

# LA CRÍTICA DE FREUD A LA RELIGIÓN EN LA ÉPOCA DE LA POSMODERNIDAD

ALBERTO HERNÁNDEZ SÁENZ

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, IES PRÁXEDES MATEO SAGASTA, LOGROÑO

tritonciito@yahoo.es

**RESUMEN.** La religión es uno de los ámbitos de la cultura al que Freud prestó más atención. La crítica freudiana de la religión se hace desde tres enfoques: la analogía, la crítica genética y la crítica funcional. Ninguna de las tres perspectivas es sustantiva. Es decir, ninguna toca la cuestión de la verdad o falsedad de la religión.

Sin embargo, si el análisis de Freud es acertado, podría afectar a notas esenciales de la antropología y teología cristiana, así como del resto de religiones. En este trabajo examinaremos hasta qué punto puede afectar la crítica del padre del psicoanálisis a la concepción de la religión de Vattimo, Kolakowski y al magisterio de los últimos papas.

**ABSTRACT.** Religion is one of the areas of culture to which Freud paid most attention. Freudian criticism of religion is made from three different approaches: analogy, genetic criticism and functional criticism. None of these approaches is substantial. That means that they do not discuss the issue of the truth or falseness of religion.

However, if Freud's analysis is accurate, it could concern the essence of anthropology and Christian theology, as well as the rest of the religions. In this work we will analyse to which degree the Father of Psychoanalysis's criticism can affect Vattimo's and Kolakowski's concept of religion, or the last Popes' teachings.

*Este trabajo está dedicado al profesor  
de la Universidad de La Laguna  
Antonio Pérez Quintana,  
recientemente jubilado.*

## **1. EL PSICOANÁLISIS APLICADO**

El término *psicoanálisis* tiene tres acepciones distintas. Freud lo repite en varios lugares. En un artículo que escribió para la *Enciclopedia* en 1922 dice lo siguiente:

Psicoanálisis es el nombre: 1º De un método para la investigación de procesos anímicos capaces inaccesibles de otro modo. 2º De un método terapéutico de perturbaciones neuróticas basado en tal investigación; y 3º De una serie de conocimientos psicológicos así adquiridos, que van constituyendo paulatinamente una nueva disciplina científica (Freud, 1981d, p. 2661).

Así pues, el psicoanálisis es, entre otras cosas, una teoría psicológica, una teoría susceptible de ser aplicada a cualesquier manifestación cultural. Ahora bien, el psicoanálisis sólo podrá ser un enfoque, una perspectiva, que deberá ser complementada con otras disciplinas. Nunca, será *la* respuesta. Conviene señalar esto desde el principio, dado el riesgo de reduccionismo, en el que a veces parece incurrir el propio Freud.

Freud analiza la cultura desde dos paradigmas distintos: el paradigma de la neurosis y el modelo onírico. El primero será especialmente fructífero para iluminar los orígenes de los productos culturales. El segundo es preferentemente utilizado cuando se trata de dar cuenta de las expresiones culturales.

## **2. ANALOGÍA, CRÍTICA GENÉTICA Y CRÍTICA FUNCIONAL. LOS TEXTOS DE FREUD SOBRE RELIGIÓN**

Las referencias al tema religioso están presentes desde los primeros escritos de Freud. Vamos a centrar nuestra atención en aquellos textos que directamente fueron dedicados a cuestiones religiosas.

### **2.1. El enfoque analógico: *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas***

El primer escrito en el que Freud aborda específicamente la religión es *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, publicado en 1907 Freud parte de las similitudes externas entre ambas conductas: las dos son un conjunto de actividades

ritualizadas que deben ejecutarse con extremada minuciosidad y su omisión da lugar a una intensa angustia. No obstante, las compulsiones obsesivas tienen un carácter privado y son muy variadas mientras que las prácticas religiosas son públicas y están estereotipadas. Los ceremoniales obsesivos tienen un sentido inconsciente que remite a pulsiones sexuales reprimidas y no son sino una defensa frente a dichas pulsiones, que son vividas como una tentación. La represión da lugar a angustia, una angustia “expectante” ante la amenaza de sucumbir ante la pulsión que Freud califica de “conciencia inconsciente de culpa”. Así el paralelismo entre las neurosis obsesivas y prácticas religiosas no sólo es externo sino que:

A la conciencia de culpabilidad de los neuróticos obsesivos corresponden la convicción de los hombre piadosos de ser, no obstante la piedad, grandes pecadores, y las prácticas devotas (rezos, jaculatorias, etc.), con las que inician sus actividades cotidianas, y especialmente toda empresa inhabitual, parecen entrañar el valor de medidas de protección y defensa (Freud, 1981a, p. 1340)

Existe otro interesante paralelismo: tanto en las obsesiones como en los rituales religiosos hay una tendencia al desplazamiento, de tal forma que lo más nimio se convierte en lo más importante. En el caso de la neurosis obsesiva, los rituales compulsivos, que pueden llegar a incapacitar al sujeto para sus tareas vitales rutinarias, son lo más urgente. En el de la religión, el cumplimiento con un ceremonial puramente formal puede convertirse en la más importante, desplazando el sentido de dicho ceremonial.

Además, los síntomas obsesivos conllevan aquel mismo placer que quieren evitar, de tal forma que sirven, de forma inconsciente, a la pulsión reprimida. En la religión se da el mismo carácter transaccional cuando “son realizados, precisamente en nombre de la religión y a favor de la misma, todos aquellos actos que la misma prohíbe como manifestaciones de los instintos por ella reprimidos” (Freud, 1981a, p. 1342). La religión no reprime exclusivamente pulsiones sexuales sino, más bien, impulsos antisociales y egoístas.

Freud concluye su escrito con una afirmación que ha hecho fortuna: “Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos 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” (Freud, 1981a, p. 1342).

## 2.2. El enfoque genético: *Totem y tabú y Moisés y la religión monoteísta*

La gran obra de Freud sobre la religión es *Tótem y tabú*, publicado como volumen en 1913. Sus cuatro capítulos fueron publicados con anterioridad y de forma independiente en la revista *Imago*. La perspectiva de esta obra es genética: Freud pretende haber dado con el origen de la religión. Este escrito participa de las ideas del evolucionismo antropológico de la época, de tal forma que se asume la existencia de pueblos “salvajes” y otros civilizados, considerando a aquéllos como *survivals*, supervivencias en forma de “fósiles culturales”, que testimonian de un pasado remoto.

Es en el cuarto capítulo, “El retorno infantil al totemismo”, donde se encuentra la clave de *Tótem y tabú*. En su reconstrucción de los orígenes de la religión, Freud se apoya en la tesis de Robertson Smith del banquete totémico. Este ritual consistiría en el sacrificio por los miembros de un clan de su animal tótem, sacrificio que sólo podría ser realizado en ocasiones señaladas y que “pertenece originalmente a *los actos prohibidos al individuo y sólo justificados cuando la tribu entera asumía la responsabilidad*” (Freud, 1981b, p. 1834. La cursiva es de Freud). El animal sacrificado era posteriormente devorado por todos los miembros de la tribu. La función de la ingesta de la carne del animal sería la creación de vínculos sociales y de sangre entre los miembros del clan entre sí y, además, con su dios. Además, Freud parte de una hipótesis de Darwin según la cual nuestros ancestros protohumanos habrían vivido en hordas. A semejanza de los actuales primates superiores, en dicha horda habría un macho dominante que poseería a todas las hembras, evitando el acceso a las mismas, mediante la expulsión o la muerte, al resto de machos. Los machos expulsados, si llegaban a conquistar otra hembra ajena a su horda, impedirían las relaciones entre miembros de la misma familia, tal y como había hecho el macho dominante de su horda de origen. Apoyándose en esta hipótesis, Freud la perfila aún más:

Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible [...] el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión (Freud, 1981b, p. 1838).

Los miembros masculinos de la horda odiaban al padre. Pero al mismo tiempo lo admiraban y amaban. Así pues, la ambivalencia afectiva que Freud, de la mano de los estudios antropológicos, ha rastreado a lo largo del capítulo dos, no tendría su origen sino en esta “ambivalencia afectiva primigenia”. Tras haber sido satisfecho el rencor y el odio hacia el padre, en los hijos se impusieron los sentimientos de cariño. Esta circunstancia fue favorecida porque tras el parricidio ninguno de los hijos fue capaz de ocupar el lugar del padre, que se reconocía así como inaccesible. “A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de culpabilidad [...] y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida” (Freud, 1981b, p. 1839). De esta forma y como resultado de la “obediencia retrospectiva” los hijos se prohibieron a sí mismos lo que anteriormente les había prohibido el padre. “Desautorizaron su acto, prohibieron la muerte del tótem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos” (Freud, 1981b, p. 1839). Respetándose mutuamente la vida, los hermanos se obligaron a no tratarse como habían tratado al padre. A la prohibición de matar al tótem, de carácter religioso, se añade la prohibición del fratricidio, de carácter social, además del imperativo de la exogamia.

Freud culmina la reconstrucción de nuestra protohistoria con una frase lapidaria: “la sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento, y la moral, sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad” (Freud, 1981b, p. 1841).

La protección de la vida del tótem supuso el origen de la religión, y de esto deriva, a juicio de Freud, toda la variada fenomenología religiosa. El cristianismo supondría la forma más acabada de expiación del crimen del protopadre. Si Cristo redimió a toda la humanidad con su muerte, el pecado original sólo podía ser el producto de otra muerte, la del padre. La comunión no deja de ser un rito deformado que remite al banquete totémico. Y el hijo cumple por fin su originario deseo: sustituir al padre.

La otra obra en la que Freud abordó el origen de la religión es *Moisés y la religión monoteísta*, que es aplicación de la tesis de *Tótem y tabú* al judaísmo. Se publicó como obra completa 1938, incluyendo una tercera parte antes no incluida en la revista *Imago*.

Freud, siguiendo el parecer de varios expertos y los estudios de Otto Rank sobre el mito del héroe, defiende que no sólo el nombre *Moisés*, sino la propia persona portadora del nombre era egipcio, “un egipcio, probablemente noble, que

merced a la leyenda ha de ser convertido en judío” (Freud, 1981i, p. 3246). Por otro lado, Freud se remonta al reinado del faraón Ikhnaton, promotor de la instauración del culto monoteísta al dios Atón. Si Moisés era egipcio y transmitió a los judíos su religión, ésta tuvo que ser el monoteísmo inaugurado por Ikhnatón. Tras la muerte del faraón “Moisés forjó el plan de fundar un nuevo imperio, de hallar un nuevo pueblo al cual pudiera dar, para rendirle culto, la religión desdeñada por Egipto” (Freud, 1981i, p. 3255). Freud continúa su relato afirmando que quizás Moisés hubiese sido gobernador de la provincia de Gosen, poblada por tribus semitas, a las que elegiría como su pueblo. Les impondría un signo distintivo, la circuncisión, cuyo origen es, en realidad, egipcio. Finalmente, migrarían hacia la tierra de Canaán, donde podrían hacerse con tierras propias y donde ya residían tribus emparentadas con los judíos egipcios.

