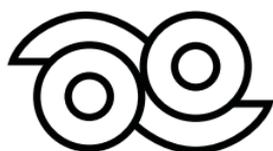


El porvenir de una ilusión





# El porvenir de una ilusión

Sigmund Freud

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

*Prólogo de Jacques André*

Amorrortu editores  
Buenos Aires - Madrid

El título original en alemán de la presente obra de Sigmund Freud, cuyos derechos se consignan a continuación, figura en la página 33.

© Copyright de las obras de Sigmund Freud, Sigmund Freud Copyrights Ltd.

© Copyright del ordenamiento, comentarios y notas de la edición inglesa, James Strachey, 1961

© Copyright de los prólogos, notas y agregados de la edición francesa, Presses Universitaires de France, 1995

© Copyright de la edición castellana, Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires, 1976, 2010

Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3° izq. - 28006 Madrid

[www.amorrortueditores.com](http://www.amorrortueditores.com)

Traducción directa del alemán de las obras de Sigmund Freud: José Luis Etcheverry

Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson

Traducción de los prólogos, notas y agregados de la edición francesa: Horacio Pons

Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto

Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 978-950-518-871-0

ISBN 978-2-13-058311-0, París (edición francesa)

Freud, Sigmund

El porvenir de una ilusión. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2016.  
112 p. ; 21x12 cm.

Traducción de: José Luis Etcheverry

ISBN 978-950-518-871-0

1. Psicoanálisis. I. Etcheverry, José Luis, trad. II. Título.  
CDD 150.195

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 2016.

Tirada de esta edición: 3.000 ejemplares.

# Índice general

- 9 Características de esta edición
- 11 Lista de abreviaturas
- 13 Prólogo, *Jacques André*
- 31 El porvenir de una ilusión (1927)
- 33 Nota introductoria, *James Strachey*
- 35 *El porvenir de una ilusión*
- 103 Bibliografía e índice de autores
- 107 Índice alfabético



## Características de esta edición

La selección de escritos de Sigmund Freud de la que forma parte este libro se basa, esencialmente, en la edición de sus *Obras completas* publicada por nuestro sello editorial, entre 1978 y 1985, en 24 tomos, cuyos textos reproduce exactamente. Esta nueva versión —que en cada volumen presenta uno de los trabajos de mayor relevancia del autor austríaco, o bien reúne escritos más breves referidos a la misma temática— se ve enriquecida por el significativo aporte de un equipo de especialistas que tuvo a su cargo la publicación de las obras completas de Sigmund Freud en lengua francesa, bajo la dirección de André Bourguignon, Pierre Cotet y Jean Laplanche. Cada libro comienza con un pormenorizado prólogo de uno de aquellos, en el cual se exponen análisis, reflexiones y comentarios sobre la obra o temática tratada y se entrecruzan referencias a otros trabajos de Freud; y en los propios textos de este se introducen notas a pie de página con apuntes lexicográficos, históricos, literarios, etc. En algunos volúmenes se incorporan, asimismo, breves textos inéditos.

Esta edición incluye: 1) Los escritos de Sigmund Freud, traducidos directamente del alemán por José Luis Etcheverry<sup>1</sup> y cotejados con *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*,<sup>2</sup> edición a cargo de James B. Stra-

<sup>1</sup> La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften* (Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34), a la que siguieron las *Gesammelte Werke* (Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52). Para la presente traducción se tomó como base la 4ª reimpresión de estas últimas, publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgabe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols., 1969-75).

<sup>2</sup> Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74.

chey. 2) Comentarios de este último previos a cada escrito. 3) Notas a pie de página de Strachey (entre corchetes, para diferenciarlas de las de Freud), en las que se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 4) Notas a pie de página entre llaves (identificadas con un asterisco en el cuerpo principal), que se refieren, las más de las veces, a problemas propios de la traducción al castellano. 5) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey consideró indispensables para su correcta comprensión. 6) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la palabra o frase original en alemán o para explicitar ciertas variantes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominativo singular o, tratándose de verbos, en infinitivo). 7) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 8) Índice alfabético de autores y temas, al que se le suman, en ciertos casos, algunos índices especiales (p. ej., «Índice de sueños», «Índice de operaciones fallidas», etc.).

Las notas a pie de página de los traductores franceses aparecen separadas de las correspondientes a Freud y Strachey y a la traducción castellana, y con numeración independiente (el número respectivo se consigna entre paréntesis tanto dentro del texto como en la nota propiamente dicha).

Antes de cada trabajo de Freud, se mencionan sus sucesivas ediciones en alemán y las principales versiones existentes en castellano.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> A este fin, entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones sucesivas dentro de una colección de obras completas. En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos títulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

## Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipográficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra*, pág. 103.)

- AE* Freud, *Obras completas* (24 vols.). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978-85.
- BN* Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.\*
- GS* Freud, *Gesammelte Schriften* (12 vols.). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.
- GW* Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; volumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.
- OCP* Freud, *Œuvres complètes Psychanalyse* (21 vols.). París: Presses Universitaires de France, 1988-.
- RP* *Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943-.
- SA* Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1969-75.
- SE* Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.

\* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

*LISTA DE ABREVIATURAS*

SR Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.

