

LA CRITICA DE FREUD A LA RELIGION

Napoleón Tapia B.

Resumen

Se presentan en forma general los principales argumentos aducidos por Sigmund Freud en su crítica de la religión. Lo que se viene denominando "psicoanálisis freudiano de la religión", es confrontado con algunas de las principales reflexiones provenientes de la Teología. A partir de ello, el autor indica algunas relaciones con su disciplina en el contexto costarricense, ubicándose así en una posible "psicología de la religión" nativa.

1. INTRODUCCION

En el contexto de la psicología y las ciencias sociales el aporte de Sigmund Freud ha sido notable. Junto a Marx y Nietzsche, Freud constituye uno de los más importantes críticos modernos. Sus contribuciones no solo precipitaron un cambio de rumbo y perspectiva de la psicología expulsándola del laboratorio, también sus hallazgos posibilitaron llevarla hasta la vida cotidiana; lo cual además hizo al ser humano irrumpir de sí mismo de modo que a partir de ese momento la imagen de sí es otra. En el análisis freudiano de la cultura aquella irrupción pasa por la valoración del arte, la moral, el derecho y la religión. Con respecto a la religión, su postura le mereció arduas polémicas en virtud de las cuales se dice le comentó a Lou Andreas Salomé "basta

Abstract

This article expresses a general approach to the most important ideas adduced by Sigmund Freud in his religion criticism. What is been denominated "freudian psychoanalysis of religion" is confronted with some of the main reflections of Theology. From it, the author's essays point out, some relationships with his discipline in the Costa Rican context, focussing on a possible native "psychology of religion".

que yo pueda creer en la solución del problema. Me ha perseguido durante toda mi vida"; mostrando así fortaleza e independencia en las elaboraciones de su pensamiento, en este particular y conflictivo ámbito de la reflexión freudiana.

La discusión en torno a la crítica de Freud sobre la religión cristiana occidental, no es reciente ni desactualizada. Especialmente en el marco de la teología, para la cual se han extraído las consecuencias pertinentes (Domínguez, 1991). Pero, para el contexto costarricense y en el marco de la psicología como ciencia social, consideramos que no sólo está pendiente su discusión, sino que también es necesario extraer las consecuencias que podría implicar el psicoanálisis freudiano de la religión.

En efecto, para un análisis como el que se presenta en este artículo, que presume

obtener de las contribuciones de Freud consecuencias teórico-metodológicas, frente a un análisis psicológico de la religión en nuestra coyuntura y de las formaciones sociales específicas, basta —como aporte inicial— con referirse a los textos freudianos que tematizan la problemática en cuestión.

Esto se plantea con la claridad de que es un proceder que no avanza a espaldas de la reflexión freudiana sobre la cultura y sobre la religión, se encuentra también en aquellas elaboraciones suyas para construir el psicoanálisis como disciplina con potencial explicativo idiográfico; lo cual, como señala Jensen (1991: 82) es frecuente encontrar cuando se estudia a Freud. Así, esta contribución desarrolla tres aspectos: primero, se establecen suscintamente los argumentos de Freud. Luego se pasa a exponer algunas de las más importantes críticas teológicas a la postura freudiana, para culminar con un intento de puntualizar algunas consecuencias para la psicología.

2. LOS ARGUMENTOS DE FREUD

Los actos obsesivos y las prácticas religiosas (1907/1981), *Totem y Tabú* (1912/1981), *El porvenir de una ilusión* (1927/1981), *El malestar en la cultura* (1930/1981), *Moisés y la religión monoteísta* (1939/1981), constituyen los principales escritos en que Freud aborda directamente el origen de la religión y que se refieren a su teoría de la cultura. El texto de 1907/1981 en que Freud relaciona la religiosidad con actos obsesivos, no sólo es un texto inicial importante para acercarse a la "neurosis obsesiva" como estructura clínica, también lo es en tanto los argumentos allí esbozados le sirven de base y eje en su desarrollo de las otras cuatro obras sobre la religión antes enunciadas.

Con base en el conocimiento de la génesis del ceremonial neurótico, Freud arriesga conclusiones por analogía sobre los procesos psíquicos de la vida religiosa. De tal forma la neurosis obsesiva constituye la pareja patológica de la religiosidad: la neurosis como religiosidad individual y la religión como neurosis obsesiva universal. Para Freud una pareja tal manifiesta: a) una coincidencia, en la renuncia básica a la actividad de instintos constitucio-

nalmente dados y b) una diferencia en cuanto a la naturaleza de esos instintos sexuales en la neurosis y egoístas (antisociales) en la religión (Freud, 1907/1981: 1342).

Cabe preguntarse cómo accede Freud a una conclusión semejante. Y se encuentra una posible respuesta en lo que él denomina los "*conocimientos detallados*" de la neurosis obsesiva, es decir, en el mecanismo psíquico que atribuye Freud a esa entidad clínica. Para explicar la misma recurre Freud a la descripción del ceremonial neurótico:

...consiste en pequeños manejos, adiciones, restricciones y arreglos puestos en práctica, siempre en la misma forma o con modificaciones regulares, en la ejecución de determinados actos de la vida cotidiana. Tales manejos nos producen la impresión de meras 'formalidades' y nos parecen faltos de toda significación. Así, aparecen también a los ojos del enfermo, el cual se muestra sin embargo, incapaz de suspender su ejecución, pues toda infracción del ceremonial es castigada con una angustia intolerable que le obliga en el acto a rectificar y desarrollarlo al pie de la letra (Freud, 1907/1981: 1337).

