el individuo.	43
1.4 EL PORVENIR DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN	49
1.4.1 La religión como enfermedad.	49
1.4.2 La terapéutica.	52

2.	LA PREGUNTA POR LA POSIBILIDAD DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN	56
2.1	LA ARQUEOLOGÍA DE LA CULTURA	58
2.1.1	Los productos de la cultura.	59
2.1.2	El insumo de los productos de la cultura.	62
2.1.3	El proceso de la actividad cultural.	65
2.2	LA ARQUEOLOGÍA DE LA RELIGIÓN	81
3.	LA POSIBILIDAD DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN: EDUCACIÓN PARA LA REALIDAD	93
3.1	EL SENTIDO DE LA TIERRA	101
3.2	LA ACEPTACIÓN DE LA MUERTE	108
3.3	LA DES-MORALIZACIÓN DEL MUNDO	125
	CONCLUSIONES	133
	Bibliografía	138

LISTA DE ABREVIATURAS

Todas las citas de Freud, a menos que se indique lo contrario, son tomadas de las Obras Completas de Sigmund Freud en 25 tomos, traducción directa del alemán de José Luis Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1991.

La siguiente es la lista, en orden cronológico, de las obras citadas en este trabajo con sus correspondientes abreviaturas, los años en que fueron escritas y los tomos en que aparece cada una.

ABREVIATURA	OBRA	AÑO	TOMO
<i>FCF.</i>	<i>Fragmentos de la correspondencia con Flies</i>	1892-1899	I
<i>NF.</i>	<i>Las neuropsicosis de defensa.</i>	1894	III
<i>NPNF</i>	<i>Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa.</i>	1896	III
<i>PVC</i>	<i>Psicopatología de la vida cotidiana.</i>	1901	VI
<i>AOPR</i>	<i>Acciones obsesivas y prácticas religiosas.</i>	1907	IX
<i>MS</i>	<i>La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna.</i>	1908	IX
<i>PPCP</i>	<i>Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente.</i>	1910	XII

<i>LV</i>	<i>Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci.</i>	1910	XI
<i>FPAP</i>	<i>Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico.</i>	1911	XII
<i>DVA</i>	<i>Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa (Contribuciones a la psicología del amor, II).</i>	1912	XI
<i>CM</i>	<i>Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico.</i>	1912	XII
<i>TT</i>	<i>Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos.</i>	1912	XIII
<i>IP</i>	<i>El interés por el psicoanálisis.</i>	1913	XIII
<i>IN</i>	<i>Introducción del narcisismo.</i>	1914	XIV
<i>HNI</i>	<i>De la historia de una neurosis infantil.</i>	1914	XVII
<i>I</i>	<i>Lo inconciente.</i>	1915	XIV
<i>CMDS</i>	<i>Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños.</i>	1915	XIV
<i>GM</i>	<i>De guerra y muerte. Temas de actualidad.</i>	1915	XIV

<i>CIO</i>	<i>Conferencias de introducción al psicoanálisis.</i>	1915-1917	XV
<i>MAPP</i>	<i>Más allá del principio de placer.</i>	1920	XVIII
<i>PM</i>	<i>Psicología de las masas y análisis del yo.</i>	1921	XVIII
<i>YE</i>	<i>El yo y el ello.</i>	1923	XIX
<i>NP</i>	<i>Neurosis y psicosis.</i>	1923	XIX
<i>PEM</i>	<i>El problema económico del masoquismo.</i>	1924	XIX
<i>SCE</i>	<i>El sepultamiento del complejo de Edipo.</i>	1924	XIX
<i>PRNP</i>	<i>La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis.</i>	1924	XIX
<i>RCP</i>	<i>Las resistencias contra el psicoanálisis.</i>	1924	XIX
<i>N</i>	<i>La negación.</i>	1925	XIX
<i>A</i>	<i>Presentación autobiográfica.</i>	1924	XX
<i>PI</i>	<i>El porvenir de una ilusión.</i>	1927	XXI
<i>DP</i>	<i>Dostoievski y el parricidio.</i>	1927	XXI

<i>MC</i>	<i>El malestar en la cultura.</i>	1929	XXI
<i>CF</i>	<i>Sobre la conquista del fuego.</i>	1931	XXII
<i>NCIP</i>	<i>Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.</i>	1932	XXII
<i>CRR</i>	<i>Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)</i>	1936	XXII
<i>M</i>	<i>Moisés y la religión monoteísta.</i>	1934-1938	XXIII
<i>CA</i>	<i>Construcciones en el análisis.</i>	1937	XXIII
<i>SVC</i>	<i>Sobre la versión castellana</i>		XXV

INTRODUCCIÓN

Una tradición ubica a Protágoras, el autor de *Sobre los dioses*, saliendo de Atenas para cumplir su pena de exilio mientras su libro es quemado en la plaza pública. El pensador y asesor de Pericles habría sido condenado hacia el año 411 a.C. por afirmar en ese libro que *Acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco cuál sea su forma; porque hay muchos impedimentos para saberlo con seguridad: lo oscuro del asunto y lo breve de la vida humana*¹. No se conocen más fragmentos de este libro. Tal vez la condena se debió a otras razones o, tal vez, ni siquiera fue condenado y murió tranquilamente en su vejez como se infiere del *Protágoras* de Platón. Lo que sí parece cierto es que Protágoras, el sofista de Abdera, consideraba a la religión como una forma de asumir supuestos de los cuales no se puede saber nada con certeza y que, a pesar de ello, la religión es conveniente para el funcionamiento del Estado porque permite a los gobernantes controlar más fácilmente a sus gobernados:

Igual que de la relatividad de los códigos legales concretos se ha de sacar la conclusión de que el individuo debe someterse a la educación tradicional, así también la conclusión moral que ha de sacarse de nuestra incertidumbre con respecto a los dioses y a su naturaleza es la de que debemos mantenernos fieles a la religión de la ciudad. Si no podemos estar seguros en lo que concierne a la verdad absoluta, ¿por qué echar por la borda la religión que heredamos de nuestros padres?²

Protágoras, al parecer, respondió a la pregunta por la religión en el Estado y en la cultura con un sí pragmático o, si se prefiere, utilitarista. Hoy, después de dos mil quinientos años de héroes, de santos y de muertos a causa de las religiones, la pregunta ha tomado diferentes formas, pero sigue rondando la mente de miles de personas. ¿Es la religión una parte esencial del hombre y de la cultura? ¿Puede el hombre vivir sin religión?

¹ Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía I* (Madrid: Ariel, 2011), 83.

² *Ibíd.*, 83-84.

Desde Protágoras, y más tarde Voltaire, Feuerbach, Nietzsche, Marx y Freud, surge una línea de pensamiento que aborda el problema de la religión desde una perspectiva axiológica más que epistemológica u ontológica: no es la verdad de la religión o la existencia de aquello que es objeto del fervor religioso lo que interesa a estos pensadores; más bien, *¿qué función y qué valor tiene la religión para el hombre?* es la pregunta que los convoca. La modernidad, en general, creyó dejar zanjado el problema de la religión con la profecía de que la razón y la ciencia positiva conducirían poco a poco a la humanidad hacia un estadio de irreligiosidad consentida y racionalista. Sin embargo, la historia derrotó la profecía teórica con los hechos: millones de hombres y mujeres siguen, en los albores del siglo XXI, practicando o expresando algún tipo de creencia religiosa. Muchos líderes políticos encomiendan sus acciones a algún tipo de divinidad o justifican sus decisiones en presupuestos religiosos; fieles convencidos ofrecen su vida a causa de su doctrina; mujeres desconsoladas siguen orando a su dios o dioses, clamando por el fin de sus penurias; conflictos sociales encuentran en los líderes religiosos a los intermediarios que faciliten la solución... La lista de ejemplos es interminable, pero la religión sigue presente en la vida de los hombres como si la modernidad, la ciencia y los maestros de la sospecha nunca hubiesen existido.

Estos y otros hechos han servido de argumentos a quienes defienden la presencia de la religión en la sociedad porque de allí ellos derivan la conclusión de que la religión es consustancial al hombre; la conclusión de que la religión es útil para asumir los infortunios de la vida; la conclusión de que es necesario hacerse más religioso para sufrir menos; la conclusión de que la razón y la ciencia son incapaces de dar respuestas a las preguntas más acuciantes de la humanidad; la conclusión de que no se puede vivir sin religión.

Sin embargo, a pesar de los hechos o gracias a ellos mismos, la inferencia es inadecuada: la presencia de algo no es razón suficiente para demostrar su necesidad. Desde que el hombre es hombre, y hasta hoy, el asesinato ha sido una constante en la historia de la humanidad, no se conoce cultura que no haya practicado algún tipo de homicidio; pero ello no lo justifica, ni lo hace necesariamente parte esencial de la naturaleza humana: los seres humanos pueden también vivir sin matarse mutuamente. Desde que el hombre es hombre, y hasta hoy, el arte como expresión plástica de los deseos, angustias y alegrías humanos ha

sido una constante en la historia de la humanidad; no se conoce cultura que no haya practicado algún tipo de expresión artística; pero ello no lo explica, ni lo hace necesariamente parte esencial de la naturaleza humana: los seres humanos pueden vivir sin expresarse artísticamente. El juicio sobre la conveniencia o no del homicidio y del arte es otra cuestión; pero la conveniencia o inconveniencia, la presencia o la ausencia, no son argumentos suficientes para determinar si son o no parte substancial de la cultura humana.

Afirmar, como Protágoras, que la religión es útil para la política supone que no es imprescindible; así como afirmar, como Küng, que como *no se ha encontrado ningún pueblo o tribu sin algún indicio de religión*, no implica que *nunca dejará de haber religión y fe en la inmortalidad*³. Aceptar lo contrario conduce a una valoración incompleta de la función y de la utilidad de la religión para la humanidad. Tal vez la religión sí forma parte esencial de lo humano en particular y de la cultura en general; pero, para saberlo no es suficiente con constatar su inalterable presencia pretérita y presente. Tal vez la religión no forma parte esencial de lo humano en particular y de la cultura en general; pero, para saberlo no es suficiente con denunciarla como nociva, falsa o decadente.

La comprensión de la religión, de las religiones y de la religiosidad, así como de sus expresiones correspondientes, aumenta si se logra dilucidar el carácter de la relación entre la cultura y la religión. Muchos estudiosos y pensadores (Weber, Durkheim, Marx, Nietzsche, Eliade, para mencionar sólo algunos) han abordado esa relación desde diferentes perspectivas. En este caso, se trata tan sólo de abordar la pregunta por la *necesariedad*⁴ de esa relación, esto es, si la religión es consubstancial a la cultura. La tarea de este trabajo es exponer la investigación que tuvo como objeto central abordar la pregunta por la posibilidad de la cultura sin religión. La pregunta en sí misma pone de manifiesto ya varias dificultades que obligan a limitaciones teóricas y procedimentales particulares. ¿Qué es la *cultura*? ¿Qué es la *religión*? ¿Qué significa hablar de posibilidad? ¿Qué tipo de análisis se debe seguir?

³Küng, Hans. *¿Vida eterna?* (Madrid: Trotta, 2000), 91-97.

⁴ Aunque el término no es aceptado por la RAE, se utiliza aquí para distinguirlo de *necesidad* en el sentido de que hay una carencia que requiere ser satisfecha; *necesariedad* se entiende como la cualidad de que algo no puede eliminar cierta característica porque dejaría de ser lo que es.

Una primera y fundamental delimitación fue el punto de partida. El creador del psicoanálisis, Sigmund Freud (1856-1939), escribió en 1927 un pequeño ensayo titulado *El porvenir de una ilusión* [*Die Zukunft einer Illusion*]. Allí se pregunta por el futuro de la cultura occidental y realiza un diagnóstico del conflicto entre el individuo y la cultura. Este diagnóstico lo conduce a preguntarse por el papel y el valor de las representaciones religiosas en la cultura. Determina, entonces, que la función esencialmente coercitiva de la cultura tiene en la religión un instrumento central para desempeñar esa función y que lo mejor que puede ocurrirle al hombre es abandonar la *ilusión religiosa*. Así le contesta a su contradictor: *Por eso lo contradigo a usted cuando prosigue diciendo que el hombre no puede en absoluto prescindir del consuelo de la ilusión religiosa*⁵. Freud está seguro de que la cultura puede funcionar sin la religión y de que así será su porvenir: irreligioso. Sin embargo, la pregunta por esa posibilidad ni siquiera se plantea; se asume que la cultura puede darse sin religión, casi que de la misma manera como los defensores de la religión han supuesto que es imposible una cultura sin religión. Sin embargo, la delimitación teórica del problema religioso en relación con la cultura y los elementos conceptuales aportados por Freud permiten articularlos con la pregunta por la posibilidad de la cultura sin religión.

Se trata, entonces, de indagar si ese vaticinio freudiano es factible y bajo qué condiciones lo sería. Para hacerlo, fue necesario delimitar los conceptos del psicoanálisis necesarios para comprender la concepción de cultura y de religión presentes en la obra de Freud. Así, el primer capítulo se divide en cuatro partes fundamentales. En la primera se explica la forma en que el psicoanálisis de Freud concibe la composición y funcionamiento de la psiquis humana con base en los conceptos de *ello*, *súper-yo* y *yo*, *ideal del yo* y *complejo de Edipo*, por una parte, y luego, la forma en que las pulsiones humanas entran en conflicto con las exigencias de la realidad exterior y de la moral a partir del concepto de *neurosis*, fundamental para comprender, más adelante, la dinámica de la religión. La segunda parte explora el concepto de cultura en Freud, particularmente desde *Tótem y tabú*, *El malestar en la cultura* y *Más allá del principio del placer*, para mostrar cómo la cultura encierra un conflicto, *un malestar*, que consiste en la paradoja entre su tarea, conservar la

⁵ PI. 48. Esta y todas las citas de las obras de Sigmund Freud están tomadas de la Edición de Amorrortu: Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. De aquí en adelante, todas las citas se indican por la abreviatura de la obra y la página correspondiente, según la Lista de Abreviaturas.

vida de la colectividad humana, y sus exigencias, que conducen a la disminución de la felicidad individual. Además, se expone aquí cómo ese conflicto es producto de la lucha entre la pulsión de muerte, *Tánatos*, y la pulsión de vida *Eros*. La tercera parte aborda el tema de la religión; inicialmente, en su relación con la cultura desde la perspectiva de su origen y desarrollo; luego, la forma en que opera en el individuo y el papel que cumple en su vida. La cuarta y última parte de este primer capítulo expone la formulación del porvenir de la religión como Freud la plantea desde *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* para articular la estructura psíquica del individuo, la conformación de la cultura y el origen de la religión con el anuncio, casi profético, de que la cultura podrá, en un momento no muy lejano, renunciar a las representaciones religiosas.

El segundo capítulo, por su parte, orienta los elementos planteados en el primer capítulo para *traducirlos*, si se permite la expresión, al lenguaje de la pregunta por la posibilidad de la cultura sin religión. El problema central de Freud cuando aborda en diferentes textos *el porvenir de la religión* no es qué tan posible es la cultura sin religión; sino, más bien, exponer la conveniencia de su propuesta para la humanidad. Por eso fue necesario retomar esos elementos y precisar de manera más sistemática *qué es la cultura*, lo que se hace en la primera parte, y luego precisar *qué es la religión*, en la segunda. Así, delimitada la cultura, como actividad cuyo objetivo es la coerción de las pulsiones humanas, y la religión como un producto cultural al servicio de esa coerción y que utiliza medios lenitivos, de consuelo: la creencia en un mundo alterno, la promesa de la inmortalidad y el establecimiento de un orden moral en el mundo, se tienen los elementos necesarios para abordar de lleno la pregunta.

El tercer y último capítulo toma como criterio para evaluar la posibilidad de la cultura sin religión las tres funciones específicas que cumple la religión como producto cultural lenitivo y las aborda separada y detalladamente. En la primera parte se muestra en qué consiste la concepción dual del mundo y cómo su superación es posible, para Freud, desde una educación para la realidad basada en la actitud científica, intelectual, que él propone. En la segunda parte, se muestra cómo la negación de la muerte es un rasgo típico de la actitud religiosa y cómo su superación es posible desde un reconocimiento de la temporalidad en términos de una memoria-liberadora, desde el análisis, que se opondría a

una memoria-tradición, religiosa y conducente a eternizar la represión. La tercera parte aborda la tercera función de la religión, la de consolidar un orden moral del mundo, para mostrar cómo su necesidad se impone al hombre desde la represión y cómo su superación es posible si se asume la vida en la tierra, la muerte definitiva y la responsabilidad humana de conducir, a partir de sus propias condiciones de existencia, la organización social.

La ausencia de religión en la cultura implicaría, entonces, una actitud de reconocimiento de la propia vida y de las condiciones de existencia reales, desde una perspectiva científica-analítica, que conduzca a reconocer los propios impulsos, los mecanismos de satisfacción y las limitaciones impuestas por una cultura al servicio del hombre que reduzca al máximo las posibilidades de surgimiento de la neurosis.

Quedan abiertas, por supuesto, muchas preguntas y posibilidades de investigación; entre otras, el papel de la Historia y la Política en la configuración de esta nueva cultura; las formas de ordenamiento de la vida de los hombres en su cotidianidad y las implicaciones de la irreligiosidad en ella; la posibilidad de que el arte, en un sentido estético, pudiera entrar a regular las relaciones humanas y a orientar la vida humana hacia su potenciación en vez de la actitud científico-analítica.

La investigación, sin embargo, logró precisar conceptos clave, y que algunos investigadores de las Ciencias del Hombre dan por supuestos, como los de cultura y religión; logró denunciar como prejuicio la tesis según la cual la religión es connatural al hombre y la cultura humana; logró mostrar que las críticas al pensamiento freudiano sobre la religión, fundamentadas en argumentos *ad hominem* o en su supuesto pansexualismo, se diluyen cuando se profundiza en su pensamiento. De tal suerte, se puede afirmar, sin temor a caer en exageraciones, que Freud tiene aún mucho que decir al hombre religioso y al hombre que vea en la religión un instrumento cultural de coerción.

1. SIGMUND FREUD: EL PORVENIR DE LA *ILUSIÓN*

La pregunta que guía esta investigación tiene su origen en el diagnóstico de la cultura que hace Sigmund Freud y, especialmente, en su esperanzador pronóstico. Aunque no fue el primero en señalar la relación ineludible entre cultura y religión, su agudeza psicoanalítica detectó en la estructura misma de la religión la etiología de la enfermedad cultural. Será necesario, entonces, establecer con claridad el proceso que recorre Freud para llegar a ese diagnóstico, el diagnóstico mismo y, naturalmente, su pronóstico.

En *El porvenir de una ilusión*, Freud introduce (capítulo IV) un adversario que le presenta objeciones a sus planteamientos. Lo hace como un recurso literario y argumental porque, según él:

Una indagación que avanza impertérrita como un monólogo no deja de entrañar sus peligros. Uno cede demasiado fácilmente a la tentación de apartar ideas que querrían interrumpirla, a cambio de lo cual le sobreviene un sentimiento de inseguridad que a la postre pretende acallar mostrándose terminante en grado excesivo. Por eso me invento un contradictor que sigue con desconfianza mis puntualizaciones, y de tiempo en tiempo le cederé la palabra.⁶

Este objetor aparece nuevamente al final del capítulo IX, donde plantea que eliminar la religión de la cultura sería supremamente peligroso para el ser humano y, por supuesto, para la cultura misma. La imposibilidad que tiene el ser humano de valerse exclusivamente por su inteligencia y el riesgo de que la cultura desaparezca ante la anarquía que generaría la incredulidad extendida son las objeciones que presenta.

La respuesta de Freud es una síntesis de su pensamiento con relación al futuro de la religión y de la cultura:

⁶ PI. 21.

Por eso lo contradigo a usted cuando prosigue diciendo que el hombre no puede en absoluto prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, pues sin ellas no soportaría las penas de la vida, la realidad cruel. Por cierto que no podría el hombre a quien usted ha instilado desde la infancia el dulce —o agrídulce— veneno. Pero, ¿y el otro, el criado en la sobriedad? Quizá quien no padece de neurosis tampoco necesita de intoxicación alguna para aturdirse. Evidentemente, el hombre se encontrará así en una difícil situación: tendrá que confesarse su total desvalimiento, su nimiedad dentro de la fábrica del universo; dejará de ser el centro de la creación, el objeto de los tiernos cuidados de una Providencia bondadosa. Se hallará en la misma situación que el niño que ha abandonado la casa paterna, en la que reinaba tanta calidez y bienestar. Pero, ¿no es verdad que el infantilismo está destinado a ser superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la «vida hostil». Puede llamarse a esto «*educación para la realidad*»; ¿necesito revelarle, todavía, que el único propósito de mi escrito es llamar la atención sobre la necesidad de este progreso?

Usted teme, probablemente, que no soporte la dura prueba. Bien; al menos déjenos la esperanza. Ya es algo saber que uno tiene que contar con sus propias fuerzas; entonces se aprende a usarlas correctamente. Y además, el hombre no está desprovisto de todo socorro; su ciencia le ha enseñado mucho desde los tiempos del Diluvio, y seguirá aumentando su poder. En cuanto a las grandes fatalidades del destino, contra las cuales nada se puede hacer, aprenderá a soportarlas con resignación. ¿De qué le valdría el espejismo de ser dueño de una gran propiedad agraria en la Luna, de cuyos frutos nadie ha visto nada aún? Como campesino honrado, sabrá trabajar su parcela en esta tierra para nutrirse. Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura⁷ no sofoque a nadie más. Entonces, sin lamentarse, podrá decir junto con uno de nuestros compañeros de incredulidad:

«Dejemos los cielos
A ángeles y gorriones»⁸

Esta síntesis, como se ve, presupone una concepción de la religión que aquí se expresa como *ilusión*, una concepción de civilización represora y un individuo que ha estado sometido a sus represiones y a las de la religión para garantizar su propio sustento. Sin embargo, es capaz de liberarse si conquista los instrumentos para ello: una «educación para la realidad». Mostrar la necesidad de tal progreso es, al decir de Freud, «el único propósito» de su escrito.

Pero, ¿por qué la religión es una *ilusión*? ¿Por qué la religión y la cultura son instancias represoras del individuo? ¿Es posible que el ser humano pueda prescindir de la

⁷ Los términos «civilización» y «cultura» expresan en Freud el mismo concepto de *Kultur*. Él mismo lo aclara en *El porvenir de una ilusión*: «La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización) [...]» *PI*, 5-6.

⁸ *PI*, 98.

religión y reconstruir una *cultura que no sofoque a nadie más*? ¿Qué tipo de hombre se requiere para que eso sea posible? Esas son las preguntas que se abordarán a continuación. Para hacerlo, es necesario tener presentes algunos presupuestos elementales del psicoanálisis; luego, se caracterizará el concepto de cultura en Sigmund Freud y, finalmente, se describirá la concepción de religión freudiana; todo ello permitirá comprender hasta dónde, para Freud, es posible una cultura sin religión.

1.1 PRESUPUESTOS DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis surge, inicialmente, como una terapia que tiene como objetivo curar las enfermedades mentales. Progresivamente, a medida que Freud iba descubriendo elementos que le sirvieran de sustento teórico a sus prácticas terapéuticas, el psicoanálisis fue tornándose en una teoría de la psiquis del individuo. Luego, cuando Freud establece vínculos entre el discurrir psíquico del individuo y la historia de la cultura, el psicoanálisis aparece como una teoría de psicología cultural o, como reza el título de una de sus obras, *psicología de las masas*. Finalmente, proyecto que queda inconcluso, Freud concibe al psicoanálisis, además, como *metapsicología*, esto es,

En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio de placer. Vale decir: creemos que en todos los casos lo pone en marcha una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o una producción de placer. Cuando consideramos con referencia a ese decurso los procesos anímicos por nosotros estudiados, introducimos en nuestro trabajo el punto de vista económico. A nuestro juicio, una exposición que además de los aspectos tópico y dinámico intente apreciar este otro aspecto, el económico, es la más completa que podamos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de «exposición *metapsicológica*».⁹

Debido a que el objetivo de este capítulo apunta a dilucidar la concepción de la religión y de la cultura que tenía Freud, van a considerarse sólo aquellos aspectos del

⁹ MAPP. 7.

psicoanálisis que se relacionan directamente con ese objetivo. Para ello se seguirán dos hilos conductores: la caracterización psicoanalítica del individuo y la de la colectividad humana.

1.1.1 El individuo en el psicoanálisis: ideal del yo y Complejo de Edipo.

Freud explica el origen del individuo reprimido a partir de su relación con el mundo. Inicialmente, el ser humano, como cualquier animal, está determinado por el *principio del placer*. El ser humano busca satisfacer sus instintos incondicionalmente; su objetivo es eliminar la tensión que le genera la ausencia de placer. Así, el ser humano es puro *ello*. El *ello* es la instancia psíquica que se guía por el *principio del placer*. Sin embargo, el mundo es hostil y le muestra al ser humano, en su vida cotidiana, que si intenta satisfacer sus deseos sin ninguna restricción, perecerá; así, surge del *ello* otra instancia que se encargará de regular esa relación entre el mundo exterior y el *ello*: el *yo*.

Es fácil intuir que el yo es la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior, con mediación de *P-Cc* [sistema percepción-conciencia]: por así decir, es una continuación de la diferenciación de superficies. Además, se empeña en hacer valer sobre el ello el influjo del mundo exterior, así como sus propósitos propios; se afana por reemplazar el principio de placer, que rige irrestrictamente en el ello, por el principio de realidad. Para el yo, la percepción cumple el papel que en el ello corresponde a la pulsión. El yo es el representante {*repräsentieren*} de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones.¹⁰

El *yo*, que surge por la necesidad de supervivencia, es orientado por el *principio de realidad*, lo que le va a permitir regular los instintos del *ello*, ya sea aplazándolos o reprimiéndolos completamente. El *yo* logra este control gracias al desarrollo del pensamiento que, en este momento, Freud entiende como la capacidad de atar las percepciones con representaciones mentales. Por eso, es muy probable que, inicialmente, el pensamiento fuera inconsciente y sólo más tarde, cuando se logró asociar las

¹⁰ YE. 27.

representaciones mentales con las verbales, el pensamiento se hiciera consciente a través del yo: *el hombre que sabe que sabe*:

La suspensión, que se había hecho necesaria, de la descarga motriz (de la acción) fue procurada por el *proceso del pensar*, que se constituyó desde el representar. El pensar fue dotado de propiedades que posibilitaron al aparato anímico soportar la tensión de estímulo elevada durante el aplazamiento de la descarga. Es en lo esencial una acción tentativa con desplazamiento de cantidades más pequeñas de investidura, que se cumplen con menor expendio (descarga) de estas. Para ello se requirió un transporte de las investiduras libremente desplazables a investiduras ligadas, y se lo obtuvo por medio de una elevación del nivel del proceso de investidura en su conjunto. Es probable que en su origen el pensar fuera inconciente¹¹, en la medida en que se elevó por encima del mero representar y se dirigió a las relaciones entre las impresiones de objeto; entonces adquirió nuevas cualidades perceptibles para la conciencia únicamente por la ligazón con los restos de palabra.¹²

El proceso de interrelación entre el principio del placer y el principio de realidad se da, por supuesto, progresivamente y va llevando al *ello* a reorientar sus pulsiones: bien sea hacia afuera, substituyendo sus objetos de deseo; bien sea hacia adentro, constituyéndose el mismo individuo en su propio objeto.

Pero el proceso no se detiene allí. Con la formación de vínculos sociales, el mundo deja de ser el único factor que promueve la represión. La represión aumentará con la separación del yo de otra instancia psíquica que tiene su origen en el *complejo de Edipo*.

El *complejo de Edipo* aparece en el individuo como producto de la interacción con su padre y su madre:

El caso del niño varón, simplificado, se plasma de la siguiente manera. En época tempranísima desarrolla una investidura de objeto hacia la madre, que tiene su punto de arranque en el pecho materno y muestra el ejemplo arquetípico de una elección de objeto según el tipo del apuntalamiento [anaclítico]; del padre, el varoncito se apodera por identificación. Ambos vínculos marchan un tiempo uno junto al otro, hasta que por el esfuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo. La identificación-padre cobra ahora una tonalidad hostil, se trueca en el deseo de eliminar al padre para substituirlo junto a la madre. A partir de ahí, la relación con el padre es ambivalente; parece como si hubiera devenido manifiesta la ambivalencia contenida en la identificación desde el comienzo mismo. La actitud {postura} ambivalente hacia el padre, y la aspiración del

¹¹ En la edición de Amorrotu los términos *conciente*, *inconciente*, *conciencia* e *inconciencia* aparecen siempre sólo con “c” intermedia y no con “sc” como lo indica el DRAE. Aquí se respeta la grafía del traductor solamente en las citas textuales.

¹² FPAP. 226.

objeto exclusivamente tierna hacia la madre, caracterizan, para el varoncito, el contenido del complejo de Edipo simple, positivo.

Con la demolición del complejo de Edipo tiene que ser resignada la investidura de objeto de la madre. Puede tener dos diversos remplazos: o bien una identificación con la madre, o un refuerzo de la identificación-padre. Solemos considerar este último desenlace como el más normal; permite retener en cierta medida el vínculo tierno con la madre. De tal modo, la masculinidad experimentaría una refirmación (sic.) en el carácter del varón para obra del sepultamiento del complejo de Edipo. Análogamente, la actitud edípica de la niña puede desembocar en un refuerzo de su identificación-madre (o en el establecimiento de esa identificación), que afirme su carácter femenino. [...]

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó.¹³

Así pues, la causa del *ideal del yo* o *súper-yo* es la *identificación* que establece el niño con el padre. La identificación es la introyección del objeto en el yo; es la aspiración a que el yo se forme de acuerdo al otro que se toma como modelo. Por eso es un *ideal*, es lo que se quiere ser porque es el único camino que el yo encuentra libre para alcanzar su objeto. La paradoja reside, entonces, precisamente en que aquel que funge como obstáculo para satisfacer su deseo es el mismo que es tomado como modelo. Ante el fracaso del intento de destrucción del otro represor, el yo se adhiere a él, se *identifica* con él, para conseguir su meta. Sin embargo, la paradoja no se reduce a la elección del ideal; además, debe asumir las restricciones impuestas:

Empero, el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que tiene también la significatividad {*Bedeutung*, «valor direccional»} de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia: «Así (como el padre) *debes ser*», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas». Esta doble faz del ideal del yo deriva del hecho de que estuvo empeñado en la represión del complejo de Edipo; más aún: debe su génesis, únicamente, a este ímpetu subvirtiente {*Umschwung*}. No cabe duda de que la represión {esfuerzo de desalojo} del complejo de Edipo no ha sido una tarea fácil. Discerniendo en los progenitores, en particular en el padre, el obstáculo para la realización de los deseos del Edipo, el yo infantil se fortaleció para esa operación represiva erigiendo dentro de sí ese mismo obstáculo. En cierta medida toma prestada del padre la fuerza para lograrlo, y este empréstito es un acto extraordinariamente grávido de consecuencias. El superyó conservará el carácter del padre, y cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por el influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la

¹³ YE. 33-36.

lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconciente de culpa, sobre el yo.¹⁴

Si el yo es la instancia reguladora de los deseos del *ello* como producto de la necesidad de adaptarse al mundo y sobrevivir, el *súper-yo* es la instancia reguladora que surge de la relación con los seres humanos, de la sociedad, de la civilización, de la cultura. Aunque su origen está en relación con el padre, éste representa, a su vez, las normas de la cultura. Por eso *la religión, la autoridad y la enseñanza* entran aquí como factores que fortalecerán el poder del *súper-yo* sobre el yo. El *súper-yo* es la conciencia moral del individuo.

El individuo, entonces, como lo concibe Freud, no comprende una unidad: es un sujeto escindido. En sentido literal no es ya un *in-dividuo*, sino un *dividuo*¹⁵. Su unidad es, fundamentalmente un conflicto; una tensión que surge de la polarización entre el principio de realidad y el principio del placer. Además, la razón, *diosa* de la modernidad y esencia del sujeto desde Descartes, queda reducida a una pulsión más cuyo objetivo es someter los instintos placenteros que ponen en peligro su supervivencia. El *ello*, el yo y el *súper-yo*, nombres con los que Freud denomina las fuerzas que laten y luchan entre sí al interior de la psique humana, permiten comprender las relaciones que el ser humano establece consigo mismo, con los demás y con la cultura en general. Relaciones que se establecen recíprocamente, pues el ser humano influye y es influido por los demás y por la cultura. Pero ¿en qué consisten esas tensiones que se dan entre las tres instancias psíquicas?

En *Las servidumbres del yo*, un capítulo de *El yo y el ello*, Freud caracteriza con mayor precisión cada una de esas instancias y su relación entre sí. Allí el yo aparece como un *monarca constitucional* cuyas decisiones, aunque es la instancia unificadora, están condicionadas por las presiones que ejercen el *ello* y el *súper-yo*. Tiene que conciliar la carga pulsional del *ello* con las imposiciones represivas del *súper-yo*, que lo somete y lo domina así como el padre sometía y dominaba al niño. Sin embargo, el yo utiliza la fuerza

¹⁴ YE. 36.

¹⁵ Se alude aquí a la etimología del término *individuo*: que no está dividido.

del *ello* para acondicionarse a la presión que ejerce el producto de la identificación con el padre.

Nuestras representaciones sobre el yo comienzan a aclararse, y a ganar nitidez sus diferentes nexos. Ahora vemos al yo en su potencia y en su endebles [debilidad]. Se le han confiado importantes funciones, en virtud de su nexo con el sistema percepción establece el ordenamiento temporal de los procesos anímicos y los somete al examen de la realidad. Mediante la interpolación de los procesos de pensamiento, consigue aplazar las descargas motrices y gobierna los accesos a la motilidad. Este último gobierno es, por otra parte, más formal que fáctico; con respecto a la acción, el yo tiene una posición parecida a la de un monarca constitucional sin cuya sanción nada puede convertirse en ley, pero que lo piensa mucho antes de interponer su veto a una propuesta del Parlamento. El yo se enriquece a raíz de todas las experiencias de vida que le vienen de afuera; pero el ello es su otro mundo exterior, que él procura someter. Sustrahe libido al ello, trasforma las investiduras de objeto del ello en conformaciones del yo.¹⁶

Para comprender ese acondicionamiento, es necesario tener claro que el proceso de identificación con el padre es diferente al proceso de elección de objeto: el objeto de deseo es lo que se quiere tener, está marcado por un deseo de posesión (el que experimenta el niño en su fase narcisista por la madre); en cambio, el modelo de la identificación es lo que se quiere ser, está marcado por un deseo de realización (el que experimenta el niño por el padre en su fase edípica). La identificación es pues un proceso de imitación; así, el yo se modifica adquiriendo los rasgos del padre y hace retroceder a la elección de objeto. El *súper-yo*, entonces, aunque es el producto de la identificación, posee una fuerza alimentada por la pulsión que se volvió sobre sí misma. Por eso el *súper-yo* se hunde en el *ello* para obtener de él la carga pulsional que le permitirá ejercer su dominio sobre el yo. El poder que el padre ejercía sobre el niño para controlarlo y orientarlo se interioriza en él; en la edad adulta habrá roto con el padre exteriormente, pero sus normas seguirán cumpliendo la función dominadora sobre su propio yo.

Desde el punto de vista de la limitación de las pulsiones, esto es, de la moralidad, uno puede decir: El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello. Es asombroso que el ser humano, mientras más limita su agresión hacia afuera, tanto más severo —y por ende más agresivo— se torna en su ideal del yo. [...] Ya la moral normal, ordinaria, tiene el carácter de

¹⁶ YE. 55-56.

dura restricción, de prohibición cruel. Y de ahí proviene, a todas luces, la concepción de un ser superior inexorable en el castigo.¹⁷

La conformación del *súper-yo*, por lo tanto, no se limita a la identificación con el padre; más adelante, durante la formación del individuo, las influencias de la enseñanza, de la religión y de la cultura en general continuarán alimentando la función represora sobre el *yo*; porque lo que describe al *súper-yo* no es su relación personal, sino su estructura.

El *yo* queda, pues, sometido a tres servidumbres: la del mundo exterior, la del *ello* y la del *súper-yo*:

Pero por otra parte vemos a este mismo *yo* como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros. De parte del mundo exterior, de la libido del *ello* y de la severidad del *superyó*. Tres variedades de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro. Como ser fronterizo, el *yo* quiere mediar entre el mundo y el *ello*, hacer que el *ello* obedezca al mundo, y —a través de sus propias acciones musculares— hacer que el mundo haga justicia al deseo del *ello*. En verdad, se comporta como el médico en una cura analítica, pues con su miramiento por el mundo real se recomienda al *ello* como objeto libidinal y quiere dirigir sobre sí la libido del *ello*. No sólo es el auxiliador del *ello*; es también su siervo sumiso, que corteja el amor de su amo. Donde es posible, procura mantenerse avenido con el *ello*, recubre sus órdenes *icc* [inconscientes] con sus racionalizaciones *prcc* [preconscientes], simula la obediencia del *ello* a las admoniciones de la realidad aun cuando el *ello* ha permanecido rígido e inflexible, disimula los conflictos del *ello* con la realidad y, toda vez que es posible, también los conflictos con el *superyó*. Con su posición intermedia entre *ello* y realidad sucumbe con harta frecuencia a la tentación de hacerse adulator, oportunista y mentiroso, como un estadista que, aun teniendo una mejor intelección de las cosas, quiere seguir contando empero con el favor de la opinión pública.¹⁸

La incapacidad de obtener un equilibrio entre los factores que arremeten contra el *yo* puede desencadenar distintos tipos de anomalías psicológicas. Freud estudia, entre otras, la angustia, la histeria, varios tipos de neurosis y la psicosis. Debido a que el camino que aquí se sigue debe conducir a la explicación de por qué Freud considera la religión como *la neurosis obsesiva humana universal*, esta descripción se centrará en la neurosis.

¹⁷ YE. 54-55.

¹⁸ YE. 56-57.

1.1.2 El individuo en el psicoanálisis: La neurosis.

Las personas no versadas en asuntos psicológicos consideran generalmente como enfermedades mentales lo que no es sino su manifestación. Para Freud, en cambio, eso es sólo el *síntoma*. Las enfermedades se conocen por sus síntomas; pero no es atacando exclusivamente los síntomas como las personas se van a sanar. Así como la fiebre indica que algo no va bien en el organismo; los comportamientos atípicos de los enfermos mentales indican que hay un problema mental. El *síntoma* es signo, no lo significado. Esta distinción es fundamental para comprender la concepción que Freud tiene del hombre: *el hombre es un ser que significa*, en ambos sentidos; es decir, que es creador de significados, por una parte y que, por otra, él mismo es un significado. De la misma manera, la neurosis no se reduce a su manifestación, lo que le interesa a Freud es la estructura interna que genera esas manifestaciones.

La neurosis obsesiva se caracteriza por ser un conflicto entre el *yo* y el *ello*, naturalmente influido, como ya se vio, por el *súper-yo*. El proceso de génesis es, de manera muy esquemática, como sigue¹⁹. El *ello* quiere satisfacer un deseo, pero este deseo no debe ser satisfecho porque pondría en riesgo al individuo, ya sea en relación con el mundo exterior o con la función punitiva del *súper-yo*. El *yo* libera, entonces, toda su capacidad represiva para impedir la satisfacción del *ello* oponiéndole una censura. En condiciones normales, el *ello* y el *yo* concilian un aplazamiento o una satisfacción substituta; sin embargo, lo que va a generar el cuadro neurótico es precisamente que la represión ejercida por el *yo* es tan fuerte, porque el *súper-yo* es demasiado exigente, que censura incluso las satisfacciones substitutas. Al impedir cualquier tipo de descarga, el *ello* aumenta su presión en forma proporcional a la presión ejercida por el *súper-yo* desencadenando estados alternos de manía y de melancolía [la psicología contemporánea diría *depresión*], característicos del cuadro sintomático de la neurosis.