Freud también se apoya en algunas tesis del historiador E. Meyer. Conforme a ellas, considera que algunos judíos, en este caso otra tribu distinta, adoptaron una nueva religión, la religión de Jahve, un dios volcánico, siniestro y sangriento. Por supuesto, esta religión no procedía de Egipto, pero tampoco de la Península del Sinaí, donde no hay volcanes, sino que fue adoptada en Meribahkadesh. El mediador entre Yahve y esta tribu es Moisés. Pero este Moisés no es el noble egipcio. Es un pastor. El carácter heroico está ausente en el Moisés ulterior, que ya no es más que un humilde pastor con poderes taumatúrgicos. Tenemos entonces dos personas distintas subsumidas bajo el nombre de “Moisés”. Pues bien, ésta es la hipótesis de Freud.

Siguiendo ahora a E. Sellin, Freud defenderá que el Moisés egipcio fue asesinado por su pueblo adoptivo. No obstante, había un séquito intelectualmente poderoso que conservó el legado religioso de Moisés: los levitas. Los levitas se fundieron con la tribu del Moisés pastor, de tal forma que se produjo un mestizaje de ambos credos: se extendió la circuncisión de origen egipcio a todos, se conservó la memoria del Éxodo, eso sí, siendo atribuido a la acción providente de Yahve y aproximándolo a un único momento de fundación del judaísmo. Además, se recibió la ley de Yahve de manos de Moisés en el monte Sinaí-Horeb, un Moisés mitificado que recoge lo mejor del egipcio y lo mejor del madianita.

Tenemos, por otro lado, además de dos “Moisés”, dos dioses: Yahvé y Atón. También aquí se produjo la unión de ambas divinidades en un solo dios, que pasaría a la posteridad con el nombre de Yahvé, pero que recibiría sus atributos (como la infinita bondad o la omnipotencia) del dios egipcio. Freud hace suya la máxima de que si existen nombres distintos para los mismos dioses esto significa que originalmente eran dioses distintos.

Para poder encajar las piezas de ese puzzle que es *Moisés y la religión monoteísta*, Freud tiene necesidad de recurrir a su experiencia clínica. Una neurosis es causada por una experiencia vivida como traumática en la infancia. Dichas experiencias suelen ser reprimidas, de tal forma que caen en el olvido del inconsciente. En muchas ocasiones se da un largo periodo de latencia hasta la pubertad o algo después, que es cuando se manifiestan los síntomas neuróticos. Se produce entonces un “retorno de lo reprimido”.

Algo análogo es lo que le ha ocurrido a la humanidad desde su constitución como tal: tras el parricidio del protopadre el suceso es reprimido, pero reaparece mediante esas formas de transacción que son las religiones. Y el judaísmo es paradigmático en esto: en la medida que fueron los propios judíos quienes asesinaron a Moisés, según la tesis de Sellin, este hecho traumático de su propia historia retornó con inusitada fuerza en la forma de un retorno de la religión que el sacrificado había impuesto a su “pueblo elegido”. O sea, del monoteísmo. De esta forma “la muerte de Moisés a manos de los judíos [...] se convierte así en un elemento imprescindible de nuestra argumentación teórica, en un importante eslabón entre los elementos prehistóricos olvidados y su ulterior reaparición bajo la forma de las religiones monoteístas” (Freud, 1981i, p. 3295).

Había algunos síntomas en el pueblo judío precursores de este retorno, como un creciente sentimiento de culpa, cuando Pablo de Tarso supo captarlo bajo la forma del “pecado original”, que quedaría neutralizado mediante la redención. Otra de las razones del éxito del nuevo culto cristiano estuvo en la renuncia a la exclusividad de erigirse en el pueblo elegido. Habría entonces en el cristianismo un cierto reconocimiento del primer crimen y de sus secuelas en Moisés y Jesús. Cosa que nunca se dio en el judaísmo. De ahí que este último haya siempre observado un estricto monoteísmo.

### **2.3. El enfoque funcional: *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y las Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis***

*El porvenir de una ilusión* (1927) es un ensayo que no está dirigido a especialistas sino más bien al gran público, de tal forma que lo específicamente psicoanalítico del mismo es limitado.

Como ya sabemos, la religión es el resultado de una motivación oculta e inconsciente: el deseo de ocupar el lugar del padre. Pero también hay otra motivación manifiesta y consciente: la necesidad de protección y consuelo ante las adversidades de la vida. De esta forma se expresa Freud: “así pues, la nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia

humana son la misma cosa. La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción ante la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea, precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos” (Freud, 1981f, p. 2973).

Freud considera que las creencias religiosas son indemostrables. Y muestra el carácter falaz del argumentario religioso: ni la tradición, ni el carácter supuestamente sagrado de determinados libros, ni las supuestas experiencias espiritistas tienen ningún poder probatorio. El *credo quia absurdum* reconoce situarse fuera de la razón, al igual que la llamada filosofía del “como si”, que asume las creencias religiosas por sus consecuencias prácticas, no por su valor teórico. Por último, el argumento de que está prohibido plantear el valor de verdad de la religión cancela el debate sin haberlo, siquiera, empezado. ¿De dónde procede entonces el poder de un discurso, el religioso, que se muestra tan ajeno a la razón? Del deseo. La religión es una mera ilusión. Una ilusión no es necesariamente un error, ni tiene por qué tener implicaciones contradictorias con la realidad. Una ilusión es “una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real” (Freud, 1981f, p. 2976. La cursiva es de Freud).

¿Son inofensivas las creencias religiosas? Freud cree que no. La religión ha contribuido a domesticar las pulsiones, y esto hay que apuntarlo en su “haber”. Pero con un alto precio: a base de mantener a la humanidad en un estadio infantil. Además, las religiones ya han tenido suficiente tiempo para demostrar su eficacia y no lo ha hecho: no resulta creíble que en las épocas en las que sólo existía la cosmovisión religiosa la gente fuese más feliz que tras el proceso de secularización. Ante esto, Freud propone sustituir las esperanzas depositadas en la religión por las promesas de la razón y la ciencia. Dicha revisión supondría una mejora (“quizá”, matiza Freud) y evitaría el grave peligro de hacer nuestros preceptos y prohibiciones dependientes de la voluntad divina. Ésta es una mala estrategia porque al hacer emanar todos imperativos morales y jurídicos de Dios, siempre se “colarán” otros, a los ojos del común de los mortales, muy humanos. Esto desprestigia todo mandato, también los que son esenciales para la convivencia social. Por otro lado, muchas veces unos se contradicen con otros. Reconociendo su carácter contingente, en cambio, sí es posible la mejora de nuestros preceptos morales y de nuestras leyes.

Haciéndose eco de las réplicas de su imaginario interlocutor, Freud afirma que no existen motivos para temer sus tesis: no convencerán a quien es profundamente religioso, pues está inserto en la ilusión, ante la que nada pueden los argumentos. Quien no lo es tan sólo se dejará llevar por la corriente de la



historia, que inexorablemente (este proceso se dará con necesidad) nos conduce hacia el cambio de paradigma descrito, de tal forma que se augura una “naciente transformación espiritual” en la que las “reliquias neuróticas” que son las religiones, resultado de la represión, deben ser sustituidas por una “labor mental racional”.

La religión es responsable de la atrofia intelectual del ser humano. Vale la pena probar el experimento de una educación no religiosa. Frente a la fe, el “dios logos” tiene la ventaja de que es esclavo de la realidad y ésta le puede desmentir. De tal forma que si la propuesta fracasara, Freud, nos dice, estaría dispuesto a rectificar.

Por otro lado, sin la religión el hombre ya no está desamparado: la ciencia, en permanente progreso, le auxilia ante los sinsabores de la vida. Dice Freud que “creemos que la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestras vidas” (Freud, 1981f, p. 2991).

Al final, todo es una cuestión de economía del esfuerzo. El ser humano “retirando sus esperanzas del más allá y concentrado en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno” (Freud, 1981f, p. 2988).

*El malestar en la cultura* (1930) no es un trabajo de temática específicamente religiosa. El ensayo arranca con una réplica. Tras la lectura de *El porvenir de una ilusión* Romain Rolland le comunicó a Freud que, si bien su crítica era acertada para la religión en su versión más vulgar, no había tocado la fuente última y auténtica de la religiosidad, una suerte de sentimiento que Rolland califica de “oceánico”, consistente en un conjunto de sensaciones de eternidad, sin límites ni barreras, “un sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior” (Freud, 1981g, p. 3018). Pues bien, Freud reconoce estar familiarizado con fenómenos en los que las fronteras entre el yo y el mundo exterior están rotas: el enamoramiento, las psicosis, los mecanismos de proyección... Y, lo que es más importante, el psicoanálisis ha mostrado que en el desarrollo evolutivo del ser humano el bebé nace sin conciencia de su propio yo, que no es sino producto de distintas modificaciones del ello, la inconsciente instancia originaria en el ser humano. El lactante no distingue entre su yo y el mundo exterior. La no siempre accesibilidad del seno materno y otras sensaciones de placer irán dibujando las fronteras entre el yo y la realidad externa. Dice Freud lo siguiente:

Originalmente el yo lo incluye todo; luego desprende de sí un mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondería con una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico subsiste –en mayor o menor grado– en la vida anímica de muchos seres humanos, debe considerársele como una especie de contraposición del sentimiento yoico adulto, cuyos límites son precisos y restringidos. De esta suerte, los contenidos ideativos que le corresponden serían precisamente los de infinitud y de comunión con el Todo, los mismos que mi amigo emplea para ejemplificar el sentimiento ‘oceánico’”<sup>1</sup> (Freud, 1981g, pp. 3019-3020).

No existe una fórmula general de la felicidad aplicable a todo el mundo. Depende del nivel de satisfacción de nuestras pulsiones que podamos obtener de nuestro entorno, de nuestra capacidad de trasformarlo según nuestros deseos y también de la capacidad que tengamos de independizarnos de él, además de nuestra propia constitución psíquica. Es prudente diversificar nuestras fuentes de satisfacción y quizá el factor más importante para nuestra dicha sea la facultad de nuestro aparato psíquico para adaptar sus funciones al mundo y sacar provecho de él. Pues bien, la religión supone un atentado contra estos principios: impone para todos la misma fórmula de la felicidad, independientemente de sus circunstancias y de su constitución psíquica. “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” (Freud, 1981g, p. 3030).

El amor puede ser una gran fuente de felicidad. Ya sea en su condición originaria, propiamente sexual, o como amor de fin inhibido, o sea, como cariño. Ahora bien, como venimos diciendo, la satisfacción de las pulsiones choca contra la cultura. En este caso se da un conflicto entre familia y otras comunidades sociales más amplias, de tal forma que cuanto más íntimos son los vínculos familiares tanto mayor es la tendencia a aislarse y contraponerse a los vínculos sociales. La cultura tiende a restringir la vida sexual y a ampliar los vínculos sociales desde su mismo origen: el asesinato del protopadre supuso la prohibición de elegir un objeto incestuoso y el respeto de la vida de los otros a través del pacto social.