Luego menciona los elementos que conforman el contenido de la neurosis obsesiva, a saber, los actos obsesivos, el ceremonial, las prohibiciones y las prescripciones. De esos elementos es fundamental recuperar el ceremonial neurótico en tanto análogo de los actos sagrados del rito religioso, analogía que consiste en: a) temor que surge en la conciencia en caso de omisión de un acto; b) exclusión total de toda otra actividad (prohibición de la perturbación); c) concienzuda minuciosidad de la ejecución de los actos.

También forman parte de sus similitudes el sentido y significación simbólica. En particular, el ceremonial neurótico obsesivo entraña en sus detalles y en sí mismo un sentido al servicio de intereses de la personalidad al cual, sea por interpretación histórica, o bien, por interpretación simbólica, se le puede atribuir o develar otro sentido gracias a la investigación psicoanalítica (Freud, 1907/1981: 1338). Empero, Freud prescinde de señalar en

su exposición, cómo se operaría semejante interpretación –histórica o simbólica– aplicada a las prácticas culturales religiosas que compara con el ceremonial, más bien, puntualiza que existe una aproximación diferenciada del “individuo devoto” y el “sacerdote e investigador” al ceremonial religioso. El primero desconociendo la “significación del rito” mientras los segundos conocerían “el sentido simbólico del rito” (p. 1340). Puntualización que por cierto, adquiere relevancia contemporánea en nuestras formaciones sociales para una valoración psicológica de la religiosidad popular y la del teólogo-sacerdote.

En cambio, se ocupa Freud con más amplitud de las causas de los actos obsesivos, los cuales habría de analogar otra vez a la práctica religiosa. La causa de tales actos se encontraría en una conciencia inconsciente de culpa originada en acontecimientos psíquicos precoces, con su renovación en una tentación reiterada y expectación angustiada de la ocurrencia de una desgracia por la cual el sujeto se siente culpable y castigado. Ante la tentación, el ceremonial surge como una defensa, aseguramiento o protección. Ello porque frente a la tentación sucede la represión de un impulso instintivo. La tentación es la influencia amenazadora de ese impulso instintivo que favorece el surgimiento de la angustia (*Op. Cit.*:1340-1341).

Para Freud existe una coincidencia vinculante entre neurosis obsesiva y religiosidad con soporte en la renunciación instintiva. Dicha renuncia se operaría a consecuencia del carácter obsesivo: una conciencia culposa y una conciencia angustiada bajo el temor al castigo divino si ocurriese una desgracia, precisamente aquella a la cual el individuo devoto como resultado de acciones determinadas, atribuiría una connotación de pecado.

De la tipología del acto obsesivo Freud colige el carácter obsesivo de la práctica religiosa, a partir de lo cual denomina a ésta como “neurosis obsesiva universal” por la extrapolación de lo individual a lo cultural. Esto porque Freud sitúa la religión en la historia de la civilización como en la historia individual. Una operación facilitada por el carácter masivo que aún hoy es posible atribuir a la religión y sus prácticas.

En 1912 (1981) con *Totem y Tabú* inicia Freud sus apreciaciones sobre la religión co-

mo soporte de la civilización, texto en el que retoma sus principales argumentos ya formulados en *Los actos obsesivos y prácticas religiosas*. Sin embargo, es fundamental en su exposición de *Totem y Tabú* lo que se ha llamado la “novela freudiana” sobre el asesinato de un padre originario por parte de una horda primitiva, afirmando con ello el origen de la religión judeo-cristiana:

Así, el macho poderoso habría sido amado y padre de la horda entera, ilimitado en su poderío, que ejercía brutalmente. Todas las hembras le pertenecían: tanto las mujeres e hijas de su propia horda, como quizás tal vez las robadas a otras. El destino de los hijos varones era muy duro: si despertaban los celos del padre eran muertos, castrados o proscritos (...) El siguiente paso decisivo hacia la modificación de ésta primera forma de 'organización social' habría consistido en que los hermanos, desterrados y reunidos en una comunidad se concertaron para dominar al padre, devorando su cadáver crudo de acuerdo con la costumbre de aquellos tiempos. (...) Es de suponer que al parricidio le sucedió una prolongada época en la cual los hermanos se disputaron la sucesión paterna(...) Llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de contrato social. Surgió así la primera forma de organización social basada en la renuncia de los instintos(...), en suma, los orígenes de la moral y el derecho. Cada uno renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición paterna de poseer a la madre y las hermanas. Con ello se estableció el tabú del incesto y la exogamia (Freud, 1912/1981: 1837-1841).

Freud plantea el origen del judeo-cristianismo en tanto fase evolutiva avanzada de la religión, ya que parte de que la religión en la historia se organizó en tres etapas a partir del totemismo, a la cual siguió luego el politeísmo y finalmente el monoteísmo. Interpreta la religión judeo-cristiana como mito, en tanto el cristianismo es una religión del hijo “cabecilla”, o sea, quien planeó el asesinato del padre y por ello, el cabecilla asume la culpa de todos. El cristianismo nace del sentimiento de

culpa del pueblo judío, que Pablo de Tarso llama "*pecado original contra Dios*", no siendo esto más que el asesinato del protopadre. El crimen es pagado por un hijo de Dios (Padre) que, siendo inocente, redime a los demás y asume la culpa de todos (1912/1981; 1939/1981: 3313).

