

PSICOANALISIS Y FE Hugo Echegaray

Escribir un artículo sobre la relación problemática y conflictiva entre psicoanálisis y fe, implica pasar por alto inicialmente el escepticismo de algunos sobre la posibilidad de establecer un lazo cualquiera entre fe y psicoanálisis. La posibilidad de su relación, articulación o afrontamiento, es algo que sólo podrá quedar mostrado a lo largo y al final del intento de pensar la fe desde los aportes del psicoanálisis y de reflexionar sobre algunos temas de la teoría psicoanalítica a partir de la experiencia creyente. De momento, nos contentaremos con señalar algunos indicios de que esta confrontación es no sólo posible sino tal vez fructuosa para ambos.

Conviene, además, recordar a los escépticos, que puede haber un cuestionamiento aún más radical de esta tentativa, el cual consiste en negar: 1) que un mismo proceso reflexivo pueda desarrollarse a la vez en el nivel de la teoría del psicoanálisis y en el de la teología; 2) que la teología sea un verdadero conocimiento; y, finalmente 3) que el psicoanálisis sea por su parte también, un verdadero conocimiento, es decir, algo más que una expresión ideológica pequeño-burguesa. En efecto, recientemente alguien denunciaba el corte existente entre el devenir del sujeto y el proceso histórico como un presupuesto del psicoanálisis fruto de una operación típicamente ideológica: "el psicoanálisis está amenazado de cerca por la mística, a tal punto su ideología o la parte ideológica de su historia se aproxima de la subjetividad mística o religiosa. . . Esta amenaza permanente de la que tuvieron que defenderse Freud y Lacan, se debe a la ambigüedad de la posición psicoanalítica en dominios que tocan a las implicaciones del cambio: ético y político. El objetivo terapéutico es claro, se trata de hacer desaparecer el sufrimiento. Más allá, el psicoanálisis no propone nada

específico: cada cual debe responder según su propia ideología. Para Freud no se trata de un cambio radical del mundo, sino únicamente de una adaptación de un sufrimiento mayor a uno menor... Es en esto que el psicoanálisis se emparenta con la ideología religiosa, con la cual comparte el acomodo de los sufrimientos admitidos como suerte de la humanidad o como mal necesario".(1)

Al menos según este autor, teología y psicoanálisis se encuentran sorpresivamente hermanados en la desgracia común. No vamos a discutir sin embargo ninguna de las tres objeciones que acabamos de mencionar. Ellas concierne la cuestión epistemológica: el nivel de verdad al que un discurso puede y debe aspirar. El problema es radical, pone en cuestión el alcance cognoscitivo de esos dos discursos sobre la producción de significados, que son la teoría psicoanalítica y el discurso teológico, así como la autenticidad de las prácticas que les sirven de base. Sabemos sólo que no podemos resolver el problema manteniéndonos al exterior del campo abierto por ambos discursos. Nuestra opción es internarnos directamente en la teoría psicoanalítica y en el enunciado de la fe. Sólo después de este intento se podrá decir algo válido sobre el nivel de verdad que corresponde alcanzar a cada uno.

54

1/ *La posibilidad de una confrontación.*

La posibilidad de efectuar la confrontación entre fe y psicoanálisis no proviene únicamente de quienes los rechazan en bloque. También para los creyentes —psicoanalistas, psicoanalizados o personas demostrando un interés teórico por la cuestión— la cosa no va sin más. Varias son las posiciones que al respecto pueden tomarse:

a/ *Pragmatismo optimista:*

Según esta posición la relación entre fe y psicoanálisis, si llega a establecerse, pasa por las actitudes personales variables que en el paciente o en el terapeuta suscita la práctica analítica. En realidad, por concernir —según esta posición— aspectos o niveles distintos de la persona, fe y psicoanálisis no interfieren jamás en el proyecto personal, ni entablan una relación conflictiva, ni —menos aún— necesitan de una mediación teórica para confrontar sus

respectivos puntos de vista.

Esta posición es bastante corriente. A título de ejemplo ilustrativo podemos citar un artículo de Maielis Hirsch que es a la vez terapeuta y creyente (2). Para ella, la finalidad del análisis es práctica y no cognoscitiva; la terapia es un medio para restablecer la salud mental y no para proporcionar una nueva visión explicativa del mundo. Y como no es así, el psicoanálisis se abstiene de afirmar o negar la existencia de Dios, dejando todo el campo libre a la fe para que ésta se desarrolle. Esa abstención corresponde al ateísmo metodológico de cualquier ciencia. La fe cae únicamente como fuente de motivación en el campo de intervención del psicoanálisis, pero no así su contenido propio sobre cuya validez el analista como analista no tiene nada que decir. La terapia concierne las manifestaciones patológicas del devenir personal, en las cuales la fe religiosa puede desempeñar un rol, pero no puede suprimir las estructuras fundamentales de la existencia bloqueadas por la enfermedad, como son por ejemplo la angustia ante la existencia o la culpa, en respuesta a las cuales arraiga la experiencia de la fe (3).

55

En realidad, fuera del “compromiso de trabajo” que obliga al médico y al paciente a someterse a las reglas de la terapia, cabe, si el paciente llegara a solicitarlo, un intercambio personal de amigo a amigo, sobre los valores que dan sentido a la existencia. Según Hirsch, estamos aquí ante otro nivel de comunicación, más allá de la relación profesional, que puede servir a iluminar la intervención terapéutica, revelando al analizado los motivos vitales que el analista tiene para cumplir su labor pese a la limitación de que adolecen con frecuencia los resultados de su trabajo.

Varios son los inconvenientes que podemos relevar en cuanto a la fundamentación de esta posición. En primer lugar, porque la fe no es una mera concepción del mundo, sino que constituye una praxis integradora del proyecto personal. Hirsch parece relegarla a un plano puramente cognoscitivo. En segundo lugar, tampoco la teoría psicoanalítica parece ser asumida en su complejidad. En efecto,

ella no sólo trata de ser una ciencia de los mecanismos causales de procesos patológicos. Como lo prueban los trabajos abundantes y prolijos de Freud, también el psicoanálisis trata de constituirse como un discurso interpretativo de la normalidad y la totalidad de lo humano, en la que la religión ocupa un lugar central. Y en tanto canon de interpretación, el psicoanálisis busca integrar la experiencia de la fe al proceso unitario por el cual se forjan todas las significaciones que dan sentido a la existencia, incluyendo la fe. En tercer lugar, la posición de Hirsch nos parece afectada por un dualismo antropológico implícito, que distingue sin interrelacionar estructuras bio-psicológicas y procesos de producción de la significación (ideas, valores, espiritualidad), no considerando suficientemente al hombre como una totalidad corporal-espiritual, pese a la advertencia que ella misma formula contra el peligro de espiritualización de la fe (4).

b/ *Una práctica dramática:*

56

En esta posición se insiste como en la anterior en el hecho de que el psicoanálisis es ante todo una práctica, pero se ha perdido la convicción optimista de que psicoanálisis y fe puedan convivir pacíficamente en el mismo sujeto.

Un representante de esta posición podría ser M. Bellet, de quien sólo citamos el ensayo "Fe y psicoanálisis" por parecernos ilustrativo de lo que queremos describir (5).

Para Bellet, el paso por el psicoanálisis instaura una fractura en la vida creyente: según su expresión, constituye la prueba más radical de su veracidad. Porque la experiencia del análisis tiene como meta, poner de manifiesto la presencia activa del inconsciente reprimido, en toda conducta humana, no es un camino fácil de purificación de la fe. Al contrario, el creyente descubrirá al transitarlo la terrenalidad y la vulnerabilidad de su fe (6). "Es preciso renunciar a la pretensión de alcanzar su propia verdad por medio de un esfuerzo consciente. . . es preciso renunciar radicalmente a poseer la verdad y a poseerse a sí mismo" (7). El análisis toma el camino exactamente inverso al del esfuerzo espiritual, hecho bajo la dirección de un maestro de espiritualidad. El sujeto debe desposeerse en un sentido

inesperado: lo más insignificante, despreciable y absurdo pueden ser la clave que permite descifrar el sentido verdadero y oculto de una búsqueda de perfección espiritual, religiosa o moral. El psicoanálisis remueve los cimientos de la fe porque ofrece *otro* camino hacia la verdad, descifra la significación auténtica de lo que venía dado en un lenguaje distinto (8). El análisis puede así revelar que tras la conducta religiosa, el motivo determinante y condicionante puede ser simplemente una búsqueda morbosa y paralizante de seguridad, la nostalgia del seno materno, el anhelo de un lazo que desresponsabilice y desculpabilice, el miedo infantil a la fuerza del padre, la compensación de una inferioridad mal admitida, etc. (9).

Una vida de fe subjetivamente sincera puede como fruto del análisis precipitar al creyente en una crisis de confianza respecto no sólo a la autenticidad de su apropiación personal, sino a la validez de su contenido objetivo. La fe puede aparecer como reprimiendo la verdad y el psicoanálisis como liberándola al mismo tiempo que desenmascarando la fe y permitiendo al creyente, liberado de sus problemas y de su fe, una comunicación más lograda con su medio ambiente. El análisis lleva así la cuestión del sentido a plantearse "a ras de tierra" en el terreno del yo advertido sobre sus propios entrampamientos, sus pretensiones absurdas, sus fantasmas y sus ilusiones sobre sí mismo (10).

Liquidando las ambigüedades presentes en toda práctica religiosa, el análisis despeja el terreno para una nueva experiencia de fe o bien acaba con una fe inmadura. Gracias al psicoanálisis, la vida de fe tiene sin embargo la posibilidad de darse en el terreno de la gratuidad que, en verdad, le corresponde, "en la que Dios es quien es y nosotros quienes somos"(11). Una fe que, en suma, no se opone a la prueba de la verdad. Finalmente, la angustia de perderse que experimenta el creyente sometido a análisis, tiene algo de inevitable y prematuro; Bellet nos tranquiliza: "el resultado normal del psicoanálisis es la fe"(12).

Bellet exorciza el cándido optimismo de la primera posición: el creyente que se someta a análisis, arriesga su

fe. Sólo volverá a ella pasando exitosamente la prueba de la verdad. Pero esta prueba puede también liquidarla teórica y prácticamente (13). Y esto porque el análisis plantea cuestiones decisivas para la fe: ¿es capaz de superar la ilusión del sujeto sobre sí mismo, abriendo al creyente un camino hacia la realidad y un cumplimiento en el amor auténtico?

Sólo un adecuado esclarecimiento teórico podrá responder a esta interrogación. Si la cuestión se origina en el corazón del proceso personal desencadenado por la práctica terapéutica, el problema se plantea a la vez teórica y prácticamente más allá de esa práctica. No se resuelve sólo con decisiones sino por un debate en el que el objeto central es la verdad objetiva de la fe, en relación a lo que el psicoanálisis revela de sus raíces subjetivas. El problema es teórico y práctico porque concierne al hombre en totalidad, y porque como lo muestra el psicoanálisis, la teoría tampoco es independiente de la práctica real. Así el cuestionamiento surgido de una práctica (el análisis) sobre la pretensión de verdad de otra práctica (la fe) pasa necesariamente por la mediación de las teorías respectivas, es decir, por la metapsicología y la teología. Desde este punto de vista, la segunda posición —representada por Bellet— insiste demasiado unilateralmente sobre el aspecto práctico de la cuestión.

58

c/ Metapsicología y teología:

La confrontación entre fe y psicoanálisis adquiere en esta posición el carácter de una reflexión de “segundo grado” entre metapsicología y teología. Lo que se confronta no es la experiencia religiosa vivida por el sujeto en su formulación espontánea o ingenua con una teoría científica elaborada o con la experiencia terapéutica. Esa experiencia religiosa es objeto de un discurso científico descriptivo, analítico, clasificador, explicativo: el de la psicología religiosa. Esta ciencia utiliza conceptos definidos mediante la aplicación de determinadas reglas y procedimientos al continuum de la experiencia psicológica para establecer relaciones significativas entre aspectos parciales previamente destacados, en lo posible aislados o, en todo caso, abstraídos de ella. A partir de este nivel de lenguaje que

formula hipótesis y trata de establecer leyes generales, en lo posible sobre la observación y cuantificación de los hechos de conducta, surgen las bases para un metalenguaje o lenguaje de segundo grado que trata de establecer una teoría interpretativa general de la conducta humana, que Freud llamó él mismo metapsicología, y que utiliza conceptos inferidos como mecanismos de defensa, super yo, complejo de Edipo, Eros, instinto de muerte, etc.