La imposibilidad del *yo* de controlar todos los intentos del *ello* por satisfacer su deseo activan en el *súper-yo* la función punitiva sobre el *yo*; lo que desencadena el sentimiento de culpa por no cumplir con los elevados ideales que se le han impuesto y, por

¹⁹ Se sigue aquí, en general, lo expuesto por Freud en *Neurosis y psicosis* (NP.)

lo tanto, la melancolía. Es como la sensación que experimenta el niño ante su padre luego de patear una pena máxima y fallarla; cuando sabe que su padre fue un gran futbolista y este niño quiere ser como él.

Para evitar volver a cometer el mismo error, es decir, permitir nuevamente que el *ello* impida cumplir con las exigencias del *súper-yo*, el *yo* se va a imponer normas más estrictas para estar al acecho. Los comportamientos repetitivos, las obsesiones y las fobias se erigen como escudos para obstaculizar el paso de la pulsión riesgosa del *ello*.

En todo este proceso, el *yo* ha logrado impedir que el deseo original salga a la conciencia. El neurótico reportará sus manías, sus fobias y sus melancolías; pero nunca podrá indicar con claridad la causa de ellas: las ha olvidado, esto es, han quedado en el inconsciente:

Quiero retomar, a manera de ejemplo, un caso analizado hace muchos años, en que una muchacha enamorada de su cuñado fue conmovida, frente al lecho de muerte de su hermana, por esta idea: «Ahora él queda libre y puede casarse contigo». Esta escena se olvidó en el acto, y así se inició el proceso de regresión que llevó a los dolores histéricos. Pero lo instructivo es ver aquí los caminos por los cuales la neurosis intenta tramitar el conflicto. Ella desvaloriza la alteración objetiva {*die reale Veränderung*} reprimiendo la exigencia pulsional en cuestión, vale decir, el amor por el cuñado.²⁰

El conflicto del ser humano, entonces, tiene su origen en las relaciones que tiene que establecer con el mundo y con la sociedad. El conflicto del ser humano es la imposibilidad de alcanzar la felicidad, entendida aquí como la satisfacción plena del principio del placer. Esa imposibilidad es causada por las restricciones que opone el mundo y la sociedad, la cultura. Estas restricciones, que aparecen en el individuo en la forma del *yo* y el *súper-yo*, tienen su origen histórico en el proceso de conformación de la sociedad, la moral y la religión. ¿Cómo se originaron? ¿Cuál es la relación que se establece con las instancias psíquicas individuales? Es lo que se intentará responder a continuación.

²⁰ PRNP. 194.

1.2 LA CULTURA SEGÚN FREUD

La definición más precisa, concreta y sintética que da Freud de la cultura aparece en *El malestar en la cultura*:

Bástenos, pues, con repetir que la palabra «cultura» designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres.²¹

De tal manera, la cultura es todo lo que el hombre hace. Toda su actividad productiva, herramientas, uso de los recursos, lenguaje, construcciones simbólicas, arte, instituciones, leyes, etc. El primer fin, dirá Freud, ya se ha conseguido. Con el desarrollo de la tecnología y de la medicina, el ser humano hace frente a las enfermedades y a las inclemencias del clima. Por supuesto, no ha vencido a la muerte y muchas catástrofes naturales aún ponen en riesgo la vida de multitud de seres humanos; sin embargo, en tanto que especie, la humanidad ha garantizado su supervivencia frente a la naturaleza. El segundo fin, por el contrario, continúa incumplido. A pesar de las restricciones de la sociedad, normas y leyes siguen siendo insuficientes para garantizar la armonía, la justicia y la paz entre los seres humanos y, además, no han podido evitar que el hombre permanezca en estados de infelicidad y nerviosismo que alteran su salud.

La caracterización de la cultura se centrará, por lo tanto, en esta segunda finalidad; sin olvidar la importancia de las creaciones tecnológicas y del dominio de la naturaleza, lo particularmente humano se encuentra en la interrelación con los demás. El individuo está conectado inexorablemente a su especie. No sólo porque pertenece a un contexto específico que lo determina, sino porque toda la tradición de la humanidad confluye en cada ser humano. Esta herencia arcaica determina al hombre en las relaciones consigo mismo y con los demás.

La civilización todavía está determinada por la *herencia arcaica*, y esta herencia, como afirma Freud, incluye «no sólo las disposiciones, sino también contenidos ideológicos, huellas en la memoria de las experiencias de

²¹ MC. 88.

generaciones anteriores». La psicología individual es así, *en sí misma*, psicología de grupo, en tanto que el individuo mismo todavía tiene una identidad arcaica con las especies. Esta herencia arcaica es un puente sobre el «abismo que separa a la psicología individual de la psicología de masas».²²

Se intentará, entonces, fijar las características fundamentales de ese puente. El eje en torno al cual girarán estas explicaciones es *Tótem y tabú*. Escrita entre 1912 y 1913, es la primera obra de Freud que aborda sistemáticamente el tema del origen de la cultura y será la base para desarrollos ulteriores en *Psicología de las masas*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y la religión monoteísta*.

1.2.1 La cultura entre el principio de realidad y el principio del placer.

Freud establece como origen de la cultura una actividad: la coerción. Es la imposición de la justicia, de la ley, de la norma social, el inicio de la cultura:

Acaso se pueda empezar consignando que el elemento cultural está dado con el primer intento de regular estos vínculos sociales. De faltar ese intento, tales vínculos quedarían sometidos a la arbitrariedad del individuo, vale decir, el de mayor fuerza física los resolvería en el sentido de sus intereses y mociones pulsionales. Y nada cambiaría si este individuo se topara con otro aún más fuerte que él. La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo. Entiéndase que ello no decide sobre el valor ético de un derecho semejante. Desde este punto, el desarrollo cultural parece dirigirse a procurar que ese derecho deje de ser expresión de la voluntad de una comunidad restringida — casta, estrato de la población, etnia— que respecto de otras masas, acaso más vastas, volviera a comportarse como lo haría un individuo violento. El resultado último debe ser un derecho al que todos —al menos todos los capaces de vida comunitaria— hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie —con la excepción ya mencionada— pueda resultar víctima de la violencia bruta.²³

²² Marcuse, Herbert. *Eros y civilización* (Barcelona: Ariel, 2002), 64.

²³ MC. 93-94.

Si el *primer requisito cultural es la justicia*, es inevitable entender la cultura como actividad. La cultura misma es producto, primero, de la imposición coercitiva de la naturaleza y, después, de la colectividad. La dinámica de esta actividad se entiende a partir de la oposición entre los dos principios básicos del suceder psíquico: el principio de realidad y el principio del placer.

El ser humano en su estado natural, es decir, aquel homínido que precedió al hombre con consciencia y con organización social, este hombre en estado natural estaba regido exclusivamente por el *principio del placer*. El *principio del placer* es la tendencia a la que obedecen procesos primarios cuyo objetivo es la consecución del placer, la satisfacción de las pulsiones, y el alejamiento de aquellos actos susceptibles de engendrar *displacer*²⁴. Sin embargo, este principio, asociado al *ello*, tiene que ceder ante las exigencias que surgen de la imposibilidad real de satisfacer todos los instintos; de otra manera, haría sucumbir al individuo ante las inclemencias de la realidad. Esas exigencias van a desarrollar en la estructura psíquica del individuo herramientas para conocer, prever y decidir ante la realidad. Así,

Al aumentar la importancia de la realidad exterior cobró relieve también la de los órganos sensoriales dirigidos a ese mundo exterior y de la *conciencia* acoplada a ellos, que, además de las cualidades de placer y *displacer* (las únicas que le interesaban hasta entonces), aprendió a capturar las cualidades sensoriales. Se instituyó una función particular, la *atención*, que iría a explorar periódicamente el mundo exterior a fin de que sus datos ya fueran consabidos antes que se instalase una necesidad interior inaplazable.²⁵

Junto con la atención, aparece también la memoria y la capacidad de discernir entre la veracidad de las impresiones exteriores. Todo esto junto es lo que constituye el segundo principio fundamental del suceder psíquico: *el principio de realidad*. Esto es, la tendencia a representarse las circunstancias reales del mundo exterior para conocerlo, preverlo y modificarlo de acuerdo con las necesidades primarias. Por eso, el surgimiento del principio de realidad no representa una substitución, en absoluto, del principio del placer; sino, más bien un desplazamiento donde el *yo* cumple una función reguladora para que, velando por

²⁴ Cf. FPAP. 224.

²⁵ FPAP. 225.

la supervivencia del individuo pueda, a su vez pero dando un rodeo, satisfacer los impulsos que guía el principio del placer:

Así como el yo-placer no puede más que *desear*, trabajar por la ganancia de placer y evitar el displacer, de igual modo el yo-realidad no tiene más que aspirar a *beneficios* y asegurarse contra los perjuicios. En verdad, la sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después. Sin embargo, la impronta endopsíquica de esta sustitución ha sido tan tremenda que se reflejó en un mito religioso particular. La doctrina de la recompensa en el más allá por la renuncia —voluntaria o impuesta— a los placeres terrenales no es sino la proyección mítica de esta subversión psíquica. Las religiones, ateniéndose de manera consecuente a este modelo, pudieron imponer la renuncia absoluta al placer en la vida a cambio del resarcimiento en una existencia futura; pero por esta vía no lograron derrotar al principio de placer. La *ciencia* fue la primera en conseguir este triunfo, aunque ella brinda durante el trabajo también un placer intelectual y promete una ganancia práctica final.²⁶

El tránsito que conduce hasta el principio de realidad, originado por la necesidad de supervivencia, se va a prolongar aún más a causa del impulso que le confiere un aspecto de la realidad adicional: la presencia del otro y la imperiosa necesidad de relacionarse con él.

En el discurrir genealógico, o arqueológico como lo prefieren llamar algunos²⁷, Freud plantea una hipótesis para explicar cómo la prolongación del principio de realidad condujo, por un hecho primordial, hacia el origen de la cultura. Esta forma de conceptualizar es central en el pensamiento de Freud: el ser de las cosas está en su origen, en la forma en que se fueron construyendo o constituyendo, porque el ser temporal del mundo implica un discurrir constante que, a pesar del cambio, conserva en su movimiento las huellas del pasado; pasado que lo condiciona y, por supuesto, lo explica. La hipótesis es la siguiente.

Freud señala que antes de que surgiera la cultura, los primeros seres humanos vivían en hordas. Grupos de hombres dirigidos por un macho dominante. Esta forma elemental de asociación fue producto de la necesidad humana por sobrevivir; los hombres tuvieron que

²⁶ FPAP, 228.

²⁷ Es el caso de Assoun, cuando indica que «Freud recurre a la metáfora privilegiada de la arqueología para ilustrar esta búsqueda [la de los comienzos del hombre]». Sin embargo, más adelante precisa: «al enunciar esta diferencia [entre el genealogista y el arqueólogo], debemos reconocer, sin embargo, que el psicoanalista también es genealogista y el psicólogo nietzscheano un poco arqueólogo» Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 252.

regular parte de sus instintos para establecer una relación de colaboración con otros, unirse y formar grupos humanos estables.

Después de que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano —entiéndaselo literalmente— mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él contra él. Así el otro adquirió el valor del colaborador, con quien era útil vivir en común. Aun antes, en su prehistoria antropológica, el hombre había cobrado el hábito de formar familias; es probable que los miembros de la familia fueran sus primeros auxiliares. Cabe conjeturar que la fundación misma de la familia se enlazó con el hecho de que la necesidad de satisfacción genital dejó de emerger como un huésped que aparecía de pronto en casa de alguien, y tras su despedida no daba más noticia de sí; antes bien, se instaló en el individuo como pensionista. Ello dio al macho un motivo para retener junto a sí a la mujer o, más en general, a los objetos sexuales; las hembras, que no querían separarse de sus desvalidos vástagos, se vieron obligadas a permanecer junto al macho, más fuerte, justamente en interés de aquellos. En esta familia primitiva aún echamos de menos un rasgo esencial de la cultura; la arbitrariedad y albedrío del jefe y padre era ilimitada. En *Tótem y tabú* he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista (sic.) descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho». Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión²⁸ al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad. Y como esos dos grandes poderes conjugaban sus efectos para ello, cabía esperar que el desarrollo posterior se consumara sin sobresaltos hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad. En verdad no es fácil comprender cómo esta cultura pudo tener sobre sus participantes otros efectos que los propicios para la dicha.²⁹

La historia empieza con el descubrimiento que hacen los hijos rebeldes del mecanismo comunitario. Freud vuelve hasta los orígenes de la humanidad; siguiendo las pistas que le brinda la antropología de su tiempo (especialmente Frazer³⁰) propone la hipótesis del parricidio original. El macho dominante ha impuesto restricciones que

²⁸ El término «compulsión» corresponde aquí al término alemán *Zwang*; al parecer, el traductor lo utiliza siguiendo la definición del término inglés *compulsion* que, a diferencia del término en español, no presenta ambigüedad. Sin embargo, en algunas citas el término «compulsión» significa «obsesión». El DRAE señala las dos acepciones de «compulsión»: «Inclinación, pasión vehemente y contumaz por algo o alguien. || 2. Der. Apremio que se hace a una persona por parte de un juez o de una autoridad, compeliéndola a realizar algo o a soportar una decisión o una situación ajenas». En adelante, para soslayar la ambigüedad, se hará la aclaración correspondiente entre corchetes.

²⁹ MC. 97-99.

³⁰ Frazer, James George. *La rama dorada* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).

prohíben a los demás machos el disponer sexualmente de las hembras y, además, disponer libremente de otros beneficios como el de la comida. El principio de placer los conduce a eliminar el obstáculo que impide la satisfacción de sus instintos.

Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron final a la horda paterna. Unidos osaron y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.³¹

Lo asesinan y disfrutan de todos los excesos que antes el padre prohibía. Sin embargo, luego del disfrute, los hermanos sienten la ausencia de la protección paterna y experimentan el sentimiento de culpa. El sentimiento de culpa no es la conciencia de que se ha hecho algo que se considera «malo»; sino, más bien, la angustia que produce saber que existe un riesgo alto de perder la protección a causa de un acto o un deseo que no es aprobado por aquel que provee esa protección. Así, Freud afirma que *su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor*.³²

El macho dominante, además de ser la instancia represora, es también quien garantizaba el amparo de cada uno de los miembros de la horda. Por eso, luego de la fiesta que genera haber destruido a quien reprimía, los hijos rebeldes se dan cuenta de la ausencia de la fuente de su protección. Esta carencia es lo que genera en ellos el sentimiento de culpa y, en consecuencia, la necesidad de volver atrás para ya no cometer el crimen. Pero el pasado se les presenta como lo ineludible, es imposible retornar en el tiempo de manera real. Así, como mecanismo para resarcir su falta y rehabilitar un mecanismo de protección, los hermanos deciden imponer las mismas normas que su padre tenía y, simbólicamente, “resucitan” a su padre en elementos de la naturaleza, para fijar su presencia en ellos: el tótem.

³¹ *TT*. 143-144.

³² *MC*. 120.

Para hallar creíbles, prescindiendo de su premisa, estas consecuencias que acabamos de señalar, sólo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las emociones tiernas avasalladas entretanto. Aconteció en la forma del arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la «*obediencia de objeto retardado {nachträglich}*» que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la *conciencia de culpa del hijo varón*, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mimos necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva.³³

Además de establecer un vínculo irrecusable con el proceso de desarrollo psicosexual del individuo, mostrando genealógicamente el origen del *Complejo de Edipo*, la hipótesis de Freud logra concentrar en un mismo acontecimiento el origen de los tres elementos fundamentales de la cultura: la religión, la sociedad y la moral. La religión aparece porque ante la imposibilidad real de resucitar al padre asesinado se recurre al mecanismo de la configuración simbólica de su ser y, a través de su símbolo, lograr someterse a su norma y escapar así, por lo menos transitoriamente, del insoportable sentimiento de culpa y de desamparo. La sociedad, por otra parte, es producto de la comunidad de la falta: todos los hermanos son culpables del asesinato. Son hermanos, no sólo por ser hijos del mismo padre, sino sobre todo, porque están unidos por el mismo acto; ninguno es superior al otro porque todos son igual de criminales. Finalmente, la moral tiene como sustento al conjunto de restricciones sexuales que el macho dominante imponía y, que por el mecanismo de «obediencia retrospectiva» ahora deben cumplir los hijos. La prohibición del incesto, prohibición fundamental del *Complejo de Edipo*, es también aquí el origen de las restricciones morales. Por eso concluye Freud:

³³ TT. 145.

La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa.³⁴

El proceso genealógico de la cultura le permite a Freud sustentar por qué su dinámica fundamental reside en la coerción. Aunque no existan pruebas empíricas arqueológicas que den cuenta del crimen original, rastros históricos y psicológicos le permiten a Freud deducir que tuvo que haber ocurrido un suceso estructuralmente similar al que él describe. Independientemente de la precisión histórica del parricidio original, lo central del análisis freudiano es que evidencia el carácter fundamentalmente coercitivo de la cultura. El primer texto donde aparece tal consideración data de 1897: *El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—*.³⁵ Pero es en *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* donde el desarrollo de esta idea va a ser más preciso. Allí explica los efectos que generan en los individuos las represiones culturales sobre los instintos sexuales y por qué se dan esos efectos.

[La pulsión sexual] Pone a disposición del trabajo cultural unos volúmenes de fuerza enormemente grandes, y esto sin ninguna duda se debe a la peculiaridad, que ella presenta con particular relieve, de poder desplazar su meta sin sufrir un menoscabo esencial en cuanto a intensidad. A esta facultad de permutar la meta sexual originaria por otra, ya no sexual, pero psíquicamente emparentada con ella, se le llama la facultad para la *sublimación*. En oposición a esta desplazabilidad en que consiste su valor cultural, a la pulsión sexual le sucede también una fijación de particular tenacidad que la vuelve no valorizable y en ocasiones degenera en las llamadas «anormalidades». [...] Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable para la mayoría de las organizaciones, y la denegación de esta medida individualmente variable se castiga con fenómenos que nos vemos precisados a incluir entre los patológicos a consecuencia de su carácter nocivo en lo funcional y displacentero en lo subjetivo.³⁶

³⁴ *TT*. 148.

³⁵ *FCF*. 299.

³⁶ *MS*. 168-169.

Aunque la coerción cultural es necesaria para la conservación y el desarrollo de la vida humana en la sociedad, la coerción que supera los límites de sublimación, desplazamiento o tolerancia a la represión que tiene cada individuo de acuerdo con su constitución psicológica, genera, necesariamente, estados patológicos en el individuo. Si el objetivo de la represión cultural es la sublimación, es decir, conducir la energía sexual del individuo hacia fines más elevados que benefician a la cultura, entonces, el mecanismo falla cuando la incapacidad del individuo para hacer frente a la represión lo conduce hacia la neurosis o hacia la perversión porque, en ambos casos, se generan individuos inútiles para la sociedad. Hasta aquí parece que Freud supone la posibilidad de una cultura que, disminuyendo la represión hasta límites tolerables por el individuo, pueda constituir una humanidad feliz; sin embargo, más adelante, en *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, va a llevar hacia una postura más radical la tesis de que la *cultura descansa totalmente en la coerción de los instintos*.

Por todo ello, acaso habría que admitir la idea de que en modo alguno es posible avenir las exigencias de la sexualidad con los requerimientos de la cultura, y serían inevitables la renuncia y el padecimiento, así como, en un lejano futuro, el peligro de extinción del género humano a consecuencia de su desarrollo cultural. Es verdad que esta sombría prognosis descansa en una única conjetura: la insatisfacción cultural sería la necesaria consecuencia de ciertas particularidades que la pulsión sexual ha cobrado bajo la presión de la cultura.³⁷

La cultura es por definición, entonces, una condición de la humanidad ineludiblemente patológica. Esta descripción etiológica muestra, no que la cultura está enferma, sino que *la cultura es la enfermedad*.³⁸

En conclusión, comprender lo que significa la cultura para Freud requiere identificar, distinguiéndolas pero a la vez relacionándolas, las perspectivas desde las cuales determina la cultura. Si hace una descripción puramente fenoménica, la cultura es el conjunto de los bienes materiales e inmateriales de la humanidad; si la perspectiva es genealógica, entonces la cultura es el resultado del sentimiento de culpabilidad por el crimen original: *Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la*

³⁷ DVA. 183.

³⁸ Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, 216.

*humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella*³⁹; finalmente, si la perspectiva es clínica, la cultura es una enfermedad cuya fisiopatología, si se permite continuar aquí con el lenguaje médico, consiste en la imposibilidad de conciliar la satisfacción instintual con la renuncia a los instintos que exige la cultura.

Por último y en tercer lugar —y esto parece lo más importante—, no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional, el alto grado en que se basa, precisamente, en la no satisfacción (mediante sofocación, represión, ¿o qué otra cosa?) de poderosas pulsiones. Esta «denegación cultural» gobierna el vasto ámbito de los vínculos sociales entre los hombres; ya sabemos que esta es la causa de la hostilidad contra la que se ven precisadas a luchar todas las culturas.⁴⁰

Aunque el fin de este capítulo es sintetizar la concepción de cultura en Freud, es necesario advertir desde ya que, a pesar del *tenebroso pronóstico*, Freud deja una luz, una pequeña rendija por donde se cuela el brevísimo destello de una superación del estado patológico de la cultura. Aparece en el mismo texto antes citado a modo de posibilidad y de pregunta: si una de las tareas más importantes de la humanidad es hallar un equilibrio entre las demandas individuales y las exigencias culturales, entonces, *uno de los problemas que atañen a su destino [el de la cultura] es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable*⁴¹. Y ya terminando el texto señala:

He aquí, a mi entender, la cuestión decisiva para el destino de la especie humana: si su desarrollo cultural logrará, y en caso afirmativo en qué medida, dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento. Nuestra época merece quizás un particular interés justamente en relación con esto. Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos «poderes celestes», el Eros eterno, haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?⁴²

³⁹ MC. 128.

⁴⁰ MC. 96.

⁴¹ MC. 94.

⁴² MC. 140.

1.2.2 La cultura entre el amor y la muerte.

La cita anterior ubica la tensión entre la cultura y el ser humano en términos de una oposición que fue formulada sistemáticamente en un texto de 1920, *Más allá del principio del placer*. Esta oposición rebasa, sin excluirlos, los análisis construidos sobre los esquemas consciente-inconsciente, primero, y *ello*, *yo* y *súper-yo*, después. Lo decisivo para el objetivo de este trabajo consiste en que esa oposición permite precisar el núcleo del conflicto entre el individuo y la cultura (ya marcado por la dualidad principio del placer y principio de realidad) para poder establecer una caracterización de la cultura que señale el lugar que en ella le corresponde a la religión y la posibilidad de su prescindencia.

En *El malestar en la cultura* Freud plantea de manera explícita el conflicto cultural en términos de la oposición entre *Eros* y *Tánatos*, pulsión de vida y pulsión de muerte:

Ahora bien, a este programa de la cultura [la de mantener unidas las masas libidinalmente] se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el «arrorró del cielo»!⁴³

El proceso⁴⁴ que llevó a Freud a considerar el *malestar en la cultura* en términos de *Eros* y *Tánatos* parte de la imposibilidad de mantener la oposición entre instintos del *yo* e instintos sexuales (objetales), considerando que sólo los segundos serían libidinales. Esta imposibilidad se hace evidente cuando analiza al sadismo: un instinto objetal (que busca la apropiación de su objeto) pero que por su carácter agresivo carece de su fin amoroso presente en los instintos sexuales. El estudio que hace sobre el narcisismo lo lleva a aceptar que el *yo* también está impregnado de libido, que allí está su origen y que aún sigue siendo su *cuartel general*. De tal manera, durante la maduración sexual, la libido narcisista se

⁴³ MC. 118.

⁴⁴ Se sigue aquí el resumen que hace el mismo Freud en *El malestar en la cultura* (Cap. VI).

orienta hacia el exterior, hacia los objetos, volviéndose objetal, aunque en cualquier momento pueda retornar al narcisismo. Así las cosas, todos los instintos serían libidinales y el pansexualismo del que había sido acusado el psicoanálisis se confirmaría. Freud, sin embargo, mantiene su orientación inicial hacia el dualismo, pues, de otra manera no se podrían comprender los conflictos patológicos del individuo.

Por eso, en *Más allá del principio del placer*, con base en el análisis de la obsesión de repetición y algunas especulaciones sobre el origen de la vida, Freud deduce que todos los instintos tienden hacia la conservación, a la inercia, a la búsqueda de un estadio anterior de donde fueron separados:

Ahora bien, ¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión⁴⁵ de repetición? Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (no reconocido con claridad hasta ahora, o al menos no destacado expresamente) y quizá de toda vida orgánica en general. *Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar [volver a signar] bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. [...]

Pues bien, si todas las pulsiones orgánicas son conservadoras, adquiridas históricamente y dirigidas a la regresión, al restablecimiento de lo anterior, tendremos que anotar los éxitos del desarrollo orgánico en la cuenta de influjos externos, perturbadores y desviantes. Desde su comienzo mismo, el ser vivo elemental no habría querido cambiar y, de mantenerse idénticas las condiciones, habría repetido siempre el mismo curso de vida. [...] Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*.⁴⁶

El placer es definido como la ausencia de tensión o, por lo menos, la disminución de la tensión al nivel mínimo posible. De tal manera, si los instintos buscan el placer, necesariamente tenderán hacia ese estado anterior, inorgánico, donde no había tensión alguna. Por lo tanto, la pulsión de muerte, entendida aquí como la tendencia hacia lo

⁴⁵ La expresión «compulsión de repetición» corresponde al alemán *Wiederholungszwang*. Aunque conserva la partícula *Zwang*, antes explicada (Cf. nota 28), no debe confundirse con ella. En este caso debe entenderse como «obsesión» y no como «coerción».

⁴⁶ *MAPP*. 36-38.

inorgánico, coincidiría con el principio de placer. La vida, entonces, es expresión de los factores externos que reprimen los instintos desviándolos de su cauce, por eso:

El camino hacia atrás, hacia la satisfacción plena, en general es obstruido por las resistencias en virtud de las cuales las represiones se mantienen en pie; y entonces no queda más que avanzar por la otra dirección del desarrollo, todavía expedita, en verdad sin perspectivas de clausurar la marcha ni de alcanzar la meta.⁴⁷

Así las cosas, mientras la pulsión de muerte coincide con el principio de placer, la pulsión de vida, estaría del lado del principio de realidad. La interacción entre *Eros* y *Tánatos* explicaría así todos los fenómenos vitales. La agresión y destrucción exterior sería un mecanismo de *Eros* para, utilizando la pulsión de muerte, proteger al individuo contra su propia agresión; y, viceversa, cuando la agresión exterior disminuya, aumentaría la tendencia hacia la autodestrucción. La *amalgama*, expresada más evidentemente en el sadismo y en el masoquismo, de estas dos pulsiones produce la sensación de una paradoja insoluble que Ricoeur manifiesta en los siguientes términos:

Y finalmente la lucha, sin solución previsible, entre el amor y la muerte prolonga sin fin la insatisfacción. Eros quiere la unión, pero tiene que perturbar la paz de la inercia; la pulsión de muerte quiere regresar a lo inorgánico, pero tiene que destruir al viviente. La paradoja prosigue en los estratos superiores de la vida cultural. ¡Extraña lucha en verdad, ya que la cultura nos mata para hacernos vivir, usando del sentimiento de culpabilidad en su favor y contra nosotros, y por otra parte hemos de desligarnos de su abrazo para poder vivir y gozar!⁴⁸

La pregunta que inicia el capítulo VII de *El malestar en la cultura* apunta a desentrañar la paradoja, aclarando la función central de la cultura: ¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? La respuesta es el sentimiento de culpa que logra generar en el individuo, producto de la tensión entre la introyección de la agresión, el *súper-yo*, y el *yo* subordinado a él. La manifestación del sentimiento de culpa es la necesidad de castigo que experimenta el individuo por haber hecho algo malo. Pero, ¿qué es lo malo? El individuo experimenta

⁴⁷ MAPP. 42.

⁴⁸ Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo Veintiuno Editores, 2009), 279-280.

algo como malo cuando reconoce en ello una amenaza que pone en riesgo de pérdida el amparo, la protección, el amor. El individuo sabe que si la autoridad tiene noticia de que ha hecho algo malo será privado de su protección y amor. Este temor conduce a la renuncia de la satisfacción de los instintos en el infante, aunque no a la eliminación del deseo, pues éste se mantiene ignorado por la autoridad exterior; pero, luego, en el adulto, la autoridad exterior es interiorizada por identificación con ella: se hace conciencia moral. El *súper-yo* es la conciencia moral que, por ser ahora interior, conoce todos los deseos y los repudia, aunque se haya renunciado a su satisfacción. Ello explica la fuerza de la conciencia moral en los hombres más virtuosos: el exceso de renuncia instintual aumenta la carga pulsional de los deseos y obliga al *súper-yo* a aumentar su severidad para con el yo. De la misma manera, la severidad del *súper-yo* se reduce en la medida en que los acontecimientos exteriores son favorables al individuo. Como el destino es considerado el sustituto de la instancia paternal, su benevolencia implica un relajamiento del *súper-yo*; por el contrario, si las desgracias o las frustraciones exteriores acompañan la vida del individuo, el *súper-yo* debe aumentar su rigurosidad para obligar al yo a conducirse de tal manera que la realidad exterior le favorezca:

Esto es particularmente nítido si en sentido estrictamente religioso se discierne en el destino sólo la expresión de la voluntad divina. El pueblo de Israel se había considerado hijo predilecto de Dios, y cuando el gran Padre permitió que se abatiera sobre su pueblo desdicha tras desdicha, él no se apartó de aquel vínculo ni dudó del poder y la justicia de Dios, sino que produjo los profetas, que le pusieron por delante su pecaminosidad, y a partir de su conciencia de culpa creó los severísimos preceptos de su religión sacerdotal.⁴⁹

Eso explica que, aunque inicialmente la angustia es la causa de la renuncia a los instintos, la renuncia a los instintos se convierta luego en causa dinámica de la conciencia moral. Pero, ¿cuál es aquí la función de la pulsión de muerte? La ambivalencia presente en el *Complejo de Edipo* implica, además de la necesidad de protección del padre, el deseo de matarlo. La agresividad que el niño quería desahogar contra la autoridad fue también reprimida; así, incapaz de volcarla realmente contra su objeto, el niño la incorpora y se identifica con ella. Esta identificación se convierte en el *súper-yo* que se apodera de toda la

⁴⁹ MC. 123.

agresividad puesta en el deseo de venganza contra el padre. Freud resume esta situación como típica de las situaciones invertidas en la sentencia: «*Si yo fuera el padre y tú el hijo, te maltrataría*». Freud puede concluir, entonces, que el origen de la conciencia moral es la represión del impulso de agresión: *Si esto es correcto, es lícito aseverar que efectivamente la conciencia moral ha nacido en el comienzo por la sofocación de una agresión y en su periplo ulterior se refuerza por nuevas sofocaciones de esa índole*⁵⁰.

El proceso de evolución cultural conduce a que este mismo mecanismo opere en las relaciones que el individuo establece subsecuentemente con las demás personas (su familia y luego la sociedad entera en general). El sentimiento de culpa opera, entonces, como un dispositivo que regula las relaciones sociales para evitar la agresión del individuo contra la sociedad. Pero, todo ello a costa del indecible sufrimiento que experimenta el individuo al ser víctima de su propia agresividad:

Lo que había empezado en torno del padre se consume en torno de la masa. Y si la cultura es la vía de desarrollo necesaria desde la familia a la humanidad, entonces la elevación del sentimiento de culpa es inescindible de ella, como resultado del conflicto innato de ambivalencia, como resultado de la eterna lucha entre amor y pugna por la muerte; y lo es, acaso, hasta cimas que pueden serle difícilmente soportables al individuo.⁵¹

La tarea fundamental de la cultura será, entonces, aquella que responde a lo que Freud llama la *Ananké* (la necesidad exterior real): *la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente*.⁵² En parte, coincide con el objetivo del proceso de educación del individuo: garantizar su inclusión en la masa humana; sin embargo, aunque este sea un requisito fundamental, el objetivo último del individuo es la consecución de la felicidad. Por eso, el proceso de evolución individual oscila entre el egoísmo (la obtención de la felicidad propia) y el altruismo (la fusión en los otros). En cambio, el fin de la cultura se centra en la unidad de los individuos humanos aunque para ello tenga que desplazar la felicidad individual: [...] *y aun parece, casi, que la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos*⁵³.

⁵⁰ MC.125.

⁵¹ MC. 128.

⁵² MC. 135.

⁵³ MC. 136.

Las exigencias de la cultura apelan a ese *requisito ineludible* del individuo para alcanzar su felicidad: la adaptación a la comunidad humana. Convierte el medio en fin e impele al individuo a cumplir con esas exigencias porque son útiles para su fin, aunque éste no se obtenga: ello no le interesa a la cultura. Así, la invitación a seguir a los grandes hombres de la humanidad, aunque en su momento la cultura misma los haya eliminado; la implantación de una ética que contribuya a la unidad humana que, hipotéticamente, garantizaría la felicidad individual, o la insistencia a cumplir el precepto más radical de todos: «Amar al prójimo como a sí mismo». Según Freud, este precepto es el rechazo más radical a la agresividad humana pero, al mismo tiempo, representa la actitud antipsicológica de la cultura: el mandamiento es irrealizable. Agobiar al individuo con exigencias que no puede cumplir es empujarlo directamente hacia el abismo de la rebelión, la neurosis o al suicidio por exceso de agresión interiorizada.

La paradoja vuelve a presentarse: la cultura es necesaria y útil para la vida, para proteger a la especie de los instintos de destrucción del individuo; pero, en la realización de esa tarea debe condenar al individuo a la infelicidad. ¿Qué sentido tiene una cultura que nos preserva de la muerte pero nos condena al sufrimiento? ¿Qué sentido tendría un individuo feliz, pero muerto? Antes de abordar estos interrogantes, será necesario abordar el tema de la religión y precisar lo que para Freud significa en su relación con la cultura.

1.3 LA RELIGIÓN SEGÚN FREUD.

La pregunta por la religión en Freud es una pregunta por el valor de la religión en el ser humano. No es una pregunta por el objeto de la religión, como hace la Teología; ni por su función estructural en las comunidades humanas, como hacen de maneras distintas la Sociología y la Antropología. La pregunta de Freud es fundamentalmente axiológica; apunta a develar por qué el hombre le otorga un valor tan alto a la religión o a sus componentes para su vida y en qué se soporta este valor.

Las representaciones religiosas resumidas en el párrafo anterior han recorrido, desde luego, un largo trayecto de desarrollo; diversas culturas las sostuvieron en fases diferentes. He seleccionado una sola de esas fases de desarrollo, que responde aproximadamente a la configuración última de nuestra actual cultura cristiana y blanca. Es fácil notar que las piezas de ese todo no armonizan bien entre sí, que no todas las preguntas acuciantes reciben respuesta, y que a duras penas puede rechazarse el mentís de la experiencia cotidiana. Pero, tal como son, a esas representaciones —las religiosas, en sentido lato— se las considera el patrimonio más precioso de la cultura, lo más valioso que tiene para brindar a sus miembros; y se las aprecia mucho más que a todas las artes en cuanto a arrancar a la Tierra sus tesoros, proveer de alimentos a la humanidad y prevenir sus enfermedades. Los hombres creen que no podrían soportar la vida si no atribuyesen a esas representaciones el valor que se demanda para ellas. Por eso se nos plantean los interrogantes: ¿Qué son esas representaciones a la luz de la psicología? ¿De dónde reciben su alta estima? Y, para proseguir tímidamente: ¿Cuál es su valor efectivo?⁵⁴

Es necesario tener esto presente para no confundir la crítica de Freud a la religión con aquella que deviene de la tradición ilustrada y que adquiere su expresión más consolidada en Feuerbach. La crítica de Freud no se da en el terreno de la ontología; no es una negación de la realidad divina. Como Nietzsche, para quien *Dios ya ha muerto*⁵⁵, Freud no critica sólo la *verdad* de la religión sino el *valor de la verdad* porque la realidad no es una entidad independiente del hombre, susceptible de objetividad, sino el producto de la actividad representativa humana: es una representación. Ahora son las consecuencias de la muerte del dios⁵⁶ metafísico el centro de la discusión, más que Dios mismo como entidad objetiva: si el dios metafísico ya no está, ¿por qué su creencia sigue condicionando la vida de los seres humanos?

¿En qué consiste, entonces, el valor de las ideas o representaciones religiosas? El valor de cualquier representación no reside más que en su certeza o en su utilidad. Los hombres religiosos valoran sus representaciones religiosas porque las consideran verdaderas y, por ello, son útiles. Lo que va a mostrar Freud es que las representaciones religiosas son útiles (en un cierto sentido) y por eso se aceptan como verdaderas. Así como con la cultura, recurre a la *genealogía* de esas representaciones en un doble y simultáneo camino: la genealogía en la sociedad y en el individuo; lo que Marcuse llamará la

⁵⁴ *PI.* 20.

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich. *La Ciencia Jovial* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 114.

⁵⁶ Para un amplio análisis sobre la religión después de la “muerte de Dios” puede verse, entre otras obras, la excelente compilación de Leandro Pinkler. *La religión en la época de la muerte de Dios* (Buenos Aires: Editorial Marea, 2005).

filogénesis (el origen de la civilización reprimida) y la *ontogénesis* (el origen del individuo reprimido)⁵⁷. Mostrar su origen tendrá un doble efecto: por una parte, se hace evidente su no-verdad, su carácter de construcción; por otra, se demuestra que, contrario a lo que el hombre religioso piensa, las representaciones religiosas son más nocivas que útiles. Para comprenderlo es necesario tener presente lo que significa la religión para Freud. En este apartado se describirá la forma en que Freud entiende la religión, a partir de su origen, su desarrollo y la forma en que se relaciona con la cultura y el papel que cumple en el individuo.

1.3.1 La religión en la cultura.

Según se mostró anteriormente, tanto la cultura como la religión tiene su origen en el crimen original, en el parricidio. El sentimiento de culpa por el crimen cometido es el resultado de la conciencia del desamparo; lo que impulsa a los asesinos a buscar un mecanismo para resarcir su falta. Esto es lo que Freud denomina el *retorno de lo reprimido*. Así, el tótem aparece como un símbolo vivo del padre muerto y que, ahora, debe cumplir la misma función que cumplía el padre: proteger a la nueva organización de hijos y hacer cumplir sus mandatos morales, especialmente la exogamia:

...estamos autorizados a discernir en el totemismo, digo, la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana, así como a comprobar que desde el comienzo mismo la religión se enlaza con configuraciones sociales y obligaciones morales.⁵⁸

El esquema que explica el proceso que conduce a la religión consiste entonces en: represión (dominación del macho dominante) — reacción defensiva ante la represión (parricidio) — expresión del triunfo (libertad de las pulsiones) — desencadenamiento del sentimiento de culpa — resurrección simbólica del padre en el tótem. Como lo explica

⁵⁷ Herbert Marcuse, *op. cit.*

⁵⁸ M. 80.

