

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA**

**FACULTAD DE PSICOLOGIA**

**TITULO:**

Religión y Complejo de Edipo.

Algunas consideraciones desde la perspectiva freudiana.

Informe Final del Trabajo de investigación  
correspondiente al requisito curricular O. C. S. 143/89

**Apellido y Nombre los autores:**

Maggi, Ariel G.  
Mat. N° 4952/99  
DNI N° 28.878.382

Toma, Ma. Florencia.  
Mat. N° 4541/98  
DNI N° 27.741.984

Yañez Nor, Alexia.  
Mat. N° 4646/98  
DNI N° 26.254.984

**Supervisor:**

Martínez, Horacio.

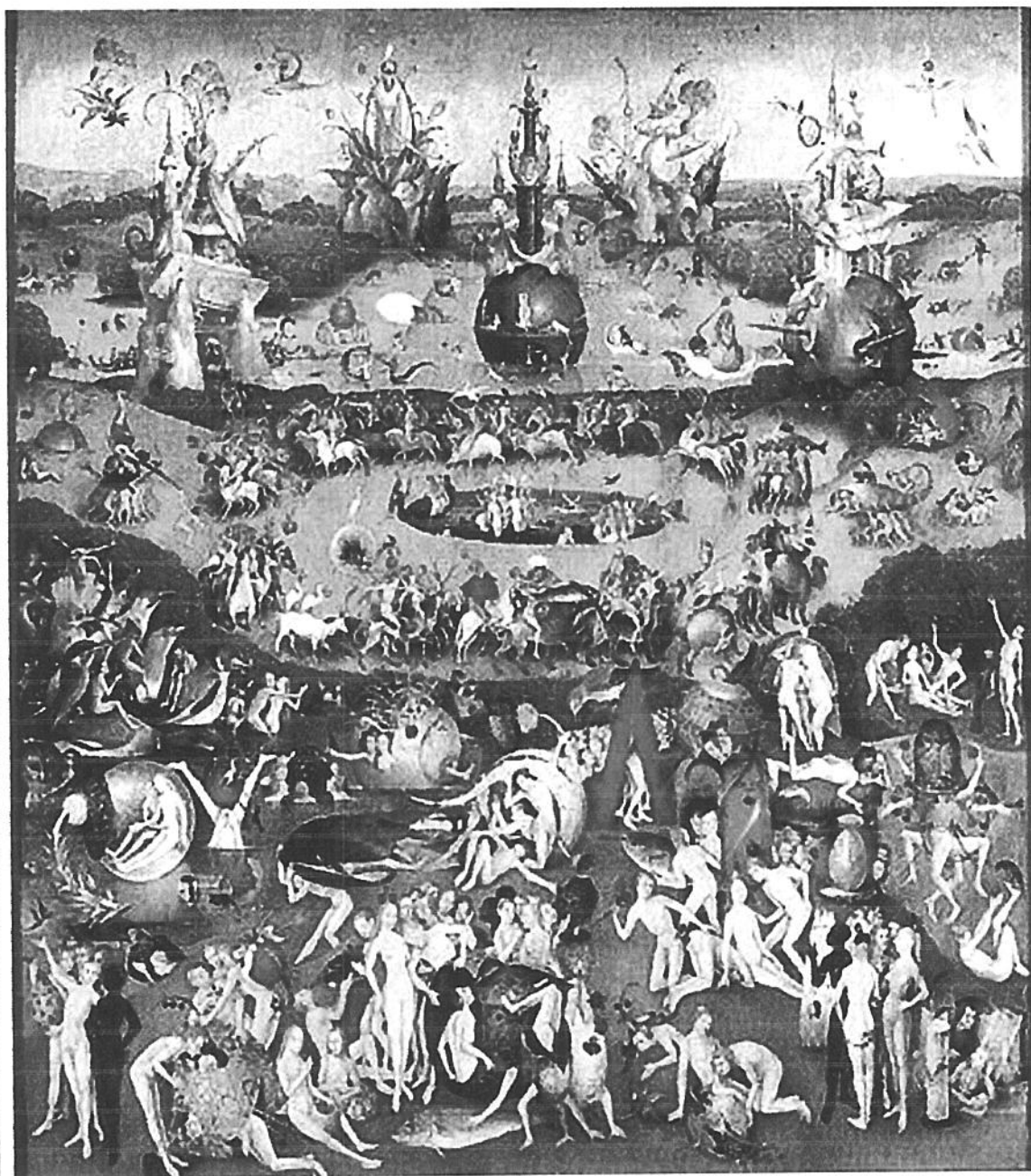
**Cátedra o Seminario De Radicación:**

Desarrollos del Psicoanálisis.

**Fecha de Presentación:**

22 de Octubre de 2008





"El Jardín de las Delicias".

El Bosco, J. B (Hertogenbosch h. 1450- íd 1516)

R-563	
N.º INVENTARIO:	
1012	
ADQUISICIÓN:	N.º CLASIFICACIÓN:



“Este Informe Final corresponde al requisito curricular de Investigación y como tal es propiedad exclusiva de los alumnos Ariel G. Maggi, Maria Florencia Toma y Alexia Yañez Nor de la Facultad de Psicología de la Universidad de Mar del Plata y no puede ser publicado en un todo o en sus partes o resumirse, sin el previo consentimiento escrito de los autores”.

“El que suscribe manifiesta que el presente Informe Final ha sido elaborado por los alumnos Ariel G. Maggi, Mat. N° 4952/99; Maria Florencia Toma, Mat. N° 4541/98 y Alexia Yañez Nor, Mat. N° 4646/98, conforme los objetivos y plan de trabajo oportunamente pautado, aprobando en consecuencia la totalidad de sus contenidos, a los 22 días del mes de Octubre de 2008”.

Firma del supervisor:



Fecha: 22/10/08

## INFORME DE EVALUACIÓN DEL SUPERVISOR.

El presente informe es el resultado de una investigación exploratoria centrada en los textos freudianos que abordan el tema de la Religión. Surge del propio interés de los autores por ahondar en un tema de vacancia en su formación de grado.

Han realizado una lectura exhaustiva de toda la bibliografía existente, resaltando los cruces existentes entre la Religión, los orígenes de la religiosidad, y el Complejo de Edipo, y resulta el núcleo conceptual desde el que se desprenden las tesis freudianas.

Resulta una investigación rigurosa, bien articulada, y de interés como material de consulta para futuros interesados en el tema.

  
MARINER

22/11/08

"Atento al cumplimiento de los requisitos prescriptos en las normas vigente, en el día de la fecha se procede a dar aprobación al Trabajo de Investigación presentado por los alumnos Ariel G. Maggi, Mat. N° 4952/99; Ma. Florencia Toma, Mat. N° 4541/98 y Alexia Yañez Nor, Mat. N° 4646/98".

*Aprobada*

Firma de miembro de Comisión Asesora:

Fecha: 21/11/08



PROF. ANALÍA A. CACCIARI

*Libro 7- R*

*Acta 144*

*Fº 144*

*9 (nueve)*



PROF. ANALÍA A. CACCIARI

*1º/12/08*

# PLAN DE TRABAJO

**Universidad Nacional de Mar del Plata**

**Facultad de Psicología**

**Apellido y Nombre.**

Toma, M. Florencia.

Mat. N° 4541/98

Maggi, Ariel G.

Mat. N° 4952/99

Yañez Nor, Alexia.

Mat. N° 4646/98

**Cátedra o Seminario de Radicación:**

Desarrollos del Psicoanálisis

**Supervisor:**

Martínez, Horacio.

**Título del Proyecto:**

Religión y Complejo de Edipo.

Algunas relaciones desde la perspectiva freudiana.

## **Descripción Resumida.**

A partir de la lectura crítica de los textos freudianos el objetivo de este trabajo se centrará en elaborar relaciones entre religión y complejo de Edipo a través del método de retorno a Freud.

## **Palabras Claves.**

Religión, Complejo de Edipo, Psicoanálisis.

## **Descripción detallada.**

Desde el surgimiento del psicoanálisis se produce un cambio radical en la cosmovisión del mundo, en particular en lo referido a la manera de concebir la condición humana en sentido amplio. Los postulados freudianos cuestionaron –y cuestionan- la cultura y su visión de la moralidad, la sexualidad, la religión y muchos otros tópicos.

A partir de una primera aproximación a los textos freudianos, puede observarse que la religión ha sido abordada en relación a diferentes temáticas como la neurosis obsesiva, el totemismo, la cultura, el complejo de Edipo, entre otros. Resultó revelador el abordaje de la cosmovisión religiosa como determinada por las vicisitudes de la infancia. Freud, en “El problema de la concepción del Universo” (1932-33), expone:

“El psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil y derivando sus



contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta (...) La religión es una tentativa de dominar el mundo sensorial, en el que estamos situados, por medio del mundo de anhelos que en nosotros hemos desarrollado a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. (...) Sus doctrinas llevan impreso el sello de los tiempos en los que surgieron, el sello de la infancia ignorante de la Humanidad”.

En “El porvenir de una ilusión” (1927), se orienta a considerar las doctrinas religiosas como ilusiones, en el sentido de una creencia cuya motivación se esfuerza por el cumplimiento de un deseo de protección contra el desvalimiento inherente al ser humano.

Los motivos que nos llevaron a interesarnos en esta temática han sido, fundamentalmente, el desafío que implica reflexionar sobre la posible relación entre dos cuestiones que se presentaban como muy disímiles, al momento de una primera aproximación.

A partir de la particular concepción freudiana de la religión, el objetivo de este trabajo se centrará en elaborar una de las posibles relaciones entre religión y complejo de Edipo. El carácter fundador que, para Freud, posee el complejo de Edipo se desprende de la hipótesis, anticipada en “Tótem y Tabú” (1912-1913), del asesinato del padre primitivo considerado como el momento de origen de la humanidad, y como intentaremos fundamentar en este trabajo, de la religión. Su eficacia provendría de hacer intervenir una instancia prohibitiva (prohibición del incesto), tal como ocurre en el complejo de Edipo.

La lectura de la obra freudiana es posible desde el método de retorno a Freud, considerado como un recorte de los textos freudianos acerca de la temática que nos convoca, sumado a la tarea de repensar lo dicho por Freud buscando la continuidad diacrónica en la sincronía de los artículos seleccionados.

### **Motivos y antecedentes.**

El principal motivo para la producción este trabajo surge del desafío de intentar relacionar dos cuestiones que se presentaban como muy disímiles en su apariencia: el psicoanálisis y la religión. Sumado a la condición de iniciar un diálogo entre compañeros-estudiantes de psicología con diferentes opiniones y experiencias en torno a la religión y a sus prácticas.

En la concepción de la idea de investigar este tema tuvimos que enfrentarnos a un doble obstáculo: dejar de lado los prejuicios acerca de la imposibilidad de abordar la religión desde el punto de vista del psicoanálisis freudiano. Y, por otro lado, una vez iniciada la lectura, corrernos del dogmatismo de considerar las explicaciones freudianas como un esclarecimiento acabado acerca del sentido de la vida, la fe y de las cuestiones relativas a los dogmas religiosos.

El establecimiento de relaciones entre religión y complejo de Edipo muestra antecedentes, primeramente, en la obra freudiana en "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" (1907), "Tótem y Tabú" (1912-13), "El porvenir de una ilusión" (1927), "El malestar en la cultura" (1930), "El

problema de la concepción del Universo" (1932-33) y "Moisés y la religión monoteísta" (1939), entre otros.

A partir de Freud quedó abierta una tradición que fue retomada por otros psicoanalistas en diferentes épocas, entre los que se podría mencionar a Kardiner, Benedict, Mead, Linton, quienes "cuestionan el universalismo propio de los grandes sistemas de pensamiento derivados de la tradición del saber occidental". Otros exponentes importantes conocidos dentro de la corriente "freudo-marxista" como Erich Fromm ("El miedo a la libertad" de 1941, Paidós 1977), y Herbert Marcuse ("Eros y Civilización" de 1953, Ed. Mortiz, México, 1965).

En Francia hay una tradición de filósofos e historiadores que discuten ciertas tesis freudianas que impactan en dichas disciplinas. Podemos mencionar a Foucault (sobre todo en "Historia de la sexualidad - Tomo 1: La voluntad de saber" de 1976, Siglo XXI, México, 1977). Otro autor dentro de esta corriente el M. De Certeau, historiador, psicoanalista y sacerdote, quien ligado a Lacan escribió "Historia y Psicoanálisis" (Universidad Iberoamericana, México, 1995), que incluye todo un apartado acerca de la religión.

Entre los psicoanalistas contemporáneos de Freud que retomaron esta temática se encuentran E. Jones y a G. Roheim.

En la Argentina, entre quienes desarrollaron la temática propuesta, cabe destacar a Racker (1965). En "Psicoanálisis del espíritu", en el capítulo titulado "Sobre la posición de Freud frente a la religión" hace alusión, en la primera parte, a las principales obras en las que Freud tomó la religión por

objeto de la investigación psicoanalítica, más específicamente: "Tótem y Tabú", obra en que plasma el descubrimiento del origen histórico (filogenético) de la religión; "El porvenir de una ilusión", donde muestra el origen infantil (ontogenético) de una serie de ideas religiosas importantes; y "Moisés y la religión monoteísta" donde aplica el psicoanálisis para una reconstrucción de la historia del monoteísmo y para la comprensión de su origen y de su destino específico. En la segunda parte, toma el enfoque de Freud, incluyendo otros aspectos de la religiosidad de igual interés psicoanalítico, como son la verdad material de la religión en oposición a la verdad histórica contenida en ella (la única reconocida por Freud), entre otros.

Asimismo, diversos autores en la actualidad discuten aspectos referidos a la religión desde una perspectiva psicoanalítica. Por mencionar algunos, Petronacci de Hacker, R. y Rascovsky, A. (2000) en "Acerca de la mística y del sentimiento religioso" consideran cuales fueron las organizaciones y funciones que sostienen a las instituciones religiosas y su relación con las disciplinas científicas. Abordan la metapsicología de la mística y del sentimiento religioso a partir de la pregunta: ¿qué lleva a los hombres a la búsqueda de Dios? La visión religiosa, desde la perspectiva de los autores es reveladora de la persistencia de concepciones regresivas, que tienen como función la defensa frente a las heridas psíquicas. Otro artículo de interés como antecedente, es "La ilusión, la creencia y la cura analítica" de Cabral, A (1997). Propone un cotejo entre las nociones de ilusión y creencia, tomando como paradigma el análisis de la ilusión religiosa.

Considera que la “creencia” en la existencia de un padre (Dios) no atravesado por la castración puede constituirse en una dimensión de velamiento, de renegación de los efectos de la castración en el sujeto. Es posible considerarlo como un pacto por el cual el Padre promete toda la protección que la fantasía infantil puede esperar de él a cambio de lo cual uno se obliga a reconocerlo.