Posteriormente el fundador del psicoanálisis agregará argumentos a su crítica de la religión. En una carta del veintiuno de octubre de 1927, enviada al pastor Oskar Pfister, Freud asegura que en *El porvenir de una ilusión* aparecerá toda su "*actitud de rechazo en materia de religión, bajo todas sus formas incluso degradadas*" (Correspondence, 1966: 162). En dicho texto Freud afirma que existen tres elementos principales constitutivos de la civilización: el poder y saber acumulados por la humanidad, las organizaciones para regular las relaciones de los hombres y distribuir los bienes alcanzables y su producción, así como el patrimonio espiritual. La defensa de la civilización contra el hombre es asumida por el patrimonio espiritual, es decir, por sus ideales, su arte y sus ilusiones, entre estas últimas, ocupando un lugar central sus ilusiones religiosas.

Antes de explicar aquí el sentido atribuido por Freud a las "ilusiones religiosas", conviene aclarar que para su autor *El porvenir de una ilusión*:

lejos de estar dedicado principalmente a las fuentes más profundas del sentido religioso, se refería más bien a lo que el hombre común concibe como religión, al sistema de doctrinas y promisiones que, por un lado, le explican con envidiable integridad los enigmas de este mundo, y por otro, le aseguran que una solícita Providencia guardará su vida y recompensará en una existencia ultraterrena las eventuales privaciones que sufra en ésta (Freud, 1939/1981: 3023).

De igual modo queda así establecida la diferenciación que planteó Freud desde 1907, en cuanto a las peculiaridades implicadas en el análisis de la religiosidad del hombre común como contraparte a la del teólogo-sacerdote. Esto asimismo, se ve ampliado en la explicación aportada sobre la naturaleza de las ilusiones religiosas. Veamos.

Las ilusiones religiosas en tanto representaciones, constituyen para Freud un producto de la civilización en el que se vislumbra una motivación profunda, como reflejo del complejo paterno y de la nostalgia del padre y una motivación manifiesta, derivada de la impotencia y necesidad de protección del hombre, continuación de la indefensión infantil (Freud, 1927/1981). Además, la religión aparece erigida como una defensa en tanto los dioses creados por ella cumplen con la triple función de

espantar los terrores de la naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone (1927/1981: 2969).

El análisis de las representaciones religiosas lo hace Freud en cuanto a su naturaleza psicológica y no "sobre la verdad de las doctrinas religiosas" (1927: 2978); en ese sentido las reconoce como ilusiones consecuencia de los deseos humanos (individuales y sociales) más profundos. Esto significa que la fuerza de tales deseos (p. 2976) está en:

la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez lo que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso (Freud, 1927/1981: 2976-2977).

No obstante, Freud restringe el sentido del concepto de "ilusión" afirmando que una ilusión: a) no es lo mismo que un error y b) no es necesariamente un error. Este criterio es cimentado por él en la demostrabilidad de los hechos o en su falsedad. Por ejemplo, Cristóbal Colón manifestó su deseo de encontrar una nueva ruta hacia las Indias y al descubrir la ruta hacia América, se evidencia para Freud que el deseo inicial de Colón no era más que una ilusión; muy al contrario del descubrimiento del psicoanálisis sobre la existencia de la sexualidad infantil. Así,

Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos de los cuales se deriva (1927: 2977).

Agrega que una ilusión se asemeja a la idea delirante, sin embargo, ambas se expresan con distinciones fundamentales; la idea delirante posee una estructura mucho más complicada y aparece en abierta contradicción con la realidad, por el contrario:

la ilusión no tiene que ser necesariamente falsa; esto es, irrealizable o contraria a la realidad.(...) Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real (p. 2977).

En lo arriba citado puede apreciarse un criterio básico del cual Freud se vale para examinar la realidad. Se requiere la demostrabilidad de los hechos para concederles un estatus de verdad, el cual se presenta ligado al ideal de ciencia de la época, del que Freud fue un insigne seguidor y aplicó a su análisis de la religión:

Si después de orientarnos así volvemos de nuevo a los dogmas religiosos, habremos de repetir nuestra afirmación anterior: son todos ellos ilusiones indemostrables y no es lícito obligar a nadie a aceptarlos como ciertos (Freud, 1927/1981: 2977).

Freud aduce en defensa de los alcances de la labor científica el que ésta se encuentra lejos de ser ilusoria; por el contrario, ha demostrado numerosos e importantes éxitos (Freud, 1927/1981: 2991). Concede así a la racionalidad no sólo su valor heurístico sino además su pretensión de objetividad, a diferencia de la señalada a la indefensión infantil que se manifiesta en las ilusiones religiosas.

De ahí que Assoun (1982) identifique tres fundamentos epistemológicos básicos del ideal científico freudiano, a saber: el monista, el physicalista y el agnosticista. Frente al dualismo entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswis-*

senschaften, Freud asume una posición monista, pues el psicoanálisis no sólo es una ciencia de la naturaleza, sino que, no hay más ciencia que ésta: ciencia natural. Para Freud, ciencia de la naturaleza equivale a *Wissenschaft*, donde el conocimiento no admite distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu, ya que ésta sería una parte de aquella. El influjo que ejerce la formación médico naturalista de Freud hace al modelo de la física y la química preponderar en su psicoanálisis; en los procedimientos que utiliza, siendo análogos al modelo físico-químico:

Para Freud todo sucede como si la química fuese fundamentalmente ciencia del análisis, como si el análisis marcara efectivamente la meta y el destino de la ciencia química. Incluso eso es precisamente lo que funda la analogía con el psicoanálisis y la elección del término psico-análisis (Assoun, 1982: 55-56).