Freud en *Moisés y la religión monoteísta*, el esquema es análogo al que se presenta en la neurosis:

Trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido: así rezaba la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis. Ahora invitamos al lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos. Vale decir, que también en aquella hubo procesos de contenido sexual-agresivo que dejaron secuelas duraderas, pero las más de las veces cayeron bajo la defensa, fueron olvidados; y más tarde, tras un largo periodo de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia.⁵⁹

La religión es producto de la necesidad humana por disminuir el impacto que genera el conflicto entre la pulsión sexual y el riesgo a que se expone si su satisfacción es completa, esto es, el dolor, el sufrimiento, el desamparo. La inminencia del riesgo ante la ausencia del padre desencadena un mecanismo de búsqueda de recuperación de la protección paterna. Mecanismo que consiste, por un lado, el moral, en cumplir con las exigencias que el padre imponía: la prohibición al incesto; y por otro, el religioso, en crear una figura que encarne nuevamente al padre: el tótem. Esta doble función del mecanismo del retorno al padre expresa la ambivalencia fundamental del complejo de Edipo: el temor-odio al padre, porque reprime y castiga; el amor-identificación al padre, porque se quiere tener el poder que él tiene y su protección.

Como todo símbolo religioso, el tótem encarna simultáneamente la polisemia simbólica. Es presencia de lo que simboliza; pero, a su vez, oculta un misterio que se le escapa al hombre religioso, el misterio de su poder; es objeto de tabú, también ambivalente, porque su fuerza puede contagiarse benévolamente a la comunidad o ser fuente de graves daños y tragedias para quien se acerca a él sin las debidas prescripciones. Así, en torno al tótem se generan las creencias y los rituales que van a ser expresión de la religiosidad, entendida aquí como la veneración, el respeto y la obediencia al padre que se hace presente en el tótem. Este primer estadio dará paso progresivamente al politeísmo:

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son remplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta. Unas veces el dios es figurado todavía como un animal o, al

⁵⁹ M. 77.

menos, con rostro zoomorfo; otras, el tótem se convierte en el compañero predilecto del dios, inseparable de él; y otras, aún, en la saga el dios mata a ese mismo animal, pese a que este era su estadio anterior. En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se han consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido. Empero, los nuevos padres nunca alcanzaron la omnipotencia del padre primordial; ellos eran muchos, convivían en asociaciones mayores que la antigua horda, tenían que tolerarse entre sí, permanecían limitados por estatutos sociales. Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna.⁶⁰

Pero la religión supera el estado del politeísmo porque en su seno abriga un monoteísmo originario. A medida que la cultura se va desarrollando y haciendo más compleja en cuanto a su estructura y a sus procesos de producción y distribución de los recursos, asimismo la religión va modificándose de acuerdo con las nuevas exigencias sociales y a la evolución en el proceso de internalización de las normas en el individuo. En las religiones politeístas pervive la carga por el crimen originario que se expresa de diversa maneras; es el caso del mito de Cronos devorando a sus hijos y, luego, siendo asesinado por uno de ellos, Zeus. El crimen original va a ser reelaborado y condensado en una figura única, heroica: liberador y criminal. Prometeo representa a aquel *hijo* que por amor a los hombres está dispuesto a sacrificarse asumiendo las consecuencias de su delito:

En segundo lugar, la adquisición del fuego es un sacrilegio; se la consigue por robo o hurto. Este es un rasgo constante de todas las sagas sobre la adquisición del fuego, se lo encuentra entre los pueblos más diversos y alejados, y no solo en la saga griega de Prometeo, el dador del fuego. Por tanto, aquí debe de encerrarse el contenido esencial de esa reminiscencia desfigurada de la humanidad. Ahora bien, ¿por qué la adquisición del fuego se enlaza inescindiblemente con la representación de un sacrilegio? ¿Quién es el perjudicado, el engañado a raíz de ella? En la versión de Hesíodo, la saga proporciona una respuesta inequívoca: dentro de otro relato que no se entrama directamente con el fuego, Prometeo engaña a Zeus en beneficio de los hombres en la institución del sacrificio. ¡Por tanto, son los dioses los engañados! Es notorio que el mito concede a los dioses la satisfacción de todas las apetencias a

⁶⁰ M. 80.

que la criatura humana debe renunciar; lo sabemos por el incesto. En terminología analítica diríamos que es la vida pulsional, el ello, el Dios engañado por la abstención de extinguir el fuego; una apetencia humana se ha trasmutado en la saga en un privilegio divino. Pero en la saga de la divinidad no tiene nada del carácter de un superyó; sigue siendo representante {*Repräsentant*} de la vida pulsional {*Tribleben*} hiperpotente.⁶¹

Sin embargo, como en un eterno retorno, se repite la falta y la fiesta, y, luego, la culpa y la restitución del poder divino. Poder divino que poco a poco va ganando en exclusividad. El primer intento, aunque fallido, al parecer, ocurrió en Egipto bajo el gobierno del faraón Amenhotep⁶²: *En uno de sus himnos se declara directamente: «¡Oh, dios único junto al cual no existe ningún otro!»*.⁶³ El primer monoteísmo⁶⁴ triunfante se dará en el judaísmo, debido a Moisés quien, según Freud, recibe la influencia del faraón monoteísta. El politeísmo deviene monoteísmo a causa del imperialismo faraónico que busca conciliar en un solo dios a todos los dioses. El Dios monoteísta se libera de su antropomorfismo politeísta y logra, en el judaísmo, la expresión del Dios absoluto, innombrable e irrepresentable. Pero la tensión generada por la culpa original se mantiene. El mito del paraíso perdido recrea, bajo otra máscara, el crimen original. Así como el parricidio es la desobediencia craza a la represión paterna; el pecado original del mito judío es un pecado de desobediencia porque se busca ser como Dios, como lo indica la diabólica serpiente (Gen 3,5)⁶⁵, y cuyo castigo queda representado en el trabajo que de ahora en adelante tendrán que realizar los hombres (Gen 3,16-19). Freud reconoce el poder del trabajo en la orientación de la libido hacia la sublimación, es decir, el trabajo es un instrumento de represión:

En el marco de un panorama sucinto no se puede apreciar de manera satisfactoria el valor del trabajo para la economía libidinal. Ninguna otra técnica de conducción de la vida liga al individuo tan firmemente a la realidad como la insistencia en el trabajo, que al menos lo inserta en forma segura en un fragmento de la realidad, a saber, la comunidad humana.⁶⁶

⁶¹ CF. 174-175.

⁶² Se sigue aquí la consideración del traductor, José Etcheverry, quien señala que: «Amenofis, según otras transcripciones. En el texto hemos dejado siempre las grafías empleadas por Freud, excepción hecha de los acentos ortográficos» (M. 20).

⁶³ M. 22.

⁶⁴ Aunque Freud siempre utiliza la expresión “monoteísmo”, en sentido estricto el judaísmo en sus inicios fue más bien “monólatra”; esto es, creía en la existencia de otros dioses, pero sólo adoraba a uno.

⁶⁵ Esta y todas las citas bíblicas son tomadas de Nácar, Eloiño, y Alberto Colunga [Trad.], *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

⁶⁶ MC. 80. Nota 5.

Así pues, el crimen original se recrea en el mito de la caída del Génesis judeocristiano. Por eso el sentimiento de culpa se reactualiza constantemente, por ejemplo en los Profetas, y tendrá que ser superado solamente como se paga por un crimen de sangre, es decir, con la muerte del culpable o, en su defecto, de quien asuma su culpa. La figura de Cristo cumple ese papel. Como la culpa le pertenece a todos los hermanos, uno de ellos debe cumplir por el crimen cometido. Cristo asume la culpa de todos y paga con sangre, con su propia muerte sacrificial, la deuda contraída *in illo tempore*.

Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella. La reconciliación con el padre es ahora tanto más radical porque de manera simultánea a ese sacrificio se produce la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre. Pero en este punto la fatalidad psicológica de la ambivalencia reclama sus derechos. En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos en contra del padre. Él mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo revela a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no las del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquel. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar tan orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse. Notamos hasta qué punto es acertada la afirmación de Frazer cuando dice que «*the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity*». {«La comunión cristiana ha incorporado en sí un sacramento que es indudablemente mucho más antiguo que el cristianismo»}.⁶⁷

La religión, pues, en sus múltiples manifestaciones está ligada por el hilo de la memoria del crimen que enarboló al padre hasta el lugar de la divinidad. La imposibilidad de pagar una deuda tan cara ya había sugerido a los hombres la posibilidad de que sólo un dios, Prometeo, o un héroe semidiós, Heracles, o un hombre superior, Teseo, asumiera el castigo asumiendo la culpa. Por eso, la interpretación cristiana conduce a identificar a Cristo con un enviado de Dios, primero, con un *Hijo de Dios*, luego, y, finalmente, como Dios mismo. Como enviado de Dios porque la deuda que el ser humano ha adquirido con

⁶⁷ TT.155-156.

Dios es impagable y sólo un enviado divino está en capacidad de asumir y cancelar la deuda. Como hijo de Dios porque como la deuda surgió de un crimen cometido por los hijos contra el padre, entonces, sólo un hijo puede pagarla sacrificándose. Como Dios mismo, porque los seres humanos fueron conducidos posteriormente a sentirse culpables, a su vez, por la muerte del hijo y ante la imposibilidad de poder reconocer la heroicidad de ese acto en un hombre, se lo adjudicaron a Dios mismo. El logro inicial de la función redentora de Cristo es frustrado con el endoso de la culpa a Cristo. Lo que conduce a una prolongación de la culpa y, por ende, de la represión neurótica. *El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo devino una religión del hijo*⁶⁸. Divinizando al hijo, los seres humanos viven ahora la culpa de la muerte del hijo; lo que aumenta las restricciones. Para superar esta culpa hay que ser como Dios, pero ya no el dios Padre, sino el dios Hijo; es decir, no igualar a Dios en su placer, como el que detentaba el macho dominante, sino en su capacidad de asumir todas las restricciones, ser capaz de dominar toda *tentación*, toda búsqueda de placer, la anulación misma del deseo, como en Cristo Jesús. Lo que hace aún más impagable la deuda, pues la propuesta incondicional del *amor al prójimo* es irrealizable para el ser humano. Representa la renuncia total a su ser hombre, en tanto que ser sexuado y en tanto que el principio de placer forma parte constitutiva de su ser.

Uno de los reclamos ideales (como los hemos llamado) de la sociedad culta puede ponernos sobre la pista. Dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aún en épocas históricas. [...] La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsarlos hacia identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida; de ahí la limitación de la vida sexual y de ahí, también, el mandamiento ideal de amar al prójimo como a sí mismo, que en la realidad efectiva⁶⁹ sólo se justifica por el hecho de que nada contraría más a la naturaleza humana originaria. Pero con todos sus empeños, este afán cultural no ha conseguido gran cosa hasta ahora.⁷⁰

⁶⁸ M.84.

⁶⁹ La expresión realidad efectiva es la traducción de *Wirklichkeit*. Distinta a *Realität*. Al respecto, dice el traductor: «Es que también “realidad” se dice de dos modos en alemán. Los productos de la fantasía, por ejemplo los del yo-placer, tienen *Wirklichkeit*, realidad efectiva y operante (por lo demás, es un descubrimiento capital de Freud); lo que no tiene es *Realität*, contenido objetivo, no son síntesis ya que no miran al mundo de las cosas ahí fuera.» (SVC. 26).

⁷⁰ MC. 109.

La religión, entonces, desde sus orígenes hasta el cristianismo se yergue en adalid de la cultura en tanto que sistema de coerción. Canaliza los deseos más antiguos de la humanidad, utilizando su energía, hacia la consecución de su satisfacción, pero a costa de la satisfacción plena, o sea, coartados en su fin. Lo que implica ingentes recursos de educación y crueldad para someter los instintos y lograr la sublimación. Lo que conduce a la perversión, la neurosis o a la santidad de lo sagrado: «Sagrado» {«heilig»} *es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en la perversión*⁷¹. En ningún caso la religión logra superar el antagonismo entre el principio de placer y de realidad, tan sólo lo desplaza; le impide al ser humano que acepte su mortalidad, su sufrimiento y su finitud; que, aunque tampoco lo conduciría a la felicidad plena, por lo menos le evitaría tantos esfuerzos.

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación del infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los «inescrutables designios» de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional. Y toda vez que está dispuesto a ella, habría podido ahorrarse, verosímelmente, aquel rodeo.⁷²

Como delirio colectivo, la religión logra salvar a los individuos de la neurosis individual; sin embargo, ella misma constituye una neurosis: *la neurosis obsesiva humana universal*⁷³. Neurosis que corresponde a la expresión de la ambivalencia causada por la búsqueda de satisfacción de las pulsiones y la represión impuesta por la cultura. Así como la neurosis dirige los efectos del sentimiento de culpa hacia el yo, esto es, orienta la agresividad exterior hacia el propio yo, y reprime incluso las satisfacciones substitutas

⁷¹ FCF. 299.

⁷² MC. 84.

⁷³ PI. 43.

generando actos obsesivos y depresiones profundas; de la misma manera, la religión es una neurosis colectiva, *universal*, porque su dinámica consiste en la represión constante de los impulsos, prodigando bendiciones para quien lo logra (el santo) y castigos para quienes se apartan de sus prescripciones. Ante la incapacidad de cumplir con tan elevados ideales, el del amor al prójimo por ejemplo, la descarga de la impotencia yoica se manifiesta en actos de expiación, rituales de purificación o manifestaciones de reconocimiento de la propia culpa para recibir el perdón divino. Así,

Fácilmente se advierte dónde se sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: en la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, en el pleno aislamiento respecto de todo otro obrar (prohibición de ser perturbado), así como en la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles.⁷⁴

Freud es muy explícito, entonces, en equiparar la estructura y la dinámica de la neurosis individual con la religión; las diferencias son de grado o de alcance solamente, pero si se concibe a la humanidad como a un gran individuo, la religión encaja perfectamente como su neurosis.

Se podría pensar, en esta analogía entre el individuo y la humanidad, que la cultura es la enfermedad, como se señaló antes, pero entendida en su sentido puramente etiológico; esto es, como constituyente originario y fundamental de la enfermedad; mientras que la religión, aunque también es enfermedad, porque es la neurosis colectiva, tendría que ser entendida como enfermedad en el sentido de la estructura orgánica y sintomática de la enfermedad. Si se permite la comparación, si alguien que tiene el Virus de Inmunodeficiencia Humana está enfermo porque el virus representa ya la enfermedad; pero, la representa en la medida en que causa de manera fundamental el desorden inmunológico. El Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida es también enfermedad, pero ya no en el sentido de ser la causa originaria sino, más bien, porque constituye estructuralmente el cuadro patológico como tal. De tal manera podríamos pensar en la cultura (entendida como coerción de los instintos humanos) como fuente de la enfermedad de la humanidad (el virus) y en la religión (entendida como la neurosis que genera esa coerción) como el cuadro

⁷⁴ AOPR. 103.

patológico y sintomático mismo (el síndrome). La consideración de que la cultura y la religión son enfermedades, en ese sentido, es el punto de partida de Freud para desarrollar toda una argumentación que conduce a la necesidad de combatir esta enfermedad de la humanidad. Pero, antes de entrar a considerar en profundidad la crítica de Freud a la religión y su *porvenir*, es necesario considerar antes cómo funciona la religión en el individuo y cómo logra, según lo expuesto en la anterior cita, ser un instrumento para superar la neurosis individual.

1.3.2 La religión en el individuo.

En un texto de 1910, Freud estudia la personalidad de quien, para muchos, ha sido el más grande genio de la pintura universal: Leonardo de Vinci. En este pequeño ensayo, titulado *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, Freud realiza un retrato psicoanalítico para dar luces que permitan comprender la genialidad de Leonardo y, especialmente, su comportamiento atípico en relación con sus obras y en relación con su sexualidad. Allí aparece una consideración sobre la religiosidad de Leonardo que permite reconocer, en un exacto contraste, el origen, la estructura y los efectos de la religión como Freud la concebía. Freud concluye esta consideración de la siguiente manera: *Apenas cabe dudar de que Leonardo haya superado la religión dogmática así como la personal, distanciándose mucho en su labor investigadora de la cosmovisión del cristiano creyente*⁷⁵.

Siguiendo como hilo conductor la personalidad de Leonardo, Freud muestra por contraste, entre otras cosas, las características de una personalidad religiosa ¿Cuáles fueron, entonces, los elementos del carácter de Leonardo que le permitieron superar la religión? ¿Cuáles son los elementos necesarios para conformar una personalidad religiosa?

Leonardo tuvo una infancia pobre pero recibió la protección y el cariño de Catalina, su madre, hasta los tres o cinco años, cuando su padre, Ser Piero de Vinci, lo lleva a vivir con él y su esposa, Donna Albiera. La amplia influencia de Catalina marcó la personalidad

⁷⁵ LV. 116.

de Leonardo, *Así, a la manera de todas las madres insatisfechas, tomó a su hijito como remplazante de su marido y, por la maduración demasiado temprana de su erotismo, le arrebató una parte de su virilidad*⁷⁶.

La relación con Ser Piero de Vinci también influyó en la personalidad de Leonardo en doble sentido, de acuerdo con la estructura del *Complejo de Edipo*. Por una parte, se sabe que durante los primeros años infantiles se busca identificarse con el padre para lograr obtener el objeto sexual. Debido a la ausencia de su padre en la primera infancia, la identificación de Leonardo con él no tiene significado sexual; sin embargo, se canalizó hacia otras actividades. *Nos enteramos de que amaba la pompa y los hermosos vestidos [...]; por estas predilecciones tuyas no responsabilizaremos sólo a su sentido de la belleza, sino que también reconoceremos en ellas la compulsión [obsesión] a copiar y aventajar a su padre*⁷⁷.

Esta identificación con el padre también influyó en la forma de relacionarse con sus obras artísticas. Si un creador es considerado el *padre* de sus obras, Leonardo se condujo con ellas así como su padre se había conducido con él; aparece aquí con mucha fuerza el abandono. Esta es la razón que le permite a Freud explicar la tendencia de Leonardo a dejar inacabadas gran parte de sus obras.

Por otra parte, la ausencia de la figura paterna como fuente de autoridad le permitió a Leonardo desentenderse fácilmente de cualquier otra figura de autoridad y conducirse libremente frente a la sociedad y la naturaleza. Freud cita un aforismo que condensa magistralmente esa actitud ante la autoridad: «Quien en la polémica de las opiniones invoca la autoridad, se vale de su memoria, no de su entendimiento»⁷⁸.

Esta actitud es la que potencia su interés hacia la ciencia, la naturaleza y la invención, yendo hacia su objeto de estudio sin las prevenciones de los demás hombres del Renacimiento que partían de las consideraciones de los antiguos como autoridad: *los*

⁷⁶ LV. 109.

⁷⁷ LV. 113.

⁷⁸ LV. 114. El texto original italiano reza así: «*Chi disputa allegando l'autorità non adopra l'ingegno ma piuttosto la memoria*» Citado en la nota 7 (LV. 114).

*antiguos y la autoridad sólo correspondían al padre, y la naturaleza pasó a ser de nuevo la madre tierna y bondadosa que lo había nutrido*⁷⁹.

La orientación del individuo hacia la religiosidad o irreligiosidad tiene su origen en la primera infancia. La forma en que los mecanismos de coerción impactan sobre la curiosidad infantil de la mayoría de los niños, que desencadena la *investigación sexual infantil*⁸⁰, pueden conducirla por tres caminos diferentes. Cuando la represión es muy fuerte, la *investigación* puede sufrir el mismo destino que la sexualidad: ser coartada en su fin y generar una debilidad intelectual que luego será reforzada por la coerción de la educación religiosa y favorecer el desarrollo de la neurosis. En un segundo caso, la fuerza de la tendencia investigadora es más fuerte y puede resistir a la represión. Así,

...la investigación sexual sofocada regresa de lo inconciente como compulsión [obsesión] a cavilar [...] El investigar deviene aquí quehacer sexual, el único muchas veces; el sentimiento de la tramitación por medio del pensamiento, de la aclaración, remplace la satisfacción sexual; ahora bien, el carácter inacabable de la investigación infantil se repite también en el hecho de que ese cavilar nunca encuentra un término, y que el buscado sentimiento intelectual de la solución se traslada cada vez, situándose más y más lejos.⁸¹

En cambio, el último tipo logra evitar la coerción y la obsesión intelectual neurótica. La libido logra escapar a la represión sexual y ponerse al servicio de los impulsos de investigación. Y, aunque esta se vuelva obsesiva, ya no es producto del retorno desde lo inconsciente, sino de la sublimación del deseo; a este tipo *le falta el carácter de la neurosis* [...]; *de él está ausente la atadura a los originarios complejos de la investigación sexual infantil, y la pulsión puede desplegar libremente su quehacer al servicio del interés intelectual*⁸².

Según Freud, las relaciones especiales con sus padres conformaron en Leonardo una intelectualidad del tercer tipo. *Entonces, el núcleo y el secreto de su ser* [de su personalidad] *sería que, tras un quehacer infantil del apetito de saber al servicio de*

⁷⁹ LV. 114.

⁸⁰ LV. 74.

⁸¹ LV. 74.

⁸² LV. 75.

*intereses sexuales, consiguió sublimar la mayor parte de su libido como esfuerzo de investigar*⁸³.

Todo este cuadro permite ahora comprender por qué Leonardo no fue una persona religiosa. La religiosidad individual requiere de un vínculo entre el niño y el padre que posibilite la conformación del conflicto represión-pulsión. Este conflicto configura la necesidad psicológica ambivalente de superarlo, ya sea por la vía de la convicción de que los deseos serán satisfechos si se cumple con las exigencias paternas (ilusión⁸⁴) o por la vía de la esperanza de lograr anular por completo esos deseos (la neurosis).

Si alguien como Leonardo ha escapado en su primera infancia del amedrentamiento por obra del padre y ha sacudido en su investigación las cadenas de la autoridad, contradiría flagrantemente nuestra expectativa encontrarnos con que ese mismo hombre permaneció creyente y no fue capaz de sustraerse de la religión dogmática. El psicoanálisis nos ha mostrado el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en Dios; nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido, y todos los días nos hace ver cómo ciertos jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad del padre se quiebra en ellos. En el complejo parental discernimos, pues, la raíz de la necesidad religiosa; el Dios omnipotente y justo, y la naturaleza bondadosa, nos aparecen como grandiosas sublimaciones de padre y madre, o más bien como renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia. Y desde luego el punto de vista biológico, la religiosidad se reconduce al largo periodo de desvalimiento y de necesidad de auxilio en que se encuentra la criatura humana, que, si más tarde discierne su abandono efectivo y su debilidad frente a los grandes poderes de la vida, siente su situación semejante a la que tuvo en su niñez y procura desmentir su desconsuelo mediante la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles. La protección contra la neurosis, que la religión asegura a sus fieles, se explica con facilidad porque esta les toma el complejo parental, del que depende la conciencia de culpa así del individuo como de la humanidad toda, y se lo tramita en lugar de ellos, mientras que el incrédulo tiene que habérselas solo con esa tarea.⁸⁵

Será preciso esquematizar un poco lo señalado en el párrafo anterior para aclarar mejor el proceso de la génesis de la religión en el individuo. Primero, *la raíz de la necesidad religiosa* se encuentra en el *complejo parental*. La religiosidad es, pues, una necesidad; entra a suplir una falta, una carencia. Carencia que es producida por el complejo edípico y que consiste en la imposibilidad de conciliar por los propios recursos psicológicos

⁸³ LV. 75.

⁸⁴ Este concepto será desarrollado más adelante.

⁸⁵ LV. 114-115.

la oposición entre la fuerza de la pulsión y la fuerza de la represión. La religión suple esta falta porque consiste en la sublimación del padre en *el Dios omnipotente* y en la sublimación de la madre en *la bondadosa naturaleza*. El individuo que vivió en sus años de infancia la protección y coerción de sus padres experimentará en su madurez, cuando estos falten, la necesidad de la misma protección y su concomitante coerción. Por eso tratará de *desmentir su desconsuelo mediante la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles*. Regresión que consiste en volver a la figura paterna, pero exacerbada en la figura divina. Así, la religión cumple con una función utilísima como mecanismo de defensa ante la neurosis individual, porque despoja al individuo *del complejo parental*. La neurosis individual queda eliminada en su transferencia a la religión sin eliminar su estructura conflictiva; sólo que ahora la enajenación del individuo a la religión lo exime de la responsabilidad de solucionar el conflicto.

La ausencia del padre de Leonardo en la tarea de constituir una sexualidad coartada en sus fines le permitió desarrollar una libertad intelectual y una aceptación de la realidad del mundo lo suficientemente sólida como para prescindir de la necesidad de la religiosidad. Leonardo no fue religioso⁸⁶ porque no se sentía culpable ni desamparado. No se sentía culpable porque nunca el amor hacia su madre sufrió los avatares de la represión; no se sentía desamparado porque nunca experimentó la protección paterna, cuya ausencia se hace evidente en la madurez de otros hombres.

Las tesis en que se resumió la profunda sabiduría de los últimos años de su vida respiran la resignación del hombre que se somete a la ἁνάγκη, a las leyes de la naturaleza, y no espera mitigación alguna de la bondad o la gracia de Dios. Apenas cabe dudar de que Leonardo haya superado la religión dogmática así como la personal, distanciándose mucho en su labor investigadora de la cosmovisión del cristiano creyente.⁸⁷

Así, por contraste, el análisis de la personalidad de Leonardo muestra cómo se conforma la religiosidad en el individuo a partir de dos situaciones que son promovidas por el complejo paterno-materno: la conciencia de su pequeñez y desamparo, (reconocer *el*

⁸⁶ La expresión “religioso” debe entenderse aquí en su sentido preciso, como aquel que posee una creencia religiosa, y no sólo como, por ejemplo, lo ha utilizado la Iglesia Católica para referirse a aquellos que son miembros del clero o de una comunidad religiosa en particular. Es coincidente el uso que aquí se hace con la expresión de Eliade, *homo religiosus*. Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. (Madrid: Guadarrama, 1967), 13-14.

⁸⁷ LV. 116.

sentimiento de insignificancia e impotencia) y la búsqueda de auxilio ante ella, como lo sintetiza más adelante en *El porvenir de una ilusión: ese sentimiento no constituye la esencia de la religiosidad, pues esta adviene sólo en el paso siguiente, la reacción que busca un socorro frente a tal sentimiento*⁸⁸. Además, permite precisar cómo la religión entra a cumplir la función de superación de la neurosis individual por sublimación y transferencia. Función que evidencia Freud en el análisis del *niño de los lobos*:

Si prescindimos de estos fenómenos patológicos, podemos decir que en este caso la religión consiguió todo aquello para lo cual se la introduce en la educación del individuo. Domeñó sus aspiraciones sexuales ofreciéndoles una sublimación y un anclaje firme; desvalorizó sus vínculos familiares y, así previno un amenazador aislamiento, abriéndole una vía de conexión con la gran comunidad humana. El niño cerril, angustiado, se convirtió en un ser social, moral y educable.⁸⁹

Ese proceso fue posible gracias a la religión porque logra transferir la fuerza de la represión a la divinidad y sublimar los deseos en el fervor religioso colectivo. La síntesis del proceso de construcción de la religiosidad individual que antes se ha descrito utilizando como modelo, en negativo, a la personalidad irreligiosa de Leonardo aparece en la 35ª conferencia, *En torno de una cosmovisión*, de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*:

En efecto, la misma persona a quien el niño debe su existencia, el padre (dicho de manera más correcta: la instancia parental compuesta de padre y madre), protegió y cuidó también al niño endeble, desvalido, expuesto a todos los peligros que acechan en el mundo exterior; y él, bajo su tutela, se sentía seguro. Devenido adulto, a su turno, el hombre se sabe por cierto en posesión de fuerzas mayores, pero también ha crecido su noción de los peligros de la vida, y con derecho infiere que en el fondo permanece tan desvalido y desprotegido como en la infancia, y frente al mundo sigue siendo un niño. Por eso tampoco ahora gusta de renunciar a la protección de que gozó cuando niño. Empero, hace tiempo ha discernido que su padre es un ser de poder muy limitado, no provisto de todas las excelencias. Entonces recurre a la imagen mnémica del padre de la infancia, a quien sobrestimaba tanto, lo erige en divinidad y lo sitúa en el presente y en la realidad objetiva {*Realität*}. La intensidad afectiva de esta imagen mnémica y su no extinguida necesidad de protección son las portadoras de su creencia en Dios.⁹⁰

⁸⁸ *PI*. 33.

⁸⁹ *HNI*. 104.

⁹⁰ *NCIP*. 150-151.

1.4 EL PORVENIR DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN

La exposición anterior de la caracterización de la religión en sus dimensiones individual y cultural es la base para plantear ahora de manera sintética la definición freudiana de religión a partir de tres aproximaciones canónicas en su obra, y abordar luego los ejes centrales de su crítica que esbozan cómo concibe Freud la cultura sin religión.

1.4.1 La religión como enfermedad.

En un texto de 1907, *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, Freud plantea, por primera vez de manera explícita, la relación entre neurosis y religión:

Después de señalar estas concordancias y analogías, uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal. La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta.⁹¹

En esta primera aproximación a la religión como neurosis, Freud distingue las pulsiones egoístas de las puramente sexuales. Las primeras serían objeto de renuncia en la religión; mientras que en la neurosis propiamente dicha, sólo se reprimirían los instintos sexuales. Aunque, como se vio anteriormente, inicialmente Freud distingue entre instintos libidinosos e instintos del yo (o egoístas), se sabe que más tarde Freud va a incluirlos a ambos en una misma categoría: los instintos de vida; y los va a oponer a la pulsión de muerte, como ocurre en *Más allá del principio del placer*. Lo que dejará sentadas las base para que siete años más tarde, en *El porvenir de una ilusión* pueda afirmar enfática y sistemáticamente que *La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre*⁹². Será entonces cuando

⁹¹ AOPR. 109.

⁹² PI. 43.

la ecuación neurosis y religión sólo se distinguirá por el aspecto colectivo de esta última. Se podría afirmar, entonces, que esta definición corresponde a la religión en tanto que estructura patológica.

Sin embargo, en el mismo texto, Freud califica a la religión de *ilusión*. Esta característica no se opone ni excluye a la anterior que la considera como una neurosis; por el contrario, lo que hace es complementarla y precisarla. Si las representaciones religiosas *Son enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y que demandan creencia*⁹³ y si su fuerza reside en la necesidad que brota del deseo de su certeza para hacer más comprensible, tolerable y con sentido la existencia, entonces estas representaciones no pueden ser otra cosa que ilusiones:

Creo que ya hemos preparado suficientemente la respuesta a ambas preguntas. La obtendremos atendiendo a la génesis psíquica de las representaciones religiosas. Estas que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimiento de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos.⁹⁴

Aquí es necesario precisar lo que es una ilusión. Generalmente se entiende la ilusión como una falsedad, como una ensoñación, una fantasía; sin embargo, para Freud la ilusión puede o no ser cierta. A diferencia de los sueños y los delirios, la ilusión no necesita omitir completamente la realidad; aunque prescinda de ella, esto es, la ignore, cualquier ilusión podría o no coincidir con la realidad. Lo característico de la ilusión, y aquí coincide con los sueños y los delirios, es que surge de un deseo: es el producto de una insatisfacción que anhela ser anulada; busca superar la tensión sin tener en cuenta la realidad: *Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios*⁹⁵.

Por lo tanto, no es la religión como tal lo que es una ilusión. Si se sigue el siguiente esquema: deseo-el creer-representación religiosa-satisfacción del deseo, donde el creer

⁹³ *PI.* 25.

⁹⁴ *PI.* 30.

⁹⁵ *PI.* 31.

religioso consiste en asumir que lo representado en las representaciones religiosas son capaces de satisfacer los deseos; la ilusión, entonces, correspondería a la representación religiosa; porque, aunque se pueda pensar que toda representación es representación de algo, el objeto del deseo en el individuo no es ese “algo” sino la representación misma que el individuo ha creado prescindiendo de la realidad, es decir, de la confirmación de la existencia de ese “algo”⁹⁶. Son las representaciones religiosas, las creencias religiosas, las que se constituyen desde por el impulso hacia la satisfacción de un deseo. En la medida en que esas creencias podrían, potencialmente, satisfacer los deseos, el hombre religioso las considera valiosas para su vida. Su valor no está, entonces, en su verdad o en su antigüedad o en quién las haya establecido, sino, y esto es clave para comprender la dinámica de cualquier religión, en que estas creencias satisfacen una necesidad psicológica humana que es interpretada por el hombre religioso como existencialmente ineludible: la necesidad de cumplir con la demanda de sus deseos.

Insertando esta caracterización en la analogía religión-neurosis, se puede estructurar la religión en Freud de la siguiente manera. La religión es la resolución del conflicto neurótico individual a través de la sublimación de la figura paterna en la imagen de lo divino. Sublimación que conserva la ambivalencia original del complejo edípico y que, por lo tanto, desplaza hacia esa imagen la posibilidad de la satisfacción de los deseos y el ejercicio de la dominación. Así, la representación que se hace el ser humano de la satisfacción de esos deseos son ilusiones, precisamente, porque tienen origen en los deseos y porque no tienen en cuenta la realidad. Las manifestaciones que surgen de esta resolución del conflicto, la ética y el ritual, corresponderían de la misma manera a las restricciones que

⁹⁶ El objeto de la pasión, del afecto, es el objeto de la representación, no el objeto real. Es lo que Musil afirma por boca de Ulrich, el protagonista de su novela *El hombre sin atributos*: «Quisiera dejarte claro el hecho de que toda relación afectiva es preparada, inicialmente por percepciones y representaciones pasajeras, pertenecientes a la realidad; pero para suscitar inmediatamente ella misma percepciones representaciones equipadas a su modo. En una palabra, que el afecto se arregla así mismo el objeto, yal y como lo necesita, es más, lo crea, de forma que, al fin y al cabo, tiene que ver con un objeto que, habiendo surgido de esa forma, no hay manera ya de reconocer como tal. Pero está bien así, pues dicho objeto no es destinado al conocimiento, sino, justamente, ¡a una pasión! Este objeto, surgido de la pasión y flotante en ella —concluyó Ulrich, volviendo al comienzo—, es, naturalmente, distinto al objeto al que ella se adhiere externamente, y que puede palpar, y esto mismo vale en el caso del amor. En el “te amo” hay una equivocación; pues el “te”, esta persona en concreto, que ha suscitado la pasión y que puede ser tocada con los brazos, cree uno amarla, y realmente uno ama a la persona no que ha suscitado, sino que ha sido suscitada por la pasión, esa religiosa y fiera creación, ¡pero se trata de otra persona!» Musil, Robert. *El hombre sin atributos* V. 2 (Barcelona: Seix Barral, 2007), 510-511.

se somete el neurótico y a los actos obsesivos que caracterizan sus síntomas en la neurosis individual.

Desde esta perspectiva, la religión es un subproducto de la cultura que surge, inicialmente como mecanismo de represión y, en ese sentido, como neurosis colectiva. Pero luego, porque es un desplazamiento de la neurosis hacia lo colectivo, desempeña una función adicional: es un paliativo individual de la misma represión y, en cuanto tal, sus representaciones son ilusiones. Cumple la función de canalizar la energía de las pulsiones reprimidas hacia su satisfacción en otro plano: el plano de lo siempre prometido y eternamente incumplido.

1.4.2 La terapéutica.

Ante este diagnóstico surge la pregunta por la posibilidad de una cura para esta enfermedad, la enfermedad que *es* la cultura. En la medida en que la cultura es por esencia un mecanismo de represión y su curación implicaría la eliminación de su *esencia*, ¿la enfermedad de la cultura es incurable? En la medida en que la estructura psíquica del individuo está atada a la relación con sus padres ¿la religión sería una condición *sine qua non* de cualquier individuo cuya figura paterna hubiese sido fundamental en su desarrollo psíquico? ¿Es, entonces, necesaria la religión para la cultura, en tanto que manifestación de su propia esencia?

El hombre es un ser que *significa*, en ambos sentidos; es decir, que es creador de significados, por una parte y que, por otra, él mismo es un significado. El hombre es creador de significados porque cuando el mundo se le opone como hostil, como caótico en su origen, aparece el *yo* como mediador entre el *ello* y el mundo exterior. Esa mediación es, fundamentalmente, una mediación nominadora, representativa [que construye representaciones]; es la capacidad de representarse el mundo y de traducirlo verbalmente lo que el *yo* usa como mecanismo de control. El mundo deja de ser caótico y hostil porque el *yo* lo organiza y, organizándolo, lo crea o, más exactamente, lo re-crea. Por otra parte, el hombre es él mismo un significado, porque en el proceso de autopercepción se construye a

sí mismo. El yo, consciencia de sí, se sabe distinto al mundo; dentro del mundo, pero ajeno a él. El yo significa al hombre a partir de lo que hace, a partir de lo que desea, a partir de lo que no puede ser: el hombre es la imagen (representación) que el yo tiene de sí mismo. El proceso de identificación es un proceso de significación:

Hay algo más, a saber, que la identificación-padre se conquista a la postre un lugar duradero dentro del yo. Es acogida en el yo, pero allí se contrapone al otro contenido del yo como una instancia particular. La llamamos entonces el superyó y le atribuimos a ella, la heredera del influjo paternal, las más importantes funciones.⁹⁷

El ser humano ha construido, entonces, en ese proceso de significación y re-significación un mundo, una cultura, que lo salva de las inclemencias de la naturaleza y del sin sentido trascendental de su propia vida, pero a costa de su propia libertad. Freud considera entonces que es posible una cultura que, a pesar de las restricciones necesarias para garantizar la supervivencia y coordinar las relaciones entre los seres humanos, le permita al hombre desarrollar su libertad y todas sus potencialidades humanas para alcanzar un estado más cercano a la felicidad. La solución no es suprimir la cultura, lo que sería *impensable y miope* [...] porque suprimida la cultura *Sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar*⁹⁸. Así, la única opción que queda es disminuir la coerción de la cultura hasta aquellos límites que sean estrictamente necesarios para la conservación de las fuerzas que defienden al hombre contra las inclemencias de la naturaleza y de los organismos que regulan las relaciones humanas y garantizan su feliz desarrollo:

Nuevas generaciones, educadas en el amor y en el respeto por el pensamiento, que experimentaran desde temprano los beneficios de la cultura, mantendrían también otra relación con ella, la sentirían como su posesión más genuina, estarían dispuestas a ofrendarle el sacrificio de trabajo y de satisfacción pulsional que requiere para subsistir. Podrían prescindir de la compulsión [coerción] y diferenciarse apenas de sus conductores. Si hasta hoy en ninguna cultura han existido masas de esa cualidad, ello se debe a que ninguna acertó a darse las normas que pudieran ejercer esa influencia sobre los seres humanos, desde su infancia misma.

Uno puede dudar de que sea posible en general, o de que lo sea ahora, en el estado actual de nuestro dominio sobre la naturaleza, establecer semejantes

⁹⁷ DP. 182.