### **Objetivos generales.**

El objetivo general de este trabajo será elaborar, siguiendo los desarrollos freudianos, una síntesis acerca de la religión y su relación con el complejo de Edipo. En sentido amplio, a tal fin:

- a) se indagarán los desarrollos freudianos acerca de la religión y el complejo de Edipo y
- b) se realizará una síntesis que permita establecer relaciones entre ambos conceptos, permitiendo situar el papel del complejo de Edipo en la explicación psicoanalítica de la religión”.

### **Objetivos particulares.**

1. Delimitar el conjunto de textos freudianos que abordan la temática de la religión.
2. Realizar una lectura de los mismos.

3. Extraer la conceptualización central referida a la religión.
4. Elaborar una síntesis acerca del concepto de complejo de Edipo, a partir de la obra de Freud.
5. Establecer relaciones entre ambos conceptos.
6. Elaborar conclusiones que permitan situar el papel de complejo de Edipo en la explicación psicoanalítica de la religión.

### **Hipótesis.**

En tanto el presente es un trabajo de tipo exploratorio no se cree pertinente la formulación de hipótesis.

### **Métodos y técnicas.**

#### **Marco teórico**

La investigación en psicoanálisis, tal como resalta Martínez (2006), exige abrir interrogantes sobre sus particularidades como discurso científico. A propósito de ello, Lacan postula la distinción conceptual entre los términos Saber y Verdad. Ubica en la dimensión de lo Real lo imposible de Saber, planteando al psicoanálisis, una doble exigencia, por un lado, sostener la existencia de la una dimensión real y, por el otro sostener que el campo de la representación, al intentar decir lo real, procede por sustitución, poniendo una cosa en lugar de otra, y por tanto creando un dimensión de ficción. Así concebida, la literatura psicoanalítica no es lo real, o dicho de otra forma, no

dice la verdad: es, por el contrario, una ficción, que merece lecturas que extraigan de ella su grano de verdad.

Siendo la teoría psicoanalítica una construcción simbólica, instaura un nivel de lo verdadero a partir de la interrelación que crea entre significantes. Así, las lecturas de estas formulaciones teóricas se hacen interminables, es decir, no hay término último que cierre el circuito del sentido. Toda significación remite a otra significación.

Si no hay lectura acabada, ni hay significación acabada, tampoco habría verdad última revelable a través de al una exégesis. De ser posible, el psicoanálisis sería una religión. Cuando Freud en su texto "El problema de la concepción del Universo" busca desligar al psicoanálisis de la religión y adscribirlo al campo de la ciencia, denuncia este efecto, y al hacerlo plantea que el psicoanálisis no pretende ser un *Weltanschauung*, sino por el contrario que pertenece al campo de la ciencia y que la ciencia se opone a toda *Weltanschauung*.

La única forma de conocimiento que la ciencia acepta es la investigación, y en particular, en relación a la lectura de la obra freudiana es posible desde el método propuesto por Lacan de retorno a Freud, considerando por ello no sólo un recorte de los textos freudianos acerca de la temática que nos convoca, sino también la tarea de repensar lo dicho por Freud a los fines de buscar la continuidad diacrónica, en este caso en lo referente a la religión, en la sincronía de los artículos más significativos.

Podemos sostener, siguiendo a López (2003), que no es suficiente con transitar, recoger y agrupar ciertas partes de la obra, sino que como toda investigación se requiere alcanzar algún nivel conceptual, más allá de la tarea de amalgamar. Se necesita:

“...de una lógica enunciativa donde el sentido de los enunciados no se sostengan de sí mismos, sino de la relación establecida entre ellos. Y eso no es algo que éste dado “de entrada”, en una lectura que recorra la superficie del texto pero que ignore su estructura. Por el contrario, se trata de un trabajo de investigador; más aun, ése es el trabajo de investigador, hacer hablar a la letra”.

“El método de la “disciplina de comentario” es el utilizado por Lacan en lo que él mismo denominó “el retorno a Freud”. Se trata del trabajo lógico de repensar, como opuesto totalmente al de retornar”.

“Repensar... es permitir el advenimiento de un sentido nuevo que sólo aparece por retroacción, y donde la lectura produce una “metaforización” del texto investigado. Los pasos para dar lugar a ese “acontecimiento” textual, no se dan en la “iluminación”, sino en el transcurso de un arduo trabajo: el de restituir la sincronía de las relaciones lógicas en la dispersión diacrónica de los artículos o textos que componen una obra. En una breve sentencia, podemos enunciar el todo de este método: ‘desentrañar el eje sincrónico como legalidad estructural de la continuidad diacrónica’ ”.

La lectura de retorno a Freud, se plasma en “Psicoanálisis un discurso en movimiento” (1994) en los siguientes términos:

“La lectura del psicoanálisis es la misma que la que el psicoanálisis enseña con respecto a la clínica: “hacer el muerto” a los significados de los términos, y dejar que la lógica del significante componga “otro texto en el texto”. No el texto del significado imaginario, sino el que produce la cadena significante en su autonomía irreductible.

“El retorno al texto (...) es un trabajo efectivo y necesario de transformación discursiva (...) hacerle decir al texto lo que está allí, pero le falta. Que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje, o que la estructura del sujeto sea la del nudo de borromeo, no lo vamos a encontrar aprendiendo la obra de Freud de memoria. Pero, sin embargo, podemos construirlo como “dicho” por Freud, retroactivamente, si leemos las palabras desde la estructura del significante donde ellas pierden su significado para adquirir un sentido”.

De esta manera “la obra ya no es del autor, es más del lector que del autor, aunque el lector sea el mismo que la escribió. La obra comienza a cobrar autonomía, a estructurarse sobre la base de ciertas relaciones necesarias, de ciertas leyes que son inconcientes”.

### Técnicas.

Las técnicas que se implementarán, desde el marco teórico desarrollado anteriormente, serán:



- ◆ Búsqueda bibliográfica.
- ◆ Lectura crítica.
- ◆ Relación de conceptos.
- ◆ Síntesis.
- ◆ Elaboración de conclusiones.

### **Lugar de realización del trabajo.**

Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Psicología.

### Cronograma de actividades.

ACTIVIDADES	Mes 1	Mes 2	Mes 3	Mes 4	Mes 5
Búsqueda de textos freudianos que abordan la temática de la religión.	x	x			
Lectura.	x	x			
Extraer la conceptualización central referida a la religión	x	x	x	x	x
Elaborar una síntesis acerca del concepto de complejo de Edipo, a partir de la obra de Freud.			x	x	x
Establecer relaciones entre ambos conceptos.				x	
Elaborar conclusiones.					x

## **Bibliografía.**

- Cabral, A (1997) "La ilusión, la creencia y la cura analítica". En Revista de Psicoanálisis 1997 Enero-Marzo; Tomo LIV N° 1. Págs. 7-13.
- Freud, S. (1907). "Acciones obsesivas y prácticas religiosas". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S. (1912-13) "Tótem y Tabú". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S (1927). "El porvenir de una ilusión". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S (1930). "El malestar en la cultura". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S (1932-33). "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 35° Conferencia. En torno a una cosmovisión". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S (1939). "Moisés y la religión monoteísta". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- López, H. (2003). "Las adicciones. Sus fundamentos clínicos". Ed. Lazos. Bs. As.
- López, H. (1994). "Psicoanálisis un discurso en movimiento. Derivas del descubrimiento freudiano". Ed. Biblos. Bs. As.
- Martínez, H. (2006). "Ensayo sobre la investigación en psicoanálisis". En Perspectivas en Psicología. N° 3.
- Petronacci de Hacker, R. y Rascovsky, A. (2000). "Acerca de la mística y del sentimiento religioso". En Revista de Psicoanálisis. Tomo LVII N° 3/4. Págs. 575-591.
- Roudinesco y Plon (1998). "Diccionario de Psicoanálisis". Ed. Paidós, Bs. As.

Firma del Supervisor.



Firma de los alumnos.

 Ariel G. Maggi  
 MARIA FLORENCIA TOMA  
Alexis Jönghm . Alexis Jönghm

Para área de investigación:

Resultado de la evaluación: **APROBADO**

OBSERVACIONES:

- a) DE FORMA: EN LA BIBLIOGRAFIA FALTAN AUTORES QUE UDS CITAN EN EL PROYECTO (SOBRE TODO EN MÉTODOS Y TÉCNICAS) (AGREGAR).
- b) DE MÉTODO: SI TAL COMO LO PLANTEAN AL FINAL DE LA DESCRIPCIÓN DETALLADA Y LUEGO LO DESPLIEGAN AMPLIAMENTE EN EL MARCO TEÓRICO VAN A TRABAJAR DESDE EL "RETORNO A FREUD" ME PARECE QUE ADEMÁS DEL DR. LÓPEZ DEBERÍAN CITAR A LA FUENTE PRIMARIA DE ESA METODOLOGIA O FONCIÓN DE LA LECTURA QUE ES J. LACAN.

Fecha:

11/10/07



PROF. ANALÍA A. CACCIARI

# ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	1
Acerca del Método.....	3
Acerca de la Cosmovisión Religiosa.....	8
La cosmovisión Religiosa y la Ciencia.....	38
La Cosmovisión Religiosa y su relación con la Neurosis Obsesiva .....	50
Acerca del complejo de Edipo .....	57
Conclusión .....	72
Bibliografía de referencia .....	80

# INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene por objetivo general elaborar, siguiendo los desarrollos freudianos, una síntesis acerca de la cosmovisión religiosa y su relación con el complejo de Edipo. A tal fin se utilizó el método propuesto por J. Lacan de retorno a Freud. El mismo se explicita en capítulo contiguo.

En un acercamiento a algunas posibles relaciones entre ambos conceptos, primeramente se abordan diversas cuestiones referidas a la visión psicoanalítica de la cosmovisión religiosa; a partir de los desarrollos acerca del Tótem, la mitología, la ciencia y sus manifestaciones en el campo de la psicopatología.

Seguidamente se desarrolla un apartado acerca del complejo de Edipo a partir de la lectura de obras freudianas como "La interpretación de los sueños" (1900), "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (1917) y "Sobre la sexualidad femenina" (1931), entre otras.

Finalmente, a través de la lógica del comentario, propia del campo psicoanalítico, emerge una hilación posible entre la cosmovisión religiosa y el complejo de Edipo.



ACERCA

DEL

MÉTODO

Desde el psicoanálisis, se postula que lo Real es un registro que se caracteriza por la imposibilidad de ser recubierto por lo simbólico. Las palabras sólo logran “informar” sobre él, ya que de ningún modo pueden alcanzar una representación de aquello que se encuentra allí, en esa dimensión.

Es por ello que hablamos de ficción cuando nos referimos a lo producido por la literatura psicoanalítica, donde se “instaura un nivel de lo verdadero a partir de la interrelación que crea entre significantes.” (Martínez; 2006; p.36) De esta manera, es ubicada en el polo opuesto al de la religión, dado que ésta supone una completud ilusoria que es aportada por una significación última que atribuye un valor de verdad único e irrefutable.

Ahora bien, en la hiancia que emerge en el espacio entre S1 y S2, en ese resto que no cesa de insistir en el encadenamiento signifiante, allí radicará el comentario, iluminando ese “más allá de la letra”, donde en el mismo acto de comentar se admite “un exceso del significado sobre el signifiante, (...) este no-hablado duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del signifiante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado.”(Foucault, 1966, pp. 10-11).

Situamos, entonces, al enigma como punto de partida para interpelar al texto y, de esta forma, investigar y acceder a lo que éste tiene para responder. Se lo interroga como “(...) vehículo de una palabra, en cuanto que ésta constituye una emergencia nueva de la verdad”( Lacan, 1954, p. 366)

Ya Foucault nos advertía acerca de la “posición transdiscursiva” en la que se encuentra Sigmund Freud (también Marx, entre otros), ubicándolo en la categoría de “fundador de discursividad”, donde se considera que es un autor que excede a su obra.”(Produjo) algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos (...) (Abrió) el espacio para algo distinto a (él) y que sin embargo pertenece a lo que (fundó)” (Foucault, 1968, pp. 32-33).

El psicoanálisis plantea el método propuesto por Lacan de retorno a Freud. Hacemos nuestra esta metodología, considerando por ello no sólo un recorte de los textos freudianos acerca de la temática que nos convoca, sino también la tarea de

repensar lo dicho por Freud a los fines de buscar la continuidad diacrónica, en este caso en lo referente a la religión, en la sincronía de los artículos más significativos.

El retorno a Freud, también denominado disciplina del comentario, es señalado por el propio J. Lacan como el más apropiado a la hora de elaborar una lectura acerca de la obra freudiana. Para Lacan,

“comentar un texto es como hacer análisis. Cuantas veces advertí a quienes están en control conmigo cuando me dicen: creí entender que él quería decir esto o aquello, les advertí que una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado, comprender más de lo que hay en el discurso del sujeto. No es lo mismo interpretar que imaginar comprender” (Lacan, 1954, p.120).

Etimológicamente, la disciplina es definida, en una de sus acepciones, por la Real Academia Española como: “observancia y sujeción en la conducta a las normas y leyes de una profesión, instituto, orden religiosa.” (Salvat, 1993, T. II, p. 476). Remitiéndonos al campo de la Lingüística, el comentario corresponde a “aquello que parte del enunciado y agrega algo nuevo.” (Mesquida, 2007).

En este sentido, siguiendo a López (2003), no es suficiente transitar, recoger y agrupar ciertas partes de la obra, sino que, como en toda investigación, se requiere alcanzar algún nivel conceptual, más allá de la tarea de amalgamar. Se necesita que el sentido de los enunciados se sostenga de la relación establecida entre ellos. Se trata de realizar una lectura que recorra el texto pero que, al mismo tiempo, tome en cuenta su estructura. Ya que “ese es el trabajo de investigador, hacer hablar a la letra”.

“El método de la “disciplina de comentario” es el utilizado por Lacan en lo que él mismo denominó “el retorno a Freud”. Se trata del trabajo lógico de repensar, como opuesto totalmente al de retomar”.

“Repensar (...) es permitir el advenimiento de un sentido nuevo que sólo aparece por retroacción, y donde la lectura produce un “metaforización” del texto investigado. (...) En una breve sentencia, podemos enunciar el todo de

este método: 'desentrañar el eje sincrónico como legalidad estructural de la continuidad diacrónica' ". (López, 2003, Pág. 17-18).

La lectura del retorno a Freud, se plasma en "Psicoanálisis un discurso en movimiento" (1994) en los siguientes términos:

"La lectura del psicoanálisis es la misma que la que el psicoanálisis enseña con respecto a la clínica: "hacer el muerto" a los significados de los términos, y dejar que la lógica del significante componga "otro texto en el texto". No el texto del significado imaginario, sino el que produce la cadena significante en su autonomía irreductible.

"El retorno al texto... es un trabajo efectivo y necesario de transformación discursiva"... hacerle decir al texto lo que está allí, pero le falta."

