

El enfoque psicológico de la religión: Kierkegaard y Freud

Patricia Carina Dip •

Resumen

Este artículo pretende presentar el enfoque psicológico de la religión de Kierkegaard y Freud. Para cumplir con el propósito, se desarrollarán los siguientes temas: 1. Método psicológico y religión; 2. Autoridad y alteridad: Freud como filósofo; 3. Kierkegaard: religión y estrategia discursiva; 4. Religión y pedagogía de la introspección; 5. La relación entre la psicología individual y la colectiva.

Palabras clave

Psicología; psicoanálisis; religión; Søren Kierkegaard; Sigmund Freud.

Abstract

This article aims to present Kierkegaard and Freud's psychological approach to religion. To fulfill the purpose, the following topics will be developed: 1. Psychological method and religion; 2. Authority and otherness: Freud as a philosopher; 3. Kierkegaard: religion and discursive strategy; 4. Religion and the pedagogy of introspection; 5. The relationship between individual and collective psychology.

Keywords

Psychology; psychoanalysis; religion; Søren Kierkegaard; Sigmund Freud.

• Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina. E-mail: patadip@yahoo.com.br.

Introducción

A mediados del siglo XIX la filosofía poshegeliana genera las condiciones de posibilidad de la crítica a la religión en términos de un proceso de laicización que a inicios del siglo XX parece consolidar sus bases definitivas. Dos acontecimientos, uno de carácter teórico-práctico, como fue el origen del psicoanálisis freudiano, y otro de carácter histórico-político, como fue la Revolución Rusa, abren un horizonte político cultural mundial de dimensiones desconocidas. La organización obrera impulsada por la experiencia del soviético y la reconfiguración del concepto de sexualidad, convierten al hombre en un ser social y corporal que ya no necesita establecer con los otros relaciones mediadas por la divinidad. Esto pareció implicar que la religión dejaría de cumplir una función esencial a la hora de dar cuenta de la cohesión social para dar paso a la inmanente politización de las relaciones humanas. No obstante ello, en los escritos freudianos dedicados a analizar el sentido del paradigma religioso, este no es el caso¹, como queda evidenciado en *El porvenir de una ilusión* y *Moisés y la religión monoteísta*, entre otras. La fuerza de estas obras radica en su inesperada actualidad. Algunas de las intuiciones allí vertidas son útiles para explicar la supervivencia del fenómeno religioso en las primeras décadas del siglo XXI, y acaso también, para intentar dar cuenta del modo en que este fenómeno opera en el plano político ideológico. La religión, especialmente la cristiana, contradiciendo la evidencia empírica, afirma lo imposible, depositando en la fe la génesis de las más íntimas transformaciones. Freud describe este hecho como “ilusorio” y justifica la supervivencia de la ilusión en los deseos más primitivos del hombre, a saber: la búsqueda de protección paterna.

En las estrategias discursivas de la política contemporánea encontramos reiterados ejemplos en los que contra toda evidencia se apela a un potencial transformador infundado que produce no obstante efectos fideístas. La fe actúa como móvil de inconscientes deseos y opera en el imaginario social de distintos sectores

¹ Nosotros, que cumplimos el rol social de educadores, tenemos el desafío de resignificar las creencias asumiendo un lenguaje popular capaz de retomar del cristianismo el sentido paulino del amor al prójimo. A pesar de las diversas críticas que ha recibido su obra, Freud sigue siendo útil para intentarlo, pues pensó al hombre como el resultado de fuerzas antagónicas en pugna que el amor puede conciliar permitiendo el tránsito del egoísmo al altruismo. Evidentemente, ni la religión ni la fe han desaparecido del horizonte cultural de Occidente. La derecha lo ha comprendido y obrado en consecuencia, como se evidenció en innumerables embestidas, por ejemplo, la recientemente vivenciada con el golpe de Estado en Bolivia. Ahora, nos toca a nosotros comprenderlo y darle una nueva dirección cultural y política a nuestra educación pública para que la “simbólica del odio” no vuelva a consumarse.

posibilitando la irreflexiva adhesión a la “simbólica del odio”, que las distintas derechas del globo, incluyendo las latinoamericanas, han puesto de manifiesto en la última década a partir de la formulación de discursos que fundamentaron políticas regresivas de exclusión, racismo y xenofobia. Estos discursos, que parecían haber sido erradicados por el revisionismo histórico, y desarticulados por consignas definitivas como el “nunca más”, reaparecen en escena como el retorno de lo reprimido y nos compelen a repensar nuevas estrategias “contra-discursivas”. Creo que el enfoque psicológico de la religión puede ser útil para alumbrar el *modus operandi* de la consolidación de estrategias discursivas cuyo objetivo persuasivo apela a la implícita adhesión del receptor sobre la base de una “inconsciente” convicción que autores como Kierkegaard y Freud pueden ayudarnos a develar.

1. Método psicológico y religión

Si pensamos el problema del hombre a partir de las coordenadas teóricas esbozadas por la filosofía moderna, podemos sostener que desde Descartes a Hegel el tema del pensar determinó la comprensión de la subjetividad y su relación con el mundo externo. La importancia de la afectividad como aspecto esencial de la comprensión de lo humano parece subrayarse recién cuando la modernidad en su conjunto es reinterpretada por los pensadores del siglo XIX. Kierkegaard ocupa un lugar destacado en este proceso, que se pone de manifiesto en la consolidación del método psicológico de análisis. Este método, desarrollado en la primera mitad del siglo XIX, encuentra hacia finales del mismo siglo su continuación en el método catártico freudiano, que dará lugar más tarde al origen del psicoanálisis.² A su vez, el método psicológico, que destaca la importancia de la vida afectiva en la formación del carácter individual y social, le otorga a la comprensión del fenómeno religioso una función social significativa en la explicación de la “evolución” de la historia humana. Mientras Kierkegaard contrapone el progreso cuantitativo de la ciencia al desarrollo cualitativo del hombre, Freud considera la vida anímica como objeto de la evolución y el progreso cultural.

² Cf. P. Dip, “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, p. 115-142.

En las primeras páginas de *La esencia del cristianismo*, al establecer que aquello que distingue al hombre del animal es que “los animales no tienen religión”, Feuerbach iniciaba un recorrido que concluiría Freud. Para Feuerbach la religión resume la esencia del hombre porque expresa algo que desconoce el reino animal: “la conciencia del género”. El hombre es sí mismo y la especie, afirma Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, en una línea similar a la planteada en *La esencia del cristianismo*. Este saberse formando parte de un conjunto infinito que no puede agotarse en el individuo es para Feuerbach lo que define la conciencia, entendida como la ciencia del género. De esta manera, a mediados del siglo XIX, Feuerbach inaugura el horizonte teórico que coloca a la religión en el centro de análisis de la condición humana, horizonte que Freud intentará clausurar en *El porvenir de una ilusión*, cuando la considere como paradigma de las representaciones culturales, esto es, del alejamiento de la vida instintiva que el hombre, inevitable y dolorosamente, debe enfrentar para poder sobrevivir como género, organizando su vida en términos comunitarios. En *La esencia del cristianismo* Feuerbach piensa la relación entre cultura y religión, estableciendo entre ambas una íntima ligazón que años más tarde Freud retomará.

En lo referente a la constitución de la subjetividad, la religión juega un rol determinante en la psicología de tipos ideales elaborada por Kierkegaard al inicio de su autoría.³ El principio del placer es sujeto a una dura crítica en la descripción de la concepción de la vida estética presentada en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. La vida del individuo determinada por el principio del placer está condenada al fracaso debido, tanto a la imposibilidad de satisfacer las infinitas demandas de la que podemos denominar “conciencia deseante” (*naturmagten*), como a las condiciones externas ajenas al arbitrio del propio individuo que pueden atentar contra la satisfacción de su deseo. Estas últimas, organizadas en torno a un destino inexorable, son, no obstante, las menos importantes. El discurso psicológico de Kierkegaard se concentra justamente en los avatares que la conciencia interior debe atravesar para relacionarse consigo misma y el mundo externo.

³ En *O lo uno o lo otro* (1843) los fenómenos psicológicos son analizados a partir de la descripción de figuras ideales tomadas a veces de la literatura y otras de las artes musicales. Recién en 1844, con la publicación de *El concepto de la angustia*, se preocupará Kierkegaard por iniciar una discusión de carácter teórico en torno a la psicología. Esta última obra y *La enfermedad mortal* (1849) se volverán esenciales a la hora de discutir la constitución del yo, su fundamento espiritual y la función determinante del pecado original en la conformación de la conciencia.