# Prólogo

Jacques André

«Ni siquiera un negador de Dios que tenga la fortuna de pertenecer a una familia medianamente piadosa puede ignorar la fiesta, cuando se lleva a la boca un manjar de Año Nuevo. Puede decirse que la religión, practicada con moderación, favorece la digestión, pero que la perjudica cuando hay excesos. (. . .) Tal vez haya que buscar en esta alianza entre digestión y devoción la razón de la prosperidad física de nuestros curas». <sup>1</sup> Por proceder de quien habría de situar el origen de las religiones en la comida totémica, a estas palabras de juventud no les falta sal. Y marcan, sobre todo, la jubilosa irrespetuosidad del joven Sigmund (tiene 18 años cuando escribe estas líneas), judío laico en una Austria cerradamente católica, al mismo tiempo que dan el tono general de Freud en la materia: «tratar la religión como un asunto humano». <sup>2</sup>

¿En qué consiste la originalidad del aporte de Freud al análisis de las religiones? ¿En haber destacado el fondo proyectivo de las representaciones que las constituyen? Freud escribe: «Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada al mun-*

<sup>1</sup> Sigmund Freud, carta del 18 de septiembre de 1874 a Eduard Silberstein, en Sigmund Freud, *Lettres de jeunesse*, París: Gallimard, 1990, pág. 98 {*Cartas de juventud: con correspondencia en español inédita*, Barcelona: Gedisa, 1992}.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, 35ª conferencia, «D'une vision du monde» (1932), en *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, OCP, 19, pág. 251 {«En torno de una cosmovisión», en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933a), AE, 22, pág. 154}.

do exterior». <sup>3</sup> Pero el humor volteriano ya se mofaba de lo mismo: «Si Dios nos ha hecho a su imagen, nosotros se la hemos devuelto». ¿Por haber descubierto al padre de la infancia, a la vez temido y protector, detrás de la figura divina? Es lo que el propio texto religioso manifiesto, «en nombre del padre», da a entender.

El sentido del aporte original de Freud se revela más bien en la siguiente frase (célebre y considerada provocativa): «el creyente est[á] protegido en alto grado del peligro de contraer ciertas neurosis; la aceptación de la neurosis universal lo dispensa de la tarea de plasmar una neurosis personal» (cf. *infra*, pág. 86). Neurosis y religión se presentan como dos respuestas de la misma índole, una individual y otra colectiva, a la cuestión (a la tortura) a que está sometida la psique a raíz del conflicto entre la exigencia pulsional y la necesidad de oponerse a su poder destructivo. El hecho de que *El porvenir de una ilusión* se sitúe, en sus primeras páginas, bajo la salvaguarda dualista del conflicto («toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional» [pág. 37]) no le debe nada al azar, y todo al análisis. Neurosis y religiones son pensadas en una relación de homología estructural; así, en lo referido al padre: lo que Freud percibe de la organización patológica en la formación cultural no es tanto la persona del padre como el complejo paterno. Léase: una secuencia psíquica en que se mezclan la ambivalencia, el deseo de muerte, la identificación, la añoranza (*Sehnsucht*), el sentimiento de culpa y la idealización, y cuyo punto de convergencia es el padre. Semejante homología, lejos de descalificar a las religiones para el psicoanálisis (contrasentido que está ínsito, de por sí, en el punto de vista religioso, para el cual todo análisis supone una profanación), las caracteriza, al contrario, como un objeto de estudio privilegiado. Del breve artículo de 1907 titulado «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» a

<sup>3</sup> Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), OCP, 5 {*Psicopatología de la vida cotidiana* (1901b), AE, 6, pág. 251}.

*Moisés y la religión monoteísta*, pasando, desde luego, por *Tótem y tabú*, el interés de Freud por las religiones jamás fue desmentido: un interés relacionado con la puesta en escena, a escala de la cultura, de lo que el individuo improvisa inconscientemente por su propia cuenta, sobre todo en sus rituales domésticos.

¿Cómo situar *El porvenir de una ilusión* en ese movimiento general? ¿Cuál es su especificidad? Freud es un hombre que vuelve a trabajar una y otra vez sus propias elaboraciones: a veces, a riesgo de la repetición; con mayor frecuencia, en beneficio de desplazamientos y revisiones que abren nuevas perspectivas teóricas. Cuando se trata de religiones, su interés predominante se dirige a su psicogénesis. Este aspecto no está ausente del texto de 1927, como tampoco lo está la preocupación de trazar el paralelo entre las resoluciones individual y colectiva del conflicto psíquico. Sin embargo, esta vez lo esencial es, sin duda, la denuncia de la *ilusión* religiosa y, más allá, la oposición entre religión y psicoanálisis o, para ser más precisos, *entre el sacerdote y el psicoanalista*.

### ¿Complejo paterno o *Hilflosigkeit*?

Ya se trate del origen del sentimiento religioso o de la homología entre creencia religiosa y organización psicopatológica, el recordatorio de estas cuestiones en *El porvenir de una ilusión* es válido, sobre todo, por el desequilibrio que Freud introduce en las tesis que él mismo ha establecido.