⁹⁸ PI. 15.

normas culturales; [...] Los límites de la educabilidad del ser humano son por eso, también, los de la eficacia de un cambio cultural así concebido. Puede ponerse en duda que un medio cultural diverso logre (y en qué medida lo lograría) extinguir aquellas dos propiedades de las masas que tanto entorpecen la conducción de los asuntos humanos. El experimento no se ha hecho todavía. Es probable que cierto porcentaje de la humanidad —a consecuencia de disposiciones enfermizas o de una intensidad pulsional hipertrófica— permanezca siempre asocial; pero si se consiguiera disminuir la mayoría hoy enemiga de la cultura hasta convertirla en una minoría, se habría logrado mucho, quizá todo lo asequible.⁹⁹

Freud parece, entonces, considerar que es posible una cultura más *feliz* si hay un mecanismo que someta los seres humanos a una educación basada en la libertad y que justifique la necesidad de asumir ciertas coerciones. La religión, como instrumento de la cultura, fue en algún momento útil a ella porque facilitó a las masas la aceptación de ciertas restricciones que, aunque no las comprendieran, cumplían porque eran fruto de un mandato divino. Sin embargo, a medida que la cultura se ha ido desarrollando, la religión no ha podido satisfacer el ingente deseo de construir una sociedad más justa y más feliz. Al justificar los mandatos en la voluntad divina, estos aparecen al individuo como una imposición que no puede elaborarse psicológicamente en beneficio propio y la imposibilidad de racionalizarla la convierte en ingrediente de procesos neuróticos:

Peliaguda tarea sería diferenciar lo que Dios mismo ha demandado y lo que más bien deriva de la autoridad de un parlamento omnímodo o de un alto magistrado; por eso sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura. Con la pretendida sacralidad desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hombres podrían comprender que [los mandamientos y leyes] fueron creados no tanto para gobernarlos sino para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se propondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura.¹⁰⁰

La racionalización progresiva de los logros de la cultura, de sus instituciones y de sus leyes conducirá entonces hacia un estado en el cual se pueda suprimir la religión porque el hombre podrá asumir las coerciones necesarias de la cultura sin necesidad de

⁹⁹ *PI.* 8-9.

¹⁰⁰ *PI.* 41.

afirmaciones o relaciones que carecen de sustento real (las representaciones religiosas). Freud asegura que *de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo* (PI. 43). Pero este proceso sólo puede darse dentro de un sistema que promueva una educación basada en el desarrollo de las facultades intelectuales y de la ciencia. La educación religiosa obstaculiza ese proceso.

No necesitamos asombrarnos mucho por la endeblez intelectual de alguien que fue llevado a admitir sin crítica todos los absurdos que las doctrinas religiosas le instilaron, y hasta a pasar por alto las contradicciones que ellas ofrecían. Y bien; no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inteligencia. ¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar?¹⁰¹

Así pues, la imposibilidad de eliminar la cultura eliminando todas sus coerciones, sólo deja abierta una posibilidad, la de hacer conscientes sus restricciones y las limitaciones de la vida humana. Esa consciencia intelectual permitirá que el ser humano acepte sin enfermarse restricciones que disminuirán su estado de indefensión y de infelicidad. En la medida en que ese proceso de concienciación se potencie gracias a una educación en la libertad y en la ciencia, la religión se hará cada vez más inútil hasta que, exangüe, sólo sea un recuerdo consignado en los libros de historia de la humanidad. Si la función de la religión ha sido ayudar a la cultura a ejercer su papel represor, se podrá prescindir de la religión si existe un mecanismo menos oneroso y más efectivo.

¹⁰¹ PI. 46-47.

2. LA PREGUNTA POR LA POSIBILIDAD DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN

Toda historia de la cultura no hace sino mostrar los caminos que los seres humanos han emprendido para la ligazón {*Bindung*} de sus deseos insatisfechos, bajo las condiciones cambiantes, y alteradas por el progreso técnico, de permisión y denegación por la realidad.¹⁰²

La pregunta por la factibilidad de que la cultura se pueda dar sin religión exige delimitaciones metodológicas y conceptuales que permitan comprender la pregunta misma en su especificidad, en su alcance y en sus límites. Metodológicas, porque será necesario marcar un plan de ruta que señale los pasos necesarios para ubicar la pregunta en su trashumancia del psicoanálisis a la filosofía de la cultura y de la religión. Conceptuales, porque, aunque cualquier concepto sólo sea un instrumento teórico para referirse metafóricamente al mundo, es un útil que permite tener claro de qué se está hablando, o mejor, es de lo que se está hablando.

La pregunta orienta el camino que debe seguirse, esto es, al hablar de *posibilidad* se remite a un estado de cosas que todavía no es, pero que se anuncia como potencia, como latente; y, en ese sentido, ya es, aunque sólo sea como germen de lo que será. Por eso la pregunta no va en busca de la confirmación de una profecía: no se trata de saber si, por ejemplo, en el siglo XXIII se habrán acabado en la humanidad todos los pensamientos, experiencias, motivaciones, creencias y rituales religiosos. La pregunta no indaga sobre el futuro, indaga sobre el presente. Ninguna posibilidad está en el futuro, en el futuro está su realización (de la cual nada se sabe con certeza), la posibilidad como posibilidad sólo puede estar en el presente.

¹⁰² IP. 103.

Pero al mismo tiempo, esa presencia de lo que será y aún no es, es el anuncio de una negación, de una separación, de una ruptura: la de la religión y la cultura. La constatación de la presencia de esa posibilidad deberá indicar que ya están allí los elementos suficientes (y relacionados de determinada manera) para que la cultura pueda darse sin religión. Lo que no quiere decir, si esa presencia se constata, que llegará necesariamente un día en que no haya religión en la cultura. Así como en cualquier hombre mentalmente sano existe la posibilidad de que sea maestro en matemáticas, ello no quiere decir que necesariamente todos los hombres mentalmente sanos serán maestros en matemáticas.

Así las cosas, no es por la posibilidad de un ser que se pregunta, sino por la posibilidad de un no-ser: la posibilidad de que la religión *no sea en* la cultura. Además, no es la posibilidad del no-ser de una cosa, de una idea o de una persona, sino el no-ser de una relación. Por eso, la pregunta por la posibilidad de la cultura sin religión se puede plantear ahora en los siguientes términos: ¿la relación de pertenencia de la religión en la cultura es una relación necesaria?

Pero buscar el *no-ser* de la relación requiere de un rodeo distinto al que se necesitaría para buscar el *ser* de la relación; en este último caso, sólo bastaría con encontrar un elemento de la religión que mostrara con su ausencia el fin de la cultura, así como el químico sabe con certeza que no puede separar el oxígeno de la molécula de agua sin impedir que el agua deje de serlo. En cambio, para mostrar la posibilidad del *no-ser* de la relación no es suficiente con mostrar un elemento de la religión cuya ausencia no eliminase a la cultura: sería necesario mostrarlos todos, tarea irrealizable si se considera la complejidad de la religión. Por eso habrá que tomar otro camino: evaluar la relación misma. Y el método para ello lo ofrece el propio Freud: la *arqueología*. Aunque Freud mismo utilizó ejemplos de la arqueología para ilustrar el método psicoanalítico¹⁰³, la formulación

¹⁰³ Como, por ejemplo, en *Construcciones en el análisis*: «Su trabajo de construcción o, si se prefiere, de reconstrucción muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo que exhuma unos hogares o unos monumentos destruidos y sepultados. En verdad es idéntico a él, sólo que el analista trabaja en mejores condiciones, dispone de más material auxiliar, porque su empeño se dirige a algo todavía vivo, no a un objeto destruido; y quizá por otra razón además. Pero así como el arqueólogo partir de unos restos de muros que ha quedado en pie levanta las paredes, a partir de unas excavaciones en el suelo determina el número y la posición de las columnas, a partir de unos restos ruinosos restablece los que otrora fueron adornos y pinturas murales, del mismo modo procede el analista cuando extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdos, unas asociaciones y unas exteriorizaciones activas del analizado. Y es incuestionable el derecho de ambos a reconstruir mediante el completamiento y la ensambladura de los restos conservados.» (CA. 261)

más clara con relación a Freud la hizo Ricoeur¹⁰⁴: *en la medida en que ideales e ilusiones son análogos del sueño o de los síntomas neuróticos, es obvio que toda la interpretación psicoanalítica de la cultura constituye una arqueología*¹⁰⁵ (Ricoeur 2009, 391). Naturalmente, el término *arqueología* es usado en sentido metafórico para referirse a ese proceso que consiste en volver a los orígenes de las ideas, los conceptos o las instituciones para develar cómo están conformados. Por lo tanto, la *arqueología* (revisar los orígenes de la cultura y de la religión a partir del psicoanálisis, pero no sólo en él) develará el carácter de la relación entre la religión y la cultura. El método es un proceso de reconstrucción de los orígenes a partir de los elementos que aún se conservan y que, aunque incompletos, dan las pistas necesarias para reproducir su constitución primigenia.

Este método, que apunta a develar el *no-ser* potencial presente en la relación entre cultura y religión, no es un *a priori* de la conceptualización: corre a la par con ella. La puesta en escena de la forma como Freud concibe la cultura y la religión, realizada en el capítulo anterior, es la guía para atracar al puerto de la conclusión a la que Freud llegó en *El porvenir de una ilusión*, señalando los vacíos de su crítica a la religión. De tal manera, el método mismo irá delineando los contornos de la cultura y de la religión que permitan mostrar lo que Freud dejó esbozado, su relación. Lo que sigue, entonces, es una revisión y delimitación de los conceptos de cultura y de religión para, luego, analizar su relación.

2.1 LA ARQUEOLOGÍA DE LA CULTURA

El punto de partida de esta revisión del concepto de cultura en Freud y su posterior delimitación es la idea de que la cultura es una actividad, es un ejercicio, es la marcha de fuerzas que se contraponen y luchan. La cultura no es un producto, aunque haya productos culturales; la cultura no es una realidad dada, aunque ella genere realidades culturales.

¹⁰⁴ No sobra recordar que el término lo hizo célebre Foucault con el subtítulo de una de sus obras más importantes: *una arqueología de las ciencias humanas*. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1968)

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, *op.cit.* 391.

Si la cultura es una actividad, un modelo útil para delimitarla es el modelo del proceso. Todo proceso incluye unos insumos, unos procedimientos y unos productos. Por insumos se entienden aquellos elementos necesarios para realizar los productos; los procedimientos son aquellas acciones que se deben realizar para transformar los insumos en productos y, obviamente, los productos son el conjunto de resultados que se obtienen al aplicar los procedimientos a los insumos. Toda actividad, además, implica un movimiento, una fuerza que impele las acciones. Será necesario, entonces, a partir de este modelo, explicitar los *insumos*, los *procesos* y los *productos* de la actividad cultural; pero, especialmente, la fuerza o las fuerzas que mueven a la cultura. Sin embargo, el procedimiento de exposición que se llevará a cabo aquí irá de lo más inmediato o evidente a lo más lejano y complejo, como lo hace el arqueólogo.

2.1.1 Los productos de la cultura.

El propósito aquí es establecer qué tienen de particular los productos de la cultura y cómo se relacionan con el hombre. En la definición sintética que presenta en *El malestar en la cultura*, Freud establece una clasificación de acuerdo con sus fines: aquellos que protegen al hombre de la naturaleza y aquellos que buscan regular las relaciones entre los hombres. En el primer grupo se incluirían a todos los conocimientos, ciencia en el sentido amplio, y técnicas que ponen en práctica esos conocimientos para evitar o disminuir los riesgos que el hombre corre frente a la naturaleza o que le facilitan su existencia biológica. Tales como la Física, la Química, dentro de los conocimientos, y como técnicas, la Ingeniería, la Agronomía, la Medicina, entre muchas otras. El segundo grupo abarcaría, de la misma manera, conocimientos y prácticas que buscan detectar, evitar y solucionar conflictos entre los hombres, así como facilitar su mutua colaboración para el bien común: se contarían entre ellas a la Política, el Derecho, la Ética, entre otras.

Sin embargo, existen otros productos de la cultura que se escapan a esta clasificación; es lo que ocurre, por ejemplo, con el Arte. Difícilmente alguien podría

aceptar que el Arte¹⁰⁶ en cuanto tal cumple en sí mismo, por su propia actividad creadora, una función de proteger al hombre contra la naturaleza (como si lo hace la técnica) o de mejorar las relaciones entre los hombres (como lo pretende la moral). Tal vez, en este segundo caso, se pueda pensar que el Arte tiene una función didáctica y, en ese sentido, podría instruir a los hombres para que se condujeran mejor con sus semejantes; pero, no todas las manifestaciones artísticas son reductibles a esta función educadora. Para encontrar una categoría de productos culturales que como el Arte escapen a la clasificación anterior, es necesario preguntarse por la finalidad humana. Finalidad que carece de respuesta, a menos de que se hable desde un sistema religioso en particular:

Innumerables veces se ha planteado la pregunta por el fin [finalidad] de la vida humana; todavía no ha hallado una respuesta satisfactoria, y quizá ni siquiera la consienta. Entre quienes la buscaban, muchos han agregado: Si resultara que la vida no tiene fin alguno, perdería su valor. Pero esta amenaza no modifica nada. Parece, más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma. Su premisa parece ser esa arrogancia humana de que conocemos ya tantísimas manifestaciones. [...] También aquí, sólo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida. Difícilmente se errará si se juzga que la idea misma de un fin de la vida depende por completo del sistema de la religión.¹⁰⁷

Por eso la pregunta apunta más bien a las expectativas de vida que los hombres expresan con sus palabras y acciones: *No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla*¹⁰⁸. Felicidad que se reduce a la consecución del placer y que tiene dos fases, *tiene dos costados, una meta positiva y una negativa: por una parte, quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer*.¹⁰⁹ En esa búsqueda, el hombre se encuentra con la presencia más constante y abarcadora del sufrimiento que lo amenaza desde tres frentes: el propio cuerpo, el mundo exterior y los demás hombres. La visita efímera del placer y la presencia constante del sufrimiento son los que permiten visibilizar otro tipo de productos culturales que se escapan a la clasificación anterior: los lenitivos. Es decir, aquellos

¹⁰⁶ Se entiende aquí por Arte la pura actividad *poiética*, como creación estética desinteresada; se excluye, por lo tanto, aquella función mágica que pueden tener, por ejemplo, los fetiches o talismanes que, aunque pueden considerarse creaciones artísticas, le deben esta función a la religión y no al arte en cuanto tal.

¹⁰⁷ MA. 75-76.

¹⁰⁸ MC. 76.

¹⁰⁹ MC. 76.

productos que sirven para que el hombre pueda acceder a satisfacciones substitutas, distraerse del sufrimiento o hacerse insensible a él.

A las distracciones apunta Voltaire cuando, en su *Cándido*, deja resonando el consejo de cultivar cada cual su jardín; una tal discreción es también la actividad científica. Las satisfacciones substitutivas, como las que ofrece el arte, son ilusiones respecto de la realidad, mas no por ello menos efectivas psíquicamente, merced al papel que la fantasía se ha conquistado en la vida anímica. Las sustancias embriagadoras influyen sobre nuestro cuerpo, alteran su quimismo. No es sencillo indicar el puesto de la religión dentro de esta serie. Tendremos que proseguir nuestra busca.¹¹⁰

Hasta aquí tenemos, por lo pronto, tres tipos de productos culturales: los que sirven para protegerse contra la naturaleza, los que buscan facilitar las relaciones humanas y, finalmente, los lenitivos que ayudan a soportar los sufrimientos de la existencia humana. Sin embargo, aunque la religión también pueda cumplir esas funciones, queda pendiente el lugar que le correspondería a la religión en cuanto tal. Es claro que la religión es un producto de la cultura pues, aparte de la naturaleza, no hay forma de dar cuenta de una *realidad que no está contenida en el movimiento de la cultura*, al contrario de lo que piensa Ricoeur¹¹¹, por fuera de una concepción religiosa. Además, también es claro que pertenece al grupo de los lenitivos, aunque hasta aquí Freud no defina a qué tipo de lenitivo pertenecería. De hecho, como ilusión, como se vio al estudiar el texto de *El porvenir de una ilusión*, la religión pertenecería al grupo de las satisfacciones substitutas; sin embargo, también es posible incluirla en el grupo de los que generan insensibilidad a los sufrimientos, como los narcóticos. Por otra parte, no se puede olvidar que Freud considera a los sistemas religiosos, junto con la Ciencia, la Filosofía y el Arte, como *actividades psíquicas superiores* cuya *presencia, y en particular su predominio, indica un elevado nivel de cultura*¹¹². Más adelante, luego de precisar la arqueología de la religión, se abordará el tema del lugar que le corresponde a la religión en la cultura; por lo pronto, basta señalar que

¹¹⁰ MC. 75.

¹¹¹ Ricoeur supone que los símbolos de lo sagrado designan una realidad absolutamente-otra: «Ante una filosofía de la reflexión —que es una filosofía de la immanencia—, los símbolos de lo sagrado sólo se nos aparecen mezclados con las figuras del espíritu en calidad de magnitudes culturales; pero tales símbolos designan, al mismo tiempo, el impacto en la cultura de una realidad que no está contenida en el movimiento de la cultura. Ellos nos hablan de lo Totalmente-Otro, de lo Totalmente-Otro de cualquier historia, y en esa forma sirven de atracción y reclamo para toda serie de figuras culturales» Paul Ricoeur, *op.cit.* 462.

¹¹² MC. 92-93.

se tienen tres tipos de productos determinados por las necesidades humanas: la necesidad de protegerse y adaptarse a la naturaleza, la necesidad de regular las relaciones con otros hombres y la necesidad de paliar los sufrimientos. Lo que conduce al segundo momento de la actividad cultural, los *insumos*.

2.1.2 El insumo de los productos de la cultura.

Cuando se habla de insumos se tiende a pensar en la materia prima de cualquier objeto de consumo; lo que no es del todo equivocado, porque la forma más evidente de presentación de los insumos es esa, su manifestación material. Sin embargo, la conformación de los productos culturales no se reduce a su constitución material, en muchos casos ni siquiera son productos materiales. Además, no es la constitución material de los objetos ni su utilidad lo que los hace productos culturales. De hecho, la rama que utiliza el simio para sacar las hormigas de sus agujeros es muy útil y es material; sin embargo, carece del rasgo típico que la podría hacer un producto cultural y que sí tiene la misma rama cuando, por ejemplo, una mujer le enseña a su hijo que puede rascarse con ella. Por eso se obvia aquí el estudio de esa particularidad de los insumos, objeto de ciencias más exactas como la Economía y la Ingeniería, para abordar de manera central aquello que permite ponerle el adjetivo *cultural* a un producto.

Como se vio anteriormente, los productos de la cultura apuntan a la satisfacción de necesidades específicas del hombre. Ello quiere decir que están motivados fundamentalmente por una carencia, por una falta. Pero una carencia que no se queda solamente en su ausencia, sino que, además, se transforma en demanda, en solicitud de que esa necesidad sea cubierta. Así, la necesidad se hace deseo. *La diferencia entre deseo y necesidad es la aptitud de aquél para expresarse; aptitud perfectamente coextensiva a la famosa Rücksicht auf Darstellbarkeit* [cuidado de la representabilidad, miramiento de la figurabilidad] (Ricoeur 2009, 350). Se podría afirmar que todo deseo, a su vez, es la expresión de un instinto, de una pulsión, y de hecho, no puede ser de otra manera, sólo que

del instinto sólo tenemos su manifestación en el deseo que es la demanda de su satisfacción¹¹³. Esta manifestación se hace presente en el deseo en un triple sentido, como muy bien lo expresa Ricoeur:

La forma en que la pulsión llega al psiquismo se llama “presentación” (*Repräsentant*); se trata de un factor significativo, pero no lingüístico todavía; en cuanto a la “representación” propiamente dicha (*Vorstellung*), ésta no es ya, en su textura específica, del orden del lenguaje: es “una representación de cosa”, no una “representación de palabra”.¹¹⁴

Así, inicialmente, la pulsión se “presenta” al psiquismo y se hace deseo como pura imagen; luego, se “representa” como “cosa”, el objeto mismo del deseo, y, finalmente, se hará palabra o, si prefiere un término más amplio, *símbolo*. Se podría pensar, entonces, que el *símbolo* es el insumo fundamental de los productos culturales; sin embargo, sólo lo es en la medida en que porta, como un recipiente opaco, la pulsión presentada en el deseo. Por otra parte, el *símbolo* como expresión de la demanda ya está inserto en la cultura, ya es él mismo un producto cultural. La ambigüedad propia del *símbolo* permite más bien ubicarlo en analogía a lo que Freud llamó alguna vez, hablando del proceso de represión, *representación-frontera*: *Es lícito llamarla representación-frontera, porque, por una parte, pertenece al yo conciente y, por la otra, constituye un fragmento no desfigurado del recuerdo traumático*¹¹⁵. Entonces, si el insumo fundamental no es el *símbolo*, tendría que serlo el impulso; pero el impulso por sí sólo no produce nada, a menos que sea un impulso insatisfecho, porque de otra manera no habría necesidad que cubrir, no habría carencia. De tal manera, no queda otra opción, el insumo propiamente dicho de los productos culturales tiene que ser el deseo, porque el deseo contiene la fuerza del impulso, expresa la demanda de una necesidad y aún no está mediado por la cultura, pues sólo es “presentación”, todavía no “representación”. Es pues allí, en ese salto de la “presentación” a la “representación” donde se verá la actividad de la cultura poniendo en juego sus mecanismos para orientar los

¹¹³ Así lo afirma Freud: «Opino, en verdad, que la oposición entre conciente e inconciente, carece de toda pertinencia respecto de la pulsión. Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella.» *I*. 173.

¹¹⁴ Paul Ricoeur, *op.cit.* 347.

¹¹⁵ *FAF*. 299.

deseos hacia sus propios fines. Pero antes será necesario explicar cómo aparece el deseo en tanto que pulsión insatisfecha y demanda de esa insatisfacción.

Como se recordará, Freud reduce las pulsiones a dos tipos fundamentales, la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Ambos, sin embargo, están regidos por el principio de placer; placer que, a su vez, es entendido a partir del principio de constancia: *la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación, o la de mantener en él constante, o en el nivel mínimo posible, el monto de la excitación*¹¹⁶. La transición de lo inorgánico a lo orgánico vivo habría sido la primera exigencia del mundo exterior al instinto: aplazar su tendencia o mantener nulo el monto de excitación. A partir de allí, la lucha entre la tendencia vital y la tendencia al reposo habrían orientado la fuerza del principio del placer también hacia la conservación de la vida, en un rodeo que prolongaba cada vez más, a medida que el organismo se hacía más complejo, su camino hacia la muerte:

En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida. Quizá fue un proceso parecido, en cuanto a su arquetipo {*vorbildlich*}, a aquel otro que más tarde hizo surgir la conciencia en cierto estrato de la materia viva. La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado. En esa época, a la sustancia viva le resultaba todavía fácil morir, probablemente tenía que recorrer sólo un breve camino vital, cuya orientación estaba marcada por la estructura química de la joven vida. Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte. Acaso son estos rodeos para llegar a la muerte, retenidos fielmente por las pulsiones conservadoras, los que hoy nos ofrecen el cuadro {*Bild*} de los fenómenos vitales. No podemos llegar a otras conjeturas acerca del origen y la meta de la vida si nos atenemos a la idea de la naturaleza exclusivamente conservadora de las pulsiones.¹¹⁷

Todos los instintos, entonces, son en su base instintos conservadores, pero algunos fueron orientados hacia la preservación de la vida, como los instintos sexuales, aunque su fin, en últimas, sea también la muerte; una muerte que quiere ser el resultado de sus propios procesos y no de fuerzas exteriores: por eso el rodeo se prolonga cada vez más. El deseo es

¹¹⁶ MAPP. 60.

¹¹⁷ MAPP. 38.

así el resultado de fuerzas y contrafuerzas, *inimaginables*, que demanda siempre el placer (la felicidad de la que se hablaba antes), el reposo. La vida misma sólo sería una forma de alcanzar esa meta: *La meta de toda vida es la muerte*¹¹⁸. Pero, ¿cómo el deseo se transforma en producto cultural? ¿Qué fuerzas lo conducen hacia la cultura? En un texto citado anteriormente aparece ya el indicio de la actividad cultural: *Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana*¹¹⁹.

2.1.3 El proceso de la actividad cultural.

El insumo fundamental que pone en juego las fuerzas que van a conducir al proceso cultural propiamente dicho es, entonces, el deseo. Como se vio, en la oposición entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte se manifiesta la dicotomía del deseo que se expresa, inicialmente, en la lucha que se da entre las tendencias de vida y la tendencia hacia el retorno a lo inorgánico en los organismos vivos no conscientes. Pero todavía allí no es proceso cultural como tal, pues el deseo que ya se “presenta” aún no se “representa”, esto es, no es *símbolo*. Los mismos mecanismos que llevan al símbolo serán, entonces, los mismos que conducen a conformar la estructura del proceso cultural.

Si la cultura es la autoridad exteriorizada, es necesario dar cuenta del mecanismo por el cual la autoridad surge al interior del aparato anímico, primero, y de su exteriorización, después.

La autoridad interior es producto de dos tendencias simultáneas, antagónicas, al interior del aparato anímico. Por una parte, la tendencia de los impulsos de vida a neutralizar la amenaza de la pulsión de muerte; por el otro, la tendencia de la misma pulsión de muerte. En el primer caso, la pulsión de muerte debe desviar su tendencia hacia el reposo; pero, para lograrlo, los impulsos de vida deben orientar su carga hacia el exterior. En *El problema económico del masoquismo* Freud sintetiza esa lucha de la siguiente manera:

¹¹⁸ MAPP. 38.

¹¹⁹ MC. 99.

En el ser vivo (pluricelular), la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; esta, que impera dentro de él, querría desagregarlo y llevar a cada uno de los organismos elementales a la condición de la estabilidad inorgánica (aunque tal estabilidad sólo pueda ser relativa). La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte —y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura— hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder. Un sector de esta pulsión es puesto directamente al servicio de la función sexual, donde tiene a su cargo una importante operación. Es el sadismo propiamente dicho. Otro sector no obedece a este traslado hacia afuera, permanece en el interior del organismo y allí es ligado libidinosamente con ayuda de la coexcitación sexual antes mencionada; en ese sector tenemos que discernir el masoquismo erótico, originario.¹²⁰

La parte del instinto de destrucción vuelta hacia el interior queda al servicio de la función sexual, esto es, al servicio de los instintos de vida, pero a costa del sufrimiento interior del propio individuo: es la transacción a la que tienen que someterse los impulsos de vida para no sucumbir por completo a la pulsión de muerte. Su fuerza queda escindida hacia el exterior, *pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento o voluntad de poder*, y hacia el interior: *masoquismo erótico, originario*. Freud reconoce aquí su ignorancia frente a los medios que utiliza la libido, pulsión de vida, para domar la pulsión de muerte.

Nos falta todo saber fisiológico acerca de los caminos y los medios por los cuales puede consumarse este domoñamiento [*Bändigug*] de la pulsión de muerte por la libido. Dentro del círculo de ideas del psicoanálisis, no cabe sino este supuesto: se produce una mezcla y una combinación muy vastas, y de proporciones variables, entre las dos clases de pulsión; así, no debemos contar con una pulsión de muerte y una de vida puras, sino sólo con contaminaciones de ellas, de valencias diferentes en cada caso. Por efecto de ciertos factores, a una mezcla de pulsiones puede corresponderle una desmezcla. No alcanzamos a colegir la proporción de las pulsiones de muerte que se sustraen de ese domoñamiento logrado mediante ligazón o complementos libidinosos.¹²¹

Por ahora, queda claro que el resultado de la lucha se define en una escisión de la pulsión de muerte y en un sometimiento por transacción de la pulsión de vida al masoquismo erótico. Lo que conduce a una amalgama de las dos pulsiones que harán cada vez más complejo el aparato anímico.

¹²⁰ PEM. 169.

¹²¹ PEM. 169-170.

Si se consiente alguna imprecisión, puede decirse que la pulsión de muerte actuante en el interior del organismo —el sadismo primordial— es idéntica al masoquismo. Después que su parte principal fue trasladada afuera, sobre los objetos, en el interior permanece, como su residuo, el genuino masoquismo erógeno, que por una parte ha devenido un componente de la libido, pero por la otra sigue teniendo como objeto al ser propio. Así, ese masoquismo sería un testigo y un relictos de aquella fase de formación en que aconteció la liga, tan importante para la vida, entre Eros y pulsión de muerte.¹²²

Es necesario retomar aquí el esquema tripartito del sistema anímico para facilitar la descripción de este proceso: el *yo*, el *ello* y el *súper-yo*. Aunque es preciso tener siempre presente que la interacción de fuerzas impide una delimitación radical de sus papeles, puede reconocerse aquí al *ello* como el que contiene el principio del placer y al *yo* como la instancia que busca ligar las tensiones opuestas. Establecer esa conexión permite comprender los dos mecanismos que explicarían el proceso de *doma* al que Freud se refería anteriormente:

No se mantiene [el yo] neutral entre las dos variedades de pulsiones. Mediante su trabajo de identificación y de sublimación, presta auxilio a las pulsiones de muerte para dominar a la libido, pero así cae en el peligro de devenir objeto de las pulsiones de muerte y de sucumbir él mismo. A fin de prestar ese auxilio, él mismo tuvo que llenarse con libido, y por esa vía deviene subrogado del Eros y ahora quiere vivir y ser amado.¹²³

El superyó se ha engendrado, sin duda, por una identificación con el arquetipo paterno. Cualquier identificación de esta índole tiene el carácter de una desexualización o, aun, de una sublimación. Y bien; parece que a raíz de una tal trasposición se produce también una desmezcla de pulsiones. Tras la sublimación, el componente erótico ya no tiene más la fuerza para ligar toda la destrucción aleada con él, y esta se libera como inclinación de agresión y destrucción. Sería de esta desmezcla, justamente, de donde el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser.¹²⁴

Así, los dos mecanismos que operaran en la labor de reorientación de las pulsiones de muerte son la *identificación* y la *sublimación*. La identificación es el desplazamiento del objeto original de la pulsión hacia el *yo*: el *yo* se ofrece a la pulsión como nuevo objeto para liberar su carga y, simultáneamente, se sustrae a la amenaza que representaría dejar la pulsión completamente libre. Pero, subsecuentemente, como consecuencia de la identificación, el *yo* logra además modificar el fin de la pulsión: la sublima. *La sublimación*

¹²² PEM. 170.

¹²³ YE. 57.

¹²⁴ YE. 55.

*es un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual*¹²⁵.

En el caso de la pulsión de muerte, el yo logra ofrecérsele como objeto parcial de su fuerza (la otra parte se orienta hacia el exterior); pero, además, logra modificar su fin inicial, la destrucción, convirtiéndolo en *masoquismo moral*:

La tercera forma del masoquismo, el masoquismo moral, es notable sobre todo por haber aflojado su vínculo con lo que conocemos como sexualidad. Es que en general todo padecer masoquista tiene por condición la de partir de la persona amada y ser tolerado por orden de ella; esta restricción desaparece en el masoquismo moral. El padecer como tal es lo que importa, no interesa que lo inflija la persona amada o una indiferente; así sea causado por poderes o circunstancias impersonales, el verdadero masoquista ofrece su mejilla toda vez que se presenta la oportunidad de recibir una bofetada. Para explicar esta conducta es muy tentador dejar de lado la libido y limitarse al supuesto de que aquí la pulsión de destrucción fue vuelta de nuevo hacia adentro y ahora abate su furia sobre el sí-mismo propio; no obstante, debe de tener su sentido el hecho de que el uso lingüístico no haya resignado [vuelto a signar] el vínculo de esta norma de conducta en la vida con el erotismo, y llame también «masoquistas» a estos que se infieren daño a sí mismos.¹²⁶

Es decir, que la energía de la pulsión de muerte es modificada en un doble sentido: primero en su objeto y luego en su fin. Se erige como masoquismo moral para descargarse como sufrimiento interior sobre el yo y evitar así, o por lo menos aplazar, la autodestrucción del individuo. Es necesario aclarar que el adjetivo *moral* que califica este tipo de masoquismo no debe entenderse en su acepción de prescripción de la conducta, sino en el sentido de que constituye una reprensión que la pulsión de muerte sublimada atesta sobre el yo.

Henos aquí de nuevo frente a la posibilidad ya mencionada de que la sublimación se produzca regularmente por la mediación del yo. Recordamos el otro caso, en que este yo tramita las primeras (y por cierto también las posteriores) investiduras de objeto del ello acogiendo su libido en el yo y ligándola a la alteración del yo producida por identificación. Esta trasposición [de libido erótica] en libido yoica conlleva, desde luego, una resignación de las metas sexuales, una desexualización. Comoquiera que fuese, adquirimos la intelección de una importante operación del yo en su nexa con el Eros. Al apoderarse así de la libido de las investiduras de objeto, al arrogarse la condición de único objeto de amor, desexualizando o sublimando la libido del ello, trabaja en contra de los propósitos del Eros, se pone al servicio de las mociones pulsionales enemigas. En

¹²⁵ IN. 91.

¹²⁶ PEM. 171.

cambio, tiene que dar su consentimiento a otra parte de las investiduras de objeto del ello, acompañarlas, por así decir.¹²⁷

El yo se encuentra así entre dos tensiones inmensas: *Eros* y *Tánatos*. Como un monarca cuyos consejeros son enemigos entre sí, y parientes además, el yo tendrá que satisfacer las exigencias de ambos en la medida en que no afecten la frágil estabilidad del individuo. Pero la carga interna acumulada por tantas tensiones tendrá que ser liberada de alguna forma y así aparece un último mecanismo que, de la mano de la sublimación y de la relación con el mundo exterior, terminará formando la realidad cultural. Es el mecanismo por el cual parte de la *responsabilidad* del conflicto interno es desplazado hacia el mundo exterior utilizando alguno de sus elementos como representación de la fuerza interior que lo impele, la proyección:

En la formación de síntoma de la paranoia es llamativo, sobre todo, aquel rasgo que merece el título de *proyección*. Una percepción interna es sofocada, y como sustituto de ella adviene a la conciencia su contenido, luego de experimentar cierta desfiguración, como una percepción de afuera. [...] Si no buscamos en nosotros mismos, como en otros casos lo hacemos, las causas de ciertas sensaciones, sino que las trasladamos hacia afuera, también este proceso normal merece el nombre de proyección.¹²⁸

Es en el contacto con el mundo exterior y, en particular, con los demás hombres donde se va a *materializar* el deseo en su doble acepción de pulsión de vida y pulsión de muerte. La pulsión interna reprimida, la de muerte, que ya ha sufrido (este pasado es sólo lingüístico) los procesos de identificación y sublimación, no puede ser aceptado como producto del mismo yo y es *echado fuera*; aunque su contenido, deformado, siga cumpliendo su función represora en el individuo. Pero este *estar afuera*, esta proyección, requiere de una *realidad* que lo configure como real él mismo: hay que representarlo, y esa representación requiere de un espacio y de un tiempo. Es necesario delimitar ese espacio indeterminado, caótico, que es el mundo natural, donde cualquier cosa puede ocurrir en cualquier momento. Pero el único elemento que se tiene es ese mismo mundo natural. Por eso, las primeras representaciones no pueden ser más que objetos de la naturaleza. El miedo a la destrucción de mi propia pulsión, ahora es el miedo al fuego que puede quemarme; la

¹²⁷ YE. 46.

¹²⁸ PPCP 61-62.

satisfacción de mi deseo de eternidad, ahora es el fin del horizonte que el mar sólo me anuncia. ¿Y el otro? ¿Ese otro que tiene un cuerpo como el mío? ¿Ese que gime, ríe y grita como yo? Allá debe haber una pulsión como la mía que quiere destruir; allá debe haber un deseo como el mío que quiere satisfacerse... allá hay alguien que sufre como yo. Tal vez si sufrimos juntos, sufriremos menos.

Se excusa el recurso a la primera persona en el final del párrafo anterior si se considera que sólo se quería ilustrar en palabras cómo pudo haber sido ese momento mágico en que brota la consciencia en un animal y lo hace, definitivamente, ser humano. Por supuesto, es una especulación que surge de la inferencia que genera esta reflexión desde el psicoanálisis. Otros lo han imaginado de manera distinta, como Kubrick cuando dota de expresiva sorpresa el rostro del primate que se ha dado cuenta de que el hueso ya no es sólo un hueso¹²⁹. A pesar de ese vacío imposible de llenar en la memoria histórica de la humanidad, se puede pensar con Freud que tuvo que darse algún tipo de proyección que, junto con los elementos que proveía la percepción, permitió el surgimiento del mundo simbólico que desplazaría definitivamente al ser humano de la naturaleza para llevarlo a vivir ahora a *su* mundo y conducirlo a establecer vínculos nuevos con los otros hombres:

A cada uno de nosotros, la conciencia nos procura solamente el conocimiento de nuestros propios estados anímicos; que otro hombre posea también conciencia, he ahí un razonamiento que extraemos *per analogiam* sobre las bases de las exteriorizaciones y acciones perceptibles de ese otro, y a fin de hacernos inteligibles su conducta. (Psicológicamente más correcta es, empero, esta descripción: sin una reflexión especial, atribuimos a todos cuantos están fuera de nosotros nuestra misma constitución, y por tanto también nuestra conciencia; y esta identificación es en verdad la premisa de nuestra comprensión.) Este razonamiento o esta identificación— fue extendido antaño por el yo a otros hombres, a animales, a plantas, a seres inanimados y al mundo como un todo, y resultó aplicable toda vez que la semejanza con el yo-individuo era abrumadoramente grande, pero se hacía más dudosa en la medida en que lo otro se distanciaba del yo.¹³⁰

Difícil resistirse a la tentación de aludir aquí a la coincidencia con Eliade cuando expone la forma en que el hombre fue construyendo un espacio y un tiempo sagrados que le permitieron delimitar su mundo¹³¹ o con Berger y Luckmann, cuando exponen su teoría

¹²⁹ 2001: *Odisea del espacio*. Dirigido por Stanley Kubrick. Producido por Stanley Kubrick. MGM, 1968.

¹³⁰ I, 165.

¹³¹ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1967), 15-70.

sobre la *construcción social de la realidad*¹³². Para los cuatro, del mundo real del que se puede hablar sólo es un mundo creado *por* el hombre con base en sus necesidades y en su capacidad simbólica. La *realidad* sólo es tal en tanto que *realidad humana*, cultural si se quiere. Por supuesto, esta *realidad* se separa del hombre, se *objetiva*, en términos de Berger, y se le presenta luego al hombre como externa e independiente de él para sojuzgarlo; pero, a pesar de ello, nunca podrá romper el vínculo con su creador: el hombre. Freud describe ese proceso como el surgimiento del principio de realidad.

La aparición de una exterioridad al yo le plantea a éste el dilema sobre su propia seguridad y sobre la *realidad* del mundo exterior. Por eso se desarrolla lo que Freud va a denominar el *examen de la realidad*, primero en relación con lo provechoso o lo nocivo:

La función del juicio, tiene en lo esencial, dos decisiones que adoptar. Debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa, y debe admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad. La propiedad sobre la cual se debe decidir pudo haber sido originariamente buena o mala, útil o dañina. Expresado en el lenguaje de las mociones pulsionales orales, las más antiguas: «Quiero comer o quiero escupir eso». Y en una traducción más amplia: «Quiero introducir esto en mí o quiero excluir esto de mí». Vale decir: «Esto debe estar en mí o fuera de mí». El yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse todo lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera.¹³³

Pero lo más importante de esta prueba de la realidad será su *verdad*, esto es, si la imagen representada tiene su correlato en el mundo exterior de manera constante o si los cambios en él sufridos pueden adecuarse de alguna manera a la imagen:

La otra de las decisiones de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa del mundo representada, es un interés del yo-realidad definitivo, que se desarrolla desde el yo-placer inicial (examen de realidad). Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad). De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de *afuera* y *adentro*. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí *afuera*. En este desarrollo se deja de lado el miramiento por el principio de placer. La experiencia ha enseñado que no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad «buena», y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita. [...] El

¹³² Berger, Peter, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2008)

¹³³ N. 255.

fin primero y más inmediato examen de realidad {de objetividad} no es, por tanto, hallar en la percepción objetiva {*real*} un objeto que corresponda a lo representado, sino *reencontrarlo*, convencerse de que todavía está ahí. Otra contribución al divorcio entre lo subjetivo y lo objetivo es prestada por una diversa capacidad de la facultad de pensar. No siempre, al reproducirse la percepción en la representación, se la repite con fidelidad; puede resultar modificada por omisiones, alterada por contaminaciones de diferentes elementos. El examen de realidad tiene que controlar entonces el alcance de tales desfiguraciones. Ahora bien, discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva {*real*} (N. 255).¹³⁴

El principio de realidad funciona, entonces, inicialmente, como una continuación del mecanismo de proyección que no distingue aún con claridad entre la imagen y el objeto exterior por ella representado. *Al establecerse el principio de realidad, una nueva clase de actividad se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el fantasear, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales (FPAP. 226-227).* Pero el contacto con el mundo exterior y los desengaños periódicos fortalecerán la tendencia del yo hacia lo útil y poder garantizar en lo posible la disminución de los riesgos. Por eso el principio de realidad no es una substitución del principio del placer; sólo exige un rodeo necesario que, a costa de la satisfacción inmediata que puede poner en riesgo a todo el individuo, busca por un camino más seguro la satisfacción aplazada. Sin vida no hay placer. El principio de realidad busca el placer sin poner en riesgo la vida.