La metapsicología quería —según él— designar una teoría comprensiva de todo proceso psíquico, capaz de explicar sus atributos dinámicos, sus peculiaridades topográficas y su significación económica. El término fue creado por Freud en 1896 (14). Con ello Freud abandonaba el terreno de lo enunciable a partir de la observación experimental cuantificable y del manejo de conceptos operativos, y se internaba en el dominio de la especulación, de la teoría sobre la génesis del obrar humano en los diversos dominios del arte, de la moral, de la política o de la religión, en suma de la génesis psíquica de los significados y valores culturales. La metapsicología planteará de una manera nueva y abarcadora de todo comportamiento, la vieja cuestión de la relación entre cuerpo y psique. Constituye así una nueva comprensión del hombre, con raíces especulativas que buscan prolongar los resultados de la ciencia experimental. La metapsicología construye una antropología que quiere ser la síntesis de resultados científicos y de hipótesis interpretativas globales de la conducta humana, por eso constituye un camino intermedio entre la ciencia natural y la antigua filosofía: es el intento de superar la dicotomía creada por el estudio alternativo del hombre según estos dos tipos de aproximación. Y da este paso al incluir en el campo del método científico la cuestión de la significación (15). La metapsicología intenta despejar así el terreno común del que emerge lo normal y lo patológico, lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo histórico-cultural. Rompe en principio con la dicotomía existente entre una ciencia natural determinista para lo cual todo proceso psíquico se explica por sus orígenes onto y filogenéticos, y las ciencias humanas que interpretan la conducta a partir de su finalidad autónoma y su significación. El psiquismo huma-

no sólo resulta comprensible aboliendo este paralelismo explicativo.

Sobre la base de esta teoría interpretativa del hombre es posible llevar a cabo el diálogo y la confrontación con la teología. ¿No habla acaso la metapsicología de realidades centrales para la teología, como son la paternidad y la filiación, la libertad, el amor y la culpa? ¿No enraíza acaso la vida de fe en dichas experiencias ahondando y amplificando su significación? La teología no busca sino responder a la cuestión, qué deviene la vida humana cuando opta por Dios en el seno de un proceso colectivo histórico. Todo indica por eso que una confrontación fructífera entre fe y psicoanálisis podrá intentarse al nivel de la metapsicología y la teología, allí adonde ambas convergen para confundir parcialmente sus temas.

60

En todo caso, es claro que la teología no pretende sustituir a la psicología religiosa proporcionando una mejor explicación científica de los comportamientos por los cuales el hombre cree ponerse en contacto con Dios. La teología no practica el ateísmo metodológico de la ciencia, ni constituye una teoría causal de la conducta religiosa. Su nivel propio es, como para la metapsicología, el de la explicitación de la significación de la práctica de fe, práctica que no es en primer lugar individual y subjetiva, sino histórica y colectiva: la teología ausculta el proceso histórico por el cual un pueblo refiere su existencia al Dios que lo puso en marcha. La teología no tiene por lo tanto argumentos para contradecir o deshacer afirmaciones establecidas por un método científico cuidadoso, en psicología como en cualquier otro dominio de la ciencia. Sin embargo, el contacto puede darse en el nivel común de la concepción del hombre que ciencia y fe implican aún cuando son prácticas bien diferenciadas una de otra. La teología implica un tratamiento de la religión como hecho cultural supra-personal o trans-subjetivo.

En este sentido, hay que esperar más bien que la metapsicología proporcione a la fe nuevos cuadros conceptuales con los cuáles entender la dinámica del sujeto creyente. El diálogo entre análisis y fe no puede darse

desde fuera de los aportes de la metapsicología, aunque sea un deber previo para el estudioso creyente establecer la apodicticidad de las afirmaciones metapsicológicas, las que habrá que someter a discusión crítica en su terreno propio. Pero una vez establecidos, esos aportes deben ser asumidos por el creyente en tanto que expresión de la actual comprensión que el hombre ha alcanzado respecto a sí mismo, es decir, como parte del substrato humano y terrenal de la vida de fe. Esto es lo que intentaremos: apropiarnos con simpatía de las tesis metapsicológicas, para desde ellas realizar la "prueba de la verdad" querida por Bellet, es decir, para desde ellas repensar teológicamente la fe. Simpatía no quiere decir ausencia de espíritu crítico. La actitud de Freud frente a la religión es ambivalente como veremos, e impregna cada uno de los pasos dados por él para establecer la metapsicología de la tradición judeo-cristiana. (15a)

Pero el psicoanálisis no es sólo crítica de la fe, también puede ser un instrumento para dar razón de ella. En un sentido un tanto restringido escribe Freud el 9 de febrero de 1909 a su amigo y fiel colaborador, el pastor protestante Oskar Pfister: "En sí, el psicoanálisis no es más religioso que irreligioso. Es un instrumento sin partido del que pueden servirse religiosos y laicos! a condición que sea al servicio de la liberación de seres que sufren. Me sorprende no haber pensado en la ayuda extraordinaria que el método psicoanalítico sería capaz de aportar a la dirección espiritual (Seelsorge), pero ello se debe sin duda alguna al hecho de que siendo yo un vil hereje, todo ese dominio de nociones me resulta ajeno". (16)

Así pues no todo queda resuelto cuando se recuerda el ateísmo de principio sostenido por Freud durante su vida entera. Freud *no veía cómo compaginar* la fe religiosa y una cosmovisión científica de la realidad. Un cierto cientificismo de corte decimonónico condiciona su actitud ante la fe. (17) Lo que no le impide en absoluto mantener una estrecha colaboración con analistas creyentes. Este hecho tuvo para él a la vez un efecto perturbador y estimulante. (18) Lo desconcierta sobre todo que un teólogo como Pfister pueda ser un brillante analista e

incluso un teórico creador en la materia. De hecho, juzgó que su amistad nunca debilitada con Pfister constituía una de “esas contradicciones que hacen que la vida sea tan interesante”. (19) El 10 de mayo de 1909, tras un viaje por Suiza le escribe diciendo: “También me gustaría aludir a un tercer significado que el Mattehörn tiene para mí. Me recuerda alguien (es el propio Pfister que era suizo) muy notable que vino a verme un día. Era un auténtico siervo de Dios, cuya existencia era altamente improbable, pues se trataba de una de esas personas que necesitan aportar un beneficio espiritual a todos los que se cruzan en su camino. En este sentido me ha hecho Ud. mucho bien”. (20)

62

Siguiendo la brecha pioneramente abierta por Pfister, es esta tercera posibilidad de confrontar fe y psicoanálisis, la que trataremos de asumir en el presente trabajo, sabiendo que la fe se vacía de todo significado si ignora los caminos que el hombre sigue para realizarse. Más aún, el contenido de la fe, que la teología retoma en un plano de reflexión crítica, no es otro que el destino del hombre mismo y su constitución como sujeto, asunto que ha sido desde su origen la preocupación mayor del psicoanálisis. (21)

Es imposible abarcar la totalidad de la obra de Freud en el espacio de un breve artículo. Una elección se impone ineluctablemente. Tomamos por lo tanto como punto de referencia los escritos que explícitamente se refieren al estudio metapsicológico de la religión: El porvenir de una ilusión (1927), Malestar en la cultura (1929), Moisés y el monoteísmo (1934-1939), dejando de lado Totem y Tabú (1912-1913) en la medida en que es retomado y corregido por Moisés y el monoteísmo en la perspectiva del estudio del judeo-cristianismo que es la característica común de las tres obras citadas. También otras obras como “Actos obsesivos y prácticas religiosas” (1907) o desarrollos particulares sobre el tema, dispersos en la obra de Freud, serán sólo considerados ocasionalmente.

Por lo demás, es significativo que las tres obras de que nos ocupamos no solamente retoman en orden cronológico la problemática planteada por las que le preceden, sino que vuelven sobre los primitivos puntos de vista de Freud sobre

la religión. Estas tres obras, escritas en el período final de su vida, son como una grandiosa evaluación del conjunto de la metapsicología a partir de su aplicación al estudio de la cultura.

2/ *El futuro de una ilusión* (22)

“El porvenir de una ilusión” es fruto de una inquietud, persistente en Freud, la de haber podido explicar el totemismo —forma primitiva de la religión— pero no toda manifestación religiosa, menos aún la religión histórica judeo-cristiana activamente presente en la sociedad moderna. Refiriéndose a Totem y Tabú, escribe: “Apenas rozamos en él la razón de que el dios zoológico resultase a la larga insuficiente, teniendo que ser sustituido por un dios humano, y ni siquiera mencionamos varios otros problemas del origen de las religiones” (p. 161). “El porvenir de una ilusión” busca remediar esta insuficiencia. (23)

a) *Significado económico de la cultura y de la religión.*

La civilización tiene para Freud un claro origen económico. Se ha desarrollado a partir de la necesidad de los hombres de unirse para responder a los peligros de la naturaleza, contra cuyos poderes incontrolables no dispondrían cada uno por su cuenta de defensa eficaz. Al unirse en sociedad deben someterse a una mutua limitación, pero esta situación es preferible al aislamiento ante los riesgos del estado de naturaleza: “La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza” (p. 152). La cultura es una solución de supervivencia, la única alternativa a la precaria existencia natural.

Ahora bien, se constata que a pesar del beneficio procurado por la civilización a cada individuo, éste siente como una carga intolerable los sacrificios que se le imponen como precio de su participación en la vida común. El sujeto tiene incluso la impresión de que la civilización ha resultado de la imposición de una minoría dotada de poder sobre la mayoría. De allí que haya una hostilidad irreductible entre individuo y cultura, al punto que la cultura deberá ser defendida contra el individuo mediante

normas e instituciones (p. 142-143). Sin esto, la cohesión de la sociedad estaría librada a un estado de zozobra permanente. En consecuencia, todas las estructuras de la civilización poseen un carácter represivo que hace contrapeso a las tendencias destructoras y antisociales de que el hombre hace gala (p. 144). Por la misma razón, lo decisivo en la cultura, piensa Freud, no será más la búsqueda del dominio de la naturaleza y la conquista de los bienes vitales. "Lo decisivo está en si es posible aminorar y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúen siendo necesarios y compensarles de ello" (p. 144, p. 147). Es una vieja idea de Freud: la vida civilizada supone una pesada carga de privaciones, y abarcará, por lo tanto, la búsqueda de compensaciones correlativas.

64

Es la falta de éxito de los mecanismos culturales para sosegar al individuo, la tasa de sufrimiento que suponen, a lo que se suman los daños infligidos por la naturaleza, lo que coloca al hombre en "un contínuo temor angustiado", en una situación que lesiona gravemente su narcisismo espontáneo: "El hombre . . . amenazado, demanda consuelo, pide que el mundo y la vida queden libres de espantos; pero, al mismo tiempo, su ansia de saber, impulsada desde luego por decisivos intereses prácticos, exige una respuesta" (p. 153). El hombre no sólo necesita consolarse de las heridas ocasionadas a su narcisismo, sino también y sobre todo necesita encontrar un significado positivo a su situación tanto como transformarla prácticamente.

De esta triple necesidad nace la religión: el hombre exorcizará su duro destino prestando voluntad y conciencia a las fuerzas desencadenadas de la naturaleza, poblándola de dioses. Ya que si ellas se rigen por las leyes del comportamiento humano, se podrá intentar conjurarlas, apaciguarlas y sobornarlas, privándolas de una parte de su poderío. La ciencia natural es reemplazada mediante la religión por una psicología que ofrece un camino posible hacia el dominio de un mundo primitivamente hostil (p. 154). Del mismo modo que el niño confía ciegamente en la protección que le brinda su padre, el adulto prestará

ingenuamente a sus dioses el mismo carácter paternal. Así coinciden onto y filogénesis; la impotencia infantil de la humanidad se convierte en suelo nutricio desde el que se desarrolla el árbol genealógico de las divinidades tutelares. Los dioses ocupan respecto del adulto el lugar que los padres tenían para el niño. La religión reproduce por esta vía la relación de dependencia que el niño mantenía respecto de sus progenitores. Más aún, conserva, la ambivalencia de que está gravada dicha relación, ya que el padre no es sólo visto como un benefactor más fuerte y securizante que la madre para el hijo, sino también una amenaza potencial en tanto que rival respecto del afecto brindado por la madre. El padre-dios inspira a la vez temor y admiración. Todas las religiones —según Freud— mostrarán profundamente impresos los signos de esta ambivalencia fundamental (p. 155, p. 161 s.)

A los dioses se asigna una triple función: ahuyentar los terrores de la naturaleza, reconciliar al hombre contra la crueldad del Destino que nos suprime fríamente, compensar los dolores y privaciones impuestos por la vida civilizada. Sólo que el fracaso relativo de los dioses en sus dos primeras misiones, así como el desarrollo de las ciencias naturales, los llevará a concentrarse en la tercera función: la moralidad de la civilización será paulatinamente el dominio propio en el que ejerzan severa vigilancia (p. 155-156).