En la breve introducción epistemológica que realiza Freud a su escrito metapsicológico, *Las pulsiones y sus destinos* (1915/1981: 2039), insiste en el parentesco del psicoanálisis con la física. Adhesión que deja sin ninguna duda en el escrito de 1923, *Psicoanálisis y teoría de la libido*, al describir el carácter empírico del psicoanálisis,

que se adhiere más bien a los hechos de su campo de acción, intenta resolver los problemas más inmediatos de la observación, tantea sin dejar el apoyo de la experiencia, se considera siempre inacabado y está siempre dispuesto a rectificar y sustituir sus teorías. Tolerar también como la Física o la Química que sus conceptos superiores sean oscuros, y sus hipótesis provisionales, y espera de una futura labor una precisa determinación de los mismos (Freud, 1923/1981: 2673-2674).

El agnosticismo freudiano recurre a la presunción de que su psicoanálisis es una ciencia natural. Su objeto es el inconsciente; sin embargo, este objeto —el inconsciente— es incognoscible, en tanto para Freud es, al decir kantiano, la "cosa en sí", de ahí que

el psicoanálisis es una Naturwissenschaft; su objeto es el inconsciente; el inconsciente es la cosa en sí, o sea lo incognoscible. ¿El psicoanálisis no sería más que el saber de lo incognoscible? (Assoun, 1982: 68).

Se encuentran aquí dos tesis yuxtapuestas, agnosticismo y Naturwissenschaft conciliadas luego en el agnosticismo —al que Freud sigue— del fisiólogo alemán Emile Du Bois-Reymond, basado en la teoría kantiana del límite del conocimiento integrándose en definitiva a un ideal de ciencia racionalista. Ideal que responde a la condición moderna de Freud, por consiguiente a su confianza en el poder de la razón y a su idea de progreso (Meseguer, 1960; Assoun, 1982).

3. ALGUNAS CRITICAS DE LA TEOLOGIA A LA POSTURA DE FREUD

La crítica al cientificismo freudiano señala una polémica de larga data, la cual sólo en apariencia ha perdido su vigencia actual. En parte por las concesiones mutuas de ambos bandos y una consecuente respetabilidad recíproca y en parte, por una suerte de ósmosis cooperativa acaecida al parecer en el contexto académico y profesional tanto europeo como estadounidense (Krapf, 1957/1971; Siebert, 1982; Braun, 1985). Esto no desestimula el inaugurar en el contexto costarricense, los intentos por obtener de esta reflexión las consecuencias para una psicología de la religión en ciernes (Cabezas, 1982; Campos Guadamuz y Rodríguez, 1985; Quirós, 1992; Tapia, 1993).

El que la religión cristiana o judeo cristiana sea la de mayor y notable influencia social, tanto en el contexto nacional como en occidente y la que ha construido una doctrina y un discurso como es el pensamiento teológico, la convierte en una interlocutora principal del discurso científico-racional. Ello ha sido válido respecto a la discusión en torno a Freud (Zilboorg, 1958, 1962; Plé, 1968; Wolman, 1976; Pohier, 1976, 1978; Küng, 1979); por cuanto el creador del psicoanálisis dirigió sus principales críticas al cristianismo; y al judaísmo en tanto soporte de diversos aspectos de la religiosidad cristiana. Pero más aún puede serlo respecto a los desarrollos recientes

del psicoanálisis y su impacto en el medio costarricense, lo que permite conducir la discusión hasta la psicoterapia, ámbito este último en el cual, como ha indicado Braun (1985), la discusión es válida y relevante.

Efectivamente, la respuesta teológica a Freud ha sido muy diversa. Una posición extensa e interesante es la de Albert Plé (1968), para quien es necesario atravesar las posturas *personales* de Freud con el propósito de comprender los principales aspectos en torno al psicoanálisis freudiano de la religión. Es decir, que devuelve a Freud el proceder que éste, quizás movido por sus propios conflictos, utilizó con frecuencia en sus análisis de la cultura y lo religioso¹.

No obstante, hay quienes se oponen a este no muy fructífero fragmento de la postura de Plé, que cobra al "discreto fundador de la ciencia indiscreta", su proceder analítico hacia la religión. Serios interlocutores salen al paso de lo anterior, considerando

que la obra de Freud sobre la religión dice algo sobre la religión además de decir algo sobre la problemática personal y los condicionamientos culturales del hombre que las llevó a cabo (Domínguez, 1990: 467).

Allí puede ubicarse, dada su recepción crítica del psicoanálisis freudiano de la religión, el polémico teólogo suizo Hans Küng, quien en su monumental y erudita obra dedicada a contrastar el pensamiento de la modernidad con la existencia de Dios, se ocupa no sólo de un análisis biográfico de Freud, sino de ubicar su crítica en el horizonte de su interés: la idea de la existencia de Dios en su pretensión de verdad, que por sugerente, y positiva hacia Dios, ha merecido ardua polémica y crítica (Marlasca, 1991).

Küng posibilita plantear el abordaje de la religión, desde Freud, en razón del origen y naturaleza de la misma. Al referir Freud, las

¹ La exposición de Giménez Segura (1991) ejemplifica la vinculación de aspectos de la vida personal con algunos de los planteamientos. Es ilustrativo el análisis de esta autora, al respecto de los orígenes judíos de Freud en relación con lo femenino.

dimensiones esenciales de la naturaleza de la religión a su origen, muestra de su fidelidad a la idea darwiniana de *evolución*, la cual no sólo se aplicaba en las ciencias naturales, también en la etnología y la ciencia e historia de las religiones (Küng, 1979: 383). Se aclara así que el esfuerzo de Freud por una explicación etnológica de la religión, persigue demostrar su propia hipótesis sobre la psicogénesis de la religión ya expuesta en 1907: la analogía entre prácticas religiosas y actos obsesivos.

