

## LA RELIGIÓN Y EL PSICOANÁLISIS ACTUAL

Jorge Kantor\*

*La lucha del espíritu científico contra la cosmovisión religiosa no ha terminado, sigue librándose en el presente ante nuestros ojos. (35ª conferencia. En torno de una cosmovisión). Sigmund Freud, 1932*

### Freud y la religión

Philip Rieff (1966) señala que lo primero que se impone al estudioso de la perspectiva freudiana sobre la religión es su filo polémico:

*Aquí, y solo aquí, aparece el gran espíritu hostil de Freud, oculto en otras partes tras lo anecdótico de las historias clínicas o las urgencias prácticas de la terapia (p. 253).*

Peter Gay (1989) sostiene que Freud veía la historia como una gran guerra entre la ciencia y la religión, y que éste rechazó todo compromiso entre las dos fuerzas en pugna. Esta actitud no le impidió pensarse a sí mismo como judío. Pero era, como le escribió a Oskar Pfister, un “judío sin Dios”.

Yosef H. Yerushalmi (1991) en *El Moisés de Freud: Judaísmo terminable e interminable*, detalla la manera cómo Freud fue introducido en el judaísmo en el seno familiar. Por ejemplo, relata que cuando cumplió 35 años, su padre Jakob Freud le dio un regalo inusual: forró en cuero la Biblia familiar con la que su hijo había estudiado en su infancia, y le agregó una elaborada inscripción en hebreo que él mismo había compuesto, siguiendo la tradición del *melitzah*, es

---

\* Psicoanalista con función didáctica de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Ex presidente, secretario científico y tesorero de la SPP. Ex director del Instituto de la SPP.  
<jorge.kantor@gmail.com>

decir, un mosaico de fragmentos y frases de la Biblia hebrea así como de la liturgia o literatura rabínica (p. 71 del texto citado).

Rieff (1966) propone que no hubo razón alguna para que Freud adoptara una actitud tan comprometida en el problema de la religión, al menos ninguna razón evidente y psicoanalizable.

Para Jeffrey B. Rubin (2006) las cosas deben ser interpretadas de manera diferente; considera que Freud sí tuvo motivos personales para rechazar a la religión y ubica el conflicto inconsciente en la relación con la madre. A Rubin le resulta problemática la enfática aseveración freudiana de que la relación madre-hijo varón podría estar libre de conflicto. Efectivamente, en varias ocasiones Freud se refirió al vínculo del hijo varón con la madre como el menos conflictivo, tomándose a él mismo como modelo. Por ejemplo:

*Cuando uno ha sido el predilecto indiscutido de la madre, conservará toda la vida ese sentimiento de conquistador, esa confianza en el éxito que no pocas veces lo atrae de verdad* (S. Freud, 1917, p. 153).

Rubin encuentra que la idealización, la grandiosidad con la que Freud percibió su propio vínculo materno revelaría un conflicto negado y disociado. Concluye que, al conectar la religión con aspectos femeninos, Freud estaría rechazando inconscientemente a su madre.

Aunque sin hacer la inferencia entre religión y la relación materna, Peter Gay (1989, p. 379) refiere *la persistente evasión con respecto a los complicados sentimientos que suscitaba en él Amalia Freud*. Por otra parte, para Gay resulta notable que en la argumentación en *Tótem y Tabú* Freud no diga prácticamente nada sobre la madre, aunque el material que se refiere a la fantasía de la madre devorando a un hijo sea más amplio en la literatura sobre el tema que el equivalente paterno.

El primer contratiempo vivido por Freud respecto a la cuestión religiosa habría que adjudicárselo más bien a la niñera que lo cuidó hasta sus dos años y medio, quien era una devota católica. Se sabe que lo llevaba a misa y que después en su casa el pequeño predicaba sobre Dios, el cielo y el infierno. La empleada salió de la vida de Sigi cuando fue detenida por la policía por una denuncia de hurto en la casa de los Freud (Lisa Appignanesi, 1992, p. 34).

De todas formas, Freud produjo una serie de teorías diversas, aunque relacionadas respecto al vínculo de la religión con la civilización. En primer lugar sostuvo, en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907), que la religión sería un “ritual obsesivo universal”, diseñado para evitar desgracias imaginarias y

controlar los impulsos inconscientes. Igualmente, en *El porvenir de una ilusión* (1927) señaló que la religión sería un “intento para dominar el complejo de Edipo”, ya que provee de elementos útiles para ocuparse de este drama personal, de una manera socialmente aceptable. Inconscientemente podemos desear que nuestra mamá sea virgen y que papá sea todopoderoso. Estas ideas podrían ser patológicas si son expresadas a nivel individual, pero se las acepta naturalmente como una expresión religiosa.