65

Este proceso de concentración se acompaña de otro no menos importante: la unificación del panteón en una sola divinidad: “el pueblo que primero consiguió semejante condensación de los atributos divinos se mostró muy orgulloso de tal progreso. Había revelado el nódulo paternal, oculto desde siempre detrás de toda imagen divina . . . No habiendo ya más que un solo y único Dios, las relaciones con él pudieron recobrar todo el fervor y toda la intensidad de las relaciones infantiles del individuo con su padre” (p. 157). Si el primer proceso llegaba a atribuir a los dioses una función ingrata, el segundo restablecerá la confianza perdida.

b) *La crítica de la religión.*

Si la religión tiene que ver con el sentimiento de impotencia, vinculado como hemos visto a la experiencia infantil del Edipo, Freud concluye —conforme a su teoría— que “el abandono de la religión se cumplirá con toda la inexorable fatalidad de un proceso de crecimiento” lo que sería ya el caso de Europa desde el siglo XIX (p. 181). La neurosis infantil provocada por la crisis edípica encuentra así un equivalente colectivo en la religión. Freud hace sin embargo una reserva importante: “esta analogía no agota, desde luego, la esencia de la religión, la cual integra ciertamente restricciones obsesivas como sólo puede imponerlas la neurosis obsesiva individual, pero *contiene además un sistema de ilusiones optativas contrarias a la realidad*, únicamente comparables al que se nos ofrece en una amencia, en una feliz denuncia alucinatoria. *Trátase tan sólo de comparaciones* con las que intentamos llegar a la comprensión del fenómeno social” (p. 181) . . . “De acuerdo con ello está que los creyentes parecen gozar de una segunda protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de la neurosis general les relevase de la labor de construir una neurosis personal” (p. 182). Por lo tanto, aunque la religión esté destinada a desaparecer, persiste en tanto que ilusión. Este es el punto sobre el cual aplica Freud su crítica: la ilusión debe ser combatida como fuente de error. Freud rechaza aquí la religión por su valor cognoscitivo nulo y perjudicial.

66

Recordemos que la religión responde a la necesidad de saber, de dar un sentido a la precariedad de la existencia. Freud opone a esta pretensión una negativa tajante: “Aquellas tesis de nuestro patrimonio cultural que mayor importancia podían entrañar para nosotros, y a las que corresponde la labor de aclararnos los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor de la vida, son las que menos garantías nos ofrecen” (p. 164). Según Freud, en efecto, reposan exclusivamente sobre la inercia del argumento de autoridad: así pensaron los antepasados; es prohibido contradecirlos o dudar de lo que dijeron. La religión carece, por lo tanto, de todo poder intrínseco de convicción. Su valor es puramente funcional a necesidades afectivas del creyente.

Las ideas religiosas no son producto de la experiencia ni conclusiones del pensamiento. Según Freud son sólo ilusiones, es decir, formas ficticias de realización de los deseos más antiguos y apremiantes de la humanidad (inmortalidad, omnipotencia, libertad incondicionada, etc.) “El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos” (p. 167 s.). Por eso persisten pese al hecho de que la humanidad ha entrado en una era de prodigioso desarrollo científico. Si la idea religiosa permanece es porque no contraría directamente la realidad; en ella, el deseo persigue realizarse independientemente de su verificación real inmediata. Por definición, la ilusión se sitúa más allá de toda demostración, o de su denegación por la realidad.

Freud, sin embargo, va más allá. Ni siquiera puede hablarse de un éxito económico de la religión. Ella pretende demasiado con medios de poca envergadura. No llega a reconciliar al hombre con la civilización. En efecto, y aquí alude Freud a los procesos revolucionarios de su tiempo, muchos son los descontentos con la actual civilización; muchos anhelan liberarse de ella creyendo poder suprimir sus aspectos onerosos. De hecho, el hombre religioso no es feliz. Además, la función religiosa ha sido desempeñada siempre —según Freud— con mediocridad, los sacerdotes debiendo cada vez hacer concesiones al instinto para preservar su hegemonía.

Ante este fracaso de la religión, cabe preguntarse si el hombre será tal vez más feliz en una sociedad irreligiosa. La respuesta de Freud es compleja. De un lado, la única alternativa concebible es, para él, el desarrollo de una cultura íntegramente racional y, por lo tanto, tolerante (24). Pero esta alternativa permite sólo una débil esperanza: “La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, *después de ser rechazada infinitas veces* . . . Nuestro dios Logos realizará todo lo que de estos deseos permita la naturaleza exterior a nosotros, pero muy poco a poco, en un futuro imprecisable y para nuevas criaturas humanas. A nosotros, los que sentimos dolorosamente la vida, no nos promete compensación alguna. En

el camino hacia este lejano fin, las doctrinas religiosas acabarán por ser abandonadas, aunque las primeras tentativas fracasen o demuestren ser insuficientes las primeras creaciones sustitutivas. Tampoco las ideas religiosas purificadas podrán sustraerse a este destino si quieren conservar todavía algo del carácter consolador de la religión. Claro está que si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual superior, de atributos indeterminables y designios impenetrables, quedarán sustraídas a la contradicción de la ciencia, pero entonces también dejarán de interesar al hombre” (p. 190-191) (25).

Freud exige así disminuir nuestro nivel de esperanzas operando un recorte realista: “hallándonos dispuestos a renunciar a buena parte de nuestros deseos infantiles, podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones” (p. 192). Logos no promete tanto como sus imprudentes y numerosos predecesores. La ciencia no se encuentra todavía sino en un grado incipiente de desarrollo (26).

68

c/ Interrogaciones:

El “Futuro de una ilusión” concluye así en un tono desencantado y pesimista. La religión que se avizoraba como lo más necesario a la cultura, se revela en última instancia como lo menos fundado y, por lo tanto, como lo más deleznable. Carece de racionalidad, y en consecuencia, concluye Freud, las respuestas que da al sentido último de la vida son sin valor objetivo alguno. De hecho, considera fuera de su competencia revisar dichos contenidos para llegar a establecer un valor que por lo demás, a priori, es descartado como no pudiendo aportar luz alguna a la existencia humana. Freud quiere ocuparse sólo de la función económica de la religión. Pero esto lo hace un tanto unilateralmente. En efecto, si la religión no tiene nada que ver con la razón, la posibilidad que ofrece a los creyentes de ahorrarse el paso por la neurosis individual —posibilidad señalada por Freud a partir de su experiencia de terapeuta— queda como un inexplicable enigma que él mismo tratará de resolver más tarde. De otro lado, a causa de la misma opción apriorísticamente adoptada de abstenerse de juzgar el contenido concreto de la religión, Freud

excluye sin más que ella pueda portar en su seno reservas críticas frente a los numerosos sucedáneos de ilusión que la civilización forja para desmontar y desarticular el descontento creciente de las masas.

Una perspectiva histórica mostraría que, al menos el judeo-cristianismo (al cual Freud se refiere hasta ahora sin nombrarlo directamente) presenta esta posibilidad. Querer ignorarla es simplificar la historia y facilitarse las cosas; el propio Freud no quedará satisfecho con su intento (27). La función de la religión como la de un mito movilizador y transformador tampoco es tenida en cuenta. Por otro lado, la alternativa de una civilización fundada exclusivamente en la razón corresponde a un ideal racionalista y a una utopía cuyo futuro es más que problemático dada la importancia de lo irracional en la vida humana. Lo más grave es que Logos y Razón permanecen como cifras, más que como conceptos definidos críticamente. En efecto, ¿qué es lo racional y cómo distinguirlo de lo que una minoría dominante impone como el óptimo de esperanzas a alcanzar por una sociedad determinada en un momento de su historia? ¿No es una indesmayable y más exigente esperanza que mantiene en alto el todavía-no ante la sociedad, el principio por el cual la exigencia de la racionalidad se afirma en el mundo? La razón no es lo contrario del deseo; el deseo y la esperanza que lo anima pueden ser al contrario su mejor aliado. Bajar la tasa de esperanza puede ser la triquiñuela de que se vale la civilización para ahogar la razón bajo los ideales irracionales del grupo dominante. Y, finalmente, es inevitable que surja la objeción más grave de todas: ¿desaparecerá la religión? . Al menos sabemos que no es posible contestar negativamente fundándose sólo en el complejo de Edipo, pues éste constituye un proceso estructurante del devenir personal, que no es ni destruido ni superado por el crecimiento sino que constituye un sustrato permanente de las relaciones que el sujeto establece con las personas del otro sexo y del suyo propio (27a). Finalmente nos parece que la opción de Freud contra el valor objetivo de la experiencia religiosa se inspira más de tendencias científicas que de lo que su propia teoría o la verdad histórica permiten decir.

3/ *Malestar en la cultura.*(28)

“Malestar en la cultura” contiene aportes muy importantes sobre el tema que nos ocupa. Fue publicado en 1929. En el curso de un año se vendieron 12,000 ejemplares. No obstante el éxito del libro, Freud confesaba a Lou Andreas Salomé a los dos meses de la salida del libro: “me parece, sin duda con razón, algo totalmente superfluo, comparado con otras obras anteriores que solían proceder siempre de una perentoria necesidad interior”(29). A pesar de esta declaración, el libro intentaba prolongar y rectificar la teoría expuesta en “El porvenir de una ilusión”, introduciendo los instintos agresivos con el fin de explicar más profundamente la hostilidad del individuo para con la cultura, así como la cuestión de la persistencia de la religión.

70

Freud piensa ahora que “El porvenir de una ilusión” no ha llegado muy lejos en su análisis de la religión, no habiendo aclarado las fuentes más profundas del sentido religioso, sino que tenía en cuenta exclusivamente a la religión del “hombre común”, la de la gran mayoría de los mortales; una religión reducida a una explicación sumaria de los enigmas de este mundo y a una promesa de seguridad otorgada por la creencia en una providencia solícita, representada con los rasgos de un padre grandiosamente exaltado (p. 17). Esta concepción de la vida, como expresión de la religión, parece a Freud excesivamente infantil, no correspondiendo totalmente a la gama de vivencias religiosas más maduras que él había encontrado en otras personas a lo largo de su vida. Sobre este punto notamos en Freud una vacilación constante. ¿Se ocupará “Malestar en la cultura” de ese otro tipo de experiencia religiosa aún no suficientemente estudiado? El libro da la impresión de querer avanzar en esta dirección. No obstante, en el segundo capítulo Freud parece volver a referirse a la religión del hombre común, y contradictoriamente a lo que acabamos de indicar añade en una posterior revisión de su manuscrito: “la única que habría de llevar este hombre”(30).

La religión es algo más que la versión pueril ofrecida por la mediana estadística de los creyentes. Ella se sitúa además

en el plano de la interrogación por el sentido de la vida: “decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso”(p. 19).

Pero, continúa Freud, si atendemos a los fines que expresa la conducta humana, se constata una universal aspiración al placer y la felicidad, así como el deseo de evitar sufrimiento y displacer. La actividad humana se despliega según estos dos sentidos, lanzándose en pos de un programa irrealizable porque contrariado por la debilidad de nuestro propio cuerpo, los obstáculos del mundo exterior, la fragilidad de las relaciones humanas (p. 20).

Así la cuestión del sentido puede no tener sentido ni respuesta, o tener otro sentido que su sentido expreso: el narcisismo, la libido del yo, el amor de la propia felicidad. Y si bien, por esta vía, la cuestión religiosa es transplantada a un nuevo terreno, más complejo que el anterior, la perspectiva de fondo se mantiene idéntica: la cuestión del sentido no se plantea en relación a las tendencias finalísticas del sujeto, sino retrospectivamente, a partir de las fuerzas primarias de la vida, anteriores a la conciencia y a las opciones valorativas del yo (31).

71

a/ La religión y el principio del placer.

El interés de lo anteriormente mencionado reside en la afirmación de que la cuestión del sentido está inscrita en el devenir del ser humano como un objetivo vital. Freud no saca todo el partido posible de esta afirmación metapsicológica como hemos visto. Prefiere convertirla en otra cuestión —según él más modesta: la de los caminos seguidos para conquistar la felicidad. La razón de esta reducción es que tiene ya la clave para comprenderla: “la felicidad, considerada en el sentido limitado, cuya realización parece posible, es meramente un problema de la economía libidinal de cada individuo” (p. 27). Ninguna regla para conseguirla será por lo tanto buena para todos. Cada cual deberá proseguir su propio camino fijando las metas de goce por él alcanzables.

