

VIDA Y PENSAMIENTO
VOL 30, No. 1 (2010) 175-213

Del deseo y otros demonios: las pasiones insurrectas en “la” religión Occidental.

Una (re)lectura de la neurosis en Freud

DIEGO A. SOTO MORERA

Resumen: Este artículo explora la categoría analítica *neurosis* al interior de los textos de Freud donde se construye teóricamente la relación entre religión y neurosis. Nos interesamos por una lectura que ubica los núcleos constitutivos de la teoría sobre la neurosis que no se incorporan al estudio de lo religioso en los escritos de Freud, de modo que podamos establecer algunos criterios para un ingreso más apropiado y proactivo a las dinámicas religiosas que operan socialmente.

Abstract: This paper explores the analytical category *neurosis* within Freud's works in which he theoretically constructs the relationship between religion and neurosis. We are interested in identifying fundamental elements of the theory of neurosis that were not incorporated by Freud in his studies of religious structures. Finally, we will suggest some analysis criteria in order to provide more appropriate and proactive research concerning religious dynamics within society.

Palabras clave: Freud. Religión. Neurosis. Pulsión. Sacrificio.

Key Word: Freud. Religion. Neurosis. Instinct. Sacrifice.

All theology is sexual theology.

Marcella Althaus-Reid

*La doctrina de la pulsión es,
por así decirlo,
nuestra mitología.*

Sigmund Freud

1. INTRODUCCIÓN: PSIQUIATRÍA, PORNOGRAFÍA Y LOS DISCURSOS SOBRE LA SEXUALIDAD EN OCCIDENTE

No existe (solo falsamente) algo como ‘el’ cuerpo (esto es: ‘el cuerpo como algo’) fuera de tramas sociopolíticas. Cuerpos: espacios o momentos de encuentros, rupturas, tensiones, procesos, relaciones. Ya advertía Foucault: “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone”¹. El cuerpo no está dado ni acabado apriorísticamente, sino que aparece inscrito en tramas y luchas socio-históricas que lo (de)construyen². *Cuerpo humano*, como categoría de ingreso, apunta a un “ámbito en el cual y sobre el cual se interceptan todas las relaciones humanas, y también un lugar de intercambio entre las distintas dimensiones y conflictos humanos”³. Cuerpo sugiere, entonces, incorporación,

¹ Michel Foucault. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1998, 141.

² Ver Ana Martínez. ‘La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas’. En *Papers*, 73, 2004: 127-152. Consultado en línea (31 de Octubre 2009): <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1075020>.

³ Pimentel, J. ‘Carne y dolor: Las confesiones de San Agustín’, *Vida y pensamiento*, 28(2). San José, Costa Rica: SEBILA, 2009: 33.

encarnación o integración de discursos y significaciones hegemónicas que determinan y apoyan simbólicamente modelos y parámetros de normalidad, los cuales, tienen por función la legitimación de lógicas civilizatorias opresoras. En este sentido, ‘el cuerpo’ existe al interior de discursos que lo determinan simbólicamente, incluso como aquel cuerpo que no debe significarse: el cuerpo femenino⁴ o el cuerpo perverso (que transgrede las barreras heterosexuales⁵). Empero, debemos reconocer que ‘cuerpo’ no refiere a pura pasividad, puede sugerir también resistencia y condena a estos modelos y parámetros legitimados, simbólicamente, por instituciones sociopolíticas. Así, como modelo de resistencia corporal, las vendedoras de *limones* en Buenos Aires que trabajan sin utilizar ropa interior, cuyo olor sexual se mezcla a los olores del ‘mercado’ donde venden, representan para Marcella Althaus-Reid una confrontación a un sistema económico opresor-patriarcal que se quiere a-sexual⁶. El cuerpo es proceso y significa, sí, empero, también *contra-significa*, esto es, resiste y trasgrede significados y narrativas hegemónicas mientras apela (¿desea?) otros ‘nuevos’ significados. Constantemente el cuerpo, nuestro cuerpo, es proceso de tensiones, rupturas y encuentros (caricias).

... ‘el cuerpo’ existe al interior de discursos que lo determinan simbólicamente, incluso como aquel cuerpo que no debe significarse: el cuerpo femenino¹ o el cuerpo perverso

⁴ Para una discusión sobre el tema del cuerpo femenino y sus no-significaciones ver María del Mar Graña Cid. *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita*. En Antonio Castillo Gómez (ed). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: TREA, 2002:385-452.

⁵ Marcella Althaus-Reid. *Indecent theology. Theological perversions in sex, gender and politics*. New York: Routledge, 2006.

⁶ Althaus-Reid, *Indecent theology*, 78-79.

La desarticulación corporal que señalamos inicialmente con Foucault, tiene que ver con relaciones de poder y niveles de discurso, debido a que el discurso opera al interior de relaciones de poder como elemento estratégico que configura tramas y determina la posición de los agentes dentro de estas tramas⁷. Si nos ubicamos dentro *campo de fuerzas* particular que conforman ‘la sexualidad’, debemos atender a los diferentes discursos que atraviesan y ubican al cuerpo ahí donde es *cuerpo del placer*. Estos discursos, debido a que no corresponden a un esfuerzo homogéneo aunque sí tal vez homogeneizante, inscriben el placer dentro de modelos normalizadores que determinan los estatutos y caracteres del ‘sexo’ (rara vez se menciona la sexualidad como un ámbito mucho más amplio) *bueno, bello y verdadero*. Tales discursos conforman un entramado de *Guías o Manuales de Sexualidad* que suponen la des-orientación como condición ontológica de una sexualidad que precisa, entonces, de *guía*, o bien, y peor, el carácter malvado, dañino y peligroso ‘del sexo’, condición (también ontológica) que obliga a la guía, al manual, al modelo como contención y transformación de lo maligno.

El genitocentrismo (focalización genital) y *el realismo orgiástico* que Carlos Retana ubica en el discurso pornográfico, dan cuentas del carácter normalizador (escolar) de la pornografía como modelo del ‘buen placer’: “La pornografía y la sexología constituyen el binomio fundante de la moral sexual hegemónica en la contemporaneidad”⁸. No es la única posibilidad que el autor ve en la pornografía. Señala la posibilidad de la pornografía de producir y ofrecerse como un discurso des-normalizador, que tiene de por sí el mérito *contra-significante* de mostrar el cuerpo sin la censura y los lineamientos propios de los discursos hegemónicos y políticamente correctos, que entre otros

⁷ Ver Foucault, M. *Estética, ética y hermenéutica*. Tomo 3. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.

⁸ Carlos Retana. *Pornografía: La tiranía de la mirada*. San José: Arlekin, 2008, 163.

operan en ‘el erotismo’ como género artístico, y se arrojan la función de modelar, ambos, cuerpo y placer. Sin embargo, la pornografía en el contexto que la analiza el autor tiene un carácter normalizador, que determina el ‘buen placer’, el ‘sexo verdadero’.

La mención en la cita a la sexología no es casual. A lo largo del ensayo el autor muestra cómo el discurso pornográfico no opera aislado, sino junto a otros discursos, por ejemplo el discurso mediático presente en la definición de la mirada del pornógrafo, el cual determina la emoción o el gusto ante lo saturado, ya sea frente al genital gigantesco que desborda la pantalla en el porno o de la valla publicitaria conglomerada en la junta a la autopista. Pero el discurso es también cercano a la normalización médica, que no sólo traza el mapa anatómico del placer (mapa que el discurso pornográfico obedece y retrata), sino que determina la hermenéutica erótica (el criterio de lectura, como si se construyera un *Sherlock* que determina el deseo sexual y descubre la contraseña o la combinación que abre la puerta del placer), así como la creación de una mirada microscópica que mira bajo la falda y más allá. La alianza médica le posibilita al discurso pornográfico la ubicación, ampliación y control de los puntos ‘sexualmente significativos’ (según la lógica propia del relato médico) a partir de los cuales despliega su lógica sexual.

De esta forma no tenemos discursos aislados ni discursos que, aunque ubican y modelan una misma dimensión corporal, se despliegan en vías paralelas y por tanto sin intersección alguna. Sino discursos sobre el sexo que operan tensionados, los cuales, incluso ahí donde se quieren *dis-tintos* (sexología/pornografía) modelan prácticas según lógicas civilizatorias que les son comunes, comparten y legitiman. Se acompañan, mutuamente se legitiman incluso ahí donde se niegan entre sí. Estos procesos de mutualidad discursiva ante el sexo, se evidencian durante los procesos de conformación del proyecto Estado-Nación en Costa Rica, donde la alianza entre los discursos

El proyecto liberal oligarca supuso la persecución, represión y encarcelamiento de cuerpos y sus placeres.

legales, farmacológicos, de seguridad y médicos, todos ellos vinculados a la construcción oligarca del país, conformó un bloque a partir del cual definir y ejecutar (y entonces penalizar) legislaciones satinarías, las cuales, a través del control de la sexualidad nacional, pretendían la construcción de una población ‘apta’ para la entrada en el ‘nuevo’ reino oligarca. De esta forma: “La persecución de comadronas, nodrizas, curanderas, hombres solteros y de mujeres solas, entre otros fueron solo algunos ejemplos de la nueva filosofía oligárquico liberal y de la utilización de los mecanismos formales para concretar su proyecto”⁹. El proyecto liberal oligarca supuso la persecución, represión y encarcelamiento de cuerpos y sus placeres.