En la misma línea de razonamiento, en *El malestar en la cultura* (1930), dirá que la religión nos da la sensación de estar protegido por un amor sin límites, anhelado en nuestro estado de desamparo infantil, nos da la ilusión de ser el centro del universo. La religión sintoniza con el sentido de “unidad” que el recién nacido experimenta con su madre. La carencia temprana de los límites del Yo se reproduce en una sensación de la “trascendencia” en la vida adulta.

En *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (1923) Freud plantea que la religión es una “delusión masiva”, característica de una realización de deseos paranoide. Los delirios paranoides son como sistemas filosóficos o teorías científicas, que tratan de dar sentido al mundo y nuestro lugar en él. Por último, en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), la religión es una forma de mantener a los grupos juntos y evitar las tendencias “antisociales”.

Al final de su vida Freud encontró la manera de emplear la religión positivamente dentro del psicoanálisis. No fue en el ámbito clínico, sino en el esclarecimiento de procesos mentales profundos. En 1935, en el posfacio añadido a la *Presentación autobiográfica*, había encontrado algo nuevo que hacer con la religión:

*En “El porvenir de una ilusión” formulé un juicio fundamentalmente negativo sobre la religión; más tarde hallé la fórmula que le hacía mejor justicia: su poder descansa, sí, en su contenido de verdad, pero esa verdad no es material sino histórico-vivencial.*

Vuelve a mencionarlo en *Moisés y la religión monoteísta* (1939):

*La solución de los creyentes contiene la verdad, pero no la verdad material sino la verdad histórico-vivencial.*

Freud probablemente estaría dispuesto a concederle al “objeto transicional ilusorio” algún valor dentro del pensamiento psicoanalítico, siempre que se emplee para mostrar que la “ilusión religiosa” tiene algo de “verdad histórico-vivencial”, la que pueda servir para dar cuenta de la estructura del psiquismo.

De cualquier modo, con el paso del tiempo, la peregrinación psicoanalítica ha dejado de circularse en la dirección que tomaba Freud. Nuevas vías se han ido abriendo y, a estas alturas, la dirección del tránsito pareciera que se ha invertido, modificando la relación del psicoanálisis con la religión.

### La religión en el psicoanálisis actual

Rachel B. Blass (2006) sostiene que la relación entre psicoanálisis y religión es distinta, de un modo notorio, desde la mitad de la década de los años 80. Durante este último tiempo, la visión predominante rechaza lo que es comúnmente presentado con un entendimiento reduccionista de Freud, al ver la religión básicamente como una expresión de necesidades infantiles. Aunque la perspectiva de que la religión no debe ser reducida de una manera simplista puede haber entrado sin mayor conflicto en la corriente principal del psicoanálisis, Blass señala que la posición actual va más allá al reclamar que ciertas formas de creencia y práctica religiosa deben ser consideradas como un desarrollo saludable, expresión de logro emocional, moral y cultural. Ganancias psíquicas que debería esperarse que emerjan a través de todo proceso psicoanalítico exitoso.

Veamos a través de las tres grandes arquidiócesis psicoanalíticas —Inglaterra, EE.UU. y Francia— cómo ha ido girando la noria de la religión dentro del psicoanálisis.

Por lo que respecta a Inglaterra, David M. Black (2006) señala que, si bien Klein fue indiferente al tema de la religión, su teoría socavó radicalmente la severa caracterización freudiana acerca de la “ilusión religiosa”. La “ilusión” renombrada como “fantasía”, aunque podía ser delusiva, a partir de Klein es vista como el sustrato necesario para cualquier bienestar que la vida pueda tener. Para Black, los cambios decisivos que gradualmente causaron que el pensamiento psicoanalítico se vuelva más hospitalario a la religión, fueron originados por Donald Winnicott y Wilfred Bion, ambos profundamente influenciados por Klein.

Winnicott encabezó el estudio de la “substancia de la ilusión”, el espacio mental que denominó “transicional”, del que “las artes y la religión” serían los herederos legítimos. Lo transicional permite “la ilusión de que lo que el infante crea, realmente existe”. Los objetos transicionales “no son olvidados ni caducan”. Esta idea, la existencia de un “espacio transicional”, influyó grandemente en el cambio positivo hacia la religión. No deja de ser interesante que la concepción de objeto transicional surgiera en Winnicott en relación a la controversia sobre la transustanciación.

*La transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesús es a juicio de Winnicott un fenómeno transicional* (Roudinesco, p. 764).