Respecto a la hipótesis histórico-religiosa desarrollada en *Totem y Tabú* sobre el asesinato de un padre originario por la horda primitiva, de donde emerge la idea de una religión basada en el complejo de Edipo de la humanidad entera, cabe señalar que Freud sólo incidentalmente llega al origen de la religión. Luego de pasar por la interpretación del mito alcanza la cultura, siendo su novela precisamente eso, una narración imaginativa (Fox, 1967: 21; Domínguez, 1990), poniendo en claro las grandes dotes de creatividad propias de su genio. Por otro lado, Freud escribe en una coyuntura de primeros entusiasmos por la explicación evolutiva del mundo y la religión y cuando se imaginaban osadamente estadios, fases y hasta desarrollos concretos de la evolución histórica de la religión y se podía sostener tranquilamente como su primer estadio una fase animista o totemista; esto según Küng, cambió después (Cf. Küng, 1979: 390; y Domínguez, 1990). Además hay que señalar que el propio Freud se refiere a sus trabajos como "hipótesis", "visión", "suposición", "intento", relativizándose a sí mismo y aclarando con ello su principal interés, establecido antes aquí (Plé, 1968): demostrar su hipótesis crítico-religiosa de la ilusión y la realización de deseos.

Es decir, a la pregunta ¿Qué es la religión? Puede otorgarse de modo provisional una respuesta esquemática. En razón del origen de la religión, en el cual la psicogénesis no sólo explica la naturaleza de la actividad religiosa, sino además, una y otra, origen y esencia, se encuentran en estrecha relación siendo explicables por la realización de los deseos más valorables de la humanidad como ilusiones proyectadas en la omnipotencia divina.

Por lo tanto en *El porvenir de una ilusión* (1927/1981) no sólo se pretende corrobora-

rar las hipótesis de *Totem y Tabú* (1912/1981), más allá, se aclara:

[el] modelo de la realización del deseo, descubierto sobre la base de los sueños y los síntomas neuróticos, aplicado ahora por Freud al fenómeno de la religión" (Küng, 1979: 392). Y aquel argumento de la ilusión, como realización de deseos -que prescinden de su relación con la realidad- se evidencia con un atenuante: en su sentido gnoseológico la religión no es una ilusión errónea, en cuanto verdad y realidad, tan sólo se la puede considerar así en tanto producto de lo sensitivo-pulsional, por lo demás ofreciendo a una misma vez, enseñanza, consuelo y exigencia (Küng, 1979: 397; Freud, 1932/1981: 3193).

Y sobre esta teoría de la ilusión (¿proyección?) es señalable el reconocimiento que hace Freud, sobre su fundamentación psicológica de la crítica de la religión, que Küng lo hace explícito:

Ya en Feuerbach encontramos, como queda dicho, una fundamentación psicológica del ateísmo: los deseos y la fantasía o la imaginación son los responsables de la proyección de la idea de Dios y de todo el mundo de apariencias o ensueños de la religión. Como la teoría marxiana del opio, también la teoría freudiana de la ilusión se apoya en la teoría feuerbachiana de la proyección. Lo sustancialmente nuevo de Freud es sólo su profundización psicoanalítica (Küng, 1979: 414).

En su crítica de Feuerbach, Küng dirá que las afirmaciones del primero no pasan de ser más que postulados: la idea de Dios es un producto psicológico del hombre, quien convierte a Dios en lo que él mismo desea ser ("el hombre pobre tiene un Dios rico"); la religión es un producto del instinto de conservación del hombre, del egoísmo humano (p.294). Küng refutará lo anterior al seguir y citar a E. von Hartmann:

De que los dioses sean seres deseados no se sigue nada a favor de su existencia o de su no existencia. Es muy cierto que una cosa no existe por el mero hecho de que se la desee; pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta única argumentación, es decir, en un sofisma lógico (von Hartmann, citado por Küng, 1979: 295-296; Bamberger, 1966: 263).

Ahora bien, ¿Qué permanece luego del análisis etnológico, histórico y clínico extrapolado a la cultura en general, y del análisis psicológico de la realización de deseos, inconexos con la realidad, planteados por Freud?

Tras el análisis de la crítica freudiana y el análisis de su método para abordar lo religioso, puede afirmarse la necesidad de buscar "otra cosa" (Plé, 1968) en Freud, capaz de brindar otra arista de su pensamiento. "Otra cosa" que Plé considera inexistente en la noción de religión del hombre corriente, y en la problemática del método utilizado por Freud en sus análisis. Menos aún en lo que Freud consideró era el típico creyente por deber, el creyente afectivo o el creyente de la "sin razón"; tampoco en la noción de religión como sublimación.

Freud expone al arte, la ciencia y el amor como actividades donde es posible el placer, aunque, sin embargo, le niega tal posibilidad característica a la religión a pesar de las similitudes de ésta con aquellas actividades (Plé, 1968: 193). De ahí que esa "otra cosa" es para Plé: la renuncia al principio del placer, adaptación a la realidad y orientación de los deseos al mundo exterior, con lo cual Plé sigue a Freud no sólo para aplicar luego esos criterios al hombre religioso (Plé, 1968: 170-171) sino además, en tanto fundamentación racionalista ilustrada. Aún con la aplicación de los criterios mencionados, al hombre creyente, Plé considera la factibilidad para éste de adquirir el "yo de la madurez". Este se rige, —siguiendo a Freud— por sustituir el principio del placer por el principio de la realidad, donde el segundo salvaguarda el primero. Es decir, un yo purificado aspirando un placer adaptado a

la realidad aplicable completamente a la religión y sus seguidores (Plé, 1968: 192-194). Tal propuesta supone una noción evolutiva de lo religioso.