Esta trama discursiva y política tuvo, entre otras consecuencias, la creación del entonces *Hospital Nacional de Insanos*, inaugurado el 4 de mayo de 1890¹⁰, creado por la necesidad de protección de los habitantes ante la amenaza de los dementes. Dicha institución tiene desde entonces a la *psiquiatría* como disciplina centralizadora y directora, la cual determina las lógicas de procedimientos, diagnóstico y medicación alrededor del ‘demente’. Isabel Gamboa determina, sin embargo, cómo el discurso psiquiátrico del Hospital Psiquiátrico en torno a los “trastornos sexuales”, está lejos de ser objetivo y estrictamente psiquiátrico, sino que se posiciona dentro de un entramado discursivo (religión-legislación-educación-medicina) que, colectivamente, construye el significado de la sexualidad patológica (‘parafilia’, etimológicamente comporta desviación) y normal (por oposición): “la Psiquiatría, en vez de

⁹ Juan José Marín Hernández. *Prostitución, honor y cambio cultural en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949*. San José: EUCR, 2007, 39.

¹⁰ Ver Isabel Gamboa Barboza. *El sexo como lo cura*. San José: Grafos, 2009, 170-171.

cuestionar los estereotipos y los mitos producidos culturalmente, los acepta, se vale de ellos y los reconfirma como naturales, deseables e irrefutables”¹¹. De esta forma, el/la ‘demente sexual’ es también el/la pecador(a), delincuente y enfermo(a). Su descalificación opera a varios niveles discursivos, es, si se quiere, una deslegitimación simbólica desde varios campos.

Bajo el supuesto de la diversidad disciplinaria y socio-simbólica que constituye este entramado discursivo que funda la sexualidad, y a través de ella, la corporalidad, es necesario evidenciar el papel que tiene el discurso religioso dentro de tramas sociopolíticas que determinan ‘el cuerpo’ “normal”. Sin embargo, un proyecto de esta naturaleza (y esta condición que estamos a punto de anunciar es un elemento ausente en muchos estudios de discurso), supone ubicar la relación cuerpo-deseo al interior del discurso religioso en cuanto tal. Es decir, un proyecto que quiere deconstruir el entramado de discursos sobre el sexo, debe primero determinar *el lugar de las pasiones dentro del discurso religioso*. No debido a una *omnipresencia* de lo religioso, sino por la condición de la religión cristiana (especialmente la denominada *cristiandad*) en Occidente como una de las raíces de su conformación. No sólo en tanto lo religioso ‘administra’ la pasión, sino, y es quizás el momento siempre ausente en estudios, la medida en la cual aparece lo religioso aliado a la pasión y al deseo, donde mutuamente se acompañan y posibilitan, o bien, se excluyen y eliminan. Este último criterio de ingreso a la producción de discursos religiosos enmarca nuestro interés en la obra escrita de Freud.

Puede plantearse aquí una cuestión: el psicoanálisis ha elaborado un discurso sobre la sexualidad que la desarticula en la búsqueda

... un proyecto que quiere deconstruir el entramado de discursos sobre el sexo, debe primero determinar el lugar de las pasiones dentro del discurso religioso.

¹¹ Gamboa, *El sexo*, 136.

de su verdad¹², un discurso que descompone el cuerpo y elabora mecanismos para hacer confesar a la *confesión del sujeto erótico* aquello que este desconoce de sí mismo como sujeto erótico. Un discurso normalizador, que busca “culturalizar/civilizar” ese salvaje dentro del cual soy: *hacer consciente el inconsciente*, según la máxima psicoanalítica (tal vez freudiana). Esto implicaría una ubicación distinta. Nuestro propósito acá no es una desconstrucción del discurso psicoanalítico, primero porque no existe un discurso único dentro de éste. Nos interesa exclusivamente la obra escrita de Freud. De ella queremos estudiar aquella teoría sobre la estructura psíquico-simbólica que ingresa a lo religioso y posibilita, esta es nuestra apuesta, algunas claves para una comprensión de lo religioso más allá de las fáciles máximas dentro de las cuales se agota la discusión de lo religioso en Freud, esto es, ir más allá de la religión como neurosis y ponderar la teoría de la configuración de las dinámicas religiosas al interior de la economía libidinal y la hermenéutica freudianas.

En este trabajo queremos ubicar la propuesta de lectura construida por Sigmund Freud (1856-1939) acerca de lo religioso al interior de la relación: religión-pasión (pulsión). No queremos repetir a Freud, ni a los trabajos que describen lo religioso en Freud. Trabajamos bajo la convicción de que a través de una (re)lectura de los escritos donde Freud abordó lo religioso, podemos reunir algunos elementos que posibiliten y nutran teóricamente una lectura analítica capaz de determinar la ubicación de lo religioso en los entramados discursivos que construyen ‘cuerpos’ y sus ‘sexos’.

¹² Foucault señala con respecto al psicoanálisis y su posicionamiento con respecto a la sexualidad: “[...] en la pastoral cristiana, la ley de la alianza codificaba esa carne que estaba descubriendo y le imponía desde un principio una armazón jurídica, con el psicoanálisis, la sexualidad da cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de deseo” (*Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción de Martí Soler. Vigésimonovena edición. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, 71).

Mínima consideración previa. La formulación de lo religioso en Freud, aquello que dice explícitamente de la religión, no puede agotarse en la referencia a una (o unas) obra(s) en particular¹³, sino que corresponde a un análisis articulado que ubica estas obras al interior de su teoría sobre el psiquismo y sus relaciones con las lógicas civilizatorias que modelan lo 'real'. De este modo, sus nociones sobre religión deben analizarse en tensión con los núcleos epistemológicos de su propuesta teórica. Esto implica que las reformulaciones de su teoría tuvieron profundas implicaciones en sus ingresos a lo religioso. Hay acá una hipótesis previa sobre el estatuto epistemológico del Psicoanálisis freudiano: en la racionalidad psicoanalítica junto a la hermenéutica opera (dialécticamente) una energética. No se comprende su hermenéutica en el vacío, sino al interior de un modelo energético, con sus leyes específicas. Sin embargo, y acá aparece una novedosa cualidad, tampoco su energética queda agotada en una problemática física, química o biologicista: la energética está implicada en la hermenéutica, significa, reboza de sentido, es momento hermenéutico, y por eso entra en un juego hermenéutico antes que métrico. Energética implicada en juegos hermenéuticos de sospecha. El movimiento hermenéutico-energético es doble: dialéctico. En esta línea Paul Ricoeur nos indica:

... queremos ubicar la propuesta de lectura construida por Sigmund Freud (1856-1939) acerca de lo religioso al interior de la relación: religión-pulsión).

Me parece que todo el problema de la epistemología freudiana se concentra en este único problema: ¿Cómo es posible que la explicación económica pase por

¹³ Esto ocurre por ejemplo en el trabajo Erich Fromm. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique, 1971, donde el trabajo describe el concepto de religión al referirlo exclusivamente a uno de los ensayos de Freud (*El porvenir de una ilusión*).

una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un momento de la energética? Lo fácil es lanzarse a una alternativa: o una explicación de índole energética, o una interpretación de índole fenomenológica. Ahora bien, es preciso admitir que el freudismo sólo existe a costa de rechazar esa alternativa.¹⁴

Proponemos en adelante una lectura que procura, al interior del binomio epistemológico del psicoanálisis freudiano y en tensión con sus núcleos teóricos, una discusión sobre la relación religión-pulsión. Si bien es posible discernir varios núcleos, nos interesa en este trabajo en particular la ubicación de las pulsiones en la construcción “civilizada/cultural” de la realidad, y el lugar de lo religioso en la delimitación de esta ubicación. Quisiéramos, además, referir a algunos discursos religiosos que se inscriben dentro de la delimitación freudiana, no sólo a modo de ejemplo, sino como antecedentes del mismo discurso freudiano sobre lo religioso. En este trabajo dejamos de lado aquellos aspectos que se refieren a la producción del imaginario celeste (la conformación de las imágenes de dioses, diosas, demonios y otras figuras divinas), así como el desarrollo ontogenético y filogenético de lo religioso en Freud. Un proyecto así excede la pretensión de este artículo.

2. EL NEURÓTICO Y LA REBELIÓN LIBIDINAL: DESEO Y “REALIDAD”

Lo religioso en Freud debe considerarse, para los propósitos de este trabajo, en la tensión-energética entre los principios del acaecer psíquico. Las fuentes de displacer son varias. Relacionado con el

¹⁴ Paul Ricoeur. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2007, 61.