La forma del fracaso del yo a la hora de relacionarse con el mundo externo es similar a la planteada por Descartes en la tercera meditación, cuando debe recurrir a Dios para poder resolver su desencuentro con el mundo. La forma del fracaso de la conciencia es similar a la cartesiana, pero no el contenido, pues en el caso de Kierkegaard el problema que enfrenta no es de orden teórico sino práctico. La pregunta que se formula no pretende definir cómo conocer verdaderamente el mundo sino cuál es la mejor forma de habitarlo. El fracaso de la conciencia deseante es connatural a ésta, pues el yo que desea no tiene la capacidad de autodeterminarse. El efecto de esta ausencia de libertad tiende sin embargo a la libertad, que solo se puede afrontar seriamente cuando el yo es capaz de otorgarle a la multiplicidad sin arreglo a fines de la conciencia deseante un objetivo bajo la forma de *telos*. En el momento en que la conciencia deseante se enfrenta con un objeto que la trasciende en su inmediatez, se produce el pasaje a la esfera ética. Esta esfera alumbra la libertad, cuya plenitud solo puede alcanzarse en la esfera religiosa. La libertad que caracteriza el pasaje de la inocencia a la culpa conduce a la conciencia del deseo a la angustia. Así como la ética, al colocarle un objetivo que la trasciende “educa” a la conciencia deseante, la esfera religiosa es el único consuelo para la conciencia angustiada que se ha enfrentado a la libertad.

Kierkegaard y Freud se ocupan de la problemática de la religión desde una perspectiva similar. Si bien sus respectivas psicologías se diferencian, especialmente debido a la introducción de la base empírica que le ofrece la experiencia clínica a Freud, comparten el hecho de otorgarle a la afectividad un lugar insoslayable a la hora de explicar la conducta humana. En este sentido, ambos pensadores posibilitan el giro de la filosofía a la psicología a partir de la crítica a la posición hegemónica de la filosofía moderna, centrada en un paradigma cuyos elementos constitutivos lo representaban el *ego* y la racionalidad. No obstante ello, el pensamiento freudiano se ve afectado por los descubrimientos científicos de su época, frente a los cuales el vienés asume una posición de apertura, lo que lo lleva a formular hipótesis evolucionistas, naturalistas y positivistas para explicar la cultura. No es posible entender los planteos freudianos sobre la religión fuera del horizonte de sentido de la consolidación del positivismo.

Kierkegaard, por su parte, aun cuando murió antes de que el programa positivista se expandiera, pensó en términos anticipatorios. Jamás confió en la capacidad transformadora de la ciencia y condenó su progreso si no iba acompañado por la

preocupación existencial por el desarrollo de la individualidad personal. Para el pensador danés el paradigma de la filosofía moderna conduce al avance cuantitativo de la ciencia en desmedro del desarrollo cualitativo del individuo. De allí que su psicología se concentre en la problemática de la consolidación y desarrollo de la personalidad individual a partir del método introspectivo. Freud hace importantes esfuerzos por mostrar la conexión necesaria entre la psicología individual y la colectiva. En *Moisés y la religión monoteísta* busca profundizar la ligazón entre ambas, que había presentado superficialmente en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La problemática de la religión no es independiente de este esfuerzo. Aparece justamente como un elemento fundamental a la hora de explicar la relación entre el individuo y la comunidad, pues la neurosis individual es presentada como modelo para explicar de qué modo opera la religión en la “conciencia colectiva”.⁴

2. Autoridad y alteridad: Freud como filósofo

En algunos escritos, Freud se refiere al psicoanálisis en términos de una “psicología de las profundidades”. Independientemente de que la relación entre la psicología individual y la social sea planteada a partir de una analogía “no demostrable” históricamente, ya que se basa en la hipótesis del origen de la cultura y de la vida anímica a partir de la muerte del padre y la asociación de los hermanos luego de este suceso, sostenida en el “recuerdo” de lo prohibido, la profunda intuición freudiana radica en el hecho de la “obediencia”⁵, y en este sentido, la temática de la autoridad es revelada como central, tanto en el plano humano como en el divino. A este respecto, la *Psicología de las masas y análisis del yo* es sumamente sugestivo, pues se presenta como un intento de dar

⁴ Es interesante observar que en este punto los planteos de Jung y Freud, que generalmente se contraponen, coinciden, ya que para ambos psicólogos el género humano se comporta de manera tal que expresa formas arquetípicas de conducta que se repiten a lo largo de la historia. Ambos conciben la psicología en el marco de una filosofía de la historia signada por la repetición de estructuras arquetípicas.

⁵ Variados son los puntos de contacto que pueden establecerse entre Kierkegaard y Freud. En *Temor y Temblor* encuentro el modelo paradigmático del problema de la obediencia representado por la figura de Abraham, quien es descrito como paradigma de la fe en virtud de sus cualidades excepcionales, puesto que desde la perspectiva de la moral comunitaria su obediencia a Dios supone un asesinato ilegítimo, y por lo tanto, en nada recomendable como modelo. Lo interesante de la discusión aquí, es el hecho de que el acto fundacional de la fe no está representado, como en la descripción freudiana del origen de la cultura, por medio de la “muerte del padre” sino del “sacrificio del hijo”. Hay que señalar, sin embargo, que aun cuando la explicación freudiana del origen de la cultura tome como punto de partida el parricidio, ello no le impide a Freud comprender el cristianismo en términos de “religión del hijo”.

cuenta de los móviles inconscientes de la obediencia, que tanto en el individuo como en la masa, dependen de “lazos afectivos”, cuyo modelo lo representa la familia burguesa. Estos lazos se configuran a partir de dos factores determinantes para la consolidación de la subjetividad, el amor y la identificación. El primero, entendido en términos de un factor de cultura que posibilita el tránsito del egoísmo al altruismo, y la segunda, como la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto. No es relevante hacer hincapié en los puntos débiles de este modelo explicativo, como es el hecho de que la familia burguesa se constituya en modelo “tranhistórico” de las relaciones humanas, a tal punto que Freud trasponga este modelo histórico incluso a los tiempos prehistóricos caracterizados por un modelo diferente de organización social como es el de la horda primitiva. Tampoco nos parece relevante la infinidad de objeciones a las que son susceptibles las hipótesis freudianas de *Tótem y Tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*.⁶ Lo importante a destacar es el hecho de que el discurso psicoanalítico sentó las bases de la conciencia de sí del mundo occidental y cristiano; y si logró hacerlo fue porque supo traducir los siglos de historia cristiana a un lenguaje que, si bien recepcionó el problema del pecado original, lo hizo en el marco de la “interiorización” de la culpa en el propio individuo a partir del ideal del yo o superyó.⁷ Esta operación de internalización del deber ser implicó la mediación de los más diversos planteos filosóficos (Descartes, Kant, Nietzsche)⁸, que posibilitaron poner en escena la centralidad del cuerpo y la complejidad de la vida sexual en la constitución de la subjetividad.

Independientemente de sus lecturas filosóficas, su relación crítica con la filosofía a la hora de elaborar el psicoanálisis y defender su *status* epistemológico de ciencia

⁶ Grom le presenta varias objeciones a Freud. “No debe concederse credibilidad científica a la tentativa de S. Freud de corroborar con datos de la historia de las religiones su hipótesis de la neurosis obsesiva.” No podemos conocer la etapa primitiva de la cultura y de la religión de la humanidad. Por otra parte, es posible llevar a cabo ritos religiosos con espíritu festivo que desmienten la ligazón íntima entre religión, culpa y neurosis. “No puede defenderse la tesis de que todas las religiones se han desarrollado a partir del totemismo.” Bernhard Grom, *Psicología de la Religión*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1994, p. 105-106.

⁷ En relación con esta cuestión, Taubes llega al extremo de sostener que “nunca hubo un teólogo desde Pablo y Agustín que defendiera la teoría del pecado original más radicalmente que Freud.” Jacob Taubes, “La religión y el futuro del psicoanálisis”, en *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 387.