Siguiendo a Küng (1979: 426-427), lo anterior no obsta para convenir que Freud tiene razón: i. al criticar las deformaciones de la religión: cuando se concentra en el 'absolutamente Otro' y pierde relación con la realidad, cuando se convierte en intentos de evasión (ilusión) y pasa a ser una vinculación infantil a un tiránico super-yo, y Dios, un sustitutivo transferencial; cuando ritos y ejercicios religiosos no son más que defensas preventivas, dicitadas por el miedo o la culpabilidad; ii. al criticar el abuso de poder de las Iglesias: por el abuso del poder en la historia de las iglesias desplegado incluso contra los propios teólogos; por los efectos del super-yo eclesiástico sobre la masa de creyentes y "pecadores" favoreciendo su inmadurez y dependencia, la represión sexual y la marginación de la mujer, "las neurosis eclesiógenas" debidas a las presiones del sistema eclesiástico y clerical; iii. al criticar la imagen de Dios tradicional: por cuanto con no poca frecuencia tal imagen responde a la de un padre severo o bondadoso, respondiendo a las tempranas experiencias infantiles con los adultos, apareciendo éstos como "dioses"; además de que al abusar de la imagen del Dios Padre que castiga, empleándolo conscientemente como instrumento de educación y disciplina, se obtienen consecuencias negativas para la religiosidad de la juventud; ni que decir de la sexualidad (a menudo reprimida por la religión) bien ensamblada desde el principio, hace pensar que conflictos en apariencia religiosos son más bien, fijaciones en las primeras vivencias de la escena familiar.

Es cierto que a partir de la discusión anterior, en el contexto teológico se han obtenido consecuencias para su quehacer. Desde la postura de Plé (1978), Meseguer (1963), Tornos (1972) y hasta el mismo Küng (1979), se entiende al psicoanálisis como un "instrumento de purificación", como instrumento productor de una supuesta y posible "religiosidad auténtica" (Meseguer, 1963). Que el mismo pastor Pfister señaló a Freud en 1929, "*Pienso que el psicoanálisis no anula el arte, la filosofía y la religión, sino que contribuye a depurarlas*".

La postura de Dolto (1979, 1985) ha permitido llamar la atención de algunos teólogos franceses, en virtud de la re-interpretación que hace de la doctrina cristiana por su lectura psicoanalítica de los evangelios. A esta posición se vincula, por su planteamiento semejante, Jacques Pohier (1976, 1978), a partir de él cabe preguntarse si se está o no a las puertas de una teología psicoanalítica tributaria del discurso lacaniano. Pero con independencia de esa respuesta, es también muy sugerente la llamada "teología postfreudiana" de Domínguez (1990). Si bien aquí se escudriña en lo sinuoso de la fe religiosa, se hace a partir de una consideración del ser humano como un sujeto que desea. Es decir, que para la consecución de una "otra fe", se hace imprescindible desentrañar la dinámica del deseo inconsciente de lo humano y dimensionar a Dios como un Gran Otro deseante (1976).

Braun (1985) pone a discusión el tema de la ética en el tratamiento de personas religiosas. Esto es, ¿se persigue inscribir en un discurso determinado al sujeto religioso, o bien se persigue que dicho sujeto alcance su verdad sobre su historia, sobre su ser y sobre su religión? Con esta interrogante toda la reflexión antedicha cobra vigencia, así como el hecho de que el psicoanálisis freudiano de la religión posibilita un acercamiento distinto a lo religioso, especialmente cuando lo religioso irrumpe en el marco de un contexto y una historia que nos acecha.

4. A MODO DE CONCLUSION

Corresponde a continuación un intento de puntualizar, a contrapelo de un balance general de la crítica freudiana de la religión, algunos aspectos de importancia para la psicología costarricense.

4.1 La valoración freudiana de la religión responde más a la naturaleza psíquica y/o representación psíquica de la misma; y responde menos al contenido en tanto verdad de las manifestaciones religiosas. De acuerdo con los aportes críticos señalados por Kűng (1979) y los establecidos en el profundo análisis de Domínguez (1991), ni las hipótesis etnológicas, ni las históricas ni las exegéticas (análisis lingüís-

ticos, contextuales y literarios de la biblia), aducidas por Freud, pueden sostenerse ni ser consideradas hoy como contundentes. Ello conduce a destacar que no todo lo freudiano es psicoanalítico en lo que respecta al enfoque de la religión; abriéndose así desde el contexto psicoanalítico, la producción interdisciplinaria con las ciencias sociales y con otras disciplinas, tales como la teología de la religión, la filosofía e historia de las religiones.