Retomando el procedimiento utilizado en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*,<sup>4</sup> Freud se inventa un interlocutor, un oponente. No hay duda de que este adopta, las más de las veces, el lenguaje del pastor Oskar Pfister, aunque tampoco la

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *La question de l'analyse profane*, OCP, 18 {*¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial* (1926e), AE, 20}.

hay de que ello es cierto sólo a medias.<sup>5</sup> Después de todo, las palabras del adversario no tienen otro autor que el propio Freud, lo cual es particularmente notorio respecto de un punto: al abordar el origen de la religión en *Tótem y tabú*, «[usted sostiene que] no hay más que la relación hijo-padre; Dios es el padre enaltecido, la añoranza del padre es la raíz de la necesidad religiosa. Después, al parecer, descubrió usted el factor de la impotencia y el desvalimiento humanos, atribuyéndole de manera universal el papel máximo en la formación de la religión; y ahora retranscribe a términos de desvalimiento todo lo que antes era complejo paterno. ¿Puedo pedirle una aclaración sobre ese cambio?» (págs. 57-8). Esta pregunta no se sitúa *entre* el punto de vista religioso y el psicoanálisis, no opone a Freud y Pfister, sino a Freud consigo mismo. Después de esbozar una respuesta un tanto serpenteante a su propia objeción, este último concluye no con una contradicción, sino con dos puntos de vista complementarios. En apoyo de la inquietud conciliadora de Freud, es verdad que el hecho de considerar a la *Hilflosigkeit* es contemporáneo de *Tótem y tabú*, aun cuando en este apenas tenga lugar. El 2 de enero de 1910, Freud le escribe a Jung: «Se me ha ocurrido que la razón última de la necesidad de religión es el desamparo [*Hilflosigkeit*] infantil, tanto más grande en el hombre que en los animales. A partir de ese momento, él no puede representarse el mundo sin padres, y se adjudica un Dios justo y una naturaleza buena».<sup>6</sup> Desamparo, desvalimiento, pero también abandono, estado de orfandad. . . : lo que se designa de este modo es la impotencia del niño pequeño, habida cuenta de su prematuración, para poner fin por sus propios medios a la tensión interna creada por la necesidad.

<sup>5</sup> Cf. Sigmund Freud y Oskar Pfister, *Correspondance avec le pasteur Pfister, 1909-1939*, París: Gallimard, 1991 {*Correspondencia, 1909-1939*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966}.

<sup>6</sup> Sigmund Freud, carta del 2 de enero de 1910 a Carl Gustav Jung, en Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, *Correspondance (1906-1914)*, París: Gallimard, 1992, pág. 372 {*Correspondencia*, Madrid: Taurus, 1979}.

Al «completar» con la *Hilflosigkeit* la añoranza por el padre, ¿no se hace sino, como lo pretende Freud, agregar una «motivación manifiesta» a una «motivación más profunda»? Una lectura atenta de un pasaje de la sección IV (*infra*, pág. 58) convence de lo contrario. Del hecho biológico (manifiesto, este) de la prematuración, el psicoanálisis no tiene nada específico que decir. Su papel comienza cuando formula la hipótesis de que ese estado de impotencia del infante es el origen de las particularidades del funcionamiento psíquico humano. ¿El llanto del niño insaciable reclama la leche? ¿La insatisfacción de la *necesidad* es la que provoca la primera angustia? Las cosas no tienen esta simplicidad instintiva en «la vida anímica del niño pequeño». El amor y la necesidad mezclan desde el inicio sus efectos. ¿Qué convoca el llanto? La leche, el pecho, la madre. . . «La libido sigue los caminos de las necesidades narcisistas y se adhiere a los objetos que aseguran su satisfacción» (*ibid.*). La angustia no pide más que irrumpir, cuando el objeto de amor, capaz de darlo todo (y aún más), se niega o falta.

Lo que Freud intenta reducir a la mera introducción de una «motivación manifiesta» provoca nada menos que el desequilibrio del edificio. Puede apreciárselo en la aparición de una figura que no tiene lugar alguno en *Tótem y tabú*: la madre. El solo hecho de tomarla en cuenta coloca en una posición secundaria al padre: «La madre es relevada pronto en esta función [de protección, de parapeto contra la angustia para el niño pequeño] por el padre, más fuerte, y él la retiene a lo largo de toda la niñez» (pág. 59). El relevo por el padre da testimonio de una elaboración psíquica, de la simbolización de un elemento «arcaico» que lo precede. Ya sea que se considere «inventor» de la religión al hijo añorante de un padre a quien ha idealizado, después de haberlo matado/asimilado, o al niño (y ya no sólo el hijo) que llora en procura de ayuda para acallar una tensión interna consecutiva a la pérdida del objeto, a su retirada, tenderemos hacia dos conjuntos teóricos que no resulta fácil conciliar.

El niño de la *Hilflosigkeit* opone a su total impotencia una solución tan radical como invertida: la omnipotencia de los pensamientos, el cumplimiento alucinatorio de deseo. No por azar el acento crítico de *El porvenir de una ilusión* recae precisamente sobre este punto: la fuerza de las representaciones religiosas, escribe Freud, se debe a que son «cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos» (pág. 67).