Lo más notable del *El malestar...* es la tesis de que el mal (dejando a un lado nuestro carácter mortal y nuestra subordinación a los caprichos de la naturaleza) es consustancial al propio ser humano. La sociedad censura y prohíbe. Pero es que además hay una forma de auto-prohibición y auto-censura que nos constituye

---

<sup>1</sup> El amigo al que se refiere Freud es el propio R. Rolland.

como humanos: la conciencia moral. Citaremos un párrafo en el que está expuesta magistralmente esta tesis:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio *yo*, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” (moral), despliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1981g, p. 3053. La cursiva es del propio Freud).

Aquí está la razón de mayor peso de nuestra insatisfacción ante la cultura: implica un malestar absolutamente irreductible, una angustia vital de fondo que nos constituye como humanos. Creemos que ésta es la tesis central del libro. Dice Freud que:

Por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese como malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones. Las religiones, por lo menos, jamás han dejado de reconocer la importancia del sentimiento de culpabilidad para la cultura, denominándolo “pecado” (Freud, 1981g, p. 3061).

El devoto concibe las desgracias del destino como producto de la voluntad divina. Pero tanto el uno como la otra no son sino sustitutos de las figuras paternas de nuestra infancia. La desgracia es una ocasión en la que se vive de nuevo, inconscientemente, el desamparo paterno. Que es como el niño vive cualquier forma de castigo.

La lección XXXV de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* se titula “El problema de la concepción del universo (Weltanschauung)”. En ella también se aborda el tema religioso desde una perspectiva funcional. La religión cumple tres funciones: da respuesta a los enigmas del universo, supone consuelo ante las desgracias de la vida y promete una vida eterna y dichosa tras la terrenal y, por último, contiene un núcleo moral de prescripciones y prohibiciones. Sin embargo, sólo la ciencia es capaz de introducir alguna luz ante el interrogante de la vida. Además, la ciencia también puede iluminar “el enigma de la religión”: el

psicoanálisis ha mostrado que la religión no es sino consuelo ilusorio que lleva impreso “el sello de la infancia ignorante de la Humanidad” (Freud, 1981h, p. 3197). Por otro lado, el consuelo que proporciona la religión es resultado de la negación de la realidad. En cambio la ciencia procura adaptarse a nuestro mundo para sacarle el máximo partido.

### 3. EL ALCANCE DE LA CRÍTICA FREUDIANA DE LA RELIGIÓN

#### 3.1. La analogía: valoración de *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*

La analogía es un indicio que pone sobre la pista de posibles etiologías comunes, un primer paso esencial en el psicoanálisis aplicado. Pues bien, en este breve escrito tan sólo se apunta la analogía externa entre el ritual obsesivo compulsivo y el ritual religioso: “no se rebasa este carácter meramente analógico que se señala entre ambas formaciones” (Domínguez Morano, 1991, p. 63).

No obstante, desde las primeras líneas del artículo Freud afirma que “tal analogía no es meramente superficial” (Freud, 1981a, p. 1337). Con esta afirmación quizás Freud esté anticipándonos que empieza a intuir una identidad de origen, que será desarrollada más adelante. Con la explicación genética que se inaugura con *Tótem y tabú* se pasará de la mera analogía, a la que se recurre a lo largo de muchas páginas del inicio de dicha obra, a la identidad etiológica. Según Ricoeur: “la explicación etnológica [...] es la que permite pasar de la analogía descriptiva a la identidad estructural” (Ricoeur, 1999, p. 466).

Dicho esto, podemos preguntarnos: ¿lleva la religión a la neurosis obsesiva? Domínguez Morano afirma que “no sería justo ni exacto afirmar que la religión crea neurosis obsesivas; pero sí lo es, sin duda afirmar que la estructura obsesiva (en neurosis o de carácter) presenta una predilección especial por lo religioso, y que en sus ámbitos ha encontrado muchas veces su mejor aliento y estímulo” (Domínguez Morano, 1992, p. 296).

E. Fromm ha diferenciado entre rituales racionales y rituales irracionales. El ritual racional “no *mantiene a raya* los impulsos reprimidos, sino que *expresa* tendencias que el individuo reconoce como valiosas. Por consiguiente, no tiene la cualidad compulsiva y obsesiva tan característica del ritual irracional” (Fromm, 1967, p. 141. La cursiva es de Fromm). El grado de ansiedad de su incumplimiento señala si un ritual es racional o no lo es.

### 3.2. La crítica genética

Tanto *Tótem y tabú* como *Moisés y la religión monoteísta* responden a la pregunta de cómo surgió la religión (en su caso de *Moisés...*, el monoteísmo). Ambas obras han sido objeto de fuertes controversias. Vayamos por partes.

#### 3.2.1. Valoración de *Tótem y tabú*

- 1º. Freud participa del evolucionismo antropológico de su época y parte de sus mismos supuestos: todas las culturas pasan por las mismas fases, algunas de ellas están más avanzadas y otras más rezagadas<sup>2</sup>, la fase menos evolucionada es el “salvajismo”, los *survivals* son “fósiles culturales” de etapas anteriores... Los prejuicios evolucionistas le llevan Freud a defender estadios comunes para todas las culturas. En concreto, la existencia de una fase de totemismo, que sería la forma más primitiva de religión. Sin embargo, hoy sabemos “que el totemismo no aparece en los comienzos de la religión, que no es universal y que no todos los pueblos han pasado por una fase totemista” (Küng, 1979, p. 412). Por otro lado, calificar a los otros como “salvajes” no es sino caer en la incompreensión cultural desde el etnocentrismo. Además, hoy es insostenible decir que los llamados “pueblos primitivos” (según la terminología al uso en la época en la que se escribió *Tótem y tabú*) serían el equivalente actual de nuestros ancestros. Este enfoque está actualmente superado.
- 2º. La selección del material antropológico es bastante arbitraria: si confirma la tesis de Freud, se la tiene en consideración. En caso contrario se desestima. Así lo explica P. Gay:

Los antropólogos culturales demostraron que, si bien algunas tribus totémicas practican el ritual de la comida totémica sacrificial, la mayoría no lo hace; lo que Robertson Smith había considerado la esencia del totemismo resultó ser una excepción. Del mismo modo, las conjeturas de Darwin y otros acerca de la tribu prehistórica gobernada autocráticamente por un macho polígamo y monopólico no se sostenían ante las investigaciones concernientes a los primates superiores con los que no se contaba cuando Freud escribió *Tótem y tabú* (Gay, 2010, p. 377).

---

<sup>2</sup> Para Freud la forma más evolucionada de religiosidad es el judeo-cristianismo.

- 3º. La cuestión de la universalidad del Edipo fue puesta en entredicho por los hallazgos de Malinowski. Los isleños de las Trobriand practicaban el avunculado, de tal forma que la figura de autoridad no la detentaba el padre sino el hermano de la madre.
- 4º. Freud es más bien oscuro al explicar el papel del animismo en la historia evolutiva de las religiones. En la página 1806 de *Tótem y tabú* se afirma que “la primera creación teórica de los hombres, esto es, la de los espíritus, provendría, pues, de la misma fuente que las primeras restricciones morales a las que los mismos se someten, o sea de las prescripciones tabú”. Las primeras prescripciones morales surgen tras el asesinato del protopadre. El animismo sería entonces, por decirlo así, la otra cara del totemismo. Ahora bien, en la misma obra se dice que “el animismo, sin ser todavía una religión, implica ya las condiciones preliminares de todas las religiones que ulteriormente hubieron de surgir” y se añade que “la Humanidad habría conocido sucesivamente [...] tres grandes concepciones del universo: la concepción *animista* (mitológica), la *religiosa* y la *científica*” (Freud, 1981b, p. 1796. La cursiva es de Freud). Se nos escapa la razón por la que Freud identifica fase animista con mitológica y el por qué el mito parece no tener sabida en la fase religiosa. Por el contexto del ensayo podemos deducir que el animismo corre en paralelo con el totemismo y otras manifestaciones religiosas. Así, se habla de la magia, la hechicería, etc. vinculada al animismo. Lo que nos lleva a pensar que cuando Freud habla de fase religiosa se está refiriendo a las consideradas en su tiempo “grandes religiones”, y quizás, específicamente, a los monoteísmos. En cualquier caso, su exposición nos parece, cuando menos, confusa.
- 5º. Freud ha sido acusado de argumentar circularmente. Pretende explicar el contrato social a través de la promesa que los hermanos se hicieron a sí mismos de no incurrir en el fratricidio. Pero la obligación de cumplir promesas implica ya algún tipo de contrato previo.
- 6º. Por otro lado, hoy se sabe que los caracteres adquiridos no se heredan. Sin embargo, Freud se obstinó en esta tesis. Al final de sus días, Freud reconocerá esta gran dificultad, pero no por ello renunciará a la hipótesis de la herencia de las disposiciones psíquicas adquiridas. En *Moisés y la religión monoteísta* se dice que “nuestro planteamiento es dificultado por la posición actual de la ciencia biológica, que nada quiere saber de una herencia de cualidades adquiridas. No obstante, confesamos con toda modestia que, a pesar de tal objeción, nos resulta

imposible prescindir de ese factor de la evolución biológica” (Freud, 1981i, p. 3301).

- 7º. El papel concedido por Freud en su análisis del hecho religioso a lo femenino y materno es, prácticamente, inexistente, de tal forma que “el padre monopoliza abusivamente todo el cupo de ilusión protectora que, desde la situación de desamparo, se asigna a la divinidad” (Domínguez Morano, 1991, p. 457. El mismo párrafo del que está extraída la cita se puede encontrar en Domínguez Morano, 2005, p. 106)<sup>3</sup>.
- 8º. Por último, Freud, tras algunas dudas, termina por adoptar la tesis más arriesgada: la de que el asesinato del padre fue un hecho real. Resulta difícil asumir que la trama de *Tótem y tabú* haya tenido realmente lugar y que no sea una reconstrucción más o menos fantásica. Freud no tenía necesidad de ello puesto que

al reificar así la fantasía, se opone a aquello que le había llevado precisamente a los orígenes del psicoanálisis, cuando en 1897 abandonó la teoría de la seducción, al descubrir que las seducciones de las que hablaban sus pacientes –tomadas al principio como acontecimientos objetivamente reales que habían provocado el trauma– no eran en la mayoría de los casos sino acontecimientos fantaseados, aunque no por eso, desde luego, menos traumáticos (C. Gómez Sánchez, 1994, p. 378).