4.2 En términos de la naturaleza psíquica de la religión, Freud indaga con una hipótesis etnológico-religiosa y crítico religiosa, persiguiendo el *origen* de las creencias religiosas y explicando la naturaleza psíquica de la religión en función de ese origen. Los análisis etnológicos actuales que reportan tanto Kűng (1979) como Domínguez (1991), hacen tal hipótesis insostenible para aclarar con suficiencia la naturaleza esencial de la religión desde un abordaje psicológico y psicoanalítico. Ello sugiere, aunque con algunas reservas objeto de futura reflexión, que a la psicología conviene volver su atención sobre la hipótesis freudiana sobre las representaciones religiosas como proyecciones y realizaciones de deseos, remitida a su correlato en la verificación con los postulados teórico-técnicos del psicoanálisis. Por ejemplo, los relacionados con la estructura obsesiva de la personalidad.

4.3 Asimismo, tampoco la teoría de la religión como ilusión en tanto mera realización de deseos que se abstraen de la realidad y la subsiguiente superación racional posible de los mismos, luego de la confrontación con la teología, pueden seguirse coherente y positivamente en Freud. Tal enfoque responde al marcado matiz cientificista y racionalista de Freud. Su aspiración es afirmar la relación del deseo con la realidad y en su óptica dicha vinculación es imposible para la religión. Por el contrario, de cara al contexto nacional parece evidente la existencia de vivencias y representaciones religiosas; que existe una clara y abierta noción de progreso en dicha experiencia, en su pensamiento teológico-filosófico e incluso en la doctrina oficial de la religión. De tal modo, la psicología ha de confrontarse con la comprensión de un fenómeno como la experiencia religiosa no sólo cambiante y que

avanza, sino también que lejos de extinguirse constituye un elemento conformador de las estructuras subjetivas y socioculturales aún hoy.

4.4 Más específicamente, para la psicología resulta indispensable la hipótesis que se desprende de los planteamientos de Freud. A saber, el considerar la naturaleza esencial de la experiencia religiosa como vivencias-representaciones afectivas y cognitivas de los sujetos en interacción con su contexto social que, como otras experiencias, dada su vinculación con aspectos propios de la socialización, resultan en formas específicas de religiosidad. Específicas en la peculiar forma que en el proceso de socialización podrían adoptar para instaurarse en la subjetividad concreta. Por tanto, en orden a su conocimiento y cambio habrán de indagarse en la biografía vital de sujetos concretos sin prescindir del edificio teórico-práctico del psicoanálisis, incluyendo el análisis de categorías como escena familiar, proyección y transferencia (Bamberger, 1966: 269).

4.5 Metodológicamente, a partir de Freud es recuperable el psicoanálisis como "instrumento imparcial". Esto reside en la posibilidad que expresa para mostrar el "valor afectivo de las representaciones religiosas", al ubicarse como modelo de análisis, también del lado de la experiencia religiosa mostrando sus interdicciones. De ahí que como procedimiento sea posible recurrir a él, tanto para el análisis intrapsíquico individual como para el análisis de las interacciones sociales en las que aparezca relevante el influjo de la actividad religiosa. Todavía más por cuanto el "*psicoanálisis no habla de Dios*", siempre y necesariamente, "*sino del dios de los hombres*"; (Ricoeur, 1966: 245). A la psicología le compete recuperar el dispositivo teórico-práctico y crítico-hermenéutico psicoanalítico, que es comprensivo en orden al conocimiento y reconstructivo en orden al cambio. Esto no implica, como señaló Ricoeur (1966), vaciar al psicoanálisis de su competencia que se extiende a la realidad humana en su totalidad, que alcanza también a la religión como fenómeno de la cultura y que además, el psicoanálisis en cuanto psicoanálisis, es necesariamente iconoclasta.

4.6 Desde la perspectiva de la finalidad de la psicología nacional, que retome el aporte del psicoanálisis y se vuelva a lo religioso como "psicología de la religión", cabría la intención de algunos autores de posibilitar un proceso deconstructivo y reconstructivo de lo religioso. En efecto, allende el paso del principio del placer al principio de realidad donde el primero queda integrado en el segundo, se reclama un objetivo final:

revelar el hombre a sí mismo, en cuanto poder de afirmación y creación de sentido...en tanto Freud aporta una interpretación global de los fenómenos de cultura y de la religión como parte de la cultura; a través de él nuestra cultura pasa a realizar su auto-análisis (Ricoeur, 1966: 242-243).

Para el creyente, incluso para las grandes masas de ellos, para hombres y mujeres religiosas, significa apropiarse de sí mismos develando aquello de su actividad religiosa que en su exterioridad le impide asumirse como sujeto y reconstruyendo aquello de su actividad religiosa, instaurado en la biografía personal, que en su interioridad lo reifica.

Y al cerrar las puntualizaciones anteriores, debe contarse con que no se está renunciando a la crítica freudiana y psicoanalítica de la cultura y la religión hoy, sobre todo cuando los desarrollos recientes como los del etnopsicoanálisis abordan temáticas relacionadas. Si se asume la posibilidad de "otra religión", aunque no se esté en posibilidades por ahora de definir su función psicosocial posible, es por la viabilidad que ofrece la confrontación con la teología. Confrontación que resulta de una lectura propia de la problemática discutida en sus avatares actuales y no por una recepción antojadiza de Freud y el psicoanálisis que atenúe su potencial iconoclasta.

Precisamente este potencial continúa incólume en el develamiento de los autoengaños de sujetos concretos, aún cuando el contenido de dichas argucias sean de contenido religioso. Ahí, en efecto, en los sujetos concretos como portadores de los sedimentos de la cultura es encontrable la religión misma sin necesidad de ir tras ella, a buscarla a la cultura. Ella misma

ya se encuentra en los sujetos y por esa vía se hace perfectamente accesible.