⁸ Cf. Alfred Tauber, “El triángulo extraño: Kant, Nietzsche y Freud”, en *Freud, el filósofo reticente*, trad. José Luis Bustamante, España, Avarigani, 2014, p. 303-357.

natural⁹, y de las influencias en la comprensión de los sueños y la elaboración del concepto de lo inconsciente de Schopenhauer y Nietzsche, Freud es indudablemente un filósofo. Su labor en este terreno consistió en clausurar, resignificar y resolver los problemas metafísicos planteados por la filosofía moderna.¹⁰ Clausura el planteo de la filosofía de la conciencia iniciado por el cartesianismo desplazando el lugar de privilegio del *cogito* fundado ahora en la fuerza impredecible del ello.¹¹ Rompe la identidad implícita de los previos planteos “conciencialistas” entre psiquismo y conciencia; resuelve la ambigua relación cartesiana entre cuerpo y alma a partir de la teoría de las pulsiones, que define la pulsión como “límite” entre lo orgánico y lo psíquico; yendo más allá de Kant, establece la prioridad del sentido interno sobre el externo y le otorga de este modo a la psicología la tarea de ahondar en lo “profundo” del alma en lugar de ser reducida a una ciencia de la descripción. A su vez, Freud retoma la cuestión de la relación con el mundo externo como un aspecto determinante de la definición del yo en clara analogía con el kantismo, ya que mientras el fenómeno es el aspecto del objeto que percibe el sujeto, el yo es el aspecto del ello que se vincula con el mundo externo. Además, la comprensión freudiana de la relación del yo y el mundo externo significó un importante giro respecto del modo en el que la filosofía moderna consideró la temática, a saber: desde una perspectiva gnoseológico-epistemológica. Freud, en una clave de lectura a la que podemos denominar terapéutica, considera que esta relación es sintomática del estado de salud o enfermedad del individuo, pues a menor nivel de relación con el mundo externo, mayor grado de patología. Los enfermos parafrénicos (esquizofrénicos) son caracterizados justamente por su delirio de grandeza y su falta de interés por el mundo exterior, a diferencia del histérico y el neurótico obsesivo, que si bien han resignado su vínculo con la realidad, no han eliminado el vínculo erótico con personas y cosas, pues lo conservan en la fantasía.¹² Por otra parte, la distinción entre el yo y el objeto externo es el fundamento de la diferencia entre la energía sexual (libido)¹³ y la energía de las pulsiones

⁹ Cf. Paul-Laurent Assoun, Freud. La filosofía y los filósofos, trad. Bixio, 1º ed., Buenos Aires, Paidós, 1982.

¹⁰ En “Psicoanálisis y Filosofía” Taubes desarrolla la siguiente tesis, “que los escritos psicológicos de Freud en general, y los metapsicológicos, en particular, dan respuestas a preguntas que se plantean con el método dialéctico de Hegel y su filosofía de la historia.” Taubes, *ídem*, p. 372.

¹¹ En *El yo y el ello* (1923) y la *Metapsicología* (1915-1917) un universo entero de discusiones filosóficas desde Descartes a Hegel es reinventado con fines terapéuticos.

¹² Cf. S. Freud, *Introducción al narcisismo* (1914), p. 72.

¹³ La energía sexual supone un objeto externo al yo, esto es, un objeto que no es yo.

yoicas. Finalmente, el pensador vienés reelabora y resuelve las dificultades de la moderna metafísica del sujeto proponiendo una metafísica novedosa que expresa “espacialmente” las representaciones de la conciencia, o, en términos que llevan al límite las intuiciones puras de la sensibilidad, convierte al sujeto en el tiempo en una representación espacial. Retoma y sintetiza de manera original los modos diversos de relacionarse las percepciones sensibles con las ideas y resignifica el contenido de la conciencia a partir de dos movimientos simultáneos; el desplazamiento del fundamento al plano inconsciente¹⁴ y el desdoblamiento del yo en un aspecto superyoico que introduce la moralidad y la relación con los demás en el terreno de la pura inmanencia, permitiendo de esta manera que la psicología individual sea al mismo tiempo necesariamente psicología colectiva o de las masas.

En el marco de la relación entre la psicología individual y la colectiva, la cuestión de la alteridad se presenta como determinante de la configuración individual¹⁵, pues desde el inicio el yo no es capaz de desarrollarse si no es en relación con los demás, aun cuando éstos sean concebidos en términos de objeto. En *Psicología de las masas y análisis del yo* aparece una relación de coimplicación entre lo individual y lo colectivo, que permanece en *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* y es significativa para definir la función de la religión, que cumple un rol esencial en el desarrollo de la vida social y cultural, ya que acalla la fuerza de los instintos más primitivos del hombre. La religión es expresión de deseos infantiles de protección, manifestación de la cultura en términos de neurosis colectiva – a partir de un razonamiento que establece una analogía entre la compulsión de la neurosis individual y los ritos religiosos como expresión de la compulsión propia de la neurosis colectiva – y también paradigma de las demás representaciones culturales, ya que las resume a todas bajo la forma de la “ilusión”.

¹⁴ Ernest Gellner analiza la crisis del proyecto moderno a partir de la contraposición entre las nociones de razón y cultura, sosteniendo que el racionalismo cartesiano se fundó en la capacidad del *ego* de autolegislarse independientemente de las particularidades de la cultura. Con la introducción del inconsciente, Freud socavaría los fundamentos de la subjetividad de origen cartesiano dando lugar al irracionalismo. Gellner desconsidera la relación de Freud con la ciencia positiva, su valoración de la autonomía kantiana y el nexo entre razón y cultura que el psicoanálisis presupone a la hora de concebir el progreso civilizatorio de la humanidad. Cf. Ernest Gellner, *Razón y cultura*, trad. Carmen Ors Marqués, Madrid, Síntesis, 1992, p. 127-136.

¹⁵ La separación de las pulsiones sexuales de las yoicas en el marco de la teoría de la libido refleja la doble función del individuo. “El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin en sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta.” S. Freud, *ídem*, p. 76.

En suma, la religión es objeto de tres enfoques en la obra de Freud: analógico, genético y funcional.¹⁶ En *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907), el primer escrito en el que Freud se ocupa de la religión, ésta es presentada como una analogía de la neurosis individual, por eso

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.¹⁷

Ambas comparten la renuncia a las pulsiones dadas de manera constitutiva. Se diferencian en la naturaleza de las pulsiones a las que renuncian, en la neurosis estas son de índole sexual, mientras que en la religión son de origen egoísta. En *Tótem y Tabú* (1913) y *Moisés y la religión monoteísta* (1938) se ofrece una explicación genética de la religión en la que el parricidio es concebido como origen de las organizaciones sociales, las restricciones morales y la religión. Por último, el enfoque más relevante a la hora de pensar el sentido social y político del fenómeno religioso es el funcional. Cuando se busca dar respuesta a la pregunta sobre la función de la religión el psicoanálisis expresa su inherente naturaleza social. No se trata entonces de un método terapéutico individual que se aplica “externamente” a los problemas de la cultura, sino de un discurso que busca comprender el sentido oculto de la conciencia humana tanto en su dimensión individual como en la social. De ahí que Dahmer sostenga: “*El porvenir de una ilusión* – junto con la mayoría de los demás escritos freudianos de “teoría de la cultura” – es la configuración explícita de una teoría de la sociedad ya implícita en la psicología de la neurosis.”¹⁸

3. Kierkegaard: religión y estrategia discursiva

Hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI la obra de Kierkegaard ha sido objeto de las más diversas interpretaciones. No obstante ello, nadie negaría la importancia del factor religioso en el desarrollo del pensamiento del danés. Ya desde temprano la esfera religiosa es considerada como una instancia superadora de la espontaneidad de la

¹⁶ Cf. Alberto Hernández Sáenz, “La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad”, en *¿El fin de la razón?: I jornada de Filosofía SOFIRA*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2014, p. 69-106.

¹⁷ S. Freud, *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, p. 107.

¹⁸ Helmut Dahmer, *Líbido y sociedad, estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, trad. de Félix Blanco, México D.F., Siglo XXI, 1983, p. 90.

vida organizada en torno al principio del placer. Más tarde, cuando el tema de la comicidad es abordado, la seriedad de lo religioso opera como principio dialéctico. Hacia el final de su vida, los artículos irónicos publicados en la prensa buscan poner de relieve la liviandad con que la iglesia oficial trata el tema del cristianismo. En diversos registros, bajo distintos pseudónimos e incluso con su propio nombre, Kierkegaard se ocupa de pensar la religión al tiempo que elabora una estrategia discursiva para dar cuenta del problema. Esta estrategia toma como objeto de análisis el tema de la comunicación de la verdad y es sumamente sugestiva tanto para el dispositivo terapéutico como para el moderno fenómeno de la comunicación masiva. Lo que Kierkegaard denomina discurso indirecto es un método aplicable tanto en el terreno individual como en el social o colectivo.