De esta manera "la obra ya no es del autor, es más del lector que del autor, aunque el lector sea el mismo que la escribió. La obra comienza a cobrar autonomía, a estructurarse sobre la base de ciertas relaciones necesarias, de ciertas leyes que son inconcientes". (López, 1994, p. 44)

Así, la lectura nos enfrenta a un texto que se presenta como enigmático, en tanto, "el texto pregunta y la letra responde" (García, 1992, p. 48).

Nuestro trabajo se propone articular algunas relaciones en torno a los conceptos de religión y Complejo de Edipo tal como se desarrolla a lo largo de la obra freudiana intentando "desentrañar el eje sincrónico como legalidad estructural de la continuidad diacrónica." (López, 2003, pp. 17-18).

Para ello, hemos realizado, en primera instancia, una búsqueda de textos freudianos que aborden la temática de la religión, y, a partir de su lectura crítica, extraer la conceptualización que hace Freud de ese concepto. Se han seleccionado algunos de los denominados textos sociales de la obra freudiana, como son: "El Malestar en la Cultura" (1930), "Tótem y Tabú" (1912-1913), "El porvenir de una ilusión" (1927), "Moisés y la religión monoteísta" (1939).

Por otro lado, nos hemos servido de textos como "Acciones obsesivas y prácticas religiosas", "Sueños de la muerte de personas queridas", "Tres ensayos

para una teoría sexual" y "La vida sexual humana" para trabajar el concepto del Complejo de Edipo.

Teniendo en cuenta lo planteado anteriormente por diversos autores, el "retorno" no supone repetición, sino una forma particular de lectura, donde la significación depende del Otro y como lectores de la obra de Freud aportamos un nuevo significado.

Esta lectura es la que nos permitirá establecer los lazos y relaciones entre ambos conceptos, permitiendo situar el papel del complejo de Edipo en la explicación psicoanalítica de la religión.

ACERCA  
DE LA  
COSMOVISIÓN  
RELIGIOSA

Comprender cómo entiende Freud la religión y la explicación que nos ofrece sobre su origen es el punto de partida fundamental para la propuesta de nuestro trabajo; la cual intentará indagar la relación entre la religión y el Complejo de Edipo en la obra freudiana.

Para Freud el asesinato del padre está en el origen de las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión. El asesinato del padre originario a manos de la horda primitiva es lo que en psicoanálisis se conoce como el acto fundador; el gran mito freudiano sobre el origen del individuo y la cultura. Son ese mito y sus posibilidades los que dan lugar al despliegue de las grandes construcciones culturales, y de éstas, las más importantes para Freud son las religiosas.

Según Freud, la humanidad ha producido tres sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista (mitológica), la religiosa y la científica. Define al animismo como: "un sistema de pensamiento; no sólo proporciona la explicación de un fenómeno singular, sino que permite concebir la totalidad del universo como una trabazón única, a partir de un solo punto". (Freud, 1913, p.81). El animismo aparece como una cosmovisión anterior a la religión, Freud se interesa en él por considerarlo entre los tres el sistema más rico ya que explicaba acabadamente la esencia del universo y por lo tanto contenía las condiciones previas desde las cuales se edificaron más tarde las religiones.

El animismo implica un modo de pensar que se caracteriza por la "omnipotencia de los pensamientos". Esta designación para una modalidad de

pensamiento surge en Freud a partir del tratamiento psicoanalítico que él lleva a cabo con un hombre de suma inteligencia que padecía representaciones obsesivas y que, luego de reestablecido por el tratamiento, pudo dar pruebas de su solidez y razonabilidad (Historial del "Hombre de las Ratas"). En el origen de este concepto, Freud ya está dando cuenta de las relaciones de similitud que él establecerá entre el modo de pensar neurótico y el religioso.

En la 35ª Conferencia "En torno a una Cosmovisión", Freud (1933) retoma el tema del animismo en la misma dirección, se refiere al mismo como la prehistoria de la cosmovisión religiosa. Postula que el animismo concebía un mundo, carente de dioses, aunque provisto de seres espirituales que podrán denominarse demonios.

El desvalido ser humano se defendía de su acecho con rituales que imitaban a la naturaleza y la magia que "deriva de la sobreestimación de las propias operaciones intelectuales, de la creencia en la "omnipotencia del pensamiento", que, por lo demás, reencontramos en nuestros neuróticos obsesivos". (Freud, 1933, p.152).

También en la cosmogonía religiosa, como se ilustra a continuación, puede detectarse este rasgo.

*"Entonces Dios dijo: "¡Que haya luz!"*

*Y hubo luz. Al ver Dios que la luz era buena,*

*la separó de la oscuridad y la llamó "día",*

*y a la oscuridad la llamó "noche".*

*De ese modo se completó el primer día".*

(Génesis 1,3-5)

Así mismo, muchas de las manifestaciones animistas, como la superstición, se conservan en la actualidad junto a la religión, según Freud (1933) por la dificultad de sepultar aquello que alguna vez tuvo entidad psíquica. A su vez, “tenemos derecho a suponer que ya en aquella época existiera alguna clase de ética, unos preceptos para el trato recíproco entre los hombres, pero nada prueba que se anudarán de manera más íntima con las creencias animistas”. (Freud, 1933, p. 153).

“Si damos por supuesta la ya mencionada historia del desarrollo de las cosmovisiones humanas, en que la fase animista es relevada por la religiosa y ésta por la científica, no nos resultará difícil perseguir los destinos de la “omnipotencia de los pensamientos” a través de estas fases.” (Freud, 1913, p.91). Mientras que en el período animista, la omnipotencia recaía en el hombre sobre sí mismo, durante la etapa religiosa, la misma fue cedida a los dioses. En la cosmovisión científica, esa omnipotencia primitiva no encuentra espacio en esos términos.

“Si nos estuviera permitido ver en la demostración de la omnipotencia de los pensamientos entre los primitivos un testimonio del narcisismo, podríamos atrevernos a comparar los estadios del desarrollo de la cosmovisión humana con las etapas del desarrollo libidinal del individuo. Entonces, así en el tiempo como por su contenido, la fase animista correspondería al narcisismo, la religiosa a aquel grado del hallazgo de objeto que se caracteriza por la ligazón con los padres, y la fase científica tendría su plano correspondiente en el estado de madurez del individuo que ha renunciado al principio de placer y,

bajo adaptación a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior". (Freud, 1913, p. 93).

En el intento de dar cuenta del surgimiento de las diferentes formas religiosas, Freud encuentra en el análisis de la cultura totemista variados elementos que le permitirán establecer que la misma fue la que permitió el pasaje del animismo a la religión, posibilitado por la aparición de los primeros mandamientos éticos: los tabúes.

En el lugar de las instituciones religiosas y sociales que les faltan, los salvajes poseen el sistema del totemismo. En ese punto cabe interrogarse, ¿Qué es el tótem?

"Por regla general, un animal comestible, inofensivo o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aún cuando sea peligroso conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter del tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie. De tiempo en tiempo, se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem.

El tótem se hereda en línea materna o paterna, la primera variedad es posiblemente la originaria en todas partes y sólo más tarde fue relevada por la segunda. La pertenencia al tótem es la base de todas las obligaciones sociales; por una parte, prevalece sobre la condición de ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relega a un segundo plano el parentesco de sangre. El tótem no está ligado al suelo ni a un lugar; los miembros del clan totémico viven separados unos de otros, y conviven pacíficamente con los seguidores de otros tótemes". (Freud, 1913, p. 12).

El totemismo es tanto un sistema religioso como un sistema social, Freud comenta que existe una elevada probabilidad de que la cultura totemista constituyó antaño, en todas partes, un estadio previo de los posteriores desarrollos y una etapa de transición entre el estado de los hombres primitivos y la época de los héroes y los dioses.

El totemismo como sistema religioso, consiste en los vínculos de recíproco respeto y protección entre un hombre y su tótem. Los miembros de un linaje se dan el nombre de su tótem y también creen que descienden de él. Como consecuencia de esto, no dan caza al animal totémico, no lo matan ni lo comen.

El aspecto social del totemismo se plasma en un mandamiento de rigurosa observancia y de una enorme restricción. Los miembros de un clan totémico son hermanos y hermanas, están obligados a ayudarse y protegerse mutuamente. Los lazos totémicos son más fuertes que los familiares y no coinciden con estos, ya que por regla general la trasmisión del tótem es por vía materna. En este punto, cabe

mencionar aquella peculiaridad del sistema totemista en virtud de la cual reclama el interés también del psicoanalista. Casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que los miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la exogamia conectada con el tótem. "Comoquiera que fuese, la unión del totemismo y exogamia existe y demuestra ser bien sólida". (Freud, 1913, p. 13).

Freud explicita que el significado del término "tabú" sigue dos direcciones contrapuestas. "Por una parte, nos dice "sagrado", "santificado", y, por otra, "ominoso", "peligroso", "prohibido", "impuro". (Freud, 1913, p.17).

Las restricciones del tabú son algo diverso de las prohibiciones religiosas o morales. No se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separan su no inserción en un sistema que las declarase necesarias en términos universales. Las prohibiciones del tabú carecen de toda fundamentación, son de origen desconocido, incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio. El término se aplica también a otras restricciones rituales, pero todo cuanto se llamaría mejor "prohibición religiosa" no debiera calificarse de tabú.

Las metas del tabú son de diversa índole. Sin duda, originariamente el castigo por la violación del tabú se dejaba librado a un dispositivo interno, de efecto automático. El tabú violado se vengaba a sí mismo. Luego, al advenir representaciones de dioses y demonios con quienes el tabú era puesto en relación, se espera un castigo automático del poder de la divinidad. En otros casos,

probablemente a consecuencia de un desarrollo ulterior del concepto, la sociedad misma tomaba a su cargo el castigo del ofensor, cuyo proceder había puesto en peligro a sus compañeros. Así, los primeros sistemas penales de la humanidad se remontan al tabú.

“¿Por qué habría de interesarnos el enigma del tabú? Todo problema psicológico merece un intento de solución. Opino, sin embargo, que no es esa la única razón. En efecto, vislumbramos que el tabú de los salvajes podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con ese tabú primitivo, y que si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio “imperativo categórico”.(Freud, 1913, p. 31).

Freud parte de la premisa que una comparación entre la “psicología de los pueblos naturales” con la “psicología del neurótico”, que se ha vuelto familiar por la investigación psicoanalítica, revelará numerosas concordancias y permitirá ver desde una nueva perspectiva lo ya consabido en ambas.

El psicoanálisis, como toda nueva ciencia toma de otras disciplinas, elementos teóricos y/o investigaciones que le permitan fundamentar y relacionar aquellos conceptos ya conocidos y reconocidos con estos nuevos saberes que toda nueva ciencia pone en evidencia, sobretodo en su primera etapa de exploración.

En este punto, la antropología ha sido una disciplina muy bondadosa para el psicoanálisis. Freud toma de las investigaciones de su época, todas aquellas que se

basaron en el análisis de la organización cultural y social de tribus primitivas, llamadas salvajes. De todas las observaciones acerca de las mismas, lo que mas le interesa Freud es la recurrencia de la presencia en todas ellas de la celebración del banquete totémico.

De las investigaciones de William Smith, Freud (1913) toma las características y particularidades del banquete totémico. Éste se trata de una peculiar ceremonia, que forma parte del sistema totemista desde sus comienzos. Smith postula que el rito sacrificial ha sido una pieza esencial en todas las religiones, a partir de aquí considera que es necesario conducir su génesis a unas causas universales que producirán efectos de igual índole sin importar las circunstancias. Según estas investigaciones, el sacrificio en sus comienzos se trataba de un acto de comunión de los creyentes con su dios.

Como sacrificio se ofrendaban cosas de comer y de beber, todo aquello con lo cual los hombres se nutrían. Los sacrificios de animales fueron los más antiguos y únicos. En el origen de este rito, parte real del animal sacrificado era destinada al dios, un alimento real. Con la progresiva desmaterialización de dios, esta representación se volvió chocante, por lo tanto se le ofrendaba a la divinidad sólo la parte líquida del banquete. Esta sustancia era originariamente la sangre del animal sacrificado, el vino paso luego a sustituirla.

Pero la forma más antigua del sacrificio fue el de animales cuya carne y sangre tomaban en común el dios y sus seguidores, en este rito era esencial que cada uno de los participantes recibiera su porción en el banquete. El sacrificio así



entendido era una fiesta pública, de esta manera la religión era un asunto común y el deber religioso una parte de la obligación social. Sacrificio y festividad coinciden en todos los pueblos, todo sacrificio conlleva una fiesta y por lo tanto ninguna fiesta puede realizarse sin un sacrificio. Este ritual aparece como una oportunidad para los individuos de elevarse sobre sus propios intereses y, de esta manera, destacar la mutua afinidad entre ellos y con la divinidad.

“El poder ético del banquete sacrificial publico descansaba en antiquísimas representaciones acerca del significado de comer y beber en común. Comer y beber con otro era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social; así como de la aceptación de las obligaciones recíprocas; el banquete sacrificial expresaba de una manera directa que el dios y sus adoradores eran comensales, pero con ello estaban dadas todas sus otras relaciones”. (Freud, 1913, p. 136-7).

Pareciera que lo ligador del banquete en común no es el factor religioso, sino el acto de comer en si mismo.

En relación al animal sacrificial es importante señalar que no existía reunión sin el sacrificio de un animal, así como tampoco existía la matanza de un animal por fuera de una oportunidad festiva que lo ameritara. Escrúpulos religiosos impedían a cualquier miembro de la tribu matar a un animal para su propio uso.

“No admite duda alguna, dice Smith, que todo sacrificio fue originariamente un sacrificio clánico y que la matanza de una víctima sacrificial se contaba en su origen entre aquellas acciones prohibidas para el individuo y que sólo eran

legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad "(Freud, 1913, p. 138)

De esta manera, el animal sacrificial recibía el mismo trato que el resto de los integrantes del linaje, eran todos miembros de un mismo clan y portadores de la misma sangre.

En este punto, siguiendo las investigaciones de Smith, Freud (1913) comparte la postura de identificar al animal sacrificial con el antiguo animal totémico.

"En épocas antiquísimas, el mismo animal del sacrificio era sagrado y su vida era inviolable; solo con la participación y la culpabilidad conjunta de la tribu entera podía ser tomado para brindar la sustancia sagrada, tras comer la cual los miembros del clan se aseguraban su identidad sustancial entre ellos y con la divinidad. El sacrificio era un sacramento, y el propio animal sacrificial, un miembro del linaje. En realidad, era el antiguo animal totémico, el dios primitivo mismo, a través de cuya matanza y devoración los miembros del clan refrescaban y reafirmaban su semejanza divina." (Freud, 1913. p. 140)

En un esfuerzo de imaginación intentemos representarnos la escena de aquel banquete totémico. El clan en ocasiones solemnes mata de manera cruel y luego devora a su animal totémico. Los miembros del clan se han disfrazado asemejándose al tótem, imitan sus gritos y movimientos intentando dar cuenta de esta manera de la identidad entre ellos y su animal. En esta matanza y su posterior banquete, ningún miembro del clan tiene permitido excluirse, esta participación masiva del clan es esta festividad da cuenta de la noción de culpabilidad

anteriormente planteada así como la responsabilidad conjunta acerca de este acto. Una vez asesinado el animal es llorado y lamentado. “El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia y su principal propósito es sacarse de encima la responsabilidad por la muerte.” (Freud, 1913. p. 142).