La lección más fuerte para la consolidación del principio de realidad la va dar el contacto con los otros hombres. Con ello, el texto anteriormente citado¹³⁵ de *El malestar en la cultura* cobra ahora una nueva luz:

Después de que el hombre primordial hubo descubierto que estaba en su mano —entiéndaselo literalmente— mejorar su suerte sobre la Tierra mediante el trabajo, no pudo serle indiferente que otro trabajara con él contra él. Así el otro adquirió el valor del colaborador, con quien era útil vivir en común. Aun antes, en su prehistoria antropeide, el hombre había cobrado el hábito de formar familias; es probable que los miembros de la familia fueran sus primeros auxiliares. Cabe conjeturar que la fundación misma de la familia se enlazó con el

¹³⁴ N. 255.

¹³⁵ En el capítulo 1.2.1: La cultura entre *el principio de realidad* y *el principio del placer*.

hecho de que la necesidad de satisfacción genital dejó de emerger como un huésped que aparecía de pronto en casa de alguien, y tras su despedida no daba más noticia de sí; antes bien, se instaló en el individuo como pensionista. Ello dio al macho un motivo para retener junto a sí a la mujer o, más en general, a los objetos sexuales; las hembras, que no querían separarse de sus desvalidos vástagos, se vieron obligadas a permanecer junto al macho, más fuerte, justamente en interés de aquellos. En esta familia primitiva aún echamos de menos un rasgo esencial de la cultura; la arbitrariedad y albedrío del jefe y padre era ilimitada. En *Tótem y tabú* he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista (sic.) descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho». Por consiguiente, la convivencia de los seres humanos tuvo un fundamento doble: la compulsión [coerción] al trabajo, creada por el apremio exterior, y el poder del amor, pues el varón no quería estar privado de la mujer como objeto sexual, y ella no quería separarse del hijo, carne de su carne. Así, Eros y Ananké pasaron a ser también los progenitores de la cultura humana. El primer resultado de esta fue que una mayor cantidad de seres humanos pudieron permanecer en comunidad. Y como esos dos grandes poderes conjugaban sus efectos para ello, cabía esperar que el desarrollo posterior se consumara sin sobresaltos hacia un dominio cada vez mayor sobre el mundo exterior y hacia la extensión del número de seres humanos abarcados por la comunidad. En verdad no es fácil comprender cómo esta cultura pudo tener sobre sus participantes otros efectos que los propicios para la dicha.¹³⁶

A la pareja de *Eros* y *Tánatos* se suma ahora la *Ananké*, la necesidad. La necesidad es el objetivo fundamental del principio de realidad; la necesidad de protegerse de las inclemencias de la naturaleza; la necesidad de prolongar la vida; la necesidad del deseo del otro; la necesidad de evitar el impulso de destrucción del otro. Se vuelve aquí al punto de partida, cuando se analizaron los productos de la cultura como medios para satisfacer las necesidades humanas. Pero para lograr esa satisfacción la cultura tendrá que elaborar formas de controlar la fuerza siempre insaciable de *Eros* y la amenaza siempre presente de *Tánatos*. Sin tener otros instrumentos a los que recurrir, algunas veces se aliará a *Eros* para domeñar al destructor; otras veces, el miedo a la destrucción aplacará el deseo de *Eros*. Otras veces recurrirá al fantaseo para engañarlos a ambos.

Sin advertirlo nos hemos deslizado de lo económico a lo psicológico. Al comienzo nos tentó buscar el patrimonio cultural de los bienes existentes y en las normas que rigen su distribución. Pero llegamos a intuir que toda cultura descansa en la compulsión [coerción] al trabajo y en la renuncia de lo pulsional, y por eso inevitablemente provoca oposición en los afectados por tales

¹³⁶ MC. 97-99.

requerimientos; así devino claro que los bienes mismos, los medios para obtenerlos y los regímenes para su distribución no pueden ser lo esencial o lo único de la cultura. En efecto, están amenazados por la rebelión y la manía destructora de los miembros de la cultura. Junto a los bienes tenemos ahora los medios capaces de preservar la cultura, los medios compulsivos y otros destinados a reconciliar en ella a los seres humanos y resarcirlos por los sacrificios que impone. Estos últimos pueden describirse como el patrimonio anímico de la cultura.¹³⁷

Así, se establecen tres funciones básicas de la cultura: la económica: producir bienes, *los medios para obtenerlos y los regímenes para su distribución*; la moral: la prohibición de la satisfacción de los instintos y la coerción para defender la misma cultura; y, finalmente, la de la consolación: *resarcirlos por los sacrificios que impone*.

Parafraseando a Ricoeur, la historia de la cultura es la historia del deseo en su gran lucha contra la autoridad¹³⁸. Por eso la tarea *moral* de la cultura es lograr que el individuo acepte la autoridad para protegerlo de sí mismo y de los demás hombres. En el camino que se ha seguido hasta aquí, la proyección ha logrado *poner afuera* la autoridad interior que se había generado en el conflicto por reorientar los impulsos de muerte. Esta proyección implica la *animación* del mundo que el hombre dotó *per analogiam* de conciencia, de voluntad y de poder. La autoridad exterior aparece, entonces, inicialmente, representada en la fuerza de la naturaleza y, más adelante, en la fuerza de otro hombre que la impone sobre los demás.

La *verdad* de la historia del parricidio original que relata Freud en *Tótem y tabú* carece ya de importancia. Lo que importa es la realidad psíquica, es decir, lo que representa el mito del parricidio original. Aunque Freud lo presenta como una realidad que pudo haber ocurrido, es claro que toma su contenido de los mitos órficos y de otros relatos que recrean el mismo drama¹³⁹.

La alteración pudo alcanzarse de una manera menos violenta y, sin embargo, conservarse la condición para que sobreviniera la reacción moral. Mientras se hizo sentir la presión del padre primordial, los sentimientos hostiles hacia él estaban justificados, y el arrepentimiento por ellos debió de aguardar otro momento temporal. Tampoco es concluyente una segunda objeción, a saber, que todo cuanto deriva de la relación ambivalente con el padre, el tabú y el precepto del sacrificio, lleva en sí el carácter de la máxima seriedad y de la realidad más

¹³⁷ *PI.* 10.

¹³⁸ Paul Ricoeur, *op.cit.* 154.

¹³⁹ *TT.* 156-157.

plena. También el ceremonial y las inhibiciones de los neuróticos obsesivos muestran ese carácter y son embargo se reconducen sólo a una realidad psíquica, a un designio y no a ejecuciones. Nosotros, desde este punto positivo, tenemos que guardarnos de introducir en el mundo del primitivo y del neurótico, de riqueza sólo interior, el menosprecio por lo meramente pensado y deseado (*TT*. 161).¹⁴⁰

Por eso, lo que interesa aquí no es si realmente una horda de primitivos dio muerte a su macho dominante o no, esa tarea quedará para los antropólogos¹⁴¹, lo que interesa es lo que el relato revela: el conflicto entre los hombres, mediado por el deseo y la represión, conduce a la concienciación de la necesidad de establecer normas que faciliten la convivencia y regulen el deseo. La economía de la interpretación de Freud permite sintetizar, como se explicó anteriormente, en el conflicto con la autoridad el origen de las tres constructos más poderosas y determinantes de la actividad cultural: la sociedad, la religión y la moral. Será necesario, entonces, precisar cómo se da este proceso, pero no ya en términos etnográficos, sino de psicología cultural.

La autoridad que debió ejercer algún o algunos hombres a causa de algún atributo o condición particular (una fuerza mayor sobre los otros o un conocimiento muy útil sobre cómo obtener algún recurso) es la representación, proyectada, de la pulsión interior de destrucción que cohibe los deseos de placer. Pero, simultáneamente, por su o sus atributos especiales, como la representación de la garantía de posibilidad de la satisfacción del deseo. La ambivalencia afectiva se hace presente: se anhela la aniquilación de la autoridad porque es un obstáculo hacia el placer; se le admira, se le *quiere*, porque representa un camino hacia la satisfacción del deseo. ¿Cuál impulso triunfó *realmente* sobre los padres de la humanidad? No importa. El asesinato real de la autoridad o el sólo deseo de su aniquilación conducen al mismo fin: el sentimiento de culpabilidad. Es lo que explica, por ejemplo, la tortura a la que la conciencia moral de Dostoievski lo sometía a causa del deseo de matar a su padre¹⁴².

¹⁴⁰ *TT*. 161.

¹⁴¹ Ricoeur cita varios estudios al respecto, entre ellos *Totem y Taboo in retrospect* de Kroeber publicada en español por el Fondo de Cultura Económica de México en 1956. La bibliografía completa aparece en la nota 56. Paul Ricoeur, *op.cit.* 180.

¹⁴² *DP*. 171-191.

El sentimiento de culpa surge, como se recordará, de la sensación de desamparo; la prueba de la realidad indica que cuando falta el protector aumenta el riesgo de caer en el infortunio y, al mismo tiempo, el individuo se sabe poseedor de aquel deseo que buscaba su aniquilación. El objetivo de la actividad cultural será, entonces, no sólo crear las condiciones para que el acto asesino no se realice, sino, sobre todo, eliminar el deseo. Para cumplirla, la cultura realizará ingentes esfuerzos de domesticación y adiestramiento; primero desde afuera: prohibiciones explícitas y castigos ejemplares; exacerbación de la imagen de la autoridad en su fuerza, en su poder y en su capacidad de protección (legitimación de la autoridad); justificación del infortunio a causa de la desobediencia. Pero el más alto logro de la actividad cultural en el campo de la moral es la interiorización de la autoridad. Como un bumerán, la autoridad que el aparato anímico *lanzó* al exterior con la fuerza de la proyección, ahora se devuelve y se introyecta, se hace *súper-yo*. Pero ya no es la misma, esta autoridad que retorna ha sido elaborada y potenciada por las representaciones exteriores. Cargada de símbolos, normas, preceptos, ilusiones y miedos, se hace conciencia moral. Por supuesto, el logro no ha sido completo. Aún se requiere de muchas leyes exteriores para orientar la conducta humana hacia los fines de la cultura; pero, algunos deseos ya son reprimidos por el propio individuo sin coacción externa. El más representativo de ellos es el incesto. La mayoría de los hombres experimenta un sentimiento de repulsa ante el sólo pensamiento de tener coito con su propia madre o padre.

La actividad cultural no sólo usa de la represión para cumplir sus objetivos, ha aprendido que el abuso de este método puede conducir a la rebelión, a la enfermedad o a la aniquilación. En los tres casos pone en riesgo sus propios fines, ya sea porque despierta los impulsos anticulturales (así llama Freud a los impulsos de destrucción orientados hacia la autoridad que representa la cultura) o por ineficacia, al conducir a sus individuos a la incapacidad para producir. Eso fue lo que aprendieron aquellos que en vez de matar a los prisioneros de guerra los convirtieron en esclavos. Por eso la actividad cultural también desarrolla mecanismos para *compensar a los hombres de sus sacrificios*.

Esos mecanismos se orientarán hacia la construcción de los lenitivos comprendidos anteriormente dentro de la tercera categoría de productos culturales. Aquí el proceso, aunque tiene su base en la represión, consiste en permitir parcialmente la satisfacción; pero,

orientando la carga de las pulsiones hacia otros objetos por medio de los mismos mecanismos que sirvieron, en su momento, para descargar la tensión al interior del individuo: la idealización, la presentación de satisfacciones substitutas o la sublimación. Sólo que ahora, la capacidad de representación de la cultura entra a orientar esos mecanismos.

La idealización es al mismo tiempo un retorno y una proyección; retorno, porque reactualiza el estado placentero originario; de proyección, porque utiliza los elementos que le brinda la realidad cultural para su construcción y los pone afuera, en un ideal:

Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, como siempre ocurre en el ámbito de la libido, el hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal. [...]

La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realizado psíquicamente. La idealización es posible tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido de objeto. Por ejemplo, la sobrestimación sexual del objeto es una idealización de este.¹⁴³

Este engrandecimiento del objeto es el resultado del sentimiento de culpa, causado por la represión, orientado contra el yo; ante la imposibilidad de sustraerse a la fuerza de la autoridad, el yo lo convierte en objeto de deseo, por identificación, *quiero ser como él*; pero para ser digno de su deseo, el yo lo enaltece, lo despoja de sus imperfecciones y, por desplazamiento de objeto, le otorga las cualidades de lo que el yo era en su fase narcisista. En *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud sintetiza ese proceso de idealización; allí se refiere a la forma en que afecta a algunos biógrafos cuando intentan conservar una imagen perfecta de su biografiado; pero sirve para comprender el proceso de idealización:

...los biógrafos están fijados a sus héroes de curiosísima manera [...] se entregan a un trabajo de idealización que se afana a insertar al grande hombre en la serie de sus propios arquetipos infantiles, acaso reviviendo en él la representación infantil del padre. En aras de ese deseo borran de su fisonomía los

¹⁴³ IN, 91.

rasgos individuales, aplanan las huellas de su lucha vital con resistencias internas y externas, no le toleran ningún resto de endeblez o imperfección humanas, y luego nos presentan una figura ideal ajena y fría, en lugar del hombre de quien pudimos sentirnos emparentados a la distancia. Es lamentable este proceder, pues así sacrifican la verdad a una ilusión y, en beneficio de sus fantasías infantiles, renuncian a la oportunidad de penetrar en los más atrayentes misterios de la naturaleza humana.¹⁴⁴

El texto menciona la relación con la fantasía. La idealización es una representación fantástica del objeto, esto es, prescinde de la prueba de realidad para poder satisfacer el deseo en la ficción concediendo sus demandas a la represión. Este proceso individual tiene sus efectos en la masa de los pueblos cuando el individuo logra dotar a su ideal de una belleza y perennidad tales que logra satisfacer la idealización de otros hombres. Así, las representaciones artísticas, los mitos y las divinidades cumplen la función colectiva que cumple el ideal del yo en el individuo:

Fue tal vez por esta época que la privación añorante movió a un individuo a separarse de la masa y asumir el papel de padre. El que lo hizo fue el primer poeta épico, y ese progreso se consumó en su fantasía. El poeta presentó la realidad bajo una luz mentirosa, en el sentido de su añoranza. Inventó el mito heroico. Héroe fue el que había matado, él solo, al padre (el que en el mito aparecía todavía como monstruo totémico). Así como el padre había sido el primer ideal del hijo varón, ahora el poeta creaba el primer ideal del yo en el héroe que quiso sustituir al padre. El antecedente del padre fue ofrecido, probablemente, por el hijo menor, el preferido de la madre, a quien ella había protegido de los celos paternos y en los tiempos de la horda primordial se había convertido en el sucesor del padre. [...]

El mito es, por tanto, aquel paso con que el individuo se sale de la psicología de masa. El primer mito fue, con seguridad, el psicológico: el mito del héroe; el mito explicativo de la naturaleza debe de haber aparecido mucho después. El poeta que dio este paso, y así se desasíó de la masa en la fantasía, sabe empero según otra observación de Rank— hallar en la realidad el camino de regreso a ella. En efecto, se presenta y refiere a esta masa las hazañas de su héroe, inventadas por él. En el fondo, este héroe no es otro que él mismo. Así desciende hasta la realidad, y eleva a sus oyentes hasta la fantasía. Ahora bien, estos comprenden al poeta, pueden identificarse con el héroe sobre la base de la misma referencia añorante al padre inmortal.

La mentira del mito heroico culmina en el endiosamiento del héroe. Quizás el héroe endiosado fue anterior al Dios Padre, y el precursor del retorno del padre primordial como divinidad. Cronológicamente, la serie de los dioses es, pues, como sigue: Diosa Madre-Héroe-Dios Padre. Pero sólo con la exaltación del padre primordial, jamás olvidado, recibió la divinidad los rasgos que todavía hoy le conocemos.¹⁴⁵

¹⁴⁴ LV. 121.

¹⁴⁵ PM. 128-130.

Tanto la idealización individual como colectiva requiere de la fantasía para su elaboración. Como se recordará, el fantaseo surge de una necesidad que el principio de realidad es incapaz de suplir porque no puede llenar todo el campo de la percepción. Cuando se identifica en la realidad la causa de un sufrimiento que resulta insoportable para el yo, éste rompe su relación con la realidad para protegerse de su fuerza; el examen de la realidad se interrumpe dejando el paso libre para que las fantasías que no han sido reprimidas puedan acceder al sistema consciente y reemplazar con una realidad mejor a aquella que era causa del sufrimiento¹⁴⁶. La fantasía es pues el correlato de la *pérdida de la realidad*, como la llama Freud en *La pérdida de la realidad en la neurosis y psicosis*, sólo que en la psicosis el mundo fantástico termina reemplazando a la realidad exterior haciéndose indistinguible de ella;

en cambio, el de la neurosis gusta de apuntalarse, como el juego de los niños, en un fragmento de la realidad —diverso de aquel contra el cual fue preciso defenderse, le presta un significado particular y un sentido secreto, que, de manera no siempre del todo acertada, llamamos *simbólico*. Así, para ambas —neurosis y psicosis—, no sólo cuenta el problema de la *pérdida de realidad*, sino el de un sustituto *de realidad*.¹⁴⁷

Por eso el fantaseo del artista, del poeta, se asemeja más a la neurosis porque también se apoya en un trozo de realidad para, elaborándolo, construir simbólicamente la representación de la satisfacción del deseo. Pero, a diferencia del neurótico, el poeta, y con él los espectadores que se benefician de su obra, logra aliviar la carga de la represión; además, *sabe* que su obra es un símbolo que puede distinguir de la realidad:

[El abordaje psicoanalítico] Discierne también en el ejercicio del arte una actividad que se propone el apaciguamiento de deseos no tramitados, y ello en primer término, desde luego, en el propio artista creador y, en segundo, en su lector o espectador. Las fuerzas pulsionales del arte son los mismos conflictos que empujan a la neurosis a otros individuos y han movido a la sociedad a edificar sus instituciones. No es asunto de la psicología averiguar de dónde le viene al artista la capacidad para crear. Lo que el artista busca en primer lugar es autoliberación, y la aporta a otros que padecen de los mismos deseos retenidos al comunicarles su obra. Es verdad que figura como cumplidas sus más personales fantasías de deseo, pero ellas se convierten en obra de arte sólo mediante una refundición que mitigue lo chocante de esos deseos, oculte su origen personal y observe unas reglas de belleza que soborne a los demás con unos incentivos de

¹⁴⁶ CMDS. 232.

¹⁴⁷ PRNP. 197.

placer. No le resulta difícil al psicoanálisis pesquisar, junto a la parte manifiesta del goce artístico, una parte latente, pero mucho más eficaz, que proviene de las fuentes escondidas de la liberación de lo pulsional. El nexo entre las impresiones de la infancia y las peripecias de vida del artista, por un lado, y por el otro sus obras como reacciones frente a esas incitaciones, constituye uno de los más atractivos objetos del abordaje analítico.¹⁴⁸

El proceso que conduce a las satisfacciones substitutas, por su parte, no constituye necesariamente un apartamiento de la realidad. En vez de alterar el objeto idealizándolo, permite que el deseo se descargue en otro objeto que reemplaza al objeto de deseo original. Es lo que ocurre cuando alguien quiere golpear a su enemigo pero, sabiendo el riesgo que ello implica, opta por dibujar su cara sobre la pera de boxeo para descargar sus golpes allí. La actividad cultural se ha servido de este mecanismo particularmente en aquellos espectáculos masivos donde los hombres pueden descargar su pulsión controladamente sobre animales, como en el toreo, o sobre otros hombres, como en el *hockey*, sin sanciones posteriores.

A diferencia de las satisfacciones substitutas y de la idealización, cuya desviación consiste en el objeto (ya sea por deformación o por substitución), la sublimación es un proceso que afecta sobre todo al fin, a la meta: *consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual*¹⁴⁹. Un signo característico, además, es que *La sublimación constituye aquella vía de escape que permite cumplir esa exigencia sin dar lugar a la represión*¹⁵⁰. Tal vez lo más importante de la sublimación sea que logra escapar a la represión. En efecto, si la tarea de la actividad cultural busca la desaparición del deseo, coartándolo en su fin, haber trocado su fin por otro hace de la función represora un recurso innecesario; lo que no ocurre, por ejemplo, en los neuróticos porque no pueden sublimar: *No todos los neuróticos poseen un gran talento para la sublimación; de muchos se puede suponer que en modo alguno habrían enfermado si poseyeran el arte de sublimar sus pulsiones*.¹⁵¹ La desventaja de la sublimación consiste en que muy pocos caracteres reúnen las condiciones para reelaborar los instintos en productos superiores; aunque esta

¹⁴⁸ IP. 189-190.

¹⁴⁹ IN. 91.

¹⁵⁰ IN. 92.

¹⁵¹ CM. 118.

elaboración es muy útil para la cultura, ésta no puede excluir los otros mecanismos de coacción porque la sublimación no es extensiva a todos los hombres:

La sublimación de las pulsiones es un rasgo particularmente destacado del desarrollo cultural; posibilita que actividades psíquicas superiores — científicas, artísticas, ideológicas— desempeñen un papel tan sustantivo en la vida cultural.¹⁵²

Dentro de los productos que se han denominado aquí *lenitivos*, aparte de la actividad intelectual, el arte y los espectáculos en general, está, por supuesto, la religión. De acuerdo con las exigencias que demanda el objetivo central de este trabajo será necesario dedicarle un subcapítulo aparte. Allí se revisará el carácter mismo de la religión como producto de la actividad de la cultura y el papel que cumple en ella.

2.2 LA ARQUEOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Dos objetivos orientan el desarrollo del final de este capítulo, por una parte, precisar lo que permite calificar a una práctica de religiosa: si la religión pertenece al grupo de los productos culturales denominados lenitivos, ¿qué la distingue del arte y de la ciencia? Por otra parte, será necesario precisar qué tipo de prácticas se incluyen dentro de la religión y por qué. Es sabido que muchos hombres pertenecientes a grupos religiosos rechazan el apelativo de *religión* para su creencia. Es el caso de algunos budistas que prefieren llamar *filosofía de vida* a su práctica; o algunos pentecostales, quienes afirman que *Jesús no es religión*¹⁵³; o, finalmente, algunos teólogos, católicos y protestantes, quienes señalan que hay que distinguir entre *fe* y *religión*. En oposición, aparecen otras prácticas que no han

¹⁵² MC. 95.

¹⁵³ Así lo afirma, por ejemplo, Eivert Caridad en un pequeño artículo publicado en la página web *Central de sermones*. Allí dice que « La gran diferencia entre las religiones y el evangelio es: EN LA RELIGIÓN SIEMPRE EL HOMBRE TIENE QUE HACER ALGO PARA SALVARSE, MIENTRAS QUE EN EL EVANGELIO EL HOMBRE NO TIENE QUE HACER NADA ¡YA DIOS LO HIZO TODO! SOLO TENEMOS QUE CREER EN EL SACRIFICIO DE JESUCRISTO EN LA CRUZ Y APROPIARNOS DE LA SALVACIÓN Y DE LA VIDA ETERNA Entonces, volvemos al principio ¿es el evangelio de Jesucristo una religión? la respuesta es NO.» [Las mayúsculas sostenidas son del autor] Caridad, Eivert. «Central de sermones.» [www.centraldesermones.com](http://centraldesermones.com). <http://centraldesermones.com/estudios/e180.htm> (último acceso: 17 de mayo de 2012).

sido tradicionalmente incluidas dentro de la religión, como la afición a los espectáculos deportivos o la organización de grupos humanos que los sociólogos llaman subculturas o contraculturas. ¿Es posible pensar esas prácticas como tipos de religiosidad? ¿Es posible pensar a Jesús, a la *fe* o a la *filosofía de vida* más allá o más acá de la religión?

Acercarse a una respuesta a esas preguntas implica recorrer el camino que ha conducido a la formación de lo que Freud denomina las representaciones religiosas.

Ya se tiene hasta aquí un camino marcado por la formación de los productos culturales en general. Todos deben responder a la demanda del deseo y, simultáneamente, todos son el resultado de la injerencia de la coerción cultural sobre esas demandas. Además, dentro de los productos culturales se estableció una categorización, de acuerdo con las necesidades que satisfacen, que permite clasificarlos en aquellos que protegen contra las inclemencias de la naturaleza, aquellos que regulan las relaciones entre los hombres y, finalmente, aquellos que sirven de consuelo ante los infortunios de la existencia, los lenitivos. Se dejó insinuado que la religión pertenecería a este último grupo, lo que no es equivocado; sin embargo, no es menos cierto que la religión también puede cumplir las funciones encomendadas a los otros dos tipos de productos culturales. Ello se debe particularmente a que la religión, a diferencia de otros productos culturales, se erige como una concepción omnicomprendiva del mundo, como una *Weltanschauung*. Esto es, un *sistema de pensamiento*¹⁵⁴ que busca responder a todos los interrogantes de la humanidad y justificar o explicar todos los acontecimientos del mundo y de los hombres. Por eso la religión ha cumplido con varias funciones:

En cambio, la religión es un poder inmenso que dispone de las emociones más potentes de los seres humanos. Es bien sabido que en épocas anteriores incluía todo lo atinente a la espiritualidad en la vida humana, ocupaba el lugar de la ciencia cuando esta apenas si existía, y ha creado una cosmovisión de una consecuencia y un absolutismo incomparables, que, si bien quebrantada, sobrevive todavía.

Si uno quiere darse cuenta de la grandiosa enjundia de la religión, tiene que evocar todo cuanto ella se propone brindar a los hombres. Les da noticia sobre el origen y la génesis del universo, les asegura protección y dicha última en los veleidosos azares de la vida, y guía sus intenciones y acciones mediante unos preceptos que sustenta con toda su autoridad. Así cumple tres funciones. En la primera, satisface el humano apetito de saber, hace lo mismo que la ciencia ensaya con sus recursos y en este punto entra en rivalidad con ella. A su segunda

¹⁵⁴ Es el término que utiliza Freud en *Tótem y tabú* para referirse a esa *Weltanschauung* TT. 81.

función debe sin duda la mayor parte de su influjo. Toda vez que apacigua la angustia de los hombres frente a los peligros y los veleidosos azares de la vida, les asegura el buen término, derrama sobre ellos consuelo en la desdicha, la ciencia no puede competir con ella. Es verdad que la ciencia enseña el modo de evitar ciertos peligros y puede combatir con éxito muchos males; sería injusto negar que es una auxiliar poderosa de los hombres, pero en muchas situaciones se ve precisada a liberarlos a su penar y sólo sabe aconsejarles resignación. Por su tercera función, la de promulgar preceptos, prohibiciones y limitaciones, es por la que más se distancia de la ciencia. En efecto, esta se conforma con indagar y comprobar. Es claro que de sus aplicaciones se siguen reglas y consejos para la conducta en la vida. A veces son los mismos que la religión prescribe, pero en tal caso con otro fundamento.¹⁵⁵

Así, como concepción del mundo, la religión tuvo un momento en el que funcionaba como mecanismo de control frente a la naturaleza (algunas religiones aún cumplen esa tarea), los rituales mágicos y las rogativas sirven a este propósito. Sin embargo, a medida que la prueba de realidad, presente en el principio de realidad, garantizaba mejor que la magia o la oración la consecución de algunos beneficios, la religión fue cediendo terreno ante los conocimientos empíricos que luego se sistematizarían en una técnica o en una ciencia.

El componente moral de la religión, *promulgar preceptos, prohibiciones y limitaciones*, es uno de los más reconocidos. Muchos hombres conciben indistintamente la moral y la religión como si fuera lo mismo, es el caso de Dostoievski cuando afirma que *si no hay Dios, todo está permitido*¹⁵⁶. Sin embargo, esa función también ha cedido terreno ante prescripciones de otro tipo, emanadas del sentido común o de la necesidad de los hombres, sin tener que sustentar su legitimidad en concepciones religiosas, como ocurre con las constituciones civiles o con las reflexiones éticas emanadas exclusivamente de la dignidad humana. La Ética, la Política y el Derecho entran a suplir esa tarea que alguna vez le correspondió de manera hegemónica a la religión.

En cambio, la segunda función de la religión que aparece en la cita, *apacigua la angustia de los hombres frente a los peligros y los veleidosos azares de la vida, les asegura el buen término, derrama sobre ellos consuelo en la desdicha*, parece satisfacer aún la necesidad de los hombres y ello explicaría su vigencia. Sin embargo, como se vio

¹⁵⁵ NCIP. 149.

¹⁵⁶ Tema que analiza ampliamente Julio E. Lalanne en su artículo: Si Dios no existe, ¿todo está permitido? Julio Lalanne, «Si Dios no existe, ¿todo está permitido?» *Libertas* 41, Octubre 2004.

anteriormente, esta función la comparte con los otros productos lenitivos. ¿Qué distingue, entonces, a la religión de los otros productos que surgen de la idealización, la sublimación o las satisfacciones substitutas? Esa distinción de los otros productos lenitivos permitirá caracterizar a la religión en su especificidad

La religión toma su fuerza del deseo orientado hacia un objeto idealizado. En términos freudianos, sería la figura paterna; pero, para evitar la reducción a las religiones teístas, es preferible referirse a ese objeto idealizado como la *autoridad*. Este término, a diferencia del de *Dios*, incluye otras figuras o modelos que no necesariamente son dioses pero que sí cumplen la función del *súper-yo* exterior idealizado. Tampoco se utilizará aquí la expresión de lo *absolutamente otro*, de uso corriente entre fenomenólogos de la religión, por considerar que allí, de alguna manera, se da por supuesta la existencia real-objetiva de ese *absolutamente otro*. En este caso, la *autoridad* es el producto de la actividad representativa del *yo*; es el resultado de la experiencia del conflicto interno; así, la experiencia religiosa como percepción especial de lo *absolutamente otro* es el efecto, y no la causa, de la re-presentación exterior de la *autoridad*.

Ese objeto idealizado, entonces, esa *autoridad*, producto de la elaboración simbólica conjunta entre la ambivalencia afectiva frente a la dominancia de algún o algunos hombres y la proyección acaecida a causa del conflicto interno de las pulsiones de muerte y de vida, encarna la ambivalencia originaria: prohibición y protección. En su función moral, la religión utilizará la idealización con el énfasis puesto en el primer elemento de la ambivalencia para orientar la conducta humana a través del miedo al castigo o con la promesa de alguna retribución. En su función consoladora, la religión se inclinará hacia el componente protector de la idealización. También, como en la elaboración artística, la materia prima para conformar esta figura es la fantasía, es decir, imágenes o representaciones que prescinden¹⁵⁷ de la prueba de realidad. Todo el conjunto de representaciones que acompaña la *autoridad*, ya sea para explicar su origen, su naturaleza, sus funciones o para permitir o facilitar la relación entre los hombres, y esa *autoridad* serán entonces considerados como representaciones religiosas. Se trata así de los credos, mitos,

¹⁵⁷ Esta prescindencia no supone una exclusión total de la realidad; la fantasía puede coincidir con ella, sólo que no la tiene en cuenta para la elaboración simbólica; responde más a la demanda del deseo y a la coherencia interna de la estructura simbólica que a las exigencias de la prueba de realidad.

teologías y rituales que expresan, mediatizándola y racionalizándola¹⁵⁸, la figura de la *autoridad*. Pero, todo esto no se diferencia del conjunto de representaciones que pueden aparecer en una leyenda o una narración épica. Por eso, mostrar las diferencias entre la religión, el arte y la neurosis, tres productos lenitivos de la cultura, permitirá precisar lo característico de la religión.

Como se recordará, Freud establece un paralelismo entre la religión y la neurosis; de hecho, llama a la primera *la neurosis obsesiva humana universal*. Ese paralelismo quedó sintetizado en el esquema presentado en *Moisés y la religión monoteísta: Trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido*¹⁵⁹. Lo que interesa aquí es el último eslabón de la cadena, es decir, el retorno parcial de lo reprimido, porque es allí donde se produce la deformación de la realidad:

El periodo siguiente, el de la enfermedad, se singulariza por el *retorno de los recuerdos reprimidos*, vale decir, por el fracaso de la defensa; [...] Ahora bien, los recuerdos reanimados y los reproches formados desde ellos nunca ingresan inalterados en la conciencia; lo que deviene conciente como representación y afecto obsesivos, sustituyendo al recuerdo patógeno en el vivir conciente, son unas *formaciones de compromiso* entre las representaciones reprimidas y las represoras.¹⁶⁰

El retorno a lo reprimido se da en términos de *alteración* de su representación: *en la neurosis se evita, al modo de una huida, un fragmento de la realidad*¹⁶¹. Pero *esta huida de la realidad* representa, a su vez, una búsqueda de una *realidad* más afín a sus deseos, sin que esto signifique una anulación total de la realidad, como ocurre en la psicosis. El mecanismo que permite esta substitución de una realidad amenazante por una realidad satisfactoria es el mismo que permite la elaboración de los símbolos artísticos: el fantaseo:

Ahora bien, el tajante distingo entre neurosis y psicosis debe amenguarse, pues tampoco en la neurosis faltan los intentos de sustituir la realidad indeseada por otra más acorde al deseo. La posibilidad de ello la da la existencia de un *mundo de la fantasía*, un ámbito que en su momento fue segregado del mundo exterior real por la instauración del principio de realidad, y que desde entonces quedó liberado, a la manera de una «reserva», de los reclamos

¹⁵⁸ Se usa aquí el término *racionalizar* en sentido amplio, esto es, dotar de cierta lógica interna.

¹⁵⁹ *M.* 77.

¹⁶⁰ *NPNF.* 170.

¹⁶¹ *PRNP.* 195.

de la necesidad de la vida; si bien no es inaccesible para el yo, sólo mantiene una dependencia laxa respecto de él. De este mundo de fantasía toma la neurosis el material para sus neoformaciones de deseo, y comúnmente lo halla, por el camino de la regresión, en una prehistoria real más satisfactoria.¹⁶²

Así, la religión, el arte y la neurosis coincidirían en los elementos fundamentales: deseo insatisfecho, represión y elaboración de lo reprimido en la simbolización fantástica substituyendo un trozo de realidad. Pero en el neurótico, a diferencia del artista, esta nueva realidad aparece a la percepción como *parte* de la realidad, esto es, el neurótico está incapacitado para reconocer en esa *realidad* una fantasía, lo que sí puede hacer el artista:

Es sugerente abordar desde aquí el análisis de la creación literaria y artística misma. Se discernió que el ámbito de la fantasía era como una «reserva natural» instituida a raíz del paso, sentido dolorosamente, del principio de placer al de realidad, a fin de proveer un sustituto a la satisfacción pulsional que debió resignarse en la vida real y efectiva. El artista, como el neurótico, se había retirado de la insatisfactoria realidad efectiva a ese ámbito de la fantasía, pero, a diferencia de aquel, se ingeniaba para hallar el camino de regreso y volver a hacer pie sólidamente en la realidad fáctica.¹⁶³

Por eso la analogía entre neurosis y religión es más estrecha que con el arte; el hombre religioso no puede aceptar que sus representaciones religiosas sean tan sólo producto de la fantasía. Por eso debe esforzarse en encontrarle a sus representaciones la justificación suficiente para aceptarlas como *verdaderas*, como reales, y si no lo logra, apelará a la incapacidad de su imperfección para comprender o conocer esa realidad que lo supera, pero jamás la negará. En cambio, aquello que distingue a la neurosis de la religión, la posibilidad de hacer partícipe de sus representaciones a muchos hombres, es a su vez aquello que la hermana con el arte:

Sus creaciones, las obras de arte, eran satisfacciones fantaseadas de deseos inconcientes, en un todo como los sueños, con lo cuales tenían además en común el carácter del compromiso, pues también ellas debían esquivar el conflicto franco con los poderes de la represión. Pero a diferencia de las producciones oníricas, asociales y narcisistas, estaban calculadas para provocar la participación de otros seres humanos, en quienes podían animar y satisfacer las mismas mociones inconcientes de deseo.¹⁶⁴

¹⁶² PRNP. 196-197.

¹⁶³ A. 60.

¹⁶⁴ A. 60-61.

Esto permite comprender, desde una nueva perspectiva, por qué Freud califica a la religión de *ilusión*. La ilusión, como se recordará, es una creencia que surge del impulso por satisfacer un deseo y que *renuncia a sus testimonios* [los de la realidad efectiva]¹⁶⁵. Según el esquema que se ha seguido hasta aquí, la religión tiene su origen en el deseo porque sus representaciones, que surgen de la elaboración simbólica del objeto, tienen como función primordial su satisfacción; prescinde de la realidad porque esa elaboración simbólica apela al fantaseo y, finalmente, es una creencia porque asume la *verdad* de esas representaciones independientemente de la realidad. La religión es, entonces, la creencia en las representaciones simbólicas que satisfacen los deseos *más apremiantes* de la humanidad.

La pregunta concomitante no se deja esperar: ¿es suficiente esta triple caracterización de la religión para calificar a cualquier construcción cultural que surja del deseo, elabore estructuras simbólicas y suponga en ellas la *verdad*, como de religiosas? En principio sí, de acuerdo con el camino que se ha recorrido hasta aquí. Sin embargo, se puede pensar que existen otros tipos de ilusiones que surgen igualmente de un deseo y que son asumidas por el individuo como verdaderas sin que se consideren como religiosas. Es el caso de la ilusión de Colón: *En cambio, fue una ilusión de Colón la de haber descubierto una nueva vía marítima hacia las Indias*¹⁶⁶. Ilusión que, aunque estaba marcada por el deseo, constituía una re-presentación y fue creída firmemente por Colón, no se puede considerar como religiosa. Así, se puede afirmar que, si bien toda religión es una ilusión, no necesariamente toda ilusión es una religión. Por eso es necesario dar un paso adicional: preguntarse por el contenido de las ilusiones religiosas. En *El porvenir de una ilusión* Freud hace la siguiente precisión al respecto, llamando a este tipo de ilusiones *representaciones religiosas*:

De ese modo se creará un tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano, y edificado sobre material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y de la del género humano. Se discierne con claridad, que este patrimonio protege a los hombres en dos direcciones: de los peligros de la naturaleza y del destino, y de los perjuicios que ocasiona la propia sociedad humana. Expongamos ese

¹⁶⁵ *PI.* 31.