El problema central radica en la comprensión del autoengaño. No es posible llegar a la verdad – sea cual fuere su contenido – sin atravesar la desilusión. En esto coinciden Kierkegaard y Freud, ambos relacionan la religión y la ilusión, aunque de distintas maneras. Para Kierkegaard, la cristiandad – el modo erróneo de comprender el mensaje cristiano desde el punto de vista de la mera exterioridad, haciendo hincapié en el ritual y no en la decisión interior – es la más prodigiosa de las ilusiones. Desmontar el discurso ilusorio de la cristiandad es uno de los objetivos más evidentes de su estrategia comunicativa. Si bien su objetivo es específico, el método que desarrolla a partir del diagnóstico de la época moderna, dominada por la asociación, el anonimato y el alejamiento de la propia interioridad, es útil incluso en la actualidad para dar cuenta de fenómenos individuales y sociales observables en nuestras sociedades globales dominadas por los efectos “cuantitativos” del progreso científico.

Con el objeto de conducir al otro a la comprensión de la ilusión en la que vive, la premisa comunicativa de la que se parte es la del engaño. En este sentido, Kierkegaard retoma la mayéutica socrática, pues para que sea posible que el individuo comprenda por sí mismo, es necesario comenzar hablando su propio lenguaje. Esto explica el uso de obras estéticas. Si la cristiandad organiza su existencia dominada bajo el principio del placer, o en lenguaje kierkegaardiano, a partir de categorías estéticas, forzarla a “darse cuenta” solamente es posible de manera “indirecta”. Un ataque frontal que opusiera lo estético a lo religioso solamente conduciría a un repliegue y reforzamiento de la propia posición. Ahora bien, la seducción de un lenguaje engañoso no la ejerce solamente el

pastor que intenta conmover a sus fieles, sino también el psicoanalista que busca persuadir a su paciente, el maestro que intenta conducir a sus estudiantes, el político que busca convencer a sus votantes. De allí la actualidad del análisis comunicativo esbozado por el pensador danés.

Los recursos formales propios de esta estrategia implican implícitamente el dominio discursivo como herramienta de persuasión ejercida por el emisor. Éste es quien conoce el contenido de la verdad. El receptor, por su parte, dominado por el autoengaño, es quien debe ser conducido por el emisor hasta los límites de su propia comprensión. El trabajo del emisor consiste en conducir al receptor al descubrimiento de su error. La eficacia de la comunicación depende de factores no predecibles, pues está condicionada por la autonomía del receptor o los receptores. Esto explica también el carácter no conclusivo de las obras de Kierkegaard. Claro ejemplo de ello son, *O lo uno o lo otro* y *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Un aspecto no menor a considerar es el hecho de que el emisor, aunque el danés subraye su intención de elaborar un discurso “sin autoridad”, se considera conocedor de la verdad que el receptor no es capaz de intuir debido al falaz modo de comprender lo cristiano. Tanto en la mayéutica como en el discurso indirecto la relación entre poder y verdad es evidente. El filósofo “sabe” qué es lo verdadero y tiene el deber moral de comunicarlo.

4. Religión y pedagogía de la introspección

El sentido de la religión puede ser tratado de diversas maneras según el punto de vista a partir del cual se lo considere, tipológico, fenomenológico, sociológico o psicológico. El abordaje psicológico compartido por Kierkegaard y Freud plantea una serie de problemáticas que toman como eje de la discusión la relación del individuo con los demás, comprendida en términos de una dialéctica entre la interioridad individual y la exterioridad representada por el mundo externo y los otros individuos. En torno a este eje general se articulan otras cuestiones que nos permiten suponer que estos autores conciben la temática religiosa como un aspecto del “progreso anímico” de la humanidad¹⁹. La historia del hombre es presentada en el marco de una filosofía del

¹⁹ En lo que respecta a esta cuestión las obras esenciales a tener en cuenta son *El concepto de la angustia* y *El porvenir de una ilusión*. En la primera, Kierkegaard pone de relieve que la historia del género humano no progresa “cuantitativamente”, como en el caso de las especies animales, sino “cualitativamente”, a partir

espíritu basada en una antropología que intenta dar cuenta del proceso de humanización distinguiendo al hombre del animal a partir de conceptos psicológicos.

Mientras la angustia y la desesperación representan para Kierkegaard el privilegio del hombre respecto del animal, para Freud este privilegio lo representa la neurosis. En ninguno de los dos casos cumple la razón un rol destacado porque el método psicológico se caracteriza justamente por subrayar la importancia de la afectividad a la hora de dar cuenta de la subjetividad humana. La psicología de la angustia y el psicoanálisis proponen la introspección – no reducible al autoconocimiento filosófico – como camino para lograr la comprensión de uno mismo. La auto-comprensión exige la “educación” que para Kierkegaard ofrece la angustia y que Freud caracteriza como la “educación para la realidad”, que el psicoanálisis presenta como antídoto contra la ilusión de la religión. Esto implica que el abordaje psicológico de la religión es acompañado por una pedagogía de la introspección.

La eficacia de la pedagogía de la introspección depende de la comprensión cabal del fenómeno religioso, ya que por medio de éste es introducido el problema de la verdad y el error. Tanto Kierkegaard como Freud caracterizan la religión como una ilusión. En el caso del danés la “cristiandad” es descrita como una “prodigiosa ilusión” en contraposición al verdadero cristianismo. Este último supone la asunción de la personalidad en términos de una crisis paradójica que coloca al individuo en la posición de decidir. Freud, por su parte caracteriza a la religión como una ilusión, pero no como un error. En su análisis del fenómeno religioso el problema de la verdad no es tan importante como la función que la religión cumple en la historia de la cultura. En este sentido, desde el punto de vista ideológico o superestructural la pregunta clave es qué representa culturalmente la religión, y desde el punto de vista estructural, el objetivo es descubrir qué estructura comparten la historia individual y la colectiva. De allí que desde temprano (1907) Freud estableciera una analogía entre las prácticas religiosas y la neurosis obsesiva.

del hiato que en la conciencia colectiva provoca la asunción de la culpa en términos de “pecado original”. Por su parte, en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión*, Freud concibe la cultura a partir de un método que supone el desplazamiento del punto de vista económico o material al punto de vista anímico o psicológico.

La teoría de la neurosis funciona como un nexo entre la psicología individual y la colectiva desplazando la función que cumplía en *El concepto de la angustia* el pecado original para explicar el progreso de la humanidad. El abordaje psicológico de estos autores supone la introducción de un elemento capaz de resolver la tensión de la relación cuerpo y alma que el cartesianismo deja irresuelta. En el caso kierkegaardiano se trata del espíritu como fundamento sintético de la dialéctica cuerpo-alma. En el caso de Freud, la teoría de las pulsiones intenta justamente demarcar el límite entre lo psíquico y lo anímico.

Por último, un aspecto esencial de la comprensión psicológica de lo humano que no podemos obviar lo representa la temática de la sexualidad, introducida por Kierkegaard en *El concepto de la angustia* y profundizada más tarde por el psicoanálisis freudiano. Haufniensis llama la atención sobre el descuido en el tratamiento del tema de la sexualidad. “Es innegable que hasta ahora no se ha dado todavía una respuesta suficiente y, sobre todo, muy pocas veces con la debida disposición de ánimo, a toda la magna cuestión de la importancia de lo sexual...”²⁰Tanto la historia como la sexualidad son explicadas por Kierkegaard a partir de su relación con el pecado original, que introduce la conciencia de la diferencia de género (*genus*) y la relación del individuo con la especie. “Con la pecaminosidad quedó puesta la sexualidad. En ese mismo instante comienza la historia de la especie humana”.²¹ A su vez, lo sexual es definido como “esa enorme contradicción que radica en el hecho de que el espíritu inmortal esté determinado como *genus*.”²²

El hecho de que el psicoanálisis pusiera en evidencia la sexualidad infantil y rechazara el prejuicio cultural que suponía la reducción de la misma a una función reproductiva le valió enérgicos rechazos y oposiciones, así como también la objeción de que en la teoría psicoanalítica toda explicación se reduce a la sexualidad.²³ En contradicción con la creencia popular de su época, Freud sostiene que la vida sexual del hombre experimenta un florecimiento precoz que concluye alrededor de los cinco años,

²⁰ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Gutierrez Rivero, Madrid, Orbis, 1984, p. 95.

²¹ S. Kierkegaard, *idem*, p. 79.

²² *Ibidem*, p. 97.