Según el camino elegido para la psicogénesis de las religiones, se podrían establecer en la práctica dos columnas. Del lado de *Tótem y tabú* tendríamos la realidad paleontológica (la horda, el asesinato del padre), el padre de la prehistoria personal, el hijo (y los hermanos), la angustia subsumida en el miedo a la castración. Del lado de la variante bosquejada en *El porvenir de una ilusión* tendríamos, esta vez, la realidad biológica, empírica, de la *Hilflosigkeit*, la madre (o los progenitores), el niño (varón o niña: a la hora del estado de orfandad, la diferencia de los sexos no es pertinente), la angustia de pérdida de amor de parte del objeto. La primera columna, contra un fondo de problemática edípica, inscribe las religiones en el registro de la herencia cultural y su transmisión. La segunda funda en un universal empírico la renovada posibilidad de que cada cual acuda a la simbolización religiosa contra el ataque de la angustia.<sup>7</sup>

La cuestión de la angustia demandaría un desarrollo especial. ¿Angustia frente a qué? Freud menciona «los peligros indeterminados que amenazan [al niño] en el mundo exterior» (pág. 58). Si se tiene en cuenta que esto lo dice aquel a quien le debemos haber destacado que la angustia del niño ante un

<sup>7</sup> En una misma página de *El yo y el ello* (1923), estos dos caminos divergentes se enredan con referencia a la identificación primaria: el texto hace del padre de la prehistoria personal el objeto de la primera identificación, lo cual es «corregido» por la nota al pie al mencionar a los progenitores. Cf. Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, OCP, 16, pág. 275 {*El yo y el ello* (1923b), AE, 19, pág. 33}.

peligro real es una angustia aprendida que no tiene nada de natural,<sup>8</sup> esas palabras nos dejan insatisfechos. Pero Freud abre otra vía: «Él mismo [el padre] fue un peligro, quizá desde el vínculo inicial con la madre» (pág. 59). Aquí se perfila una figura muy distinta de la del padre muerto e idealizado, modelo identificatorio: un padre definido esta vez por el hecho de que «posee sexualmente a la madre»,<sup>9</sup> tan temido como deseado, tan angustiante por la amenaza de castración que representa como por la violencia del deseo de que es objeto. El padre (modelo) protege en principio contra el padre (libidinal). Como suele suceder en la pluma de Freud, la madre, no bien introducida, se desdibuja. La lógica del propio razonamiento freudiano impone, no obstante, no olvidarla: ella sólo es la primera protección contra «los peligros indeterminados», el primer parapeto contra la angustia, porque es también aquella por la cual la libido se introduce en la satisfacción de las «necesidades narcisistas».

El hecho de que Freud asocie a la *Hilflosigkeit* con «los progenitores», y no con la madre, no carece de interés. «La madre» es un término demasiado simple, ya sintético, que tiene el inconveniente de que traslada a la historia, e incluso al desarrollo, lo que incumbe a la constitución del inconsciente. «Los progenitores» de Freud no dejan de recordar a los «padres combinados» de Melanie Klein, es decir, la desmesura libidinal del mundo adulto para el niño muy pequeño. Que esas representaciones angustiantes transiten por la madre del recién nacido no justifica que se las confunda con su persona.

<sup>8</sup> Cf. Sigmund Freud, 25ª conferencia, «L'angoisse», en *Leçons d'introduction à la psychanalyse* (1916), OCP, 14, págs. 420-3 {«La angustia», en *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), AE, 16, págs. 369-72}.

<sup>9</sup> Sigmund Freud, carta del 14 de mayo a Carl Gustav Jung, en S. Freud y C. G. Jung, *Correspondance. . . , op. cit.*, pág. 634.

Neurosis obsesiva y *amentia*

«La religión sería la neurosis obsesiva humana universal» (pág. 85): más que plantear una duda, el condicional vela por el carácter necesariamente aproximado de toda comparación entre patología individual y fenómeno social. Freud había formulado esta tesis por primera vez en 1907, apoyado entonces en la similitud entre el ceremonial y los rituales en las religiones y la neurosis obsesiva. Así, esta última era definida como «una caricatura a medias cómica, a medias triste, de religión privada».<sup>10</sup> El enunciado se recuerda rápidamente en *El porvenir de una ilusión*, pero se codea con un punto de vista notoriamente diferente, y preponderante. Ya no son, esta vez, las acciones obsesivas y los rituales expiatorios los que despiertan la atención de Freud, psicoanalista de las religiones, sino la fuerza de ilusión de estas, su capacidad de presentar como cumplidos los deseos más antiguos. En síntesis, las doctrinas religiosas le brindan al creyente la posibilidad de tener sus deseos por realidades. En este sentido, lo que se impone ya no es la comparación con la compulsión neurótica, sino con la *idea delirante* (pág. 68). La representación psicoanalítica del funcionamiento psíquico religioso se divide. En una cara, la renuncia pulsional, la conciencia de culpa y el ritual como síntoma fundan la comunidad neurótica de las soluciones individual y colectiva del conflicto psíquico. En la otra cara, el deseo presentado como cumplido, la realidad concreta negada y el narcisismo ilimitado fundan la *comunidad psicótica* entre religión y *amentia*, o «confusión alucinatoria beatífica» (pág. 85).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Sigmund Freud, «Actions de contrainte et exercices religieux», *OCP*, 8, pág. 139 {«Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (1907b), *AE*, 9, pág. 103}.

<sup>11</sup> Freud la califica así: «acaso la forma más extrema e impresionante de psicosis, {en ella} el mundo exterior no es percibido de ningún modo, o bien su percepción carece de toda eficacia» («Névrose et psychose» (1923), *OCP*, 17, págs. 4-5 {«Neurosis y psicosis» (1924b), *AE*, 19, pág. 156}).