Hay algo de trágico en esta preparación de la vida al goce de la felicidad. "La creación no incluye el propósito de que el hombre sea feliz" (p. 20). Sólo permite satisfacciones efímeras. Vamos más bien de decepción en decepción, soportamos muchísimo inmerecido dolor. Y por ello el hombre se ve forzado a disminuir sus expectativas de felicidad. El principio de realidad viene a contrarrestar la desmesura del principio de placer. Nos ayuda a evitar el sufrimiento inútil y limitar al máximo la pérdida de placer. Sea por la quietud de un aislamiento voluntario que nos aparta de los demás y del mundo físico (eremitismo, drogadicción), sea por el trabajo que busca someter la naturaleza a nuestros designios, sea disminuyendo el umbral de nuestra sensibilidad (intoxicación).

72

Hay, sin embargo, un mecanismo que actúa directamente sobre nuestro equipamiento pulsional. Es la sublimación por la cual las pulsiones intercambian sus fines, desplazándose sobre otros objetos, de modo a eludir las frustraciones que el mundo exterior les ocasionaría de no cambiar sus fines. Si esta sublimación se acompaña de un trabajo psíquico e intelectual intenso, su resultado será óptimo, nos asegura Freud; no sólo burlamos al Destino haciéndonos invulnerables a las limitaciones que impone a la economía pulsional, sino que por tal procedimiento tenemos acceso a goces más refinados que los que procura la satisfacción directa del instinto (p. 23-24).

El arte ofrece el primer ejemplo de exitosa sublimación. En la obra de arte, el artista no sólo proyecta al exterior sus propios conflictos, sino que mediante ella traza el esbozo de su solución. La obra de arte anticipa sobre la síntesis personal, y le abre un camino de cumplimiento. Por eso el arte es capaz de conmovernos. Nos transmite *la intención* del artista en cuanto que ha logrado expresarla en su obra, no sólo como captación meramente intelectual sino suscitando en nosotros un análogo de la constelación afectiva que le ha servido de base (32). Quien carece de aptitudes creadoras puede acceder a ese goce por la fantasía que transforma la realidad, gracias a la potencia expresiva del artista. No obstante, la educación que el goce del arte requiere hace de esta forma de la sublimación un bien

accesible sólo a una minoría (p. 24).

También la investigación y el trabajo científicos son una posibilidad para la sublimación, pero requieren un alto desarrollo intelectual que es aún menos difundido que la capacidad del goce por la fantasía. Para la masa, el trabajo físico constituiría el lugar privilegiado para sublimar las pulsiones. De hecho el trabajo libre procura el placer de la autorrealización por el cuerpo y una actividad que persigue objetivos transformadores de la materia. Sobre él cabe desplazar una parte importante de los componentes narcisistas, agresivos y eróticos de la libido, que se convierten en energía al servicio de la obra creadora. Pero basta que el trabajo pierda su carácter de obra libre para que pierda su encanto. Y esto es precisamente lo que sucede con el trabajo asalariado y automatizado, con la cadena de producción en que se repite el mismo gesto insignificante hasta el infinito. El trabajo en la sociedad actual, es un trabajo esclavizador y alienante, poco apto a la sublimación.

73

La eficacia de todos estos métodos de la sublimación resulta, como vemos, bastante limitada. Queda sí como un hecho de gran importancia teórica que en la sublimación la instancia sublimadora es tan importante que la pulsión reprimida y reconvertida en su finalidad. Esto es importante, porque dicha instancia representa antecedentes sociales y culturales introyectados por el yo, que adquieren por su intermedio una función dinámica estructurante para el sujeto (33).

Pero lo dicho no es todo: hay todavía otro método de la sublimación que esta vez sí se encuentra al alcance de las mayorías y que constituye una verdadera técnica del arte de vivir. Es el amor (p. 25-26).

Lo novedoso en el amor es que no experimentamos en él disminución de felicidad por causa de los sufrimientos que lo acompañan normalmente. Deja de lado el dolor que nos infligen aquellos a quienes amamos como algo que no puede afectarnos profundamente, cuando nuestro amor es desinteresado. Pese a algunas objeciones que el propio

Freud se formula, reconoce en esa forma del amor el caso más exitoso de sublimación: escapa a las vicisitudes penosas del amor genital, nos une a la realidad objetiva tal como es y por lo tanto constituye el mejor condicionante de un esfuerzo creador productivo en todos los dominios. “Estas personas se independizan del consentimiento del objeto, desplazando a la propia acción de amar el acento que primitivamente reposaba en la experiencia de ser amado. . . San Francisco de Asís fue quizás quien llegó más lejos en esta utilización del amor para lograr una sensación de felicidad interior. . .” (p. 43-45). Lo sorprendente es que Freud elija a uno de los epígonos del cristianismo, a una personalidad intensamente religiosa, como ejemplo de la sublimación por el amor, aunque líneas más abajo considere inesperadamente que esta forma de sublimación puede coincidir con la religión “en aquellas remotas regiones donde deja de diferenciarse el yo de los objetos, y estos entre sí” (p. 44) (34). Lo incomprensible de este modo de ver es que este amor que sirve para afirmar al sujeto ante la realidad de forma objetiva y productiva, cuando se incluye en la experiencia religiosa se convierte súbitamente en anhelo fusional e indiferenciado con el mundo. Freud no acepta que la religión pueda producir ese amor. También ella es desechable: por su intolerancia, ya que se propone como el único camino hacia la felicidad; y porque deforma delirantemente la imagen de la realidad, condenando a la pasividad y al inmovilismo, y de hecho para Freud, desvaloriza la vida e intimida a la inteligencia. A lo más, evita la neurosis individual, concede Freud (p. 28-29) para añadir más adelante (p. 38): “Tampoco hemos de dejarnos inducir a engaño por nuestros juicios de valor sobre algunos de estos ideales y sistemas religiosos o filosóficos, pues ya se vea en ellos la creación máxima del espíritu humano, ya se los menosprecie como aberraciones, es preciso reconocer que su existencia, y particularmente su hegemonía, indican un elevado nivel de cultura”. Freud nos deja así ante la cuestión irresuelta del valor cultural de una religión centrada en el amor, de la que, por otro lado, él reconoce la existencia. Su posición oscila del rechazo escéptico a su aceptación como fuente de sublimación y de victoria sobre la neurosis (35).

b/ *Cultura, culpabilidad, religión.*

Freud aquí retoma y complica los análisis de “El porvenir de una ilusión”. El individuo es hostil a la cultura por las restricciones que ésta le impone: “la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura” (p. 39). Freud radicaliza el ideal rousseauiano del hombre y asimila la libertad a aquella supuesta condición en que se satisfacen sin medida alguna todos los instintos. En este contexto, la sublimación se torna en destino impuesto al instinto por la cultura, bien puede hablarse de una situación de insuperable frustración cultural que opone la ley a Eros (p. 41). Como lo muestra el mito de Antígona, la civilización reposa sobre la antinomia de la autoridad y el amor. La cultura es intrínsecamente represiva, inhibe y pretende uniformizar la vida sexual según cánones rígidos, por eso no puede sino contrariar el profundo anhelo de felicidad (p. 47).

Pero, además, el instinto comporta una apreciable valencia de agresividad: “el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente como un posible colaborador y objeto sexual, sino también como un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Homo homini lupus: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?” (p. 52-53).

La existencia de tales tendencias agresivas contribuye a multiplicar las sanciones y normas de la cultura. Sin ellas, la sociedad se hallaría al borde de la desintegración. Ellas intentan defender al individuo: “de ahí las restricciones de la vida sexual, y de ahí también el precepto ideal de amar al prójimo como a sí mismo, porque ningún otro es como él, tan contrario y antagónico de la primitiva naturaleza humana” (p. 54). El precepto central del cristianismo es

así situado en el corazón mismo de la civilización como su máxima garantía. San Francisco tenía y no tenía razón. Porque su actitud es condición de cultura, pero, por otro lado, un amor justo exige que el amor se de a quien lo merezca (p. 50). El precepto de amor universal es a la vez lo más justificado y lo más impugnable. El pesimismo de Freud sobre la sociedad y la historia llega aquí a su clímax, sostenido por la firme convicción de la irreductibilidad y del fragor de las pulsiones agresivas, innatas y autónomas del ser humano. El instinto de repetición inercial y de muerte que ellas representan se opondrá entonces a la cultura, así como Eros tiende, en sentido inverso, a la cohesión cultural. La cultura se convierte en el campo en que se afrontan míticamente Eros y Tanatos (p. 63). Sólo el amor construye podría repetir Freud con San Pablo (I Cor. 8¹). Sólo él es capaz de producir cultura, en cambio la agresividad es anti-cultural.

76

Y para sofocarla, la cultura, mediante la inculcación autoritaria de ciertos ideales, tendrá que reorientar la agresividad contra el propio sujeto que la porta, incorporándose al sujeto como super-yo, conciencia moral, y sentimiento de culpa dotado de mayor o menor severidad, y como angustia o necesidad sádica de auto-castigo ante la infracción de los preceptos del super-yo, punto este en que la agresividad y el erotismo crean un lazo entre yo y super-yo (p. 77). El sentimiento de culpa sobre todo será el representante de la cultura represora en la instancia psíquica del yo.

Aquí vuelve a intervenir la religión, sólo para reforzar la función económica de la conciencia moral. La religión se encarga —según Freud— de revestir con el prestigio de Dios los preceptos de la civilización, con el favor de la ambivalencia inherente a la entraña paterna de lo divino: “Creo por fin comprender claramente dos cosas: la participación del amor en la génesis de la conciencia y el carácter fatalmente inevitable del sentimiento de culpabilidad. Efectivamente, no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho (Freud alude aquí a su teoría sobre el origen del totemismo): en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento

de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte. Este conflicto se exagera en cuanto al hombre se le impone la tarea de vivir en comunidad” (p. 74). La explicación del origen del precepto moral y de la religión mediante el asesinato del padre en la horda primitiva, deviene entonces superflua, es del orden del mito que en verdad corresponde a la eterna lucha que se da en el corazón humano y en la cultura entre el amor y el deseo de muerte. La hipótesis del parricidio primordial no necesita por lo tanto de un fundamento histórico, su validez es puramente psicológica y simbólica.

c) *Desautorización del cristianismo.*

La actitud de Freud ante el hecho religioso, se precisa en cuanto ahora sí su pensamiento se sitúa en debate con la tradición cristiana. Pero, al mismo tiempo, revela una complejidad creciente que impide pronunciarse con demasiada nitidez.

Hemos visto, en efecto, que el cristianismo se sitúa en el corazón de la obra cultural por su precepto del amor universal, tan contrario a los impulsos destructores del ser humano. De otro lado, Freud ha formulado serias reservas contra aquel que le parecía ilustrar este amor del mejor modo posible: San Francisco. No sólo porque es un derroche injustificado amar incluso a quien no lo merece, sino porque el amor universal termina igualando a todos los seres; se ama a los hombres sólo porque son cada uno un ente más en el mundo, “como al insecto, al gusano y la culebra”, es decir, de una manera, en el fondo, insignificante (p. 50-51).

El amor cristiano aparece así en antítesis perfecta con la agresividad, como una forma de benevolencia hecha de humillación y pasividad. Es aquí adonde incluso el modelo escogido de San Francisco comienza a tomar rasgos fantaseosos. Su testimonio incluye, en efecto, la ruptura con su familia y con la clase social de la que el santo provenía. Su ternura hacia el pobre es el revés de un gesto de condena pronunciado contra su propia clase. El amor cristiano se esfuma si no toma en cuenta la justicia. Más

aún, para ser justos el cristiano piensa que su amor debe medirse con la causa del pobre, de aquel que sufre la injusticia y partir de allí. El amor cristiano no es idéntico a la cifra simbólica del Eros pagano, sino que incluye la indignación, el conflicto y la lucha. Amor y agresividad no son simples opuestos; así como colaboran en el placer sadomasoquista, pueden colaborar en la edificación de la obra cultural.

Otro malentendido se desliza en la forma como relaciona Freud religión y culpabilidad. Para él, la religión llama pecado al sentimiento de culpa y llama redención a un intercambio simbólico: la agresividad contra el Padre es expiada mediante el sacrificio del Hijo, quien usurpa sutilmente el lugar ocupado otrora por el Padre (p. 77). En realidad, debemos reconocer que este análisis es aplicable a ciertos esquemas teológicos que tratan la redención en términos totalmente análogos. Sin embargo y pese a desviaciones históricas producidas en esta línea, el cristianismo no considera que el pecado sea la simple transgresión de una norma. Es, más precisamente, la orientación global que el creyente asume frente a las exigencias del amor que juzga yendo más allá de toda norma.