²³ En el Prólogo de 1920 a los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) el propio Freud destaca que el hecho de haber ampliado el concepto de sexualidad y de haber subrayado su importancia para todas las actividades humanas fue el motivo de las mayores resistencias contra el psicoanálisis. En relación con esta cuestión, baste notar que la teoría de la libido establece una identidad entre psiquismo y sexualidad, especialmente a partir de las dificultades del análisis de Schreber (1911), que empujaron a Freud a ampliar el concepto de libido, resignar su contenido sexual y hacer coincidir libido con interés psíquico general.

seguido luego por un período de latencia en el que se detiene el progreso de la sexualidad hasta llegar a la pubertad. Esta teoría lo lleva a considerar que el hombre desciende de una especie animal que alcanzó la madurez sexual a los cinco años y lo hace sospechar que el aplazamiento y doble comienzo de la vida sexual se vincularían con la historia de la “humanización del hombre”, que parece ser el único animal con semejante latencia y retardo sexual. La neurosis, que en cierto sentido es un privilegio del hombre, sería un resto atávico de su prehistoria. Desde el punto de vista de la psicología no resulta indiferente que el período de amnesia infantil coincida con el brote precoz de la sexualidad. Probablemente en estas circunstancias residan las condiciones básicas para que pueda darse una neurosis.²⁴

5. La relación entre la psicología individual y la colectiva

En el estado de inocencia hay paz y reposo, pero también “nada”, y la nada provoca angustia. Esta categoría psicológica intermedia explica el pasaje de la inocencia a la culpa, lo que supone que la síntesis de cuerpo y alma pase a estar determinada por el espíritu y que el hombre deje de estar solo “anímicamente” determinado en “unidad inmediata” con su naturalidad (*naturalighed*). Esto genera consecuencias fundamentales para la comprensión de la historia humana, presentada por Haufniensis en términos de “relación generacional” al considerar la “angustia subjetiva” en el segundo capítulo de *El concepto de la angustia*. Ya en el primer capítulo, sin embargo, se establecen las consecuencias de la caída, a saber: 1) que el pecado vino al mundo; 2) que quedó establecida la sexualidad.²⁵ La categoría de espíritu juega un rol protagónico a la hora de distinguir la sexualidad humana de la animal, permite dar cuenta del proceso de “humanización” del hombre – que si bien supone un progreso del hombre primitivo al contemporáneo, no justifica la tesis evolucionista, pues en ningún momento de su historia el hombre fue un animal, ya que de haberlo sido ni la angustia ni la espiritualidad tendrían sentido y caería por lo tanto la hipótesis primera de la historia de la generación humana: su punto de partida en el pecado original – , y justifica la consideración de la historia

²⁴ Cf. S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 104-105.

²⁵ Para un análisis del tema de la sexualidad en *El concepto de la angustia*, cf. Pablo Uriel Rodríguez, “El concepto de pudor en Kierkegaard: análisis de la determinación sexual en *El concepto de angustia*”, en *Universitas Philosophica*, 36 (72), 2019, 251-277.

humana en términos de progreso cuantitativo. La psicología de Haufniensis, al igual que posteriormente el psicoanálisis de Freud, plantea un nexo entre la psicología individual y la colectiva. De allí que el autor pseudónimo defina al individuo simultáneamente como “sí mismo y la especie”. La relación entre la psicología individual y la colectiva es planteada en términos de diferenciación entre el progreso “cuantitativo” de la especie y el “salto cualitativo” que cada individuo realiza al convertirse personalmente en pecador por sus propios actos. Al igual que en los escritos culturales de Freud, la noción de culpa es relevante para dar cuenta del desarrollo de la historia humana. Es el pecado original el que introduce tanto la sexualidad en el sentido propiamente humano, que exige distinguir instinto (*instinkt*) ciego animal de impulso (*drift*) sexual humano, como la posibilidad de pensar el nexo entre el individuo y la especie en el marco de la historia del hombre o, en otros términos, el progreso cuantitativo del género humano.

El nexo entre la psicología individual y la colectiva (historia de la generación) en Haufniensis no se plantea sobre bases evolucionistas, como sucede en el caso de Freud, sino “espiritualistas”, o en términos más específicos, en el marco de una psicología neumática o del espíritu. De allí que la historia se identifique con la actividad que el espíritu desarrolla en el proceso – nunca conclusivo – de determinación de la síntesis entre cuerpo y alma, que el hombre “es” en sentido natural. El modo que Kierkegaard encuentra de superar el dualismo moderno supone el despliegue del discurso psicológico, cuyo objetivo es describir la constitución de la subjetividad libre, que en última instancia se pone de manifiesto en el individuo particular. El “plus” de angustia que en cada individuo particular significa un más o un menos respecto a Adán está vinculado con esto. El desarrollo cuantitativo de la especie no se identifica con el desarrollo cualitativo del individuo, pues si así sucediera, el hombre se vincularía con el género humano en los mismos términos en los que se vinculan los animales con su especie, a saber: como “ejemplar”.

En el estado de inocencia no es el hombre meramente un animal; porque si el hombre fuera meramente un animal en algún momento de su vida, no importa cuándo, entonces jamás llegaría a ser hombre. Por lo tanto, el espíritu está presente en la síntesis, pero como algo inmediato, como algo que está soñando.”²⁶

²⁶ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 68-69.

En el tránsito de la inocencia a la culpa la angustia se impone como categoría útil para explicar el estado de ensoñación en que el espíritu se encuentra con anterioridad a la caída. No obstante, la angustia de la inocencia todavía no es culpa, sino una suerte de presentimiento que da cuenta de la ambigüedad del espíritu, descrito, por un lado, como poder hostil que perturba la inmediata relación entre el cuerpo y el alma y, por el otro, como poder amistoso que busca constituir plenamente esta relación, es decir, posibilitar la efectiva emergencia de la subjetividad, que en *La enfermedad mortal* se identificará con el yo. En este sentido, la historia de la apropiación subjetiva de la relación inmediata entre el cuerpo y el alma de la que se ocupa la psicología tiene como resultado la comprensión del yo como un tercer elemento de carácter espiritual capaz de dar cuenta del carácter libre de la vida humana en contraposición al carácter natural y, por lo tanto, ciego, de la vida animal.

“Ahora salta la pregunta: ¿cuál es la relación del hombre con este poder ambiguo? ¿Cómo se relaciona el espíritu consigo mismo y con su condición? Respuesta: esta relación es la de la angustia” (Kierkegaard, CA, p. 69). La angustia resuelve todos los interrogantes, responde tanto la cuestión del modo de relacionarse del hombre entendido como síntesis de cuerpo y alma con su fundamento que es el espíritu, como la cuestión del modo en que el espíritu se relaciona consigo mismo.

El espíritu no puede liberarse de sí mismo, tampoco puede aferrarse a sí mismo mientras se tenga a sí mismo fuera de sí mismo, el hombre tampoco puede hundirse en lo vegetativo, ya que está determinado como espíritu; tampoco puede ahuyentar la angustia, porque la ama; y propiamente no la puede amar, porque la huye. Aquí nos encontramos con la inocencia en su misma cúspide.²⁷

La angustia no es propiamente ni una categoría de la libertad ni una categoría de la necesidad, sino que es presentada como una libertad trabada, aunque no por la necesidad sino por sí misma. La sexualidad justamente expresa el ápice de la angustia, pues representa la contradicción del espíritu, esto es, el hecho de que el espíritu se diferencie sexualmente. Un espíritu perfecto no tiene ni historia ni sexualidad, lo que implica justamente el carácter imperfecto del espíritu subjetivo, objeto temático de la

²⁷ S. Kierkegaard, *idem*, p. 69.

psicología. La diversidad sexual como objeto del espíritu es un modo de enfrentarse a la conciencia pura del yo que caracteriza la vacuidad del idealismo. A diferencia de la perspectiva idealista de análisis, Haufniensis define lo sexual como punto culminante de la síntesis cuerpo-alma, lo que supone a su vez que la conciencia del yo no es independiente de la conciencia de la “diversidad sexual”. Esta última no tendría sentido si Adán no hubiese pecado porque aunque lo sexual no debe identificarse inmediatamente con la pecaminosidad, si Adán no hubiese pecado, lo sexual nunca habría existido como impulso. “En la inocencia está ya puesta la diferencia sexual, pero no en cuanto tal. Solo en el momento de cometer el pecado queda también puesta la diferencia sexual en cuanto impulso.”²⁸ La tarea moral que el cristianismo comprende mejor que el helenismo y que el idealismo consiste en incorporar la sexualidad a la esfera del espíritu. Esta incorporación no implica el rechazo de la sexualidad sino más bien la introducción del supuesto que postula que su cabal comprensión solamente es posible en la esfera del amor.