En definitiva, como señala Blass (2006), todos los defensores de esta nueva perspectiva respecto a la relación del psicoanálisis y la experiencia religiosa se apoyan en el pensamiento de Donald Winnicott.

La otra fuente inglesa proviene de Wilfred Bion, quien al teorizar acerca de un lenguaje apropiado para describir los diferentes tipos de operaciones mentales, creó una especie de notación matemática —“la grilla”— donde “O” es la noción que ha sido deducida como el punto de apoyo para el nuevo andar religioso en la teoría psicoanalítica. “O” es lo incognoscible, la Verdad última.

Black (2006) considera que no hay consenso respecto a qué hacer con “O” entre los seguidores de Bion. Menciona a Neville Symington, quien habla del psicoanálisis como una “actividad espiritual” y a Michael Eigen, que se describe a sí mismo como un “místico psicoanalítico”. James Grotsein va más allá, señala Black, implicando que la inmanente “deidad encarnada” es el pensador de los “pensamientos sin un pensador”. En contraste con tales autores, Rafael Lopez Corvo en el *Diccionario del pensamiento de W.R. Bion* escribe: *No he sido capaz de encontrar ninguna posición religiosa en alguna de las formulaciones de Bion* (citado por Black, p. 12).

En Estados Unidos muchos expatriados que habían huido del nazismo, empezaron a validar positivamente algunos aspectos de la religión. Karen Horney, por ejemplo, hacia el final de su vida se volvió intensamente interesada en el Budismo Zen.

Erik Erikson escribió libros sobre Martín Lutero y sobre Mahatma Gandhi, dos hombres profundamente religiosos. En su teoría de desarrollo basada en tareas apropiadas a la edad, Erikson liga a la religión con la etapa más temprana, en la que el/la bebé desarrolla (o falla en desarrollar) “confianza básica” en el mundo y en sí mismo:

*Cualquiera que dice tener una religión debe derivar esa creencia a partir de lo que fue transmitido al infante en la forma de una confianza básica; cualquiera que reclama que no tiene necesidad de religión debe derivar tal creencia básica de otra parte*” (citado por Black, 2006, p. 8).

En 1979, Ana María Rizzuto publicó *The Birth of the Living God*, el primer gran estudio empírico y clínico de un psicoanalista sobre las fuerzas que intervienen en la formación de “la imagen de Dios” y “la representación de Dios”,

haciendo uso de material clínico basado en las historias de vida de veinte pacientes. Rizzuto utiliza el pensamiento de Winnicott al sostener que Dios es un “objeto transicional ilusorio”. El niño sale de su casa con “su Dios mascota bajo el brazo”, pero encontrará un Dios oficial, proporcionado por su cultura y el resultado será una fusión compleja:

*Para la mayoría de la gente, la ocasión para decidir sobre la representación final de su Dios viene en la contemplación de su muerte inminente (Rizzuto, p. 179).*

Por último, la pauta francesa debe en buena medida a Jacques Lacan su enfoque peculiar. En una entrevista realizada en 1974, las respuestas de Lacan son categóricas cuando el periodista le pregunta:

*P: Usted dijo hace poco: “Si la religión triunfa, es porque el psicoanálisis habrá fracasado”.*

*Lacan: El psicoanálisis no triunfará sobre la religión, justamente porque la religión es inagotable. El psicoanálisis no triunfará, sobrevivirá o no.*

*P: ¿Está seguro de que la religión triunfará?*

*L: Sí. No solo triunfará sobre el psicoanálisis, también lo hará sobre un montón de otras cosas. Ni siquiera se puede imaginar lo poderosa que es la religión (...)*

*La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. Sin embargo, la religión, sobre todo la verdadera tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar (...). Y la religión dará sentidos a las pruebas más curiosas, esas en las que los propios científicos comienzan a experimentar un poquito de angustia. La religión les encontrará sentidos truculentos. Basta ver como interpretan hoy, como se actualizan.*

*P: ¿Qué significa “la verdadera religión”?*

*L: La verdadera religión es la romana. Intentar meter todas las religiones en la misma bolsa y hacer lo que llaman historia de las religiones es algo absolutamente horrible. Hay una verdadera religión y esta es cristiana. Solo se trata de saber si esta verdad resistirá (...). Ciertamente lo logrará porque tiene recursos. (...)*

*Pero ya verá que curará a la humanidad del psicoanálisis. A fuerza de ahogarlo en el sentido, en el sentido religioso, por supuesto, se logrará reprimir este síntoma. ¿Entiende? ¿Se le prendió una lucecita en sus entendederas? (Lacan, 2005. p. 77)*

## Comentario

Es difícil creer que Freud hubiese estado de acuerdo con cualquiera de estas ideas contemporáneas, es decir, que considerara que éstas sean desarrollos válidos para el psicoanálisis, que ciertas formas de práctica religiosa se conviertan en un objetivo psicoanalítico.