Años después, en *El malestar en la cultura*, se afirma claramente que “no es decisivo si hemos matado al padre o nos abstuvimos de hecho: en ambos casos nos sentiremos por fuerza culpables, dado que este sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción o de muerte” (Freud, 1981g, p. 3059). Pues bien, a pesar de este reconocimiento, Freud nunca renunciará seriamente a situar el asesinato del proto-padre en el registro de la realidad.

Tras esta arsenal de argumentos, ¿qué queda en pie de *Tótem y tabú*? ¿Es un simple mito? El mismo Freud, en 1921, calificó a su tesis como de “mito

---

<sup>3</sup>Por otro lado, Domínguez Morano, apoyándose en los trabajos de M. Klein y de A. Vergote, ha insistido en que la experiencia de fusión indiferenciada del neonato con la madre (y, por supuesto, la fase intrauterina), prefiguran y posibilitan el deseo adulto de unión con un “objeto total”. Sólo así sería posible la experiencia mística. (Cfr. C. Domínguez Morano, 1.999, pp. 18 y ss.)

científico”<sup>4</sup>. Pues bien, lo que importa de *Tótem y tabú* no es su exactitud en la reconstrucción de nuestra proto-historia. Lo relevante es su poder interpretativo: *Tótem y tabú* habla de lo que significa interiorizar al padre. En otras palabras, es necesario renunciar a ocupar el lugar del padre omnipotente para convertirnos en humanos. Para constituirnos en lo que finalmente somos, hay que asumir la finitud y renunciar a la omnipotencia. Así lo expresa Gómez Sánchez:

El padre primitivo, poseedor de todas las mujeres, quizá no haya existido en la realidad histórica, pero sí en la fantasía infantil. Padre omnipotente y no castrado, es preciso dejar vacío su lugar, para incorporarse al orden simbólico del leguaje y del deseo – que implica ausencia y distancia–, a la historia y a la cultura. Así, la renuncia al incesto y a la totalidad imaginaria y sin fisuras, la aceptación de la ley del padre que impide uno y otra, es condición del ser humano (Gómez Sánchez, 2002, p. 297)

Creemos, con Domínguez Morano, que “las tesis de *Tótem y tabú* sólo son mantenibles si se acomete su lectura desde otro nivel de interpretación” (Domínguez Morano, 1991, p. 469). Los presupuestos evolucionistas de los que participa Freud, ya superados, deben ser sustituidos por otros, en este caso en clave estructural: “el ‘antes’ que supone Freud (*Im Anfang*) hay que leerlo así, no en referencia a una anterioridad histórica y temporal, sino exclusivamente lógica” (Domínguez Morano, 1991, p. 469). Estaríamos, pues, ante una estructura humana que sería subyacente a cualquier “concreción” histórica.

Esto mismo es lo que defiende A. Vergote: “la documentación científica de Freud era muy insuficiente [...] su reconstrucción histórica, en gran parte imaginaria, podemos considerarla como un mito, cuya interpretación nos manifiesta una verdad de tipo estructural” (Vergote, 1967, p. 266).

### **3.2.2. Valoración de Moisés y la religión monoteísta**

*Moisés y la religión monoteísta*, al ser una aplicación de las tesis de *Tótem y tabú* al judaísmo, adolece de sus mismas insuficiencias: explicación desde el paradigma evolucionista (totalmente superado ya en 1938), herencia de los caracteres adquiridos, empeño en situar en el plano de la realidad los acontecimientos relatados... Lo novedoso de *Moisés y religión monoteísta* es la tesis de que Moisés era, en realidad, de origen egipcio y la explicación en términos de “periodo de latencia” y “retorno de lo reprimido”.

---

<sup>4</sup> En *Psicología de masa y análisis del yo* dice que “habremos de volver sobre el mito científico relativo al padre de la horda primitiva” (p. 2.604).



Específicamente se pueden señalar que:

- 1º. La selección del material bíblico y de la tradición sigue el siguiente patrón: si los textos confirman las tesis de Freud, entonces son tenidos en consideración. Si no lo hacen se desestiman. Lo mismo había hecho Freud con el material etnográfico en *Tótem y tabú*. Ricoeur afirma que “no hace falta decir que *Moisés y el monoteísmo* no está en absoluto a la altura de una exégesis del Antiguo Testamento” (Ricoeur, 1966, p. 252)<sup>5</sup>.
- 2º. Freud se ve obligado a forzar las fechas para que los datos encajen: “para mantener tal construcción, Freud ha de jugar con un lapso de tiempo de cientos de años, difícil de colmar, sin que ello le arredre” (Gómez Sánchez, 2002, p. 299).
- 3º. La reconstrucción exige un considerable número de hipótesis, lo cual resta credibilidad a la trama: la hipótesis de un Moisés egipcio seguidor del culto de Atón, la hipótesis de un Moisés asesinado por su pueblo, la hipótesis de la fusión del culto de Atón con el de Yahve, la hipótesis de que los profetas judíos habrían sido los artífices de la vuelta al culto instaurado por Moisés...

### 3.3. La crítica funcional

Si en *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* nos preguntamos por el origen de la religión, en *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y en la lección XXXV de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* la cuestión central es cuál es la función, el “para qué” de la religión. De nuevo, examinaremos críticamente los textos, en este caso en un único apartado.

---

<sup>5</sup> El mismo escrito, con distinta traducción, se encuentra en Ricoeur, 2013, pp. 147-156. Freud no oculta este proceder. En la página 3254, en una nota, dice que “si aplicamos aquí la tradición bíblica en forma tan autocrática y arbitraria, aprovechándola para confirmar nuestras opiniones cuando resulta conveniente y descartándola sin escrúpulos cuando la contradice, lo hacemos sabiendo perfectamente que nos exponemos a graves críticas metodológicas y que debilitamos la fuerza de nuestras pruebas. No obstante, es ésta la única manera de abordar un material del cual se sabe con certeza que su autoridad ha sido seriamente afectada por el influjo de tendencias distorsionantes”.

### **3.3.1. Valoración de El porvenir de una ilusión, de El malestar en la cultura y de las Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis**

Freud mantuvo con el pastor protestante O. Pfister una prolongada y muy cordial amistad. No obstante, sus posturas con respecto a la religión eran opuestas. Como respuesta a *El porvenir de una ilusión*, Pfister publicó en 1928 *La ilusión de un porvenir* en la revista *Imago*. A continuación nos haremos eco de algunos de los argumentos, los que consideramos de mayor peso, contenidos en dicho trabajo. Además, añadiremos otras observaciones.

- 1º. La ilusión no es incompatible con el realismo. Puede haber un pensamiento ilusorio que viva totalmente de espaldas a la realidad, pero también se puede conjugar la ilusión con el realismo. De hecho, el pensamiento realista y el deseo se ven obligados a convivir en muchas esferas de la vida. Incluida la ciencia. Para Pfister es un síntoma de madurez la capacidad de organización del deseo conforme a las demandas y exigencias de la realidad.
- 2º. Freud acusa a la religión de ser enemiga del libre pensamiento. Según Pfister esto es injusto, al menos, para algunas formas religiosas. En concreto, según él, para la teología protestante, que exige un pensamiento crítico y una religiosidad adulta. Podríamos añadir nosotros que no sólo para la teología protestante. Desde luego, Freud no participaba de estas ideas puesto que para él “la Iglesia Católica era sólo la peor de un mal grupo de religiones. Para Freud, todas las religiones estaban teñidas de superstición; todas, por racionalistas o apolíticas que fueran, eran, para repetirlo, el enemigo” (Gay, 1987, p. 72).
- 3º. La función de la religión es ambivalente. No es necesariamente un instrumento conservador que legitima el statu quo. En su comentario de *La ilusión de un porvenir*, dice Domínguez Morano:

Frente a la injusticia, la crueldad, la ferocidad y el desatino que tantas veces reina en la vida social, frente a la opresión y la explotación, la tarea del cristianismo es consagrarse a una transformación de los seres humanos y tratar de sensibilizarse ante el hecho de una civilización que se encuentra en plena decadencia. La religión, por tanto, no es el policía conservador, sino más bien el guía que orienta otro tipo diferente de civilización mediante una fe que inspira el amor. Desde esta perspectiva de Pfister, la religión está llamada a ser el fundamento de una crítica de la cultura, convirtiéndose en un principio

crítico de las condiciones sociales existentes (Domínguez Morano, 2000, p. 129).

Evidentemente, que la religión pueda tener funciones emancipatorias no prueba, ni mucho menos, que sea verdadera. Una ilusión que libera sigue siendo ilusión. Y esto exige el debate se desplace hacia la cuestión sustantiva, hacia la cuestión que se pregunta por el contenido de verdad de la religión.

A no ser que dogmáticamente, es decir, dando por demostrado lo que es controvertible, se parta del supuesto de que es un error y se tienda a argumentar, primero, tratando de basarlo en sus unilateralmente consideradas funciones negativas, para, después, venir a afirmar que aunque sus funciones –según todos los criterios de que podamos disponer– sean aparentemente también positivas, en realidad son negativas porque se basan en un error (Gómez Sánchez, 1994, p. 388-389).

- 4º. Pfister acusa a Freud de querer sustituir la ilusión religiosa por la ilusión científica. Y no sólo él. Éste ha sido un argumento recurrente entre los críticos de *El porvenir de una ilusión*. Freud ya se había anticipado a esta posible crítica. Las últimas líneas del ensayo que estamos comentando dicen así: “No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar” (Freud, 1981f, p. 2992). En concreto, Pfister defiende que resulta ilusorio defender que exista una ciencia pura ajena a la metafísica, de la misma manera que resulta ilusoria la creencia en la “pura experiencia”. El desarrollo de la epistemología a partir de los años 60 del siglo XX le da la razón al pastor protestante. También pone Pfister en duda el que el progreso científico y tecnológico conlleve necesariamente un mayor nivel de felicidad, especialmente si dicha ciencia está al servicio del poder. No podemos sino estar de acuerdo con el pastor Pfister. Freud, en este escrito, defiende de forma un tanto ingenua un tipo de racionalidad cientifista que cae en extremos como el de afirmar que “la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y *dar sentido* y equilibrio a nuestra vida” (Freud, 1981f, p. 2991. La cursiva es nuestra).

Freud respondió epistolariamente a Pfister. Pero no contestó a todas sus críticas. Y sobre esta cuestión no dijo nada. Sin embargo, sabemos que en una de las reuniones de los miércoles, en concreto en diciembre de

1927, *El porvenir de una ilusión* fue sometido a debate. En dicha reunión Reik señaló el carácter ilusorio que podría tener la confianza incondicional en el poder de la ciencia. Parece que Freud no le contradijo, “admitiendo también que existían ilusiones útiles que hacían progresar la civilización” (Domínguez Morano, 2000, p. 134).