78

Decíamos que Freud se encuentra ante el cristianismo en una cierta perplejidad, mostrando hacia él a la vez simpatía y serias resistencias. El "Malestar de la cultura" lo muestra abundantemente. Freud señala, para terminar, cómo el super-yo se nutre de las grandes figuras de la historia, "hombres de abrumadora fuerza espiritual", y en quienes las aspiraciones humanas fundamentales adquieren la más pura expresión. Jesucristo es uno de ellos (p. 83). Se trata, sin duda, de un discreto homenaje a aquel que pudo contar entre sus partidarios a un Francisco de Asís. No por eso esta doble referencia es menos significativa. Pone de manifiesto no sólo la ambivalencia de Freud ante el cristianismo, sino la complejidad de este último que es en gran parte la causa de esa ambivalencia. La cuestión de fondo, correctamente planteada, no recibe, sin embargo, respuesta: ¿es la fe cristiana o no, factor de civilización y lugar de sublimación? "Moisés y el monoteísmo" será el último gran esfuerzo de Freud para contestar a esta

cuestión acuciante.

4/ *Moisés y el monoteísmo* (36)

El libro llega tal vez demasiado tarde y aunque, como hemos podido comprobar, la problemática se ha renovado, Freud retrocede aquí otra vez a sus posiciones de "Totem y Tabú". No podemos detenernos a detallar los diversos contenidos de esta obra de Freud, por lo demás bastante conocida. Intentaremos tan sólo retomar el hilo de la cuestión planteada en las dos anteriores, tomando nota de dos cosas: 1ro. la carta escrita a Marie Bonaparte, el 10 de septiembre de 1937: "el carácter grandioso de la percepción de que la religión contiene una verdad histórica sigue resultando fascinante para mí"; y 2do. las dudas expresadas en la introducción a la 3ra. parte del libro: "estoy persuadido de que los fenómenos religiosos son comparables a los síntomas neuróticos individuales, que conocemos bien como repeticiones de hechos importantes, desde tiempo atrás olvidados, acaecidos en el curso de la historia primitiva de la familia humana (tesis que a partir de "Malestar en la cultura" podría considerarse superflua). Es justamente de ese origen que los fenómenos extraen su carácter obsesivo y es a la parte de verdad histórica que contienen que deben su eficacia sobre los hombres. No es sino a propósito del ejemplo que he escogido, el del monoteísmo judío que aparece mi incertidumbre y que tengo que preguntarme si he sostenido exitosamente mi tesis" (p. 79-80). El problema sigue siendo la cuestión de la verdad histórica del judeo-cristianismo, en otros términos, su significación económica pulsional y cultural.

79

Freud trata de reconstruir lo que él mismo designa como la novela de la vida de Moisés (37). Moisés fue egipcio e hijo del Faraón. (38) Su religión sería la religión monoteísta y de elevada moralidad del dios-sol Atón, introducida en Egipto por Amenhotep IV durante el tiempo de su reinado. Con la muerte del monarca, la persecución contra los adeptos del nuevo culto habría ocasionado la fuga de Moisés con una parte del pueblo al desierto de Qadesh en donde Moisés lo habría fusionado con el culto del dios de los volcanes del Sinaí, Yahvé, gracias a su personalidad de líder autoritario. Los madianitas de Qadesh, no soportando

las exigencias de Moisés, se habrían librado de su tiranía asesinandolo. Luego el híbrido religioso habría sido olvidado por un tiempo hasta que la actividad de los levitas lo resucitara, unificando la tradición religiosa en torno a Yahvé. El monoteísmo conoce así un período de latencia y vuelve a surgir cuando el remordimiento y el arrepentimiento por la masacre del profeta han preparado los espíritus para un retorno vigoroso del culto reprimido.

Toda esta laboriosa reconstrucción se apoya en datos históricos cuestionables: “No resistirá a mi propia crítica. Necesito más seguridad, y no me gustaría poner en peligro la fórmula final de todo el libro, que me parece válida, si doy la impresión de fundar la motivación del mismo sobre una base de arcilla”. (39) El montaje de los hechos históricos se hace de tal modo que pueda servir de soporte a una explicación por los mecanismos —conocidos ya en las neurosis— de la latencia y el retorno de lo reprimido. Contrariamente a los documentos bíblicos, el proceso liberador carece de significación política y la tiene sólo religiosa. Freud no oculta, sin embargo, que el contenido de la idea misma del Dios de Moisés juega un papel en el proceso por el cual termina por imponerse bajo la designación de Yahvé: “Es sólo la idea de ese Dios, nadie puede dudarlo, que ha permitido al pueblo de Israel soportar todos los golpes del destino y perpetuarse hasta nuestros días” (p. 68-69).

80

Pese a esa salvedad, el éxito de Yahvé resulta proporcional al sentimiento larvado de culpa que el pueblo conserva respecto de su profeta. Pero no fue posible sin un período de latencia necesario para que el pueblo venciese su resistencia a prestar adhesión a una religión espiritualmente superior. Finalmente esto se dará al modo de una compulsión, la tradición olvidada adquirirá una fuerza cada vez mayor: “Las condiciones que hicieron posible tal desarrollo escapan todavía a nuestro conocimiento” (p. 95).

Para explicar este hecho, Freud apela a la analogía con el período de latencia en la neurosis individual. La neurosis es un conjunto de tentativas de solución a conflictos psico-

lógicos que ponen en peligro la integridad del yo o su relación con el mundo exterior. De hecho, constituye un conjunto de formaciones reactivas en relación a impresiones tempranas de la vida que, por su carácter sexual o agresivo, han afectado al narcisismo del sujeto y han adquirido para él el carácter de verdaderos traumas. La neurosis se configura como una composición de fuerzas integradoras del trauma y otras negativas, de evitamiento y de defensa. La latencia se caracteriza por el olvido de ciertos acontecimientos en relación con esos traumas infantiles, que el sujeto puede evocar sólo mediante el análisis. La latencia es la fase que precede al retorno de lo reprimido (p. 98s, p. 109).

De acuerdo al modelo proporcionado por la neurosis individual, la religión adquirirá su fuerza compulsiva del retorno de un trauma reprimido de la humanidad. Esta no es otra que la tesis sostenida en 1912 en *Totem y Tabú* y que por un momento "Malestar en la cultura" había revocado. El monoteísmo judío representa la resurgencia del totemismo transmutado en términos históricos, con ocasión del asesinato de Moisés que actúa como un potente evocador de la tragedia primitiva. La religión de Moisés restaurará así la religión del proto-padre, restableciendo sus derechos. Del mismo modo, el crimen cometido contra Cristo y la extraordinaria actividad teológica y misionera de San Pablo, tendrán un efecto similar en la formación del cristianismo. Explotando el sentimiento de culpa provocado por la supresión del nuevo profeta, Pablo referirá este sentimiento a su origen pre-histórico, con el nombre de pecado original, nombre teológico del crimen contra el padre primitivo. Por eso sólo un hijo de Dios podía reparar esa falta asumiendo la culpabilidad de todos con el sacrificio de su propia vida (p. 117): "La ambivalencia que predomina en la relación padre-hijo se transparenta netamente en el resultado final de la reforma religiosa que, diciéndose destinada a lograr la reconciliación con el padre, llega más bien a destronarlo y destituirlo. El judaísmo había sido la religión del padre, el cristianismo se convirtió en la religión del hijo. El antiguo Dios, el Dios-Padre, pasó a segundo plano; Cristo, su Hijo, tomó su lugar, como habría querido hacerlo, en una época remota, cada uno de

los hijos rebeldes” (p. 119).

Ahora bien, este paso del totemismo al judaísmo y del judaísmo al cristianismo, sólo es concebible sobre el postulado de la conservación de las correspondientes huellas mnésicas en el inconsciente colectivo de la humanidad (p. 135) y cuando los hechos reúnen la doble condición de causar un fuerte impacto en la conciencia y de reproducirse periódicamente, de modo a poder reactivar los contenidos latentes (p. 136). Este es el caso del monoteísmo (p. 174).

82

Como sería de esperar, Freud no quedó convencido por su propia teoría. Las teorías antropológicas y exegéticas que le habían servido de base, habían sido impugnadas largo tiempo atrás. La hipótesis de la existencia de algo así como una memoria colectiva no le satisfacía del todo. La represión aquí pierde el sentido propio que le señalaba la teoría en otro lugar. No es nada fácil transferir los conceptos de la psicología individual a la psicología colectiva. Sobre todo a partir de “Malestar en la civilización” cabe preguntarse si este trasplante era necesario y si no venía únicamente a oscurecer la teoría. La idea de que el gran héroe pueda constituirse en un equivalente colectivo del super-yo (p. 158) se asienta igualmente en débiles fundamentos. Las hipótesis formuladas no parecen convenir totalmente a los hechos. Con gran probidad, Freud lo reconoce hacia el final del libro: “Tal es en consecuencia nuestra conclusión. Más que retractarnos, disimulamos apenas que no es totalmente satisfactoria. La causa no se acuerda, por decirlo así, con el resultado. El hecho que intentamos explicar parece diferir por su orden de magnitud, de los motivos que descubrimos. Puede que el conjunto de investigaciones hechas hasta aquí no haya permitido todavía descubrir todos esos motivos sino sólo una parte superficial de ellos. ¿No se ocultaría allí detrás, un factor muy importante? Dada la extrema complejidad de todas las causalidades en la vida y en la historia, hay que esperar cualquier hecho de esa naturaleza” (p. 166) . . . “Todo lo que se relaciona con la creación de una religión . . . está impregnado de un carácter grandioso que todas nuestras explicaciones no llegan a aclarar. Debe

existir algún otro elemento, algo que comporte muy poca analogía y no tenga nada de equivalente, algo de único que no se puede medir sino por sus consecuencias y cuyo orden de magnitud es el de la religión misma” (p. 172), y podría añadirse según lo insinuado supra, el de su contenido ideacional. Comentaremos esta conclusión en el punto siguiente. Dejemos a Freud mismo la última palabra: “Por lo demás, las bases históricas de mi historia de Moisés no son bastante sólidas para servir de fundamento a mi inestimable pieza de acusación. Por lo tanto, guardo silencio. Basta que pueda creer en la solución del problema (religioso). El me ha perseguido a lo largo de toda mi vida”. (40)

5/ *Balance teológico provisional.*

El presente párrafo no puede sino abrir, por razones de espacio, algunos puntos del debate que interesan a la teología. Intentaremos aquí guardar la actitud señalada al inicio de estas páginas, de pensar la problemática de fe a partir del aporte del psicoanálisis, sin por ello ocultarnos las dificultades internas a la metapsicología señaladas de paso en los párrafos precedentes.

83

a/ *El dilema histórico.*

La hipótesis expuesta por Freud para explicar la vigencia todavía actual del monoteísmo consiste en vincular la supervivencia de la tradición judeo-cristiana así como el anti-semitismo religioso (los judíos serían los asesinos de Dios! , como tantas veces hemos oído en el pasado) con la fuerza con la que un trauma histórico retorna —re-elaborado— a la conciencia tras un largo y complejo período de latencia. Sólo mediante esa vinculación, la analogía de la religión con la neurosis encuentra un asidero en el cual sustentarse. La persistencia de la ilusión religiosa en el seno de una civilización progresivamente configurada por la ciencia —piensa Freud— se explicará entonces por la fuerza compulsiva de la huella mnésica dejada en el inconsciente colectivo de la humanidad por un hecho de capital importancia: la supresión violenta del padre, simultáneamente odiado y envidiado en su poder y atributos, crimen que sería la fuente de un sentimiento inerradicable de culpa.

El inconveniente de esta hipótesis es que refiere a un hecho pre-histórico inverificable. A partir de una serie de indicios extraídos de la observación de casos individuales, y refiriéndose a teorías hoy impugnadas por la ciencia, Freud reconstruye una proto-historia como se teje un mito. La etnología contemporánea no piensa poder seguir el mismo procedimiento, pero lee en los indicios míticos de las culturas primitivas tanto como en las estructuras inconscientes del lenguaje humano, la extrapolación en términos simbólicos de realidades fundamentales: el doloroso devenir cultural de los pueblos y de los individuos, el triunfo del hombre sobre la naturaleza exterior y sobre sus propias tendencias arcaicas como condición de acceso a una vida productiva de cultura. El ingreso en el orden de la cultura, supone en efecto el triunfo sobre el caos de la copulación indiscriminada, y la estructuración de relaciones diferenciadas que conllevan una cierta especialización en el trabajo y en las responsabilidades sociales. La represión del instinto, vehiculada por la ley del padre puede tener un efecto castrador, pero es también condición de la transformación de la meta instintual, del desplazamiento de la libido sobre otros objetos placenteros, lo que es propiamente el origen del esfuerzo cultural que humaniza al hombre y le ayuda a afirmar su victoria sobre la ciega naturaleza.