¹⁶⁶ *PI.* 30-31.

patrimonio en su trabazón. La vida en este mundo sirve a un fin superior; no es fácil colegir este, pero sin duda significa un perfeccionamiento del ser humano. Es probable que el objeto de esta elevación y exaltación sea lo espiritual del hombre, su alma, que tan lenta y trabajosamente se ha ido separando del cuerpo en el curso de las edades. Todo cuanto acontece en este mundo es cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior a nosotros, que, aunque por caminos y rodeos difíciles de penetrar, todo lo guía en definitiva hacia el Bien, o sea, hacia nuestra bienaventuranza. Sobre cada uno de nosotros vela una Providencia bondadosa, sólo en apariencia severa, que no permite que seamos juguete de las fuerzas naturales despiadadas e hiperintensas; ni siquiera la muerte es una aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desarrollo superior. Y pasando ahora al otro polo: las mismas leyes éticas que han promulgado nuestras culturas gobiernan también el universo íntegro, sólo que son guardadas por una instancia juzgadora suprema con un poder y una constancia incomparablemente mayores. Todo lo bueno halla su recompensa final, y todo lo malo su castigo, si no en esta forma de vida, al menos en las existencias posteriores que comienzan tras la muerte.¹⁶⁷

Así, las ilusiones serían religiosas si los cuatro componentes mencionados forman parte de su contenido: 1. La finalidad de la vida (perfección del hombre, de su alma); 2. Sentido de todo lo que ocurre porque, orientado por una inteligencia superior, tiende hacia el bien (lo satisfactorio para el hombre); 3. La inmortalidad humana: la muerte es un camino hacia otro tipo de existencia; 4. El orden moral del mundo. Los cuatro componentes dependen o están íntimamente vinculados a una realidad alterna, *inteligencia superior* la llama aquí Freud porque, como él mismo lo reconoce, se ha limitado a la evolución de la religión en su expresión occidental: *He seleccionado una sola de esas fases de desarrollo, que responde aproximadamente a la configuración última de nuestra actual cultura cristiana y blanca*¹⁶⁸. A diferencia de esa limitación, lo que aquí se pretende es fijar a la religión en general; por eso, así como se prefirió llamar *autoridad* a esa figura idealizada que Freud llama *padre*, se hace aquí un leve desplazamiento en la terminología para denominar, más bien, a esa *inteligencia superior* como una *realidad alterna*, distinta a la realidad inmediata que el hombre se representa en su contacto con el mundo exterior y que, en últimas, no es más que la delimitación ontológica de la *autoridad*.

Esta realidad alterna, entonces, implica, para el hombre religioso, una escisión de la realidad. Así como en el neurótico, que aísla un trozo de la realidad intolerable y lo

¹⁶⁷ *PI.* 18-19.

¹⁶⁸ *PI.* 20.

reemplaza con una ficción, el hombre religioso separa la realidad efectiva de esa otra realidad, la alterna, para satisfacción de sus deseos. Separación que, a su vez, implica una jerarquización de las realidades. La realidad alterna es concebida como *superior* en todos los ámbitos: ontológico, porque es *más real* que la realidad inmediata, la que es considerada por el hombre religioso como ficción; epistemológico, porque aproximarse a ella implica acercarse a la *verdadera* sabiduría y al *verdadero* conocimiento de las cosas, que la realidad inmediata sólo ofrece de manera parcial; moral, porque en ella reside *la instancia justiciera* que es completamente justa y consecuente, mientras que las normas humanas serán siempre imperfectas.

En su perfección, la realidad alterna constituye, entonces, la fuente de los contenidos de las ilusiones religiosas antes mencionados. Primero, es la fuente de la explicación de la finalidad de la existencia; no porque la explique necesariamente (aunque algunas religiones lo hagan), basta con aceptar que debe existir una finalidad de la existencia aunque el hombre religioso acepte desconocer esa finalidad que se escapa a sus posibilidades de comprensión. Segundo, representa la promesa de la superación de la propia condición de imperfección que el hombre acepta en su realidad inmediata, pero de la cual desea separarse para acceder a un estado mejor, el *Bien*. Tercero, niega la mortalidad¹⁶⁹ humana: si hay una realidad alterna, se tendrá acceso pleno a ella después de la muerte y, por lo tanto, esta no será el retorno al estado inorgánico, sino el cambio a un tipo de existencia distinto y, en algunos casos, mejor; finalmente, en cuarto lugar, si la realidad alterna incluye la superioridad moral, el mundo debe estar regido por esos principios reguladores de la conducta humana que, aunque escapen a la comprensión total del hombre, deben buscarse y seguirse para cumplir con el destino inexorable de esa realidad alterna.

Esta caracterización de la realidad alterna y sus representaciones busca despojarse de conceptos pertenecientes a algún sistema religioso en particular; sin embargo, parece ineludible la semejanza con las religiones más abstractas y sistematizadas, como el cristianismo o el islam. Esto se debe al proceso histórico que han tenido las religiones. A medida que se separa de su fuente original, las religiones prehistóricas, la religión tiende a evitar el uso de manifestaciones o simbolizaciones concretas de sus representaciones: cada

¹⁶⁹ Entiéndase aquí *mortalidad* en el sentido del fin total de lo orgánico y su caída irreversible en lo inorgánico.

vez se hacen más abstractas para eliminar de ellas la imperfección de la realidad inmediata de la cual surgieron. La diferencia entre los múltiples sistemas religiosos de acuerdo con su organización, la conformación de sus credos y la instauración de sus normas es una diferencia que depende de condiciones geográficas e históricas particulares de los pueblos donde nacieron y de su desarrollo posterior. A pesar de esas diferencias, todas coinciden en la creencia en una realidad alterna que dota a la existencia humana y al mundo que lo rodea de sentido, le garantiza algún tipo de inmortalidad y sirve de criterio para orientar la conducta humana. Es lo que se percibe en los mitos arcaicos, como lo señala Malinowski, citado por Eliade:

«Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica (...). Todos estos relatos son para los indígenas la expresión de una realidad original, mayor y más llena de sentido que la actual, y que determina la vida inmediata, las actividades y los destinos de la humanidad. El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos»¹⁷⁰.

Lo mismo ocurre en las religiones que algunos han denominado *grandes*¹⁷¹. En el catolicismo, por ejemplo, se cuenta con un credo que da cuenta de las representaciones religiosas fundamentales de esa religión, distintas por supuesto de los mitos arcaicos; pero, también constituyen una realidad alterna, el mundo espiritual de Dios; también le dan un sentido a la existencia humana (la vida eterna o la *ciudad de Dios*) que, a su vez, promete la inmortalidad y, finalmente, prescribe con mandamientos cómo se debe vivir (*ama a tu prójimo como a ti mismo*).

¹⁷⁰ Eliade, Mircea. *Mito y realidad* (Barcelona: Labor, 1991), 12.

¹⁷¹ Así aparece en el título de varios textos al respecto, por ejemplo el de Hans Küng: *El cristianismo y las grandes religiones*, Küng, Hans. *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

Por eso, cuando un budista reclama para su creencia el apelativo de *filosofía de vida*, sólo está cambiando los términos. Si esa *filosofía de vida* implica aceptar una realidad alterna superior a la realidad inmediata, como el Nirvana; si promete el acceso a un tipo de vida superior o mejor que superaría la mortalidad física; si establece pautas sobre cómo se debe vivir para lograrlo y, finalmente, si acepta todo ello como verdadero, entonces, es una religión.

Si el cristiano pentecostal que afirma que *Jesús no es religión* porque piensa que la religión es solamente el ritual o la institución religiosa, pero cree que Jesús Cristo es Dios mismo, que su promesa de redención se cumplirá inexorablemente para todos los hombres que le siguen, que su mensaje incluye prescripciones de cómo se debe vivir y que el hombre supera la muerte porque Cristo la ha vencido en la resurrección; si cree todo eso, entonces su creencia es una religión. Si el teólogo católico o protestante, cuya racionalización de la religión lo ha llevado a apartarse de representaciones que considera mágicas, supersticiosas o populares (incluso algunos aceptan la muerte de Dios), si este teólogo piensa que la *fe* es un proyecto de humanidad que es la realización del proyecto divino para el hombre y que depende para su interpretación y realización de la concepción trinitaria de Dios y del mensaje solidario de ese Dios-Hombre, Cristo, entonces, esa *fe* debe incluir una realidad alterna, por más abstracta que sea; debe incluir un sentido de la existencia, por más inmanente que se pueda concebir; debe aceptar la posibilidad de un mejoramiento de la humanidad, por más político que sea; debe incluir una inmortalidad prometida; debe, además, incluir una serie de prescripciones para facilitar la llegada a ese proyecto de humanidad. Si acepta todo ello, entonces, esa *fe* también es una religión.

Las otras prácticas que tradicionalmente no han sido consideradas como religiosas, como la afición a espectáculos deportivos, pertenecer a subculturas o contraculturas, entre otras, requerirá por su parte de un análisis particular. Si alguna de ellas se le presenta a sus seguidores como el sentido de la existencia, la posibilidad de una superación personal, la promesa de inmortalidad y, además, orienta su conducta de vida con prescripciones emanadas de algún tipo de realidad alterna, entonces, siendo consecuentes con el desarrollo que hasta aquí se ha realizado, deberá incluirse dentro del conjunto de las religiones.

En conclusión, la religión es un producto de la actividad cultural que puede cumplir las tres funciones de los productos culturales, (defensa ante la naturaleza, regular las relaciones humanas y consolar ante los sufrimientos de la vida) pero que cumplirá siempre, de manera definitiva, el último de ellos; por eso se considera un producto cultural lenitivo. Como producto lenitivo, sus representaciones prescinden de la realidad y surgen del impulso para satisfacer los deseos, esto es, son ilusiones; pero la religión se distingue de los otros productos culturales lenitivos, como el arte, por dos razones fundamentales: primero, considera sus representaciones como verdaderas y, segundo, esas representaciones están sustentadas en la aceptación de una realidad alterna, superior a la inmediata, que le da sentido a la vida, garantiza la superación e inmortalidad del hombre y provee de un orden moral del mundo.

La pregunta que orienta este trabajo, si la relación de pertenencia de la religión en la cultura es una relación necesaria, cobra ahora un nuevo matiz. La religión, tal como se ha definido hasta aquí, parece ser el más efectivo de los mecanismos de consuelo que la actividad cultural ha construido porque explica los infortunios de la vida y promete un estado de cosas que, bajo ciertas condiciones, hará posible la satisfacción completa de los deseos. Se tendrá que indagar, entonces, si el hombre puede tolerar sin la religión la insatisfacción que le procura la naturaleza y los otros hombres. Planteado de otra manera, si la cultura puede recurrir a otro mecanismo que, garantizándole la eficacia de su tarea, pueda prescindir de la ilusión religiosa. Si esto es así, ¿qué características debe tener el hombre para tolerar la insatisfacción? ¿Qué características podría tener ese mecanismo cultural?

3. LA POSIBILIDAD DE LA CULTURA SIN RELIGIÓN:

EDUCACIÓN PARA LA REALIDAD

La definición de religión a la que se ha llegado hasta aquí y su papel en la cultura es la base para revisar la posibilidad de la cultura sin religión. Así, se puede afirmar que un hombre no religioso sólo es posible si es capaz de superar las tres funciones que cumplen las representaciones religiosas: primero, reconocer y aceptar que la realidad no tiene sentido más allá de sí misma; segundo, aceptar la propia mortalidad como un hecho ineludible; tercero, reconocer y aceptar que el mundo carece de un orden moral absoluto y que, en consecuencia, la regulación de las relaciones humanas sólo depende de los propios hombres.

Como se vio, esas funciones son cumplidas a cabalidad en el hombre religioso si considera las representaciones religiosas como verdaderas y además, por supuesto, las considera como sustentadas y pertenecientes a una realidad alterna, superior a la inmediata. De tal suerte, el hombre no religioso tendrá que desprenderse de la “verdad”, en sentido absoluto, y de la creencia en cualquier tipo de realidad alterna. La “verdad” en sentido absoluto, esto es, en su triple sentido: ontológico (la realidad plena); epistemológico (el saber cierto de la realidad); ético (el modo correcto de conducirse), que sustenta en su plenitud a la realidad inmediata y que, por ello, se constituye en *la autoridad*. Así, el hombre no religioso es el que logra prescindir de esa *autoridad* en todas sus manifestaciones; por eso, en contraposición al hombre religioso, que necesita y asume la *autoridad*, el hombre no religioso es autónomo; ¿Es, este tipo de hombre, posible? ¿Es posible el funcionamiento de la cultura sin representaciones religiosas?

La respuesta que da Freud a esas preguntas es afirmativa; sin embargo, no precisa con claridad la forma en que eso sería factible. Tan sólo se limita a decir que es posible en la medida en que se eduque a los hombres en la razón y en la libertad de pensamiento. Luego de que el ficticio contradictor de Freud, en *El porvenir de una ilusión*, le reprocha su

contradicción por aceptar la imposibilidad de que el hombre se guíe por su propia inteligencia (porque está dominado por los instintos) y proponer, después, que el hombre debe obedecer a la cultura por medios racionales; luego de ese reproche, Freud contesta:

Ahora bien, creo que usted mismo atribuye más valor a la otra contradicción que me reprocha. Los seres humanos son muy poco accesibles a los argumentos racionales, están totalmente gobernados por sus deseos pulsionales. ¿Por qué se les quitaría entonces una satisfacción pulsional, pretendiendo sustituirla por unos argumentos racionales? Es cierto que los seres humanos son así, pero, ¿se ha preguntado usted si tienen que ser así, si su naturaleza más íntima los fuerza a ello? ¿Podría el antropólogo indicar el índice craneano de un pueblo que tiene la costumbre de deformar desde temprano la cabeza de sus niños mediante bandeletas? Repare usted entre el turbador contraste entre la radiante inteligencia de un niño sano y la endeblez de pensamiento del adulto promedio. ¿Acaso sería imposible que la educación religiosa tuviera buena parte de la culpa de esta mutilación relativa? Opino que pasaría mucho tiempo antes que un niño no influido empezara a forjarse ideas sobre Dios y cosas situadas más allá de este mundo. Quizá después esas ideas siguieran los mismos caminos que recorrieron en sus antepasados primordiales; pero no se aguarda a que se cumpla ese desarrollo, se le aportan las doctrinas religiosas en una época en que ni le interesan ni tiene todavía la capacidad para aprehender conceptualmente. Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo religioso: he ahí los dos puntos capitales en el programa de la pedagogía actual, ¿no es verdad? Así, cuando el pensamiento del niño despierta luego, ya las doctrinas religiosas se han vuelto inatacables. ¿Cree usted muy conducente para consolidar la función del pensamiento cerrarle un ámbito tan sustantivo mediante la amenaza de los castigos del infierno? No necesitamos asombrarnos mucho por la endeblez intelectual de alguien que fue llevado a admitir sin crítica todos los absurdos que las doctrinas religiosas le instilaron, y hasta a pasar por alto las contradicciones que ellas ofrecían. Y bien; no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inteligencia. ¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar? [...] Puesto que desde muy temprana edad pesan sobre el ser humano, además de la inhibición de pensar el tema sexual, la inhibición religiosa y, derivada de esta, la de la lealtad política, de hecho nos resulta imposible decir cómo es él realmente.¹⁷²

Aquí se sintetiza la propuesta pedagógica de Freud. Es conocido su amor casi ilustrado por la ciencia, por el uso libre del intelecto y la inteligencia, pues *no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad*; sin embargo, para la época en que Freud escribe este texto, el proyecto ilustrado del ejercicio de la autonomía por medio de la razón y la validez universal de la ciencia ya habían sido suficientemente revaluados. Freud, por supuesto, no fue ajeno a estas críticas; tal vez por eso, él mismo reconoce más adelante que

¹⁷² PI. 46-47.

tampoco la ciencia entraña una verdad absoluta, lo que no es óbice para que se intente una “educación para la realidad”. En qué consiste esa “educación para la realidad” es algo que queda sin respuesta sistemática en la obra de Freud. Aparte de que es una educación científica, racionalista y carente de influencias religiosas, nada más se puede concluir de las alusiones de Freud. Tampoco está seguro del resultado, aunque tiene una gran esperanza en que la educación irreligiosa será un beneficio para la cultura:

Pero concédame que en este punto se justifica una esperanza para el futuro, que quizás haya ahí por desentrañar un tesoro susceptible de enriquecer a la cultura, que merece la pena de emprender el intento de una educación irreligiosa. Si resulta insatisfactorio, estoy dispuesto a abandonar la reforma y volver al juicio primero, puramente descriptivo: el hombre es un ser de inteligencia débil, gobernado por sus deseos pulsionales.¹⁷³

La incertidumbre de Freud frente a la realización de la cultura sin religión y su esperanza en la ciencia obligan a una revisión más detallada de su concepción de la ciencia y de cómo ella podría superar las limitaciones de las ilusiones religiosas. Desarrollo que no completó. Aunque los elementos necesarios para desarrollar la hipótesis ya los había puesto sobre la mesa, su interés por el diagnóstico de la enfermedad cultural siempre fue mayor que el diseño de una terapéutica cultural, que sólo dejó esbozada.

Así las cosas, este capítulo pretende, primero, delimitar el alcance de lo que Freud denomina la “educación para la realidad”; luego, continuar por el hilo conductor de la posibilidad de la superación de las tres funciones que de manera exclusiva y fundamental cumplen las representaciones religiosas: dotar de sentido a la realidad, prometer la inmortalidad y asumir un orden moral del mundo, para establecer hasta qué punto es posible, desde Freud, aunque no necesariamente sólo con él, una cultura sin religión.

El concepto de una *educación para la realidad* se construye con base en otro concepto de Freud, el de *realidad*. Como se explicó anteriormente (cap. 1.2.2) ese concepto de *realidad* a su vez se delimita con base en la contraposición entre el principio de realidad y el principio del placer, porque es el enfrentamiento con lo exterior a la fuente del deseo (el impulso interno) el que hace surgir la noción de que hay algo distinto al yo. La realidad

¹⁷³ PI. 47.

es lo que se le presenta a la conciencia al yo, es el cúmulo de representaciones sujetas al tiempo y al espacio. Como bien lo sintetiza Ricoeur:

[...] de ese modo la realidad representa ante todo lo opuesto a la fantasía, el hecho, tal como lo constata el hombre normal; es lo otro del sueño, lo otro de la alucinación. En sentido más específicamente analítico, el principio de realidad designa la adaptación al tiempo y a las necesidades de la vida en sociedad; y así la realidad se convierte en el correlato de la conciencia, y luego del yo. Mientras que lo inconsciente —el ello— ignora el tiempo y la contradicción y no obedece sino al principio del placer, la conciencia —el yo— tiene una organización temporal y tiene en cuenta lo posible y lo razonable.¹⁷⁴

Pero la caracterización de la realidad no se reduce a su componente epistemológico; comprende, además, un componente trágico¹⁷⁵: la constatación de la presencia de la muerte; *mi muerte*, como una fatalidad ineluctable, es la que permite equiparar la realidad con la *Ananké*, la necesidad. La conciencia de que no se es inmortal presenta la realidad como una oposición total a la propia existencia y de la cual no se tiene el control total. Por eso la realidad no es sólo aquello que está allá afuera, independiente del hombre; la realidad incluye también la forma en que el hombre se relaciona con ella. Concebir la realidad como *Ananké* implica, entonces, la aceptación de esa realidad trágica, inexorable, que obliga a la renuncia a la dependencia de las ilusiones. Otra vez Ricoeur: *Ananké es el nombre de una realidad sin nombre, para quien “ha renunciado al padre”. Es además el azar, la ausencia de relaciones entre las leyes de la naturaleza y nuestros deseos o nuestras ilusiones*¹⁷⁶. Aquí Ricoeur señala dos elementos que son clave en la *educación para la realidad*: la “renuncia”, la “aceptación”: la renuncia a las ilusiones y la aceptación de la *realidad*. Es de esta manera que puede hablar de la *Ananké* como una “visión del mundo”, como una “sabiduría”, como *el arte de “tolerar el fardo de la existencia”, según la hermosa expresión de Schiller evocada en “El yo y el ello”*¹⁷⁷. Todo esto incluye aquí algo que Ricoeur no menciona explícitamente, pero que está presente con claridad en el análisis de Freud. La conciencia de la muerte empuja al hombre hacia la pregunta existencialmente fundamental: *¿para qué?* Si la muerte aparece como fin del camino humano, ¿todo el

¹⁷⁴ Paul Ricoeur, *op.cit.* 281.

¹⁷⁵ Se sigue aquí, en lo fundamental, el apartado 3. *¿Qué es la realidad?* del capítulo *Interrogaciones* del texto de Ricoeur. *Ibíd.*, 280-293.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 284.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

camino para qué? ¿Cuál es el sentido de la realidad, de la existencia, de todo ese arte de “tolerar el fardo de la existencia”? Es, precisamente, el principio de realidad, centrado en el yo, el que genera la necesidad de buscar un sentido, un *para qué*. Si el yo ha sido exitoso en la renuncia de los placeres es porque luego tendrá que recompensarlo de ese sacrificio: *Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, sólo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después*¹⁷⁸. Esa necesidad del *para qué* es canalizada por las religiones poniendo como recompensa a ese sacrificio el *más allá*, la realidad alterna, que, aunque logra generar la esperanza en los hombres y disminuir su resistencia ante las restricciones, no logra eliminar el principio del placer. En ese sentido, Freud asegura que la ciencia puede satisfacer esa demanda del yo sin recurrir a las ilusiones: *La ciencia fue la primera en conseguir este triunfo, aunque ella brinda durante el trabajo también un placer intelectual y promete una ganancia práctica final*¹⁷⁹.

A pesar de esta precisión, Freud insiste en que el camino para someter al principio del placer es el principio de realidad, aunque sea de la mano de la ciencia y no de la religión. La ambigüedad se presenta porque Freud reconoce en la religión dos funciones que corresponden a principios distintos. Por una parte, como coartadora de los placeres, la religión estaría al servicio del principio de realidad; pero, por otra, como portadora de la promesa de la satisfacción eterna de los placeres que se consolida en el *más allá*, o mejor, en un sentido último, la religión le serviría al principio del placer. Y así, ilusionando a los hombres con la promesa ultraterrena, impide que el hombre acepte su realidad, su mortalidad. Freud piensa que la ciencia puede, estando exclusivamente al servicio del principio de realidad, empujar al hombre hacia la aceptación de la realidad, de la *Ananké*; sin embargo, como lo afirma al final de la cita anterior, la ciencia también le da al hombre *una ganancia práctica final*, ¿es esta ventaja un sentido de la vida más allá de ella misma que convertiría a la ciencia en un sucedáneo de la religión? Tal vez, es el riesgo que corrió la ciencia ilustrada y que la condujo a suplir la religión sin superarla; sin embargo, una *ganancia práctica* no necesariamente remite a un *más allá* trascendental o a un sentido último.

¹⁷⁸ FPAP. 228.

¹⁷⁹ FPAP. 228.

Como se ve, la aceptación de la propia mortalidad está directamente relacionada con el reconocimiento de la carencia de un sentido último y definitivo de la existencia. Aquí Freud es contundente en el diagnóstico y en la importancia de su aceptación:

Recordamos el viejo apotegma: «*Si vis pacem, para bellum*»: Si quieres conservar la paz, ármate para la guerra.

Sería tiempo de modificarlo: «*Si vis vitam, para mortem*»: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte.¹⁸⁰

Así, *mi muerte*, el más absurdo e inexorable de los acontecimientos de la realidad, no se presenta como una sentencia, sino como una oportunidad: *Sólo al reconocer la muerte como la terminación de la vida recobra su relieve la vida finita*¹⁸¹. Esta frase de Ricoeur, que sintetiza el pensamiento freudiano al respecto, muestra cómo la aceptación de la tragedia de la muerte potencia la vida, la *vida finita*; adjetivo, este último, innecesario para quien ha reconocido en la *Ananké* a la única realidad, la única vida. Por eso la segunda condición para ser un hombre irreligioso surge de la primera: reconocer la realidad como *Ananké* permite aceptar la propia mortalidad. Aunque la vida, en Freud, siga apareciendo como una carga, como *algo que hay que soportar*, la aceptación de la mortalidad conduce a asumir la vida *autónomamente* y orientar, a partir de esa autonomía y no de realidades ajenas, la regulación de las relaciones humanas; es decir, superar la concepción de un orden moral del mundo. Por eso, la actitud científica aparece para Freud como la mejor alternativa para la reconciliación de *Eros* y *Tánatos* y como el mejor mecanismo para regular las relaciones humanas, regulación imprescindible para la conservación y desarrollo de la civilización:

Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión [coerción] y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión [coerción] y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aquella compulsión [coerción], la mayoría de los individuos estarían dispuestos a encargarse de la prestación de trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida. Yo creo que es preciso contar con el hecho

¹⁸⁰ GM. 301.

¹⁸¹ Paul Ricoeur, *op.cit.* 285.

de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana.

Este hecho psicológico es de valor decisivo para apreciar la cultura humana. Si en un comienzo pudo creerse que lo esencial en ella era el sojuzgamiento de la naturaleza para obtener medios de vida, y se podía conjurar los peligros que la amenazaban mediante la adecuada distribución de estos últimos entre los hombres, ahora el centro de gravedad parece haberse trasladado de lo material a lo anímico. Lo decisivo será que se logre (y la medida en que se logre) aliviar la carga que el sacrificio de lo pulsional impone a los hombres, reconciliarlos con la que siga siendo necesaria y resarcirlos por ella. Tan imprescindible como la compulsión [coerción] al trabajo cultural es el gobierno de la masa por parte de una minoría, pues las masas son indolentes y faltas de inteligencia, no aman la renuncia de lo pulsional, es imposible convencerlas de su inevitabilidad mediante argumentos y sus individuos se corroboran unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a las prestaciones de trabajo y las abstinencias que la pervivencia de la cultura exige. Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales. Pero, en el afán de no perder su influencia, están expuestos al riesgo de hacer más concesiones a las masas que estas a ellos, y por eso parece necesario que dispongan de medios de poder para mantenerse independientes de las masas. Resumiendo: dos propiedades de los seres humanos, ampliamente difundidas, tienen la culpa de que las normas culturales sólo pueden conservarse mediante cierto grado de compulsión [coerción]; son ellas: que espontáneamente no gustan de trabajar, y que los argumentos nada pueden contra sus pasiones.¹⁸²

¿No son acaso los instintos eróticos los instintos de vida? ¿No es la coerción de los instintos un obstáculo para el desarrollo de la vida? Freud pone a los hombres superiores como a aquellos que han logrado el dominio de sus propios instintos, ¿no son este tipo de hombres, hombres reprimidos que, según su propio diagnóstico no podrían escapar a la neurosis? En *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* afirmaba lo contrario, es decir, que los *grandes hombres* pueden asumir la vida sin la coerción:

En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales. Además del apremio de la vida, fueron sin duda los sentimientos familiares derivados del erotismo los que movieron al individuo a esa renuncia. Y esta última fue progresiva en el curso del desarrollo cultural; la religión sancionó cada uno de sus progresos; cada fragmento de satisfacción pulsional a que se renunciaba era sacrificado a la divinidad, y el patrimonio común así adquirido se declaró «sagrado». Quien, a consecuencia de su

¹⁸² *PI.* 7-8.

indoblegable constitución, no pueda acompañar esa sofocación de lo pulsional enfrentará a la sociedad como «criminal», como «outlaw» {«fuera de la ley»}, toda vez que su posición social y sus sobresalientes aptitudes no le permitan imponérsele en calidad de grande hombre, de «héroe».¹⁸³

La figura del hombre grande, del *héroe*, parece caracterizarse precisamente por poder mantenerse al margen de la *ley*, de la coerción cultural. Rasgo que comparte con el criminal pero del que se distingue porque posee *aptitudes sobresalientes*. ¿En qué consisten estas aptitudes? He aquí el punto en que la aparente contradicción se diluye. A diferencia del hombre de la masa, del criminal o el enfermo mental, el *héroe* logra hacer de la pulsión y de su coerción concomitante una nueva fuerza: El héroe supera en la dialéctica de su voluntad el conflicto entre la pulsión y la coerción. Lo que permite entender desde una perspectiva nueva aquello de que los *individuos arquetípicos son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales*.

La superación de la coerción en el *héroe*, su autonomía, no radica pues en el hecho de eliminar toda coerción, sino en la de controlar él mismo sus pulsiones sin coerción externa de manera consciente para orientarlas hacia los fines de su voluntad.

En el caso de las masas, la situación es distinta. Freud teme que la supresión de los instrumentos de coerción conduzca a la inviabilidad de la cultura. Está dispuesto a que los hombres renuncien a las ilusiones, pero no lo está a que renuncien al orden que da la razón, el intelecto; y este orden parece implicar, necesariamente, la coerción de los instintos. Y para esto último, si las masas son *indolentes y faltas de inteligencia* se tendría que recurrir a las ilusiones. Hasta aquí el problema está planteado, pero no se resuelve. Freud es consciente de la fuerza de las pasiones y por eso afirma, a pesar de lo que ha denunciado, que la coerción y la renuncia instintual siguen siendo necesarias para las masas; hasta dónde y bajo qué condiciones es lo que es necesario aclarar.

Así pues, si como lo afirma Assoun, *curar al hombre es para Freud hacerle superar la distancia entre su deseo y la Ley*¹⁸⁴, esto es, satisfacer el deseo tanto como se pueda sin

¹⁸³ MS. 167-168.

¹⁸⁴ Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, 249.

poner en riesgo la cultura y hacer valer la Ley para satisfacer lo más posible el deseo; entonces, la prescindencia de la religión en la cultura parece imposible si la ciencia entra a cumplir sus funciones. Si la religión, como se afirmó antes, descansa sobre la función de dar sentido a la existencia, prometer la inmortalidad y proveer un orden moral del mundo, y la ciencia de Freud entra a cumplir esas funciones, ésta no sería más que una sombra de la religión, otra forma de religiosidad. Al parecer, excluir cualquier forma de religiosidad en la cultura sólo es posible si se logra someter el principio de realidad al principio de placer: liberar a la pulsión de muerte para que ejerza, venciendo al tiempo, la obsesión de repetición.

Así las cosas, será necesario revisar, a la luz de las tres funciones de la religión, si la ciencia, como la percibe Freud, logra superar ella misma las categorías religiosas o si, por el contrario, sólo sería otra forma de religiosidad. Porque si la ciencia de Freud incluye un mundo alterno, se niega a aceptar de manera total la mortalidad y constituye un orden moral absoluto, entonces, esta ciencia sólo sería la máscara de una nueva religión.

3.1 EL SENTIDO DE LA TIERRA

Mi yo me ha enseñado un nuevo
orgullo, y yo se lo enseño a los
hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza
en la arena de las cosas celestes, y a
llevarla libremente, una cabeza terrena,
la cual es la que crea el sentido de la
Tierra!

*De los trasmundanos
Así habló Zaratustra
Friedrich Nietzsche¹⁸⁵*

Se recordará que la primera función específica de la religión consiste en darle sentido a la vida por fuera de ella misma; lo que requiere, necesariamente, aceptar la presencia de una realidad alterna, superior a la inmediata, y que es, por lo tanto, fuente y origen de la realidad inmediata y, en tanto que sentido de esa realidad, también promesa.

¹⁸⁵ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1995), 58.

Para el hombre religioso, según Freud, la realidad se escinde en dos. Una realidad inmediata, perceptible por medio de los sentidos, donde ocurre el proceso de la historia de la humanidad y el proceso del nacimiento, crecimiento, sufrimiento, enfermedad y muerte corporales, físicos. Paralela a ella, está la *otra* realidad; aquella que debe tener —como lo supone y cree el hombre religioso— características excepcionales que, aunque varían de acuerdo con cada religión, pueden incluir la eternidad, la paz, la bondad y la justicia absolutos o, por lo menos, superiores a los vividos en la primera realidad.

Aceptar esta dualidad metafísica, como la llama, por ejemplo, Nietzsche¹⁸⁶, conduce al hombre religioso a considerar a la primera realidad (la inmediata) como “mundo aparente”, y a la segunda realidad como “mundo verdadero”. Aunque Freud no se refiere exactamente en estos términos para considerar esa dualidad, sí entiende que la realidad del *más allá* de las religiones, o su sentido último, se le presenta al hombre religioso como más perfecta, más verdadera, más justa y más bella¹⁸⁷ que la realidad inmediata que, por lo tanto, termina juzgada como imperfecta, sufriente y transitoria. Freud no se detiene en las consideraciones fenomenológicas de la experiencia religiosa; a Freud le interesa más su origen psicológico para mostrar su mecanismo. Sin embargo, se puede recurrir a las categorías nietzscheanas de “mundo verdadero” “mundo aparente” o a las que, desde otra perspectiva, propone Eliade: la dualidad “sagrado-profano”¹⁸⁸. Esta última, más cercana al fenómeno religioso mismo¹⁸⁹.

Antes de continuar, es necesario precisar esta dualidad en Eliade. Para él, la concepción de lo sagrado implica, necesariamente, una metafísica; entendida metafísica aquí como la concepción dual del mundo, es decir, una simultaneidad de dos tipos de realidad: una realidad alterna pero, de alguna manera, concebida como superior a ésta, la realidad inmediata.

¹⁸⁶ Véase por ejemplo el apartado *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula* de *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1992), 51-52.

¹⁸⁷ Naturalmente, para las religiones que consideran la existencia de un tipo de inframundo o infierno, la otra vida no aparecería bella, justa y pacífica. Sin embargo, este tipo de religiones incluye también una realidad bella, justa y pacífica asequible a cierto tipo de hombres o, por lo menos, sólo para los dioses.

¹⁸⁸ Mircea Eliade, 1967, *op cit*.

¹⁸⁹ Por su puesto, la dualidad nietzscheana es más abarcadora, pues incluye las dualidades de la filosofía metafísica, como la kantiana de *noúmeno* y *fenómeno*, o las de la ciencia racionalista, que opone la verdad de la ciencia a la falsedad de las creencias. Mientras que Eliade restringe su dualidad al ámbito exclusivo de las religiones.

Lo sagrado se instaure como lo absolutamente *otro*, es lo total, lo totalizante. Sin embargo, sería inútil si se mantuviese completamente en su otredad. Por eso requiere de un contacto con el hombre. Eliade introduce el concepto de *hierofanía* para explicar ese contacto. La hierofanía es la manifestación de lo sagrado que, necesariamente se da a través de lo profano. La hierofanía es un símbolo; pero, a diferencia de los símbolos que sólo indican o señalan, la hierofanía logra convocar en sí misma lo simbolizado y lo que simboliza. La hostia, central en el rito católico de la eucaristía, es un símbolo de Cristo; pero, a su vez, para el creyente es la presencia misma de Cristo. Por eso, quien destruye el dibujo de una casa no piensa que está destruyendo la casa misma; mientras que el fiel cristiano asume como un atentado contra Cristo mismo el acto de agredir la hostia consagrada. Sin embargo, al mismo tiempo, el fiel sabe que la hostia sigue siendo un objeto hecho a base de harina. En ese sentido, la hierofanía es la síntesis dialéctica de lo sagrado y lo profano. Ambos permanecen en el objeto sagrado sin perder sus características, pero en su conjunción permite la manifestación sagrada. Lo sagrado no sería nada para el hombre si no se manifestara en lo profano, y lo profano no tendría un significado especial si no fuera el recipiente de lo sagrado.

Así las cosas, aquello que para el hombre religioso aparece como el “mundo verdadero”, o “sagrado”, es lo que Freud considera como una representación religiosa que surge como mecanismo de satisfacción o, al menos, promesa de satisfacción de los deseos: una ilusión¹⁹⁰; mientras que el “mundo aparente” o “profano” es para Freud el único real, aquel en el que se da la lucha entre *Eros* y *Tánatos*; aquel que es fundamentalmente *Ananké*; aquel en el cual esa lucha ha desencadenado la cultura, la organización de los pueblos, la dominación de unos sobre otros, las guerras y la religión; pero también, la que ha desencadenado el arte, la búsqueda de la justicia, la ciencia.

El hombre religioso, débil para soportar de manera autónoma las exigencias de la *Ananké*, necesita de esa otra realidad (“mundo verdadero” o “sagrado”) para soportar su existencia y encontrar allí un sentido que la explique, la justifique y la redima del sufrimiento y de la muerte.

¹⁹⁰ Como se vio anteriormente en el capítulo 1.1.4

La caracterización que hace Freud en *Tótem y Tabú* del sistema animista y del sistema religioso muestra cómo todas las religiones operan bajo esta dualidad. En las religiones arcaicas la dualidad se presenta casi fundida: la realidad inmediata, los animales, las plantas, pueden asumir un componente sagrado y otro profano; aunque parece confirmarse la hipótesis según la cual los hombres arcaicos consideraban los objetos de la naturaleza, los objetos en general y los seres humanos como sagrados a causa de algún tipo de fuerza o energía procedente de algún tipo de ser no físico. Es lo que sintetiza muy bien la noción de *mana* de los aborígenes polinesios¹⁹¹. Además, muchos mitos arcaicos dan cuenta de estructuras duales o tripartitas: el submundo o inframundo, el mundo y el mundo superior, conectadas por un eje, el *Axis mundi* lo llama Eliade¹⁹², lo que confirma la dualidad ontológica inherente a toda concepción religiosa arcaica.

En las religiones politeístas la dualidad es más clara: el mundo de los dioses se distingue del mundo de los humanos. No importa que aquellos puedan establecer un contacto directo con éstos, incluso a veces teniendo relaciones sexuales, o que posean características muy humanas. A pesar de ello, la realidad de los dioses es especial de alguna manera, ya sea porque se poseen poderes particulares o porque son inmortales. Además, existe un orden del universo que, como en el caso de los antiguos griegos, está determinado por fuerzas de origen divino, como *dikē* o *themis*¹⁹³, expresión de un tipo de realidad distinta a la inmediata y de la cual ésta depende.

En las religiones de origen abrahámico la dualidad se conserva y se exagera. La inicial monolatría de los judíos conduciría al monoteísmo que niega la existencia de otros dioses, como se pretende en el cristianismo o en el islam. Este “dios absoluto” es, en las tres religiones, fuente de todo lo existente y representa, él mismo, una realidad de características superiores a la inmediata. Aunque cada uno de ellos tenga características específicas, lo que interesa aquí es que se concibe lo existente también en términos duales: el Cielo donde habita Yahvé; el *ghayb*, lo invisible lo suprasensible, el misterio¹⁹⁴; la

¹⁹¹ *TT*. 29.

¹⁹² Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I. III vols. (Buenos Aires: Paidós, 1999), 70-71.

¹⁹³ *Ibíd.*, 338.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, Vol. III. 57.

Ciudad de Dios, término agustiniano para referirse, además del pueblo de Dios, a una realidad suprasensible donde habita Dios con sus ángeles¹⁹⁵.

No solamente el cristianismo, también las otras religiones universales centran su interés en algo *absoluto, incondicionado, último*, como quiera que se denomine. ¿En qué medida? En cuanto que saben que la auténtica realidad, no obstante su cercanía, permanece escondida y lejana; que la realidad última no es de antemano accesible, sino que es ella misma la que ha de regalar su cercanía, presencia, iluminación y revelación, así como la supresión del sufrimiento; en cuanto que proponen que el hombre necesita de purificación, iluminación, liberación y redención; que sólo por el vaciamiento se llega a la plenitud y sólo por la muerte se alcanza la vida.¹⁹⁶

Esa realidad alterna se vuelve, a causa de su excelsitud, inaccesible al hombre; sin embargo, podrá alcanzar (según los méritos o la voluntad divina) algún tipo de estado (en esta vida o después de la muerte física) de bienestar superior al de la realidad sensible (que incluye para algunos la plenitud de esta realidad), aunque no alcance la suprema beatitud de Dios.

El “mundo verdadero” o “sagrado” de todas las religiones constituye, como se explicó antes, el producto de los deseos humanos que prescinde de la realidad, porque en ella no encuentra su satisfacción plena. Por eso es una ilusión. Pero simultáneamente, como consolidación de la figura de donde emana la *autoridad*, el “mundo verdadero” también es fuente de las restricciones morales y de los castigos para quienes las infrinjan. Es la ambivalencia de lo que es tabú, que puede contagiar con beneficios o maldiciones a quien se le acerque; es la ambivalencia de Dios, quien representa la protección y el consuelo, pero también la fuente de donde puede emanar una condena eterna; en últimas, es la ambivalencia de la relación con el padre, quien protege y reprime.