Este duelo que sigue a la muerte del animal, toma más fuerza por el hecho de que el mismo es continuado por la más ruidosa fiesta, entendido a esta como el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia para obtener todas las satisfacciones anheladas.

“Una fiesta es un exceso permitido, mas bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición. Los hombres no cometen esos excesos porque algún precepto los ponga de talante alegre, sino que el exceso mismo está en la esencia de la fiesta; el talante festivo es producido por la permisión de todo cuanto de ordinario esta prohibido.” (Freud, 1913. p. 142)

“El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad, que se matara al animal y no obstante se lo llorara. La actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza todavía hoy al complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos, se extendería también al animal totémico, sustituto del padre.

Y si ahora conjugamos la traducción que el psicoanálisis ha dado del tótem con el hecho del banquete totémico y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada entre series de fenómenos hasta hoy separadas". (Freud, 1913, p.143).

De acuerdo a lo desarrollado por Darwin acerca de la horda primitiva, existiría un padre violento y celoso que se reservaba todas las mujeres para sí expulsando a los hijos varones. Sin embargo, teniendo en cuenta que este estado de la sociedad primordial nunca ha sido observado, Freud señala la importancia del análisis del banquete totémico visto en ciertas tribus, compuestas por ligas de varones con iguales derechos y sometidos a las restricciones del sistema totemista.

"Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (...) Que devoraran al padre era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal

con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión”. (Freud, 1913, pp.143-4).

¿Por qué tendríamos que considerar creíble semejante explicación acerca de la religión? Freud responde a esta pregunta partiendo de suponer que la banda de hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos observar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en los niños y en los neuróticos. Odiaban a ese padre que tan grande obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas. ¿Cómo? Las mismas acontecieron en la forma de arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común.

“El muerto se volvió aun más fuerte de lo que fuera en vida (...) Lo que antes había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la “obediencia de efecto retardado” que tan familiar nos resulta por el psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ello crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del Complejo de Edipo”. (Freud, 1913, p.145).

Estos dos tabúes del totemismo, con los cuales comenzó la eticidad de los hombres, no son psicológicamente del mismo valor. Sólo uno, el respeto del animal totémico, descansa por entero en motivos de sentimiento; es que el padre había sido eliminado, y en la realidad ello no tenía remedio. Pero el otro, la prohibición del incesto, tenía también un fundamento práctico. La necesidad sexual no une a los varones sino que provoca diferencias entre ellos. Si los hermanos se habían unido para dominar la madre, ellos eran rivales entre sí respecto a las mujeres. Cada uno habría querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en la lucha de todos contra todos se habría ido a pique la nueva organización. Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedaba otra alternativa que instituir la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre.

Al otro tabú, el que cuida la vida del animal totémico, se vinculan las características del totemismo que permiten que el mismo sea apreciado como un primer ensayo de religión. Si para el sentir de los hijos varones el animal se ofrecía como un sustituto natural y obvio del padre, en el trato que le daban a éste, halló expresión algo más que la necesidad de arrepentimiento. Con el sustituto del padre se podía hacer el intento de calmar el intenso sentimiento de culpa, intentando conseguir una suerte de reconciliación con el padre. El sistema totemista aparece de esta manera como un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia; a cambio de esto, el hijo se obligaba a honrar su vida, esto implicaba no

repetir aquella hazaña por la cual había muerto el padre verdadero. Había también un intento de justificación del totemismo; “si el padre nos hubiera tratado como el tótem, nunca habríamos caído en la tentación de darle muerte”. De esta manera, el totemismo procura embellecer las circunstancias y hacer que se olvidara el suceso al que debía su origen.

A partir de aquí surgieron rasgos que en lo sucesivo se repitieron en toda formación religiosa. Esta religión originaria, la totemista, había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y apaciguar al padre ultrajado. Todas las religiones posteriores demuestran ser unos ensayos de solucionar el mismo problema, las mismas varían según el estado cultural en que se emprenden y los caminos que se escogen; pero todas ellas son reacciones de igual meta frente al mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad.

Otro rasgo de las formaciones religiosas que se conserva del totemismo, es la tensión de ambivalencia entre estos sentimientos puestos hacia el padre. Se observa que la ambivalencia adherida al complejo paterno se continúa en el totemismo y en las religiones en general. La religión del tótem, no sólo abarca las exteriorizaciones del arrepentimiento y los intentos de reconciliación, sino que también sirve para recordar el triunfo sobre el padre. La satisfacción que ello produce hace que se introduzca la fiesta conmemorativa del banquete totémico, en la cual se levantan las prohibiciones y se convierte en obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico toda vez que lo adquirido en aquella



hazaña, la apropiación de las cualidades del padre, amenaza con desaparecer en virtud de diferentes avatares de la vida. Otro detalle observado, es que el desafío del hijo varón se plasma en detalles de los disfraces utilizados en aquellas festividades.

Este tabú totémico, se irá modificando a lo largo del tiempo hasta constituirse en el actual mandamiento “No matarás” que rige mas allá de los miembros del linaje.

En un comienzo, la horda paterna es reemplazada por el clan de hermanos. De esta forma la sociedad descansa en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente, la eticidad en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad, y lo restante en las reparaciones exigidas por la conciencia de culpa.

A partir de todo el desarrollo anterior, surge con mayor claridad la conexión y el origen simultáneo que el psicoanálisis sostiene entre el totemismo y la exogamia.

A esta altura de la elaboración de este apartado titulado “Acerca de cosmovisión religiosa”, cabe preguntarse cómo adviene la idea de Dios; ya que la idea de religión sin Dios en algún punto se nos torna difícil de comprender. Freud advierte que no se sabe de dónde habría emergido dicha idea, no obstante sometió bajo su imperio a la vida religiosa entera, y también el banquete totémico se vio precisado a integrarse en el nuevo sistema.

En este punto del desarrollo de la elaboración freudiana acerca de la religión, resulta interesante el viraje que Freud realiza hacia la exploración psicoanalítica del hombre individual. La misma da cuenta de que, en cada quien, dios tiene por modelo al padre, que su vínculo personal con dios depende de su relación con su padre, y

que dios en el fondo no es más que un padre enaltecido. En este punto, el psicoanálisis aconseja dar crédito al creyente, que llama padre a dios, como en el caso del totemismo llamaba antepasado al tótem.

Si el psicoanálisis merece ser tenido en cuenta es precisamente por este importante aporte; el aporte del padre a la idea de dios. A partir de aquí se puede observar que en la situación del sacrificio primitivo el padre estaría representado dos veces: una como un dios y otra como animal totémico sacrificial.

Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre se transformo poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal, tan conocida por todos nosotros. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres un gran fragmento de sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres, pero las conquistas sociales del clan fraterno no fueron resignadas, y la distancia factica entre los nuevos padres de familia y el irrestricto padre primordial de la horda fueron lo bastante grande para asegurar la perduración de la necesidad religiosa y la conservación de la insaciada añoranza del padre.

“La presencia doble del padre corresponde a los dos significados de la escena, que se relevan uno al otro en el tiempo. La actitud ambivalente hacia el padre ha hallado aquí expresión plástica, lo mismo que el triunfo de las moliciones tiernas de sentimiento del hijo sobre sus moliciones hostiles. La escena de la dominación del padre, de su máxima degradación, se ha convertido aquí en el material de una figuración de su triunfo supremo. El significado que el sacrificio ha adquirido en términos universales reside

justamente en que ofrece al padre el desagravio por la infamia perpetrada en él, en la misma acción que continua con el recuerdo de esa fechoría.” (Freud, 1913. p. 151)

Posteriormente, el animal va perdiendo su sacralidad, y el sacrificio pasa a ser una simple ofrenda a la divinidad, un “despojarse de algo” en beneficio de dios. Y dios mismo se ha elevado ahora tan alto sobre los hombres que solo se puede tratar con él por mediación del sacerdote. De manera simultánea, el régimen social reconoce a los reyes como similares a dioses que transfieren al estado el sistema patriarcal. Pareciera que la venganza del padre ultrajado y restaurado se ha vuelto dura, la “autoridad patriarcal” ha alcanzado su punto máximo. Esta situación es aprovechada por los hijos para descargar más fuertemente su conciencia de culpa. ¿De qué manera? En este nuevo escenario el sacrificio queda por entero fuera de su responsabilidad; el propio dios lo ha ordenado e instituido. Sin embargo, las mociiones hostiles que corresponden al complejo paterno continuaron haciendo efecto, no se calmaron y en este período donde las formaciones sustitutivas del padre fueron los dioses y los reyes, donde podemos hallar las más salvajes exteriorizaciones de esta ambivalencia.

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente planteado, se puede observar que tampoco en el ulterior desarrollo de las religiones se extinguieron nunca los dos factores pulsionantes, la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío.

El interés de Freud en las particularidades de las representaciones religiosas, fue una motivación que lo acompañó a lo largo de toda su obra. En “El porvenir de

una ilusión" (1927), partiendo de considerar por un lado las funciones de la cultura y por el otro el desvalimiento de los seres humanos frente a los terrores de la naturaleza, la crueldad del destino (la muerte) y las privaciones que la vida cultural le impone, Freud se pregunta en que reside el valor particular de la religión.

A ello responde que ésta surge de la necesidad de los seres humanos de preservarse frente al poder devastador de la naturaleza, de lograr la convivencia y de paliar los sacrificios que la cultura impone y que causan sufrimiento.

En tal caso, si, por ejemplo, la cultura ha establecido el mandamiento de no matar al prójimo, es claro que su objetivo reside en permitir la convivencia humana. En relación a este punto, las doctrinas religiosas insisten en atribuir este hecho a la voluntad de Dios, glorificando la prohibición social. Sin embargo, Freud, asevera enérgicamente que "sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen solo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura". (Freud, 1927, p. 41).

Continuando con su indagación, Freud desarrolla una concepción de las representaciones religiosas a la luz del psicoanálisis.

En principio, sostiene que estas representaciones, como mencionamos arriba, "provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza". (Freud, 1927, p. 21).

El hombre adulto enfrentado a desmesurados peligros, como primer paso humaniza a la naturaleza, confiriéndole luego un carácter paterno. Este

desvalimiento se asemeja al del niño pequeño frente a la pareja parental, especialmente, frente a su padre, a quien teme pero cuya protección necesita para afrontar los peligros que hasta ese momento conoce. De esta manera, se “atribuirá origen divino a los preceptos culturales mismos, se los elevará sobre la sociedad humana, extendiéndoselos a la naturaleza y al acontecer universal”. (Freud, 1927, p. 18).

Por tanto, según Freud (1927) tras la figura de Dios y las representaciones religiosas se oculta el desvalimiento de los seres humanos y una profunda añoranza del padre todopoderoso de la infancia la descripción freudiana de “la configuración religiosa cristiana y blanca”, ilustra claramente estas consideraciones:

“La vida en este mundo sirve a un fin superior (...) Todo cuanto acontece en este mundo es cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior a nosotros, que, aunque por caminos y rodeos difíciles de penetrar, todo lo guía en definitiva hacia el Bien, o sea, hacia nuestra bienaventuranza. Sobre cada uno de nosotros vela una Providencia bondadosa, solo en apariencia severa, que no permite que seamos juguete de las fuerzas naturales despiadadas e hiperintensas; ni siquiera la muerte es un aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia, situado en la vía hacia el desarrollo superior...”. (Freud, 1927, p. 18).

“A partir de las premisas de este sistema, se desarrollan respuestas a ciertos enigmas que inquietan el apetito humano de saber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del vínculo entre lo corporal y lo anímico; significa un

enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos, nunca superados del todo, que nacieron en su infancia en torno del complejo paterno, y se le provea una solución universalmente admitida". (Freud, 1927, p. 30).

Sin embargo, Freud considera que los individuos no poseen capacidad para hallar por sí mismos representaciones religiosas, sino que la cultura se las obsequia. De esta manera, se las podría definir como "enseñanzas (y) enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan creencia". (Freud, 1927, p. 25). Esta demanda de creencia se fundamenta en:

- que merecen fe porque ya nuestros antepasados creyeron en ellas. Esta aseveración sería una pieza sostenida por el sistema religioso, que, según Freud, debería cuestionarse en cuanto a su credibilidad ya que ningún enunciado puede probarse a sí mismo.
- que la cultura posee pruebas de su existencia que datan de una época muy antigua.
- el hecho de que está completamente prohibido cuestionar tales dogmas. En este sentido, Freud sostiene que la sociedad conoce muy bien la fragilidad de los títulos que demanda para sus doctrinas religiosas. De no ser así, inmediatamente ofrecería el material respaldatorio a todo el que quisiese convencerse por sí mismo.

Los sistemas religiosos son una especie de humanización de la naturaleza, como una manera de relacionarse con ella y de tener alguna influencia sobre lo que se teme.

“El ser humano (...) cuando personifica fuerzas naturales, obedece a un arquetipo infantil. Con las personas que formaron su primer entorno aprendió que el camino para influirlas era establecer una relación con ellas; y por eso después, con idéntica finalidad, trata de igual manera a todo lo otro que le sale al paso”. (Freud, 1927, p. 22).

Pareciera que de esta manera Freud extrapola la impotencia y el desvalimiento de los primeros años de vida a una manifestación más universal y cercana a la formación de las religiones. Y si bien este punto ya había sido considerado en “Tótem y Tabú” (1912-13), donde se ponía de relieve la relación hijo-padre y se consideraba a Dios como el padre enaltecido cuya añoranza es la raíz de la necesidad religiosa; ahora se agrega que son los vínculos entre el desvalimiento del niño y el del adulto, la motivación que el psicoanálisis considera para la formación de la religión.

“Así el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión”. (Freud, 1927, p. 24).

En este punto resulta interesante articular la lectura del texto "Moisés y la Religión Monoteísta" (Freud, 1939), en este Freud intenta reconstruir el orden que, según él, posibilitó el surgimiento del monoteísmo.

Lo primero que atrae la atención de Freud es precisamente el nombre de Moisés, lo cual lo motiva a preguntarse acerca de su origen y significado. En el relato del éxodo encuentra una respuesta; en el mismo se argumenta que el nombre Moisés fue puesto por una princesa egipcia que, cuando rescató al niño de las aguas del Nilo, le dio aquel nombre "Pues yo lo saqué de las aguas", siendo este el fundamento etimológico.