De ahí que en una perspectiva psicosocial sobre el análisis de la subjetividad, puede dar por cumplido su cometido frente a la religión al evidenciar, en la subjetividad concreta y descarnada, cómo se articulan los contenidos religiosos en cuanto favorecen el que se haya formado una determinada historia de sufrimiento; o en cuanto favorece fortalecer una subjetividad que se enfrenta a ese dolor. No le compete a tal psicología, tomar la palabra del sujeto para que éste defina si es o no es religioso. Supuesto el develamiento de aquello de la religión que lo reifica, no le queda más al sujeto que enfrentarse al riesgo de su propia autodeterminación frente a la religión que desea vivir. Como tampoco le compete al autor de este trabajo entregar la antedicha reflexión en una connotación conclusiva, pues a ciencia cierta se trata de una problemática incipiente que en Costa Rica es tan sólo un preludio.

BIBLIOGRAFIA

- Assoun, Paul-Laurent. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Editorial Siglo XXI.
- Bamberger, J. (1966). "¿Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la Teología". *Concilium*, nº 16, p. 254-270.
- Braun, J. A. (1985). "Problemas éticos en el tratamiento de personas religiosas". En M. Rosebaum (Comp.) *Ética y valores en psicoterapia*. México: Fondo Cultura Económica.
- Cabezas Green, M. (1982). "Disposiciones religiosas y su influencia sobre el ejercicio profesional del psicólogo". Tesis para optar al título de Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica.
- Campos Guadamuz, A. y Rodríguez, M. (1985). "Religión e ideología. Análisis psicosocial de tres sectas pentecostales del área metropolitana de San José". Tesis para optar al título de Licenciatura en Psicología, Universidad de Costa Rica.
- Correspondance de Sigmund Freud avec le pasteur Pfister(1909-1939)*. Editions Gallimard; París, Francia. 1966.
- Dolto, F. (1979). *El evangelio ante el psicoanálisis*. Madrid: Ed. Cristiandad, S.L.
- Dolto, F. (1985). "El poder de la bendición sobre la identidad psíquica". *Concilium*, Marzo, Tomo I, nº 198, p.243-257
- Domínguez, C. M. (1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión: Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Fox, R.(1967). "Reconsideración sobre totem y tabú". En *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Freud, S.(1907/1981). *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1912/1981). *Totem y tabú*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915/1981). *Las pulsiones y sus destinos*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1923/1981). *Psicoanálisis y Teoría de la Libido*. 4a. Edición, Obras Completas, Tomo II, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1926/1981). *Análisis profano (Psicoanálisis y Medicina)*. 4a. Edición, Obras Completas, Tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1927/1981). *El porvenir de una ilusión*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1930/1981). *El malestar en la cultura*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

- Freud, S. (1932/1981). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis: el problema de la concepción del universo*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1939/1985). *Moisés y la religión monoteísta*. 4a. edición, Obras Completas, Tomo III, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Giménez Segura, M. C. (1991). *Judaísmo, psicoanálisis y sexualidad femenina*. Barcelona: Anthropos.
- Jensen, H. (1991). "Reflexiones sobre el inconsciente y la historia en Sigmund Freud". *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica* nº 51-52, p. 79-88.
- Krapf, E. (1957/1971). "Psicoanálisis y religión". En Th. Adorno y D. Walter (Editores) *Freud en la Actualidad. Ciclo de conferencias en la Universidad de Frankfurt y Heidelberg (1957)*. 1a. ed., Barcelona: Barral Editores.
- Küng, Hans (1979). *¿Existe Dios?: Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ed. Cristiandad.
- Marlasca, A. (1991). "Hans Albert contra Hans Küng... y Dios como pretexto". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. nº 69, Vol. XXIX, p. 1-13.
- Meseguer, P. (1960). "¿Qué pasa con Freud?: Tres actitudes fundamentales." *Razón y Fe*, Mayo, nº 748.
- Meseguer, P. (1963). "Religiosidad auténtica y religiosidad del escrupuloso". *Razón y Fe*, Junio, nº 785.
- Plé, A. (1968). *Freud y la religión*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Plé, A. (1978). La aportación del psicoanálisis. En C. Zanchettin (Comp.), *La iglesia interpelada*. España: Ed. Sal Terrae.
- Pohier, J. (1976). *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- Pohier, J. (1978). "Teología y psicoanálisis". *Concilium*, Tomo II, nº 135, p. 221-231.
- Quirós Bonilla, R. (1992). "Religiosidad y salud mental en la mujer: Estudio de casos a nivel exploratorio". Tesis para optar al título de Licenciatura en Psicología, Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica.
- Ricoeur, P. (1966). "El ateísmo del psicoanálisis freudiano". *Concilium*, nº 16, p. 240-256.
- Siebert, R. (1982). "Religión y psicoanálisis: Situación europea". *Concilium*. Junio, Tomo II, nº 176, p. 315-326.
- Tapia B., N. (1993). "Psicología de la religión: Aproximación teórica-reconstructiva a un modelo de investigación desde Costa Rica". Tesis para optar al título de Licenciatura en Psicología, Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica.
- Tornos, A. (1972). "Una interpretación psicoanalítica sobre problemas actuales de la fe". *Razón y Fe*, Set.-Oct., nº 896-897.
- Wolman, B. (Comp.) (1976). *Psychoanalysis and catholicism*. New York: Ed. Gardner Press, Inc.
- Zilboorg, G. (1962). *Psychoanalysis and religion*. Ed. Straus and Cudaby, New York, 1962.
- Zilboorg, G. (1958). *Freud and religion*. USA: The Newman Press.