Freud, por su parte, sostiene que la analogía entre la psicología del individuo y la de las masas, basada en el hecho de que “en las relaciones sociales entre los hombres ocurre lo mismo que la investigación psicoanalítica tiene averiguado para la vía de desarrollo de la libido individual.”²⁹, tiene carácter axiomático. A su vez, de este axioma que toma como punto de partida, deriva importantes consecuencias para el tratamiento de la cuestión religiosa, ya que el fenómeno religioso es vinculado a la neurosis individual en *Moisés y la religión monoteísta*, donde plantea que por medio de la analogía se accede al insospechado origen de los fenómenos religiosos, que surgirían de procesos neuróticos. La dificultad más evidente que implica esta explicación radica en el hecho de que Freud no se detenga a considerar el límite del razonamiento analógico que está planteando, ya que de la analogía presentada – que como razonamiento no debería conducir a la conclusión de que se ha demostrado lo que es objeto de la analogía – concluye la verdad del origen de los fenómenos religiosos. Por otra parte, también avanza la tesis de que el

²⁸ *Ibidem*, p. 109. Además del hecho de introducir el concepto de “angustia” en términos de categoría de carácter propiamente “psicológico”, Haufniensis avanza la idea de que “la diversidad sexual en cuanto impulso” no puede ser explicada por ninguna ciencia. La psicología, no obstante, es la que más se aproxima al origen de la misma, al dar cuenta de “la aparición de la libertad ante sí misma en medio de la angustia de la posibilidad, o en medio de la nada de la posibilidad, o en medio de la nada de la angustia”, *ibidem*, p. 105.

²⁹ S. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 97.

totemismo es la primera forma de religión en la historia humana y origen de la moral y el derecho y explica el fenómeno religioso a partir de la analogía con la psicología individual al tiempo que es concebido como origen de la psicología colectiva. Además, de manera casi inadvertida la explicación de los fenómenos sociales es reducida a los fenómenos de naturaleza psíquica individual.³⁰ En este punto el método psicoanalítico adolece de cierto carácter reductivo, que solamente puede salvaguardarse en función del ambiguo estatuto que Freud le imprime al discurso psicoanalítico en lo que respecta a la relación entre la ciencia y el mito.³¹

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud avanza una hipótesis política para dar cuenta del origen de la idea monoteísta, que surgiría del afán de dominio del imperialismo egipcio. Las conquistas de la dinastía XVIII convirtieron a Egipto en un imperio mundial, que se refleja en el desarrollo de las nociones religiosas del sector dominante y activo intelectualmente. Con Amenhotep V llega al trono un faraón preocupado por propagar la idea teológica. Instituye la religión de Atón como religión de Estado y por intermedio suyo el dios universal se convierte en dios único. Si bien la religión de Atón fue abolida por la venganza de las castas sacerdotales a las que había oprimido, y el pueblo judío abandonó esta religión que Moisés le había dado, sin embargo la religión mosaica no desapareció completamente sino que permaneció en un “período de latencia”. Freud deriva el monoteísmo judío del egipcio y con el objeto de explicar la “acción retardada” de la idea monoteísta, recurre a ejemplos de fenómenos similares que lo llevan a concluir que el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío presentan un rasgo común, a saber: “la latencia”. De los rasgos comunes (latencia y compulsividad) que

³⁰ Como veremos a continuación, en *Moisés y la religión monoteísta* es matizada y dialectizada la relación entre ambas psicologías, lo que evidencia la recaída en cierta circularidad a la hora de plantear el problema del origen y fundamento de los fenómenos sociales a partir de las premisas que explican el desarrollo del psiquismo individual.

³¹ Freud se presenta a sí mismo como un teórico bifronte en muchos sentidos. En lo que respecta a la fundamentación teórica del psicoanálisis lo hace a la hora de pensarlo como un discurso no reducible *stricto sensu* ni a la filosofía ni a la biología, es decir, ni a lo mental ni a lo orgánico. A su vez, para explicar la relación entre lo orgánico y lo psíquico introduce una teoría de las pulsiones que él mismo reconoce como “mitológica”, obrando del mismo modo en los escritos que intentan explicar el sentido de la cultura. No obstante ello, no resigna el tema de la verdad, sino que lo resignifica bajo sus propias categorías. De allí que su posición frente a la ciencia no pueda describirse de manera totalmente unívoca. En algunas ocasiones tengo la impresión de que su preocupación por la epistemología dependió de un condicionante epocal que no puede desconsiderarse, ya que defender al psicoanálisis durante el auge del pensamiento positivista le exigía no pocos esfuerzos en la dirección de la justificación epistemológica de sus teorías. Esto no impidió que reconociera la audacia de las hipótesis que introducía.

encuentra en la analogía entre la historia de la religión judía y la génesis de las neurosis humanas en el terreno de la psicopatología, deduce la íntima ligazón entre la psicología individual y la colectiva. A su vez, la relación entre ambas psicologías parece poseer en esta obra un sentido dialéctico. Freud utiliza, en principio, la analogía entre los fenómenos neuróticos y los religiosos con el fin de explicar el progreso cultural de la humanidad a partir de las premisas que describen el desarrollo de la vida psíquica o anímica del individuo, aunque, también invierte la ecuación para sostener que en la historia individual, que comienza en la infancia, se manifiestan los mismos fenómenos que en la historia del género humano, cuya prehistoria, fundada en el parricidio, inicia un ciclo evolutivo desde la primera forma de religiosidad expresada en el tótem hasta las subsiguientes formas de religiosidad manifiestas en el monoteísmo judeo-cristiano. Al discutir el tema de la herencia arcaica del hombre introduce la cuestión de la herencia en términos tales que el individuo no solo heredaría disposiciones, sino también contenidos, “huellas mnemónicas” de las vivencias experimentadas por sus antepasados.³² Cuando se estudian las reacciones frente a los traumas precoces es sorprendente comprobar que éstas no se ajustan a la propia vivencia del individuo y que concuerdan mucho más con el modelo de un suceso filogenético, que es el que finalmente logra explicarlas.³³ “Si aceptamos la conservación de tales huellas mnemónicas en nuestra herencia arcaica, habremos superado el abismo que separa la psicología individual de la colectiva, y podremos abordar a los pueblos igual que al individuo neurótico.”³⁴

Los síntomas de una neurosis son consecuencias de vivencias e impresiones concebidas en términos de “traumas etiológicos”. Los traumas consisten en experiencias somáticas o percepciones sensoriales, generalmente visuales o auditivas. Solamente la labor analítica es capaz de volver a la memoria esas vivencias. Las características del trauma y la fórmula para el desarrollo de una neurosis coinciden tanto en la psicología

³² En el animal humano sucedería lo mismo que en los animales, cuyos instintos les permiten conducirse en su vida con familiaridad desde un principio, como si ya la conocieran desde tiempo atrás.

³³ “La conducta del niño neurótico frente a sus padres, en los complejos de Edipo y de castración, está colmada de tales reacciones, que parecen individualmente injustificadas y que solo filogenéticamente se tornan comprensibles, es decir, por medio de su vinculación con vivencias de generaciones anteriores.” Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 142.

³⁴ S. Freud, *idem*, p. 143. Freud reconoce que para las huellas mnemónicas no cuenta con otra prueba que con los remanentes de la labor analítica que exigen ser derivados de la filogenia, pero que recurre a la “audacia” de esta explicación porque de lo contrario no podría avanzar ni en el campo del psicoanálisis ni en el de la psicología de las masas.

individual como en la colectiva. Los traumas poseen tres características: suceden precozmente en el curso de los primeros cinco años de vida, son olvidados luego y poseen un contenido sexual agresivo. A su vez, la fórmula de la neurosis puede resumirse en estos momentos: a-trauma precoz; b-defensa; c-latencia; d-desencadenamiento de la neurosis; e-retorno parcial de lo reprimido. Tres cuestiones importantes tenemos que considerar aquí como nexos fundantes entre ambas psicologías: la función de la comunidad familiar, la importancia de la latencia y el retorno de lo reprimido, que permiten trazar las vías paralelas de la historia del individuo y la del género humano sobre la base de presupuestos evolucionistas ya asumidos previamente en *Tótem y Tabú*.³⁵

La etiología de las neurosis y la función que el trauma desempeña en ésta se vuelven fundamentales para dar cuenta de los fenómenos religiosos, concernientes a la psicología colectiva. En última instancia, la génesis de la neurosis fundamenta tanto la psicología individual como la colectiva, pues ambas dependen de la historia (del individuo y del género humano) en la que se observan las mismas características. La hipótesis que guía esta doble fundamentación consiste en sostener que en la vida de la especie humana sucedió algo similar a los sucesos de la existencia individual, en los que la latencia es un fenómeno típico en las neurosis. En este contexto, los traumas efectivos y olvidados – tanto los del individuo como los del género humano – conciernen a la “comunidad familiar humana”. Aunque de manera vedada, los hombres siempre supieron que alguna vez tuvieron un padre primitivo al cual asesinaron. Este recuerdo se incorpora a la herencia arcaica bajo ciertas condiciones, cuando el hecho fue muy destacado o cuando se repitió un número suficiente de veces. El caso del parricidio cumple con ambas condiciones. A su vez, para que el recuerdo de este hecho irrumpa en la conciencia pueden darse muchas circunstancias incluso no conocidas, o producirse una activación espontánea, como en el caso de muchas neurosis. Lo que tiene, indudablemente, una decisiva importancia es la evocación de la huella mnemónica olvidada gracias a una repetición real y reciente del suceso. Tanto el asesinato de Moisés como el de Cristo

³⁵ A pesar de los distintos enfoques (analógico, genético y funcional) del problema religioso que aparecen en la obra de Freud, a lo largo de los años el pensador mantiene un diálogo interno con sus propias perspectivas. Esto se pone de manifiesto en una obra tardía como *Moisés y la religión monoteísta*, en la que recupera cuestiones desarrolladas tanto en *Tótem y tabú* como en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*.

fueron una de esas repeticiones que dejaron huellas mnémicas en la memoria oculta de la humanidad.