Freud considera esta explicación insuficiente y fundamenta esta refutación con dos argumentos: en primer lugar le resulta absurdo atribuir a una princesa egipcia un nombre de clara derivación hebrea; en segundo lugar, las aguas de las que este niño fue rescatado no fueron con toda probabilidad las del Nilo. Por lo tanto, la suposición es que el nombre Moisés es de origen egipcio, pero la misma implica una segunda que consiste en suponer que este niño portador de un nombre egipcio era por lo tanto un egipcio.

Frente a este supuesto, a Freud se le abren nuevos interrogantes. El primero que le surge, es en relación a cómo una hazaña de tal envergadura (en referencia al éxodo judío) haya sido encabezada por un "extraño" y no por un miembro de dicho pueblo. A partir de aquí, no le resulta fácil hipotetizar acerca de qué puede haber inducido a un distinguido egipcio a encabezar una horda de inmigrantes extranjeros, considerados culturalmente inferiores, para abandonar con ellos su país. A esto se

agrega otra dificultad, quizás el mayor desafío que le presenta la figura de Moisés a Freud, es que éste no fue sólo el conductor de los judíos radicados en Egipto sino también su educador y legislador; y les impuso el culto de una nueva religión.

En este punto son varios los interrogantes, "Pero ¿acaso un solo hombre puede llegar tan fácilmente a crear una nueva religión? Además, si alguien pretende influir sobre la religión de otro, ¿por ventura no es lo más natural que comience por convertirlo a su propia religión? El pueblo judío de Egipto seguramente poseía alguna forma de religión, y si Moisés, que le dio una nueva, era egipcio, no podemos dejar de presumir que esa otra nueva religión debía ser la egipcia". (Freud, 1934. p. 3249).

El análisis de las características de la religión egipcia demuestra que ésta es antagónica a la religión atribuida a Moisés. Esta última es un monoteísmo rígido, solo existe un Dios, único, todopoderoso e inaccesible. En la religión egipcia, en cambio, existe una multitud de divinidades que reconocen distinto origen y jerarquía; siendo estas discrepancias las existentes entre un monoteísmo estricto y un politeísmo ilimitado.

A pesar de toda esta evidencia, Freud continúa apostando a la posibilidad de que la religión de Moisés fuese, pese a todo, una religión egipcia; entonces ¿de qué religión se trataría? Durante la dinastía XVIII, un joven faraón que se llamo Amenhotep IV se propuso imponer a los egipcios una nueva religión, contraria a todas sus costumbres. Esta se trataba de un rígido monoteísmo, con la creencia en un dios único, un dios universal. Pero Moisés no sólo dio a

los judíos una nueva religión, también introdujo la costumbre de la circuncisión. En este punto Freud se pregunta ¿de dónde llega a los judíos dicha costumbre? La respuesta es: de Egipto. A partir de aquí arriba a otra conclusión "Si Moisés, además de dar a los judíos una nueva religión, les impuso el precepto de la circuncisión, entonces no era judío, sino egipcio: en tal caso la religión mosaica probablemente fuera también egipcia aunque no una religión cualquiera, sino la de Atón, predestinada para tal fin por su antítesis con la religión popular y por sus notables concordancias con la religión judía ulterior". (Freud, 1934, p.3254-55).

En este escrito Freud no cesa de acrecentar su certeza en relación a cómo entiende los fenómenos religiosos, certeza ya planteada en el año 1912 en su texto "Tótem y Tabú". Freud reduce la religión a una neurosis de la humanidad, en tanto, considera que dichos fenómenos "sólo pueden ser concebidos de acuerdo con la pauta que nos ofrecen los ya conocidos síntomas neuróticos individuales; que son reproducciones de trascendentes, pero hace tiempo olvidados sucesos prehistóricos de la familia humana; que su carácter obsesivo obedece precisamente a ese origen: que, por consiguiente actúan sobre los seres humanos gracias a la verdad histórica que contienen". (Freud, 1938, p. 3274).

A partir de aquí Freud desarrolla la opinión de que la idea de un dios único, que implicó el rechazo de las ceremonias mágicas y la acentuación de los mandatos éticos en nombre de ese dios, fueron en su origen doctrinas mosaicas que al principio no hallaron adeptos pero que llegaron a imponerse luego de un largo

periodo, terminando por prevalecer definitivamente. En este punto Freud se interroga, "¿Cómo podremos explicarnos semejante acción retardada y dónde hallaremos fenómenos similares?". (Freud, 1938, p. 3279).

Motivado por tal interrogante, Freud logra establecer un punto de coincidencia entre la neurosis traumática y el monoteísmo, dicho rasgo común es precisamente la latencia. La historia de la religión judía presenta un prolongado periodo en el que no queda el menor rastro de la idea monoteísta, Freud encuentra respuesta a este hecho en una particular situación psicológica, la latencia.

Todos estos rasgos análogos los presenta la génesis de las neurosis humanas, fenómeno correspondiente a la psicología del individuo; mientras que las manifestaciones religiosas atañen a las masas.

Freud establece la siguiente fórmula para explicar el desarrollo de una neurosis:

Trauma precoz---Defensa---Latencia---Desencadenamiento de la neurosis---Retorno parcial de lo reprimido.

Pero avanza un paso más, postulando que en la vida de la especie humana sucedió algo similar a lo sucedido en la esfera individual, es decir que en aquella también ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes; en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia y produciendo entonces fenómenos equivalentes a los síntomas por su tendencia y estructura. En este punto plantea, "Creemos poder conjeturar estos procesos y demostraremos que sus

consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos". (Freud, 1938, p. 3289).

Lo esencial en este punto, es que Freud atribuye a estos seres primitivos las mismas actitudes afectivas que la investigación analítica ha permitido comprobar en los niños. De esta manera, la relación con el animal totémico retenía la primitiva ambivalencia de los vínculos afectivos con el padre. Pero ¿en qué punto de todo lo anteriormente planteado se articula el asunto de la religión? Precisamente en que Freud considera al totemismo, con su adoración al sustituto paterno con la correspondiente ambivalencia frente al padre expresada en el banquete totémico y la instauración de fiestas conmemorativas, la primera forma en que se manifiesta la religión en la historia humana.

Retomando la figura de Moisés, fue éste quien precisamente exaltó la autoestima de los judíos asegurándoles que eran los elegidos de Dios. Moisés fue el Gran Hombre para el pueblo judío, el "Gran Padre". Pero detrás del Dios que eligió a dicho pueblo y lo libertó de Egipto se levanta la persona de Moisés, quien realizó precisamente estas acciones. Freud se atreve a decir "Fue este único hombre Moisés quien creó a los judíos" (Freud, 1938, p. 3305).

Para Freud la causa por la cual un hombre adquiere semejante importancia, no ofrece demasiada dificultad ya que él considera que la mayoría de los seres humanos necesitan tener una autoridad a la cual puedan admirar, ante la cual puedan someterse, por la que puedan ser dominados y eventualmente aún maltratados. Según Freud, la psicología del individuo ha presentado vasta evidencia

acerca del origen de esta necesidad de las masas. Se trata de la añoranza del padre, que cada uno alimenta desde su niñez. Es en este punto y siguiendo a Freud que advertimos que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre no son ni más ni menos que rasgos paternos; y que la esencia del gran hombre reside precisamente en esta similitud. "Habríamos hecho bien dejándonos llevar por el sentido cabal de las palabras, pues quién sino el padre pudo haber sido en la infancia el hombre grande". (Freud, 1938, p.3307).

Evidentemente Moisés fue un gran modelo de padre para los judíos, probablemente a estos últimos no les resultó fácil discernir la imagen del hombre de Moisés frente a la de su dios, ya que Moisés seguramente incluyó en el carácter de su dios rasgos de su propia persona. Y cuando más tarde llegaron a matar a éste su gran hombre, no hicieron sino repetir un crimen que en épocas primitivas ya se había cometido.

El judaísmo había sido una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. El antiguo Dios-Padre pasó a segundo plano, detrás de Cristo, este vino a ocupar su lugar; tal como cada uno de los hijos lo había anhelado en aquellos tiempos primitivos en relación al lugar del padre.

En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que aquel pecado fue un asesinato. Según la Ley del Talión, de profunda solidez en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser reparado por el sacrificio de otra vida.

“En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor compensación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos contra el padre. El mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de sustituciones el antiguo banquete totémico es sustituido por la comunión, en ella la banda de hermanos consume la carne y la sangre del hijo, ya no la del padre, se santifica por dicho consumo y por lo tanto se identifica con el.” (Freud, 1913, pp.155-6).

La mirada de Freud, en diferentes textos de su obra, persigue la identidad del banquete totémico con el sacrificio animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana; siendo esta continuidad utilizada en algún punto para fortalecer su idea acerca de que todas estas ceremonias estaban orientadas a la misma meta; “el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar tan orgullosos.” (Freud, 1913, p. 156).



LA COSMOVISION

RELIGIOSA

Y

LA CIENCIA

Freud introduce sus apreciaciones acerca de la religión, comparándola con la filosofía, el arte y la ciencia. Considera que componen un conjunto de campos con “igual derecho a la verdad, [donde] cada quien es libre de escoger la fuente de su convencimiento y el lugar en que depositará su creencia”. (Freud, 1933, p. 148).

Sin embargo, las divergencias no se hacen esperar. El arte es calificado como “inofensivo y benéfico”, por no diferir demasiado de una ilusión. Mientras que la filosofía por las características de sus métodos es analogada a una ciencia, aunque se distancia de ella en tanto se aferra a la ilusión de ofrecer una cosmovisión concluyente.

En tanto, la religión es considerada por Freud (1933), en su conferencia “En torno de una cosmovisión” como la única enemiga de la ciencia.

Se la define como un poder inmenso que dispone de las emociones más potentes de los seres humanos. Su fuerza interna radicaría en que se trata de “ilusiones, [es decir] cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos [y] más urgentes de la humanidad”. (Freud, 1927. Pág. 30). En tanto ilusión, es conceptualizada como una creencia cuya motivación es el cumplimiento de deseo. Ironizando Freud sostiene que por cierto sería...

“muy hermoso que existiera un Dios creador del universo y una Providencia bondadosa, un orden moral del mundo y una vida en el más allá; pero es harto

llamativo que todo eso sea tal como no podríamos menos que desearlo". (Freud, 1927. p. 33).

Las palabras de Freud, dejan traslucir los principales componentes de la religión para el psicoanálisis.

En primer lugar, propone brindar, al igual que la ciencia aunque con diferentes recursos, una enseñanza sobre el origen y la génesis del universo.

A su vez, también profiere al devoto consuelo ante los implacables peligros de la vida, asegurando protección y dicha. En este sentido la ciencia se muestra impotente, no pudiendo ofrecer más que un conocimiento que se sabe por definición provisional.

El campo religioso, finalmente se aleja del de la ciencia, al guiar las intenciones y acciones de los hombres mediante la promulgación de preceptos, prohibiciones y limitaciones.

El psicoanálisis, en tanto perteneciente a la cosmovisión científica, cuestiona la supuesta conjunción entre estos tres puntos, a saber, la enseñanza, el consuelo y la demanda propios de la religión.

Y no conforme con esta comparación, redobla su cuestionamiento sometiendo a la religión a un análisis crítico sobre la base de la observación científica.

Un primer blanco han de ser los denominado “milagros” que por la fuerte influencia de la fantasía humana, quedan en obvia contradicción con la simple observación sistemática de su acontecer.

También es cuestionable, desde el punto de vista científico la correlación entre el cumplimiento de ciertos mandamientos y la promesa de protección y felicidad. “(...) los destinos de los hombres no parecen compatibles con la hipótesis de la Providencia ni con la de una justicia universal”. (Freud, 1933, Pág. 154). Esto se evidenciaría en los efectos de las catástrofes naturales que no distinguen buenos y creyentes de malos e incrédulos. Pareciera que “poderes oscuros, insensibles y desamorados presiden el destino humano; el sistema de recompensas y castigos que la religión atribuye al gobierno del mundo no parece existir”. (Freud, 1933, p. 154-5)

En contrapartida a esta crítica, Freud (1933) ensaya una serie reproches que pudieran proferir los partidarios de la cosmovisión religiosa al espíritu científico.

En primera instancia, admite la circunscripción de su elucidación sobre la religión a los pueblos occidentales.

Luego, considera la sentencia que afirma que la ciencia es incompetente para juzgar a la religión. Según este argumento la religión no puede interpretarse con iguales métodos que el resto de los saberes humanos porque su origen es divino y

“ha sido concedida por la Revelación de un espíritu a quien el espíritu humano no puede concebir”. (Freud, 1933, p. 156).

A este argumento Freud responde que lo “que se pone en entredicho es, justamente, la existencia de un Espíritu divino y su Revelación, y es evidente que la disputa no se decide afirmando que eso no se puede discutir porque no está permitido poner en entredicho a la divinidad”. (Freud, 1933, p. 158).

De esta manera, la ciencia procedería con la religión con sus métodos de observación en busca de obtener datos que le permitan encontrar una concordancia con la realidad. La verdad es para la ciencia “la concordancia con el mundo exterior objetivo {real} (...) Entonces, cuando la religión asevera que puede sustituir a la ciencia y que forzosamente es verdadera por ser benéfica y edificante, ello constituye de hecho una intromisión que debe rechazarse en aras de un interés universal”. (Freud, 1933, p. 157).

Y es más, para Freud (1927), el gran aporte que la religión ha prestado a la cultura humana, ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones antisociales aunque no lo suficiente; y tal vez esta falencia, sea a consecuencia del fortalecimiento del espíritu científico en los estratos superiores de la sociedad.

“El espíritu científico engendra una actitud determinada frente a las cosas de este mundo; en materia de religión se detiene por un momento, titubea, y por fin atraviesa el umbral (...); mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de

la fe religiosa, primero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fundamentales". (Freud, 1927, p. 38).

Dejando de lado sus insuficientes aportes culturales, Freud (1930) considera que la religión perjudica el discernimiento de los seres humanos por imponer a todos por igual un camino y "deprimir el valor de la vida [desfigurando] de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual". (Freud, S., 1930, p. 84).

En tal sentido sería el trabajo científico, distante de la ilusión, el que permitiría un acercamiento a la realidad de la existencia.

Los mejores augurios para la humanidad, serían para Freud (1933) la dictadura del espíritu científico sobre la vida anímica, ya que todos sus aportes tiene "un valor provisional; lo que hoy se encomia como suprema sabiduría, se desestimaré mañana y a su vez será sustituido por otra cosa sólo tentativa. Así, llama verdad al último error. ¡Y a semejante verdad deberíamos sacrificar nuestro supremo bien!". (Freud, 1933, p. 159).

ANALOGIAS ENTRE EL PSIQUISMO INFANTIL  
Y EL DEL HOMBRE RELIGIOSO.

El psicoanálisis en tanto ciencia aborda el tema de la religión desde diferentes aristas. Sin embargo, en esta instancia del recorrido de este trabajo, cabría preguntarse qué sería lo que psicoanálisis sostiene acerca de la religión desde sus avances en el campo científico, es decir, a través de la utilización de métodos que buscan la contrastación de sus sentencias en la realidad objetiva.