*principio de constancia*¹⁵, esa tendencia a conservar el nivel de *investidura* lo más bajo posible (*principio de Nirvana*, según lo denominó más adelante¹⁶), yace el *principio del placer*, proceso primario del aparato anímico, según el cual, todos los despliegues psíquicos “tienden a la consecución de placer, y la actividad psíquica se retrae de aquellos actos susceptibles de engendrar displacer [represión]”¹⁷. En este sentido, la *des-investidura* energética del aparato psíquico es en sí misma causa de placer. Empero, el organismo no puede des-investirse completamente, debe conservar cierto grado de tensión-energética de modo que ciertas disposiciones de la vida puedan ser satisfechas. Freud habla ahora de la *pulsión de conservación del yo*: “Bajo el influjo del instinto [pulsión] de conservación del yo queda sustituido el principio del placer por el *principio de la realidad*, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamento a algunas posibilidades de alcanzarla”¹⁸. Seguir vivos demanda, acá, mantener una tensión y, con ella, una renuncia a conseguir placer. La sobrevivencia, ese afrontar “lo real” de la muerte, comporta en Freud un arreglo sobre el placer.

¹⁵ La primera formulación energética de este principio aparece en Sigmund Freud. *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, 1991, 15.

¹⁶ La denominación *Principio de Nirvana*, empleada para el principio de constancia, Freud lo adoptó de Barbara Low [según lo formuló en su libro: *Psycho-Analysis* (1920)]. Freud utilizó por primera vez este nombre para el *principio de constancia* en su *Más allá del principio del placer* (1920). Si bien en un principio propuso una correlación entre principio de constancia y el principio del placer, en su *Pulsiones y destinos de pulsión*, reformula esta cercanía entre principios y la niega en su *Más allá...*, y finalmente en *El problema económico del masoquismo*, el principio de constancia aparece como aliado de la pulsión de muerte.

¹⁷ Sigmund Freud. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911). En *Obras Completas*. Tomo II. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1638. Es preciso recordar acá que al tiempo de publicación de este ensayo, Freud no ha planteado una duda crucial: la estrechez entre el principio de constancia (principio de Nirvana) y el *principio del placer*, bien puede no ser tal. Nos reservamos, sin embargo, la postulación de esta ruptura para el siguiente punto (b).

¹⁸ Sigmund Freud. *Más allá del principio del placer*. En *Psicología de las masas y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1969, 86.

Lo psíquico debe responder a “lo real”. “La realidad” en Freud es, sin embargo, una categoría dada, el neurólogo no aborda “lo real” desde una reflexión filosófica particular, la asume, de ella simplemente sabemos que el médico y la “persona normal” son sus parámetros (resuena acá la crítica de Foucault¹⁹). Lo real coincide entonces con la construcción social de la “normalidad”, es el mundo socialmente producido y sus lógicas. Freud no discute esto, empero, reconoce que eso *real* coincide también con aquello de lo que reniega el neurótico. Para éste último una parcela de la realidad, o su totalidad, es, no sólo insoportable o incompatible con su deseo, además, es impecable, no cede, no permite vías alternas, elimina toda falsa ilusión, interpela porque nos encara con la *frustración* de la no-consecución-del-deseo.

La causa más común de la neurosis es la *frustración libidinal*: “la posibilidad de enfermar comienza para este tipo —en el que hemos de incluir a la mayoría de los hombres— con la abstinencia, circunstancia que nos da la medida de la importancia de las restricciones culturales de la satisfacción en la causación de la neurosis”²⁰. La frustración, la renuncia o imposibilidad de satisfacer y posibilitar el despliegue del deseo, la abstinencia auto-impuesta del placer, proceso en el cual *hemos de incluir a la mayoría de los hombres* (otro de los criterios universalistas de Freud), constituye la génesis más común de la neurosis. En los diversos modelos sociopolíticos de producción, tenemos, una incompatibilidad entre el *deseo* y la *realidad-normalidad*. El neurótico

¹⁹ Ver Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

²⁰ Sigmund Freud. *Sobre las causas ocasionales de la neurosis* (1912). En *Obras completas*, Tomo II. Trad. Luis López de Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca nueva, 1981, 1718. Inscrito dentro de esta línea de reflexión, Marcuse explica cómo el deseo enajenado es reubicado como agente represor: “El proceso mecanizado en el universo tecnológico rompe la reserva más íntima de la libertad y une la sexualidad y el trabajo en un solo automatismo inconsciente y rítmico: un proceso que es paralelo a la asimilación de los empleos” (*El hombre unidimensional*. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 2005, 57).

en Freud, al apartarse de esta *normalidad*, se rebela. Es el primer revolucionario erótico que condena ese mundo “normal/real” que le enajena eróticamente. Freud afirma: “el ser humano cae en la neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales de cultura”²¹.

El *principio de la realidad* se formula en relación al deseo, en tanto este último no puede desplegarse libremente, sino por sublimaciones con arreglo a fines. La neurosis testimonia un cuerpo del deseo censurado, herido, humillado, sublimado: deseo sujeto a cálculos, pero un cuerpo que se rebela.

En los diversos modelos sociopolíticos de producción, tenemos, una incompatibilidad entre el deseo y la realidad-normalidad.

Surge en el aparato anímico más cercano a la percepción, una cualidad que juzga sobre las imágenes investidas y discierne sobre su consonancia con la realidad según criterios de utilidad-necesidad. Más aún, la descarga motriz empleada otrora bajo el *principio del placer* para aligerar al sistema anímico de aumento de *investidura*, recibió una nueva función: “se la usó para alterar la realidad con arreglo a fines”²². Aparece en el aparato anímico una racionalidad instrumentalizada, que juzga medios con arreglo a fines determinados, es decir, el cuerpo del deseo, comienza a velar por lo útil: “el yo-placer [lustIch] no puede más que *desear*, trabajar por la ganancia de placer y evitar el *displacer*, de igual modo el yo-realidad no tiene más que aspirar a *beneficios* y asegurarse contra

²¹ *El malestar en la cultura*. En *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 2000: 32. Aparecen tres razones principales para esta frustración al interior de la cultura: “el corporal, los peligros del mundo exterior, y los problemas en nuestras relaciones con nuestros semejantes, acaso más doloroso de todo ellos” (Ernest Jones. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlisky y José Cano. Barcelona: Anagrama, 1970, 182).

²² Sigmund Freud. *Los dos principios del funcionamiento mental*. En *Obras Completas*. Tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1639.

prejuicios”²³. El *yo-realidad*²⁴, en tanto *yo-razón*, juzga sobre lo absurdo del deseo, observa y anota su cuota de peligro para la vida, vela por la necesidad y elabora programas para resolverla. Proceso secundario.

Sumado a lo anterior, la instrumentalización de medios con arreglo a fines para procurar la sobrevivencia, surge otra consideración: el yo-deseo aparece frente a otro(s) yo-deseo(s). Estas relaciones aparecen implicadas además en procesos de cálculo que miran por la sobrevivencia de la especie. Ambos requerimientos son, en Freud, la raíz misma de la cultura: “el término *cultura* designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y a regular las relaciones de los hombres entre sí”²⁵. Las relaciones con otros implican también regulación del deseo.

Aparecen, investidas por las pulsiones de conservación del yo, economías, criterios de productividad, racionalidades instrumentaliza-

²³ Freud, *Los dos principios*, 1641.

²⁴ Enrique Dussel en su trabajo sobre Freud utiliza la fórmula: *yo-trabajo*: “El “principio del placer” rige en el ámbito inconsciente, horizonte del “yo deseo” y de la rememoración del *pasado* como tiempo del autoerotismo sin represiones. El “principio de la realidad”, en cambio, rige en el ámbito del “mundo exterior”, horizonte cultural del “yo trabajo” y de la planificación del futuro como tiempo de la seguridad en la ley moral y el orden” (*Filosofía ética de la liberación*. Tomo III. Buenos Aires: Aurora, 1977, 63). No obstante, el uso que hace Dussel del “yo trabajo” no puede ser comprendida en términos de Marx, dónde, el trabajo no supone una ruptura, necesaria, entre “yo-deseo” y “yo-realidad”.

²⁵ Freud, *El malestar*, 35. En este sentido, la categoría ‘cultura’ no es asumida, está referida al binomio epistemológico del psicoanálisis en su formulación freudiana. En otro lado Freud desarrolla: “Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidad humanas, y por otro, todas la organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables” (*El porvenir de una ilusión*. En *Psicología de las masas y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1969, 142).

das, estructuras de pensamiento lógico que determinan y rechazan lo absurdo-fantástico, modelos sociopolíticos de pensar las formas de relación con otros (yo-cuerpos-del-deseo), instituciones (e institucionalidades). Todos ellos, con la pretensión explícita de hacer posible la vida, implícita y paralelamente comportan la inmolación pulsional: “la represión de los instintos, proceso al que debe lo más valioso de la cultura”²⁶. La escuela y la religión, a la luz del ensayo de 1911 (*Los dos principios...*), operan al interior de esta cualidad del pensamiento civilizatorio: la primera utiliza el binomio placer-displacer para hacer efectivo el vencimiento del *principio de la realidad*, la segunda, por su parte, introduce una mítica así como una catequesis diaria referida a esta mítica, destinada a inscribir en la carne el reconocimiento de la maldad infinita del deseo, así como la ilusión de una futura recompensa por su represión voluntaria en una “existencia futura”. Nos interesa, en adelante, rastrear las raíces del binomio religión-neurosis en el pensamiento freudiano y mostrar su desarrollo posterior.