En el capítulo que nos ocupa de la metapsicología hay el equívoco mantenido hasta el fin, de la transición del mito explicador de símbolos y de vivencias a una historia postulada como real pero inverificable. Se confunde lo inconsciente con las intenciones conscientes que están a la base de una tradición histórica (41) yendo más allá de lo que el estado actual de la ciencia permite establecer.

El dilema para Freud consiste en considerar la religión como neurosis colectiva. Esto lo lleva a postular un proceso histórico, análogo al proceso de formación de las neurosis individuales. Pero cuanto más recurre a la explicación histórica, tanto más endeble resulta la fundamentación del postulado. De otro lado, al nivel de la última palabra de Freud en la materia, él tiene la impresión de que sin el postulado histórico su interpretación de la religión

carecería de base suficiente.

“Malestar en la cultura” nos parece, por eso, más pertinente: el postulado histórico laboriosamente construido por Freud desde “Totem y Tabú” a “Moisés y el monoteísmo”, es innecesario en términos de psicoanálisis para explicar la relación ambigua con el padre. Freud lo necesita sólo para explicar la persistencia histórica del monoteísmo. Pero, justamente, este es el punto que no queda demostrado por su teoría.

b/ *Religión judeo-cristiana y crítica social.*

La analogía planteada con la neurosis individual presenta otro inconveniente; no admite del dios bíblico sino los rasgos compatibles con una relación de tipo neurótico con el padre. En “Moisés y el monoteísmo”, de hecho, Yahvé es el necesario complemento de Atón por sus rasgos de severidad, crueldad y omnipotencia, es decir los de un ser que somete e impone un derecho absoluto sobre los hijos, privándolos de toda iniciativa. Allí, Dios es visto según la percepción inconsciente e infantil de un poder amenazante-castrador.

85

De hecho esto es lo que posibilitará una relación de los hombres con él, afectada por una profunda ambivalencia; relación hecha de admiración, por un lado; de celos, por otro lado: el creyente añorará en permanencia la supuesta omnipotencia del Padre y tratará, por todos los medios imaginarios, de arrebatarse y apropiarse sus atributos, convirtiéndose así en víctima de las ilusiones de su propio deseo. Una tal desmesura, en efecto, tiene como inevitable consecuencia el acrecentamiento de la culpabilidad inconsciente y muchas veces la fijación en un tipo de comportamiento legalista, timorato, inmaduro. A través de la religión, el adulto prolonga su dependencia infantil ante un padre imaginario, garante del statu quo inviolable e inviolado. Por desgracia numerosos creyentes ofrecen en su conducta religiosa esta versión de la fe, en la más estrecha convivencia con sus más secretas y devastadoras pulsiones.

El problema es si esta versión constituye sólo la desviación de una intencionalidad religiosa primordialmente orientada

en otro sentido; es decir, orientada a la constitución de la libertad del creyente.

El problema consiste en establecer si esa versión es la única posible, y si no constituye más bien la caricatura de la fe y el sustituto de una neurosis privada, quedando pendiente la cuestión de saber en qué medida ella representa la degradación de la intención profunda de la fe cuando comienza a perder teórica y prácticamente el sentido de sus símbolos, o, si más bien, ella la realiza (42). Nuestra opción va en el sentido aquí sugerido. Otra versión de la fe es posible, que se sustenta en el depósito simbólico más medular del judeo-cristianismo.

El retorno a las fuentes bíblicas que marca tanto el movimiento espiritual del siglo XX permite dibujar con mayor nitidez y fidelidad el contenido de la tradición judeo-cristiana. "Moisés y el monoteísmo" tiene el mérito de corresponder a una relectura neurótica de esa tradición, que analiza aplicándole el esquema edipiano, pero no es la única lectura posible.

86

Los textos del Antiguo Testamento refieren la ley a Yahvé, como a su fundamento. Pero especifican esta referencia: la ley viene a reglamentar o a condenar relaciones humanas en que la violencia y el abuso del más fuerte sobre el más débil constituye la tentación permanente y corruptora. Por su contenido, la ley que Yahvé inspira es anti-autoritaria, toma ejemplarmente el punto de vista del extranjero, del huérfano y la viuda, es decir, de todos aquellos que la sociedad olvida en sus derechos, margina y explota. Por eso Yahvé se autodesigna como Dios de justicia: su justicia se mide por el reclamo del pobre, de aquellos que se encuentran aplastados en la base de la pirámide social. Y porque la ley presenta esta estructura básica, los profetas han podido predicar como bienes mesiánicos aquellos que fundan el bien del pueblo, como voluntad objetiva de Yahvé. La ley contiene incoactiva y expresamente un conjunto de reivindicaciones democráticas; a diferencia de otras naciones, en Israel los poderosos no estaban autorizados a cambiarla o a legiferar por cuenta propia. La ley fue siempre, por eso, un testimonio crítico del juicio

divino sobre las diversas exacciones cometidas por aquellos que disponiendo de la fuerza material, creían que su posición les permitía todo. Los profetas críticos del poder, lo fueron gracias a la actualización reiterada del espíritu de la ley. En lugar de servir a su sometimiento, la ley bíblica, entonces, legitima el derecho del pueblo a reclamar y protestar contra sus tiranos y opresores. Esto en primer lugar.

Hay más. Es un dato establecido exegéticamente que los textos del Antiguo Testamento que hablan de Yahvé como Padre, no lo hacen por lo general o prácticamente nunca, en referencia a la ley (43). La paternidad de Dios es más bien vinculada a su libertad para amar, libertad que supera y contradice una interpretación estrecha o rigorista de la ley. Profetas como Oseas, Jeremías, o el Segundo Isaías, libros como el Deuteronomio y los Salmos, no se cansan de proclamar la relación original creada por el amor de Yahvé con respecto a su pueblo. Por su libertad, Dios se liga a un pueblo, haciéndose dependiente de él, sin desmedro de su trascendencia. Yhavé no es un mecanismo ciego de justicia. Su amor resulta casi inexplicable. Su grandeza no se asienta sobre el castigo ni la bajeza del hombre: “¿acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin sentir amor profundo por el hijo de sus entrañas? . Pues aunque éstas llegasen a olvidar, yo no te olvidaré” (Is 49^{1 5}).

87

El amor de Yahvé tiene una solidez incomparable visto a la luz de situaciones-límite que marcan las crisis de un amor humano. Es así, porque se anuncia como un amor gratuito, es decir, no condicionado mecánicamente al cumplimiento o incumplimiento exterior de la ley. Tal gratuidad puede incluso llegar a parecer injusta. De hecho, para toda la Biblia, no se puede ser justo sin amar primero, y en particular al pobre, al condenado de la tierra, a aquel que sufre la injusticia. “El hombre no es para el sábado, sino el sábado para el hombre”. Jesucristo enuncia con toda claridad esta subordinación de la ley a la libertad del hombre, y esta extraordinaria “composición de fuerzas” que forman los dos atributos esenciales de Yahvé: la justicia y el amor.

En tanto Padre, Dios se liga a la suerte del pueblo oprimido. En el vocabulario bíblico habría que emplear un verbo para decir de una sola vez que se ligó a él y a él se seguirá ligando. Y esta ligazón, como lo ve claramente el segundo Isaías en tiempos del exilio en Babilonia (siglo V antes de Cristo), se da por encima del hecho que el pueblo tenga o no presente esa voluntad de filiación. En eso consiste la paternidad en Dios: poder sólo liberar. Sólo un libre, libera. En cuanto Padre, Dios no se deja definir ni circunscribir por las coordenadas humanas de interpretación de la ley.

88

De allí lo que decíamos antes sobre el pecado como diferente al sentimiento de culpa. El pecado es ante todo cerrarse al amor o faltar contra él y una forma de faltar contra el amor puede ser la de someterse acríticamente a la ley, es decir, sin preguntarse, si sirve a la promoción de la fraternidad o si, subrepticamente la conculca no representando sino la dominación de una minoría. Por eso el sentimiento de culpa paraliza, encierra en el círculo de la auto-condenación y punición. Mientras que la confesión del pecado reconocido como tal instauro un futuro nuevo y productivo, reabriendo el proceso provisoriamente bloqueado de la libertad. Finalmente, la función de Cristo en la "economía" salvífica no es la de ocupar el lugar del Padre, sino de conducir a él. La teología trinitaria tradicional ha insistido siempre sobre esta autonomía de las personas divinas que impide entre ellas cualquier confusión.

Esto no nos impide aceptar que la fe ha cumplido, en todas las épocas de su historia en desigual proporción, un papel ambivalente respecto del orden social y político, funcionando a veces como garantía ideológica de los grupos de poder que mediante ella querían ocultar su dominación, o, a la inversa, como fuerza cuestionante y movilizadora contra las arbitrariedades de un sistema injusto. Tal es el destino histórico de la fe, desde que ella enraíza en el proceso histórico y en el substrato de los hombres. No hay pureza de la fe, fuera del combate histórico. La vivencia de la paternidad y de la filiación se hace terrenalmente, no entre dos cifras abstractas, "Dios" y "Hombre", sino entre

dos interlocutores concretos: el "Dios-liberador", el garante por la sangre del oprimido, y el "pueblo explotado y en marcha". La Biblia designa a Dios como Padre al interior de esta relación conflictiva, sobredeterminada social y políticamente.

La fe bíblica ofrece, por lo tanto, una posibilidad de lectura teórica y práctica que lejos de favorecer las disposiciones a la dependencia neurótica, impulsan una actitud de creatividad histórica. Con lo cual regresamos al problema del valor de la experiencia religiosa desde el punto de vista de la sublimación.

Fe y sublimación.

El problema para Freud reside en compaginar la persistencia de la religión como factor cultural y el relativo fracaso que él le atribuye en la economía de las pulsiones. No obstante lo cual, cuando en lugar de hablar de religión en general se ocupa del monoteísmo, judeo-cristiano, percibe indicios de una forma de vida religiosa que no se ajusta totalmente a lo previsto por la teoría. Así, cuando encuentra en Francisco de Asís un modelo de realismo por amor, ciertamente se topa con una religiosidad que va más allá del narcisismo y que supera la megalomanía del deseo. Allí la religión se alía a la forma más eficaz de la sublimación, y por ende, a la más productiva desde el punto de vista cultural. Lo hemos señalado ya, la dulzura del santo que ha plasmado la leyenda piadosa es la otra cara embellecida de su ruptura radical con el sistema de opresión de su tiempo. Su actitud provoca admiración no en primer lugar por lo que podría tener de sobre-humana, sino porque supone una lucidez que manifiesta por el gesto la verdad que la sociedad intenta por todos los medios ocultar.

Freud no se pregunta, sin embargo, si esa posibilidad es inherente al judeo-cristianismo, es decir, si éste es un factor de sublimación, es decir, un factor de creación de cultura, prospectivo, transformador de la realidad histórica. A diferencia del arte la religión le ha merecido siempre desconfianza y rechazo: "la simpatía de Freud por el arte no tiene otro parangón que el de su severidad frente a la

ilusión religiosa" (44).

En realidad, es el tema de la sublimación que no ha recibido en la obra de Freud un tratamiento suficientemente sistemático. Aparece desarrollado por primera vez en 1905, como proceso emparentado a los actos preparatorios del acto sexual terminal que pueden constituirse en metas autónomas (tocar, ver, ocultar, mostrar). Como proceso se sitúa así, desde sus formas más rudimentarias, en el plano de la estética, lo que hace de él un hecho cultural (45). Allí también, la sublimación es presentada en relación a la latencia pre-puberal y, por lo tanto, distinguida de la neurosis y de la perversión, en tanto que descarga pulsional al servicio de otras esferas que la sexualidad. El procedimiento permanece, no obstante, desconocido en su estructura interna.

90

Con el desarrollo de la metapsicología aparece un punto nuevo: el abandono de la meta sexual se da por un intercambio entre el yo y el ello. El yo interviene modificando la libido sexual en libido narcisista, para orientarla enseguida hacia una meta objetiva diferente. Con lo cual destacan dos puntos de vista nuevos: la existencia de una energía neutra, desexualizada y disponible, al servicio de los fines del yo; y, en segundo lugar, el papel activo sublimador de este último, como intermediario obligado de la transmutación (46). La sublimación aparece así ligada a los fines conscientes del yo, a su devenir en el universo de los símbolos y valores culturales con que el hombre realiza sus fines.