En respuesta a este interrogante, uno de los criterios que se impone con mayor fuerza es el que establece una analogía entre las características del psiquismo infantil y el hombre religioso.

En el "Malestar en la Cultura", Freud (1930) introduce el concepto de "sentimiento oceánico", una sensación de "eternidad", de algo ilimitado, sin barreras y en unión con el Todo, que sería la fuente de la que emana la energía religiosa, en sus más variadas manifestaciones. Este sentimiento, propio a la esfera de la cultura, se correspondería a nivel del psiquismo individual, con el sentimiento yoico y sus límites.

El yo "originariamente (...) lo contiene todo", (Freud, S., 1930, p. 68), se percibe inicialmente como indisoluble del mundo exterior y luego de atravesada su constitución se va diferenciando. Sus límites estaría dados hacia el interior, en la

forma de una instancia inconciente, el "ello"; y hacia afuera, en límites un tanto inciertos con relación al mundo exterior.

De esta manera, "es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica de muchos seres humanos". (Freud, S., 1930, p. 69).

Si los sentimientos de los cuales emergen las religiones se encontrarían anclados en la persistencia de sentimientos yoicos primarios, las necesidades religiosas derivarían del "desvalimiento infantil" y de "la añoranza del padre" y que son conservadas por la angustia que producen los avatares del destino de la humanidad.

"Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde [al sentimiento oceánico], se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo". (Freud, S., 1930, p. 73).

Los peligros de sufrimiento a los cuales se encuentra sometido todo ser humano, provendrían, según Freud (1930) de la fragilidad del propio cuerpo, de la hiperpotencia del mundo externo y de los vínculos entre los hombres.

La cultura tendría en este sentido una doble función, por un lado, sería en sí misma la entrada al mundo humano, y a su vez, ofrecería protección contra la naturaleza y los vínculos recíprocos.

En definitiva pareciera que “el resultado último debe ser un derecho al que todos hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie pueda resultar víctima de la violencia bruta”. (Freud, S., 1930, p. 94).

Las maneras de sobrellevar las amenazas inminentes y compensar la renuncia pulsional son de lo más diversas, entre ellas se encuentran el consumo de sustancias químicas, la sublimación, el arte, el amar y ser amado y las prácticas religiosas. Esto evidencia que, más allá de las dificultades, el programa impuesto por el principio del placer es imposible de resignar, y que “cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza” (Freud, S., 1930, p. 83).

En la cima de los esfuerzos culturales se encontrarían los sistemas religiosos. Ejemplo de ello son las propuestas devocionales de identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida, limitaciones de la vida sexual y el requerimiento de “Amar al prójimo como a uno mismo”.

De esta manera, las analogías desarrolladas por Freud a lo largo de su obra no se limitan solo a las similitudes entre el “sentimiento oceánico” y los límites del yo primitivo. También revela, entre otras, las semejanzas entre la concepción psicoanalítica acerca del origen del psiquismo individual y la creación del universo para diversos sistemas religiosos.

En la Conferencia 35ª denominada "En torno de una cosmovisión", Freud (1933) sostiene que el hombre religioso se representa la creación del universo como a su propia génesis.

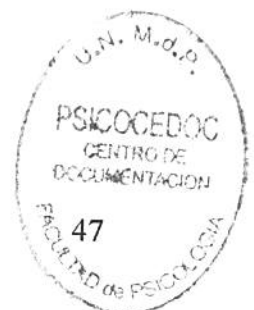
Para los devotos, "el universo ha sido creado por un ser magnificado en todas sus partes -en poder, sabiduría, intensidad de la pasión-, por un superhombre idealizado". (Freud, 1933, p. 150). Ese creador se caracteriza por ser único y del género masculino. Y a su vez, ese Dios Creador es llamado directamente Padre.

A esto Freud (1933) agrega un interrogante acerca de la manera en que se vinculan las consideraciones religiosas acerca del principio del universo con el consuelo y los mandamientos religiosos.

Nuevamente la respuesta entrama el psiquismo infantil con el del hombre religioso. Aquellos padres a quien el niño debe su existencia, protección y cuidados, devienen en el mundo adulto una divinidad presente en la realidad objetiva. Es más, considera que "la intensidad afectiva de esta imagen mnémica y su no extinguida necesidad de protección son las portadoras de su creencia en Dios". (Freud, 1933, p. 151).

Y es en contrapartida de estas promesas que surgen una serie de demandas éticas: el cumplimiento de mandamientos que ordenan determinadas limitaciones pulsionales, el miramiento hacia los padres y hermanos y la sociedad amplia, entre otros.

"Mediante un sistema de premios de amor y de castigos, se educa al niño en el conocimiento de sus deberes sociales, se le enseña que su seguridad en la



vida depende de que sus progenitores, y después los otros, lo amen y puedan creer en su amor hacía ellos. Pues bien; son todas estas constelaciones, inmodificadas, las que el hombre lleva a la religión". (Freud, 1933, p. 151).

De esta manera, el Dios Padre Creador gobierna el mundo con el mismo sistema de premios y castigos que una vez profirieron los padres al niño. Del cumplimiento de los mandamientos depende la protección y la satisfacción de los deseos. La plegaria es la vía directa para influir sobre la voluntad divina.

"(...) en el amor a Dios y en la conciencia de ser amado por Él se funda la seguridad en que uno se abroquela frente a los peligros que acechan desde el mundo exterior y desde los prójimos". (Freud, 1933, p. 151).

Freud no habrá de alejarse mucho de estas consideraciones para sostener que "el origen de la religión se situaba en el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez". (Freud, 1933, p. 155).

De esta manera, la religión sería un intento de dominación del mundo objetivo a través de la implantación de un deseo que emana de los primeros tiempos de constitución psíquica. Sus características y reclamos llevan la impronta de su origen infantil, siendo insostenible e incluso peligrosa la observancia de los principios de la fe religiosa en la constitución de las sociedades.

Finalmente, la similitud entre las prácticas religiosas y las acciones obsesivas había sido señaladas mucho antes.

En este sentido Freud (1927) insiste que la humanidad en su conjunto, en el curso de su desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis.

“La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Y de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo”. (Freud, 1927, p. 43).

En un futuro auspicioso, Freud espera que el espíritu científico prime sobre la vida anímica. De esta manera las cosmovisiones tan solo tendrían “un valor provisional” y lo que en la actualidad se glorifica como una verdad suprema, se desestimaré mañana. La humanidad estaría así supeditada a una verdad tentativa siempre abierta a ser sustituida.

LA COSMOVISION  
RELIGIOSA  
Y  
SU RELACIÓN  
CON LA  
NEUROSIS OBSESIVA



En el transcurso de su obra, Freud desarrolla estos dos conceptos que dan título a este apartado, hilvanando en algunos de sus trabajos unas hipótesis en que la religión y la neurosis obsesiva presentarían algunos puntos de contacto.

Las neurosis muestran, por una parte, concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía y, por otra parte, aparecen como unas deformaciones de ellas. Así como se podría afirmar que una histeria se relaciona, de alguna manera, con una creación artística, y un delirio paranoico, con un sistema filosófico, Freud, también supone que la neurosis obsesiva tendría su correlato en la religión.

Freud se propone utilizar lo aprendido sobre la enfermedad obsesiva a partir de la indagación psicoanalítica para esclarecer el fenómeno correspondiente de la psicología de los pueblos.

En La historia de la Humanidad, el totemismo se ubica en un período previo a la religión, y será abordado por Freud con harta profundidad en algunos de su textos sociales, pero fundamentalmente en "Tótem y Tabú" (1913).

Será en "Tótem y Tabú" (1913) donde Freud plantea "Quien aborde el problema del tabú desde el psicoanálisis, vale decir, desde la exploración de la parte inconsciente de la vida anímica individual, tras breve reflexión dirá que estos fenómenos no le son ajenos. Conoce a personas que individualmente se han creado esas prohibiciones-tabú y las obedecen con el mismo rigor que los salvajes a las prohibiciones colectivas de su tribu o sociedad." (Freud, 1913, p. 34).

Freud grafica algunas de las similitudes que encuentra entre los primitivos y los neuróticos. Tanto en el cuadro de la neurosis obsesiva como en el ceremonial del tabú se haya presente una corriente tierna, pero al mismo tiempo, existe una corriente contraria, pero inconsciente, de hostilidad, vale decir una actitud ambivalente de sentimientos.

A pesar de las semejanzas entre el tabú y la neurosis obsesiva, es importante señalar una distinción clave entre ambas: el tabú no es una neurosis sino una formación social. A partir de aquí es importante señalar aquellos puntos que diferencien la neurosis y una creación cultural como es el tabú. De la violación de un tabú, los primitivos temen un castigo, las más de las veces una enfermedad grave o la muerte. Y ese castigo amenaza a quien se ha hecho culpable de la violación. No es así en la neurosis obsesiva. Si el neurótico ejecutara algo que le está prohibido, tiene miedo al castigo que sufrirá, no él, sino otra persona, que casi siempre, mediante el análisis, se refiere a uno de los seres más allegados a él, y más amados. El neurótico se comporta en este punto, pues, como altruista, y el primitivo como egoísta.

Luego de este ejemplo que compara al tabú con la neurosis obsesiva podemos advertir cuál es el nexo entre las formas singulares de neurosis y las formaciones de la cultura, así como la importancia que el estudio de la psicología de las neurosis adquiere para entender el desarrollo cultural.

Freud, a partir del modelo de las prohibiciones obsesivas construye la historia del tabú:

“El tabú es una prohibición antiquísima, impuesta desde afuera (por alguna autoridad) y dirigida a las mas intensas apetencias de los seres humanos. El placer de violarlo subsiste en lo inconciente de ellos; los hombres que obedecen el tabú tienen una actitud ambivalente hacia aquello sobre lo cual el tabú recae. La fuerza ensalmadora que se le atribuye se reconoce a su capacidad de inducir a tentación a los hombres; ella se comporta como una fuerza de contagio porque el ejemplo es contagioso y porque la apetencia prohibida desplaza en lo inconciente a otra cosa. El hecho que la violación del tabú se expíe mediante una renuncia demuestra que en la base de la obediencia del tabú hay una renuncia” (Freud, 1913, p. 42).

Ya hemos señalado que la religión se ubica en un período posterior al totemismo en la línea cronológica de la historia de la Humanidad, pero sin embargo, será en un texto anterior al del Tótem en donde privilegiará, como su nombre lo indica, las relaciones entre “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas” (1907) en el que Freud, basándose en lo que ha investigado acerca del ceremonial neurótico, arriba, por analogía, a conclusiones sobre los procesos psíquicos que se manifiestan, en este caso, en las prácticas religiosas.

A partir de la caracterización del ceremonial neurótico, a saber, su ejecución minuciosa; la angustia que conlleva su omisión y la ausencia de cualquier otra

actividad que lo perturbe, lo llevan a destacar estos mismos rasgos a la realización de los actos sagrados de los fieles.

Pero también señala algunas diferencias, "así son en su gran diversidad individual los actos ceremoniales frente a la estereotipia del rito y el carácter privado de los mismos frente a la publicidad y la comunidad de las prácticas religiosas. Pero sobre todo el hecho de que los detalles del ceremonial religioso tienen un sentido y una significación simbólica a diferencia de los del ceremonial neurótico, que parecen insensatos y absurdos" (Freud, 1907, p.1338).

Luego desentraña el sentido oculto que encierra esta "religión privada" del neurótico obsesivo, ya que ésta respondería a motivos y representaciones inconscientes. De esta forma, Freud, homologa esta dinámica psíquica a la que se da en los creyentes, siendo que, para éstos, muchas veces, la significación simbólica del rito es desconocida "(...) o quedan representadas en su conciencia por motivos secundarios interpuestos" (Freud, 1907, p. 1340)

Así las cosas, de la investigación analítica, deriva el hallazgo que en los actos obsesivos están llenos de sentido y lo que es representado allí daría expresión a cuestiones relacionadas, directa o simbólicamente, con la vida sexual.

Es aquí donde Freud se refiere por primera vez a la "conciencia inconsciente de culpa" de los neuróticos obsesivos, hallando su paralelo en la religión en la condición de "pecadores" que manifiestan los fieles, que están convencidos de serlo.



Esta culpabilidad se daría por "ciertos acontecimientos psíquicos precoces" pero que se renueva generando una expectación angustiosa en relación al temor que suscita la posibilidad de un castigo ante la oportunidad de ceder a una tentación.

Entonces, los rituales obsesivos y las prácticas religiosas corresponderían a sendas funciones de protección y defensa.

Es así como vemos que Freud en 1907, ya pensaba en la sexualidad infantil y sus manifestaciones, que luego se alojan, bajo el efecto de la represión, en el inconsciente. La represión en la neurosis obsesiva no es completamente exitosa ya que no conduce a la solución del conflicto y debe reforzar las defensas mediante estos ceremoniales y protegiendo a los humanos del temido castigo.

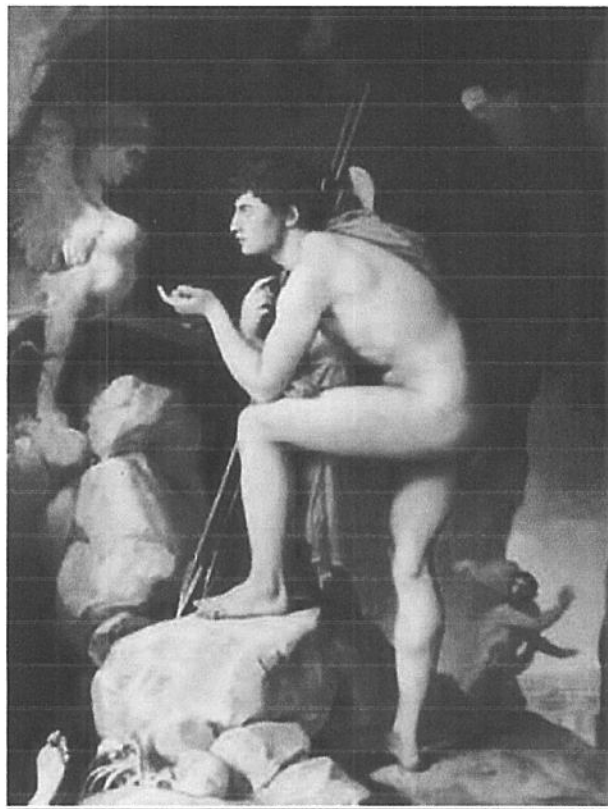
"(...) sus manifestaciones (...) llenan las condiciones de una transacción entre los poderes anímicos en pugna. Traen consigo de nuevo algo de aquel mismo placer que están destinadas a evitar y sirven al instinto reprimido no menos que las instancias que lo reprimen" (Freud, 1907, p. 1341)

Este fracaso de la represión también se ve en las religiones. Los actos de penitencia son muestra de ello, donde también estaría operando, como en la neurosis obsesiva, un desplazamiento hacia lo más nimio, adquiriendo éste una importancia nodal.