3. LA LUCHA CONTRA LAS PASIONES: LOS ACTOS OBSESIVOS Y LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Si bien el binomio neurosis-religión había sido sugerido con anterioridad²⁷, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (escrito en Viena 1907), corresponde al primer trabajo donde Freud aborda, aunque sea a modo de ubicación de conexiones, la relación entre neurosis y lo religioso de una manera más sistemática. Es además el primer trabajo que busca un acercamiento al origen de lo religioso. Freud

²⁶ Freud, *Más allá del*, 117.

²⁷ Aparece la religión como defensa contra las pulsiones. Ver *Un caso de curación hipnótica* (1892-1893). En *Obras completas*, tomo I. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 22-29, así como *Estudios sobre la histeria* (1895), *Ibíd.*, 39-168.

no ofrece ni se adscribe a una definición sistemática de religión a lo largo de su teoría²⁸. Aparece, tal como ‘lo real’, como una categoría asumida. Su preocupación se centra más en las condiciones psíquicas, tanto ontogenéticas como filogenéticas, que posibilitaban o sentaban las bases de la experiencia y del tipo de determinantes religiosos. En continuidad con la epistemología freudiana, lo religioso se inscribe dentro de la economía libidinal (socialmente producida).

Un concepto trascendental en la teoría psicoanalítica freudiana es *pulsión*. En este ensayo de 1907, según James Strachey, aparece por primera vez la forma moción pulsional. Una fundamental para los posteriores ensayos de *Metapsicología*, tiene que ver con el origen de la civilización, y con ella, de la *represión* en tanto destino pulsional: “La renuncia progresiva a instintos [pulsiones] constitucionales, cuya actividad podría aportar al *yo* placer primario, parece ser uno de los fundamentos del desarrollo de la civilización humana”²⁹. Tesis clave en teoría freudiana: existe una relación inversamente proporcional entre despliegue libidinal y desarrollo o evolución civilizatoria. Los altos estratos de la cultura se han logrado debido a un alto precio: el sacrificio de las pulsiones, la renuncia libidinal. Sacrificio de las pulsiones significaría al interior de la teoría freudiana: *pulsiones coartadas de su fin*, cuya investidura, por sublimación, es aprovechada, instrumentalmente, en empresas civilizatorias.

Las pulsiones son destinadas a la represión por ser incompatibles con otros principios y valores culturales. El placer que conlleva su

²⁸ El trabajo que Carl Gustav Jung dedica a la religión (que es en realidad producto de las Conferencias de Terry de 1937), inicia con una definición de religión, que adopta principalmente de Rudolph Otto, como la observación cuidadosa y escrupulosa de lo ‘numinosum’ (Ver. C. G. Jung. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós, 1987).

²⁹ Sigmund Freud. *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907). En *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1342.

satisfacción, debido a un arreglo cultural sobre la percepción, pasa a captarse como peligroso y nocivo. Este proceso corresponde a la producción social de una *conciencia eróticamente enajenada*, incapaz de percibir el placer como tal. El correlato de esta formulación es el héroe cultural que debe sacrificar su deseo (Prometeo): su conquista del fuego (evolución civilizatoria) comporta un caro precio libidinal (la lesión constante del hígado, recinto anatómico de las pasiones). Esta hipótesis civilizatoria marca casi toda la teoría, y en particular el desarrollo sobre la religión.

Lo civilizatorio demanda, ante la consecución de placer, la renuncia, el dominio, la medida, el juicio, la sublimación.

En el fondo de la neurosis está un placer que no puede ser sentido como tal, un deseo al cual se le imposibilita el libre despliegue, y al que se le prohíbe su inscripción al interior de instituciones. Lo civilizatorio demanda, ante la consecución de placer, la renuncia, el dominio, la medida, el juicio, la sublimación. Así, el neurótico se retira de la realidad por encontrarla insoportable, incompatible con sus deseos. *Frustración* comporta un arreglo sobre la percepción del deseo que lleva a tipificarlo (¿naturalizarlo?) como demoníaco, originalmente malo y nocivo. Esta es la producción social de *falsa conciencia erótica*. El deseo es ahora ontológicamente malo, opuesto a lo civilizatorio, naturalmente bueno, bello y verdadero. El neurótico debe apartarse de su deseo.

Sin embargo, y acá estamos al nivel del texto que nos compete, ese deseo, malvado y que amenaza con la destrucción del neurótico, seduce en la dirección de su satisfacción, tienta. En lo más profundo de sí el neurótico es tentado por el deseo condenado. La represión cultural, a la que ha sido destinada la pulsión es débil y aparece como un muro a punto de ceder, dejando escapar aquello que debería contener: la satisfacción del deseo. Tal satisfacción

llevaría al mal, es la máxima impresa sobre la (*falsa*) *conciencia erótica*. La pulsión reprimida, demoníaca, seduce, es tentadora. Freud apunta: “La influencia del instinto reprimido es percibida como tentación, y en el curso mismo del proceso de represión nace la angustia”³⁰. Ante la débil represión impuesta la pulsión reprimida, en tanto potencia actuante, tienta, demanda la satisfacción del deseo negado, seduce hacia la concreción de placer. Este es el drama del neurótico, su *angustia*: resistir su deseo.

3.1 El neurótico dentro de la historia cristiana Occidental

Para la *falsa conciencia libidinal* el deseo procura maldad, su cumplimiento acarrea daño, muerte. La neurosis es, a la luz de este ensayo, la angustia ante un deseo tentador que interpela en términos de su cumplimiento, pero que lleva al mal. Tragedia erótica del neurótico, que lo inscribe, a nivel de su biografía individual, dentro de la historia de las pasiones en el Occidente cristiano. Freud, en esta formulación retrata al neurótico como Dalí a San Antonio Abad. *La biografía de San Antonio (Vita Antonii)*, escrita por Atanasio, plantea esta condición del deseo en su primer encuentro con el diablo. Acá el diablo se le presenta como una mujer tentadora, Antonio resiste: “A las tentaciones de San Antonio subyace el problema que tiene toda vida humana: ordenar pasiones que surgen desordenadamente. Lo específico de San Antonio es que ahora estas pasiones desordenadas son consideradas producto de un señor de las pasiones que las empuja. Este mundo de las pasiones es considerado como un “reino del mal”, cuyo señor es el diablo”³¹. San Antonio es héroe porque resiste a las tentaciones del diablo-mujer. Su acto heroico es una renuncia a la satisfacción. En el origen de esta

³⁰ Freud, *Los actos obsesivos*, 1341.

³¹ Franz Hinkelammert. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003, 129.

satisfacción ubica al diablo, *Señor de las pasiones*, que se aparece como una mujer.

Sin embargo, y esta es su naturaleza en Freud, las pasiones actúan perpetuamente al interior de modelos relaciones y lógicas civilizatorias. Pulsan constantemente en dirección de su satisfacción, y con ello, trasgreden aquellos arreglos instrumentales, socialmente producidos, que tienen como fin adecuar la libido a la reproducción de modelos institucionales. En este sentido, al interior de la economía libidinal y de la *falsa conciencia* (también socialmente producida), las pulsiones, perversas, son perpetuamente tentadoras. Día a día someten, seducen en su dirección. El diablo de San Antonio no está fuera del neurótico: es su propio cuerpo en tanto cuerpo del deseo. Su demonio no puede ser exorcizado de una vez y para siempre, sino que plantea una batalla constante. El drama del neurótico, que tiene a sus pasiones como una tentación y peligro constante que emana de sí, estaba ya descrito en la cristiandad que desarrolla Antonio:

San Antonio es héroe porque resiste a las tentaciones del diablo-mujer. Su acto heroico es una renuncia a la satisfacción.

La plenitud de la vida en Cristo no se medía, para Antonio, al sumar días o años de ascetismo. La mortificación del cuerpo, la austeridad y el desprecio de los propios deseos eran disciplinas de cada día, cada nuevo día empezaba la vida ascética. Por eso, todos los días era necesario morir a uno mismo. Lo cual implicaba, contrario al cuidado de sí grecorromano, completo desprecio de la organización y participación social y política. A partir de la vinculación del cuerpo a la dimensión sensible, y al considerar sus apetitos como algo propio de concupiscencia, cualquier exaltación de los sentidos operaba en una dirección contraria al cuidado o cultivo del alma en dirección a la salvación³².

³² Jonathan Pimentel Chacón. 'Teología y dominación: La biografía de San Antonio de Atanasio y la regulación del deseo'. *Praxis*, N. 62. Heredia: EUNA, 171-172.

La crítica de la religión en Freud cae sobre la crítica a todo el sistema que determina el estatuto malévolo de las pasiones y exhorta una moral de la renuncia y el sacrificio del deseo

El proceso de angustia ante las pasiones precisa, entonces, de una contraparte, una experiencia que contraste y ayude a contener el deseo que clama. En los albores del cristianismo imperial esta contraparte la constituye lo que Jonathan Pimentel denomina: “el olvido de sí”, que tendría en la castración, y Orígenes es un ejemplo, del lado más radical. El papa Benedicto XVI ha retomado el tema del *eros* en su *Deus caritas est*. Si bien no aparece como producto de un señor de las pasiones, advierte la necesidad de vigilar y controlar las pasiones, incluso sacrificarlas: “Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia. Esto no es rechazar el *eros* ni “envenenarlo”, sino sanearlo para que alcance su verdadera grandeza”³³. El *eros* no puede existir indisciplinado (en Freud: *perverso*), de ser así resulta “degradación del hombre” según el lenguaje de la carta encíclica.