El parricidio se constituye como acto fundacional tanto de la historia individual como de la del género humano. El recuerdo latente de la muerte del padre conduce a la renuncia instintual que instituye la organización social. La religión funciona como analogía de la neurosis individual; si esta última explica el desarrollo psíquico del individuo, la primera es expresión del desarrollo histórico cultural de la humanidad, o en otros términos, del proceso de humanización del hombre. Nuevamente, como ya lo había planteado Feuerbach, la religión es lo que distingue al hombre del animal. Las distintas formas de religión que se observan en la historia cultural de occidente, desde el totemismo pasando por el judaísmo hasta llegar al cristianismo, son sintomáticas del progreso cultural del hombre leído en términos de renuncia de los instintos y espiritualización. Freud describe el desarrollo de la cultura humana a partir de la descripción de ciertos momentos o etapas que, a su entender configuran una suerte de “progreso en la espiritualidad” que define el proceso de humanización. Una de estas etapas se caracteriza por un fenómeno psíquico presente tanto en los niños y los adultos neuróticos como en los pueblos primitivos. Se trata de la “omnipotencia del pensamiento”, que expresó el orgullo de la humanidad por el desarrollo del lenguaje e implicó la preeminencia de las ideas, los recuerdos y los procesos de raciocinio en oposición a las actividades psíquicas inferiores, dependientes de las percepciones sensoriales inmediatas de los órganos de los sentidos. Otra etapa del progreso cultural está determinada por la sustitución del orden matriarcal de la sociedad por el patriarcal, lo que supondría un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, dado que la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es solamente un supuesto construido sobre una premisa y una deducción. Finalmente, entre los dos sucesos anteriores, considera el momento en que el hombre se sintió urgido a reconocer la existencia de poderes espirituales que no pueden ser captados por los sentidos. Todo el universo fue animado y a la ciencia le costó un gran esfuerzo volver a desanimar una parte del mismo, a tal punto que todavía no concluyó esa tarea.

Por otra parte, la cultura humana no puede progresar si no es sobre la base de la renuncia instintual, que equivale a la obediencia del “principio de realidad”. La renuncia al instinto puede ser impuesta por motivos externos o internos. En el primer caso, el yo

renuncia a la satisfacción de su instinto debido a obstáculos exteriores que podrían constituirse en un peligro para su integridad. Para dar cuenta del segundo caso, sostiene Freud que en el curso de la evolución individual, una parte de las potencias inhibitoras del mundo exterior es internalizada de modo tal que en el yo se forma una instancia observadora, crítica y prohibitiva denominada super-yo. Cuando el yo renuncia a su instinto por causa de esta instancia a la que obedece, se produce un efecto económico. El yo no solamente siente displacer como en el primer caso, sino que siente un beneficio placentero, una satisfacción sustitutiva debido a que está orgulloso de haber obedecido. El super-yo es el sucesor y representante de los padres. En la psicología de las masas le corresponde al “gran hombre” desempeñar el papel de super-yo.

Aunque no sea evidente desde un principio, la renuncia instintual y la ética en ella basada están íntimamente ligadas a la religión. Una parte de los principios éticos se justifica en la necesidad de limitar los derechos de la comunidad frente a los del individuo, los del individuo frente a la comunidad y los de los individuos entre sí. Pero lo más remarcable es el hecho de que “cuanto nos parece grandioso, enigmático, y místicamente obvio en la ética debe tal carácter a su vínculo con la religión, a su origen de la voluntad del padre.”³⁶ El totemismo, la primera forma de religión que conocemos, es definido como un sistema de preceptos y prohibiciones que deben entenderse en términos de renunciaciones instintuales y en los que se encuentran los primeros orígenes del orden ético y social. Estos preceptos son, la adoración del tótem, que incluye la prohibición de dañarlo o matarlo, la exogamia manifiesta en la renuncia a la madre y las hermanas de la horda primitiva y la igualdad de derechos, es decir, la restricción del impulso a resolver violentamente los conflictos entre los miembros de la horda. Para Freud, las motivaciones de estas prohibiciones son diferentes. Mientras que las dos primeras, caracterizadas como preceptos derivados de un sentido religioso, se ajustan al espíritu del padre eliminado y en cierto sentido perpetúan su voluntad, la última, definida como un precepto social, prescinde de la voluntad paterna y solo se justifica en la necesidad de mantener el nuevo orden establecido.³⁷

³⁶ S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 176.

³⁷ En este contexto, el desarrollo del psiquismo individual es entendido como una forma abreviada de la evolución humana general, ya que los elementos esenciales del proceso de la renuncia de los instintos se repiten en la vida anímica del individuo.

Al intentar explicar el enigmático carácter del pueblo judío, el que probablemente, a diferencia de otros pueblos, es el que le permitió subsistir hasta la actualidad, Freud se concentra en la figura de Moisés, que plasmó ese carácter al darles a los judíos una religión, que exaltó su autoestima convirtiéndolos en el “pueblo elegido”. La religión mosaica posibilitó la cohesión del pueblo judío debido a un factor ideal, la posesión común de ciertos factores emocionales e intelectuales. En este marco, estamos en condiciones de caracterizar la religión como un factor ideal de cohesión social que posibilita el progreso de la espiritualidad basado en la renuncia instintual. Para desarrollar esta idea Freud hace uso de la noción de “retorno de lo reprimido”, que le permite hipotetizar sobre el fundamento inconsciente tanto de las neurosis como de la religión, a la vez que le posibilita poner en evidencia el carácter compulsivo de la misma, ya que los actos del creyente son dirigidos por impulsos obsesivos.

Nuevamente, el pensador vienés acude a la analogía entre los mecanismos que producen la formación de neurosis y los que explican una tradición conservada en la vida psíquica de un pueblo, como es el caso de la religión mosaica. Así como los recuerdos olvidados del niño invaden alguna vez la vida del individuo en una época posterior, bajo la forma de impulsos obsesivos que dirigen sus actos, determinan su elección amorosa y definen sus simpatías y antipatías de manera no explicable racionalmente, lo mismo sucede con los actos del creyente, que son dirigidos por impulsos obsesivos inconscientes, lo que permite establecer el carácter compulsivo de la religión. Esto explicaría que la noción de Dios único, como recuerdo deformado de la humanidad, deba ser creída – de manera compulsiva – aun cuando no haya fundadas razones para hacerlo.

En este marco, el límite entre la verdad y el delirio es muy estrecho, ya que en la medida en que la idea monoteísta alcanza su deformación debe caracterizársela como “delirio” y en la medida en que contiene el retorno de lo reprimido, debe considerársela como “verdad”. “También el delirio psiquiátrico aloja una partícula de verdad, y la convicción del enfermo se expande desde esta verdad hacia toda la envoltura delirante.”³⁸ Al igual que en *El porvenir de una ilusión*, la idea religiosa es parangonada con la idea delirante psiquiátrica, ya que parecen manifestar una identidad de estructura que permite

³⁸ S. Freud, *idem*, p. 188.

establecer similitudes entre ambas. Al presentar la génesis psíquica de las ideas religiosas en esta obra, Freud sostiene que

tales ideas nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos.³⁹

Sin embargo, una ilusión no es idéntica a un error ni tampoco es necesariamente un error. Una de las características más sobresalientes de la ilusión es el hecho de que se origine en deseos humanos, lo mismo que sucede con la idea delirante psiquiátrica, de la que no obstante se distingue con claridad.