Esto quiere decir que el proceso de la sublimación nos arranca a una explicación de la conducta planteada exclusivamente en términos de la pura economía pulsional inconsciente. En 1908, escribía ya Freud en "La moralidad sexual civilizada": "Nos parece que es la constitución innata de cada individuo la que decide, en primer lugar, la magnitud de la parte de su instinto sexual que será posible sublimar y poner a la obra. Además, los efectos de la experiencia y las influencias intelectuales sobre el aparato mental consiguen la sublimación de una parte más importante (del instinto sexual)" (47).

La sublimación incluye, de hecho, una composición de fuerzas, la de la pulsión y la del yo sublimador movido por finalidades conscientes (autoestimación, valores éticos, ideales culturales). La sublimación supone la imbricación de la arqueología del sujeto con su teleología. Adquiere así una imprevista resonancia el aforismo de las Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis: "Wo es war, soll ich werden" ("allí adonde reinaba el ello, debo yo devenir"). El sujeto espiritual se constituye a través de la pulsión (48). La tarea del devenir yo es irreductible por tanto a la mecánica ciega del deseo, en la cual, sin embargo, se inscribe. Pero este devenir supone 1ro. la creación cultural como una fuente externa de valoración (externa con respecto a la energía pulsional), 2do. el dominio de la intersubjetividad productora de valor y necesaria a la introyección de valor, 3ro. una estima originaria de sí mismo, base del ideal del yo, 4to. una capacidad prospectiva y progresiva en el yo para escoger y realizar sus fines. Este último punto parece implicado en la metapsicología, pero no es tematizado por ella (49). Todo esto confirma las "potencias" del yo: la razón y el trabajo, el amor y la libertad, sin disociarlas de la economía pulsional de base. Son las capacidades que Freud reconoce al artista. Leonardo según Freud fue un genio creador y no un neurótico obsesivo (50). Pero esta posibilidad propia al creador en arte, es negada por Freud al sujeto creadoramente religioso.

Sin embargo, lo acabamos de ver, si religión y amor coinciden en la tradición cultural que llamamos judeo-cristianismo, entonces nada impide considerar a la religión, en proporción a esa coincidencia, como un factor prospectivo y generador de cultura, y no sólo como un factor represivo y culpabilizador. Si no, ¿por qué tortuosa y a nuestro modo de ver inexistente intención habría escrito Freud a Pfister: "desde un punto de vista terapéutico no puedo menos que envidiar las posibilidades de sublimación que ofrece la religión" (5-VI-1910).

La religión no intenta ni más ni menos que aportar a la cuestión del sentido. La cuestión del sentido de la vida, no es absurda. Es la condición de una sólida creación cultural.

Por eso, no debe reducirse a la búsqueda de descarga de la pulsión, ni se la debe tampoco oponer sin más a la afirmación del principio de realidad. Para que se decrete si es o no ilusoria, deberá analizarse primero si es o no factor de sublimación, es decir, de transformación de la realidad.

La respuesta de Freud a la cuestión del sentido de la vida nos parece demasiado modesta y radicalmente pesimista. Corresponde a su particular temperamento, pero también al mundo decadente que le tocó vivir. Su descontento por ese mundo aparentemente absurdo, ¿cuántos no lo compartiríamos? Freud fue testigo de una guerra espantosa, de la persecución anti-judía, de la formación del nazismo, de la miseria de las masas y de la preparación de una nueva guerra inminente. Por eso consideró a la civilización del capitalismo europeo como irremediablemente primitiva y jamás pudo reconciliarse del todo con una sociedad que habiendo primero pretendido ignorarlo, terminó otorgándole los mayores honores (51).

92

Ante el cuadro de una civilización decadente, la religión del amor resultó para él a la vez engimática e irrisoria. ¿No era acaso Europa Occidental una sociedad cristiana, en trance de convertirse al ateísmo? Freud experimentará hasta el fin de sus días, frente a la religión judeo-cristiana un sentimiento ambivalente. Hecho en primer lugar de admiración: “con su carácter verdaderamente judío. Pablo me atrajo siempre” (52). Y de escepticismo también: “hay muchos caminos que pueden llevar a la felicidad, en la medida en que es accesible al hombre, mas ninguno que permita alcanzarla con seguridad. Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, obligado a invocar en última instancia los “inescrutables designios” de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce. Y si desde el principio ya estaba dispuesto a aceptarla, bien podría haberse ahorrado todo ese largo rodeo”. (53). Pero entonces, ¿no es toda la cultura la que estaría en jaque y, no habría debido Freud también renunciar a su trabajo científico así como a aliviar el sufrimiento humano? .

Habíamos prometido pensar la fe desde el psicoanálisis pero este trabajo de confrontación se ha extendido ya demasiado. Al menos hemos ofrecido alguna pista.

Quedaría por mostrar más abundantemente cómo el psicoanálisis colabora a pensar en positivo la fe. Esta convicción alienta hoy día el trabajo de numerosos teólogos, algunos de los cuales han sido citados en nota en el presente trabajo.

La pista principal que ellos siguen ha sido igualmente señalada aquí. La metapsicología sirve a revelar el sentido patológico o limitativo para el pleno desarrollo humano de una religión consistente en la subrepticia renuncia a la responsabilidad adulta, a la búsqueda de seguridades, al deseo canibalístico de igualarse imaginariamente a Dios.

La fe por el contrario supone aceptarnos distintos al Padre, renunciar a ser nuestro fundamento absoluto, reconocernos libres a partir de la ausencia que es el otro separado y distinto por cuya mediación solamente es posible superar las trampas de nuestro propio narcisismo. Y abrimos creadoramente a la realidad.

La educación de la fe, y la teología que es la reflexión crítica sobre la vida creyente, encuentran en la metapsicología claves para interpretar el itinerario arduo de la libertad, sin el cual la fe se disuelve en un falso espiritualismo. Si el debate es largo y supone la aclaración de muchos malentendidos, no por eso debe interrumpirse. La teología prolonga muchas veces lo que la metapsicología logra establecer en su propio campo, y, por ejemplo, esto que es la posibilidad misma de la fe: la constitución del adulto como sujeto autónomo que se verifica al precio de ciertas renunciaciones que tendrán para él valor estructurante. Sobre la base de esa renuncia a la posesividad inmediata del objeto del deseo, no sólo la cultura deviene posible, también la relación al otro se carga de la nueva estima que proviene del amor desinteresado, de la gratuidad, y del reconocimiento que lo libera y nos libera, uniéndonos en un solo y mismo proceso abarcador de ambos. Allí se inscribe la posibilidad de la fe, como

confianza en un Dios que se liga al destino histórico del pobre y que exige de nosotros la justicia como expresión de gratuidad, y la gratuidad como la más alta forma de justicia.

Que estas escasas líneas finales puedan constituir una plataforma para continuar el diálogo.

NOTAS

- (1) CLEMENT, CATHERINE. . . . Théorie psychanalytique et phénomènes religieux, en: Philosophie et religion, éd. Sociales, CERM, 1974, p. 188-189. Tanto textos científicos como autobiográficos del propio Freud —de hecho, ambos íntimamente entrelazados en su obra— parecen dar razón a esta implacable crítica. A título de ejemplo entre otros posibles: “gradualmente, uno se va acostumbrando a un nuevo enfoque sobre la naturaleza de la felicidad. Podemos dar por supuesto que somos felices cuando la fatalidad no ha materializado de una vez todas sus amenazas” (carta a Fliess, 24-III-1901); “la civilización consiste en una progresiva renuncia. Todo lo contrario del superhombre” (a Fliess, 31-V-1897); “cada vez que uno se pregunta por el sentido o el valor de la vida, siente náuseas, ya que objetivamente no existen” (a M. Bonaparte, 13-VIII-1937). Cf. de Freud: el ensayo de 1911, “Sobre la degradación general de la vida erótica”.
- (2) HIRSCH, MAIELIS . . . ¿Qué papel desempeña la fe cristiana en la praxis psicoterapéutica?, en: Jesus de Nazareth y Sigmund Freud, Verbo Divino, 1974, p. 215-253.
- (3) Loc. cit., p. 218.
- (4) Ibid, p. 237. El 3 de enero de 1897, Freud escribía a su amigo Fliess en los siguientes términos: “si para establecer tan pocos puntos (sexualidad infantil y teoría de los sueños) como los que se necesitan para resolver el problema de la neurosis, se requiere tanto trabajo, tanta energía y tantos errores, ¿cómo me atrevo a abrigar la esperanza de obtener una visión, tal como alguna vez e s p e r a b a t a n entrañablemente, de la totalidad del funcionamiento psíquico?”, citado por Jones, Ernest. . . Vida y obra de Sigmund Freud, ed. Nova, Buenos Aires, 1959, T I. p. 359.
- (5) BELLET, MAURICE. . . Fe y psicoanálisis, Sociedad de Educación Atenas, 1974. Bellet es un creyente que se expresa desde el punto de vista del psicoanalizado. Su experiencia

constituye un neto desmentido al optimismo de M. Hirsch: "cuando un cristiano se somete efectivamente a análisis, las dificultades que ello pueda suscitar desde el punto de vista de la fe dejan de ser objeto de una simple discusión intelectual; esas dificultades le afectan a él, aquí y ahora, sin escapatoria posible. La amenaza de la que se habla no es ya para él algo exterior (es decir, algo, en su opinión, mantenido inconscientemente a distancia); sino algo que no puede eludir, que de hecho está viviendo", *ibid.*, p. 18.

(6) *Ibid.*, p. 110.

(7) *Ibid.*, p. 20.

(8) *Ibid.*, p. 21-22.

(9) Bellet, *Psychologie et spiritualite*, en: *Christus* 64, 1969, p. 503.

(10) Bellet, *Psicoanálisis y fe*, p. 117.

(11) *Ibid.*, p. 35.

(12) *Ibid.*, p. 106.

(13) Según Bellet, Freud pensaba precisamente —pese a otras opiniones suyas en contradicción con ésta que señalaremos oportunamente— que el análisis *normalmente* debía confirmar al sujeto analizado en la neutralidad científica (o ateísmo metodológico) frente a la cuestión de Dios. La síntesis personal resultante del análisis *normalmente* debería realizarse con independencia de las antiguas creencias religiosas, al menos si dicha síntesis se fundaba de una manera estrictamente

racional.

(14) Jones, *op. cit.*, T. II, p. 199-200, T. I., p. 368.

"Mucho más allá de estas consideraciones (sobre psicopatología) late, escondida, mi creación más problemática y más ideal: la metapsicología" (a Fliess, 12-XII-1896). En la autobiografía escrita en 1925, leemos esta confesión: "Mi interés, luego de un rodeo que abarcó toda una vida, y que me hizo recorrer todas las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, retornó a los problemas culturales que me habían fascinado mucho antes, cuando escasamente tenía la edad necesaria para pensar". *Ef. Jones, op. cit.*, T. III, p. 354.

(15) "Los filósofos han concebido el inconsciente ya sea en términos místicos o trascendentales o bien como un tema de fisiología, que no tenía por qué interesarles. Ahora bien, el estudio de su verdadera naturaleza y de sus contenidos obliga a replantear el viejo problema de la relación entre cuerpo y psique en una forma que ya no puede ser la misma de antes", Jones, *op. cit.*, T. II, p. 234, citando el escrito de Freud en 1912: "El múltiple interés del psicoanálisis". De otro lado, el propio Jones sostiene la siguiente tesis sobre Freud: "No sentía atracción directa hacia la medicina propiamente dicha. No ocultó, años más tarde, el hecho de que no se sentía a

gusto en la profesión médica, y que no tenía la impresión de ser un miembro regular de la misma. Puedo recordar cómo afirmaba, suspirando, en una época tan lejana como 1910, que le agradaría poder retirarse de la práctica médica, para dedicarse a la tarea de descifrar los problemas de la cultura y de la historia, en última instancia, el problema de cómo el hombre ha llegado a ser lo que es”, op. cit., T. I., p. 38. A la sazón, Freud tenía 54 años.