La carta propone una *disciplina libidinal*, que tiene a la renuncia como uno de sus máximos preceptos. Es una disciplina que observa las pasiones, pues: “el *eros* quiere remontarnos “en éxtasis” hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”³⁴. En una línea con la tradición anterior, aparece una observancia sobre las pasiones, que debe encauzar al deseo por el sendero que le corresponde (en términos del *naturalismo ontológico* donde se inscribe la discusión). Es, de nuevo, una práctica sobre uno mismo, donde uno se tiene a sí mismo como potencialmente peligroso y recurre, por lo tanto, a una ascesis de renuncia,

³³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*. N. 5.

³⁴ Ídem.

purificación y recuperación del deseo. Uno se observa para controlar lo que hay en sí de peligroso, esto es, sus pasiones, su deseo, *eros*. La crítica de la religión en Freud cae sobre la crítica a todo el sistema que determina el estatuto malévolo de las pasiones y exhorta una moral de la renuncia y el sacrificio del deseo, tal como lo presentan *La biografía de San Antonio* o bien, *Deus caritas est*.

Excursus: Anatomía del pecado original e insurrección de las pasiones. San Agustín.

En San Agustín, el mal no es ni substancia (*Ricoeur*), ni tampoco estatuto o condición óptica: “*toda natura, en cuanto natura, es un bien (bonum est)*”³⁵. Es condición original de *la naturaleza*, en tanto creada, el bien. El mal, sin embargo, existe. Entonces, ¿cómo puede afirmar el santo de Hipona la herencia del pecado?, ¿cómo la formula?, más aún: ¿dónde lo ubica? ¿En nuestras pasiones? No. El mal no es intrínseco, ni tampoco un subproducto (daño colateral) de los comercios corporales, cuales son: comer, beber, tocar (sexualidad). Agustín afirma: “el comercio conyugal en sí mismo no es pecado”³⁶. *Las nupcias* (el modo *Natural* del comercio sexual ontológicamente determinado a la procreación³⁷), en la lectura agustiniana, son dadas previo al pecado (y a la concupiscencia): el sexo es *natural –creación divina–* y en cuanto tal, bueno, más aún, el obispo afirma que existiría el intercambio sexual aunque el pecado no hubiera acaecido, lo cual implica, en el pensamiento de Agustín, que el pecado no es inherente a nuestra sexuada condición, o bien, nuestra sexuada condición no es producto, como en los maniqueos, del pecado o de la maldad. Tampoco

³⁵ Agustín. *De natura boni*. Citado en Enrique Dussel. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974, 134.

³⁶ *Del pecado original*. En *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid, 1949, 445.

³⁷ San Agustín comenta al refutar la tesis que concibe el intercambio sexual como ontológicamente malo: “Estos herejes concluyen diciendo: «Luego las nupcias son un mal y el hombre, a quien ellas engendran, no es obra de Dios.» Como si la excelencia de las nupcias fuera la enfermedad de la concupiscencia, por la cual aman a sus esposas los que desconocen a Dios, caso que prohíbe el Apóstol, y no más bien la pudicicia conyugal, por la cual la sensualidad se reduce al buen uso de la recta procreación de los hijos” (Agustín, *Del pecado*, 435).

los flujos corporales masculinos, aparecen en este texto como algo sucio o condenable, sino que habla por el contrario de: “la virtud del semen en los primeros hombres”³⁸. El flujo, seminal, es, originariamente, un bien. ¿Cómo explicar entonces la herencia del pecado de Adán al nacer?

La cuestión del mal, viene, no del cuerpo, ni de las relaciones de reproducción corporal (sexuales entre ellas), sino, como consecuencia del pecado mismo: el pecado lo desata. Esta condición se mira (evidencia) en *el vicio de la naturaleza*: “ambas cosas, la naturaleza y el vicio que hay en la naturaleza, se propagan juntamente, la primera de las cuales es un bien, el segundo un mal”³⁹. El *vicio de la naturaleza*, esto es, la *corrupción* del orden natural de la creación, una *naturaleza* que se aparta de lo que *debe ser*, aparece como el mal. Hijos e hijas de la carne heredan (o padecen), simultáneamente, la naturaleza (bien), de la cual son producto y productores, y el *vicio de la naturaleza* (mal). El mal heredado no es, sino, *el mal empleo de la naturaleza*, el mal empleo de lo bueno, el *uso no racional* de lo natural. El mal aparece como una trasgresión/sometimiento de la *voluntad*. Esta deficiente administración de la naturaleza tiene como raíz el pecado. En otro de sus textos, *De natura et gratia*, Agustín afirma:

Principio de todo pecado es la soberbia. Pues ella derribó al diablo, de quien se originó el pecado y, mezclándose después con la envidia, precipitó al hombre, que estaba en pie, del estado de que había caído él. También esta puerta de la soberbia buscó para entrar la serpiente cuando dijo: *Seréis como dioses.* Por esta razón se dijo: *Principio de todo pecado es la soberbia.* Y también: *El principio de la soberbia es apartarse de Dios.*⁴⁰

El origen del pecado es una soberbia: la del diablo que quiere ser como Dios y es arrojado del paraíso. En su caída, el Cautivador agarra al ser humano y lo derrumba: lo tienta a ser como Dios. El principio de la soberbia es, acá, *apartarse de Dios*, del bien, de la *naturaleza*: mal uso de la *naturaleza*. El pecado introduce, en tanto desvío, el *vicio de la naturaleza*. Este origen del mal, sin embargo, no es el de un *alma* que *cae* en un cuerpo, como podría leerse desde una concepción *indo-europea*, ni la creación de un cuerpo como espacio de la sombra y el mal (gnosticismo). La desgracia

³⁸ *Ibidem.*, 439.

³⁹ *Ibidem.*, 435.

⁴⁰ *De la naturaleza y la gracia*, 859.

no es la en-carnación, sino, el *vicio introducido a la carne* por la soberbia de Adán: el mal aparece como el sometimiento de la *voluntad* al desorden de las pasiones. El *desorden* de las pasiones es el castigo, la pena que se paga: “como castigo de ese pecado se siguió que el hombre, por haberse insubordinado contra Dios, experimentó en sí mismo la insubordinación de sus miembros, y avergonzándose de que se excitasen no al arbitrio de su voluntad, sino al incentivo de la sensualidad como por albedrío propio de ellos, procuró ocultar lo que juzgó deshonesto”⁴¹. El primer hombre, como el neurótico freudiano, advierte en sus pasiones *Señores(as)* que procuran la esclavitud de su voluntad (razón-normalizadora en Freud).

La *insurrección de los miembros* (heredada del pecado original), traducida en la mortalidad de la carne, yace para el santo de Hipona en el prepucio. Podemos considerar, a modo de ejemplo, la afirmación de Mario Vargas Llosa con respecto a *Cien años de soledad*: “La historia total de Macondo se refracta –como la vida de un cuerpo en el corazón– en ese órgano vital que es la estirpe de los Buendía”⁴², acá con Agustín podemos decir: el pecado de la carne se refracta en el prepucio, como el pecado de la humanidad en el cuerpo que Cristo (cuchillo de piedra), circuncida: “[...] nosotros, estando muertos por los pecados y por el prepucio de nuestra carne, hemos sido vivificado juntamente con Cristo, en quien fuimos circuncidados con circuncisión no hecha por la mano del hombre, a la cual representaba la circuncisión corporal, para que fuese destruido el cuerpo del pecado con que hemos nacido de Adán”⁴³. El cuerpo de Cristo, lacerado por la lanza, es ahora el prepucio con el cual se desecha el pecado de la humanidad: *la insurrección de los miembros*, la resurrección, otra etapa de esta circuncisión universal: es el cuchillo que circuncida a los seres humanos y somete con ello a las pasiones. Esta muerte y resurrección se constituye en una referencia de toda ballata ante las pasiones: *la razón puede prevalecer por sobre las pasiones*.

Existen puntos de encuentro donde podemos advertir en Agustín un precedente de Freud (por ejemplo en el concepto de libido). Dejamos abierta la veta de otro trabajo.

⁴¹ Agustín, *Del pecado*, 437.

⁴² Mario Vargas Llosa. *Cien años de soledad. Realidad total, novela total*, en García Márquez, G. *Cien años de soledad*. (Edición Conmemorativa). España: Real Academia Española, 2007.

⁴³ Agustín, *Del pecado*, 433.

3.2 Religión y ceremonial neurótico: Sobre la culpa y el sacrificio libidinal

Volvamos al ensayo de Freud sobre neurosis y religión. El neurótico, inscrito en la batalla occidental contra las pasiones, aplica o acude a un medio para conjurar sus pasiones: el ceremonial o práctica obsesiva, los cuales le procuran cuidado ante los peligros de la pulsión que lo tienta: “Los actos ceremoniales y obsesivos nacen así, en parte, como defensa contra la tentación, y en parte, como protección contra la desgracia esperada”⁴⁴. El neurótico repite (de manera compulsiva) un ceremonial que conjura su deseo, un acto obsesivo que le procura defensa y protección de y contra sí mismo. El ceremonial neurótico contiene, al nivel del ensayo de 1907, ese demonio que soy como sujeto del deseo. El ceremonial neurótico es la forma de retardar, conjurar o adormecer las pasiones que interpelan desde el interior.