El desplazamiento es de magnitud, y si bien no se confunde con el que se efectúa del complejo paterno al desvalimiento, es inseparable de él. El análisis del «Hombre de las Ratas»<sup>12</sup> contribuyó vigorosamente a ligar, en la mente de Freud, la neurosis obsesiva al conflicto de ambivalencia con el padre, un conflicto cuya huella lleva la crueldad del superyó en esta afección. Al seguir la misma pista —la del deseo de muerte del padre— en el terreno religioso, Freud, lejos de denunciar el aspecto delirante de las doctrinas religiosas, destaca en cambio su parte de «verdad histórica» (pág. 83). Al «agregar» el estado de orfandad infantil al complejo paterno, *El porvenir de una ilusión* lleva a cabo un movimiento regresivo de una problemática edípica a un modo de organización más elemental, en el que la relación con la madre y con los «progenitores» —aunque sólo se mencione rápidamente— y la cuestión del narcisismo se presentan en primer término.

La renegación por excelencia de las doctrinas religiosas concierne a la más «grave afrenta al natural narcisismo» (pág. 48): la muerte, que deja de ser «un regreso a lo inanimado orgánico» para convertirse en «el comienzo de un nuevo modo de existencia» (pág. 52). Neurótica e hija del complejo paterno cuando manda «No matarás», la religión es psicótica e hija de las primeras angustias infantiles cuando garantiza la vida eterna. Es muy poco, en este último caso, lo que diferencia a la ilusión de la alucinación: la religiosidad tiende a restaurar, de manera alucinatoria, el narcisismo ilimitado correlativo del sentimiento de impotencia del niño. El análisis del «sentimiento oceánico» —origen de la necesidad religiosa, según Romain Rolland—, en *El malestar en la cultura*, y la designación de la religión como «delirio de masas» vendrán a reforzar esta nueva perspectiva.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Sigmund Freud, «Remarques sur un cas de névrose de contrainte» (1909), OCP, 9 {«A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (1909d), AE, 10}.

<sup>13</sup> Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, OCP, 18 {*El malestar en la*

## El sacerdote y el psicoanalista

Después del análisis, la crítica, y casi la denuncia. . . Freud no está lejos de hacer suyas las palabras de Marx: «La religión es el opio de los pueblos». Es lícito, dice, «igualar el efecto de los consuelos religiosos a los de un narcótico» (pág. 92).

Las religiones alimentan una ilusión: todo lo que está bien terminará bien, todo lo que está mal será castigado, un programa cuyo cumplimiento se promete después de la muerte. «Todo terror, toda pena y aspereza de la vida», serán extirpados. La respuesta religiosa al conflicto psíquico es una *salida falsa*, expresión que debe entenderse al pie de la letra.<sup>14</sup>

En gran parte, los ataques de Freud contra las religiones tienen sus raíces en una tradición filosófica originada en la Ilustración. La influencia de Feuerbach, el autor de *La esencia del cristianismo*, es sin duda la más preponderante. El joven Sigmund decía de él que era, «de todos los filósofos, el que más reverencio y admiro».<sup>15</sup> La vertiente de denuncia de la religión, tan acentuada en *El porvenir de una ilusión*, es muestra de una convicción ya antigua en Freud, que aparece formulada en términos similares en sus cartas de estudiante a su amigo Silberstein. Así, la crítica del Dios de los filósofos, una «nebulosa abstracción» (pág. 70), coincide con la planteada antaño contra Brentano: no designar por «Dios» más que

---

*cultura* (1930a), AE, 21}. La «nueva» perspectiva, sin embargo, ya estaba señalada en el artículo citado de 1907, «Acciones obsesivas. . .», cuando Freud, que por entonces no disponía del narcisismo, relacionaba religión y «pulsiones egoístas» (cf. S. Freud, «Actions de contrainte. . .», *op. cit.*, pág. 146 {«Acciones obsesivas. . .», *op. cit.*, pág. 108}).

<sup>14</sup> Esta presentación muy negativa de la religión no carecerá de réplicas, sobre todo en la piadosa Norteamérica («*God's own country*», *infra*, pág. 53). Cf. Peter Gay, *Freud, une vie*, París: Hachette, 1991, págs. 604 y sigs. {*Freud: una vida de nuestro tiempo*, Barcelona: Paidós, 1990}. Hay que señalar, además, que *El porvenir de una ilusión* conjuga con naturalidad la irreligión de Freud y su antinorteamericanismo.

<sup>15</sup> S. Freud, carta del 7 de marzo de 1875 a E. Silberstein, en S. Freud, *Lettres de jeunesse*, *op. cit.*, pág. 138.

un «concepto vacío». <sup>16</sup> Ese Freud, el Freud de siempre, abraza una esperanza que en verdad debe calificarse de política: el reemplazo de los engañosos consuelos religiosos por las verdades de la ciencia. No obstante, el punto de vista propiamente psicoanalítico sigue presente, pero entre líneas; es lo que sucede, por ejemplo, con los conflictos de la infancia, «nunca superados del todo», cuando se sugiere que hay otro camino que el de huir de ellos, *quitarlos de encima* del individuo, encauzar a este hacia una solución admitida por todos para evitar que tenga que afrontarlos (pág. 67).