Por otro lado, cuando Freud hace enfática apología de la razón tanto en *El porvenir...* como en la lección XXXV de las *Nuevas lecciones...*, con declaraciones del tipo “no hay instancia alguna superior a la razón” (Freud, 1981f, p. 2975) uno se pregunta: ¿de qué tipo de racionalidad estamos hablando? El tono positivista de ambos ensayos es muy claro y Freud parece subirse al carro de la unificación de todo el discurso científico desde la unidad del método (el psicoanálisis “no trae consigo nuevas fuentes del saber *ni métodos nuevos de investigación*”. Freud, 1981h, p. 3192. La cursiva es nuestra). Sin embargo, ¿es éste el mismo tipo de racionalidad que se aplica en la interpretación de los sueños, en la lectura de síntomas neuróticos y actos fallidos o en la reconstrucción genética del origen de las religiones y de las motivaciones que subyacen tras las obras de arte? No lo parece, puesto que “el psicoanálisis se sitúa más precisamente en el gran debate del lenguaje como un episodio de la guerra de las hermenéuticas” (Ricoeur, 1999, p. 36). Ricoeur considera que el concepto de racionalidad en Freud, una aportación de primer rango, necesita ser ampliado. Su encuentro intelectual con el padre del psicoanálisis le llevó a él mismo a ampliar su concepción de la hermenéutica y conjugar la “interpretación como restauración de sentido” con la freudiana “interpretación de la sospecha”, en un movimiento de remitificación y de desmitificación, en un “reconocimiento de que los símbolos pueden ser tan reveladores como enmascaradores” (Maceiras Fafián, Trebolle Barrera, 1990, p. 130).

Ricoeur acusa a Freud de situar su crítica en un nivel no originario, sino derivado. Kant mostró que la “ilusión trascendental” no es un simple error corregible, sino que es ilusión necesaria conducente a antinomias, paralogismos y al ideal de la razón pura. A juicio de Ricoeur “aquí está, en mi opinión, el origen radical de toda ‘falsa conciencia’, la fuente de toda problemática de la ilusión, más allá de la mentira social, la mentira vital y el retorno de lo reprimido. Marx, Freud y Nietzsche operan ya a nivel de formas segundas y derivadas de la ilusión; por eso resultan parciales y rivales sus problemáticas” (Ricoeur, 1999, p. 463).

Por otro lado, el supuesto realismo y resignación freudiana, apelando a la “ananké”, a la necesidad, le parecen a Ricoeur una remitificación camuflada de desmitificación. Se destruyen unos ídolos para inmediatamente suplirlos por otros como el “logos” o la “ananké”.

Y semejante remitificación ¿no nos indica que la disciplina de la realidad no es nada sin la gracia de la imaginación, o que la consideración de la necesidad no es nada sin la evocación de la posibilidad? La hermenéutica freudiana puede, a través de estos interrogantes, articularse en otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, según la cual los mitos no serían fábulas, esto es, historias falsas, irreales e ilusorias, sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el Ser (Ricoeur, 1999, p. 483).

Hasta aquí las algunas de las respuestas de Pfister que hemos hecho nuestras, ampliando la argumentación de la mano de otros críticos de Freud cuando lo hemos considerado conveniente. Pero hay más.

- 5º. Freud defiende una antropología de la pulsión y el deseo. No parece esto muy consistente con la defensa de una civilización fundada en la austeridad de la razón y el principio de realidad. Podemos añadir que carece de sentido publicar una obra esgrimiendo un arsenal de argumentos si la asunción o rechazo de los mismos es, finalmente, obra del deseo. Alguna concesión, siquiera pequeña, habrá que hacer al intelecto...
- 6º. Por otro lado, en Freud hay una filosofía de la historia con caracteres de necesidad. Así, por ejemplo, afirma que “hemos de suponer que el abandono de la religión se cumplirá con toda la *inexorable fatalidad* de un proceso de crecimiento y que en la actualidad nos encontramos ya dentro de esta fase de la evolución” (Freud, 1981f, p. 2985. La cursiva es nuestra). Sin embargo, Freud no ofrece un solo argumento para justificar la necesidad histórica de este cambio<sup>6</sup>. Y existe, al menos, una cierta

---

<sup>6</sup> En otros trabajos Freud llegó a afirmar justo lo contrario. En el caso del “hombre de los lobos”, cuando su paciente le insiste en que ya desde niño tenía ideas críticas con respecto a la religión, Freud dice lo siguiente: “hube de decirme también que precisamente aquellas críticas de las doctrinas religiosas, que yo me resistía a atribuir a un niño, sólo eran ya sostenidas por una minoría de adultos cada vez más pequeña y en trance de desaparecer” (Freud, 1981c, p. 1974).

tensión entre esta concepción del devenir histórico y la apelación moral y política a favor de ciertas reformas, como las de una educación laica, que den nacimiento a un hombre nuevo. Además, esta historia de carácter teleológico encaja mal con una concepción de la cultura en la que todo es mera repetición de acontecimientos traumáticos (“hay un gran problema no resuelto en Freud, el de la progresión, que sin embargo la práctica analítica supone continuamente”. Gómez Sánchez, 1991, p. 234).

- 7º. Por lo que respecta a la lección XXXV de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, uno se pregunta si, pese a que Freud lo niegue, la concepción científica de la realidad no es también una *Weltanschauung*. Bien es verdad que distinta de la *Weltanschauung* religiosa: será “fría”, “desencantada”, “resignada” o lo que se quiera, pero no por ello deja de ser una *Weltanschauung*. De hecho, pensamos que la cosmovisión científica encaja con la definición que se da al inicio del ensayo de lo que es una *Weltanschauung*: una construcción intelectual que resuelve unitariamente todos los problemas de nuestra existencia, si bien en este caso no en el sentido de nuestros deseos. Pero esto último no dice Freud que sea una nota de las *Weltanschauung*.

En cualquier caso, y ya para terminar este apartado, hay que ser justo: Freud parece ser, al menos por momentos, plenamente consciente de que explicar la función de una creencia no equivale a refutarla como falsa. La ilusión, dice en repetidas ocasiones, no tiene por qué ser falsa. Así se expresaba en 1933:

Psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerte y débil, continuados en la vida adulta. *Lo cual no significa precisamente una refutación de la religión, pero constituye un perfeccionamiento necesario de nuestro conocimiento de ella y, por lo menos en un punto, una contradicción, ya que la religión pretende ser de origen divino* (Freud., 1981h, p. 3197. La cursiva es nuestra).

Por otro lado, en favor de Freud hay que señalar que es un dato ya muy contrastado que la vivencia infantil de las figuras paternas condiciona la imagen que el adulto creyente tiene de su Dios<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Vergote, 1973, cap. III, así como Domínguez Morano, 2005, cap. I.

### 3.4. La crítica sustantiva

Pensamos que los análisis de Freud no apuntan de forma directa a la cuestión de la verdad de la religión. Su crítica se limita a mostrar cómo se originan las creencias religiosas o qué función tienen en la vida del ser humano. Sin embargo, existen en la obra de Freud, aquí y allá, algunas alusiones en las que parecería tocarse la cuestión sustantiva, la cuestión que se pregunta si la religión es verdadera o falsa. Por ejemplo, en *Tótem y tabú*, al referirse al origen del tabú según Wundt, se dice que “ni el mundo ni los demonios pueden ser considerados en Psicología como causas primeras, más allá de las cuales sea imposible remontarse. *Otras cosa sería si los demonios tuvieran existencia real, pero sabemos que no son –como tampoco los dioses– sino creaciones de las fuerzas psíquicas del hombre.* Tanto unos como otros han surgido de algo anterior a ellos” (Freud, 1981b, p. 1762. La cursiva es nuestra).

En *El porvenir de una ilusión* se afirma que “no entra en los fines de esta investigación pronunciarse sobre la verdad de las doctrinas religiosas” (Freud, 1981f, p. 2978). Sin embargo en la página 2981 se alude a todo lo dicho hasta ese momento considerándolo como argumentos “contra el valor de verdad de la religión”. Tres líneas más abajo se dice que el psicoanálisis “proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la religión”. Se considera a los dogmas religiosos como “ilusiones indemostrables” y se sostiene que hay algunos de ellos “tan inverosímiles y tan opuestos a todo lo que trabajosamente hemos llegado a averiguar sobre la realidad del mundo, que, salvando las diferencias psicológicas podemos compararlos con las ideas delirantes. Por lo general, resulta imposible aquilatar su valor real. Son tan irrefutables como indemostrables” (Freud, 1981f, p. 2978).

En *El malestar en la cultura* hay un párrafo en el que se señala la incompatibilidad de un Dios omnipotente y bondadoso con la existencia del mal en el mundo: “Nadie quiere que se le recuerde cuán difícil resulta conciliar la existencia del mal –innegable, pese a todas las protestas de la *Christian Science*– con la omnipotencia y soberana bondad de Dios. El diablo aun sería el mejor subterfugio para disculpar a Dios [...] Pero aun así se podría pedir cuentas a Dios tanto de la existencia del Diablo como del mal que encarna” (Freud, 1981g, p. 3052). En *Moisés y la religión monoteísta* encontramos un argumento similar: “no podemos menos de lamentar si ciertas experiencias de la vida y observaciones del mundo nos impiden aceptar la existencia de semejante Ser Supremo” (Freud, 1981i, p. 3315).

En cualquier caso, todo esto sólo son observaciones en las que Freud no se detiene. Los grandes enfoques de su interpretación de la religión son, como hemos

visto, la analogía, la génesis y la función. Ninguna de estas perspectivas puede preguntarse, y por tanto responder, por la verdad de la religión<sup>8</sup>.

Como sostiene Gómez Sánchez, “el psicoanálisis no pregunta por el problema del fundamento sino por el del origen, no pregunta por la cuestión de la legitimidad sino por la de la función” (Gómez Sánchez, 1998, p. 76). La llamada “falacia genética” consiste en reducir la cuestión de la verdad o falsedad de una creencia a su origen. Pero una cosa es cómo ha surgido y otra bien distinta su valor de verdad. Señalamos esto porque “en Freud permanece irresuelta una ambigüedad, por la que el análisis genético o funcional tiende a deslizarse hacia una crítica sustantiva” (Gómez Sánchez, 1998, p. 74).

P. Ricoeur considera que el psicoanálisis es necesariamente iconoclasta, o sea, destructor de iconos, de tal forma que “esta ‘destrucción’ de la religión puede ser la contrapartida de una fe purificada de idolatría”. Ahora bien, “el psicoanálisis no puede, de suyo, ir más allá de esa necesidad iconoclasta. Esta necesidad está abierta a una doble posibilidad: la de la fe y la de la no-fe; pero esta decisión entre esas dos posibilidades no es de su incumbencia” (Ricoeur, 1999, p. 198)<sup>9</sup>. Sí es de la incumbencia de la filosofía de la religión, que a través de algunas de las grandes figuras del pensamiento, como Hume o Kant, ha aterrizado, ahora sí con legitimidad, en la cuestión sustantiva.