Estos actos obsesivos, repetidos sistemáticamente, escapan a la consciencia. Hacen surgir motivos pulsionales inconscientes. La tentación y la búsqueda de protección contra el deseo no son los únicos agentes presentes en el ceremonial neurótico. Parte del drama neurótico lo constituye: “*el sentimiento inconsciente de culpabilidad*”. James Strachey afirma que en este ensayo sobre la religión Sigmund Freud emplea por primera vez este término en principio contradictorio (sentimiento-inconsciente). Esta culpabilidad inconsciente, y ontológica en la lectura que Evelyn Pevzner⁴⁵ hace de Freud, no coincide, como en parte lo sostiene la autora, con una *conciencia moral* que procura remordimiento a partir de la transgresión a alguna norma socialmente impuesta. El neurótico no se guía en sus ceremoniales deseoso del perdón por una violación de la ley. De ser así, Freud hablaría de remordimiento (sentimiento consciente). Este

⁴⁴ Freud, *Los actos obsesivos*, 1341.

⁴⁵ Evelyn Pevzner. *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. México: FCE, 1999.

sentimiento inconsciente de culpabilidad es mudo, es decir, no es capaz de conciencia, y se manifiesta como necesidad de castigo y perpetuación de la enfermedad.

Cuando decimos que es mudo queremos decir que el neurótico no advierte su culpabilidad, la padece al perpetuar su enfermedad en la repetición compulsiva de sus rituales. A lo sumo percibe una constante necesidad de castigo: esa es su guía. Sus rituales, al tiempo que le procuran protección contra el deseo y la tentación, lo castigan, puesto que sus ceremoniales lo llevan a revivir la causa misma de su horror: su conflicto pulsional. Su deseo le suscita horror pero que no puede dejar de desear. El neurótico es su propio demonio y como tal no puede dejar de atormentarse. El rito del neurótico cumple aquello que Walter Benjamin asevera del capitalismo como religión cultural: “El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante”⁴⁶. El ceremonial neurótico es también un culto culpabilizante, que perpetúa la necesidad de castigo. No libera, cautiva, o bien, sirve como fármaco: anestesia al deseo tentador. Pero acerca al deseo, inscribe en él, lo perpetúa.

Así, el neurótico vive la falsedad de su ceremonia: al tiempo que procura protegerle de sus pasiones, le acerca a ellas. Con la pretensión de reconciliarle anímicamente lo somete a la perpetuación del síntoma, expresión de un sentimiento inconsciente de culpabilidad que opera de modo secreto. Su ritual es, así, culpabilizante, o bien, al menos, espacio para perpetuación de la culpa y el castigo. ¿Cuál es la relación entre actos obsesivos y prácticas religiosas? Freud responde: “la génesis de la religión parece estar basada igualmente en la renuncia a determinados impulsos instintivos”⁴⁷. La frustración pulsional,

⁴⁶ Walter Benjamin. *Capitalismo como religión*. Citado en Franz Hinkelammert. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin, 2007, 167.

⁴⁷ Freud, *Los actos obsesivos*, 1341.

La frustración pulsional, esta vez colectiva, constituye la raíz misma de la religión.

esta vez colectiva, constituye la raíz misma de la religión. Aparece el religioso enfrentado a una *tentación inextinguible*, la cual, supone ritos y ceremoniales que refuercen al individuo y le permitan no ceder ante el deseo que interpela y demanda perpetuamente la satisfacción. Experimenta también el religioso la angustia ante el castigo inminente de los dioses que no

dejan impune la osadía (*hybris* en San Agustín) de la satisfacción pulsional (reservada para la divinidad). Análogo al neurótico, la religión procura la protección contra la maldad de las pasiones. Freud no menciona al nivel de este ensayo los casos que hemos mencionado atrás, cuyos testimonios permiten inscribir la *neurótico* dentro de una tradición cristiana de observancia de las pasiones mucho más amplia.

También la culpabilidad del neurótico tiene su análogo en la constante caída en el pecado y la necesidad de expiación y purificación que procuran los rituales religiosos, constituyen elementos que le permiten al hombre Freud, al nivel de este ensayo, establecer puentes con la experiencia religiosa. Al final el psicoanalista llega a considerar “la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad, *la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal*”⁴⁸. Así, la existencia de la religión muestra al nivel de este primer acercamiento, una civilización o colectividad incapaz de experimentar el deseo como tal, y más aún, una civilización que al acercarse a la satisfacción de estos deseos, experimenta la desgracia, pues sus niveles civilizatorios descansan sobre el hecho de la represión pulsional: a mayor renuncia mayor conquista civilizatoria, es la correlación que según Freud formula la sociedad neurótica. La otra cara de

⁴⁸ *Ibidem.*, 1342. Itálicas nuestras.

esta correlación es la religiosidad. La existencia de la religión testimonia enfermedad colectiva, incompatibilidad de los procesos civilizatorios con el despliegue del deseo al interior de sus instituciones⁴⁹. Religión comporta sociedad represiva, humanidad enferma, consciencia libidinal enajenada. La religión es parte de los mecanismos que determinan a la sociedad como represiva, en uno de sus últimos textos Freud apunta: “desde su origen mismo la religión aparece íntimamente vinculada con las formaciones sociales y con las obligaciones morales”⁵⁰.

... la existencia de la religión muestra al nivel de este primer acercamiento, una civilización o colectividad incapaz de experimentar el deseo como tal...

Debemos comentar la última línea, según la cual la religión aparece aliada a las lógicas civilizatorias, y entre ellas, a la sexualidad *buena, bella y verdadera*, socialmente producida, que inscribe en el cuerpo los mecanismos sociales (*obligaciones morales*) que procuran la perpetuación de instituciones represivas. Empero, con esta concepción Freud traiciona el núcleo que él mismo ha señalado. Si la neurosis es, en principio, el rechazo de un mundo eróticamente enajenante, y en Freud la religión aparece como una estructura psicosocial análoga a aquella, el neurólogo debería aceptar como núcleo fundante de la experiencia religiosa una condena, rechazo o

⁴⁹ Y acá se refiere Freud a todos los deseos, incluso el deseo producto del conocimiento. En su discusión sobre Leonardo de Vinci dice: “La investigación puede, en primer lugar, compartir la suerte de la sexualidad, y entonces, queda coartado, a partir de este momento, el deseo de saber y limitada la libre actividad de la inteligencia, quizás para toda la vida, tanto más cuanta que poco tiempo después queda establecida la intensa coerción religiosa del pensamiento” (*Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910). En *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1587). El principal oponente del logos es la religión, esto será retomado más tarde (*El porvenir de una ilusión*).

⁵⁰ *Moisés y la religión monoteísta* (1939). En *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 3290.

*La analogía,
neurosis-religión,
en un primer
acercamiento
no debe suponer
una formulación
peyorativa de
ninguna de las dos
dimensiones.*

confrontación con cualquier lógica civilizatoria que comparta lesión, represión o enajenación. La religión sería, a la par de la neurosis, una protesta erótica. Pero el psicoanalista obvia este núcleo. La analogía, neurosis-religión, en un primer acercamiento no debe suponer una formulación peyorativa de ninguna de las dos dimensiones. Ambas representan la toma de conciencia ante un mundo muerto, sin corazón. Un mundo que lesiona el deseo antes que posibilitar el libre despliegue de la sexualidad (y en Freud, del Eros, *el más allá del principio del placer*).

Pero no sólo es una toma de conciencia, una *visión-del-mundo*, es también una decisión, de cara a ese mundo libidinalmente asesino, el neurótico (y por ende el religioso) se retrae. Empero, si bien la *neurosis* ofrece un espacio para este posicionamiento, no significa o propicia una acción sobre el *principio de la realidad*, que le modifica y alía al deseo. ¿Provee el psicoanálisis este espacio al neurótico? Esta pregunta está fuera de nuestro interés, pero es válida. ¿Propicia la religión al religioso(a) esta vuelta transformadora al mundo? Freud no formula esta pregunta, porque ha traicionado de entrada el núcleo mismo de la neurosis. Pero sigamos adelante y pronto volveremos sobre esta cuestión.