El texto se aproxima aquí a lo que quizá continúe siendo lo más vivo y actual de su crítica. ¿Cuál es la característica de las representaciones religiosas? La de ser *dogmas*, conjuntos de enunciados sin autor que para cada quien están ya presentes, constituidos de pies a cabeza, y que «demandan creencia» (pág. 61). El problema de su acreditación ni siquiera se planteará. Está prohibido dudar. El *credo quia absurdum* no es más que el enunciado extremo de un sometimiento al principio de autoridad, un influjo sobre el pensamiento que constituye el corazón de la religiosidad, aun cuando, si se juega con el *quia*, pueda proponerse una interpretación más mística que papista del *credo* en cuestión.

La experiencia psicoanalítica muestra que la prohibición de pensar no demanda más que extenderse al conjunto de las actividades humanas, hasta convertirse en la causa de «inhibiciones graves en el modo de vida de la persona». <sup>17</sup> Imponerle al pensamiento un sometimiento al absurdo de las doctrinas religiosas es del mismo orden que engañar a los niños con la historia de la cigüeña (pág. 86). El peligro no radica tanto en que entrañe la adhesión a teorías falsas, sino en que afecte el esfuerzo mismo de teorización, el deseo de comprender.

<sup>16</sup> *Ibid.*, carta del 27 de marzo de 1875, pág. 149.

<sup>17</sup> S. Freud, «D'une vision du monde», *op. cit.*, pág. 256 {«En torno de una cosmovisión», *op. cit.*, pág. 158}.

Huida frente a los conflictos psíquicos, prohibición de pensar. . . El psicoanálisis no está lejos de definirse exactamente como lo opuesto a la actitud religiosa. La diferenciación entre uno y otra forma parte de los objetivos que persigue Freud al escribir *El porvenir de una ilusión*. El 25 de noviembre de 1928 dice en una carta a Pfister: «No sé si usted ha adivinado el vínculo entre *¿Pueden los legos. . .?* y la *Ilusión*. En el primero quiero proteger al análisis contra los médicos; en el otro, contra los sacerdotes». No cabe sino lamentar que ese vínculo que había que adivinar haya seguido siéndolo un poco en exceso. Los psicoanalistas «no tienen derecho a ser sacerdotes». ¡Quiere decir, pues, que el riesgo de esa deriva existe! El estatus social no está, desde luego, en cuestión (la condición de sacerdote de Pfister no molesta demasiado a Freud), pero sí lo está la confusión de las posiciones.

Con respecto a esta problemática esencial, *El porvenir de una ilusión* nos deja con ganas de algo más, y esto mismo hace de la correspondencia con Pfister un complemento indispensable. Justamente Pfister, quien dice que practica «el análisis dentro de un plan de vida»,<sup>18</sup> confunde en su persona los papeles de pastor, pedagogo y psicoanalista, hecho que de manera muy amigable, pero también sin indulgencia, Freud no deja de hacerle notar. El deslizamiento del psicoanálisis al «sacerdocio» puede ilustrarse de dos maneras, ejemplares y solidarias: con respecto a la identificación que el paciente haga entre el analista y su ideal del yo, y con respecto a la transferencia o, más exactamente, a su manipulación.

Pfister, quien cree ser del mismo parecer que Freud, le escribe a este: «En su obra *El yo y el ello*, usted habla (. . .) de la importancia que tiene para el analista que su persona sea de tal manera que autorice al enfermo a atribuirle el lugar del ideal del yo». <sup>19</sup> Por si hiciera falta recordarlo, el proceso psí-

<sup>18</sup> Oskar Pfister, carta del 24 de noviembre de 1927 a Sigmund Freud, en S. Freud y O. Pfister, *Correspondance avec le pasteur. . .*, op. cit., pág. 171.

<sup>19</sup> *Ibid.*, carta del 21 de octubre de 1927, pág. 165.

quico por el cual un individuo es instalado por otros en el lugar de su ideal del yo es el mismo que Freud analiza en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920), y cuyo resultado es la constitución del *Führer*. El contrasentido de Pfister, señalado por Daniel Widlöcher,<sup>20</sup> salta a la vista no bien nos remitimos al texto de Freud. Si este menciona ese destino identificatorio en la cura, lo hace para destacar que oculta «la tentación de desempeñar frente al enfermo *el papel de profeta, salvador de almas, redentor*. (. . .) las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica».<sup>21</sup> La asimilación del analista al ideal del yo es, a la vez, una barrera a la acción del análisis y un obstáculo a la libertad del yo del paciente: un obstáculo muy similar al instaurado por las religiones.

Si se pierde de vista esta exigencia del análisis, la manipulación de la transferencia nunca estará lejos. En la misma carta en que menciona el ideal del yo, Pfister escribe: no corto por completo las relaciones (con el paciente), sino que «me limito a depurar la transferencia de todo aquello que no es auténtico».<sup>22</sup> A lo cual Freud da una respuesta diferida: en la misma carta en la que afirma que el analista no tiene derecho a ser sacerdote, condena «la apelación a una transferencia ilimitada».<sup>23</sup>

Las cosas están claras, y lo estarán hasta sus últimas consecuencias. Si bien Freud parece persuadido de que «el ejercicio del análisis nos aleja por fuerza de la fe religiosa», ese alejamiento no podría asignarse como meta a la cura. El analista convertido a su vez en prosélito —aunque fuese del ideal científico— cometería un «grueso error técnico» si exigiera

<sup>20</sup> Daniel Widlöcher, «Préface», en *ibid.*, pág. 40, n. 1.