A modo de conclusión, Freud, postula que la neurosis obsesiva sería la pareja patológica de la religión. Mientras la neurosis se manifiesta como una religión privada, ésta última conformaría una suerte de neurosis obsesiva universal. En

ambas se renuncia a los instintos pero en la religión, se trataría de los egoístas, y en el obsesivo serían sólo los sexuales.

# ACERCA DEL COMPLEJO DE EDIPO



*"Edipo y la esfinge".*

*J. Auguste Dominique Ingres*

A partir de determinados sueños típicos que provocarían un sentimiento de profundo pesar en el soñante, cuyo contenido es la muerte de personas queridas como padres, hermanos e hijos, Freud sugiere la presencia de ciertas manifestaciones de deseos que no tendrían correspondencia con el presente del sujeto sino con algún momento de su infancia.

A favor de esta aseveración aduce la usual hostilidad que prima en los vínculos entre hermanos, que no habiendo persistido en la adultez, pueden recordarse como “malos deseos de la infancia que pueden realizarse en sueños”. (Freud, 1900, p. 261).

No obstante, cabría señalar una salvedad respecto de la concepción de muerte en la infancia. Para Freud (1900), un niño a quien no se lo expone a las escenas de sufrimiento que anteceden a la muerte, consideraría que “estar muerto significa tanto como “estar lejos”, no molestar más a los sobrevivientes. Y en nada cambia las cosas el modo en que se produzca esa ausencia, si por viaje, abandono, alejamiento o muerte”. (Freud, 1900, p. 264).

Sería esta la manera en que Freud (1900) considera los deseos de muerte de los niños hacia sus hermanos, en tanto adversarios; pero, se pregunta “¿cómo se explica el deseo de que mueran los padres, que son para él quienes le dispensan amor y le colman sus necesidades, y cuya conservación debería desear precisamente por motivos egoístas?”. (Freud, 1900, p. 264).

A los fines de dar respuesta a este interrogante, destaca que “los sueños de muerte de los padres recaen con la máxima frecuencia sobre el que tiene el mismo

sexo que el soñante; vale decir que el varón sueña con la muerte del padre y la mujer con la muerte de la madre". (Freud, 1900, p. 264). Así se introduciría la posibilidad de la existencia de una temprana elección amorosa, en la que el padre es percibido por el hijo varón como competidor por el amor de la madre, y esta última cumple idéntica función en relación a la hija mujer, con respecto al amor del padre.

A reforzar esta hipótesis acuden la historia y la mitología antiguas que conciben que "el incesto, frente al cual supuestamente tanto se horrorizan los humanos, se [confería] sin reparo alguno a los dioses, (...) antiguos faraones y [otros soberanos, siendo] (...) un privilegio denegado a los hombres comunes". (Freud, 1917, p. 305).

En particular, Freud resalta la tragedia de Edipo Rey, por su asombrosa inmoralidad, que "elimina la responsabilidad ética del hombre, presenta a los poderes divinos como los que ordenan el crimen y muestra la impotencia de las inspiraciones éticas" (Freud, 1917, p. 302).

"Edipo, hijo de Layo (rey de Tebas) y de Yocasta, es abandonado siendo niño de pecho porque un oráculo había anunciado a su padre que ese hijo, todavía no nacido, sería su asesino. Es salvado y criado como hijo de reyes en una corte extranjera, hasta que, dudoso de su origen, recurre también al oráculo y recibe el consejo de evitar su patria porque le está destinado ser el asesino de su padre y el esposo de su madre. Entonces se aleja de la que cree su patria



y por el camino se topa con el rey Layo, a quien da muerte en una disputa repentina. Después llega a Tebas, donde resuelve el enigma propuesto por la Esfinge que le ataja el camino. Agradecidos, los tebanos lo eligen rey y lo premian con la mano de Yocasta. Durante muchos años reina en paz y dignamente, y engendra en su madre, no sabiendo quién es ella, dos varones y dos mujeres, hasta que estalla una peste que motiva una nueva consulta al oráculo de parte de los tebanos. Aquí comienza la tragedia de Sófocles. Los mensajeros traen la respuesta de que la peste cesará cuando el asesino de Layo sea expulsado del país". (Freud, 1900, p. 264).

"...Edipo, condenado por el destino a matar a su padre y a tomar por esposa a su madre (...) al enterarse de que sin saberlo ha cometido esos dos crímenes, se castiga cegándose". (Freud, 1917, p. 301).

Desde esta perspectiva, al igual que Edipo, es probable que cada ser humano tenga una tendencia a dirigir sus primeros impulsos sexuales hacia la madre y en contrapartida su odio y agresión al padre. La investigación analítica ha revelado en los neuróticos tales deseos, hipotetizando que cada "...neurótico fue a su vez un Edipo...". (Freud, 1917, p. 306).

Sin embargo, tal como se evidencia en el mito, estos deseos son ignorados por el sujeto deseante, siendo así evidente la función de la censura, que busca evitar el desarrollo de angustia u otras formas de padecimiento. Aunque, desafortunadamente, "aun cuando el hombre haya reprimido {desalojado} al

inconciente estas mociones malignas y pueda decirse que no es responsable de ellas, por fuerza sufrirá esta responsabilidad como un sentimiento de culpa cuyo fundamento desconoce". (Freud, 1917, p. 302).

Este criterio es consolidado en "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), donde se reconocería que frecuentemente las manifestaciones de vida sexual infantil quedarían olvidadas. En otros términos, "la amnesia infantil, que convierte la infancia de cada individuo en un tiempo (...) prehistórico, [ocultaría] los comienzos de su propia vida sexual, [siendo] la culpable de que no se haya otorgado valor al período infantil en el desarrollo de la vida sexual". (Freud, 1905, p. 159).

Así, desde la opinión popular se desconocería la existencia de algo del orden de lo sexual en la infancia. Sin embargo, para el psicoanálisis la sentencia que sostiene que "...los niños no poseerían ninguna vida sexual -excitaciones, necesidades y una suerte de satisfacción-, sino que la adquirirían de repente entre los 12 y los 14 años, [es] algo tan inverosímil -prescindiendo de cualquier observación- desde el punto de vista biológico, y aún tan disparatado, como la afirmación de que vendrían al mundo sin genitales y estos les crecerían sólo en el período de la pubertad". (Freud, 1917, p. 284).

No obstante, Freud (1917) sostiene que dichas consideraciones podrían estar debidas a la manera en que se entiende "lo sexual" desde el sentido común. A saber, se referiría a "lo indecoroso" en tanto aquello de lo cual no es correcto hablar, a la diferencia entre los dos sexos y al hecho del acto sexual, en tanto, apunta a la

unión de los genitales con la intención de obtener una ganancia de placer. Pero, por sobre estas consideraciones, “lo sexual” sería entendido en un sentido prioritario como la reproducción.

De esta manera, “lo que fuera del psicoanálisis se llama sexualidad se refiere sólo a una vida sexual restringida, puesta al servicio de la reproducción...”. (Freud, 1917, p. 291).

No obstante, Freud desde sus teorizaciones buscará ampliar el concepto de sexualidad incluyendo la vida sexual de los niños; en un intento de demostrar “...algo «sexual» que no es «genital» ni tiene nada que ver con la reproducción”. (Freud, 1917, p. 293).

La sexualidad infantil se caracterizaría por presentar exteriorizaciones que tendrían su origen en funciones indispensables para la vida. En particular, de acuerdo a la indagación psicoanalítica “el chupeteo del lactante” sería una de ellas.

Mamar el pecho, momento en el que “los labios del niño se comportaron como una zona erógena, y la estimulación por el cálido flujo de leche...causa [una] sensación placentera” (Freud, 1905, p. 164-5) es denominado como la primera experiencia de satisfacción sexual, en tanto, la pulsión busca satisfacerse en el propio cuerpo.

A su vez, “la zona anal, a semejanza de la zona de los labios, es apta por su posición para proporcionar un apuntalamiento de la sexualidad en otras funciones

corporales". (Freud, 1905, p. 168). Las heces, como partes del propio cuerpo, representarían un "primer «regalo» por medio del cual el pequeño ser puede expresar su obediencia hacia el medio circundante exteriorizándolo, y su desafío, rehusándolo". (Freud, 1905, p. 169).

Simultáneamente al desarrollo de estas exteriorizaciones de la sexualidad infantil, alrededor de los tres y los cinco años, se inician una serie de actividades que Freud (1905) atribuye a la pulsión de saber o de investigar.

El primer interrogante que ocupa a los niños estaría referido al origen, estaría dirigido "a saber de dónde vienen los bebés; [que] es el mismo problema que supone el enigma de la Esfinge de Tebas, y [que] la mayoría de las veces surge por unos temores egoístas frente a la llegada de un nuevo niño". (Freud, 1917, p. 290).

Los pequeños investigadores consideran, según Freud que "...los hijos se conciben por haber comido algo determinado (como en los cuentos tradicionales) y se los da a luz por el intestino, como a la materia fecal". (Freud, 1905, p. 178).

A pesar de este intento, suelen fracasar en sus explicaciones acerca de este primer enigma, fundamentalmente porque "...la investigación sexual infantil ignora dos elementos, el papel del semen fecundante y la existencia de la abertura -sexual femenina -los mismos puntos, por lo demás, en que la organización infantil se encuentra todavía retrasada-". (Freud, 1905, p. 179).

Esta etapa prolífera de desarrollo sexual evidenciaría, empero, una detención y retroceso en el denominado período de latencia, que llevaría a que las "...vivencias

y mociones anímicas anteriores [sean] víctimas, en su mayoría, de la amnesia infantil...". (Freud, 1917, p. 297).

Durante este período el psiquismo erigiría una suerte de diques anímicos, a saber, el asco, el sentimiento de vergüenza, los reclamos ideales en lo estético y en lo moral, cuyo propósito sería la inhibición de las pulsiones sexuales, redirigiendo su poderío, a través de un proceso de sublimación, a la fundación de los denominados logros culturales.

Sin embargo, "de tiempo en tiempo [irrumpiría] un bloque de exteriorización sexual que se ha sustraído a la sublimación, o cierta práctica sexual se conserva durante todo el período de latencia hasta el estallido reforzado de la pulsión sexual en la pubertad". (Freud, 1905, p. 162).

A esta altura, el lector atento podría preguntarse, como resalta Freud (1917), qué factor permitiría denominar a las mencionadas exteriorizaciones como sexuales.

A lo cual una posible respuesta sería que:

"(...) llamamos sexuales a las dudosas e indeterminables prácticas placenteras de la primera infancia porque el camino del análisis nos lleva a ellas desde los síntomas pasando por un material indiscutiblemente sexual (...), ya desde el tercer año de vida la sexualidad del niño, no da lugar a... dudas; por esa época ya empiezan a excitarse los genitales y quizá

sobreviene regularmente un período de masturbación infantil; o sea, de satisfacción genital”. (Freud, 1917, p. 295-6).

A partir de esto, se deduciría que la primera elección de objeto, luego detenida por el período de latencia, se iniciaría entre los dos y los cinco años; siendo “(...) el objeto hallado... casi idéntico al primer objeto de la pulsión placentera oral, ganado por apuntalamiento [en la función nutricia]. Es, sí no el pecho materno, al menos la madre. Llamamos a la madre el primer objeto de amor”. (Freud, 1917, p. 300). Freud dirá que la “(...) primera elección de objeto es, por lo general, incestuosa (...)”. (Freud, 1917, p. 305).

Aquí, iría de suyo que la concepción freudiana acerca de la sexualidad infantil abandona la meta de la reproducción, evidenciando consecuentemente su carácter “perverso”. De hecho, Freud (1917) sostiene que “si el niño tiene en efecto una vida sexual, no puede ser sino de índole perversa, pues, salvo unos pocos y oscuros indicios, a él le falta lo que convierte a la sexualidad en la función de la reproducción. Y (...) justamente, llamamos perversa a una práctica sexual cuando ha renunciado a dicha meta y persigue la ganancia de placer como meta autónoma”. (Freud, 1917, p. 288-9).

Entre las evidencias recabadas acerca de la elección de objeto sexual en la infancia, se encuentran la investigación psicoanalítica en neuróticos y ciertas

observaciones donde “(...) se ve con facilidad que el varoncito quiere tener a la madre para él solo, siente como molesta la presencia del padre, se enfada cuando este se permite ternezas hacia la madre [y] exterioriza su contento cuando el padre parte de viaje o está ausente”. (Freud, 1917, p. 303). Estos indicadores, entre otros, permitirían a Freud introducir el denominado “complejo de Edipo”.

En términos generales, consistiría en la temprana existencia de deseos sexuales caracterizados por la “inclinación de la niña [hacia] al padre y los primeros apetitos infantiles del varón [hacia] a la madre” (Freud, 1900, p. 264), con la consecuente hostilidad hacia el progenitor del sexo opuesto, no muy alejada del deseo de muerte entendido en los términos antes mencionados.

Estas consideraciones que colocarían a niños y niñas en procesos equivalentes, conduciría a otro supuesto relevante, a saber, la certeza infantil de que “...todos los seres humanos poseen idéntico genital (masculino)...”. (Freud, 1905, p. 177). Desde esta perspectiva, Freud sostendrá su tesis acerca de la disposición bisexual de los seres humanos.

Sin embargo, posteriores indagaciones llevarían a resignar “...toda expectativa de hallar un paralelismo uniforme entre el desarrollo sexual masculino y el femenino”. (Freud, 1931, p. 228).

Para el caso del niño, "...la madre fue su primer objeto de amor; [y] a raíz de la intelección más profunda del vínculo entre la madre y el padre, este último no puede menos que devenir un rival". (Freud, 1931, p. 227).

Freud (1923) ampliará su concepción acerca del Complejo de Edipo en el varón. A saber, considerará que es probable que el niño posea no solo una actitud hostil hacia el padre y una actitud amorosa hacia la madre, sino que simultáneamente desarrollaría una "actitud femenina tierna hacia el padre", y la correspondiente "actitud celosa y hostil hacia la madre". Poniéndose en evidencia lo mencionado acerca de bisexualidad constitucional.

No obstante, si todo marcha bien, el pequeño enamorado reveerá su posicionamiento, por motivos egoístas. A saber, durante la época de investigación infantil, el niño pudo percibir los genitales femeninos, y la percepción que aquella vez fue desmentida hoy se tornará amenazante. El progenitor rival será en quien se descubra la posibilidad de ejecutar la castración.

El castigo podría sobrevenir por los mismos crímenes cometidos por Edipo, por un lado, el incesto con la madre y, por el otro, el parricidio. En tal sentido Freud sostendrá que "...ha sido justamente el interés genital narcisista, el de la conservación del pene, el utilizado para limitar la sexualidad infantil". (Freud, 1931, p. 231).