Batallar por un mayor acceso a la dimensión de la espiritualidad parece ser exactamente lo contrario de lo que Freud esperaba de una mente liberada de la ataduras resultantes de las fuerzas civilizatorias. Pretender que Freud aceptara que la experiencia religiosa signifique una expresión saludable de crecimiento psíquico sería lo mismo que admitir que su humanismo y laicismo corresponderían a una versión moral y evolutiva inferior.

Espiritualidad y humanismo pueden fácilmente confundirse el uno con el otro. Al hablar de la capacidad que tenemos las personas de sentirnos en correspondencia con la naturaleza o con otros seres humanos, asombrarnos, conmovernos, tener compasión o aprensión; creer en ideales trascendentes, en valores admirables, etcétera, tanto la espiritualidad como el humanismo pueden atribuirse el patrimonio de tales disposiciones y competencias. La religión, al argumentar que la espiritualidad es un componente natural de las personas y que su ausencia denota una disminución de la posibilidad de tener una vida plena y satisfactoria, pretende apropiarse de un ámbito cuyo sentido original es tan solo humano.

Podría decirse que la religión posee una energía poderosa, que le viene de tener la propiedad de ser una “verdad narrativa inconsciente”. Utilizo el concepto de lo inconsciente como “inconsciente pasado”, en la perspectiva de Sandler (1983), al referirme a la parte de lo inconsciente que proporciona las metáforas principales que facilitan la marcha de lo “inconsciente presente”.

Lo que quiero plantear es que casi todo lo que la religión postula, aquello que ha tenido impacto en la gente a lo largo de la historia, resulta de apropiaciones que la religión ha hecho e incorporado en su doctrina y procedimientos, de la experiencia subjetiva básica de las personas.

Usemos como ilustración la alegoría del “cielo y el infierno”. En un extremo, está sobrecargada con castigos terribles por siquiera ceder a malos pensamientos y en el otro márgen, hay una inflexible obligación de pureza, cuya existencia es, a la vez, incuestionable e inalcanzable. Ámbitos utópicos en donde todo es infinitamente bueno o infinitamente malo; representan ambos estados de la mente realmente existentes, conceptualizados por Klein al teorizar, por ejemplo, sobre la posición equizo-paranoide.

La culpa participativa que siente el creyente por las maldades e imperfecciones del mundo, así como su miedo por el devenir, provienen de la manera en la que las personas elaboran la angustia de aniquilación, de abandono y/o de castración en el aparato psíquico, en el que la culpa juega un rol preponderante y característico.

La necesidad activa que tenemos las personas de hablar con otras personas de las cosas que nos preocupan, de nosotros mismos y de los otros que nos importan, así como el requerimiento de que se nos escuche desde una posición descentrada, digamos como en transferencia (el sacerdote está en representación del Otro), ha sido capturada eficazmente durante siglos por la confesión católica.

Igualmente, en *Guerra y muerte* (1915), Freud postula que la muerte de uno mismo no puede ser procesada por nuestro aparato mental:

*Nuestro inconsciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal* (Freud, p. 297).

No hay fórmula mental para pensar el no-estar-vivo. Las religiones se han encargado de darle forma a esta negación básica de la psique, organizando la idea de la vida después de la muerte de varias maneras. Cielo, purgatorio e infierno (el limbo ha sido recientemente inhabilitado), son para muchos las alternativas de la vida después de la muerte. Para otros, el camino es la re-encarnación, existen versiones budistas, así como la noción de *karma* de las religiones dhármicas, en la mística judía tenemos el *gilgul neshamot*. Sin dejar de mencionar la promesa en las religiones monoteístas de la resurrección de la carne y la vida eterna.

En general, la religión se apropia aún de aquello que rechazó con furia en el pasado, al punto que el día de hoy la Iglesia Católica pretende interpretar los conocimientos que se han ido adquiriendo sobre el origen del universo, así como en la teoría evolutiva, según su peculiar cosmovisión. Después de siglos de frenética hostilidad, Roma se ha declarado ahora a favor de la ciencia; como señala Lacan más arriba, no deberíamos sorprendernos.