- (15a) Un intento de esta naturaleza se encuentra en POHIER, E. . . Au nom du Père, Cerf. 197.
- (16) Citado por SAGNE, JEAN-CLAUDE. . . La psychanalyse, la foi et la théologie, en: Supplément a la Vie Spirituelle, mai, 1971, p. 183.
- (17) “El juicio final de la ciencia sobre la Weltsanschauung religiosa es el que sigue. Mientras las distintas religiones luchan entre sí acerca de cuál de ellas posee la verdad, en nuestra opinión la verdad de la religión puede dejarse completamente de lado. La religión es un intento de obtener el control sobre el mundo de los sentidos, en el que estamos colocados, mediante el mundo de los deseos, que hemos desarrollado en nuestro interior como consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no puede lograr su objetivo. Sus

doctrinas llevan el sello de los tiempos en que tuvieron origen, la ignorante infancia del género humano. Sus consolaciones no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es un mundo infantil. . . “Gesammelte Werke, XV, p. 181. En este texto de Freud encontramos tres temas característicos de la crítica científica de la religión, en boga en el siglo XIX (y en parte heredada del deísmo o del ateísmo ilustrado del siglo XVIII): 1) el particularismo, y la intolerancia de toda religión positiva, contrastados con la universalidad serena y la unanimidad procuradas por la razón científica; 2) la religión como procedimiento falso de apropiación de la realidad, por lo tanto, como ideología falsificadora de la realidad; 3) el origen arcaico de la religión como causa de su escasa confiabilidad por estar asociada a una etapa de salvajismo y de barbarie superados por el mundo moderno. Es interesante anotar que Freud no refuta, sino pone entre paréntesis la pretensión de verdad de la religión, creyendo poder hacerlo sin mayores consecuencias. Otra será su actitud en sus escritos más importantes sobre la religión. Sobre este punto Cf. de Freud las Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis.

- (18) Ver Plé, ALBERT. . . Freud et la religion, Cerf,

- 1968, p. 51-51, p. 60-65. Según Plé, Freud respetó siempre la opinión de sus amigos creyentes, pero los comprendió mal y mantuvo siempre una inquietud: la de engañarse, la de no haber percibido sino un aspecto parcial del hecho religioso.
- (19) Texto citado por SCHARFENBERGER, J... Encuentro entre el psicoanálisis y la teología. Balance provisional, en: Jesús de Nazareth y Sigmund Freud.
- (20) Epistolario, T. II., Plaza-Janés, 1970. Freud pesa deliberadamente sus calificativos: altamente improbable, y sin embargo posible.
- (21) POHIER, E... Psychologie contemporaine et requêtes de foi, en Supplément de la Vie Spirituelle, septembre 1967.
- (22) Citamos según la paginación de la edición de Alianza Editorial, 1970, publicada bajo el título colectivo. Psicología de las masas, p. 139-203.
- (23) El desasosiego experimentado por Freud ante su teoría de la religión expuesta en Totem y Tabú es típico de su actitud ante cada una de las obras que se ocuparon del mismo tema. El 4 de mayo de 1912 escribe a Ferenczy que es lo mejor que ha escrito jamás, pero sólo con un año de intervalo, el 12 de junio de 1913, expresa sus dudas al mismo Ferenczy sobre el valor del libro: "Me he alejado mucho de la primitiva apreciación tan elevada de este trabajo y en general me coloco ahora en una actitud de crítica negativa frente a él"... "es demasiado problemático" (carta a Ferenczy del 17-VI-1913), cit. por Jones, op. cit., T. II., p. 372-373.
- (24) "Toda religión trata con amor sólo a sus adherentes—Freud habla aquí desde el fenómeno del antisemitismo ampliamente extendido en sectores cristianos de la sociedad—, pero está lista para tratar con crueldad e intolerancia a quienes no la reconocen".
- (25) Freud anticipa en actitud de sombrío pronóstico el porvenir de una teología puramente negativa.
- (26) Con ocasión del fallecimiento de su hija, Jones reprocha a Freud una cierta frialdad poco compatible con la amistad que los une. Freud contesta: "descreído fatalista como yo, sólo puedo dejar caer mis brazos frente a los terrores de la muerte" (3-V-1928), Jones, op. cit., T. III, p. 155.
- (27) "Ahora, el futuro de una ilusión me parece ya pueril; fundamentalmente pienso de otro modo; lo considero flojo analíticamente e inadecuado como confesión personal", escribe Freud a Ferenczy poco tiempo después de haber terminado el libro (23-X-1927).
- (27a) Es lo que Freud propondrá al comenzar Malestar en la

- cultura: "nos inclinamos a la concepción... de que en la vida síquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás".
- (28) Alianza Editorial, 1973, p. 7-88.
- (29) Epistolario, T. II., p. 58.
- (30) Según Jones, op. cit., T. III., p. 378, nota 1.
- (31) "(Freud) no admitía la opinión de Jung y otros autores, según los cuales habría en la mente tendencias "progresistas", de naturaleza teleológica, que conducían al hombre en ciertas direcciones especiales. El hombre, según Freud, es empujado por las fuerzas que ya están en él, fuerzas que, originadas al comienzo de su vida, se componen de tendencias innatas e influencias externas. Para él, el drama de la vida es un interminable conflicto entre los impulsos, de hallar formas nuevas y accesibles de satisfacción de los instintos primarios, por un lado, y por el otro, la tendencia constante a regresar a viejas formas, aun cuando estas últimas se hayan mostrado menos exitosas, "Jones, op. cit., T. III., p. 336. Esta opción teórica de Freud marca según Ricoeur el primado de la arqueología sobre la teleología en la dinámica del sujeto y grava excesivamente toda su metapsicología. Cf. RICOEUR, PAUL... De l'interprétation, Essai sur Freud, Seuil, 1965.
- (32) "El Moisés de Miguel Angel" en: "Psicología del arte", Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 76. Ricoeur, op. cit., pp. 167-168, p. 176. En la sublimación ocurre incluso que un impulso reprimido se fusione con un impulso dominante procedente del yo. La sublimación hace entrar en combinación, la arqueología y la teleología del sujeto, cf. Jones, op. cit., T. II. p. 343. No sólo hay (en ella) renuncia diferida de la satisfacción sino promoción de una actividad sustitutiva portadora de valor objetivo. El instinto actúa al servicio de un interés intelectual del yo. Ver a este respecto: "Un recuerdo de la infancia de Leonardo de Vinci", en el que la sublimación es el tema central. Tras haber precisado lo que se entiende por sublimación, Freud confesaba con gran honestidad: "los instintos y sus transformaciones son lo último que el psicoanálisis puede llegar a conocer" (p. 72-73).
- (33) Ricoeur, op. cit., p. 178-179.
- (34) Se trata del "sentimiento oceánico", expuesto por Romain Rolland en carta a Freud y que introduce al desarrollo de "Malestar en la cultura".
- (35) F r e u d t u v o tempranamente la convicción de que la terapia, basada en la transferencia, es una "cura por amor" (carta a Jung, 6-

XII-1906). A Pfister le escribe sobre las dos condiciones de éxito terapéutico: 1ro. obtención de gratificación en el proceso de la relación terapéutica, y 2do. dominio y sublimación de los instintos: "Si en general tenemos éxito en lo primero ello se debe en su mayor parte a la naturaleza del material con que trabajamos. Se trata de personas que durante un largo período han estado sufriendo seriamente y que no vienen al médico en busca de elevación moral: a menudo, en rigor, es un material bastante inferior. Usted, en cambio, se enfrenta con gente joven que padece conflictos recientes, que se halla ligada por el afecto a su persona y que se encuentra en situación favorable para la *sublimación*, y ciertamente para la *forma más conveniente* de ésta, *la sublimación religiosa*. . . la piedad religiosa ahoga la neurosis. . . Nosotros ya no tenemos una oportunidad como ésta de resolver la situación. La gente, en general, cualquiera que sea su origen racial, es irreligiosa. La mayor parte de nosotros (los analistas) somos también completamente irreligiosos y dado que las otras formas de sublimación con que nosotros reemplazamos la religión resultan, por lo general, muy difíciles para la mayor parte de nuestros pacientes,

nuestra cura se resuelve comúnmente en una búsqueda de gratificación" (9-II-1909), cit. por Jones, op. cit., T. II, p. 457-458. El 10 de octubre de 1918, vuelve la misma idea: "desde un punto de vista terapéutico, no puedo menos que envidiar las posibilidades de sublimación que ofrece la religión. Y en un sesgo ya característico añade: "Pero las bellezas de la religión no pertenecen ciertamente, al dominio del psicoanálisis", ibid. p. 476.

- (36) Cito según la edición de Gallimard, Paris, 1948.
- (37) Carta a Arnold Zweig, 30, IX-34.
- (38) Freud funda esta conclusión en la etimología egipcia del nombre de Moisés y en un análisis de la leyenda del nacimiento del héroe, aplicando ideas de O. Rank.
- (39) Carta a Arnold Zweig, 30-IX-34.
- (40) Carta a Lou Andreas Salomé, 6-I-35, cit. por Plé, op. cit., p. 49
- (41) VERGOTE, ANTOINE. . . La psychanalyse, science de L'homme, éd. Dessart, Bruxelles, 1964, p. 252. Como bien lo señala este autor, Freud postula la intención deliberada de matar al padre en la protohistoria, a partir del sentimiento inconsciente de culpa que los hijos experimentan frente a él.
- (42) RICOEUR, PAUL. . . El ateísmo del psicoanálisis freudiano, en: Concilium

- 16, 1966.
- (43) Esta tesis se encuentra en GRELOT, PIERRE. . . *Pèché' originel et redemption dans l'épître aux Romains. Freud devant la théologie paulinienne*, en: *Nouvelle Revue théologique*, abril 68, p. 337-353.
- (44) Ricoeur, *De L'interprétation*, p. 165. Lo hemos visto ya, la obra de arte nos conmueve porque representa un intento de solución a los conflictos inconscientes del artista, con quien la obra permite que nos identifiquemos. Así, en la obra literaria, los héroes encarnan las vicisitudes del yo, de sus insatisfacciones y de sus anhelos.
- (45) *Ibid.*, p. 467 s.
- (46) Cf. *El yo y el ello* (1913-1917). Ricoeur. *De L'interprétation*. p. 470-471.
- (47) *Ple'*, op. cit., p. 91.
- (48) Vergote, op. cit., p. 161: "Freud nos ha obligado a admitir el hecho de esta región mixta, la de lo psico-biológico, y a reconocer sus constantes interferencias con la razón y el querer del sujeto consciente". Sería negativo señalar cómo esta antropología corresponde mucho más a la antropología bíblica que el dualismo griego, pero no hay posibilidad de hacerlo en este trabajo. Ver Ricoeur. *De L'interprétation*, p. 467 s.
- (49) Asumo en este punto la posición de Ricoeur, op. cit., p. 475.
- (50) Un recuerdo de la infancia de Leonardo de Vinci, loc. cit., p. 72-73. Ver también los dos principios del acontecer psíquico (1911).
- (51) En carta a Ferenczy, cf. Jones, op. cit., T. II., p. 216. O esta otra opinión: "esta terrible guerra proporciona al individuo de cualquier país la oportunidad de convencerse de algo que en la época de paz solamente le llama la atención de vez en cuando: que el Estado prohíbe al individuo toda iniquidad, no porque desee abolir ésta sino porque aspira a poseer el monopolio del mal, como si se tratara de sal o de tabaco" (*Pensamientos obre la guerra y la muerte* en Jones, op. cit., T. II. p. 389). Y a Ferenczy también el 30 de marzo de 1922: "hay algo en mí que se rebela contra la obligación de seguir ganando un dinero que nunca es suficiente y echando mano de los mismos recursos psicológicos que durante treinta años me han mantenido en pie frente al desprecio que siento por la gente y frente a nuestro detestable mundo". Que la crudeza de esta última expresión no nos impida sentir el comienzo de la frase, el pesar de Freud de que todo haya tomado este insatisfactorio rumbo. ¿Freud sería el representante de una cierta agonía burguesa, tan cara a la literatura de su tiempo?. "Los pobres son demasiado impotentes, están demasiado expuestos a todo para actuar igual que

nosotros. Cuando veo a la gente procurando pasarla bien, y dejando de lado todo sentimiento de seriedad, pienso que ésa es su compensación por estar tan desamparados frente a todas las gabelas, epidemias, enfermedades, y todas las desventajas de nuestra organización social. No voy a proseguir mis reflexiones en este sentido, pero podría demostrar que el pueblo es, en sus juicios, sus creencias, sus esperanzas, sus trabajos completamente distinto de nosotros. Existe una psicología del hombre del montón, que es un tanto dife-

rente de la nuestra. Esta gente tiene también un sentimiento de la comunidad más vivo que el nuestro: sólo ellos tienen la sensación viva de cómo una vida individual se continúa con otra vida que le sigue, mientras que para nosotros todo se desvanece con nuestra propia desaparición" (a Marta Bernays, 29-XIII-1883).

(52) Carta a Pfister, 9-V-1920.

(53) Malestar en la cultura, loc. cit., p. 29. Freud hace alusión al célebre tratado de Lutero sobre "La libertad del cristiano".