---

<sup>8</sup> La postura de Freud respecto a la compatibilidad o no del psicoanálisis con la religión fue ambigua. Tanto en sus escritos públicos como en la correspondencia privada (por ejemplo, con el pastor Pfister) defendió la neutralidad del psicoanálisis frente a la religión. Sin embargo, tras la publicación de *El porvenir de una ilusión* y la respuesta de Pfister en *La ilusión de un porvenir* hizo declaraciones en sentido contrario. Según Domínguez Morano el diálogo entre Pfister y el padre del psicoanálisis “obligó a Freud pensar en los límites que el psicoanálisis debía respetar y a distinguir entre sus propias posiciones y las que se derivaban propiamente del psicoanálisis” (Domínguez Morano, 2000, p. 151). Según P. Gay, Freud en su fuero interno siempre mantuvo la convicción de que la religión es incompatible con el psicoanálisis y con la ciencia: “pensaba que la incompatibilidad de la ciencia y de la religión era absolutamente fundamental y completamente incurable” (Gay, 1987, p. 58).

<sup>9</sup> Similares posiciones encontramos en Domínguez Morano, 1991, pp. 241-242 (del psicoanálisis “estrictamente hablando, no se deriva ningún tipo de pronunciamiento sobre la verdad o falsedad de la religión”), Küng, 1979, p. 394 (“Freud únicamente se ocupa de la naturaleza psicológica de las representaciones religiosas (en cuanto ilusiones), no de su contenido de verdad (en cuanto realidad)”), Vergote, 1973, p. 333 (“las realidades de la fe no se interfieren para nada con las leyes científicas”<sup>9</sup>) o Marcuse, 1969, p. 116 (“Freud no hirió a Dios en el corazón, ni desechó las religiones como si fueran trastos viejos. Lo único que hizo fue difundir algo más de luz sobre el hombre”).



#### 4. LA “ÉPOCA DE LA POSMODERNIDAD”

El título de nuestro trabajo incluye esta expresión. ¿Cómo debemos entenderla? Según G. Vattimo “el *post* de posmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de ‘superación’ crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación ‘crítica’ respecto del pensamiento occidental” (Vattimo, 1996a, p. 10). Es decir, la “condición” posmoderna se caracteriza por la renuncia a la “superación” histórica (si el pensamiento posmoderno pretendiese superar la modernidad caería de nuevo en la propia lógica de la modernidad) así como por la toma de conciencia de la ausencia de “fundamentos” fuertes para nuestros discursos y nuestra praxis (“no hay ningún *Grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas”, dice Vattimo en la página 154 del libro al que nos estamos refiriendo). Según Vattimo, esta nueva sensibilidad exige hacernos cargo del legado intelectual de Nietzsche y Heidegger.

Para Vattimo, el pensamiento posmoderno se caracterizaría por tres notas:

- 1º. Es un pensamiento de la fruición: Vattimo apuesta por una ética de los bienes, frente a la ética de los imperativos. Es decir, el pensamiento no puede ser un instrumento que, amparado en un fundamento último, sirva para la transformación de la sociedad. Frente a la concepción funcionalista del pensamiento “la rememoración o, más bien, la fruición (el revivir) [...] no tiene la función de preparar alguna cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí misma” (Vattimo, 1996a, pp. 155-156).
- 2º. Es un pensamiento de la contaminación: la hermenéutica, el estilo de pensar de nuestro presente, ya no puede dirigirse sólo hacia el pasado, hacia la tradición, sino que debe dirigir su mirada a

los múltiples contenidos del saber contemporáneo, desde la ciencia y la técnica a las artes y a ese “saber” que se expresa en los *mass-media*, para reconducirlos de nuevo a una unidad, la cual, tomada en esa multiplicidad de dimensiones, ya no tendría nada de la unidad del sistema filosófico dogmático y ni siquiera los caracteres fuertes de la verdad metafísica [...] un saber que se colocaría en el nivel de la verdad “débil” (Vattimo, 1996a, p. 157).

Es decir, la posmodernidad se caracterizaría por lo que podríamos denominar una teoría del conocimiento no metafísica, abierta a las

distintas dimensiones del saber y donde la filosofía, más que el fundamento de las ciencias, sería su conclusión.

- 3º. Es un pensamiento de la *Ge-Stell*: o, dicho de otra manera, un pensamiento caracterizado por una ontología “débil”, en la que “los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y de verdad-fundamento pierden peso” (Vattimo, 1996a, p. 158-159). Una ontología que “no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’” (Vattimo, 1996a, p. 11). Por tanto, una ontología que se despidе de todos aquellos grandes conceptos que han servido de marco para nuestro pensar (y vivir) moderno. Vattimo, de forma gráfica, habla de una “realidad aligerada”.

El filósofo italiano se expresó en términos similares en su trabajo recogido en el volumen *El pensamiento débil*: la noción de verdad que resulta de una ontología débil implica que lo verdadero tenga un carácter retórico, no metafísico o lógico, que los consensos sean producto de un determinado horizonte del que somos herederos (también los consensos éticos, que propician una ética de “bienes”), que la verdad se construye sólo en la interpretación y que el ser se experimente como “declive” (Cfr. Vattimo, 1988, pp. 38 y ss.)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Es una cuestión debatida la de si Freud fue un fiel heredero de la Ilustración o no. Algunos de los pensadores que reivindican la posmodernidad suelen hacerse eco de algunas tesis freudianas y las incorporan a su filosofía. P. Gay sostiene que “Freud era un hijo leal del Iluminismo, el último de los *philosophes*” (Gay, 1993, p. 56). Rodríguez González lo considera, así mismo, como un ilustrado, pero no un ilustrado ingenuo sino “radical”: “al construir como objeto el psiquismo del hombre, el freudismo se nos presenta como radicalización de la Ilustración. Lo que significa, esencialmente, el ensayo más ambicioso de inscribir la temporalidad moderna en la entraña psíquica del hombre” (Rodríguez González, 1994, p. 60). Por su parte, Gómez Sánchez considera que Freud comparte muchos supuestos del pensamiento ilustrado pero “los dota de nuevos giros, de nuevos contrastes, que desarraigan su crítica de carriles tradicionales en el pensamiento moderno” (Gómez Sánchez, 1998, p. 9).

## 5. TRES POSTURAS FRENTE A LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN DE FREUD: VATTIMO, WOJTYLA/RATZINGER Y KOLAKOWSKI

Lo hemos repetido en reiteradas ocasiones: la crítica de Freud no toca la cuestión acerca de la verdad o falsedad de la religión. No obstante, creemos que su análisis no puede caer en saco roto. Si el planteamiento de Freud es acertado, si da con la clave sobre el origen de la religión y si acierta en su análisis funcional, esto traería consigo importantes consecuencias para la propia religión. En el ámbito cristiano, cuestiones fundamentales de antropología, por ejemplo, deberían ser revisadas. Lo mismo podría decirse para el resto de religiones.

Ahora bien, en nuestro análisis de la crítica freudiana de la religión nos hemos movido en un marco “metafísico”. Es decir, se ha pensado la religión desde una teoría de la verdad como adecuación, dando por supuesto que existe una realidad externa y ajena al propio sujeto que “está ahí dada” y un sujeto cognoscente capaz de acceder a dicha realidad. Éste es marco en el que se sitúa el propio Freud. Ahora bien, la “sensibilidad posmoderna” nos sitúa en otras coordenadas bien distintas. Así, el pensamiento de G. Vattimo hace a la religión inmune a críticas como la de Freud, por pretender ser un pensamiento “posmetafísico”. En las antípodas de este planteamiento se situaría el magisterio de la Iglesia Católica, totalmente ajena al sentir posmoderno. No obstante, su discurso es en gran medida una reacción ante la posmodernidad y el relativismo (y por esta razón nos hacemos eco de su parecer)<sup>11</sup>. El magisterio la Iglesia Católica se sitúa en un marco plenamente metafísico, pero en este caso, no moderno, sino más bien, en muchos puntos, premoderno. Nos centraremos en algunos de los escritos de los últimos papas. Por último, analizaremos la postura de L. Kolakowski, que, si bien por un lado participa del relativismo posmoderno, por otro, defiende alguna tesis de la que J. Muguerza ha dicho que “podría sin exageración ser reputada de ‘premoderna’ y hasta de ‘anti-ilustrada’” (Muguerza, 1990, p. 449).

Somos conscientes de que la selección autores sobre esta cuestión tiene algo de arbitraria. No hemos pretendido ser exhaustivos. En cualquier caso, reconocemos que el abanico de planteamientos es incompleto y que determinado tipo de sensibilidades no tienen espacio en este trabajo: apenas hacemos alusión a algún planteamiento que pudiera ser considerado plenamente “moderno”. Tampoco nos referimos a posturas estrictamente ateas. Quizás en una nueva vuelta sobre estas cuestiones podamos completar el panorama que a continuación presentamos.

---

<sup>11</sup> Wojtyła, en su encíclica *Fides et Ratio*, utiliza explícitamente la expresión “época de la posmodernidad”.

## 5.1. La religión en G. Vattimo

La crítica de Freud (y, en general, cualquier crítica) sería inocua ante visiones del cristianismo como las de G. Vattimo. El filósofo italiano ha defendido en diversos trabajos la legitimidad de retornar a nuestros orígenes cristianos. El “fin de la modernidad” supondría también el fin de los aquellos planteamientos que conciben el cristianismo (y, en definitiva, la religión) como algo necesariamente superado (positivismo, hegelianismo, marxismo). Según Vattimo “hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión” puesto que “la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de liquidación del mito” (Vattimo, 1996b, pp. 22-23)<sup>12</sup>. Vattimo confiesa que “la disolución de la razón metafísica, con sus pretensiones de captar definitivamente el verdadero ser, me permite también aceptar que haya cierto grado de ‘mito’ en mi vida, que no necesariamente debe ser traducido en términos racionales” (Vattimo, 1996b, pp. 118-119).

Él apuesta por un cristianismo posmetafísico caracterizado, a nuestro juicio, por dos notas: el abajamiento de Dios, que se convierte en hombre, y la consideración de la caridad como criterio “último” de interpretación del cristianismo.

El abajamiento de Dios, la *kenosis*, supone la irrupción de Dios en la historia, de un Dios con rostro humano que sufre y goza. No del Dios de la metafísica, que existe objetivamente, sino más bien “el Dios que se nos da sólo en el libro, que no ‘existe’ como una realidad ‘objetiva’ fuera del anuncio de salvación que, en formas históricamente cambiantes y ofrecidas a continua reinterpretación por parte de la comunidad de los creyentes, se nos anuncia en la Sagrada Escritura y la tradición viva de la Iglesia” (Vattimo, 2010, p. 16)<sup>13</sup>. Vattimo encuentra que hay una clara sintonía entre la *kenosis* cristiana y el pensamiento heideggeriano, que concibe la historia del ser como debilitamiento. Conforme a esta tesis, tanto Dios (en el cristianismo) como el ser (en la filosofía de Heidegger) han dejado de ser realidades objetivas que están “ahí dadas” y pasan a ser consideradas como realidades históricas, que se muestran de forma contingente como un acontecer, como evento (“El ‘Señor de la Biblia’ [...] es no solamente origen sino también

<sup>12</sup> No obstante, Vattimo atisba (y celebra) el fin de las religiones institucionalizadas, las religiones que él llama “morales”. Cfr. Vattimo, 2009.