<sup>21</sup> S. Freud, *Le moi et le ça*, *op. cit.*, pág. 293, n. 1 {*El yo y el ello*, *op. cit.*, pág. 51, n. 2}. Las bastardillas son mías.

<sup>22</sup> Oskar Pfister, carta del 21 de octubre de 1927 a Sigmund Freud, en S. Freud y O. Pfister, *Correspondance avec le pasteur*. . . , *op. cit.*, pág. 165.

<sup>23</sup> Sigmund Freud, carta del 25 de noviembre de 1928 a Oskar Pfister, en *ibid.*, pág. 182.

de cualquiera la superación del «fragmento de infantilismo» del que se nutre la religión.<sup>24</sup>

## Dios Logos

Los lineamientos de la crítica de una versión religiosa del psicoanálisis deben buscarse en otros textos, y no en *El porvenir de una ilusión*. Al peligro de la religión y su prohibición de pensar, Freud va a oponer aquí concepciones a cuyo respecto señala que «no son parte integrante del sistema psicoanalítico»,<sup>25</sup> sino de su «actitud personal». Y escribe: «Este es uno de los pocos puntos en que es lícito ser optimista respecto del futuro de la humanidad, pero en sí no vale poco. (. . .) El primado del intelecto se sitúa por cierto en épocas futuras muy, pero muy distantes, aunque quizá no infinitamente remotas» (pág. 98). Sin duda, repite ante quien quiera oírlo que el psicoanálisis no propone una nueva cosmovisión, si bien después aclara que este «no la necesita, porque se apoya en la concepción científica general del mundo, con la cual la concepción religiosa sigue siendo incompatible».<sup>26</sup> Hay en Freud un «viejo racionalista» cuyas convicciones no han sido quebrantadas por el trato con los poderes infernales del inconsciente. En *Inhibición, síntoma y angustia*, texto que le otorga al yo una fuerza de organización de lo pulsional que pocos otros escritos le conceden, había tomado la precaución de diferenciarse de aquellos que sintieran la tentación de hacer del poder de «lo demoníaco en nosotros» el pilar de una «cosmovisión» psicoanalítica.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Sigmund Freud, carta del 26 de noviembre de 1927 a Oskar Pfister, en *ibid.*, págs. 172-3.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Sigmund Freud, carta del 16 de febrero de 1929 a Oskar Pfister, en *ibid.*, pág. 186.

<sup>27</sup> Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), OCP, 17, pág. 214 {*Inhibición, síntoma y angustia* (1926d), AE, 20, pág. 91}.

*El porvenir de una ilusión* hace un doble alegato: en favor de la razón (no hay instancia superior a ella [pág. 65]) y de una sociedad laica (sacar del camino a Dios [pág. 82]). «Nuestra mejor esperanza para el futuro», escribirá Freud algunos años más adelante, «es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— establezca con el tiempo la dictadura dentro de la vida anímica». <sup>28</sup> Por una vez, Oskar Pfister no se equivoca al replicarle que su «sustituto de religión es, en sustancia, el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, orgullosamente revisado y modernizado». <sup>29</sup> Freud admite de buena gana que la fe en la ciencia tampoco está al abrigo de las ilusiones. Con una diferencia, empero, decisiva con respecto a la actitud religiosa: la ilusión científica no es un *delirio*, se somete a los eventuales desmentidos impuestos por la experiencia y los acepta (pág. 97).

Estas líneas de 1927, en las que se espera el reino del «Dios Λόγος [Logos]» para «nuevas criaturas humanas» (pág. 98), tienen una extraña resonancia. No están tan lejos de la Primera Guerra Mundial, que había quebrantado tan intensamente al hombre de cultura en Freud. Y preceden por escaso tiempo al triunfo de una ilusión que, pese a no ser religiosa, no por ello se revelaría menos destructiva; una ilusión que él fustiga al pasar («la tesis de ciertos nacionalistas, para quienes los indogermanos serían la única raza apta para la cultura» [pág. 68]), sin demorarse en ella.

El asombro no es solo histórico: también es psicoanalítico. Freud pronunciará acerca de *El porvenir de una ilusión* un juicio particularmente duro, más allá de la autodesvalorización que en ese período de su vida le es habitual. Con Ferenczi, en especial, habla de su debilidad analítica y su carácter «infantil» <sup>30</sup> ¿Hay que decir «ilusorio»? En gran medida, la

<sup>28</sup> S. Freud, «D'une vision du monde», *op. cit.*, pág. 256 {«En torno de una cosmovisión», *op. cit.*, pág. 158}.

<sup>29</sup> Oskar Pfister, carta del 24 de noviembre de 1927 a Sigmund Freud, en S. Freud y O. Pfister, *Correspondance avec le pasteur. . .*, *op. cit.*, pág. 169.