De esta manera, el niño “cae bajo el imperio del complejo de castración...” (Freud, 1917, p. 290) permitiendo la constitución del superyó como una instancia que “...introduce todos los procesos que tienen por meta la inserción del individuo en la comunidad de cultura. Tras la interiorización de la instancia paterna en el superyó, la siguiente tarea por solucionar es desasir este último de las personas de quienes originariamente fue la subrogación anímica”. (Freud, 1931, p. 231).

La niña, por su parte, en idénticas condiciones que el niño tendría a la madre como primer objeto de amor. “Pero al final del desarrollo el varón-padre debe haber devenido el nuevo objeto de amor; vale decir: al cambio de vía sexual de la mujer tiene que corresponder un cambio de vía en el sexo del objeto”. (Freud, 1931, p. 230).

¿Qué procesos deberían desarrollarse para permitir la constitución de la sexualidad femenina? Por un lado, para la mujer sería preciso “(...) resignar la zona genital originariamente rectora, el clítoris, por una nueva, la vagina” (Freud, 1931, p. 227), y a su vez, permutar el objeto de amor originario por el objeto-padre.

De esta manera, la vida sexual femenina se bifurcaría, descomponiéndose en una primera fase de “carácter masculino” y una segunda, propiamente femenina. “Por tanto, en el desarrollo femenino hay un proceso de transporte de una fase a la otra, que carece de análogo en el varón”. (Freud, 1931, p. 230).

Ahora bien, mas allá de la similitud originaria con el niño, para la niña "(...) la fase preedípica... alcanzaba una significación que no le habíamos adscrito hasta entonces. (...) De hecho, [haciendo alusión a la constitución bisexual de todo ser humano, Freud considera que] en el curso de esa fase el padre no es para la niña mucho más que un rival fastidioso...". (Freud, 1931, p. 228).

Por ello sería atinado preguntarse, por qué motivo la niña abandona a la madre y dirige su amor hacia el padre. Los motivos aducidos serían diversos. Freud (1931) sostendrá que ésta considerará que la madre, "omitió [dotarla] con el único genital correcto", que "la nutrió de manera insuficiente", entre otras, que apuntan fundamentalmente a su actitud frente a la castración.

Y aquí surgiría otra diferencia fundamental con el niño, a saber, la niña reconocería "el hecho de su castración y, así, la superioridad del varón y su propia inferioridad, pero también se revuelve contra esa situación desagradable". (Freud, 1931, p. 231). De esa actitud surgirían tres orientaciones: la interrupción de toda la vida sexual, que llevaría "al universal extrañamiento respecto de la sexualidad". (Freud, 1931, p. 231), la insistencia en la virilidad, que consistiría en la "porfiada autoafirmación (...) de tener alguna vez un pene" (Freud, 1931, p. 231) y, finalmente, los esbozos de la feminidad definitiva, que "...desemboca en la final configuración femenina que toma al padre como objeto y así halla la forma femenina del complejo de Edipo". (Freud, 1931, p. 231-2).

De esta manera, el complejo de Edipo sería "... el resultado final de un desarrollo más prolongado; no... destruido por el influjo de la castración, sino creado por él...". (Freud, 1931, p. 232).

Sintetizando, de acuerdo a lo desarrollado hasta aquí y en concordancia con lo mencionado al principio en relación a ciertos sueños típicos,

"...ya en la niñez se consuma una elección de objeto como la que hemos supuesto característica de la fase de desarrollo de la pubertad. [De esta manera, el] conjunto de los afanes sexuales se dirigen a una persona única, y en ella quieren alcanzar su meta. He ahí, pues, el máximo acercamiento posible en la infancia a la conformación definitiva que la vida sexual presentará después de la pubertad". (Freud, 1905, p. 179).

La particularidad del período de la pubertad residiría, en tanto, en el despertar de la "... la función de la reproducción, que se sirve para sus fines de un material corporal y anímico preexistente". (Freud, 1917, p. 284). A saber, a diferencia de la infancia, se produciría "la unificación de las pulsiones parciales y su subordinación al primado de los genitales [siendo ésta] (...) la última fase por la que atraviesa la organización sexual". (Freud, 1905, p. 179).

En este resurgimiento de la pulsión sexual, los antiguos objetos "familiares e incestuosos" serían retomados. No obstante, este hecho se tornaría insoportable y sería expulsado de la conciencia.

La tarea a la que estará sometido el púber no será sencilla, le estará destinado “desasirse de sus padres” para de esa manera convertirse en un “miembro de la comunidad social”.

# CONCLUSIÓN



Teniendo en cuenta las particularidades del discurso psicoanalítico en tanto científico, este trabajo abordó la intrincada relación entre el psicoanálisis y la religión desde el método de retorno a Freud propuesto por J. Lacan.

Las elucidaciones acerca de lo que el psicoanálisis tendría para decir acerca del tema pareciera tornarse, como en todo discurso, en una suerte de circuito interminable, donde cada significación remite a otra significación, llevando a quien investiga a encontrar aquello que el texto no dice y, a su vez, a colocar un punto final posible.

Situando como punto de partida al enigma, este trabajo intenta interpelar los textos producidos por Freud acerca de la religión y el complejo de Edipo a los fines de que emerja un nuevo discurso. En términos de López (1994), la tarea consistiría en “hacer el muerto a los significados de los términos, y dejar que la lógica del significante componga otro texto en el texto”, en este caso sobre una posible relación entre el concepto de complejo de Edipo y la religión entendida a la luz del psicoanálisis.

Al introducir la noción de complejo de Edipo, se parte de considerar una posible elección de objeto temprana en los niños, la cual se evidenciaría para Freud, inicialmente, en los frecuentes sueños infantiles de muerte del progenitor del sexo opuesto. Esta hipótesis freudiana es consecuente con lo aportado por la mitología, en particular por el mito de Edipo Rey.

Desde esta perspectiva, Freud considera que es probable que cada ser humano, secretamente, incluso para sí mismo, tenga una tendencia a dirigir sus primeros impulsos sexuales hacia la madre y en contrapartida su odio y agresión al padre. Estas apreciaciones, en grandes rasgos, constituirían parte de la controvertida sexualidad infantil.

Serán su particularidad, a saber, que abandona la meta de la reproducción, la que allanarán el camino para que Freud observe "(...) con facilidad que el varoncito quiere tener a la madre para él solo, siente como molesta la presencia del padre, se enfada cuando este se permite ternezas hacia la madre [y] exterioriza su contento cuando el padre parte de viaje o está ausente." (Freud, 1917, p. 303). Sin embargo, este sentimiento de rivalidad hacia el padre es acompañado del más intenso amor, lo que permitiría sostener que "(...) en las primeras fases de la vida amorosa la ambivalencia es evidentemente la regla". (Freud, 1931, p. 3083-84). Siendo estos algunos de los indicadores del denominado "complejo de Edipo".

Entonces, como en el mencionado mito, todo niño sería proclive a cometer los mismos crímenes que Edipo: el incesto con la madre y el asesinato de su padre.

Para Freud el parricidio, en tanto acto fundador, está en el origen de la constitución psíquica al igual que lo estará en el de las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión. Dialécticamente, en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, la sociedad, el arte y todo lo que hace a la cultura humana.

La analogía entre los procesos culturales e individuales se evidenciaría si se toma en consideración las tres grandes cosmovisiones de la humanidad: la animista (mitológica), la religiosa y la científica, en su íntima relación con el psiquismo entendido desde la perspectiva psicoanalítica.

El animismo caracterizado por la "omnipotencia de los pensamientos", explica acabadamente la esencia del universo, provisto de seres espirituales, de los cuales el desvalido ser humano se defendía de su acecho con rituales que imitaban a la naturaleza y la magia (...). (Freud, 1933, p.152).

En el pasaje del animismo a la religión, Freud ubica al totemismo. "El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además un espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso conoce a sus hijos y es benévolo con ellos". (Freud, 1913, p. 12). El sistema totemista aparece como un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de dos prohibiciones.

"El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad; que se matara al animal y no obstante se lo llorara". (Freud, 1913, p.143).

A su vez, en casi todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que los miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí, siendo la exogamia un elemento esencial. Y así como las niñas y niños deberán "desasirse de sus padres", los jóvenes de los clanes debían renunciar a los miembros de su mismo clan, para formar parte de la comunidad social. En síntesis, Freud (1913) resalta que los dos tabúes fundamentales son coincidentes con los dos deseos reprimidos del Complejo de Edipo.

Originariamente el castigo por la violación del tabú se dejaba librado a un dispositivo interno, de efecto automático. El tabú violado se vengaba a si mismo. (Freud, 1931, p. 231). Análogamente, para el niño, el castigo consistiría en la castración de su miembro viril, tal como lo habría observado en los genitales femeninos y como lo habrían proferido ciertas amenazas. La renuncia al objeto de amor incestuoso, consecuentemente con la caída bajo "el imperio del complejo de castración..." (Freud, 1917, p. 290) permitiría la constitución del superyó como una instancia que introduce todos los procesos que tienen por meta la inserción del individuo en la comunidad cultural.

De esta manera, es probable que las costumbres y prohibiciones morales, tengan un parentesco esencial con el tabú primitivo, en el cual a su vez podría inteligirse el origen del mismísimo "imperativo categórico".

El pasaje del animal totémico a un Dios enaltecido, se produce debido a que el animal va perdiendo su sacralidad, y el sacrificio pasa a ser una simple ofrenda a

en la infancia en torno del complejo paterno, proveedora de una solución universalmente admitida. No obstante, estas premisas son donadas por la cultura, demandando a cada quien creencia, sobre la base de que los antepasados creyeron en ellas, que la cultura posee pruebas de su existencia en la antigüedad y de que al ser dogmas no está permitido cuestionarlos.

De esta manera la fuerza de la religión radicaría en el cumplimiento de los deseos más arcaicos de la humanidad. Sería una creencia, que en tanto ilusión, permitiría el cumplimiento de deseos de protección.

Ahora bien, si la religión se somete al análisis científico propuesto por el psicoanálisis sobre la base de la observación no se arribaría a una concordancia con la realidad. Sus características de benevolencia y solidez no serían lo suficientemente fuertes para sustituir a la ciencia.

Desde su perspectiva científica, Freud (1927), asevera enérgicamente que "sería una indudable ventaja dejar en paz a Dios y admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura ". (Freud, 1927, p.41).

Los aportes del psicoanálisis acerca de ciertos cuadros psicopatológicos brindan otros fundamentos a esta premisa. El nexo entre las formaciones culturales y las neurosis estaría dado por una prohibición impuesta desde fuera a las apetencias de los seres humanos. Los rituales obsesivos y las prácticas religiosas corresponderían a sendas funciones de protección y defensa, arribando a la conclusión de que la neurosis obsesiva sería la pareja patológica de la religión.

Mientras la neurosis se manifiesta como una religión privada, esta última conformaría una suerte de neurosis obsesiva universal.

Concluyendo, Freud (1913) hipotetiza una analogía entre las etapas del desarrollo libidinal del individuo y los estadios del desarrollo de las diferentes cosmovisiones. La fase animista correspondería al narcisismo, la religiosa a aquel grado del hallazgo de objeto que se caracteriza por la ligazón con los padres, y la fase científica tendría su pleno correspondiente en el estado de madurez del individuo que ha renunciado al principio de placer y, bajo adaptación a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior.

Desde la perspectiva psicoanalítica, el complejo de Edipo se presenta como un fenómeno universal, estructural y estructurante del psiquismo individual, productor y producido por la cultura.

**BIBLIOGRAFÍA**

**DE**

**REFERENCIA**

- Benjamín, A. (1998) Creencia y no creencia religiosa. Preliminares para una conceptualización meta psicológica. En Revista de Psicoanálisis.
- Cabral, A (1997) "La ilusión, la creencia y la cura analítica". En Revista de Psicoanálisis 1997 Enero-Marzo; Tomo LIV N° 1. Págs. 7-13.
- Foucault, M. (1968). ¿Qué es un autor? (En: Conjetural revista psicoanalítica n° 4. Agosto/84. Ed. Sitio. Bs. As).
- Foucault, M. (1966). "El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica". Ed. Siglo XXI. México.
- Freud, S. (1900 [1989]). "La interpretación de los sueños (primera parte). El material y las fuentes del sueño. Sueños típicos. (b) Los sueños de la muerte de personas queridas". Ed. Amorrortu. Bs. As. 1993
- Freud, S. (1905). "Tres ensayos de teoría sexual. Segundo ensayo: La sexualidad infantil". Ed. Amorrortu. Bs. As. 1992
- Freud, S. (1907). "Acciones obsesivas y prácticas religiosas". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S. (1917 [1916-17]). "Conferencias de introducción al psicoanálisis. (Parte III). Conferencia 20° La vida sexual de los seres humanos". Ed. Amorrortu. Bs. As. 1992
- Freud, S. (1912-13) "Tótem y Tabú". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S. (1917 [1916-17]). "Conferencias de introducción al psicoanálisis. (Parte III). Conferencia 21° Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales". Ed. Amorrortu. Bs. As. 1992
- Freud, S. (1923). "El yo y el ello". Ed Amorrortu. Buenos Aires, 1993.
- Freud, S (1927). "El porvenir de una ilusión". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.

- Freud, S (1930). "El malestar en la cultura". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S. (1931). "Sobre la sexualidad femenina". Ed. Amorrortu. Bs. As. 1992
- Freud, S (1932-33). "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 35° Conferencia. En torno a una cosmovisión". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Freud, S (1939). "Moisés y la religión monoteísta". Ed. Amorrortu, Bs. As. 1986.
- Lacan, J. (1954). "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la verneinung de Freud" en Escritos 1. Ed. Siglo XXI. Bs. As. 2002.
- Lacan, J. (1954). "La cosa freudiana o sentido de retorno a Freud en psicoanálisis" en Escritos 1. Ed. Siglo XXI. Bs. As. 2002.
- Lacan, J. (1954). "La tópica de lo imaginario" en Seminario 1 "Los escritos técnicos de Freud". Ed. Paidós. Bs. As. 2004.
- López, H. (1994). "Psicoanálisis, un discurso en movimiento. Derivas del descubrimiento freudiano". Ed. Biblos. Bs. As.
- López, H. (2003). "Las adicciones. Sus fundamentos clínicos". Ed. Lazos. Bs. As.
- Martínez, H. (2006). "Ensayo sobre la investigación en psicoanálisis". En Perspectivas en Psicología. Nº 3.
- Mesquida, M. (2007). Seminario "Los dispositivos de la Escuela, la disciplina del comentario" dictado en la sede de la Escuela Freudiana de Mar del Plata.

- Petronacci de Hacker, R. y Rascovsky, A. (2000). "Acerca de la mística y del sentimiento religioso". En Revista de Psicoanálisis. Tomo LVII N° 3/4. Págs. 575-591.
- Roudinesco y Plon (1998). "Diccionario de Psicoanálisis". Ed. Paidós, Bs. As.
- Soler, C.; García, G. y otros. (1992). "Lacan y el Banquete". Ed. Manantial. Bs. As.