<sup>13</sup> Frente al Dios metafísico, Vattimo reivindica la noción de “huella”, una concepción de la divinidad como herencia lingüística (Cfr. Vattimo, 1996c, y Vattimo, 2008). En cambio, rechaza las teologías de “lo totalmente otro”, deudoras de la metafísica, al concebir a Dios como fundamento último, si bien inaccesible a la razón humana.

efecto del texto”, “el ser no es, sino que *sucede*”. Vattimo, 1992, p. 85. La cursiva es de Vattimo). La legitimidad del renacimiento de la religión en la época posmetafísica es viable “si se reconoce el profundo parentesco – por ahora sólo puedo llamarlo así– entre la tradición religiosa de Occidente y el pensamiento del ser como acontecimiento y como destino al debilitamiento” (Vattimo, 2010, p. 35). La secularización es la forma como se actualiza el debilitamiento del ser y para Vattimo es el núcleo de la historia de salvación del cristianismo. Por tanto, lejos de ser su negación, la secularización es la herencia del cristianismo en la época del pensamiento posmetafísico: “hay que ver los diversos procesos de secularización acontecidos en la modernidad no como procesos de distanciamiento de la matriz religiosa [...] sino como procesos de interpretación, aplicación y especificación enriquecedora de esa matriz” (Vattimo, 2010, p. 84).

Por lo que respecta a la caridad, Vattimo la considera el límite a la secularización. Es decir, la propia caridad no podría ser secularizada, en el sentido de ser considerada como un valor más, junto a cualquier otro valor o, incluso, contravalor. “La única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación –ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica–: es la verdad del amor, de la *caritas*” (Vattimo, 2006, p. 75). La caridad es entendida como la reducción de toda forma de violencia. No obstante, “este sentido ‘último’, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido ‘último’ de la revelación, carece de verdadera ultimidad” (Vattimo, 1996b, pp. 76-77).

En nuestra época, la Edad de la Interpretación, “el cristianismo ha desplegado todo su efecto antimetafísico y la ‘realidad’ se ha reducido, en todos sus aspectos, a mensaje” (Vattimo, 2006, pp. 73-74). No hay, por tanto, realidad “objetiva” a la que deben corresponderse las afirmaciones del discurso religioso. Esto no supone caer en un mero fenomenismo. Ahora bien, ya no se puede pensar la realidad del mundo como separada del ser del hombre. Un ser humano al que sólo le queda interpretar como respuesta a una determinada situación histórica en la que le toca vivir.

Ante planteamientos como éste, las críticas de Freud resultan inocuas. Sólo pueden ser entendidas como simples interpretaciones (con espíritu objetivista, eso sí), en un juego de infinitas lecturas. Si asumimos la tesis de Vattimo, nunca podríamos decir que la reconstrucción freudiana de los orígenes de la religión se corresponda con algo realmente acaecido (sea en el pasado remoto de nuestra

especie o en nuestra vida psíquica infantil). Nunca podríamos afirmar en un sentido fuerte que la religión es un consuelo infantil e ilusorio ante los sinsabores de la vida. Con la posmodernidad, la crítica freudiana de la religión se diluye como un azucarillo en el agua...<sup>14</sup>

## 5.2. Fe y razón en el magisterio reciente de la Iglesia Católica: Juan Pablo II y Benedicto XVI

Tradicionalmente, la Iglesia Católica ha defendido una concepción fuerte de la verdad. Karol Wojtyła dedicó una encíclica, la *Fides et ratio*, a la relación entre la fe y al razón. El papa polaco podrá ser acusado de muchas cosas, pero no de tibieza. Su tesis se sitúa en el marco de la teoría clásica de la verdad, defiende el carácter subordinado de la razón respecto de la fe, el universalismo y el realismo. En definitiva, un planteamiento plenamente “metafísico”. Por lo que respecta a la teoría clásica de la verdad, Wojtyła cree que es una exigencia de nuestros días un conocimiento “que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica” (Juan Pablo II, 1998, p. 123).

Además, insiste que es misión de la razón cuestionar y cuestionarse a sí misma, eso sí, “siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo” (Juan Pablo II, 1998, p. 116), de tal forma que “partiendo de la palabra de Dios [...] la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva fuera de la verdad pura y simple” (Juan Pablo II, 1998, p. 109). En la medida que la razón no puede ser autónoma, se impone la doctrina de la *recta ratio*, “la razón que reflexiona *correctamente* sobre la verdad” (Juan Pablo II, 1998, p. 79. La cursiva es nuestra). Como ya se ha visto, el criterio de corrección o incorrección es la revelación, de la cual la Iglesia sería la única intérprete autorizada.

---

<sup>14</sup> Desde tradiciones filosóficas distintas, algunos han recurrido a otra forma de inmunizar el cristianismo (o cualquier otro credo) a la crítica. Para ellos, la religiosidad es una forma de vida que “aunque no se presente como un conjunto de enunciados, tiene algún tipo de *realidad*: de una u otra manera *se da*. Es decir, no es pura metáfora”. De tal forma que el cristiano neowittgensteiniano “dirá que el fundamento del juego de lenguaje no se puede someter a criterio de verificación alguno ya que es *último* y, en cuanto tal, no susceptible de ser sometido a tales criterios. Y las expresiones, por definición, no son ni verdaderas ni falsas, luego tampoco hay modo de que sean refutadas de alguna manera” (Sádaba, 1989, pp. 46-47. La cursiva es de Sádaba).

De estos presupuestos, se desprende un planteamiento universalista (“la verdad es una”, se dice en la página 79), afín al espíritu universalista del catolicismo.

Por último, se defiende un realismo epistemológico y se ataca directamente planteamientos como el de Vattimo, aunque sin citar directamente a este pensador:

La fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal –aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos– la realidad divina trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en el lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera (Juan Pablo II, 1998, pp. 126-127).

Y es que, para Wojtyła “muchos de los problemas que tiene el mundo actual derivan de una ‘crisis en torno a la verdad’” (Juan Pablo II, 1998, p. 142). Por ello rechaza el eclecticismo, el historicismo, el cientifismo y el pragmatismo, corrientes que participan de un horizonte común, el nihilismo, “que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva” (Juan Pablo II, 1998, p. 132).

Por otra parte, según J. Ratzinger “la fe no es en primer lugar una construcción de muchos conocimientos sobrenaturales, que deberían estar junto al ámbito de la ciencia como un extraño saber de segunda categoría” pero, no obstante, “esta adhesión a Dios no carece de contenido” (Ratzinger, 2011, p. 105). Tenemos que “la cuestión acerca de la verdad es la cuestión esencial de la fe cristiana en general”, de tal forma que “lo peculiar de la fe cristiana en medio del mundo de las religiones es que esa fe asegura decirnos la verdad acerca de Dios, del mundo y del hombre, y reclama ser la *vera religio*, la religión de la verdad” (Ratzinger, 2006, pp. 160-161). De ahí que Ratzinger pretenda construir una moral fundamentada en una antropología revelada: “partiendo de la fe en la creación (se puede defender que) existe una sola idea divina de ‘hombre’; responder a esa idea es nuestra tarea” (Ratzinger, 2006, pp. 218-219)<sup>15</sup>. El teólogo y papa alemán dice que no debemos renunciar a la herencia de la Ilustración pero sí corregirla. Tres son sus propuestas para enderezar su rumbo: orientar nuestra libertad conforme a nuestra auténtica naturaleza, teniendo en cuenta que “sólo a partir de Dios es

---

<sup>15</sup> En el diálogo que mantuvo con P. Flores d’Arcais, Ratzinger se vio obligado a reconocer que la fe en la creación no puede ser un fundamento universal para la acción común. Cfr. J. Ratzinger, P. Flores d’Arcais, 2008, p. 69 y ss.

posible entender rectamente al hombre” (Ratzinger, 2006, p. 219), esforzarnos para procurar la justicia y “abandonar también el sueño ilusorio de la absoluta autonomía de la razón (puesto que) la razón humana necesita apoyarse en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad” (Ratzinger, 2006, p. 222)<sup>16</sup>. Como vemos, esta postura es, en lo fundamental, afín a la de la *Fides et ratio*. De hecho, Ratzinger explícitamente se hace eco de las tesis de la encíclica de Juan Pablo II (Cfr. Ratzinger, 2006, pp. 160 y ss.).

El nuevo papa, Francisco, ha publicado recientemente la encíclica *Lumen Fidei*<sup>17</sup>. De nuevo, se reitera la tesis de necesidad de complementar la razón con la fe (“la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro”, “es urgente recuperar el carácter luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo”. Francisco, 2013, pp. 9-10). De nuevo, se apuesta por una concepción “fuerte” de la verdad frente a la “crisis de la verdad” propia de nuestro presente. De nuevo, por tanto, estamos ante un discurso metafísico.

Pues bien, son estas posturas “metafísicas” las que sí resultan afectadas por la crítica de Freud. En la medida que el magisterio de la Iglesia Católica defiende la teoría clásica de la verdad, una concepción la realidad previa e independiente del sujeto, y un sujeto “fuerte”, capaz de acceder a la auténtica realidad, todo el arsenal freudiano tiene una diana en la que disparar. Aunque la postura de la jerarquía eclesial sea, en varios puntos, “pre-moderna”, su ontología, antropología y teoría del conocimiento son plenamente metafísicas. Y éste en el marco en el que la crítica de Freud, que también participa de este paradigma, puede tener sentido.

---

<sup>16</sup> En el célebre, por la polémica que desató, encuentro de Ratisbona de 2006 Ratzinger afirmó que “para la filosofía y, de modo diferente, para la teología, escuchar las grandes experiencias y convicciones de las tradiciones religiosas de la humanidad, especialmente las de la fe cristiana, constituye una fuente de conocimiento; oponerse a ella sería una grave limitación de nuestra escucha y de nuestra respuesta”. (Ratzinger, 2008, p. 42).

<sup>17</sup> Según se dice en las primeras páginas de la misma, Benedicto XVI “ya había completado prácticamente una primera redacción de esta Carta encíclica sobre la fe”. El papa Francisco recogió este borrador y lo asumió, “añadiendo al texto algunas aportaciones” (Francisco, 2013, p. 14).