<sup>30</sup> Citado en Ernest Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, 3, París:

originalidad de la obra freudiana consistió no en fundar la superioridad de la razón, sino en devolver a los fallos de la actividad mental (lapsus, olvidos, errores) y los ilogismos (sueños, chiste) su fuerza de verdad. Ese desplazamiento del acento se acompaña de un cambio de punto de vista sobre la vida psíquica, el cual, lejos de sancionar la dictadura de la razón (actitud muy filosófica: muchas de las palabras de Freud acerca del orden social recuerdan la república platónica), destaca, antes bien, la influencia invasora del proceso primario. El pensamiento mismo, escribe Freud en *La interpretación de los sueños*, «no es sino el sustituto del deseo alucinatorio».<sup>31</sup>

¿A quién creerle? ¿Al psicoanalista, presto a considerar a la mayoría de los hombres como una «canalla»,<sup>32</sup> o al pensador confiado en la primacía futura del intelecto? La discusión del asunto es tanto más ardua cuanto que el uso freudiano de las palabras no carece de equívocos. ¿Qué hay que entender por «razón»? Freud escribe: «el yugo común de ese imperio de la razón demostrará ser el más fuerte lazo unificador entre los hombres y abrirá el camino a ulteriores unificaciones».<sup>33</sup> Reemplacemos «la razón» por «Eros» (el gran unificador, el gran agrupador), y el sentido de la frase no se modificará en absoluto. Si se entienden así las cosas, la razón demuestra no ser tanto lo otro de lo pulsional como la ligazón de este.

El doble abordaje (neurótico y psicótico) de la religión antes señalado contribuye a la confusión cuando el interés de Freud consiste en hablar del porvenir. En la vertiente neurótica, la religión aparece como hermana de la represión: ¿«Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo reli-

---

Presses Universitaires de France, 1969, pág. 158 {*Vida y obra de Sigmund Freud*, 3, *La etapa final: 1919-1939*, Buenos Aires: Hormé, 1989}.

<sup>31</sup> Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve* (1900), OCP, 4, pág. 621 {*La interpretación de los sueños* (1900a), AE, 5, pág. 558}.

<sup>32</sup> Sigmund Freud, carta del 9 de octubre de 1918 a Oskar Pfister, en S. Freud y O. Pfister, *Correspondance avec le pasteur. . .*, op. cit., pág. 103.

<sup>33</sup> S. Freud, «D'une vision du monde», op. cit., pág. 256 {«En torno de una cosmovisión», op. cit., pág. 158}.

gioso» no son los dos aspectos principales de la «pedagogía actual»? (pág. 91). Tanto la formación religiosa como la neurosis obsesiva tienen por base la renuncia a ciertas mociones pulsionales.<sup>34</sup> La primera invita a sacrificar el placer pulsional a la divinidad; la segunda, al superyó, heredero de la autoridad paterna. Esta comunidad lleva en su seno una esperanza: si la religión es comparable a una neurosis infantil, es lícito ser «lo bastante optimista para suponer que la humanidad superará esa fase neurótica como tantos niños dejan atrás, con el crecimiento, su parecida neurosis» (pág. 97). La neurosis, es cierto, puede instalarse de manera duradera, pero en ese caso se atribuye al tratamiento psicoanalítico la capacidad de remediarla. ¿No cabe esperar que la razón científica ejerza una función analizante del mismo tipo en el plano cultural?

En la vertiente psicótica, la del cumplimiento alucinatorio (ilusorio) de «los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad» (pág. 67), la religión ocupa un bastión mucho más inexpugnable, tan inalcanzable para los argumentos de la ciencia como la *amentia* puede serlo para el psicoanálisis. Freud menciona, en relación con el proceso de Dayton (pág. 78), una primera manifestación de la capacidad de perjuicio de lo que hoy llamamos «integrista». Esta vez, la esperanza de una evolución cultural en beneficio del logos se hunde, al mismo tiempo que debilita el optimismo de Freud: «no hay peligro alguno de que un creyente, abrumado por mis puntualizaciones, haya de abandonar su fe» (pág. 75).

## Por el lado del padre

Si volvemos a las dos columnas mencionadas con anterioridad —la primera, puesta bajo el signo del complejo paterno; la segunda, bajo el de la impotencia infantil—, la razón y

<sup>34</sup> S. Freud, «Actions de contrainte. . .», *op. cit.*, págs. 145-6 {«Acciones obsesivas. . .», *op. cit.*, pág. 108}.

la esperanza depositada en sus capacidades unificadoras se sitúan claramente en la primera rúbrica, *del lado del padre*. La defensa e ilustración del intelecto, que tienen un lugar tan grande en *El porvenir de una ilusión*, son inseparables de la inclinación freudiana por el padre. Sucede que en la mente de Freud el progreso civilizador, que constituye el advenimiento de la racionalidad científica, y el reconocimiento de la paternidad (primera de todas las *deducciones*, a tal punto es cierto que sólo se basa en una conjetura) son solidarios entre sí. En una frase célebre de *Moisés y la religión monoteísta* se señala que «esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura».<sup>35</sup> Conocemos el destino que reservará Lacan para ese «padre simbólico», principio de diferenciación al mismo tiempo que representante de la cultura.

Freud no podía dejar de ser sensible al papel pionero del judaísmo (la religión de sus padres) en la singularización de esa figura paterna (págs. 52-3). Hay religiones que se oponen menos que otras a la ciencia, e incluso que introducen a ella.

El riesgo, esta vez para el psicoanálisis, es el de que se deslice de manera más o menos subrepticia de la importancia reconocida al padre a su sobrestimación, su idealización: el riesgo religioso, marcado de infantilismo, de un psicoanálisis en nombre del Padre.

<sup>35</sup> Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), OCP, 20, pág. 192 {*Moisés y la religión monoteísta* (1939a), AE, 23, pág. 110}.