La idea delirante, además de poseer una estructura mucho más complicada, aparece en abierta contradicción con la realidad. En cambio, la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad.⁴⁰

La religión, entendida como paradigma de las representaciones culturales, es por lo tanto una ilusión frente a la cual el psicoanálisis se posiciona como una teoría científica cuyo objetivo es trascenderla, aun cuando esté condenado al fracaso debido al hecho de que el propio psicoanálisis la reconoce como expresión de los deseos más primitivos del hombre, y por esta razón, “insuperable”, dado que se asienta en la historia “inconsciente” del género humano.

Consideraciones finales

La estrategia comunicativa regresiva de las derechas del globo se organiza en torno a cuatro elementos que el enfoque psicológico de la religión puede ayudarnos a describir y analizar. En primer lugar, se trata de un discurso que supone un receptor presa de una suerte de “sentido común fosilizado”, incapaz de cuestionar las premisas de la discriminación, el racismo y la xenofobia, debido a la asunción “inconsciente” de las mismas, que “retornan” luego de períodos de progresismo ideológico en distintas

³⁹ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, p. 2976.

⁴⁰ S. Freud, *ídem*, p. 2977.

regiones del mundo. En segundo lugar, apela a un “reduccionismo causal” manifiesto en la identificación de una única causa del malestar social, de carácter puramente ideológico, que se materializa en la figura del oponente o enemigo, impidiendo la elaboración de una explicación más compleja y comprensiva de los problemas que el mundo actual debe enfrentar y resolver, el más acuciante de ellos, la brecha cada vez mayor entre ricos y pobres, esto es, la imperante intensificación de la desigualdad social producto del capitalismo globalizado. En tercer lugar, se apela a la fe – dogmáticamente comprendida – con el objeto de obturar las demandas que Freud reclamaba como propias del pensamiento científico: la experiencia y la observación. Por último, en relación con la justificación de este fideísmo ciego, la elaboración de consignas de espontánea adhesión, que desconoce la importancia de la historia como factor determinante de la transformación de las actuales condiciones de desigualdad.

A estos elementos propios de la estrategia comunicativa regresiva deberíamos poder oponer otros que posibiliten la deconstrucción de la misma, tomando como punto de partida la reconfiguración del sentido común, en el marco de un proyecto discursivo no centrado únicamente en los cánones de la exposición académica propiamente dicha. Este intento nos compele a la acción y al cuestionamiento de nuestras propias prácticas. No podemos continuar elaborando lenguajes privados de intelectuales si efectivamente tenemos la intención de transformar las actuales condiciones de existencia. En este sentido, me parece imperante comprender que el mundo académico se rige a partir de una serie de reglas que normalizan nuestra práctica produciendo un sentido común que es necesario cuestionar con el objeto de que nuestro lenguaje se extienda a sectores cada vez más amplios de la sociedad civil. Si el discurso hegemónico produce un sentido común que espontáneamente adhiere a consignas retrógradas, la producción de un discurso contra hegemónico no puede progresar sino es sobre la base de poner en cuestión la propia formulación de teorías, paradigmas o marcos teóricos, esto es, la crítica de “nuestro” propio sentido común. La idea que el intelectual comprende y la masa debe ser instruida es propia de un momento ilustrado de la civilización occidental que, probablemente, se haya puesto de manifiesto en el psicoanálisis freudiano, que a pesar de realizar un diagnóstico negativo respecto de las instituciones culturales, adhería aún al paradigma positivista que en la ciencia encontraba los criterios necesarios y suficientes para superar los resabios religiosos de la civilización.

En los albores del siglo XXI, y a pesar de los aspectos aún relevantes de la teoría psicoanalítica para comprender los orígenes y las causas del malestar social, creemos importante cuestionar la pretensión de una ciencia aséptica que rige los destinos de los hombres conforme al principio de realidad. En este sentido, la crítica de Climacus en *Postscriptum*, quien plantea un desfase entre el progreso científico y el conocimiento ético-religioso, es útil para describir la actual desproporción entre la revolución tecnológica de la que somos atónitos espectadores y el grado cada vez más alarmante de desigualdad, que se expresa en un desprecio absoluto por la realidad del otro y en una falta total de solidaridad. En este marco, sería deseable desarticular la lógica que concibe al otro como enemigo y redescubrir modos de relación social capaces de reconstituir el tejido social. Nuestras realidades latinoamericanas nos están exigiendo un reposicionamiento respecto a las prácticas que cómodamente hemos aceptado como habituales con el objeto de poder injerir de alguna manera en la construcción de sociedades más justas e igualitarias.

Referencias

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud. La filosofía y los filósofos*, trad. Bixio, 1. ed., Buenos Aires, Paidós, 1982.

DAHMER, Helmut. *Líbido y sociedad, estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, trad. de Félix Blanco, México D.F., Siglo XXI, 1983.

DIP, Patricia. “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, p. 115-142.

DRIVET, Leandro. “Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud”, en *Civilizar* 15 (29): 197-214, julio-diciembre de 2015.

FREUD, Sigmund. “Acciones obsesivas y prácticas religiosas”, en *Obras Completas*, volumen IX, trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. “El porvenir de una ilusión”, “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Tomo 8 (1925-1933), trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

FREUD, Sigmund. “Esquema del psicoanálisis”, “Autobiografía”, “Las resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras Completas*, volumen 15, Buenos Aires, Hyspamerica, 1988.

FREUD, Sigmund. “Introducción al narcisismo”, en *Obras Completas*, volumen XIV, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicológica, y otras obras (1914-1916), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Schriften* (12 vols.), Viena, Intenationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta, en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1970.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, XIII, Tótem y tabú y otras obras (1913-1914), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1980.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, XIX, El yo y el ello y otras obras (1923-1925), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*, XVIII, Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922), trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

FREUD, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual*, en *Obras Completas*, VII, trad. José L. Etcheverry, Madrid-Bs.As., Amorrortu, 1979.

GELLNER, Ernest. *Razón y cultura*, trad. Carmen Ors Marqués, Madrid, Síntesis, 1992.

GONZÁLEZ, Mariano Rodríguez. “Freud como filósofo”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, (2012), vol. 31, n. 1: 7-23.

GROM, Bernhard. *Psicología de la Religión*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1994.

HERRERA, Alfonso. “Freud y la filosofía: una relación, dos tiempos”, en Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, URI: <http://hdl.handle.net/10391/719>.

KIERKEGAARD, Søren. *El concepto de la angustia*, trad. D.G.Rivero, Madrid, Orbis, 1984.

KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal*, trad. D.G. Rivero, Madrid, Sarpe, 1984.

KIERKEGAARD, Søren. *Mi punto de vista de mi obra como autor*, trad. José Miguel Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1951.

KIERKEGAARD, Søren. *O lo uno o lo otro I*, trad. Begonya Saez Tajafuerce y Darío González, Madrid, Trotta, 2006; *O lo uno o lo otro II*, trad. Darío González, Madrid, Trotta, 2007.

KIERKEGAARD, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. Javier Teira y Nekane Legarreta, Salamanca, Sígueme, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard Skrifter* (55 vols.), N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup, A. McKinnon & F. H. Mortensen (Eds.), Copenhagen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret-Gads Forlag, 1997-2009.

KIERKEGAARD, Søren. *Temor y temblor*, trad. V.S. Merchan, Barcelona, Altaya, 1994.

LAZCANO, Silvia Lévy. “Freud y Nietzsche: crónica de un desencuentro”, en *Revista Historia Autónoma*, 3 (2013), p. 63-76.

LÓPEZ, Harold Valencia. “El pensamiento de Freud en el contexto de la filosofía moderna”, *Revista de Filosofía Conceptos*, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, vol. 1, número 2, 2002, p. 29-46.

MORITZ, María Cristina. “Algunas ideas de Freud acerca de la religión”, en *Revista Pilquen*, Sección Psicopedagogía, Año XIV, n. 8, 2012.

RODRIGUEZ, Pablo Uriel. “El concepto de pudor en Kierkegaard: análisis de la determinación sexual en *El concepto de angustia*”, en *Universitas Philosophica*, 36 (72), 2019, p. 251-277.

SÁENZ, Alberto Hernández. “La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad”, en *¿El fin de la razón?: I jornada de Filosofía SOFIRA*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2014, p. 69-106.

TAUBER, Alfred. *Freud, el filósofo reticente*, trad. José Luis Bustamante, España, Avarigani, 2014.

TAUBES, Jacob. “La religión y el futuro del psicoanálisis”, en *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. Silvia Villegas, Buenos Aires, Katz, 2007.