### 5.3. La postura de L. Kolakowski

*Si Dios no existe...* es un audaz tratado en el que se abordan algunos de los grandes problemas de la filosofía de la religión. Nos centraremos en él<sup>18</sup>. Una de las tesis centrales del libro es que sólo desde Dios es posible fundamentar la ética y el conocimiento (“la famosa máxima de Dostoyevski, ‘si Dios no existe, todo es permisible’, es válida no sólo como norma moral [...] sino también como principio epistemológico”. Kolakowski, 1995, p. 83). Para Kolakowski es imposible que la razón dé cuenta de sí misma y el único fundamento posible tanto del conocimiento como de la acción sería Dios, de tal forma que “lo que quiera que signifiquen las palabras ‘racional’ o ‘irracional’ depende del contexto que atribuyamos a la idea de *Ratio* y esto, de nuevo, es enteramente cuestión de preferencias filosóficas” (Kolakowski, 1995, p. 170). Por tanto, la opción (o no) por la razón no es una cuestión racional. Una vez tomada la decisión de optar por la razón o por la fe, todo el discurso queda hipotecado a dicha decisión:

Cualquier elección impone criterios de juicio que la apoyan infaliblemente en una lógica circular: si no existe Dios, nuestro pensamiento sólo puede guiarse por criterios empíricos y los criterios empíricos no llevan a Dios; si Dios existe, él nos da las claves para percibir Su mano en el curso de los acontecimientos y con la ayuda de esas claves reconocemos el sentido divino de todo cuanto ocurre. En cuestiones morales hay implícita una circularidad análoga: si Dios nos da normas sobre el bien y el mal, podemos demostrar que los que rechazan a Dios hacen el mal; si no hay Dios, nosotros decidimos libremente cómo establecer esas normas y siempre podemos demostrar que es bueno todo cuanto hacemos (Kolakowski, 1995, p. 202).

Según Kolakowski estamos ante dos universos, el de la razón y el de la fe, irreductibles e irreconciliables. Para el filósofo polaco “todos los esquemas teóricos de reducción, monistas o de otra clase, no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares” (Kolakowski, 1995, p. 209). No hay puentes posibles entre la razón y la fe<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Una visión panorámica de la filosofía de la religión de Kolakowski se encuentra en VIGIL, J. (1994): “La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski”, en FRAIJÓ, M., (ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 647-676.

<sup>19</sup> Ésta es una tesis recurrente en Kolakowski. En *El hombre sin alternativa*, una recopilación de artículos publicada originalmente en la segunda mitad de la década de 1950, se dice que “si se afirma que determinados datos tienen el privilegio de ser definitivos, esto significa que se niega realidad a todo lo que no resulte reducible a ellos. Por lo tanto, si el mundo

No sólo sus supuestos son distintos, sino que “tienen propósitos diferentes: el primero, en sus aspectos puramente ‘empíricos’, es apropiado para reaccionar ante nuestro entorno natural y para manipularlo; el segundo, para hacerlo inteligible” (Kolakowski, 1995, p. 180). Es decir, la razón es un instrumento adecuado para dominar el mundo. La fe para dotarlo de sentido.

Y es que la religión es un “todo” que no puede ser reducido a pura moralidad y cuyos contenidos cognoscitivos aislados (aserciones del tipo “Dios existe”) pierden el sentido que tienen para el fiel. Así, para Kolakowski

la religión no es un conjunto de proposiciones, es el dominio del culto, en el que el entender, el saber, el sentimiento de participación de la realidad última (tanto si se supone un Dios personal como si no) y el compromiso moral, aparecen como un acto único, cuya posterior disgregación en clases distintas de aserciones metafísicas, morales y de otras clases puede ser útil, pero invariablemente distorsiona el sentido del acto de culto original (Kolakowski, 1995, pp. 174-175).

Frente a este planteamiento, que de nuevo hace a la religión impermeable a la crítica, se puede replicar que la palabra “razón” es una categoría demasiado amplia, que siempre lleva “apellidos”, y, en definitiva, algunos tipos de racionalidad podrían ser compatibles con la fe. Ésta es la tesis defendida por M. Fraijó, que considera que la razón histórica de un Herder, la razón simbólica o utópica, exaltada por E. Bloch, y la razón hermenéutico-comunicativa pueden ser buenos aliados de la fe<sup>20</sup>. Fraijó considera que en la experiencia religiosa “no hay zonas francas no racionales” (Fraijó, 1998, p. 34). Por otro lado, las formas de religiosidad son muy variadas y, sin duda, el texto de Kolakowski privilegia algunas en detrimento de otras. El mismo Kolakowski lo reconoce al inicio del texto en el que nos hemos centrado: “es nuestro interés, en gran medida, el que determina cuáles,

---

inmanente es el Absoluto del conocimiento, ese mundo es, a la vez, todo lo que el conocimiento puede alcanzar” (Kolakowski, 1970, p. 297). En *La presencia del mito*, escrito en 1966, según la fecha del prólogo, se afirma que “para el partidario de las realidades míticas, las demostraciones dirigidas contra los mitos no poseen ningún peso, porque la mera legitimidad de las demostraciones se fundamenta en la confianza exclusiva en los valores prácticos, aplicables en el mundo empírico. El adversario demostrará a su vez, y con idéntico derecho, que a los fundamentos del mito, en cuanto deben tener vigencia, tendrían que precederlos el acuerdo con las convicciones míticas” (Kolakowski, 1994, pp. 186-187).

<sup>20</sup> Cfr. Fraijó, 1998, pp. 35 y ss.

entre las diversas formas de conducta creencia y sentimiento, son las que consideramos esenciales al fenómeno de la religión” (Kolakowski, 1995, p. 12).

Por otro lado, aunque la fe se moviese en el registro del sentido y no de los hechos, como sostiene Kolakowski, es indudable que supone una ontología: existe Dios, existen los ángeles, hay cielo, hay infierno... En definitiva, tenemos un conjunto de enunciados que se refieren a algún tipo de realidad. La tesis de Kolakowski es que la opción por la razón no es, a su vez, racional. Por tanto la opción de Freud es tan legítima como la del creyente que desdeña o, incluso, ignora el discurso freudiano. Ahora bien, una vez que se opta por la razón, por esa ambigua razón freudiana, el discurso religioso (“reducido” y hasta “distorsionado”, si se quiere) no queda, no puede quedar, inmune.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- DOMÍNGUEZ MORANO, C. (1991): *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C. (1992): *Creer después de Freud*. Madrid: San Pablo.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C. (1999): *Experiencia mística y psicoanálisis*. Maliño: Sal Terrae (Cuadernos Fe y Secularidad, núm. 45).
- DOMÍNGUEZ MORANO, C. (2000): *Psicoanálisis y religión: diálogo interminable. Sigmund Freud y Oskar Pfister*. Madrid: Trotta.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C. (2005): *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Maliño: Sal Terrae.
- FRAIJÓ, M. (1998): *A vueltas con la religión*. Estella: Verbo Divino.
- FRANCISCO (2013): *Lumen Fidei*. Madrid: San Pablo.
- FREUD, S. (1981a): *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* en *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981b): *Tótem y tabú* en *Obras Completas*, vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981c): *Historia de una neurosis infantil (Caso del “hombre de los lobos”)*, en *Obras Completas*, vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981d): *Psicoanálisis y teoría de la libido (Dos artículos de Enciclopedia)* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.

- FREUD, S. (1981e): *Psicología de masa y análisis del yo* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981f): *El porvenir de una ilusión* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981g): *El malestar en la cultura* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981h): *El problema de la concepción del universo (Weltanschauung), Lección XXXV de Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1981i): *Moisés y la religión monoteísta* en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FROMM, E. (1967): *Psicoanálisis y religión*. Buenos Aires: Psique.
- GAY, P. (1993): *Un judío sin DioFreud, el ateísmo y la construcción del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ada Korn.
- GAY, P. (2010): *Freud. Vida y legado de un precursor*. Barcelona: Paidós.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1991): "Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud: Bloch, Ricoeur, Habermas" en MUGUERZA, J., QUESADA, F., RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*. Madrid: Trotta, pp. 221-236.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1994): "La crítica freudiana de la religión" en FRAIJÓ, M., *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 369-402.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (1998): *Freud, crítico de la Ilustración. (Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética)*. Barcelona: Crítica.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, C. (2002): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- JUAN PABLO II (1998): *Fides et Ratio*. Madrid: San Pablo.
- KOLAKOWSKI, L. (1970): *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid: Alianza.
- KOLAKOWSKI, L. (1994): *La presencia del mito*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- KOLAKOWSKI, L. (1995): *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.
- KÜNG, H. (1979): *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.

- MACEIRAS FAFIÁN, M., TREBOLLE BARRERA, J. (1990): *La hermenéutica contemporánea*. Bogotá: Cincel.
- MARCUSE, L. (1969): *Sigmund Freud. Su visión del hombre*. Madrid: Alianza.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: FCE.
- RATZINGER, J., FLORES D'ARCAIS, P. (2008): *¿Dios existe?* Madrid: Espasa Calpe.
- RATZINGER, J. (2006): *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- RATZINGER, J., (BENEDICTO XVI) "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones" en BENEDICTO XVI et al. (2008): *Dios salve a la razón*. Madrid: Encuentro, pp. 29-56.
- RATZINGER, J. (2011): *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Maliño: Sal Terrae.
- RICOEUR, P. (1966): "El ateísmo del psicoanálisis freudiano", en *Concilium. Revista de teología* (núm. 16): pp. 241-253.
- RICOEUR, P. (1999): *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2013): *Escritos y conferencias 1. En torno al psicoanálisis*. Madrid: Trotta.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. (1994): *El niño acorralado. Freud y el discurso de la Modernidad*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- SÁBADA, J. (1989): *Lecciones de filosofía de la religión*. Madrid: Mondadori.
- VERGOTE, A. (1967): "Psicoanálisis y antropología filosófica" en HUBER, W., PIRON, H., VERGOTE, A., *El conocimiento del hombre por el psicoanálisis*. Madrid: Guadarrama, pp. 163-283.
- VERGOTE, A. (1973): *Psicología religiosa*. Madrid: Taurus.
- VATTIMO, G., (1988): "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil" en VATTIMO, G., ROVATTI, P. A., *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, pp. 18-42.
- VATTIMO, G. (1992): "Metafísica, violencia, secularización" en VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, pp. 63-88.
- VATTIMO, G. (1996a): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- VATTIMO, G. (1996b): *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.

- VATTIMO, G., (1996c): “La huella de la huella” en DERRIDA, J., VATTIMO, G., TRÍAS, E., *La religión*. Madrid: PPC, pp. 108-129.
- VATTIMO, G. (2006): “La edad de la interpretación” en RORTY, R., VATTIMO, G., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós, pp. 65-81.
- VATTIMO, G. (2008): “Hermenéutica, política y religión” en *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones*. Madrid: Dykinson, pp. 329-338
- VATTIMO, G. (2009): “¿Es la religión enemiga de la civilización?” en *El País*, 1 de marzo.
- VATTIMO, G. (2010): *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós.
- VIGIL, J. (1994): “La filosofía de la religión de Leszek Kolakowski”, en FRAIJÓ, M., (ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, pp. 647-676.