La alternativa a la religión que propone Freud es la educación en la realidad, esto es, la aceptación de la realidad como *Ananké*. Y el camino para ello es la ciencia. Freud no concibe a la ciencia como la poseedora misma de la verdad; se trata más bien de un método, de una actitud hacia la realidad, que busca aproximarse a una interpretación cada vez más adecuada de ella, y esto lo da el método mismo:

¹⁹⁵ Agustín, *La ciudad de Dios. Libro XII*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000).

¹⁹⁶ Hans Küng, 2000. *op. cit.*, 99-100.

En la empresa científica no debería haber espacio para el horror a lo nuevo. Por su carácter eternamente incompleto e insuficiente, la ciencia está condenada a confiar para su salud en nuevos descubrimientos y concepciones. A fin de no sufrir fáciles desengaños, hará bien en abroquelarse en el escepticismo y no aceptar nada nuevo que no haya resistido un riguroso examen. No obstante, en ocasiones este escepticismo exhibe dos caracteres insospechados. Se pone rígido frente a lo nuevo que llega, en tanto tiene por sacrosanto a lo ya consabido y creído, contentándose con desestimar aquello, aun antes de someterlo a indagación. Pero así se revela como la continuación de aquella reacción primitiva frente a lo nuevo, como el pretexto para conservarla. Sabemos bien que en la historia de la investigación científica las innovaciones tropezaron a menudo con una intensa y obstinada resistencia que luego se demostró injusta, porque la novedad era valiosa y sustantiva. En general, fueron ciertos aspectos del contenido de lo nuevo los que provocaron la resistencia; además, para posibilitar el estallido de la reacción primitiva, debieron cooperar varios factores.¹⁹⁷

Así, el rechazo ante las novedades de la ciencia no reside en que sean sus descubrimientos verdaderos o falsos, sino que son sentidos como desenmascaradores de las ilusiones que muchos hombres no están dispuestos a asumir y que por eso ven en la ciencia, y en particular al psicoanálisis, una amenaza. Lo que le da a la ciencia su validez ante Freud no es tanto que muestre una verdad, sino que devela el carácter ilusorio¹⁹⁸ de las representaciones religiosas, en particular, de aquellas que se refieren a un tipo de realidad distinto al inmediato. Freud tiene claro que la ciencia también descansa sobre interpretaciones que surgen de subjetividades ineludibles, sólo que son más válidas porque no descansan sobre los deseos humanos que prescinden de la realidad, como ocurre con las ilusiones. Al respecto, aclara en una nota en *Moisés y la religión monoteísta*:

Protesto, sin embargo, contra el malentendido de que yo sostendría que, siendo el mundo tan complejo, cualquier aseveración que uno haga acertará por fuerza con algún fragmento de la verdad. No; nuestro pensar se ha tomado la libertad de excogitar relaciones de copertenencia y nexos a los que nada corresponde en la realidad efectiva, y es evidente que aprecia en mucho este don, puesto que tanto lo usa así dentro como fuera de la ciencia.¹⁹⁹

¹⁹⁷ RCP. 227-228.

¹⁹⁸ Recuérdese que para Freud la *ilusión* no es aquello que se opone a la verdad, sino aquello que, sin tener en cuenta la realidad, surge como *certeza* de satisfacción del deseo. Esta imprecisión en el término es lo que le permite a muchos críticos de Freud afirmar que así como no se puede demostrar la realidad de las representaciones religiosas, tampoco se puede demostrar su carácter de ilusión. Cf. por ejemplo el texto de Küng: «La interpretación psicológico-filosófica de la fe en la vida eterna de Feurbach, sobre la cual también se basan la interpretación socio-crítica de Marx y la interpretación psicoanalítica de Freud, no decide nada sobre la realidad o no realidad de la vida eterna» Hans Küng, 2000, *op. cit.*, 68. La crítica sería válida si *ilusión* se entendiera como lo opuesto a la verdad; pero el acento freudiano está puesto en que las ilusiones surgen de deseos, no importa si estos son *verdaderos* o no.

¹⁹⁹ M. 104. Nota 3.

La ciencia, como la concibe Freud, sólo trata de dar cuenta de la realidad a partir de investigaciones intelectuales que, sin desatender la inventiva de relaciones, busca explicar el funcionamiento de la realidad al margen de los deseos humanos. Esta concepción freudiana de la ciencia difiere del tradicional cientificismo positivista porque no tiene fundamento en hechos empíricamente comprobables, sino en la interpretación; esta concepción de la ciencia es la que permite considerar al psicoanálisis como parte de ella, lo que es imposible si se excluye de la ciencia lo que no provenga del dato empírico.

Pero esta orientación de las investigaciones [del psicoanálisis] no coincidía con las ideas dominantes en la generación contemporánea de médicos. Estos habían sido educados en el respeto exclusivo por los factores anatómicos, físicos y químicos. No estaban preparados para la apreciación de lo psíquico, y por eso le mostraron indiferencia y antipatía. Dudaban, era evidente, de que las cosas psíquicas admitiesen un tratamiento exacto y científico.²⁰⁰

Las críticas de Popper, por ejemplo, apuntan a mostrar que el psicoanálisis no es una ciencia; pero, por supuesto no lo es si se piensa que toda ciencia debe ser una ciencia empírica que se somete al criterio de refutación. Como bien lo explica Clavel de Kruyff, es necesario considerar la ciencia en un sentido más amplio, cercano a la *prhónesis* de Aristóteles o a un tipo de saber cuyo interés es la emancipación, como lo propone Habermas, para considerar al psicoanálisis como ciencia que, sin dejar de ser racional, tener una coherencia interna y aportar a la humanidad, no se reduzca a los límites de las ciencia empíricas²⁰¹.

Es precisamente esta concepción de ciencia de Freud la que permite su distanciamiento de las funciones de la religión en la cultura. La ciencia en su sentido positivo y mecanicista conserva las aspiraciones de las ilusiones religiosas. Como ya lo había advertido Nietzsche, la ciencia positiva es una sombra de Dios:

Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: allí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que transgreda. Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces sabéis también que no hay azar: puesto que sólo en un mundo de fines tiene sentido la palabra «azar». Cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara.

²⁰⁰ RCP. 229.

²⁰¹ Clavel de Kruyff, Fernanda. «Las Críticas de Karl Popper al Psicoanálisis.» *Signos Filosóficos* VI, nº 11 (2004): 85-99.

Cuidémonos de pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No existe ninguna sustancia eternamente duradera; la materia es un error así como el dios de los eléatas. ¿Pero cuándo acabaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, *a naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada?²⁰²

Siguiendo el hilo conductor que se ha trazado, por lo pronto se puede afirmar que la ciencia como la concibe Freud no supone una realidad alterna, un “mundo verdadero” o “sagrado”. Lo que es posible porque esa ciencia no se reduce a la “convicción” de que sus teorías son “verdaderas”, como sí lo hace la ciencia mecanicista que hace de la “verdad” un mundo alterno de conceptos inmutables que se opone al devenir de la realidad inmediata.

3.2 LA ACEPTACIÓN DE LA MUERTE

Es necesario revisar ahora el papel que cumple la forma en que la muerte es articulada dentro del pensamiento del hombre religioso, dentro de la cultura y, finalmente, en el pensamiento científico que propone Freud como forma de asumir la realidad.

Freud aborda el tema de la muerte de dos maneras distintas. Por una parte, entendida como la pulsión de muerte²⁰³, esto es, como una de las dos pulsiones fundamentales, la otra es *Eros*; por otra parte, está la muerte entendida como la cesación absoluta de la vida en términos orgánicos y que representa la caída en la nada: *En sentido estricto sólo un ateo puede decir que todo se acaba con la muerte*²⁰⁴. Para distinguirlas, en lo que sigue se aplicará el término *Tánatos* o *pulsión de muerte* a la primera y, sencillamente, la *muerte*, a la segunda. La actitud del hombre ante su propia muerte, ante la de los extraños y ante la de sus seres queridos está, por supuesto, relacionada con *Tánatos*.

²⁰² Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992), 104.

²⁰³ Tema que se que se abordó anteriormente en el capítulo 1.2.2 *La cultura entre el amor y la muerte*

²⁰⁴ Hans Küng, 2000, *op. cit.*, 192.

Freud reflexiona ampliamente sobre *nuestra actitud ante la muerte* en el apartado que lleva este nombre en *De guerra y muerte. Temas de actualidad*²⁰⁵. Allí Freud toma como punto de partida la actitud ante la muerte del hombre arcaico, quien, inicialmente, niega la muerte propia, desea la de los extraños y enemigos, y se sorprende con terror ante la muerte de los seres queridos. Es esta última la que obliga al hombre primitivo a considerar la posibilidad de la propia muerte, aunque se resista a ello, y le hace admitirla, pero negando la aniquilación total de la propia vida: el absurdo abismal de la propia muerte le impide siquiera imaginar este último estado. Freud atribuye a esta necesidad psicológica, la de la eternidad, ser la causa de la creencia en los espíritus y en el alma.

Muy posiblemente, el recuerdo de los seres queridos muertos manifestado en los sueños impulsó al hombre primitivo a suponer la continuidad de la vida en un estado no corporal. Esta presencia onírica, junto con el remordimiento de conciencia por haber deseado de una manera u otra la muerte ajena, habría sido la fuente de la creencia en los espíritus que, alimentada por el deseo de inmortalidad de *Eros*, fue transferida a su propia existencia como la creencia en que su propia vida no terminaría con la muerte corporal, sino que continuaría como espíritu, fuerza o energía, en la otra realidad:

Sólo más tarde lograron las religiones presentar esta existencia postrera como la más valiosa, como la existencia plena, y rebajar la vida tronchada por la muerte a un mero prolegómeno. Y era consecuente con ello que después se prolongara la vida hacia el pasado, se imaginaron las existencias anteriores, la transmigración del alma y la reencarnación, todo con el propósito de arrebatar a la muerte su significado de canceladora de la vida. Esa desmentida de la muerte que hemos llamado cultura-convencional [pág. 291] comenzó en tales épocas tempranas.²⁰⁶

Pero, ¿cuál es la utilidad de negar la muerte como parte de la existencia? Su utilidad es cultural, como todas las demás convenciones de la cultura. Si el hombre hubiese aceptado, por alguna razón insospechada, que su vida se agotaba en la muerte, la cultura, por intermedio de la religión, hubiese perdido un importantísimo mecanismo de coacción, porque aceptar la muerte como parte de *mi* existencia implica reconocer también la vida como propia. Concebir la posibilidad de que después de la muerte le espera al ser humano

²⁰⁵ GM. 273-303.

²⁰⁶ GM. 296.

un nuevo tipo de existencia, cuya calidad depende de sus acciones terrenas o de la voluntad inexorable de lo sagrado, enajena la vida a esa posibilidad. Los administradores de lo sagrado se convierten así en portadores de las claves que orientarán a los individuos en la forma en que deben conducir su existencia para poder acceder al bienestar de la *otra vida*. Por eso, dentro de la concepción religiosa, es inseparable la dualidad metafísica de los mundos (“verdadero” y “aparente”) de la negación de la muerte. La creencia en la dualidad metafísica es la causa explicativa que justifica la creencia en que la muerte sólo es un paso, un tránsito o un cambio en el tipo de existencia; pero su causa genética es inversa. La pulsión de vida, *Eros*, renuncia a aceptar la muerte porque quiere eternidad y por eso se opone a la pulsión de muerte, *Tánatos*. Esa renuncia no es más que la representación, en negativo, del deseo de eternidad que genera (he aquí la relación causal genética) la ilusión metafísica, la *otra vida*, y orienta la pulsión de muerte hacia el exterior.

Así, la paradoja señalada por Ricoeur²⁰⁷ se resuelve desde la religión a favor de la cultura, pero en detrimento de la vida individual. La pulsión de vida, *Eros*, que quiere eternidad, termina engañada por la ilusión que su propio deseo genera. Al buscar su eternidad en el más allá, en el sentido último, considera la existencia inmediata como *inferior* a la *otra vida*. La propia vida queda entonces desvalorizada o infravalorada porque es asumida como una carga, una imperfección, un tránsito, un error o un pecado, que debe ser superada, esto es, negada, para poder afirmar la *vida eterna*. En contraposición, la pulsión de muerte, *Tánatos*, que también quiere la eternidad, pero la eternidad del reposo, de la ausencia de tensión que es placer y que encuentra en la vida el camino para la muerte, exagera la vida porque es su único medio y, así, hace de la vida algo valioso, *interesante*:

Ahora bien, esta actitud hacia la muerte tiene un fuerte efecto sobre nuestra vida. La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse. [...]

Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Esta ya no se deja desmentir {*verleugnen*}; es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles en un solo día. [...] La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno.²⁰⁸

²⁰⁷ Cf.: p. 30.

²⁰⁸ GM. 291-292.

Pero la religión, con su negación de la muerte, despoja de *Tánatos* su función vital y lo confina a las regiones ocultas del inconsciente donde descarga su fuerza destructora contra el propio individuo, reprimiéndolo. ¿Resultado?: la neurosis. Se muestra así, con un nuevo sentido, las palabras que concluyeron la introducción de este capítulo: *Al parecer, excluir cualquier forma de religiosidad de la cultura sólo es posible si se logra someter el principio de realidad al principio de placer: liberar a la pulsión de muerte para que ejerza, venciendo al tiempo, la obsesión de repetición*²⁰⁹. Lo que invita a considerar el papel del tiempo en este conflicto: *Eros y Tánatos* quieren eternidad, ¿la religión, no? La aceptación de la muerte debe pasar entonces por el sometimiento del tiempo.

La siguiente afirmación de Ricoeur servirá de punto de partida para esta consideración sobre el tiempo:

Lo reprimido (ya lo hemos dicho) no tiene historia: “lo inconsciente está fuera del tiempo”. Lo que tiene historia es lo represor: historia del hombre desde la infancia hasta la edad adulta, e historia de los hombres desde... la prehistoria hasta la historia²¹⁰.

Lo reprimido, esto es, el deseo, no tiene historia porque está siempre presente; porque el deseo nunca abandona al individuo: no pasa, ni termina, nunca se olvida, es un eterno presente. El proceso del tiempo no altera el inconsciente, sino sólo en tanto que el trabajo del sistema consciente lo hace desde la temporalidad. Por eso, lo represor es fundamentalmente histórico, temporal. La eternidad del infante, en su narcisismo, se oculta cuando los procesos de represión se tornan efectivos iniciándose así su historia personal. Tal vez a ello se deba que los recuerdos más antiguos de los seres humanos coincidan con el inicio del funcionamiento de su conciencia moral, incapaces de ir más atrás. De la misma manera, la *historia* de la humanidad se inicia (como lo indican los mitos de origen y el mismo Freud con su mito del parricidio original) con el efecto de la represión sobre los individuos transgresores. Pero, a su vez, la represión se interioriza y se hace inconsciente, como se vio antes, haciéndose sentimiento de culpa que retorna históricamente para impedir la emergencia, siempre presente, del deseo: *Opino que la coincidencia entre el*

²⁰⁹ Cf.: p. 101.

²¹⁰ Paul Ricoeur, *op. cit.*, 154.

*individuo y la masa es en este punto casi perfecta: también en las masas se conserva la impresión {impronta} del pasado en unas huellas mnémicas inconcientes*²¹¹. Esa impresión del pasado, acontecimiento traumatizante, es la fuerza de la religión que descansa sobre su recuerdo; imposible si su sustento fuera sólo la tradición oral: *Una tradición fundada sólo en el hecho de ser comunicada [transmisiones orales, precisa Ricoeur²¹²] no podría testimoniar el carácter compulsivo que corresponde a los fenómenos religiosos*²¹³. Y luego el mismo Ricoeur: *No puede haber un retorno de lo reprimido a no ser que se haya dado un acontecimiento traumatizante*²¹⁴.

A la presencia eternamente amenazante del deseo, la religión opone la obsesión de repetición de la memoria represiva. Por eso el olvido histórico en la religión aparece como una amenaza; ese es el temor de, por ejemplo, el teólogo Metz:

Ahora bien, está claro que la memoria histórica con la que tiene que ver el *logos* de la teología, el discurso cristiano sobre Dios, es una categoría realmente «débil». Lo que tiene que ser recordado, siempre se halla bajo la amenaza del olvido, está expuesto al peligro del agotamiento, de la consunción, de los recursos de la memoria histórica; queda expuesto a la furia de la desmemoria; puede, finalmente, desaparecer en el olvido de lo olvidado, de modo que ya nada se eche de menos.²¹⁵

Dos páginas antes denuncia en el *padre de la posmodernidad*, como Metz llama a Nietzsche, al causante de la *disfunción de nuestros mundos vitales*; porque al anunciar la muerte de Dios, anuncia también el fin de la temporalidad como progreso y el triunfo del tiempo como eterno retorno, esto es, como eterno presente.

Por caminos distintos, Nietzsche y Freud coinciden en el mismo punto: no puede haber superación de la ilusión religiosa sin asumir la eternidad del deseo en su devenir ineludible. La formulación de Nietzsche en este punto es más clara y contundente, sin que por ello se distancie del padre del psicoanálisis en lo fundamental:

El querer hace libres: pero ¿cómo se llama aquello que mantiene todavía encadenado al libertador?

²¹¹ M. 90.

²¹² Paul Ricoeur, *op. cit.*, 213.

²¹³ M. 98.

²¹⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, 213.

²¹⁵ Metz, Johann Baptist. *Dios y tiempo, nueva teología política* (Madrid: Editorial Trotta, 2002), 182-183.

‘Fue’: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho — es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo — ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad.

[...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. ‘Lo que fue, fue’ — así se llama la piedra que ella no puede remover. [...]

Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡pero yo lo quise así!’

— Hasta que la voluntad creadora añada: ‘¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!’.²¹⁶

El deseo, que aquí es la *voluntad*, quiere eternidad; pero, no puede hacerlo si no anula la *voracidad del tiempo* con la decisión. La memoria religiosa, que es, como se vio, la presencia constante del acontecimiento traumatizante, requiere del tiempo para hacer evidente la imposibilidad de cambiar lo que “fue” y así preservar la *mala conciencia*, el remordimiento, el sentimiento de culpa, que hace necesario el castigo. Por eso la única *redención* sólo es posible con la liberación del deseo en su eternidad siempre presente: *¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!*

No hay que olvidar, sin embargo, que la religión funge también como lenitivo, no es sólo un mecanismo represor. En este sentido, parecería que las representaciones religiosas redimen del tiempo porque se presentan, en tanto que ilusiones, como satisfacción substituta de los deseos que quieren la eternidad. Sin embargo, en tanto que satisfacciones substitutas de los deseos, esas representaciones aparecen como una recompensa, como una promesa, que alivia la carga de la represión que se impone porque permite que el hombre religioso vea en esta carga un medio para alcanzar el fin de la satisfacción. Pero la promesa de la eterna satisfacción se hace ella misma eterna: la eterna promesa que nunca se cumple. Ya está ahí, eternamente, como promesa; pero, todavía no como realización de lo que promete. He aquí lo que impide que la actitud religiosa pueda aceptar la mortalidad de manera definitiva, como la cesación total de la vida, para ver en ella, más bien, un tránsito o una espera prolongada de lo que se promete: la aceptación de la muerte sería el reconocimiento de que no hay esperanza más allá de la vida misma. Así, la religión le presenta a los instintos de vida, *Eros*, como un fin lo que para ella no es más que un medio.

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, 1995, *op. cit.*, 205-206.

Eros ve en la ilusión de las representaciones religiosas el fin de su satisfacción; la religión hace de esta ilusión un medio para facilitar su función represiva orientando a *Eros* en contra de la vida terrenal hacia la ilusión y, por lo tanto, orientando a la pulsión de muerte hacia sí misma y coartando su energía vital. La función consoladora de la religión se convierte en un paliativo, en un medio y no en un fin, porque sirve a los intereses de la represión. Por ello agudiza la neurosis (exacerba la represión) y promueve la psicosis (consuela apartándose de la realidad efectiva); lo que no es posible sin el tiempo, su instrumento fundamental, que permite el retorno de lo reprimido.

Por eso quienes ven en la religión un elemento útil para el hombre tienen que hacer una apología del tiempo, de la memoria y del porvenir. Metz, por ejemplo, después de señalar cómo Nietzsche *anuncia el final de la conciencia histórica* y que con la consigna de la muerte de Dios anuncia la muerte del hombre para acceder al Ultrahombre, aboga por el recuerdo:

Y así arriesgo aquí un cambio de conclusión frente a Nietzsche para justificar el supuesto de Benjamin: quien quiera oponerse a la desaparición del hombre, quien quiera salvar su libertad subjetiva, su lenguaje que busca la verdad, quien no quiera reducir las relaciones comprensivas a meras relaciones de información, quien no desprecie el hambre y sed de justicia, muy poco lo podrá conseguir sin un supuesto fundamental teológico, sin el recuerdo del hombre en el recuerdo de su Dios. Quizá sea el lenguaje de este recuerdo el único en el que el hombre gesticula todavía como hombre, en el que él acontece no sólo como sujeto posteriormente conformado, imaginario, de sistema de signos y de códigos.²¹⁷

Por ese mismo camino transita Duch. La memoria (la consciencia de la temporalidad tradicional) es fundamental para la construcción del hombre como sujeto, como ser con sentido y, por supuesto, en conexión con Dios:

La memoria es un factor esencial para la edificación (culturalización) del ser humano, para hacer posible su habitabilidad en el espacio y el tiempo. En el plano individual y colectivo, sus perturbaciones tienen penosas consecuencias, a menudo irreparables, y con un carácter francamente patológico. Creemos que con razón Nietzsche señalaba que la memoria era el sentido social por excelencia, ya que permitía la constitución del hombre como *animal social*. El recuerdo —como activación, en cada aquí y ahora, de la memoria— es sobre todo un *re-acuerdo* que a partir de la dispersión y el caos de datos, acontecimientos, sensaciones e intereses, posee la capacidad de generar una cierta unidad y armonía, y que,

²¹⁷ Metz, Johannes Baptist. *Por una cultura de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 1999), 89.

mediante esa unidad siempre precaria, es capaz de configurar, en el marco de las «historias» individuales y colectivas, aquellos proceso de identificación subjetivos y objetivos que la razón occidental ha denominado «yo» y «mundo». Ambos términos no son «datos» de la «realidad natural», sino «deconstrucciones» y «construcciones» histórico-culturales que se llevan a cabo mediante la relación por oposición entre memoria y olvido, en las que las interacciones de lo sociológico y lo psicológico intervienen decisivamente.²¹⁸

El acuerdo que pretende aquí Duch con Nietzsche no es definitivo. Nietzsche veía, efectivamente, en la memoria *el sentido social por excelencia*, lo que permitía la constitución del hombre como *animal social*; pero, precisamente por ello, porque postula la superación del hombre gregario, es que critica a la memoria en su función represiva. Duch ve en el mismo mecanismo, en cambio, un logro, una necesidad humana: generar *unidad y armonía* desde la memoria que, para él, es esencial para la *culturización*, esto es, la coerción.

Desde otra perspectiva, no teológica, la memoria se hace presente también como elemento clave para explicar las manifestaciones religiosas en la sociedad. Danièle Hervieu-Léger define la religión como *un modo particular de organización y funcionamiento del creer*²¹⁹. Sin embargo, esta definición no pretende ser sustantiva ni funcional, tan sólo sirve como un ideal-tipo, como una herramienta para analizar el devenir de la religión en el mundo contemporáneo. Por eso, más adelante precisa que este tipo de creer recibe su legitimación y se apoya en *la autoridad de una tradición*²²⁰. Tradición que expresa el reconocimiento de formas de ser, de vivir y de concebir el mundo que se dieron en el pasado; reconocimiento que, a su vez, se expresa en la adopción en el presente, aunque se reinterpreten y se adapten, de esas formas de ser: *En esta perspectiva, se denominará tradición al conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente*²²¹. El reconocimiento de la tradición como eje-soporte del creer conduce a la identificación del creyente con una colectividad; a la pertenencia del creyente con un grupo humano con el que comparte ese

²¹⁸ Duch, Lluís. *Un extraño en nuestra casa* (Barcelona: Herder, 2007), 130.

²¹⁹ Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria* (Barcelona: Herder, 2005), 128.

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.*, 145.

mismo reconocimiento: *el linaje creyente. En esta perspectiva, diremos que una «religión» es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular*²²².

La «definición» que propone Hervieu-Léger se compone de tres elementos necesarios e interdependientes. Por una parte, la «expresión del creer», que se refiere a la aceptación de unos saberes o de unas prácticas como válidas o verdaderas. Luego, la «memoria de una continuidad», que alude a la presencia en la conciencia y en la práctica de vida de que lo que se sabe y se hace es el resultado de un devenir del pasado que se desarrolla y actualiza en el presente. Finalmente, la «referencia legitimadora a una versión autorizada de esta memoria, es decir, a una tradición», que consiste en reconocer la función de directriz de la memoria; el reconocimiento de la autoridad presente en la tradición que por eso se cree y se practica²²³. En términos freudianos, se tiene aquí la aceptación de las representaciones religiosas (saberes y prácticas) como verdaderas y el reconocimiento de la temporalidad del elemento represor (la autoridad de la tradición-memoria). La presencia de esos tres elementos de Hervieu-Léger en la caracterización de la religión implica que no necesariamente donde haya tradición habrá religión, si esa tradición prescinde del creer. De la misma manera, la creencia que prescinde de la tradición ya no es una creencia religiosa²²⁴: *Por el contrario, cuando el hecho de conformarse a un pasado fundador se convierte en una ardiente obligación y se concreta en una práctica creyente, se abre la posibilidad de que se establezca una relación con la religión*²²⁵.

En Hervieu-Léger, la categoría temporal se hace presente, como vimos, en la noción de *memoria*:

En el origen de toda creencia religiosa existe [...] la continuidad del linaje creyente. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso de *hacer memoria* (*anamnesis*) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro²²⁶.

²²² *Ibíd.*, 138.

²²³ *Ibíd.*, 162.

²²⁴ Véanse los ejemplos del lutier Vatelot, para el primer caso, y del científico que cree en la ciencia pero supera su tradición, en el segundo. *Ibíd.*, 163-167.

²²⁵ *Ibíd.*, 164.

²²⁶ *Ibíd.*, 204.

Trasciende la historia porque el pasado que da sentido al presente es el pasado remoto del acontecimiento fundador del mundo y de la historia misma; el mito de origen o parricidio original en Freud. Esa función dadora de sentido del pasado es lo que lo hace imprescindible en su actualización constante. Preservarlo del olvido es preservar el sentido del presente y, a su vez, preservar la identidad colectiva que se unifica en la tradición que conserva en la memoria la pertenencia al linaje creyente. La forma más extendida en las religiones de hacer presente ese pasado fundador es la del rito. La repetición de gestos, expresiones y ceremonias reviven lo que ocurrió, no sólo para no olvidarlo, sino, sobre todo, para conjurar el tiempo-devenir que todo lo cambia y todo lo borra; esto es, el tiempo-devenir de la eternidad del deseo. La permanencia del contenido del ritual hace presente el pasado y, así, lo actualiza, lo preserva del olvido que impide el remordimiento. Las prácticas rituales atestiguan la pertenencia de un grupo al *linaje creyente* y eso permite justificar su existencia en el presente.

Naturalmente, la memoria presente no es un calco completo del pasado fundador, sea mítico o histórico. El tiempo-devenir no deja de cumplir su tarea: achata, pule, elimina y añade... siluetea el recuerdo para instrumentalizarlo en un presente que no deja de exigir la utilidad de lo que se cree, de lo que se piensa, de lo que se dice, de lo que se hace: *Esencialmente cambiante y evolutiva, la memoria colectiva funciona como instancia de regulación del recuerdo individual en función de las circunstancias del presente*²²⁷; por eso la memoria religiosa, en tanto que justifica la pertenencia del individuo al linaje creyente, requiere de un marco de regulación más estable que otras memorias sociales. Aunque esta regulación opera de diferentes modos de acuerdo con el nivel estructural de la religión *en todos los casos, es la capacidad de decir la «memoria verdadera» del grupo lo que constituye el núcleo del poder religioso*²²⁸. Esa es la función de las teologías²²⁹, construir un *corpus* de memoria que, organizando lo que se debe creer, garantice su perennidad y, así, el sentido del presente. Es lo que expresa muy bien Metz al referirse a la *división del trabajo*

²²⁷ *Ibid.*, 203.

²²⁸ *Ibid.*, 206.

²²⁹ Teologías se entiende aquí en su sentido amplio, es decir, como el corpus de saberes más o menos sistematizados sobre el creer y el hacer de cualquier religión.

al interior de la Iglesia Católica, pero que, de acuerdo con la estructura de cada religión, puede ser aplicada a cualquiera de ellas:

La división del trabajo eclesiástico mencionada puede ser expresada en pocas palabras así: los obispos enseñan —los sacerdotes ayudan— los teólogos (de oficio) explican y defienden la doctrina y forman los asistentes. ¿Y la gente del pueblo? Él fue ante todo y en primera línea «objeto» de esa iglesia de la enseñanza y de la asistencia.²³⁰

Así se entiende que la religión sea para Hervieu-Léger un *dispositivo ideológico* (un medio de coerción cultural, diría Freud) que forma parte del mecanismo de control de las conciencias (individual y colectiva); que al establecer lo que se debe creer, «la memoria verdadera», preserva al individuo de la anomia, del sinsentido y de la inseguridad como riesgos inminentes del desarraigo a cualquier linaje creyente; pero que, a su vez, le impide resistirse a la imposición de la forma *correcta* en que debe conducirse. La memoria religiosa garantiza esa protección, pero a costa de la libertad humana que debe enajenarse a la presencia reelaborada y actualizada del pasado fundador, si el individuo no puede asumir el reto.

Tanto en aquellos que ven en la religión un mecanismo de liberación (como Metz y Duch) como en quienes detectan en ella un dispositivo de control, de consuelo o de debilidad (como en Freud, Nietzsche y Hervieu-Léger), la actitud ante el tiempo determina la actitud del hombre ante la religión. Prescindir de la religión implicaría, entonces, prescindir de la memoria. Pero ¿de qué tipo de memoria?

En Freud la memoria puede operar en dos sentidos distintos. Por una parte, en su sentido *arqueológico*, la memoria tiene la función de desenmascarar, de poner al descubierto el motivo de la represión o del trauma para superarlo asumiéndolo, al hacerlo consciente: hay que ir a los orígenes del conflicto para solucionarlo. Tiene la función de mostrar la inutilidad de las ilusiones religiosas para la *Ananké*, sean estas la “verdad” o el “más allá”. Pero, por otra parte, la memoria-tradición (o «memoria verdadera» como la llama Hervieu-Léger) pretende justificar y validar las representaciones religiosas porque

²³⁰ Johannes Metz, 1999, *op. cit.*, 44.

siempre han estado allí, porque nuestros antepasados lo vivieron. Es de la pérdida de esa memoria de la que se lamenta Duch, por ejemplo:

La frágil situación de la memoria interviene de manera decisiva en la crisis de Dios que se detecta en nuestro tiempo. En una «civilización del olvido» como, en términos generales, es la nuestra, a una gran mayoría de nuestros contemporáneos, por desconocimiento, desidia o indiferencia, el «Dios de nuestros padres» de la tradición judeocristiana y sus exigencias éticas les resultan completamente extraños y alejados de lo que se considera acorde con los requerimientos de los tiempos actuales.²³¹

Y se lamenta porque al perder esa memoria-tradición se rompen los vínculos con Dios (o en cualquier otra religión, con lo sagrado en general) y se asume la propia existencia. Por eso la memoria religiosa no es la memoria liberadora que va a los orígenes para develar las ficciones, las ilusiones y erradicar los conflictos; es la memoria conservadora de “verdades” que impide al hombre aceptar la realidad como *apariencia*²³², como *Ananké*; es la memoria que hace de la religión, como lo señala Hervieu-Léger, un *dispositivo de dominación*. Esta memoria tradición es la que genera en el individuo religioso la *mala conciencia* porque no se puede liberar de la carga del «fue» que es irrecuperable y por eso genera la necesidad de venganza, de castigo y el remordimiento de conciencia. Como se recordará, el origen del remordimiento de culpa surge de una deuda (*Schuld*) que se grabó en la conciencia con el sufrimiento hasta interiorizarse: *Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera se vuelven hacia dentro —esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre*²³³. La memoria del crimen cometido impide la superación del remordimiento porque las instancias represoras de la cultura lograron que el hombre las interiorizara: *En efecto, como sabemos desde hace mucho, el destino del que uno espera un trato tan malo es una materialización de nuestra conciencia moral, del severo superyó dentro de nosotros en que se ha precipitado la instancia castigadora de nuestra niñez*²³⁴.

²³¹ Lluís Dutch, *op. cit.*, 176.

²³² El uso aquí de la expresión *apariencia* corresponde al que hace Nietzsche en *Como el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*. [Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1992), 51-52.]

²³³ *Ibíd.* 96.

²³⁴ CRR. 216.

La memoria-tradición conserva el recuerdo de lo que fue pero que pudo haber sido de otra manera y que por no aceptarlo genera el remordimiento de conciencia y, como se vio, la necesidad de redención exterior:

...hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para él mismo se ha vuelto irredimible.²³⁵

De la misma manera lo formula Freud porque también se dio cuenta de que el sustento de las representaciones religiosas es la temporalidad de la memoria-tradición, que prolonga el sentimiento de culpa porque es imposible pagarla y, entonces, hace necesaria la presencia de la representación religiosa redentora, culmen del dispositivo de poder de la religión en el cristianismo: esta religión logra hacer de la redención un acontecimiento temporal, histórico, promesa cumplida en la Cruz:

La aclaración de esa situación oprimiente partió del judaísmo. Sin tener en cuenta todas las aproximaciones, fue un tal Saulo, de Tarso, llamado Pablo como ciudadano romano, aquel en cuyo espíritu irrumpió por primera vez el discernimiento: «Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre». [...] Y la mediación entre el delirio y la verdad histórico-vivencial produjo la seguridad de que la víctima tuvo que ser Hijo de Dios. [...] Pecado original y redención por el sacrificio de muerte se convirtieron en los pilares que sustentaron la nueva religión fundada por Pablo.²³⁶

La fe cristiana hubiese triunfado en su lucha contra la culpa y en la redención del tiempo, si hubiese aceptado como un hecho cumplido la redención en la cruz. Pero el mecanismo se reactiva cuando la deuda no se paga, sino que se endosa: ahora los cristianos le deben a Cristo, al Hijo que pagó con su muerte sus culpas al Padre: nuevamente, el dispositivo es la no aceptación de la muerte que se activa con el tercer *pilar de la nueva religión* que Freud no menciona en la cita anterior: la resurrección.

Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación. Vana nuestra fe [...] vuestra fe no sirve de nada: todavía seguís en vuestros pecados. En este caso también están perdidos los que murieron creyendo en Cristo. Si nuestra esperanza en Cristo solamente se refiere a esta vida, somos los más desdichados de todos

²³⁵ Friedrich Nietzsche, 1992, *op. cit.*, 105.

²³⁶ M. 130-131.

los seres humanos. Pero lo cierto es que Cristo ha resucitado. Él es el primer fruto de la cosecha: ha sido el primero en resucitar. [...] El último enemigo destruido será la muerte.²³⁷

No es, entonces, suficiente con la muerte de Cristo en la cruz para saldar la deuda porque ahora los cristianos requieren de la resurrección de Cristo, de otra forma siguen viviendo en pecado. Se podría pensar que la creencia en la resurrección implica la aceptación de la muerte. Así lo expresan explícitamente la mayoría de cristianos que reconocen en la resurrección el triunfo sobre la muerte, y es lógico: si lo que se espera es la resurrección, así ésta se dé efectivamente o no, será necesario aceptar la muerte porque sin ella la resurrección es imposible. Pero su aceptación es sólo estratégica:

Jesús al morir no fue a parar a la nada. En la muerte y de la muerte pasó a esa *primera y última realidad inasible y omnicomprendida* que llamamos Dios, y fue *asumido* por ella. ¿Qué le espera al hombre cuando llega a su ésjaton, al último momento de su vida? No le espera la nada, cosa que admitirían también los que creen en el nirvana (sic.). La espera ese Todo (sic.) que para los judíos, cristianos y musulmanes es Dios. La muerte es paso a Dios, entrada en el ser oculto de Dios, acogida en su gloria.²³⁸

Así, lo que en un sentido teológico cristiano representa una aceptación de la muerte encubre, sin embargo, su negación. Se acepta la muerte porque sólo es un estadio temporal que conducirá a una vida eterna. No se reconoce en la muerte la cesación total de la vida, sino sólo un tránsito, un paso a otra vida o, si se acepta la afirmación de Pablo, la muerte no alcanzará a los que estén vivos porque serán transportados *en las nubes* para encontrarse con el Señor:

...y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedemos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor.²³⁹

Lo esencial del mensaje cristiano de la resurrección es, como lo dice Bloch citado por Küng, *la vida eterna*²⁴⁰ en lo *incondicionado* o *absoluto*. Aceptar la propia mortalidad no es sólo reconocer que el cuerpo perderá sus funciones biológicas de manera total, para

²³⁷ I Cor 15, 14-26.

²³⁸ Hans Küng, 2000, *op. cit.*, 192.

²³⁹ I Tes 4, 16-18.

²⁴⁰ Hans Küng, 2000, *op. cit.*, 182.

recuperarlas luego, de otra manera (como cuerpo glorioso)²⁴¹, a causa de la voluntad divina; es reconocer que *mi* vida, todo *mi* ser se agota por completo en el fin de la muerte. Así, la creencia en la resurrección de los cuerpos, desde la perspectiva psicoanalítica, es una forma de negación de la muerte porque cree en la prolongación eterna de la vida (*siempre estaremos con el Señor*) y despoja a la vida terrenal de su sentido en sí mismo para hacerlo depender del sentido que da la *vida eterna*. En cambio, cuando se acepta la muerte plenamente, la vida se llena de sentido. Es lo que, en otros términos, plantea Sartre:

[...] la muerte se convierte en el sentido de la vida, como el acorde de resolución es el sentido de la melodía; no hay en ello nada milagroso: es un fenómeno de la serie considerada y, como es sabido, cada término de una serie está siempre presente en todos los términos de la misma. Pero la muerte así recuperada no queda como simplemente humana, sino que se hace *mía*: al interiorizarse, se individualiza; ya no es el magno incognoscible que limita a lo humano, sino el fenómeno de *mi* vida personal, que hace de esta vida una vida única, es decir, una vida que no recomienza, en la que ya no se recobra lo jugado. Con ello, me vuelvo responsable de *mi* muerte como lo soy de mi vida.²⁴²

No sólo en el cristianismo está presente esa forma de prolongación de la existencia más allá de la muerte física. En el judaísmo, por ejemplo, la distinción entre *Olam Haze* (este mundo) o el *Olam Habá* (mundo venidero)²⁴³ permite la concepción de una vida después de la muerte; o en el islam, que también habla de una aceptación de la muerte como producto de la voluntad divina, de Alá; pero que igualmente es una transición a una nueva realidad:

En segundo lugar, esta actitud de aceptación consciente del destino [de la muerte] implica una apertura, la entrega confiada al Creador de los cielos y la tierra. Abismarse en el Universo de Al-lâh, entrega confiada a su Misericordia, al más allá de nosotros mismos, a la vida que hay más allá de los límites de nuestra conciencia limitada, a la vida que se abre tras nuestra pequeña muerte de criaturas.²⁴⁴

²⁴¹ *Ibíd.*, 185-189.