En estos tiempos se vislumbra, en la humanidad y en los consultorios psicoanalíticos independientemente de la escuela de la que deriven, que la cosmovisión religiosa por definición conservadora y restrictiva, está filtrándose y viene siendo aceptada como una fuerza mental saludable, convirtiéndose en parte del desarrollo esperable de los individuos en un tratamiento psicoanalítico. Efectivamente, la controversia entre una posición científica enfrentada a



una perspectiva religiosa “sigue librándose ante nuestros ojos” y la religiosidad parece estar ganando la batalla.

Aunque sean muchas más las personas que creen en los milagros de la Virgen que en la existencia de lo inconsciente, como se lamentaba Freud (1932), no nos olvidemos que la lucha aún no ha terminado.

### Referencias bibliográficas

- Appignanesi, L. & Forrester, J. (1992). *Las mujeres de Freud*. Buenos Aires: Planeta.
- Black, D.M. (2006). “Introduction”. *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* David M. Black (editor). Londres: Routledge.
- Blass, R. (2006). “Beyond illusion. Psychoanalysis and the question of religious truth”. *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* David M. Black (editor). Londres: Routledge.
- Gay, P. (1987). *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_.(1988). *Freud: A Life for Our Time*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_.(1989). *The Freud reader*. New Haven: Yale University Press.
- Freud, S. (1907). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En: *Obras Completas*.V.9. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1915). De guerra y muerte. En: *Obras Completas*. Vol. 14. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1917). Un recuerdo de infancia en “Poesía y verdad”. En: *Obras Completas*. Vol. 17. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En: *Obras Completas*. Vol.18. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1923). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En: *Obras Completas*. Vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1924). Las resistencias contra el psicoanálisis. En: *Obras Completas*. Vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1927). El porvenir de una ilusión. En: *Obras Completas*. Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1930). El malestar en la cultura. En: *Obras Completas*. Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1932). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. En: *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aire: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1935). Posfacio a “Presentación autobiográfica”. En: *Obras Completas*. Vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu (1988).
- \_\_\_\_\_.(1939). Moisés y la religión monoteísta. En: *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu (1988).

- Frosh, S. (2006). Psychoanalysis and Judaism. En: *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* David M. Black (editor). Londres: Routledge.
- Lacan, Jacques (2005). El triunfo de la religión. Buenos Aires: Paidós.
- Rieff, P. (1966). *Freud: La mente de un moralista*. Buenos Aires: Paidós.
- Roudinesco, E. (1988). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Sandler, J. (1983). Reflections on some relations between Psychoanalytic concepts and psychoanalytic practice. En: *Int.J. Psycho-Anal*, 64:35-45.
- Rubin B.J. (2006). Psychoanalysis and spirituality. En: *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* David M. Black (editor). Londres: Routledge.
- Winnicott, D. (1962). A personal view of the Kleinian contribution. En: *Donald Winnicott Today*. Jan Abram ed. Londres: The new library of psychoanalysis (2005).
- Yerushalmi, Y. (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven, Londres: Yale University Press.

## Resumen

El texto recorre el pensamiento psicoanalítico, desde Freud hasta nuestros días, con especial énfasis en tres comunidades psicoanalíticas, Inglaterra, Estados Unidos y Francia, respecto a su relación con la cosmovisión religiosa. Denotado que lo que originalmente fue un enfrenamiento ideológico entre ambas dimensiones, al día de hoy tal oposición ha variado radicalmente, al punto que algunos autores consideran que entre ambas perspectivas puede haber complementariedad y cooperación beneficiosa para ambas. Más allá de las historias personales en donde tal colaboración pueda tener sentido, el concepto de tal sociedad es artificial desde una perspectiva psicoanalítica auténtica. Sin embargo, la religión puede ser considerada una “verdad narrativa inconsciente”, vale decir, la dimensión de lo inconsciente que proporciona las metáforas principales que facilitan la marcha de lo “inconsciente presente”.

**Palabras clave:** Ciencia, escuelas psicoanalíticas, judaísmo, religión, verdad

## Abstract

The text outlines psychoanalytic thought, from Freud to the present, with special emphasis on three psychoanalytical communities, England, USA and France, regarding its relationship with the religious worldview. Originally there was an ideological struggle between both dimensions, today such opposition has changed dramatically; to the point that some authors consider that between the two perspectives can be

complementarity and cooperation to benefit both. Beyond the personal stories in which such collaboration can make sense, the concept of such a society is artificial from an authentic psychoanalytic perspective. However, religion could be considered an “unconscious narrative truth”, as a dimension of the unconscious that provides the main metaphors that facilitate the flow of the “actual unconscious”.

**Key words:** Judaism, psychoanalytic schools, religion, science, truth