Un año después del primer ensayo sobre lo religioso, en su trabajo *La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna* (1908), Freud retoma la relación inversamente proporcional entre proceso civilizatorio y satisfacción de las pulsiones, no obstante, aporta otra línea para inscribir lo religioso-colectivo, ya no sólo como protección ante la tentación de las pulsiones y expiación de la culpa, sino, como *acto de libre renuncia* a modo de inmolación del deseo a los dioses: “la religión se ha apresurado a sancionar inmediatamente tales

limitaciones progresivas, ofrendando a la divinidad como un sacrificio cada nueva renuncia a la satisfacción de los instintos y declarando «sagrado» el nuevo provecho así aportado a la colectividad»⁵¹. El deseo a través de la religión-colectiva es inmolado a los dioses, con el fin de procurar la gracia. Así, a cambio de la renuncia libidinal, los dioses, agradados, otorgan favores en términos de *logros civilizatorios*. El antiguo sacrificio que debía ser gustoso a la vista de los dioses retorna en esta reflexión sobre lo religioso. Y el agrado de los dioses se posa sobre aquello que procura el placer de los seres humanos. Años más tarde (1932) volverá Freud sobre este sacrificio, y verá al héroe de la cultura como su más alta expresión:

*Prometeo es encadenado a una peña y un buitre le roe diariamente el hígado [...] nos hallaremos en terreno seguro al tratar de explicar por qué se eligió el hígado para aplicar el castigo. Para los antiguos, el hígado era asiento de todas las pasiones y de los deseos, así, un castigo como el sufrido por Prometeo era el más adecuado para un delincuente instintivo [...] Pero en el demiurgo del fuego nos encontramos precisamente con lo contrario: ha renunciado a sus instintos, demostrando cuán benéfica, pero también cuán imprescindible para los fines culturales es semejante renuncia.*⁵²

La renuncia, mejor: el sacrificio de las pasiones, como condición para acceder al favor, en términos civilizatorios, de los dioses, formula la base para una reflexión posterior (*El porvenir de una ilusión*) donde lo religioso-colectivo se ofrece no sólo como protección contra la pulsión reprimida tentadora, sino, además, como invitación a la renuncia libidinal. La religión ofrece una promesa: *la renuncia libidinal* no acontece en vano, será recompensada, ya en términos de progreso civilizatorio, ya en términos de un futuro celeste. Resuena acá la

⁵¹ Sigmund Freud. “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna” en *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1252.

⁵² Sigmund Freud. “Sobre la conquista del fuego” en *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 2000, 95-96.

crítica a *Deus caritas est*. Freud apunta que: “La doctrina de la renuncia –voluntaria o impuesta– a los placeres terrenales [según la cual se] tendrá en el más allá su recompensa no es más que la proyección mítica de esta transformación psíquica [del principio del placer en principio de la realidad por influjo del mundo exterior] [...] Las religiones han podido imponer la renuncia absoluta al placer terrenal contra la promesa de una compensación en una vida futura”⁵³. Así la religión-colectiva es un espacio donde la consciencia libidinal enajenada se despliega institucionalmente como sacrificial, y en el caso de las pasiones: *auto-sacrificial*. La cultura occidental, neurótica, en tanto aplica la renuncia civilizatoria como criterio de progreso es constitutivamente religiosa-sacrificial: “el que ha creado las grandes instituciones de la religión [...] apunta en el fondo a posibilitar al individuo el dominio del complejo de Edipo y a apartar su libido de sus ligazones infantiles para dirigirla a las definitivas, las ligazones sociales”⁵⁴. Desviar la libido de sus ligazones gratificantes hacia espacios de reproducción de lógicas e instituciones sociopolíticas (ligazones sociales): el sacrificio libidinal en cuestión.

3.3 Neurosis e ilusión: El mecanismo narcótico de la religión

Luego, vemos que un tema atraviesa la lectura de la religión: la economía libidinal de la cultura, propio del binomio epistemológico que señalamos al principio. Para Freud, la religión figura dentro de los mecanismos sociales de re-encause de la libido. A nivel religioso, y lo hemos desarrollado atrás, esta economía se ve implicada en tres

⁵³ “Los dos principios del funcionamiento mental” (1911) en *Obras completas*, tomo II. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, 1641.

⁵⁴ “Breve informe sobre el psicoanálisis” (1924) en *Obras Completas*, tomo XIX. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, 220. Sobre el primero de estos puntos, el dominio del complejo de Edipo nos pronunciaremos en el siguiente apartado.

aspectos: a) protección contra los peligros inherentes a las pasiones, b) conjuración de la culpa que comporta el drama libidinal, c) ascesis del sacrificio pulsional. Sin embargo, el binomio religión-deseo (que se da al interior de la relación neurosis-religión) comporta aún más procesos. Hemos aludido a la relación inversamente proporcional entre evolución civilizatoria y despliegue libidinal. Operan al interior de este proceso lógicas de sujeción libidinal. Empero, el sacrificio de las pasiones no acontece sin reclamo. Aparece “una hostilidad [sociohistóricamente ubicada] contra la civilización, engendrada por la presión que la misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia”⁵⁵. Esto nos pone al nivel de la discusión de *El porvenir de una ilusión* (1927). La evolución civilizatoria, para desplegar sus lógicas e instituciones que comportan *sujeción libidinal*, precisa de un mecanismo de contención de esta hostilidad que ella misma produce, es decir, precisa mitigar la irritabilidad vinculada al despliegue civilizatorio mismo. Lo que, parafraseando a Ricoeur, podríamos denominar: *un arte de soportar la dureza de la vida*, dureza en tanto irritación inherente a las lógicas e instituciones que sostienen y determinan modos de vida.

Freud formula, de cara a esta preocupación, la función de las ideas religiosas: “compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres”⁵⁶. Compensar el nivel de irritación y contener la hostilidad producto (¿colateral?) de las lógicas civilizatorias: *aparece una función de consolación al interior del mecanismo religioso*. Esto plantea un punto más: la religión no está implicada, únicamente, en la prohibición de las pasiones. Su eficacia en esta última tarea, Freud la confirma en que las ideas religiosas: “no son

⁵⁵ *El porvenir de una ilusión*, 151.

⁵⁶ *Ibidem*, 156.

precipitadas de la experiencia ni de las conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad”⁵⁷. *El secreto de su fuerza*, concluye el padre del psicoanálisis, *reside en estos deseos arcaicos*.

Análogo al mecanismo del sueño, la ilusión (y por ende la idea religiosa) comporta realización de deseo. De ahí su eficacia compensatoria: echar mano de huellas mnémicas como mecanismo de contención de la hostilidad y el miedo. La religión ofrece, en este nivel, conciliación y protección. Así, la idea religiosa implica relación, no necesariamente sacrificial, con las pasiones: “Una de las características más genuinas de la ilusión es la de tener su punto de partida en deseos humanos, de los cuales se deriva”⁵⁸. Asociación, *disimulada*, entre religión y pasiones. A nivel de la hermenéutica, el psicoanálisis emprende la labor de quitar su máscara al religioso-neurótico. Mostrar su caricatura: desnudar a los ídolos. Asimismo, y como es propio de su epistemología, asociar su desciframiento a una economía del deseo. Ambos momentos insolubles, caras de un mismo proceso. La religión, o mejor: la idea religiosa cumple con su función consolatoria al ofrecerse como espacio del cumplimiento de deseos arcaicos: *satisfacción sustitutiva*. Aquí la idea religiosa revela su naturaleza de ilusión, donde: “ilusión [es] una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad”⁵⁹.

En este punto, Freud pudo plantear la religión como crítica y condena al *principio de la realidad* [*principio de actuación*], tal como lo establece con la fantasía en el arte. Pero no es el camino que elige, a pesar de establecer que la ilusión no es igual a *error*. Elige el camino de asociar lo religioso con el narcótico: “Un individuo habituado a los narcóticos

⁵⁷ *Ibidem*, 167.

⁵⁸ *Ibidem*, 168.

⁵⁹ *Ibidem*, 169.

no podrá ya dormir si le privamos de ellos. Esta comparación del efecto de los consuelos religiosos con el de un poderoso narcótico puede apoyarse en una tentativa actualmente emprendida en Norteamérica”⁶⁰, así, mientras la fantasía artística ofrece resistencia, condena y lucha contra el imperio del *principio de la realidad*, la ilusión religiosa sirve como narcótico (Strachey traduce: somnífero). En este sentido, la ilusión, donde la religión se alía al deseo, es contención de la hostilidad, negación de la irritabilidad, mitigación de la lucha. Aparece Freud cercano a Marx, cuando este último dice: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo”.

Freud ha omitido hablar de la religión como posibilidad, no sólo de resistencia, sino, de confrontación contra el principio de realidad que impone el sacrificio de las pasiones a través de sus lógicas civilizatorias

Freud ha omitido hablar de la religión como posibilidad, no sólo de resistencia, sino, de confrontación contra el *principio de realidad* que impone el sacrificio de las pasiones a través de sus lógicas civilizatorias (cuestiones que desarrollaremos adelante). La religión, aliada al deseo en su momento consolatorio, aparece sólo como narcótico/somnífero. Adormece, contiene, mitiga, consuela. Fiel a su época positivista, para el doctor Freud, sólo la razón (el Dios Logos de Freud) libera y posibilita la “realización de los deseos”: “Nuestro dios Λόγος realizará todo lo que de estos deseos permita la naturaleza exterior a nosotros, pero muy poco a poco, en un futuro imprecisable y para nuevas criaturas humanas”⁶¹. Dios-logos, que para el padre del psicoanálisis no es omnipotente, al final triunfará.

⁶⁰ *Ibidem*, 186.

⁶¹ *Ibidem*, 191.