²⁴² Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica* (Barcelona: Ediciones Altaya, 1993), 555-556.

²⁴³ Mordejai, Babor. «Según el Judaísmo ¿qué hay en el más allá?» *El Enlace Judío*. 23 de Agosto de 2011. <http://www.enlacejudio.com/2011/08/23/segun-el-judaismo-%C2%BFque-hay-en-el-mas-alla-parte-1/> (último acceso: 2 de Mayo de 2012).

²⁴⁴ Prado, Abdennur. «La muerte como misericordia de Al-lâh.» *WebIslam*. 20 de Noviembre de 2008. http://www.webislam.com/articulos/34871-la_muerte_como_misericordia_de_allah.html (último acceso: 2 de Mayo de 2012).

En las demás religiones se encuentran pensamientos análogos que pueden diferir en los detalles pero que, para lo que aquí interesa, coinciden en la negación de la muerte (entendida en su sentido de aniquilación total) y en su creencia en otro tipo de existencia después o más allá de la muerte física. Negación que, como se explicó antes, es consecuencia de la coerción de las pulsiones vitales en su intemporalidad; porque si el deseo quiere eternidad y es reprimida su satisfacción en este mundo, la eternidad se desplaza, como satisfacción substituta, a la ilusión de la *vida eterna*. De tal manera, superar la función que cumple la religión como portadora de la esperanza de inmortalidad requiere de la aceptación de la propia temporalidad, cuyo más claro indicador es la superación del sentimiento de culpa.

La cadena se completa entonces así: superar las ilusiones implica superar los propios remordimientos, superar la culpa, y esto, a su vez, implica superar la temporalidad entendida en término de memoria-tradición por medio de la memoria liberadora, que se manifiesta en la aceptación de la propia mortalidad y que conduce a la potenciación de la vida.

La actitud científica ante la realidad propuesta por Freud conduce, en su camino de interpretación, hacia la aceptación de la muerte: *Si vis vitam, para mortem. Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte*²⁴⁵. Así como en la terapia psicoanalítica individual, el objetivo aquí es superar las resistencias que la represión ha instaurado y para ello es necesario el desenmascaramiento a que conduce la interpretación, esto es, la presencia de la memoria liberadora que, al reconocer el origen de la represión, devela su carácter ilusorio y, especialmente, la inutilidad de las representaciones religiosas para la satisfacción de las pulsiones de vida. El retorno a la represión es en la colectividad la memoria-tradición que desencadena la neurosis y justifica las representaciones religiosas; por el contrario, la interpretación psicoanalítica, entendida como memoria liberadora, vuelve no sólo a la represión, sino al *origen* de esa represión para liberar lo reprimido al

²⁴⁵ Sin hacer la referencia correspondiente, Küng utiliza la misma figura para hacer énfasis en la necesidad de que el cristiano reconozca y se prepare para la muerte; sin embargo, su objetivo, como se explicó antes, es distinto, pues aquí la preparación para la muerte se justifica porque se espera la resurrección: “«Si vis pacem, para bellum»: «si quieres la paz, prepárate para la guerra», reza el viejo adagio romano. Yo me atrevería a modificarlo para nuestro tema: «Si vis vitam, para mortem», «si quieres la vida, prepárate para la muerte»” Hans Küng, 2000, op. cit., 282. La modificación ya la había hecho Freud casi 70 años antes: véase el texto anteriormente citado (GM. 301).

hacerla consciente. Por eso, la actitud científica que propone Freud, es decir, la actitud de asumir la realidad con los instrumentos que da una racionalidad interpretativa, pasa necesariamente por un reconocimiento de la muerte propia que conduce a su incorporación en la *serie de la vida*, como diría Sartre, y por ello la potencia y la llena de sentido. Un sentido que no es la aceptación domesticada del redil:

...pero la tarea propia del psicoanálisis, muy diferente de cualquier problemática de “adaptación”, consiste en articular precisamente los mitos estructurales. Lo problemático sigue siendo, incluso con ayuda de esa mítica razonada, llegar al discurso verdadero, que es una cosa muy diferente de la “adaptación”, mediante la cual se esfuerzan tanto algunos por acabar con el escándalo del psicoanálisis, haciéndolo socialmente aceptable. Porque ¿quién sabe adónde puede conducir un solo discurso verdadero, frente al orden establecido? La cuestión de la adaptación es la que plantea la sociedad existente con base en sus ideales reificados, fundándose en una engañosa relación entre la profesión idealizada de sus creencias y la realidad efectiva²⁴⁶ de sus relaciones prácticas; y esa cuestión es la que el psicoanálisis decide poner entre paréntesis.²⁴⁷

Esa es la relación entre la función consoladora de la religión y la función coercitiva: las representaciones religiosas (ilusiones que prometen la satisfacción de los deseos, la inmortalidad) son instrumentos para conducir en la práctica a los hombres a la *adaptación social*. La actitud científica conduce al descubrimiento de esa *relación engañosa* aceptando que la *realidad efectiva* es un medio y no un fin; la aceptación de esa realidad (que incluye la aceptación de la mortalidad) es el camino que conduce a la realización de los deseos y a la realización de la vida en su plenitud porque *Eros* incorpora allí a *Tánatos*, suprimiendo el antagonismo en una dialéctica del deseo. Entonces, así, como la actitud científica anula la dualidad metafísica de los mundos “verdadero” y “aparente”, también elimina la necesidad religiosa de inmortalidad, de no aceptación de la muerte.

Como se vio, la coerción es la finalidad de la religión, por eso la última de las tres funciones, proveer de un orden moral absoluto, es imprescindible en la religión como producto cultural. Será necesario, entonces, revisar si la actitud científica que propone Freud como alternativa a la religión, como *educación para la realidad*, también logra superar el orden moral absoluto del mundo.

²⁴⁶ Cf.: nota 68.

²⁴⁷ Paul Ricoeur, *op. cit.*, 325.

3.3 LA DES-MORALIZACIÓN DEL MUNDO

La tercera de las funciones de la religión es la de proveer de un orden moral al mundo. Como se analizó anteriormente, la cultura pretende anular los conflictos entre las relaciones humanas y, aunque no lo haya logrado plenamente, se ha valido de múltiples mecanismos de coerción para alcanzar tal fin. El uso del castigo físico, la tortura psicológica, el trabajo forzado, la prisión, el ostracismo, la muerte, han sido, entre muchos otros, mecanismos para obligar a los hombres a conducirse de determinada manera. Poco a poco, la cultura logró hacer que el hombre interiorizara la represión por medio del temor a la pérdida de la protección y se sintiera él mismo culpable. El *súper-yo* es el resultado de este proceso que logró orientar la agresividad hacia el propio *yo*, término psicoanalítico para denominar lo que comúnmente se denomina la “conciencia moral”. La tarea de la religión ha sido la de justificar esta conciencia moral en un orden absoluto, más allá de la realidad inmediata, que sería la fuente y el origen de los principios y preceptos morales que todo hombre debe obedecer si quiere obtener las recompensas que el otro mundo promete.

El *orden moral del mundo*, término utilizado ampliamente por Nietzsche, sintetiza esa función religiosa de la coerción:

¿Qué significa «orden moral del mundo»? Que existe, de una vez por todas, una voluntad de Dios acerca de lo que el hombre ha de hacer y ha de dejar de hacer; que el valor de un pueblo, de un individuo, se mide por su mayor o menor obediencia a la voluntad de Dios; que en los destinos de un pueblo, de un individuo, la voluntad de Dios demuestra ser *dominante*, es decir, castigadora y premiadora, según el grado de obediencia.²⁴⁸

En todas las religiones el “mundo verdadero” y la no aceptación de la muerte tiene implicaciones directas sobre la concepción del orden moral del mundo, esto es, sobre la manifestación de la voluntad de lo sagrado²⁴⁹. La explicación religiosa consiste en que el orden moral del mundo procede o emana de esa realidad superior. La explicación psicológica, por el contrario, muestra que el “mundo verdadero” es consecuencia de la función coercitiva de la religión que se expresa en términos de un orden moral absoluto.

²⁴⁸ Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 1993), 53.

²⁴⁹ Se sigue aquí el sentido, antes explicado, de *sagrado* utilizado por Eliade. Cf.: p. 102-103.

Como se afirmó anteriormente, la ilusión de las representaciones religiosas es un medio para aumentar la efectividad de la coerción y no un fin en sí mismo, como lo desea *Eros*.

Para el hombre religioso la moral, entonces, tiene su fundamento en lo *sagrado*; lo que le confiere a la moral su carácter de unidad, universalidad y necesidad. En las religiones arcaicas esta presencia de lo moral absoluto se evidencia en la noción de *Tabú*. Lo *Tabú* incluye lo sagrado y lo prohibido, es ambivalente: puede transmitir virtudes especiales, positivas, o traer la enfermedad, la destrucción o la muerte; todo depende de la forma en que se entre en relación con el *Tabú*. Por eso tiene la doble función de protección y de castigo. La sacralización absoluta del mundo arcaico, expresada en el mito, hace que de él emane una constante y totalizadora nomización. Es lo que señala Malinowsky, citado por Eliade, cuando se refiere a la función moralizante del mito:

En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre.²⁵⁰

En las religiones abrahámicas también se encuentra un orden moral del mundo absoluto. En el judaísmo, la forma de comportarse depende de la voluntad divina que ha determinado de antemano lo que es bueno y lo que no lo es, y que se reconocen en normas explícitamente reveladas por Yahvé, como la Ley de Moisés.

En el islam no ocurre de otra manera. El creyente debe conducirse según la moral verdadera a la que accede de acuerdo con un cultivo de su conciencia que le permite identificar lo que es bueno en sí mismo y seguirlo. La dualidad metafísica coincide incluso en la moral, como lo expresa Sheikh Ahmad Kuftaro:

En realidad hay dos conciencias: una aparente, que es conocida por todo el mundo y es susceptible de cometer errores, y una conciencia superior, esta última es la conciencia de las religiones reveladas, que no puede errar por estar vinculada con su Creador. La religión dice que cada hombre posee una tendencia innata hacia el bien, sin embargo, esta naturaleza innata requiere un maestro, o un jardinero, pues es lo mismo que sucede a una semilla que es plantada en la tierra y que requiere agua y fertilizantes para germinar, luego hecha (sic.) [echa] raíces,

²⁵⁰ Mircea Eliade, 1991, *op. cit.*, 12.

crece y florece, convirtiéndose luego en un árbol, grande y lleno de frutos y sombra para que otros puedan beneficiarse de él.²⁵¹

El orden moral del mundo está expresado aquí en forma de la *conciencia superior* que no se equivoca y que depende del “otro mundo” distinto al *aparente* y que lo conecta con el *Creador*.

En el cristianismo también se habla de una conciencia moral que es connatural al hombre y que coincide con los dictámenes de Dios y, en el caso del catolicismo, con la única verdad de la Iglesia Católica; es lo que se expresa, por ejemplo, en la Declaración “Dignitatis Humanae”:

El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin. [...] Por su parte, los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana.²⁵²

Por supuesto, esta postura no es privativa del catolicismo dentro del cristianismo. Otras denominaciones cristianas también aceptan un orden moral del mundo que depende, de igual manera, de la voluntad divina. Sin pretender hacer una digresión teológica y más allá de las diferencias entre los cristianos que aceptan la retribución (como los pelagianos) y aquellos que creen que la salvación procede sólo de la gracia divina (como pensaba Lutero), en ambos casos se acepta que es la voluntad divina la que instaura lo que es bueno y lo que es malo porque Dios mismo es el bien absoluto y sólo de él procede el *orden moral del mundo*:

[Jesús] tiene razón cuando pone al servicio del hombre las normas y leyes, los mandamientos y prohibiciones, como cuando en beneficio del hombre relativiza instituciones, tradiciones y jerarquías; tiene razón cuando establece la voluntad de Dios como norma suprema, pero no enderezada a otra cosa que al bien del hombre.²⁵³

²⁵¹ Kuftaro, Sheikh Ahmad. «La Conciencia en el Islam.» WebIslam. 26 de Enero de 2009. http://www.webislam.com/articulos/35400-la_conciencia_en_el_islam.html (último acceso: 3 de Mayo de 2012).

²⁵² Vaticano, El. «Declaración "Dignitatis Humanae".» El Vaticano. 7 de Diciembre de 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (último acceso: 3 de Mayo de 2012).

²⁵³ Hans Küng, 2000, *op. cit.*, 195.

Aunque se pretenda argumentar a partir de esa *relativización de la moral* que el hombre se conduce sin absolutos, esa misma relativización queda a su vez absolutizada porque no se puede escapar a la voluntad divina que es la norma suprema. De todas maneras, es claro que, a pesar de las diferencias y matices que se presentan en cada religión, ninguna de ellas puede aceptar que no exista un *orden moral del mundo*, porque ello sería negar el poder de lo *sagrado* para orientar a los hombres, incluso cuando el hombre religioso acepta que es incapaz de acceder al conocimiento de ese *orden*, se cree que tiene que existir porque lo *sagrado*, a su vez, existe.

Freud explica esta concepción con base en la orientación a la que se ve llevada lo que él denomina *envidia primitiva* debido a la angustia que genera el miedo al desamparo de la *autoridad* y que obliga a generar lazos afectivos con los otros. En otras palabras, la moral, en sentido absoluto, es producto de los lazos afectivos con los otros que se generan por el sentimiento de solidaridad que genera la *autoridad* compartida; *autoridad* frente a la cual no se quiere perder la protección y que, por eso, reprime la *envidia primitiva*:

Lo que más tarde hallamos activo en la sociedad en calidad de espíritu comunitario, *esprit de corps*, no desmiente este linaje suyo, el de la envidia originaria. Ninguno debe querer destacarse, todos tienen que ser iguales y poseer lo mismo. La justicia social quiere decir que uno se deniega muchas cosas para que también los otros deban renunciar a ellas o, lo que es lo mismo, no puedan exigirlos. Esta exigencia de igualdad es la raíz de la conciencia moral social y del sentimiento de deber.²⁵⁴

El sentimiento de envidia, que en sus orígenes era hostil, se torna positivo por el enlace de ternura con un elemento externo a la colectividad, a la masa, por medio de la identificación. Los individuos se sienten vinculados afectivamente entre sí porque comparten en el caudillo (padre o jefe) la prolongación de su propio *ideal del yo*: *los individuos de la masa han menester del espejismo de que su conductor los ama de manera igual y justa*²⁵⁵. Por eso la fuerza de la masa y, en mayor grado, el sentimiento social, descansa sobre el sentimiento de culpa.

Se recordará que el sentimiento de culpa surge del temor de perder la protección de la *autoridad* y que, por ello, orienta su instinto de agresividad hacia el interior. Cuando el

²⁵⁴ PM. 118.

²⁵⁵ *Ibíd.*

padre o el jefe se exageran hasta convertirse en la *autoridad omnipotente* (la divinidad o lo sagrado en general) el individuo tiende a reducir su autonomía para aumentar la vinculación afectiva con los otros, porque ello garantiza la benevolencia de la *autoridad*.

El objetivo de la cultura de *producir una unidad a partir de los individuos humanos*²⁵⁶ imprimió en el proceso cultural la tendencia a oponerse a la consecución de la felicidad individual a menos que esta coincida con la adaptación a la comunidad. La religión, como producto cultural lenitivo, mitiga el conflicto con la ilusión de que la felicidad individual pasa necesariamente por la enajenación del individuo a la colectividad, porque de ello depende la satisfacción prometida por la *autoridad*. La presencia de esta *autoridad* como encarnación del *ideal del yo* libera al yo de su represión interior desplazando su tensión a la colectividad²⁵⁷ para orientar la conducta humana hacia la preservación de la cultura. Naturalmente, el éxito de esta empresa es incompleto. La diferencias de personalidad, la fuerza de los instintos humanos que siempre están al acecho para satisfacerse, así sea de manera substituta, y las circunstancias históricas particulares de los pueblos y de sus instituciones, especialmente cuando se relajan o pierden credibilidad, dificultan la fusión total del hombre en la comunidad.

Así, el *orden moral del mundo* que erigen las religiones como su más precioso estandarte tiene su origen en el sentimiento de culpa que genera el miedo a la pérdida de la protección de la *autoridad*; se construye con los elementos que posee la fantasía, porque evade el examen de realidad²⁵⁸, y se erige como normativa universal que pretende garantizar los lazos afectivos de la comunidad bajo la orientación de los administradores de lo sagrado. Sin embargo, sus exigencias superan las capacidades de realización de los hombres: *Ese es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado*²⁵⁹.

El conflicto que todo esto genera en el individuo y la consecuencia cultural que de aquí se derivan: rebelión, neurosis, infelicidad, incapacidad de organizar una sociedad

²⁵⁶ MC. 136.

²⁵⁷ Recuérdese el papel de la religión como *neurosis obsesiva humana universal* al suplir la neurosis individual. Cf.: 1.1.2

²⁵⁸ Véase antes 2.1.3. *El proceso de la actividad cultural*.

²⁵⁹ MC. 138.

estable; todo ello conduce a Freud a pensar que sólo una ética que se preocupe por la *Tierra* será fértil: *En cuanto a la [ética] que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética*²⁶⁰. Además, confirma que todos los juicios de valoración de los hombres están orientados por *sus deseos de alcanzar la felicidad*; de tal manera, las ilusiones religiosas descansan sobre una frágil columna: la dificultad de reconocer en las representaciones religiosas un obstáculo para las satisfacciones de sus deseos. Como no tienen, en el fondo, otra justificación, las ilusiones religiosas pierden su valor para los hombres cuando descubren que sólo satisfacen sus deseos en la imaginación. Para el hombre religioso, aunque su creencia sea el producto del deseo y pueda dudar de los matices, es incuestionable la realidad y verdad del último fundamento de su creencia, esto es, lo sagrado mismo; espera de él (también incuestionablemente) el cumplimiento de esos deseos, sea en esta vida o en la *otra*. Tal vez esto explique la migración, en América Latina durante los últimos años, de fieles cristianos de una congregación a otra²⁶¹.

Freud no pone en duda la necesidad de que la cultura esté organizada de tal manera que garantice el buen funcionamiento de las relaciones humanas, esto es, la necesidad de una ética para la cultura. Pero el procedimiento ha sido inadecuado: la humanidad se ha tornado neurótica. La actitud científica, como propuesta de Freud para sortear el conflicto, sólo exige la renuncia a las ilusiones, lo que implica contrarrestar, en analogía con la terapéutica individual, las exigencias del *súper-yo cultural* que representa la *autoridad*:

En la investigación y la terapia de las neurosis llegamos a hacer dos reproches al superyó del individuo: con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo circundante objetivo {*real*}. Por eso en la tarea terapéutica nos vemos precisados muy a menudo a combatir al superyó y a rebajar sus exigencias. Objeciones en un todo semejante podemos dirigir a los reclamos éticos del superyó de la cultura.²⁶²

²⁶⁰ MC. 138.

²⁶¹ Varios estudios sobre el pentecostalismo en América Latina señalan esa migración interdenominacional. Cf: Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997).

²⁶² MC. 138.

Sin embargo, aunque después acepta que no es insensato ni estéril emprender una terapéutica cultural, las dificultades que él mismo reconoce para realizarla lo obligan a dejar la posta para otros investigadores. A pesar de ello, sugiere que el proceso, en lo fundamental, no difiere del aplicado al individuo.

La terapéutica individual es simple en su planteamiento, aunque muy compleja en su realización. Se trata de poder vencer las resistencias interiores del paciente que han dejado los traumas y la represión, hacerlas conscientes y lograr que el paciente las reconozca como tales: *Más aún, comprender, acordarse, reconocer el pasado y reconocerse a sí mismo en ese pasado, tal es el gran trabajo del “devenir consciente”*²⁶³. No es diferente a lo que se ha dicho anteriormente sobre el reconocimiento de la *Ananké*. Se trata de reconocer la realidad como tal en su devenir, en sus oportunidades, en sus infortunios y en sus limitaciones: aceptar que no hay un mundo más allá de este; reconocer en la propia muerte y la de los demás el fin de la vida; comprender que la moral no es un fin en sí mismo, sino un medio que construye el hombre para hacer menos tortuoso el encuentro con los otros y posibilitar un espacio que permita la satisfacción de los deseos humanos.

De tal forma, una cultura que parta de la actitud científica que propone Freud conduciría con mayor facilidad a los hombres hacia el respeto de las leyes colectivas porque éstas no estarían sustentadas en ilusiones y promesas incumplibles, sino en las dos necesidades humanas fundamentales: aumentar la felicidad individual y pertenecer a una colectividad que garantice la supervivencia. La oposición entre estas dos necesidades se reduciría hasta el punto en que cada una de ellas no afecte en lo fundamental a la otra: la felicidad individual cedería en sus satisfacciones o las aplazaría al reconocer en ese aplazamiento una posibilidad mayor de satisfacción posterior o, simplemente, el cumplimiento de lo que ofrece la cultura; en el otro sentido, la cultura relaja sus exigencias morales si ellas no son necesarias para su propia preservación.

Así, la actitud científica de Freud también logra superar la tercera función de la religión, la de proveer de un *orden moral del mundo*. Freud devela el origen de la represión y muestra que la religión enmascara su verdadera finalidad. En efecto, la religión presenta

²⁶³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, 360.

la moral como el camino para acceder (en el caso de las religiones escatológicas) o merecer (en el caso de las religiones retributivas) la promesa del sentido último. Por el contrario, el mecanismo oculto de esta dualidad moral-promesa se revela en el análisis en sentido inverso: la promesa del sentido último es el medio para lograr que los hombres se conduzcan de acuerdo a la moral establecida. La ciencia de Freud, por su parte, asume la actitud contraria a la religión: reconoce en la moral un medio construido por los hombres que debe ajustarse a las condiciones humanas de existencia. La moral aparece aquí como un instrumento que facilitará la consecución de los fines terrenales del hombre y no como un fin en sí mismo.

CONCLUSIONES

La pregunta que ha guiado este trabajo hasta aquí requiere una respuesta equilibrada y sopesada por algunos condicionamientos que limitan las reflexiones teóricas. Como se aclaró oportunamente, no se trata de profetizar con relación a lo que le va a ocurrir a la religión o la cultura en un futuro no muy lejano, sino, más bien, de evaluar en el presente las condiciones de posibilidad que permitirían la realización de un tipo de realidad cultural hasta ahora desconocido: la cultura irreligiosa.

Se tomó como punto de partida y de referencia el pensamiento de Freud porque él afirma de manera explícita que esa realidad cultural, irreligiosa, no solamente es deseable y útil para la humanidad, sino también posible. La revisión de esa posibilidad requirió del diseño de un horizonte de comprensión para enmarcarla en unos límites teóricos y llevar hasta donde fue posible las implicaciones de la propuesta freudiana.

El camino condujo, inicialmente, a dos resultados. Por una parte, a una definición de cultura basada en el pensamiento de Freud que consiste básicamente en determinar a la cultura como actividad que, a partir de las pulsiones básicas (insumos) de *Eros* y *Tánatos* y de las exigencias de la realidad (*Ananké*), genera, por medio de los mecanismos (procedimientos) de identificación, proyección, fantaseo y sublimación, tres tipos de productos culturales: técnicos, cuya función es proteger de los peligros de la naturaleza y facilitar al hombre su vida en ella; ético-políticos, cuya función es regular las relaciones humanas; y los lenitivos, cuya función es hacer más tolerable la existencia por medio de paliativos y elementos distractores. Finalmente, la cultura, en todo ese proceso, aparece como la lucha de la autoridad sobre los deseos humanos: una actividad fundamentalmente coercitiva.

Por otra parte, se tiene la definición de la religión, también a partir de los elementos de Freud, en relación directa con la de cultura. La religión sería un producto cultural lenitivo que, aunque puede cumplir las tres funciones de los productos culturales (defensa ante la naturaleza, regular las relaciones humanas y consolar ante los sufrimientos de la

vida), se caracteriza por utilizar medios particularmente lenitivos. En cuanto producto lenitivo, sus representaciones surgen del impulso para satisfacer los deseos y prescinden de la realidad, lo que las convierte en ilusiones. A diferencia de otros productos culturales lenitivos, como el arte, la religión considera sus representaciones como verdaderas y sustenta esas representaciones en la aceptación de una realidad alterna que tiene tres efectos directos sobre la concepción de la vida humana: le da sentido a la vida, garantiza la superación e inmortalidad del hombre y provee de un orden moral del mundo.

Estos dos primeros resultados, la definición de cultura y de religión, sirvieron de base para establecer los criterios que permitirían revisar la posibilidad de la cultura sin religión. Si la religión cumple esas tres funciones específicas sobre la vida humana, entonces, la cultura sin religión sólo será posible en la medida en que el hombre pueda asumir la existencia sin un sentido de la vida en *otro mundo* o en un sentido último; en la medida en que pueda asumir de manera plena su mortalidad definitiva y organizar una convivencia humana sin presupuestos morales absolutos.

Siguiendo el hilo conductor propuesto por Freud, la ciencia que propone (esto es, una ciencia no empírica, sino interpretativa, intelectual y razonable, más que racionalista, conducida por el método terapéutico psicoanalista) tiene los elementos necesarios, primero, para asumir que la única realidad es la de este mundo inmediato; segundo, reconocer la realidad de la muerte y orientar desde ese reconocimiento la potenciación de la vida; finalmente, reconocer la conveniencia de una ética surgida de las propias condiciones de existencia que aumenten las posibilidades de satisfacción de los instintos y disminuya la carga de las coerciones culturales. Todo ello requiere de un individuo autónomo que, educado en la *realidad*, se pueda enfrentar al mundo como *factum* y lo acepte; pero que, simultáneamente, tenga también la consciencia de que él mismo es dueño de su propia existencia en la medida en que la construye y construyéndose aporta en la construcción de los otros y de la cultura en general. La autonomía no significa aquí la anulación completa de la coerción de los instintos, sino el uso consciente de la coerción emanada de la propia voluntad que reconoce su utilidad para controlar las pulsiones y poder conducirse hacia sus propios fines. Pero esta tarea no es sólo un asunto individual: la educación es ya una tarea cultural. Por lo tanto, sólo en la medida en que se den transformaciones de fondo en los

procesos educativos, éstos podrán redundar en la construcción de individuos cada vez más *autónomos* cuyas vidas, como en el efecto del bumerán, tendrán a su vez un impacto sobre la cultura en general.

El análisis de la forma en que la actitud científica que propone Freud propende por la autonomía del individuo condujo a detectar en el tiempo un dispositivo fundamental de la religión y en su desactivación o reorientación: la posibilidad de expulsar a la religión de la cultura. Esa expulsión es posible si el principio de realidad se somete al principio de placer; sometimiento que, a su vez, requiere del ejercicio de la obsesión de repetición liberada por la pulsión de muerte; ello conduce a la derrota del tiempo en su manifestación lineal, progresiva, represora, y constituye la memoria-tradición. Esta derrota es la recuperación del tiempo en su eterno repetirse, en su aceptación satisfecha y conforma la memoria-liberadora.

Por eso, el camino que conduce a la cultura sin religión pasa necesariamente por una transformación de la propia temporalidad: dominar las ilusiones equivale a superar los propios remordimientos, superar la culpa, lo que, a su vez, implica transformar la actitud ante la temporalidad: superar la memoria-tradición por medio de la memoria liberadora.

El trabajo, como lo advierte Freud, no es fácil; requiere de la paciencia y la tenacidad de unos pocos innovadores en el proceso; de soportar y sortear los obstáculos que esgrimen los representantes de la *autoridad*, de la memoria-tradición; de derrotar en las masas la *pereza, el temor y la cobardía*; de no cambiar el rumbo cuando aparece la tentación de la comodidad ofrecida por el poder que descansa en el conocimiento y en el liderazgo. Pero, dificultad no implica imposibilidad.

El hecho de que no se conozca hasta hoy una sociedad humana donde no esté presente la religión como elemento influyente de su estructura no quiere decir, a pesar de las dificultades, que esa ausencia no sea posible: lo es. Por supuesto, sólo en la medida en que el hombre prefiera asumir libremente su existencia a la promesa de un consuelo eterno. Como todo lo humanamente posible, la cultura sin religión también depende del hombre.

Dos limitaciones del análisis freudiano sobre el *porvenir* de la religión se soslayaron en este trabajo. Por una parte, aquella que reducía el análisis a la tradición judeocristiana occidental. Como se vio, la definición de religión a la que se llegó permite incluir cualquier

tipo de religión, incluso, a manifestaciones sociales que tradicionalmente no se consideran religiosas y que, si cumplen las tres funciones, pueden aceptarse como religiones. Por otra parte, está la limitación que ahogaba en su propia aseveración la posibilidad de la cultura sin religión. La *profecía* de Freud, tal como la enuncia, se presenta como otra ilusión, diferente a la religiosa, por supuesto; pero, por ello mismo, como si contuviera en sí misma su imposibilidad y sólo fuese la expresión de un deseo. Aquí se logra mostrar que, independiente de su realización efectiva, la cultura sin religión sí es posible; y no porque el autor de este trabajo lo desee así, sino porque las condiciones para ello están dadas: el hombre puede dejar de poner el sentido de su vida en una realidad alterna; el hombre puede reconocerse como mortal; el hombre puede construir una moral acorde con sus condiciones de existencia.

La cantidad de personas religiosas en Europa disminuye considerablemente y el debate sobre la laicidad y la secularización está a la orden del día²⁶⁴. En América Latina, la situación es distinta en sus manifestaciones; pero, en el fondo, expresa también una transformación: recomposición o mutación religiosa que clama por una autonomía que aún no se encuentra. La pérdida considerable de terreno del tradicional catolicismo frente a las nuevas alternativas religiosas²⁶⁵ (pentecostalismos, evangelicalismos o religiones de origen americano, oriental o africano, entre otras) muestra que, aunque la religión forma parte importante de la cultura latinoamericana, ésta ya no es sólo el producto de una imposición de la tradición, sino que puede ser el producto de una elección. Además, la reciente apertura de las constituciones liberales de los años noventa hacia el laicismo, también muestra que la religión institucionalizada inicia su repliegue hacia el ámbito privado.

Sin embargo, el panorama cambia sustancialmente de registro cuando se amplía el concepto de religión. Si en vez de su acepción teísta o sacra, aquella que se constata en todos los diccionarios de religiones, se adopta la que se propone en esta investigación, entonces, se probaría que la religión ha mutado, es cierto, pero bajo otras máscaras. Cada vez es más fuerte.

²⁶⁴ Véase por ejemplo el texto editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Vanantwerpen: Mendieta, Eduardo, y Jonathan Vanantwerpen. *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011).

²⁶⁵ Sobre el tema de la religión en América Latina, véase la excelente compilación de Aurelio Alonso: Alonso, Aurelio, ed. *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO, 2008).

El hombre que pasea “sagradamente” todos los domingos con su familia por el centro comercial más cercano y espera, con la *fe del carbonero*, que su trabajo, o un golpe de suerte *milagroso* del sistema económico a su favor, le permitan obtener el último automóvil de moda; ese hombre no se distingue mucho del fiel de cualquier religión tradicional que espera de sus obras la recompensa divina que lo redima de sus múltiples sufrimientos. Aquí el sistema económico sólo es un ejemplo que podría ser susceptible de incluirse dentro de las nuevas manifestaciones religiosas: ¿promete un mundo alterno que se sustenta en *su verdad*, la *verdad* del capitalismo, como único sistema posible?, ¿se sustenta en la ilusión de algún tipo de inmortalidad (la prolongación de la existencia en el patrimonio familiar, por ejemplo) gracias los beneficios financieros?, ¿propone un *orden moral del mundo* (tal vez lo que hace el Banco Mundial) que regula las relaciones humanas por encima de los consensos reales? Las respuestas a estas preguntas requieren de una investigación más juiciosa; sin embargo, quien lea regularmente los diarios no estará lejos de responder afirmativamente.

La religión, en el sentido de esta investigación, sigue presente en la cultura porque los mecanismos de coerción siguen activos; porque pocos individuos han podido responder a las demandas de su propio *yo* para someter a su *yo-social*²⁶⁶; porque muchos hombres siguen esperando del *otro lado* la solución a los problemas que ellos mismos podrían asumir; porque los líderes de pueblos y grupos humanos ven en la liberación de sus gobernados la propia ruina; porque la libertad es un asunto que implica el aislamiento que pocos hombres están dispuestos a soportar:

La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra creencia, por más de que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás, constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento. Existe una necesidad compulsiva por evitar el aislamiento moral.²⁶⁷

Como todo trabajo de investigación, las respuestas generan más preguntas y abren posibilidades hacia otros horizontes de comprensión. Los límites impuestos a este trabajo

²⁶⁶ Se sigue aquí la distinción entre *yo auténtico* y *yo social* que utiliza Erich Fromm en *El miedo a la libertad*. Fromm, Erich. *El miedo a la libertad* (Barcelona: Editorial Paidós, 1980), 141.

²⁶⁷ *Ibíd.* 42.

impidieron abordar el problema desde otras perspectivas que bien pudieron conducir hacia otros resultados. Es el caso de la Historia, la Política y la Sociología. La pregunta por los efectos de la tradición identitaria de un pueblo sobre la posibilidad de la cultura sin religión no es de ninguna manera deleznable. Ella podría conducir a precisar los mecanismos concretos que facilitarían o impedirían una cultura sin religión. La pregunta por los efectos de la ausencia de la educación religiosa en la organización de la sociedad y en la forma de lograr consensos daría luces a las discusiones muy actuales sobre laicismo, laicidad y secularización. La pregunta por las causas y los efectos de la ausencia de religión en la vida cotidiana de los hombres: en su forma de asumir la familia, la sexualidad o el trabajo, permitiría explorar nuevas formas de convivencia social que muy seguramente presentaría alternativas de ampliación del bienestar humano.

Por otra parte, dentro del camino marcado por este trabajo, se dejan abiertas diversas rutas para abordar el estudio de la religión, de las religiones y de la religiosidad: la definición propuesta aquí de religión puede ser un punto de partida para explorar la religión presente en algunas religiones. Algunas variantes del cristianismo, por ejemplo, con su interés por la vida en la tierra, su *ateísmo declarado*, su reconocimiento de la inexorabilidad de la muerte y su declaración de la necesidad de una transformación política en la Tierra, podría considerarse como un cristianismo sin religión. O, en sentido contrario, algunas concepciones de la vida presentes en pequeñas colectividades humanas, tradicionalmente entendidas como no religiosas (como algunas subculturas urbanas), podrían ser entendidas como religiones si cumplen con los criterios aquí presentados. Este horizonte de comprensión serviría de base para el estudio de estos y otros fenómenos sociales análogos.

Finalmente, en el campo de la filosofía de la sospecha, donde se ubica este trabajo, queda por indagar si el arte, entendido como actitud estética (muy en el sentido de Valéry²⁶⁸), podría ser otra opción, otro mecanismo, para superar la religión en la cultura. Freud lo sugiere, pero no desarrolla la idea porque la ciencia se le presenta como más apta

²⁶⁸ «Poesía tiene también un sentido más general, más extendido, difícil de definir porque es más vago; designa un cierto estado, estado que es a la vez receptivo y productivo [...] Es productivo de ficción, y observen que la ficción es nuestra vida. [...] Vivimos solamente ficciones, que son nuestros proyectos, nuestras esperanzas, nuestros recuerdos, nuestras pesadumbres, etc., y nosotros únicamente somos una perpetua invención.» Valéry, Paul. *Teoría poética y estética* (Madrid: Visor, 1998), 168.

para orientar a la humanidad. Se recordará que la sublimación logra controlar la pulsión sin caer en la neurosis y el arte surge de la sublimación. La *ciencia jovial* que propone Nietzsche parece ser una ciencia más cercana al arte que a la ciencia misma y podría ser un camino para explorar la posibilidad de una cultura artística, no religiosa, desde Freud.

Así, quedan abiertos estos interrogantes con miras a profundizar en ese abismo teórico que es la relación entre la cultura y la religión.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San. *La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Alonso, Aurelio, ed. *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

Assoun, Paul-Laurent. *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Berger, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Berger, Peter, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

Borges, Jorge Luis. *Páginas escogidas*. Ciudad de la Habana: Casa de las Américas, 1998.

Caridad, Eivert. «Central de sermones.» *www.centraldesermones.com*.
<http://centraldesermones.com/estudios/e180.htm> (último acceso: 17 de mayo de 2012).

Clavel de Kruyff, Fernanda. «Las Críticas de Karl Popper al Psicoanálisis.» *Signos Filosóficos* VI, nº 11 (2004): 85-99.

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía I*. Madrid: Ariel, 2011.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1993.

Duch, Lluís. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder, 2007.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I. III vols. Buenos Aires: Paidós, 1999.

—. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

—. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1968.

Frazer, James George. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

- . *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993b.
- . *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- . *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- . *Obras Completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- . *Psicoanálisis del Arte*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- . *Psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial, 1993a.
- . *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Editorial Paidós, 1980.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gómez Caffarena, José, ed. *Religión*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Kant, Manuel. *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa, 1991.
- 2001: *Odisea del espacio*. Dirigido por Stanley Kubrick. Producido por Stanley Kubrick. MGM, 1968.
- Kuftaro, Sheikh Ahmad. «La Conciencia en el Islam.» *WebIslam*. 26 de Enero de 2009.
http://www.webislam.com/articulos/35400-la_conciencia_en_el_islam.html (último acceso: 3 de Mayo de 2012).
- Küng, Hans. *¿Vida eterna?* Madrid: Trotta, 2000.
- . *El cristianismo y las grandes religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Lalanne, Julio. «Si Dios no existe, ¿todo está permitido?» *Libertas* 41, Octubre 2004.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Marx, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Obras escogidas*. Vol. II. Moscú: Editorial Progreso, 1966.

Mendieta, Eduardo, y Jonathan Vanantwerpen, . *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

Metz, Johann Baptist. *Dios y tiempo, nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Metz, Johannes Baptist. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.

Mordejai, Babor. «Según el Judaísmo ¿qué hay en el más allá?» *El Enlace Judío*. 23 de Agosto de 2011. <http://www.enlacejudio.com/2011/08/23/segun-el-judaismo-%C2%BFque-hay-en-el-mas-alla-parte-1/> (último acceso: 2 de Mayo de 2012).

Musil, Robert. *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral, 2007.

Nácar, Eloíno, y Alberto Colunga, . *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1995.

—. *Aurora*. Medellín: Bedout, 1982.

—. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1992.

—. *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

—. *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 1993.

—. *Fragmentos Póstumos*. Traducido por Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Editorial Norma, 1992.

—. *Humano, demasiado humano*. Vol. I. 2 vols. Madrid: Ediciones Akal, 1996.

—. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.

—. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

—. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

—. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editado por Santiago Mutis. Traducido por Grupo Nietzsche. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

—. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos, 1990.

Pinkler , Leandro ;. *La religión en la época de la muerte de Dios*. Buenos Aires: Marea, 2005.

Platón. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Prado, Abdennur. «La muerte como misericordia de Al-lâh.» *WebIslam*. 20 de Noviembre de 2008. http://www.webislam.com/articulos/34871-la_muerte_como_misericordia_de_allah.html (último acceso: 2 de Mayo de 2012).

Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1993.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Valderrama Valderrama, Luis Alberto. «La noción de sujeto en Friedrich Nietzsche.» *Tesis de Pregrado*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, Diciembre de 2001. 163.

—. «Nietzsche y Freud como críticos de la ciencia y de la religión.» *II Coloquio Ciencia y Religión*. Santiago de Cali: Universidad del valle, 2011. 8.

Valéry, Paul. *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor, 1998.

Vaticano, El. «Declaración "Dignitatis Humanae".» *El Vaticano*. 7 de Diciembre de 1965.
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html (último acceso: 3 de Mayo de 2012).