Es la ilusión del hombre Freud, su ilusión anti-religiosa, aunque ubicable dentro de las *ideas religiosas* según él mismo las ha formulado.⁶²

En su ensayo posterior, *El malestar de la cultura* (1930), el lugar que ocupa la religión continúa la línea anterior: “Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos”⁶³. Para Freud los hay de tres tipos: 1) distracciones que alejan de la miseria de la vida, 2) satisfacciones sustitutivas que reducen tal miseria y, finalmente, 3) los narcóticos que insensibilizan. Freud advierte que no es fácil indicar el lugar de la religión dentro de esta serie. Quizás cabe un poco en todas. Pero Freud, reformulando su pregunta, advierte que sólo al interior de los sistemas religiosos, el ser humano calma su angustia sobre *el sentido o finalidad de la vida*, pero en especial, advierte que esta cuestión se reduce a la aspiración de la *felicidad*.

El medio religioso es efectivo: “Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia”⁶⁴. El mecanismo sigue al interior del binomio religión-deseo. La deformación del mundo, operada en este último sentido de lo religioso, tiene que ver con distorsionar la imagen del mundo: evitar su ligazón libidinal, que el mundo no sea un lugar para el despliegue de nuestro deseo. En última instancia: no hay nada que desear en este mundo, esa sería la percepción que opera en la conciencia libidinal enajenada, obrada acá por la catequesis religiosa. Inscrita en la tradición

⁶² *El porvenir de una ilusión* termina con la afirmación: “No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquier lo que ella no nos pueda dar” (Ibidem, 193).

⁶³ *El malestar en la cultura*, 19.

⁶⁴ Ibidem, 30.

de cristiandad, esta última concepción de la religión en Freud dicta: *fuga mundi*. Es un momento de la represión libidinal, nótese que se saca la discusión del lenitivo, pues es dirigido hacia los objetos del placer, hacia el mundo (y el propio cuerpo como objeto de placer).

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Según ha sido formulado hasta acá, podemos aproximarnos a Ricoeur cuando afirma: “el hombre es capaz de neurosis como es capaz de religión”⁶⁵, y pensando en la aseveración de Freud, *el ser humano cae en neurosis porque no logra soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales culturales* (la palabra no puede ser mejor: ara, piedra sacrificial), lo religioso está ligado, en la lectura de Freud, a lo lógica civilizatoria del sacrificio de las pasiones, tanto como espacio de sacrificio, sustitución de la satisfacción, *fuga mundi*, protección (contra el exterior y contra las propias pasiones), renuncia, compensación. Pero, según lo hemos formulado en el capítulo precedente, esta dinámica que hemos descrito (1907-1930), corresponde más a una economía del deseo al interior de las sociedades humanas y, entonces, al papel económico de la religión, no puede, por la misma constitución epistemológica del psicoanálisis, separarse de la hermenéutica, es decir, del análisis de las imágenes religiosas formuladas como correlato de la economía de las pasiones.

Por esto, aunque como un tema aparte, es inseparable de esta reflexión, el surgimiento de las imágenes religiosas, donde el sujeto libidinal enajenado se vacía. Asimismo, este análisis de las imágenes permite un movimiento que al interior de la economía de las pasiones en el contexto neurótico contemporánea se ve imposibilitado, a saber, el

⁶⁵ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación...*, 467.

... *al papel económico de la religión, no puede, por la misma constitución epistemológica del psicoanálisis, separarse de la hermenéutica.*

momento regresivo, el cual, en una inversión de la correlación economía-hermenéutica, licencia a Freud, al interior de su teoría, para postular una génesis primitiva de cualquier posibilidad de religión. De ahí que este párrafo no se ofrece como conclusión, sino, como transición. Sin embargo, este proyecto excede las pretensiones de este breve trabajo. Al igual que esta mención de la imágenes religiosas, hemos dejado por fuera muchos otros aspectos de la teoría freudiana sobre lo religioso. Uno primordial, tiene que ver con los giros teóricos

en torno a la formulación teórica de la pulsión de muerte (1920), y cómo esto modifica muchos de los aspectos de la comprensión freudiana, en especial en lo respecta al imaginario religioso en torno a la diosa madre.

Hemos aplicado una lectura de Freud inspirada en la crítica de Juan Luis Segundo a Karl Marx. Segundo discute que Marx desarrolla un concepto de religión ambiguo, que, por un lado, la hace compatible con el primer estadio de la revolución: *la protesta* (dice Marx: “*la miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real*”). Sin embargo, esto entra en tensión con una formulación posterior del mismo Marx, la cual, lo lleva a proponer la abolición de la religión como condición para la real felicidad de los seres humanos Segundo critica al interior de esta tensión que: “[la teoría marxista de la religión] tendrá que aceptar igualmente que *todas* las superestructuras, incluida la religiosa, pueden jugar un papel determinante para detener o empujar el cambio social posible dentro de los marcos económicos existentes”⁶⁶. Es una crítica al interior mismo de la teoría marxista.

⁶⁶ Juan Luis Segundo. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lollé, 1974, 72.

Hemos encontrado una condición análoga en Freud. En la neurosis operan ambas, una conciencia de la *negación erótica* implicada en la construcción social de la sexualidad, así como un rechazo (negación, confrontación) de estas construcciones. Asumir seriamente lo religioso implica, si queremos un estudio que considere la teoría freudiana, no proponerla más allá de la neurosis, primeramente, puesto que esta misma analogía permite formular su carácter primario de *toma de conciencia de un mundo contrario a la vida y al placer*, así como el posicionamiento (político) ante este mundo. En este sentido, incorporamos la crítica presente en el binomio neurosis-religión: ambas evidencian un mundo contrario a la incorporación del deseo en la construcción social de la realidad, de los cuerpos. Abrazar ambas, religión y neurosis, sugiere entonces acompañarlos en su rechazo-ruptura con el mundo. No obstante, si bien la neurosis sugiere este espacio de *condena* del mundo, no significa una vuelta a ese mundo que propicie su transformación, de modo que las lógicas institucionales propicien y se nutran del libre despliegue de las capacidades sexuales humanas. ¿Significa entonces que debemos sugerir el camino “correcto” al neurótico? Quizás esa ha sido una dificultad que el discurso psicoanalítico que leemos en Freud no resuelve, y que por tanto, limita su comprensión y crítica de lo religioso.

Acompañar al neurótico implica crear las condiciones subjetivas y sociales para incorporar su crítica en la construcción del mundo. Una tarea que tenemos de cara a las estructuras religiosas. Por otro lado, la crítica iconoclasta de Freud a lo religioso, dónde la lógicas religiosas contrarias al deseo, que se formulan ya desde San Agustín y San Antonio Abad, son evidenciadas y deconstruidas, siguen dando un valioso aporte al estudio de lo religioso en nuestras sociedades latinoamericanas. Estas notas sugieren ya el carácter interdisciplinario de la labor teológica. Sólo realizando una discusión seria con el psicoanálisis freudiano seremos capaces de reformular muchas de nuestras concepciones, y propiciar entonces lecturas más depuradas

en nuestro caso de lo religioso, no sólo para su comprensión, sino para lograr pensar estructuras religiosas que propicien espacios sociales aliados al deseo y su libre expansión en eso que Freud denominó Eros.

Bibliografía

- Agustín, Aurelio. *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid: BAC, 1949.
- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent theology. Theological perversions in sex, gender and politics*. New York: Routledge, 2006.
- Benjamin, Walter. *Capitalismo como religión*. Citado en Franz Hinkelammert. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin, 2007, 166-168.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- Dussel, Enrique. *Filosofía ética de la liberación*. Tomo III. Buenos Aires: Aurora, 1977.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Tomo 3. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Traducción de Martí Soler. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1998.
- Freud, Sigmund. *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 2000.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo I. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo II. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- Freud, Sigmund. *Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres y Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza, 1991.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y otros ensayos*. Trad. Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1969.
- Fromm, Erich. *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique, 1971

- Gamboa, Isabel. *El sexo como lo cura*. San José: Grafos, 2009
- Graña, María. *¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita*. En Antonio Castillo Gómez (ed). *Historia de la cultura escrita. Del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*. Gijón: TREA, 2002:385-452.
- Hinkelammert, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003.
- Jones, Ernest. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Trad. Mario Carlisky y José Cano. Barcelona: Anagrama, 1970.
- Jung, Carl. *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 2005.
- Marín, José. *Prostitución, honor y cambio cultural en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949*. San José: EUCR, 2007.
- Martínez, Ana. 'La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas'. En *Papers*, 73, 2004: 127-152. Consultado en línea (31 de Octubre 2009): <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1075020>.
- Pewzner, Evelyn. *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*. México: FCE, 1999.
- Pimentel, Jonathan. 'Carne y dolor: Las confesiones de San Agustín', *Vida y pensamiento*, 28(2). San José, Costa Rica: SEBILA, 2009.
- Pimentel, Jonathan. 'Teología y dominación: La biografía de San Antonio de Atanasio y la regulación del deseo'. *Praxis*, N. 62. Heredia: EUNA.
- Retana, Carlos. *Pornografía: La tiranía de la mirada*. San José: Arlekin, 2008.
- Ricoeur, Paul.. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2007.
- Segundo, Juan. *Liberación de la teología*. Buenos Aries: Carlos Lolhé, 1974: 72.



Diego A. Soto Morera es Magíster en Estudios Teológicos de la Escuela Ecnúmenica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica.