



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Carrera de Psicología

**EN TORNO A LA FUNCIÓN PSÍQUICA DE LAS CREENCIAS, DESDE EL
CONCEPTO DE *VERLEUGNUNG*, EN LA OBRA FREUDIANA: HACIA LA
CONVERSIÓN RELIGIOSA**

Memoria para optar al título de Psicólogo

FELIPE IGNACIO DÍAZ TOLOZA

Profesor patrocinante:

Pablo Cabrera Pérez

Santiago de Chile, 2018.

Resumen

El objetivo de este escrito es buscar instalar, dentro del marco de la obra freudiana, elementos que permitan pensar el fenómeno religioso signado como “Metanoia”, el cual marca el paso, desde una vivencia (*erlebnis*), hacia la Conversión Religiosa. De este modo, será necesario otear transversalmente la configuración y confección del sujeto religioso en Freud: en un primer acercamiento, mediante la neurosis obsesiva, se desplegarán los elementos que posibiliten armar puentes entre las Acciones Obsesivas y las Prácticas Religiosas; luego, se explorará tanto el lugar del narcisismo primario, los fenómenos de enamoramiento e idealización, como también la función paterna en la constitución del superyó en torno a la formación y dinámicas religiosas. Este trayecto tendrá un límite: en *Una Vivencia Religiosa* (1928), texto que inaugura el presente, Freud mismo llama *Converso* a aquel que dio, mediante una vivencia religiosa, aquel paso de fe.

Si bien es cierto que Freud examina minuciosamente las dinámicas en el religioso, como también la génesis de la religión como institución en la cultura, no es posible encontrar un desarrollo exhaustivo en torno al proceso o mecanismo mediante el cual un sujeto entra en una creencia. Por esa vía, será preciso echar mano al concepto de *Verleugnung*, para dar consistencia al hito de conversión, desde la “creencia”. Mediante la exploración de los trabajos de Octave Mannoni (1937) y Claude Rabant (1992), se buscará precisión en torno al estatuto de la creencia en relación con la *Verleugnung* y la escisión yoica.

Índice.

Introducción.	p. 4
Capítulo 1. Formación Religiosa entendida desde la Neurosis Obsesiva.	p. 12
1.1.- Sobre la crítica freudiana, a nivel ontológico, hacia la religión	p. 12
1.2.- Las Neuropsicosis de Defensa (1894)	p. 15
1.3.- Obsesiones y Fobias (1895 [1894])	p. 17
1.4.- Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa (1896)	p. 18
1.5.- Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas (1907)	p. 24
1.6.- A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva (1909)	p. 26
Capítulo 2. Dinámica y génesis del Superyó en la formación religiosa.	p. 30
2.1.- Tótem y Tabú (1912)	p. 30
2.2.- Introducción al Narcisismo (1914)	p. 36
2.3.- Psicología de las Masas y Análisis del Yo (1921)	p. 39
2.4.- El Yo y el Ello (1923)	p. 40
2.5.- El Problema Económico del Masoquismo (1924)	p. 47
2.6.- Dinámicas en torno al Superyó en el sujeto religioso.	p. 48
Capítulo 3. Panorámica del concepto de Verleugnung en la obra freudiana	p. 56
3.1.- Tres aristas en torno a la Verleugnung.	p. 56
3.1.1.- Las teorías sexuales infantiles y su relación con la Verleugnung	p. 56
3.1.2.- La muerte/castración y su vínculo con la Verleugnung	p. 58
3.1.3.- La Verleugnung como mecanismo de defensa	p. 60
3.2.- Asuntos preliminares sobre su traducción: en torno a la “Desmentida”	p. 64
Capítulo 4. Elaboraciones en torno a la creencia	p. 67
4.1.- Creencia y Verleugnung: Octave Mannoni (1973).	p. 67
4.2.- Génesis de la creencia como <i>efecto</i> : Claude Rabant (1992).	p. 73
Conclusiones.	p. 78
Referencias Bibliográficas.	p. 83

Introducción.

Al recorrer la obra freudiana, es posible percatarse de la centralidad de la noción de religión desde su nacimiento hasta su cierre. Esto resulta llamativo: no han sido pocos los autores que, por tratar de conseguir un conocimiento más preciso sobre este punto, hacen una especie de “análisis” a Freud: por ejemplo, investigar las conexiones entre su padre, judío ortodoxo, y la madrastra de Sigmund, mucho menor que su padre; investigar qué relación tendría la formación filosófica de Freud en su paso por la facultad de medicina, y las influencias que tuvo de maestros (como Hermann Helmholtz, Emil DuBois-Reymond, Eric Brücke, entre otros) que le concientizaron a este joven Freud en epistemologías materialistas y mecanicistas; incluso, la relación entre su propio ateísmo y su relación con su niñera católica, o la dedicatoria que escribió su padre al momento de que se tituló de médico; por último, las raíces religiosas de Freud, las cuales, mediante “formación reactiva”, se volcaron en un ateísmo rabioso a favor del progreso científico y el desenvolvimiento de la Razón (Kung, 1979).

Sea como fuere, desde Psicopatología de la Vida Cotidiana (1901) hasta Moisés y la Religión Monoteísta (1939 [1934-1938]), se ve el tratamiento que Freud hizo en dicha materia. Este recorrido, como manifiesta Assoun (2003b), se mueve entre la clínica y la teoría de la *Kultur*. “Así, en su primer tiempo, la religión había intervenido en la relación con el estudio del síntoma neurótico. Lo que se toma entonces en consideración es, si se quiere, el “hecho psicológico” de lo religioso en tanto que “vivencia” (*Erlebnis*)” (p. 153). Luego, desde Tótem y Tabú (1913 [1912]), se logra dar cuenta de la “formación religiosa” en el registro de una “institución cultural”: ello reconfigura los estudios anteriores sobre la culpa, lo prohibido y la renuncia pulsional, antes vistos de manera puramente clínicos, hacia retazos que se expresan desde un malestar cultural fundado en el “complejo paterno”. Por último, una tercera fase, da cuenta ya no del fenómeno religioso en cuanto origen, sino desde su significación y sus dinámicas en las sociedades modernas, abriendo paso ya al “sujeto religioso” (p. 153). En esta línea, Miller (2012) nos advierte que Freud se hizo cargo de la religión no sólo en cuanto rito, sino además en cuanto *vivencia*: sería erróneo convocar al Freud de Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas (1907) para sentenciar al fenómeno religioso desde su coraza ceremonial, sino que habría que ubicarlo al costado del texto Una Experiencia (*Erlebnis*) Religiosa (1928), ya que en éste se logra ver la interpretación edípica que Freud realiza ante el historial religioso de un joven médico.

Dicho caso versa así: en otoño de 1927, un periodista germano-estadounidense le hizo una célebre entrevista a Freud, en la cual se lograba ver la reticencia de este último en el ámbito de la fe. Ello generó diversas reacciones en la época; una de ellas fue una carta que Freud recibió, y que usa en este texto: este colega de profesión escribe para abogar por la veracidad de la creencia religiosa, desde su propia experiencia. En esta carta nos explica que, en el periodo de graduación, este joven médico le atrajo la atención que una anciana, “de dulce rostro”, estaba siendo llevada a la sala de disección. Por semejante hecho, aquel hombre dudó de la existencia de Dios, y miró con renovada suspicacia la relación que tuvo con la iglesia y la doctrina cristiana. Sin embargo, tiempo después, una voz le persuadió a perseverar en la fe, ante lo cual este médico manifestó su tropiezo: “Si supiera con certidumbre que el cristianismo es la verdad, y la Biblia la Palabra de Dios, lo aceptaría” (p. 167). Luego de aquel episodio alucinatorio, las dudas de aquel médico se esfumaron, y abrazó la fe a manos llenas. Por último, la carta cierra animando a Freud a perseguir estos asuntos para que pueda probar por sí mismo la veracidad que hay en Dios. Freud, por supuesto, responde: posicionándose como un “judío infiel” (p. 168), mientras, irónicamente, espera las intercesiones y plegarias a su favor, piensa en la carta de su colega: aquella vivencia es totalmente diáfana ante la lectura analítica: por supuesto, aquella anciana “de dulce rostro” le recordó a su propia madre; e invocando el complejo de Edipo, el enfrentamiento con aquella reminiscencia dice relación con la rebelión hacia el padre, en este caso, Dios Padre. Y, como es de esperar, el desenlace apunta en la identificación con el padre, haciéndose creyente: “Ha tenido una vivencia religiosa. *Ahora es un converso*” (p. 169, énfasis propio). Pero ¿qué significa *ser converso*, tal y como Freud lo escribe? ¿qué quiso decir Freud con ello? Esta palabra, al parecer reservada a la “histeria de conversión”, no suele usarse para el tratamiento religioso en la obra de Freud, excepto en este texto; quizás manifiesta una entrada, o, más bien, un movimiento metafórico entre la doctrina y la carne: aquel que se inscribe en la fe, desde una vivencia, se constituye como un converso.

Antecedentes.

Esta palabra, sin embargo, es de larga tradición: la conversión religiosa podemos situarla desde el apóstol Pablo, al referirse a una “renovación del entendimiento” (véase Romanos 12:2) como **Metanoia** (desde el griego, μετανοίειν; puede ser traducida también como cambiar de opinión o cambiar de mente; también como arrepentirse); aquel acto se puede situar como hito fracturante en el sujeto que la porta, tal como ocurrió con Saulo de

Tarso camino a Damasco: desde aquel evento, la predicación de Pablo giró en torno a la conversión, entendiéndola como el paso de una muerte espiritual, traspasada filogenéticamente desde “el primer Adán”, hacia vida en el Espíritu en la identificación con Cristo (“el segundo Adán”), su sacrificio y resurrección; esto sería clave para pasar desde el principio de la carne (cuyo fin es la muerte) hacia regirse por el Espíritu (cuyo fin es vida eterna y en abundancia); como se ve, la conversión paulina dice relación con un traspaso o intercambio, lo cual hace invertir los principios carne/Espíritu en el converso (Yospe, 2015): el pecado, que porta cualquier descendiente de Adán, le hace vivir según la carne; ello le condena como culpable delante de Dios, mereciendo así la muerte. Sin embargo, Dios mismo se hizo carne en Su Hijo (Jesús) para pagar aquello que el pecador merecía: esto se consuma en el sacrificio y resurrección de Jesús: “el que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que seamos hechos justicia de Dios” (2 Corintios 5: 21). Entonces, “recreado en la persona de Cristo resucitado, y habitado por su Espíritu, el hombre espiritual es el prototipo de la nueva humanidad advenida a partir de la metanoia, o sea, la conversión cristiana, motor del sojuzgamiento pulsional aparejado al goce superyoico guiado por el dispositivo paulino” (2015, p. 118).

Por su parte, Foucault (1987) inscribe la metanoia cristiana en el campo dinámico del cuidado de uno mismo y el conocimiento de uno mismo, examinando las relaciones entre la subjetividad y la verdad debido al efecto transformador que en el sujeto opera. En ello, Foucault menciona que la conversión cristiana implica tres cosas: 1) una mutación rápida del sujeto, a modo de ruptura, 2) el paso de muerte a vida, como “transfiguración”, y 3) una “renuncia de uno a sí mismo”. También nos explica que “la conversión, la *metanoia* cristiana y post-cristiana, es una forma de ruptura y de mutación en el interior mismo del yo” (p. 76), de tal manera que nos espejea en la pregunta: “¿Cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad? (cuestión de la conversión/métanoia)” (p. 69), entendiéndolo que, en la noción de espiritual en Occidente (y antes del hito cartesiano), “el precio de la verdad es la conversión del sujeto” (p. 38). Así, conversión y verdad estarían anudadas: en la medida de alcanzar la segunda, es necesaria una transformación que, en el caso de la metanoia cristiana, ocurre en función del yo.

Volvamos al historial freudiano. La conversión de este joven médico justamente está en el registro de la verdad: entre la duda y la certeza, ocurre un recrudescimiento de la primera al ver a pasar a la anciana hacia la sala de disección, para luego, mediante una “revelación tan clara” (1928, p. 168), en plena *Erlebnis* con lo verdadero, ocurrirle su

conversión. Desde ahí, Freud hace un movimiento interesante: aquello que se muestra como verdad ante el sujeto, viene a ser *efecto* de otra cosa: la identificación con el padre, entendida ésta como un lazo afectivo, en relación es estrecha con el superyó, devuelta en forma de *alucinación*, le hizo “someterse a la voluntad de Dios Padre” (p. 169). Entonces, ¿la experiencia con lo verdadero sería, en este caso, efecto de la alucinación? ¿habría relación entre la verdad y la ley paterna, en relación con la instancia superyoica? En suma, ¿qué estatuto tiene la conversión religiosa (metanoia), en cuanto experiencia (Erlebnis), en el corpus freudiano?

Para acercarnos a estas preguntas, Freud, al finalizar este texto, nos remite a un autor del cual menciona su trabajo como “certero” en materia de conversión religiosa, y que “por lo demás aplica todos los hallazgos del psicoanálisis” (p. 169). Aquel es Sante de Sanctis, y el trabajo mencionado es *Religious Conversion: A Bio-Psychological Study* (1927, edición inglesa). Junto con este trabajo, hay una constelación de autores contemporáneos a él que trabajaron esta temática: William James (1902), G. Stanley Hall (1904), Edwin Starbuck (1899), George Coe (1916), entre otros (Scrogg y Douglas, 1966, p. 204). Dentro de aquella constelación, las definiciones de “conversión” varían; en el caso de Sante de Sanctis, éste abre el concepto para también introducir no solamente la conversión “teológica” (entendida como “gracia” y “aspiración”, la cual apuntala a una “renuncia de la vida de este mundo” p. 28, traducción propia), sino también la “psicológica”, entendida como “mutación” en el mundo “filosófico-moral”, en busca de una “apertura de conciencia” (p. 29, traducción propia). Asimismo, tanto de Sanctis como sus contemporáneos, miraron como necesario, para que haya conversión religiosa, una *experiencia traumática*. Según de Sanctis, las causas pueden mirarse desde tres aspectos: 1) fisiológicas (enfermedades tales como tuberculosis, etc., vinculadas a la muerte), 2) causas “psíquicas externas” y 3) causas “psíquicas internas” (las cuales actúan juntas: tal caso, por ejemplo, al escuchar un sermón -causa externa-, y que de él se despierte -“aware” - lo interno, Kleespies, 1932, p. 15-20); asimismo, Antoine Vergote (1975), en *Psicología Religiosa*, entiende la conversión como “la captación, en lo que es humano y terrestre, del impacto de lo Totalmente-Otro”, lo cual colinda muy fuertemente con lo “tremendum”, faceta de lo “numinoso” (p. 11).

Si buscamos en la obra freudiana, encontraremos elementos para mirar más claramente estos asuntos. Las relaciones con la verdad en Freud no son nuevas: desde aquella primera confesión freudiana con respecto a sus pacientes histéricas (ante la imposibilidad de que hubiese un abuso real en cada paciente histérica, Freud resulta

incrédulo ante el puro relato de aquellas), hasta el caso del Dr. Schreber (quien tuvo la osadía de abogar por sí mismo ante un tribunal, plenamente convencido en su formación delirante), Freud reconoce y trabaja aquellos *efectos* de verdad; sin embargo, el tratamiento con ésta, en el caso religioso, recorre sólo un destino: “lo religioso sería cualquier hábito en el que esté activo ese “complejo del padre””, el cual retorna, como herencia, desde el parricidio primordial elaborado desde Tótem y Tabú” (Assoun, 2003b, p. 132).

¿Desde qué lugar Freud entiende, entonces, la experiencia religiosa? La respuesta es unívoca: como una **Ilusión**. Ésta corresponde a un

“cumplimiento de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad [...] Ya sabemos que la impresión terrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección -protección por amor-, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno mucho más poderoso” (1927, p. 30).

De esta cita logramos extraer un elemento nuevo: la impresión de desamparo generó una *necesidad de amor*, lo que trajo una *certeza*, desde la cual emerge una *creencia* que consiste en la existencia de un padre que podría socorrer al creyente ante tal desamparo. De este modo, la Ilusión se estructura como creencia en la medida en que, desde la necesidad de amor ante el desamparo, el sujeto mendicante busca socorro ante tales sentimientos, siendo aquel esfuerzo (o “reacción”) lo propiamente religioso (p. 32-33).

¿A qué se refiere Freud con aquella “reacción”? ¿qué estatuto tiene aquel esfuerzo? ¿qué consecuencias, metapsicológicamente hablando, tendría un esfuerzo tal que produzca aquel efecto de verdad, desde una *erlebnis*, hacia la conversión religiosa? Para responder a estas preguntas, debemos seguir la pista en otro lugar del territorio freudiano, dedicado al Fetichismo, y no a la religión en sí. Esto nos enseña que el argumento freudiano presenta un límite: si bien es cierto que Freud aborda la formación y dinámica del sujeto religioso, no hay elaboraciones acabadas que permitan reconocer el fenómeno de entrada del sujeto religioso al campo de la creencia religiosa (la metanoia). Por ello, será necesario recurrir a otros autores para lograr desarrollar esta empresa: así, Octave Mannoni (1973) manifiesta que el psicoanálisis, ante la problemática que apuntalan las creencias, “no se ha dedicado a dilucidarlos” (p. 9), siendo éste quien da el puntapié inicial, en torno a un concepto en la obra de Freud, para entender estos fenómenos: sería desde el “concepto del fetichismo, donde [Freud] inaugura esta problemática de la creencia al dar toda precisión

necesaria al concepto de *Verleugnung*" (p. 9). Entonces, Mannoni, desde su célebre texto "Ya lo sé, pero aun así..." (1973), toma el desafío de hacer rendir el concepto de *Verleugnung* para explorar el fenómeno de las creencias, cuya pista seguiremos para dar forma a esta vivencia religiosa en los marcos de la obra freudiana.

De esta manera, será necesario hacer un barrido transversal, lo más exhaustivo posible de la obra freudiana ante el tratamiento del sujeto religioso. El objetivo de ello dice relación con la manera en que Freud va avanzando en su saber. De hecho, Freud escribe que "la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado, sino que debía abrirse el camino hacia la intelección de las complicaciones del alma paso a paso" (1923, p. 37); por ello, ante cada paso que Freud da ante este fenómeno, será importante interrogar el texto para situar los límites y ventajas del argumento freudiano, de manera tal de justificar la inclusión de otros autores que puedan iluminar el camino a transitar. Para ello, haré un mapa de ruta desde las esquematizaciones de Assoun (2003b) y Miller (2012): al ser el punto de inicio hacia la elaboración del sujeto religioso la neurosis obsesiva, será necesario preguntarse por el texto *Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas* (1907), para lo cual, a su vez, será necesaria la visita a los textos anteriores a 1900 en los cuales Freud comienza a trabajar la neurosis obsesiva, como también visitar las reflexiones en torno al historial del Hombre de las Ratas (1909), de tal manera que sirva de eje hacia el segundo punto de ruta: en *Tótem y Tabú* (1913 [1912]) Freud muestra que lo religioso excede el referente obsesivo, lo cual marca un hito en este trayecto. Desde ahí, será necesario llegar hasta el texto que nos abrió la pregunta por la conversión, *Una Vivencia Religiosa* (1928), línea cuya trayectoria nos lleva a explorar sobre la génesis y dinámicas del Superyó. Una vez terminado aquel trayecto, será necesario introducir el concepto de *Verleugnung* en Freud, de tal manera que, en una cuarta instancia, explorar y reflexionar en torno a el escrito de Octave Mannoni ya mencionado (1973), como también consultar a Claude Rabant (1992), quien entrega precisiones valiosas sobre la génesis de la creencia desde los postulados de Mannoni.

Relevancia y Justificación

La relevancia de este estudio es de carácter teórico, ya que busca la exploración y comprensión del tratamiento que Freud hace del sujeto religioso, en un ámbito en que la obra freudiana muestra un límite, lo cual coincide con aquello que Mannoni (1973) apuntaba como poco transitado por los ambientes psicoanalíticos. Por ahí, el seguir por un camino poco trazado siempre será un aporte hacia aquello que se evita, pero que sigue operando.

El preguntarse por el fenómeno religioso desde el psicoanálisis nos convoca a pensar sobre la relación que tiene el sujeto moderno, de manera sintomática, con lo prohibido y todo aquello implicado desde la ambivalencia y el conflicto pulsional (Assoun, 2003b, p. 154); por ello, esta formación nos motiva a generar reflexiones tanto en el registro individual como en el social, la distribución del malestar, y las dinámicas de tramitación. Asimismo, es relevante mirar el fenómeno de la conversión religiosa desde las creencias, ya que, a juzgar por Kristeva (2009), la creencia atraviesa la experiencia humana, de pies a cabeza: desde el ámbito religioso, como también en sectores ideológicos e incluso psicoanalíticos: las creencias apuntan hacia una manera de relacionarse con la verdad, lo cual estructura la relación tanto con la realidad como con la propia subjetividad.

Por ello, se busca situar autores pertinentes y necesarios en un debate que permanece abierto; debate, dicho sea de paso, que excede ampliamente sólo lo teórico: últimamente en nuestro país distintos grupos religiosos han empezado a emerger en el terreno de lo público y lo político, en busca de la defensa de sus propios intereses; para ilustrar aquello, no queda más que nombrar todo el revuelo que ha causado la discusión por la despenalización del aborto que se hizo dentro del último año de gobierno de Michelle Bachelet (año 2017); el polémico “Bus de la Libertad” transitando por las calles de Santiago, también abre interrogantes bastante radicales con respecto a aquella otredad, también radical. Y lo anterior es problemático en dos sentidos: por una parte, el preguntarse por las creencias religiosas es una manera de preguntarse por los destinos del malestar, su administración y la manera en que toman su lugar, como formación de compromiso, en el campo de lo social. Por supuesto, la confianza de Freud en la ciencia y en la técnica hacia la superación de la religión está cada vez más en entredicho: sin duda, la religión sería un cadáver que día a día goza de mejor salud. Y la razón sería, en principio, simple: tal como Lacan nos advierte (2006), no hay como la religión para recubrir los desconuelos de la vida, lo que, por otro lado, viene a desnudar el efecto que la ciencia tiene ante el avance de lo real: el mirarnos cara a cara, la más siniestra, y la nuestra: dos guerras mundiales, campos de concentración, y otros artilugios que hicieron de la muerte algo tan concreto como irrepresentable. Para citar a Enrique Lihn (1995), la enunciación sería la siguiente: “Véase en ese trance, eso era todo: / asesinar a un muerto que le grita: no existo / Existen Marx y el diablo” (p. 36).

¿Ello cabría para pensar en un triunfo del proyecto Ilustrado por sobre las esquilas religiosas? Para nada. Como sostiene De Castro (2018), una salida a tal enclaustramiento

es el radicalismo religioso. Y ese radicalismo es posible de leer en dos registros: uno subjetivo, a modo de síntoma, angustia y goce, y otro social, en el totalitarismo, la homogeneización de la diferencia, la radicalización y la intolerancia. Y ello es doblemente complejo si miramos las posibles convergencias y alianzas entre los discursos de la fe y la razón; a pesar de la invocación del Dios Logos por parte de Freud al combate de la religión, es posible pensar al Dios de la fe en comunión con todo discurso que se erija desde la creencia: la religión sin duda recubre el malestar de hoy, como lo hizo ayer, y como quizás lo hará mañana al operar como un punto que orienta y vincula los distintos descubrimientos científicos, como también siendo un potenciador político ante discursos fundamentalistas.

Pregunta de Investigación y Objetivos

Por todo lo anterior, la pregunta que motiva el presente estudio es la siguiente: ¿cuáles son las funciones y dinámicas psíquicas, en el territorio de la creencia entendida desde la Verleugnung, que logran inaugurar la conversión religiosa (metanoia)?

De este modo, el objetivo general de este trabajo es explorar la función psíquica de la conversión religiosa, desde el fenómeno de creencia propiciada por la Verleugnung, en el marco de la obra freudiana. Para ello, como objetivos específicos, es necesario trazar el siguiente rumbo:

1. Revisar y explorar transversalmente en la obra freudiana el nexo entre neurosis obsesiva y el fenómeno religioso.
2. Explorar transversalmente en la obra freudiana la génesis y dinámicas del Superyó en el sujeto religioso.
3. Revisar el concepto de Verleugnung en la obra freudiana.
4. Indagar en el fenómeno de la creencia, desde la Verleugnung y la escisión yoica, en Octave Mannoni (1973) y Claude Rabant (1992).

Capítulo 1. Formación religiosa entendida desde la neurosis obsesiva.

1.1.- Sobre la crítica freudiana, a nivel ontológico, hacia la religión.

Freud, en *Una Vivencia Religiosa* (1928 [1927]) usa la palabra “converso” para nombrar aquel efecto mediante el cual un sujeto entra en la fe cristiana: ello nos convoca a pensar metapsicológicamente este fenómeno hasta aquella fecha. Sin embargo, obras posteriores vienen a marcar también horizontes interesantes si se piensa qué lugar tenía la religión en la construcción freudiana de cultura, y la posición que Freud adoptó ante los debates contemporáneos entre razón y fe, a saber: sacar de la superstición y la sombra de la ignorancia aquellos fenómenos que son susceptibles de ser entendidos científicamente mediante el psicoanálisis. Esto, en el caso de la religión, sería ejemplar: en las *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* (1933), Freud se enmarca plena y explícitamente en el proyecto científico, manifestando un enemigo particular: “de los tres poderes que pueden disputar a la ciencia su territorio, el único enemigo serio es la religión” (p. 148), cuyas funciones serían: 1) satisfacer el apetito humano de saber mediante una cosmovisión cerrada y plenamente coherente, 2) apaciguar la desdicha propia de existir en la cultura y la naturaleza, y 3) delimitar prácticamente la vida de sus creyentes, otorgándoles reglamentos de conducta. Es decir, una “conjunción de enseñanza, consuelo y demanda” (p. 150) que otorga sentido y descanso en la medida del cumplimiento de normas y preceptos. En ello, el psicoanálisis desarrolla una fuerte crítica a la noción de verdad, en cuanto objetiva y externa, que la religión proveyó en torno a Dios como existente objetivamente y presente en la historia. Al decir de Freud:

“La última contribución a la crítica de la cosmovisión religiosa fue efectuada por el psicoanálisis cuando señaló que el origen de la religión se situaba en el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez. Si bien esto no implicaba refutar la religión, sí constituía un redondeo necesario de nuestro saber sobre ella [...] mientras que las diversas religiones disputan entre sí sobre cuál está en posesión de la verdad, nosotros creemos lícito tener por nulo el contenido de verdad de la religión. Esta es un intento de dominar el mundo sensorial en que estamos inmersos por medio del mundo del deseo que hemos desarrollado en nuestro interior a consecuencia de ciertos procesos biológicos y psicológicos necesarios. Pero no puede conseguirlo [...] Los reclamos éticos que la religión pretende sancionar piden más bien otro fundamento, pues son indispensables para la sociedad humana y es peligroso atar su observancia a la fe religiosa” (p. 155).

En su conjunto, la reflexión de Freud constituye una de las críticas más certeras a la religión en el siglo XX. Y el punto central de aquella crítica es el poner entredicho a la fe al explicarla dentro del marco propiamente psíquico, *desautorizando así su validez como hecho exterior*. En un primer acercamiento a la problemática del sujeto religioso, en los albores del naciente psicoanálisis, Freud “intuyó”¹ que las representaciones religiosas no serían más que proyecciones de la vida psíquica individual. Esta hipótesis se esgrimió ya en 1901:

“Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, **no es otra cosa que psicología proyectada al mundo exterior**. El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconciente se espeja —es difícil decirlo de otro modo, hay que ayudarse aquí con la analogía que la paranoia ofrece— en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia debe volver a mudar en psicología de lo inconciente” (1901, p. 251, énfasis añadido).

Este extracto de *Psicopatología de la Vida Cotidiana* corresponde a un aspecto del estudio de las supersticiones que seguirán, en su base, en torno al tratamiento de la religión al marcar una distinción precisa entre el pensamiento psicoanalítico y el “supersticioso”: el primero busca el entendimiento de la vida anímica en cuanto producción propiamente interior, y en el segundo se atribuye una relación entre la realidad externa, contingente a la realidad psíquica, y la propia vida inconciente, para dar luego una explicación de aquel azar:

“Son dos las diferencias entre mi posición y la del supersticioso: en primer lugar, él proyecta hacia afuera una motivación que yo busco adentro; en segundo lugar, él interpreta mediante un acaecer real el azar que yo reconduzco a un pensamiento. No obstante, lo oculto de él corresponde a lo inconciente mío, y es común a ambos la compulsión a no considerar el azar como azar, sino interpretarlo” (1901, p. 250).

Es decir: aquello oculto que el supersticioso atribuye al azar en los eventos de la realidad exterior, Freud lo interpreta desde una posición llamada “inconciente”, entendiéndose en este punto como un lugar intrapsíquico. Lo interesante es que, así como hay divergencias,

¹ Esta intuición, eso sí, está fuertemente influenciada por varios autores de los cuales Freud bebió en su formación como médico. El caso de Feuerbach resulta claro en este aspecto, quien izó el concepto de alienación refiriéndose a la proyección de lo humano en divinidades que, a decir verdad, no sería más que lo humano propiamente tal (Kung, 1979, Assoun, 2003). El gran valor de Freud, en este sentido, es lograr operativizar aquellas nociones en el registro psíquico, y convocar una praxis particular ante aquellos eventos.

existe una convergencia en un afán particular: el de interpretar aquello ignoto que da forma a la realidad.

En esta línea, Freud en 1907 escribe específicamente sobre el fenómeno religioso en *Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas*: en las prácticas religiosas, todo ritual tiene un sentido claro y específico, mientras que, en la neurosis obsesiva, sin embargo, ocurre todo lo contrario: habría un desconocimiento de la génesis y el sentido de tales estereotipias. Empero, mediante una lectura psicoanalítica, es posible dar una lectura a un fenómeno que, a simple vista, carece de sentido. Y aquel sentido está enmarcado dentro del “imperio de una conciencia de culpa”, con sus dinámicas en torno a las respectivas tentaciones y futuras reparaciones en los rituales obsesivos en el registro de lo inconsciente (p. 106).

Este texto es muy importante para los propósitos de este escrito, ya que Freud ve una analogía estructural entre los fenómenos indicados en el título. Por ello, la manera de entrar a la problemática freudiana hacia fenómeno religioso y, más puntualmente, las dinámicas de quien porta en su carne la religión deberán entenderse, en primer lugar, desde la neurosis obsesiva. Entonces, para lograr entrar en los elementos que se juegan en 1907, debemos preguntarnos: ¿a qué se refiere Freud con “conciencia de culpa”?, ¿a qué remite dentro de la neurosis obsesiva?, y ¿qué relación habría entre estas dinámicas con la religión? Sin duda, estas preguntas contienen una multitud de elementos y problematizaciones que nos obliga a hacer un recorrido transversal: sea por la génesis de la neurosis obsesiva y el estatuto del reproche, sea tanto psíquica como cultural, como también por la ubicación metapsicológica de aquel fenómeno y la ligazón con lo religioso. Y para ello, seguiré el recorrido cronológico que Freud hace, desde la neurosis obsesiva en los textos “prepsicoanalíticos” (es decir, anteriores al 1900), y así poder leer de manera más clara lo que se pone en juego en *Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas* (1907), hasta las últimas elaboraciones pertinentes a nuestros objetivos. Para esta empresa, seguiré la lectura que hace Roberto Mazzuca (1987) y Hugo Rojas (2008) en este trayecto.

1.2.- Las Neuropsicosis de Defensa (1894)

En 1894 Freud hace un intento por reunir entidades psíquicas que hasta esa fecha se concebían distintas y distantes; al menos en la lectura de Mazzuca (1987), el agrupar a la neurosis obsesiva junto con la histeria tendría un efecto de golpe de mesa: en la psiquiatría de la época de Freud, la separación alma-cuerpo era el eje inamovible desde donde se ubicaban las patologías; por ello, la neurosis obsesiva y la histeria representaban ejes distintos al estar situadas en el ámbito de “lo mental” en la primera, y en “lo corporal” en la segunda. En esta línea, es incuestionable el que Freud tenga discrepancias con la tara congénita que tendrían estas patologías (cuyo bloque lo compone, entre otros, a Pierre Janet, con quien Freud discute explícitamente), sino que, más bien, se plantea que ambas tendrían un formador psíquico en común: la noción de Defensa. Desde ella, Freud va a pensar en su texto Las Neuropsicosis de Defensa (1894) el mecanismo de formación del síntoma neurótico, tanto desde su predisposición como también el mecanismo y los destinos que hacen diferenciar la histeria y la neurosis obsesiva.

En torno a la predisposición, la neurosis será vista como una operación psíquica que se manifiesta bajo una disociación de la conciencia; es decir, que la neurosis sería efecto de *algo* que provocaría aquella disociación: entonces, la escisión de conciencia es secundaria. Con ello, ¿qué es esa otra cosa que provocaría esta disociación? Freud escribe algo contraintuitivo: lo que provocaría esta disociación sería un acto de voluntad. ¿Ello quiere decir que el enfermo decide, voluntad mediante, enfermar? Para nada: el sujeto, queriendo alcanzar otro destino, genera la escisión; “su propósito es otro, pero él no alcanza su meta, sino que genera una escisión de conciencia” (1894, p. 48). ¿Y qué quiere alcanzar? Pues, un intento de olvidar, de mantener fuera el comercio asociativo con otros contenidos en la conciencia: ante una representación inconciliable, que provoca un efecto penoso en el sujeto, éste procura olvidarla. Y en su afán por olvidar, y no poder hacerlo, la disociación se genera. Entonces, el mecanismo defensivo “consiste en forzar una cierta distribución de la excitación psíquica, voluntario en su inicio, pero con consecuencias que escapan a la intención y a la voluntad” (Rojas, 2008, p. 36).

Esta nueva forma de pensar este fenómeno psicopatológico implica dos cosas: la primera es que este procurar olvidar conlleva una renuncia previa a la resolución del conflicto, ya que el sujeto no confía en el poder yoico para solucionar esta contradicción entre representaciones inconciliables (1894, p. 49); por lo tanto, lo segundo sería que esta renuncia no puede ser calificada, a priori, como patológica: la operación de la defensa, en

sí misma, no implica una patología per se; de hecho, habría acá una posición ética por la cual la patología se expresaría. Por ello, en los pacientes analizados por Freud hasta ese tiempo, la neurosis se manifiesta ante el fallo de aquel olvido, que desembocaría en distintos cuadros clínicos (p. 50). Tal y como explica Rojas (2008), esta predisposición de la que habla Freud zanjaría su posición: se descartaría la opción de tara orgánica puesta en juego en las neurosis por esta condición psíquica adquirida (p. 33). En suma, la predisposición a la neurosis que Freud levanta tiene ligazón con el divorcio entre el afecto y la representación (p. 37); en cuanto a la formación de síntoma (es decir, lo que Rojas llama “capacidad convertidora”, p. 37), Freud manifiesta lo siguiente:

“Acerca del camino que desde el empeño voluntario del paciente lleva a la génesis del síntoma neurótico, me he formado una impresión que acaso en las abstracciones psicológicas usuales se podría expresar así: la tarea que el yo defensor se impone, tratar como “non arrivée” (“no acontecida”) la representación inconciliable, es directamente insoluble para él; una vez que la huella mnémica y el afecto adherido a la representación están ahí, ya no se los puede extirpar. Por eso equivale a una solución aproximada de esta tarea lograr convertir esta representación intensa en una débil, arrancarle el afecto, la suma de excitación que sobre ella gravita. Entonces esa representación débil dejará de plantear totalmente exigencias al trabajo asociativo; empero, la suma de excitación divorciada de ella tiene que ser aplicada a otro empleo” (1894, p. 50).

Como Rojas (2008) menciona, la forma para explicar este trabajo de olvido no tiene que ver con el sentido usual que se le da al término, sino que lo hace mediante la sustracción del afecto, es decir, debilitando a la representación inconciliable (p. 34-35). Y esta forma de operar por parte del aparato psíquico implica un problema, ya que el afecto, como tampoco la representación, pueden ser borrados totalmente, lo que nos lleva a pensar en este problema de conservación: ¿dónde iría ese afecto si no es posible borrarlo? Y, por otro lado, ¿qué pasa con la representación que queda excluida del comercio asociativo? Ante la segunda pregunta, ésta, lejos de sepultarse, genera un segundo grupo psíquico. Y ante la primera, los destinos de aquel afecto libre se traducen en la diferenciación psicopatológica: en la histeria el afecto se traslada al cuerpo (lo que Freud llama “conversión”, 1894, p. 50) y en las representaciones obsesivas el afecto: se asocia con otras representaciones mediante un “enlace falso” (p. 53).

Por último, en el intento de recabar información sobre la estructuración de estas neurosis de defensa, cabe señalar que ya en este texto Freud muestra que el carácter de

esta representación inconciliable es de índole sexual. Para efectos de este escrito, baste con esto: lo que estaría en el fondo del antagonismo que se encarga en el aparato psíquico dice relación con el deseo: al final del texto, Freud clasifica también, junto con la histeria, las fobias (cuyo caso, el afecto se dirige al polo perceptivo) y las representaciones obsesivas, a la psicosis. En esta última, el esfuerzo de desalojo contempla tanto la representación como el afecto, siendo que ésta le significa al sujeto una contradicción con un deseo íntimo, haciendo como si la realidad no existiera (Rojas, 2008, p. 44).

1.3.- Obsesiones y Fobias (1895 [1894])

Será publicado un año más tarde, aunque escrito anteriormente, en Obsesiones y Fobias (1895 [1894]) Freud hará esfuerzos para lograr diferenciar a las entidades clínicas dichas en el título bajo el siguiente eje: en las obsesiones ocurre 1) la imposición de una idea y 2) algún estado emotivo asociado. Pues bien: en las fobias, ese *estado siempre es angustia*, mientras que en las “verdaderas obsesiones” ese *estado emotivo varía* (p. 75). En ese punto, Freud explora la dinámica de las obsesiones mediante la recopilación de distintas viñetas clínicas, a través de las cuales rescata lo siguiente:

“En muchas verdaderas obsesiones es asaz evidente que el estado emotivo constituye la cosa principal, puesto que ese estado persiste inalterado, en tanto que la idea asociada varía [...]

Y bien; un análisis psicológico escrupuloso de estos casos muestra que el estado emotivo como tal está siempre justificado [...]. Sólo que -y en estos dos caracteres consiste el sesgo psicológico-: 1) el estado emotivo se ha eternizado, y 2) la idea asociada ya no es la idea justa, la idea original; en relación con la etiología de la obsesión, ella es un reemplazante, un sustituto” (p. 76).

Sería entonces en esa diferencia (*mésalliance*) entre el estado afectivo y el falso enlace con una representación -que no es la primera- en que lo absurdo de las obsesiones se presenta en la consciencia. Entonces, y como remarca Rojas (2008), en las obsesiones lo que se pone en juego es la inalteración del afecto; lo que cambia es la idea asociada. Sin embargo, esta dinámica es más compleja: si bien es cierto que el afecto libre puede transitar hacia otras asociaciones, la “eternización” del estado emotivo nos fuerza a pensar que éste está fijado a un grupo de representaciones; con ello, el transitar del afecto en la neurosis obsesiva, y la dinámica de sus destinos se expresa en una gran variedad clínica:

“Las observaciones enumeradas, si bien muestran un grado variable de complejidad, tienen en común que la idea original (inconciliable) ha sido sustituida por otra idea [...]. En las observaciones de que a continuación informo, la idea original está también remplazada, pero no por otra idea, sino por **actos** o impulsiones que en el origen sirvieron como alivios o procedimientos protectores” (p. 78, énfasis añadido).

De acá, surgen dos preguntas: ¿qué condición en la obsesión provocaría que aquel retorno implique una compulsión? Y ¿cómo ha pasado que actos que sirvieron en primera instancia como defensa, siendo alivio o protección, devengan compulsiones?

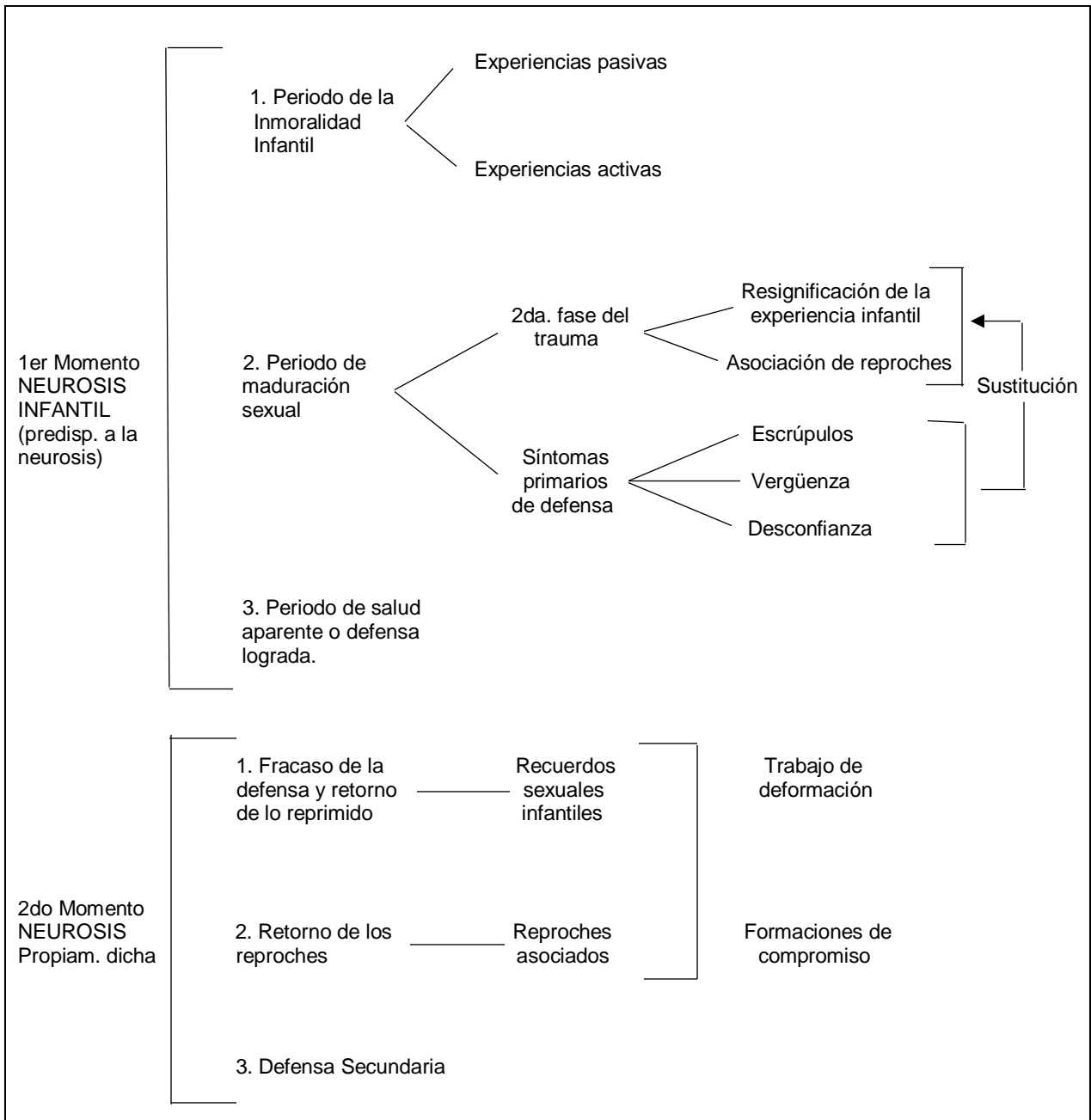
1.4.- Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa (1986).

Publicado un año más tarde que el texto anterior, en Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa (1986) Freud intentará dar respuesta a estas interrogantes, como también sostendrá la etiología sexual en ambos síntomas. Y lo hace forma bastante rotunda en el caso de la neurosis obsesiva:

“La naturaleza de la neurosis obsesiva admite ser expresada en una fórmula simple: las representaciones obsesivas son siempre reproches mudados, que retornan de la represión (desalojo) y están referidos siempre a una acción de la infancia, una acción sexual realizada con placer” (p. 169-170).

Entonces, habría tres factores en juego: 1) los reproches mudados, 2) el retorno de lo reprimido, y 3) el lugar de la sexualidad infantil. Así, mediante la ilación de estas tres aristas, Freud levantará una esquematización que nos servirá para leer el texto que nos compete, de 1907. Y comenzará mediante la ocurrencia de una situación traumática, de carácter sexual, considerada por el sujeto en dos tiempos; siguiendo la esquematización de Mazzuca (1987), estos dos tiempos corresponden a etapas del desarrollo, y la significación que se hace en ellas desde aquel hecho traumático: en el primer tiempo del establecimiento del trauma, Freud supone una experiencia sexual infantil que no se asimila como sexual aun; solo en el segundo tiempo en la constitución del trauma, en la adolescencia, la experiencia sexual primera se resignifica, constituyendo el trauma en cuanto tal. Ello supone algo interesante: si bien es cierto que, como Freud manifiesta, para que el reproche sea efectivo debe haber un rol activo en la experiencia sexual infantil de la cual se saca su satisfacción, necesariamente el infante tuvo que pasar por una vivencia de seducción, marcando así una posición histérica; de este modo, en el fondo de toda neurosis, habría un

núcleo histérico, al suponer que todo vivenciar sexual tuvo que pasar necesariamente por una posición pasiva.



(En Mazzuca, 1987, p. 60)

Entonces, la construcción de la neurosis obsesiva estaría representada en los siguientes pasos según Mazzuca (1987, de quien tomamos su bosquejo puesto arriba): La primera instancia ocurre en la infancia, en la coyuntura de la “inmoralidad infantil”, es decir, antes del funcionamiento de la conciencia moral (Rojas, 2008). En este momento es donde ocurrirían las experiencias sexuales necesarias para el devenir de las obsesiones: habría,

en primer lugar, una experiencia pasiva del sujeto ante la seducción del Otro, la cual es condición necesaria para la posterior represión; luego de aquella, habría experiencias sexuales activas en las cuales el infante obtiene satisfacción, tornándose en el origen de los reproches posteriores. Dentro aun del primer momento, ocurre la maduración sexual en la cual las experiencias sexuales infantiles se resignifican, enlazándose así los reproches; y, desde estos reproches, las representaciones inconciliables son reprimidas, configurándose de esta manera como mecanismo de defensa. En este punto surgen los “síntomas primarios de defensa”, entendiéndose como *síntoma*² porque deviene de aquello que retorna de la represión, siendo el reproche, en este caso, su objeto; así, estos síntomas sirven para apoyar y consolidar la represión (aquella que, en este punto, empieza a menguar). Estas formaciones son tres: la vergüenza, escrúpulos de la conciencia moral y desconfianza en sí mismo; éstas, mediante su función, adquieren un efecto sustitutivo, y así se lograría el tercer periodo, “de la salud aparente, pero, en verdad, de la defensa lograda” (Freud, 1896, p. 170). Es importante señalar que en la maduración sexual, los reproches y las acciones sexuales infantiles son parte de un mismo movimiento; sería en la maduración sexual el instante del conflicto constitutivo del sujeto con la sexualidad. Rojas lo expone así:

“De igual modo podemos entender que maduración sexual y represión primaria, cuya marca en el aparato psíquico es el reproche que se anuda a las acciones anteriores, de un lado, y los síntomas defensivos primarios, en los que hemos vislumbrado unas formaciones del carácter, del otro, son también como las dos caras de una misma moneda [...] La formación de los síntomas defensivos primarios en que culmina este [...] periodo, son, al mismo tiempo el comienzo del período siguiente” (2008, p. 84).

Luego, el segundo momento se caracteriza por el fracaso de la defensa y el retorno de lo reprimido. Al decir de Freud, este periodo:

2 En este punto Mazzuca (1987) y Rojas (2008) ayudan a entender qué lugar tiene esta formación: el primero plantea estas formaciones como síntomas ya que devienen desde lo que retorna de la represión: el reproche. Es decir, el reproche mismo no sería el síntoma, sino lo que se hace con aquel objeto en cuanto deviene de la represión. Entonces, estos síntomas primarios de defensa, a pesar de no constituirse como “síntomas propiamente dichos” (p. 59), Mazzuca le sigue llamando síntomas. Anteriormente, cuando discute sobre la diferenciación entre las nociones de neurosis y carácter, podemos ubicar este tipo de “síntomas primarios de defensa”, al ayudar a consolidar la represión, como precursores en la formación del carácter, y que no constituyen de por sí una neurosis (ya que este último término dice relación con una falla en el mecanismo represivo). Esto es justamente lo que menciona Rojas al escribir que estos “síntomas primarios de defensa” serían aquello que Freud llamará más tarde “represión primaria”, (Rojas, 2008, p. 84) lo que posteriormente, desde 1908 con seguridad, estas formaciones pueden considerarse como formaciones de carácter al lidiar sobre los destinos de estas mociones sexuales infantiles (p. 370).

“... se singulariza por el retorno de los recuerdos reprimidos, vale decir, por el fracaso de la defensa; acerca de esto, es incierto si el despertar de esos recuerdos sobreviene más a menudo de manera casual y espontánea, o a consecuencia de unas perturbaciones sexuales actuales, por así decir como efecto colateral de estas últimas. Ahora bien, los recuerdos reanimados y los reproches formados desde ellos nunca ingresan inalterados en la conciencia; lo que deviene conciente como representación y afectos obsesivos, sustituyendo al recuerdo patógeno en el vivir conciente, son unas *formaciones de compromiso* entre las representaciones reprimidas y las represoras³” (1986, p. 170).

Entonces, como la cita lo atestigua, además de ocurrir un fallo en el mecanismo represivo que propicia el retorno de lo reprimido, ocurre un proceso de deformación (como lo dice el texto: “formaciones de compromiso”) de aquel contenido para que no aparezca inalterada en la conciencia. Sin embargo, hasta este punto Freud no nos entrega qué sería aquello que elabora esta deformación; lo que nos dice es que estas formaciones de compromiso se generan también mediante la dinámica represora⁴. Sea como fuere, la sintomatología obsesiva obliga a Freud a separar aguas: estarían aquellas que conquistan la conciencia mediante el polo representacional, y otras mediante el polo afectivo, ambas ligadas a un reproche, lo que nos lleva a revisar qué clase de deformación se apareja en cada una: para la primera (“contenido mnémico de la acción-reproche”, Freud, 1986, p. 171), la desfiguración tiene efecto doble: la traslación temporal, ya que algo actual reemplaza lo pasado, y la desfiguración que desplaza el contenido sexual de la representación. Para la otra variedad de neurosis obsesiva (“el afecto-reproche”, p. 171), éste se muda en un afecto displacentero “en virtud de un agregado psíquico” (p. 172; Rojas entiende este “agregado psíquico” como la función que cumplirían las *consecuencias* de aquellos actos, 2008, p. 88). Las opciones para aquel efecto displacentero son desplegadas por Freud:

“Entonces el *reproche* (por haber llevado a cabo en la infancia la acción sexual) se muda fácilmente en *vergüenza* (de que otro se llegue a enterar), en *angustia hipocondriaca* (por las consecuencias corporalmente nocivas de aquella acción-reproche), en *angustia*

3 Como subraya Rojas (2008), si miramos este párrafo a la luz de los planteamientos que le anteceden, nos encontraríamos frente una contradicción: en *Neuropsicosis de Defensa* (1984) Freud sostiene que el elemento etiológico que sostiene las neurosis de defensa (en este caso, la neurosis obsesiva) se debe a la separación del afecto de la representación mediante el mecanismo defensivo; es decir, el cuadro se provoca cuando la defensa tiene *éxito*. Sin embargo, Freud acá postula todo lo contrario: ocurre la neurosis en la medida en que el mecanismo represivo *falla*: lo reprimido retorna como efecto del fracaso de la defensa. Sin duda la obra freudiana tiene estos momentos: entre rectificaciones y replanteos de una obra que mantiene su vigor clínico más allá de las elucubraciones previas.

4 Mazzuca (1987) sostiene que esto se explica en la medida en que el efecto de la represión que fracasa, opera también en la deformación de lo retornado, lo que implicaría que la represión, a pesar de fallar, sigue operando.

social (por la pena que impondrá la sociedad a aquel desaguisado), en *angustia religiosa*, en *delirio de ser notado* (miedo a denunciar a otros en aquella acción), en *angustia de tentación* (justificada desconfianza en la propia capacidad de resistencia moral), etc.” (p. 172).

Como se ve, las formas en que la neurosis obsesiva se manifiesta son múltiples; es decir, es perfectamente posible que la subrogación del recuerdo reprimido primario (“aparentemente primario” dice Rojas, p. 92) no logre formar una representación obsesiva, sino que sea la manifestación misma. Mazzuca (1987) también nos advierte que la sintomatología en esta neurosis obsesiva es extremadamente amplia, al moverse por tantos flancos y etapas (formaciones secundarias en las cuales falta, o se omite, el elemento representacional como el afectivo, con todas las variables que ello implica, etc). Por lo tanto, la manera de detectar en qué condiciones se presenta una neurosis obsesiva no se debe al contenido de las representaciones (su posible veracidad o falsedad), sino que con su carácter no-conciente, es decir, su origen (p. 68). Sin embargo, la dinámica de la neurosis obsesiva nos plantea otro escollo:

“Junto a estos síntomas de compromiso, que significan el retorno de lo reprimido y, con él, un fracaso de la defensa originalmente lograda, la neurosis obsesiva forma una serie de otros síntomas de origen por entero diverso. Y es que el yo procura defenderse de aquellos retoños del recuerdo inicialmente reprimido, y en esta lucha defensiva crea unos síntomas que se podrían agrupar bajo el título de “defensa secundaria”” (p. 172).

Sin duda, esta cita nos trae situaciones novedosas. La primera de ellas es que Freud habla de “aquellos retoños del recuerdo inicialmente reprimido”; pues bien, queda claro posteriormente en el texto que la defensa secundaria se constituye como unas “medidas protectoras” (p. 172) en contra de las formaciones de compromiso mismas. En otras palabras, son los síntomas formados hasta este momento los que son objeto de esta represión. Y tal y como dice Rojas: “Si estas medidas protectoras, entonces, consiguen desalojar de la conciencia a los síntomas de compromiso, la compulsión propia de dichos síntomas se traslada a las medidas protectoras, que son siempre unas acciones, patologizando, de este modo, estas acciones” (2008, p. 90), por lo cual cabe seguir la escisión que hizo Freud entre las representaciones obsesivas y los afectos obsesivos: sobre el primero, la forma general es que la compulsión de la representación se traspase a los **actos**, patologizando esta actividad voluntaria que se ejecuta para dominar a dichas representaciones; es más: en la medida de que estos actos logran su cometido de desalojar

de la conciencia las representaciones patológicas, es que el dominio voluntario se ve perjudicado (Rojas, 2008, p. 91, énfasis añadido)⁵.

Con respecto a la lucha de la defensa en torno al afecto, Freud menciona que:

“La defensa secundaria frente a los afectos obsesivos da por resultado una serie todavía mayor de medidas protectoras que son susceptibles de mudarse en acciones obsesivas. Es posible agrupar éstas con arreglo a su tendencia: medidas *expiatorias* (fastidiosos ceremoniales, observación de números), *preventivas* (toda clase de fobias, superstición, meticulosidad pedante, acrecentamiento del síntoma primario de los escrúpulos de la conciencia moral), *miedo a traicionarse* (coleccionar papeles, misantropía), *aturdimiento* (dipsomanía)” (p. 173-174).

Nuevamente, al igual que en el proceso de las represiones obsesivas, en el caso de los afectos, los síntomas de defensa secundaria no sepultan en ningún caso lo que combaten: incluso, puede haber alternancia entre ambos, dependiendo de las fuerzas en pugna.

Para ir concluyendo con este texto, cabe mencionar dos factores más: el lugar de lo egodistónico en este cuadro, y el lugar de la compulsividad. Sobre el primero, escribe Freud,

“que la representación obsesiva y todo cuanto de ella deriva no halle creencia se debe a que a raíz de la represión primaria se formó el síntoma defensivo de la *escrupulosidad de la conciencia moral*, que de igual modo cobró vigencia obsesiva. La certidumbre de haber vivido con arreglo a la moral durante todo el periodo de la defensa lograda impide creer en el reproche que está envuelto en la representación obsesiva” (Freud, 1896, p. 174).

5 Por ejemplo, Rojas escribe: “Frente a las represiones obsesivas, cuando prevalece la compulsión de cavilar, la defensa secundaria puede consistir en un desvío voluntario del pensar hacia pensamientos opuestos a los que se imponen en el síntoma de compromiso, hacia lo suprasensible, por ejemplo, en tanto los pensamientos reprimidos se ocupan siempre de lo bajo y sensual” (p. 90)

Ello nos muestra los vínculos que tiene esta formación con el progreso de la espiritualidad. Tal y como comenta Freud más de cuarenta años después, el desarrollo del monoteísmo y la ligazón intragrupal del pueblo judío, en mayor medida, se debe a su gran desarrollo intelectual. Pues bien, en *Moisés y la Religión Monoteísta* (1938 [1940]) Freud expone que el mandato de “no te harás imagen” tiene sentido al suponer que ello implica el dejar de lado el polo perceptivo, sensorial, en el vínculo con la deidad y la realidad, lo cual hace un eco directo con la formación reactiva que Freud expone en este punto de la formación del acto obsesivo. Y más aún cuando Freud mismo manifiesta que esta defensa secundaria no tiene un efecto rotundo, es decir, que se ejecute de una vez y para siempre, sino que puede surgir de manera repetida y constante. De esta forma, los síntomas pueden ir comportándose de manera dinámica con estas acciones obsesivas, de tal manera que se puede historizar el trayecto que estas formaciones han adquirido a lo largo del tiempo (tal y como es posible historizar el trayecto teológico a lo largo de las coyunturas de producción).

De acá cabe mencionar los tiempos en que las formaciones toman sitio: la escrupulosidad de la conciencia moral está determinada por la represión primaria, la cual se tornó intensificada (es decir, “cobró vigencia obsesiva”); de acá es que se tome en descrédito (“no halle creencia”) el hecho de las formaciones del retorno de lo reprimido, es decir, de los síntomas obsesivos propiamente tales. Este descrédito, en caso agudos, puede implicar una separación: el yo miraría como algo ajeno de sí a las formaciones patológicas. En estos casos, sobrevendría un “delirio de ruindad moral” que incluso podría confundirse con cuadros melancólicos (Rojas, 2008, p. 93). Por último, en el caso del lugar de la compulsión en estos tipos de caso, Freud hace relucir que esta dimensión se expresa por su condición de incontrarrestable, es decir, que a pesar de que el sujeto se de cuenta de algún acto, a pesar de su razonamiento y voluntad, no puede hacer nada contra él. Tanto Mazzuca como Rojas muestran que esto se debe a su carácter inconsciente (la no resolución por la “actividad susceptible de conciencia”, Freud, 1896, p. 174) de su fuente, y no por el contenido de esta, o la ligazón con alguna otra representación.

1.5.- Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas (1907)

Con toda la información precedente, ahora es posible leer lo que Freud entiende por “Acto Obsesivo”⁶, y qué relación se podría observar con las Prácticas Religiosas. Por parte de los primeros, Freud los anilla mediante dos características: tienen un carácter impulsivo, y que cambian mediante pequeñas variaciones, pero siempre en función a leyes particulares, de manera que, si no se cumplen aquellas leyes, adviene angustia; en este sentido, acto y angustia quedarían anudados: si se anula el acto, adviene la angustia, y si se reanuda el acto, la angustia decae. Asimismo, el acto obsesivo tendría, en el fondo, ante el escrutinio de psicoanálisis, pleno sentido al ser figuraciones simbólicas o directas de una experiencia sexual⁷.

6 Freud en este texto abre el fenómeno obsesivo en su relación con lo religioso, ya que las asimilaciones que continuarán también caben en el registro del carácter obsesivo, y no necesariamente en el campo estricto de la neurosis. Por supuesto, este texto cabe como antecedente para leer *Carácter y Erotismo anal* (1908), y ver qué formaciones defensivas se corresponden asimismo con lo religioso. Sin embargo lo anterior, atendiendo a la meta y extensión de este escrito, prescindiré de la relación que tiene la neurosis y el carácter en el registro obsesivo: los distintos mecanismos de defensa secundaria en juego, y qué relación hay entre cada uno de ellos al vincularse con vivencias significativas en la etapa psicosexual anal, como el control de esfínter, y el lugar de las pulsiones parciales en este proceso. En este punto, remito su lectura a Rojas (2008, p. 370-372).

7 Esto, además, tiene pleno sentido si recordamos que, en el texto de ya desarrollado, Freud escribe sobre las Acciones Obsesivas que “el análisis psíquico que en todos los casos se *esclarecen plenamente* -no obstante su rareza- reconduciéndolas al recuerdo obsesivo que ellas combates” (p. 173, énfasis añadido). Así, Freud nos explica que es posible extraer un sentido en las acciones obsesivas. Luego, y teniendo en consideración que desde 1896 y 1907, Freud ha escrito *La Interpretación de los Sueños* (1900) y *Tres Ensayos Sobre una Teoría Sexual* (1905), puesto que el lugar del sentido y el significado del síntoma, así también como su estatuto sexual, toman además un relieve mayor.

Por su parte, el ceremonial religioso también tiene particularidades: como el acto obsesivo, el ceremonial religioso tiene pleno sentido, aunque no para todos los feligreses. Posiblemente, para quienes dirigen y administran las doctrinas le sea más claro el sentido que tales ceremoniales sostienen. También, y a *diferencia* de la acción obsesiva, éstos son públicos: el lugar del grupo juega una gran importancia en la ejecución y sentido de aquellos ceremoniales (no así en lo obsesivo, que está destinado a un culto privado). Por último, el ceremonial religioso tiene dos elementos que le emparejan notablemente con el acto obsesivo: el carácter compulsivo del ceremonial, y el lugar de la prohibición de ciertos actos, que inhibe como también posibilita la acción, siempre en función de la prohibición.

De este modo, Freud compara ambos fenómenos para hacer un decantado de lo similar entre ambos. Entonces, Freud argumenta que, para que sean posibles las compulsiones y las prohibiciones, y que ellas tengan efectos psíquicos, es como si estuviesen “bajo el imperio de la *conciencia de culpa*, de la que él, no obstante, nada sabe” (1907, p. 106). Más allá de la impresión de sostener fenómenos así, como que exista una “conciencia inconsciente de culpa”⁸, lo importante señalar es que la fuente de aquella conciencia de culpa tendría lugar en “procesos anímicos tempranos”, y que ésta tendría un efecto protector. Freud escribe lo siguiente:

“A la conciencia de culpa del neurótico obsesivo corresponde la solemne declaración de los fieles: ellos sabrían que en su corazón son unos malignos pecadores; y las prácticas piadosas (rezo, invocaciones, etc.) con que introducen cualquier actividad del día y, sobre todo, cualquier empresa extraordinaria parecen tener el valor de unas medidas de defensa y protección” (1907, p. 106).

Pero ¿defensa de qué? Entonces, Freud nos resume lo que hasta ese entonces comprendía por neurosis obsesiva: ésta consiste en la represión de mociones pulsionales que lograron exteriorizarse en la infancia, pero que luego fueron sofocadas. Sin embargo, el hecho de que la moción pulsional haya sido sofocada, no implica que no tengan efectos (Mazzuca, 1987, p. 78). Este proceso derivó a que se desarrollara una escrupulosidad en

⁸ Aunque a simple vista esta oración carezca de sentido, si nos detenemos nuevamente en las Nuevas Puntualizaciones sobre las Neuropsicosis de Defensa (1896) nos podremos dar cuenta que la génesis del reproche (como se le llama en este texto; posiblemente, la conciencia de culpa tenga otro estatuto metapsicológico. Sin embargo, por ahora podría ser hermanables, de tal manera de sostener que los reproches descritos en las Nuevas Puntualizaciones son, en semilla, aquello que Freud nombra conciencia de culpa) tiene un lugar psíquico que se fragua por debajo de la conciencia, pero que, sin embargo, emerge hasta ella para hacerse presente. De todos modos, Freud amplía este punto en el Yo y el Ello (1923), más adelante desarrollado.

torno a dichas metas que tenían aquellas mociones pulsionales, la cual (la escrupulosidad) es siempre amenazada en forma de *tentación*, que, a su vez, mediante el proceso represivo, genera angustia. Y ello, al investir libidinalmente a la protección misma, se genera una angustia sobre el futuro, sobre la expectativa misma o posibilidad de ocurrencia de aquello que se prohíbe, ya que siempre se estaría obligado a nuevos empeños para contrarrestar la moción pulsional que arremete (1907, p. 106-107). De esta manera, ya podemos contestar a la pregunta inicial: el ceremonial tiene por función la defensa en torno a la tentación, y protección frente a una desgracia esperada, vivida como castigos divinos (p. 108). Sin embargo, y como es notorio, Freud no visualiza lo religioso en cuanto *erlebnis* aun, sino que, más bien, desde la carcasa ceremonial que el religioso (y obsesivo) ponen en juego en su síntoma; sin embargo, y como se desarrollará, el trabajo freudiano dedicado a la religión se complejiza bastante al complejizarse, a su vez, el cuerpo de su obra.

Para concluir, Freud nos hace notar que el mecanismo de *desplazamiento* descrito en La Interpretación de los Sueños (1900), es esencial en la formación obsesiva: ello es visible en el hecho de que los ceremoniales están vinculados, generalmente, con los aspectos más nimios de la vida cotidiana, lo cual hace intersectar de forma franca el fenómeno religioso y el obsesivo. Incluso Freud se atreve a concebir directamente a “la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como a una neurosis obsesiva universal” (p. 109)

1.6.- A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva (1909)

El historial clínico del “Hombre de las Ratas” sin duda es un punto insoslayable si la tarea es estudiar la neurosis obsesiva, y nos servirá como texto bisagra entre el anterior, dedicado a la religión particular, y Tótem y Tabú (1913 [1912]), dedicado a articular lazos entre lo particular y lo colectivo en la formación religiosa. Este texto se estructura en dos partes: la primera nos muestra el historial en sí, y la segunda vendría a recoger las reflexiones y puntualizaciones teóricas que Freud hace en torno al historial, y que vienen a enriquecer lo que ha dicho de la neurosis obsesiva hasta este punto. Para perseguir nuestros objetivos de forma más precisa, prescindiré del historial, e iré de inmediato a la teorización, la cual Freud parte así:

“Mi definición de las representaciones obsesivas, dada en 1896, según la cual son unos “reproches mudados, que retornan de la represión (esfuerzo de desalojo) y están

referidos siempre a una acción de la infancia, una acción sexual realizada con placer”, me parece hoy formalmente objetable, por más que esté compuesta con los mejores elementos. Muestra un excesivo empeño unificador, y toma como modelo a los propios enfermos obsesivos, que, con su peculiar inclinación a lo impreciso, mezclan las más diversas formaciones psíquicas bajo el título “representaciones obsesivas”. De hecho, es más correcto hablar de un “pensar obsesivo” y poner de relieve que los productos obsesivos pueden tener valor de los más diferentes actos psíquicos” (1909, p. 173).

Además de resaltar la ya mencionada variedad clínica que puede presentar la neurosis obsesiva, Freud intenta precisar ciertos elementos que contribuyen a singularizar esta patología. En un primer punto, Freud nos hace ver que no solo las representaciones patógenas están bajo represión (y, por lo tanto, se desconocen en cuanto tal), sino que “*los enfermos no tienen noticia del texto de sus representaciones obsesivas*” (p. 174), es decir que en el registro consciente los pacientes obsesivos se enajenan de sus síntomas, separándose de ellos, desconociéndoles: se sienten mortificados por pensamientos que apenas perciben.

Ante todo, lo que Freud nos propone en este apartado es el poder unificar ciertas formaciones del inconsciente que sirvan para pensar esta oscuridad en el pensar obsesivo: no sólo que el paciente no se dé por enterado de los contenidos de su pensar, sino que, además, se sienta fuertemente turbado. Son cinco los mecanismos de defensa: 1) omisión o elipsis, que hace referencia a que el discurso del paciente siempre rodea lo esencial de su comunicación, omitiendo lo central, de tal manera que se pierde el hilo de la conversación, 2) el aislamiento, que no sería otra cosa que el quitar al pensar obsesivo de su carga afectiva, desconectándolo del mercado asociativo, 3) la anulación, que consiste en actuar como si tal efecto o acto no hubiese acontecido, “como cuando un paciente intenta desandar, a veces caminando hacia atrás, sus propios pasos, porque en el intertanto tuvo una ocurrencia que no debió tener” (Rojas, 2008, p. 392), 4) la racionalización, y 5) el desplazamiento, mecanismo de vital importancia en la neurosis obsesiva tal como ya lo ha nombrado en 1907, ocurre cuando los montos de afecto de una representación pasan a otra de menor importancia, invistiendo esta última. También, y en el intento de marcar aspectos distintivos del “pensar obsesivo”, Freud elabora formaciones muy importantes para entrar a nuestro próximo texto, puesto que es desde ellas que se hacen lazos entre la neurosis obsesiva y el tabú, enlazando lo individual y lo social. Son cuatro los aspectos distintivos (Rojas, 2008, p. 393-395):

- a. Las supersticiones. En este punto, Freud nos muestra con extrañeza que su paciente estaba muy al tanto de estas formaciones. En algún sentido, era supersticioso, y a la vez no: las podía enjuiciar de manera racional perfectamente. Este fenómeno Freud lo explica mediante los registros en que, en este caso, actúa la represión: ésta actúa sobre los nexos causales entre una representación y otra, mediante la sustracción del afecto (y, por lo tanto, no se produce amnesia, sino extrañeza). También, lo característico es el camino que estos vínculos toman: lo admonitorio tendría lugar mediante el mecanismo de proyección, dando así “testimonio de lo interceptado en lo psíquico” (p. 180-181).
- b. La incertidumbre o duda. Esta formación tiene su génesis en la ambivalencia afectiva característica en los pacientes obsesivos: como efecto de ésta, se evita ante cualquier circunstancia algún camino que apunte hacia su resolución. Y por ello, se aferran a la duda, para así salir de la realidad y aislarse del mundo (tal y como ocurre en todas las neurosis). Por este índice es que los pacientes obsesivos tendrían predilección sobre aquellos temas en los cuales la incertidumbre se granjea, adhiriendo a ellas sus pensamientos: el inicio del universo, la vida después de la muerte, etc.
- c. La omnipotencia. Frecuentemente los pacientes obsesivos sostienen que sus pensamientos y deseos son capaces de intervenir en la realidad, provocando eventos que, en su mayoría, tienen efectos lamentables hacia quienes se dirigen. Esta omnipotencia es expresión de un patrimonio universal: las manías de grandeza en la infancia⁹, haciendo gala de su hiperpotencia pulsional (Freud, 1909, p. 183).
- d. El tema de la muerte. En el paciente analizado por Freud, una parte esencial de su dolencia tuvo relación con la muerte de su padre. Empero, más allá de algo acotado a este paciente, Freud observa que este tema es transversal, ligándolo de manera cercana a como lo hace con la duda: el horizonte de la muerte es necesario en la medida de que ofrece una solución a sus conflictos afectivos que dejan sin resolver (los cuales tienen que ver con asuntos relacionados al amor): así, la muerte acecha a cada sujeto relevante amorosamente para el obsesivo.

⁹ Desde esta articulación es posible vislumbrar el lugar del Ideal del Yo, desarrollado cinco años más tarde en Introducción al Narcisismo (1914). Este punto es importante de resaltar ya que, como lo plantea Chasseguet-Smirgel (2003), en Tótem y Tabú (1913 [1912]), en el paso desde el animismo hacia lo científico, lo que se pone en juego es la relación con dicha instancia. En el apartado dedicado al Ideal del Yo desarrollaré este punto.

Dichas estas cosas, ¿qué sería el objeto mediante el cual todas estas constelaciones orbitarían, dándole coherencia y cohesión al estatuto del obsesivo? Ante esto, Freud aborda las constelaciones pulsionales que están en juego en la ambivalencia afectiva. Ésta, tanto como en el Hombre de las Ratas como con cualquier paciente obsesivo, gira en torno al “complejo paterno” (Rojas, 2008, p. 395) y los sentimientos tanto amorosos como hostiles en torno a él, los cuales se muestran particularmente intensos, sin horizonte de solución viable. El punto acá no es que sea algo exclusivo del obsesivo este nudo pulsional; más bien, toda neurosis está inscrita en ella. Lo característico son los modos de tramitación, por lo cual habría que recurrir a los mecanismos de formación de síntomas (y no a los síntomas mismos, tal y como explica Mazzuca, 1987) para ver la especificidad de cada cuadro inscrito en las psiconeurosis. Luego de esto, Freud se atreve a emitir una hipótesis en torno al carácter compulsivo de las formaciones obsesivas:

“Compulsivos se vuelven aquellos procesos del pensar que (a consecuencia de la inhibición de los opuestos en el extremo motor de los sistemas del pensar) se emprenden con un gasto de energía que de ordinario sólo se destina (tanto cualitativa como cuantitativamente) al actuar; vale decir, unos *pensamientos que regresivamente tienen que subrogar a acciones*” (1909, p. 191).

Entonces, el obsesivo resuelve sus entuertos “mediante una *regresión* desde la acción hacia el pensar” (Rojas, 2008, p. 396). ¿Regresión en función a qué? Acá Freud echa mano al “esquema de la peineta”, primer modelo de aparato psíquico desarrollado en el capítulo VII de La Interpretación de los Sueños (1900, p. 531, fig. 1): la regresión sería aquel movimiento que va desde el polo motor (M) hacia el polo perceptivo (P). Entonces, bajo este esquema, al estar el polo motor cerrado, la energía libidinal queda en el registro del pensar (tal y como Freud lo construyó en 1894, en Las Neuropsicosis de Defensa); lo nuevo en este caso es la naturaleza pulsional de la energía libre: como tiene naturaleza sexual, ocurre una *erotización* del ámbito del pensar. En suma, lo compulsivo se debe a una erotización del pensar mediante un movimiento regresivo; así, el registro del pensamiento alcanza un estatuto de satisfacción sexual, provocando la inhibición del acto en función de la satisfacción sexual en torno al pensar (1909, p. 191).

Capítulo 2. Dinámica y génesis del Superyó en la formación religiosa.

2.1.- Tótem y Tabú (1913 [1912]).

Freud en Tótem y Tabú (1913 [1912]) da un paso hacia la formación del hecho religioso, ligándolo estructuralmente a la neurosis (Mazzuca, 1897). Este texto, estructurado en cuatro ensayos, comienza con Freud abordando la relación entre el problema del incesto con el estatuto del tótem, a quien lo caracteriza como “un animal comestible, inofensivo o peligroso y temido. [...] es en primer lugar un antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador” (p. 12); también, quienes pertenecen al clan totémico están sujetos a ciertas reglas que buscan la preservación del Tótem; también, la formación del clan totémico no tiene que ver con una territorialidad, sino con una herencia o estirpe en función del tótem, la cual se puede traspasar tanto paternal como materno. De este modo, la peculiaridad de aquellos grupos totémicos es que tienen una prohibición particular: abstenerse de mantener comercio sexual con los miembros del mismo clan -enlazándose así la exogamia con el tótem-. Luego, Freud consulta a distintos especialistas sobre los clanes totémicos, con los cuales llega a mostrar que el clan totémico sustituye a la familia real (p. 16); así, el punto otorgado con la exogamia toca lo incestuoso. Y es en ese punto donde Freud comienza las alianzas:

“En las precedentes consideraciones hemos tenido poca oportunidad de mostrar que los hechos de la psicología de los pueblos pueden verse con una nueva inteligencia merced a la aplicación del abordaje psicoanalítico; en efecto, hace tiempo que el horror de los salvajes al incesto se ha discernido como tal, y no requiere más interpretación. Lo que nosotros podemos añadir para apreciarlo es este enunciado: se trata de un rasgo infantil por excelencia, y de una concordancia llamativa con la vida anímica del neurótico” (p. 26).

Sobre esta cita, es notorio el afán de Freud de *aplicar* el psicoanálisis a estas formaciones culturales. Dichas aplicaciones (de este y otros campos) son trabajadas en El Interés por el Psicoanálisis (1913), que vendría a ser, como Strachey lo indica, “la única descripción amplia que hizo alguna vez de las aplicaciones no médicas del psicoanálisis” (p. 167). Allí Freud nos muestra que el trabajo psicoanalítico podría proporcionarnos lecturas iluminadoras sobre los orígenes y mecanismos de “nuestras grandes instituciones culturales: la religión, la eticidad, el derecho, la filosofía” (p. 188). Y traigo a colación esta cita porque, justamente, en los ensayos sucesivos al presente, las formaciones culturales dichas en la cita pueden ser pensadas en función de un terreno clínico: así, el horror al

incesto del primitivo evoca al *complejo nuclear* en la neurosis, a saber, el vínculo incestuoso con los padres.

Ya en el segundo ensayo, Freud trabaja la relación entre el tabú, y la ambivalencia de los afectos. Por tabú se entenderá, desde dos acepciones iniciales (“sagrado” o “santificado”, por una parte, y “ominoso”, “peligroso” o “prohibido” por el otro, 1913 [1912], p. 27), a todo aquello relacionado con el registro de prohibiciones y limitaciones. En efecto, aquellas prohibiciones tendrían la característica de ser de origen desconocido, careciendo de toda fundamentación lógica en la aplicación de las penas. Asimismo, quien, además, violara alguna reglamentación puesta en juego por algún tabú, aquel transgresor se vuelve tabú, haciéndose visible el carácter difusivo del tabú, como si se tratase de una fuerza adherente o contagioso (p. 29). En suma, Freud entiende por tabú

“a todo lo que es portador o fuente de esta misteriosa cualidad, se trate de personas o de lugares, de objetos o estados pasajeros. También se llama tabú la prohibición de dimanar de esta cualidad y, por fin, de acuerdo con su sentido literal, se dice que es tabú algo que participa al mismo tiempo de lo sagrado, que se eleva sobre lo habitual, y de lo peligroso, impuro, ominoso” (p. 30-31).

Por supuesto, esta caracterización del tabú tiene estrecha relación con lo que Freud ya ha sacado a la luz en torno a la ambivalencia afectiva, característica nuclear en la neurosis obsesiva (p. 34-36). En primer lugar, ambas formaciones están vinculadas a prohibiciones que, a simple vista, tienen *origen enigmático e inmotivado*. Luego, en ambas formaciones se logra detectar que la fuerza que constriñe a quien hace observancia del tabú está en el registro de la *compulsión*, haciendo de este constreñimiento interno el motor de la ejecución y eficacia del tabú; además, la prohibición rectora, tanto en el tabú como en el obsesivo, es la del *contacto* con aquello instituido prohibido. En tercer lugar, como efecto de aquel contacto, se muestra en ambos fenómenos la *desplazabilidad* puesta en juego: el entrar en contacto, sea con personas, objetos o pensamientos que sean prohibidos, transfiere la condición de tabú. Por último, y tal como se mostró en *Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas* (1907), tanto en el tabú como en el obsesivo existen prácticas o ceremoniales, de tintes forzosos, cuyos objetivos tendrían relación con medidas defensivas (sean purificaciones, penitencias, etc.).

Con todo, ¿qué lugar ocupa la ambivalencia en esta gama de formaciones? Como se vio en *El Hombre de las Ratas* (1909), aquel factor que mantiene al obsesivo fuera del

campo de la realidad, inmiscuido solo en el registro psíquico mediante la duda o la incertidumbre, es la ambivalencia afectiva. Y ésta, en el tabú, puede verse en que, a nivel consciente, el tabú está prohibido y se aborrece; sin embargo, a nivel inconsciente, se mantiene el placer de establecer contacto. En el estatuto neurótico, esto mantiene relación con nociones ya dichas en las Nuevas Puntualizaciones (1986), ya que el desplazamiento libidinal hacia la defensa secundaria tendría por motivo el acercamiento pulsional hacia aquello que se prohíbe a la conciencia. Así, en la formación de compromiso, como dice Freud, se pueden ver estas dos caras: habría testimonios de compungimiento y de expiación, por una parte, pero por la otra, aquello destinado a la defensa toma partido cada vez más a favor del empuje pulsional, siendo estas acciones sustitutivas un acercamiento hacia la meta prohibida (1913 [1912], p. 38). Por este motivo, Freud asevera que

“el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera. Así, estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una actitud ambivalente; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque le gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconsciente como en el neurótico.

Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros del sexo contrario del clan totémico” (p. 39).

De este modo, se logra concluir que aquellas apetencias más importantes y originarias dicen relación con lo que se prohíbe mediante el tabú; por ello, para cumplir con las prohibiciones-tabú es necesario hacer renuncia de aquello que en el fondo se desea. Así, en lo nuclear de la obediencia, habría una renuncia.

Respecto a la ambivalencia, Freud analiza el tabú de los muertos, el temor por los demonios o espíritus: aquel fenómeno dice relación con la ambivalencia sentida mientras esas personas vivían, y la manera de tramitar aquella ambivalencia es mediante el mecanismo de proyección: ante la muerte de aquel que se ama y odia, se necesita una operación que se haga cargo de aquello hostil inconsciente, la cual es desplazada hacia el exterior. Con todo, la hostilidad es arrojada, desde la percepción interna hacia el mundo exterior, de manera tal que se la deshace de la persona propia, emplazándola a otra persona (p. 68); de esta manera, y tal como lo apunta Rojas (2008), cabe mencionar que el mecanismo de proyección no es exclusivo de una formación patológica, ya que ocurre también donde no hay conflicto alguno: ello servirá justamente para analizar la etapa

animista de la humanidad, enhebrado con la omnipotencia de los pensamientos. Por otro lado, tal y como se baraja en la hipótesis de la ambivalencia en relación con los tabúes, que aquello hostil proyectado tenga también un componente de “apetencia sexual, inconscientes, por los fallecidos”, puede sostenerse bajo la hipótesis de que “el mecanismo de la proyección podía producirse un *cambio de signo* en las mociones proyectadas: el anhelo sexual podía devenir en odio persecutorio” (p. 427).

Con todo, y ya entrando al tercer ensayo de esta obra, la omnipotencia de pensamientos ya no estará asociada exclusivamente a la neurosis obsesiva, sino al conjunto de las psiconeurosis, ya que lo decisivo en todas ellas, en función de la formación a estudiar, es que para ellas lo eficaz no tiene mayor relación con el mundo real, sino con la intensidad en que son investidas las mociones intrapsíquicas, sean fantasías, ideas, sentimientos de culpa, etc. Así, Freud ya desenlaza el nudo que ata tan fuertemente en 1907: la formación religiosa no es exclusiva de la neurosis obsesiva, aunque en ésta se presenta lo religioso por antonomasia. Entonces, Freud analiza las distintas fases de la “historia de desarrollo de las cosmovisiones humanas” mediante el ojal de la omnipotencia de pensamientos:

“En el estadio animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, la ha cedido a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, pues se reserva, por medio de múltiples influjos, guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos. En la cosmovisión científica ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado su pequeñez y se resigna a la muerte” (1913 [1912], p. 91).

Para lograr entrar en estos asuntos, Freud asimila el desarrollo cultural con el desarrollo del infante trabajado en Tres Ensayos de Teoría Sexual (1905): en éste, su desarrollo libidinal comenzó extrayendo ganancia en la satisfacción del cuerpo propio, de modo tal que el lograr investir objetos externos marca un hito de maduración desde aquella matriz autoerótica hacia la elección de objeto. Sin embargo, entre el autoerotismo y la elección de objeto hay un estadio intermedio, llamado **narcisismo**: en él, las pulsiones logran ubicarse en torno a un orden, pero para investir al propio yo, constituido hasta esa época, comportándose como si estuviese enamorada de sí (p. 92). De este modo, mediante estas tres estaciones en el desarrollo del infante, Freud menciona que: 1) en el animismo, cuya característica es la alta sexualización de los pensamiento, se está en el narcisismo, creyendo que mediante el ejercicio supersticioso del “narcisismo intelectual” es posible domeñar el universo, 2) en la religión habría un espacio intermedio entre el narcisismo y la

elección de objeto proyectado hacia los padres, y 3) la fase científica que ha renunciado al principio del placer, en busca de la adaptación a la realidad (p. 93) ¹⁰.

Por último, en el último ensayo que compone *Tótem y Tabú*, Freud finalmente se encarga de analizar el origen de la exogamia, y su vínculo con el totemismo. Y lo hará analizando el lugar de las *fobias* (en particular, la zoofobia) en el infante, ya que en ellas hay gran concordancia con la actitud hacia el animal totémico. Así, en la zoofobia, en el fondo, refieren a la angustia hacia el padre (a quien se ama y odia), la cual se desplaza al animal; desde el análisis del “pequeño Hans” (Análisis de una Fobia de un niño de cinco años, 1909) puede cotejarse un “complejo nuclear”:

“...sentía al padre como un competidor en el favor de la madre, a quien se dirigían en oscuras vislumbres sus deseos sexuales en germen. Por lo tanto, se encontraba en aquella típica actitud del niño varón hacia sus progenitores que hemos designado “complejo de Edipo” y en el cual discerniremos el complejo nuclear de la neurosis” (1913 [1912], p. 131).

Aquel núcleo, entonces, pasa a inscribirse en la totalidad del fenómeno neurótico, el cual además nos permite discernir la génesis del bastión cultural, moral y religioso: el totemismo, hacia el cual, tal y como en el caso de las fobias hacia los animales, aquellos afectos ambivalentes hacia los padres (por la rivalidad hacia la madre y la admiración hacia el padre) son desplazados hacia estos animales, de quienes se les teme, pero a la vez se les tiene admiración e interés. Entonces,

“si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, [...], el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido a los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo despertar constituye quizá el núcleo de todas las psiconeurosis” (p. 134).

Por último, Freud analiza el “banquete totémico” a la luz de sus nuevos descubrimientos. Este banquete consiste, principalmente, en un sistema sacrificial mediante el cual el clan totémico se reconcilia con la deidad en cuestión, ofrendando algo (referido a la comida y a

10 Este apartado tiene un eco bastante directo con las elaboraciones que están contenidas en *Introducción al Narcisismo* (1914). Preliminarmente, nos remite a pensar el fenómeno religioso dentro del ámbito yoico; por ello, para lograr pesquisar el argumento freudiano en torno a la religión, es necesario preguntarnos por las modalidades y mecanismos desde los cuales esta instancia se desenvuelve. Será necesario volver, entonces, a este punto cuando se desplieguen los planteamientos en torno al Ideal del Yo.

la bebida) a cambio. Pero ¿por qué un banquete? Porque en aquel acto (el comer juntos, en general elementos animales: su carne y su sangre) se pone la unidad social y la corroboración de estar todos bajo un solo linaje, bajo una misma ley. Con ellos, ¿qué características debía tener aquel animal sacrificial? Al tener una prohibición en torno al matar al animal sacrificial, a menos que el clan asuma sus consecuencias, se deduce que existe algo que emparenta al animal totémico con el clan; es decir, “el animal sacrificial era tratado como pariente del mismo linaje; *la comunidad sacrificadora, su dios y el animal sacrificial eran de una misma sangre*” (p. 138). De este modo, lo esencial en el sacrificio es el ingerir aquello que emparenta tanto al clan como la divinidad (al animal totémico), lo cual genera un lazo de comunión entre las partes. Entretanto, en el proceso de matar al animal totémico, hay tanto un lamento compulsivo, como un posterior júbilo por el acto. Entonces, y teniendo en mente que *el animal totémico es un sustituto del padre* (hacia quien se tienen estos afectos ambivalentes puestos en acto en el sacrificio de este), quien, violento y celoso, reservaba para sí todas las mujeres, expulsando a sus hijos luego, el banquete totémico tiene su origen cuando éstos se aliaron, *mataron al padre y lo devoraron*, poniendo así fin a la horda paterna. La devoración, entonces, tiene como fin último el lograr la *identificación* con el padre muerto, a quien se envidiaba y temía, y la ceremonia del banquete sería la celebración recordatoria de tal magno acto (p. 143-144).

Este lazo identificatorio es en extremo importante. Si bien es cierto que, al lograr asesinar al padre primordial, y descargar sobre él efectivamente todas aquellas mociones de odio, sobrevinieron, por otro lado, las mociones tiernas que también se le tenía. Estas mociones de ternura se hicieron presentes en forma de arrepentimiento, naciendo así la conciencia de culpa: ésta sería la fuente de los tabúes principales (no matar al animal totémico -el padre-, y el tabú del incesto), tornando cada vez más claro el vínculo con la religión, en las cuales se da una tramitación de la culpabilidad y necesidad de arrepentimiento, como también una conmemoración del triunfo por sobre el padre, ya que el sistema totémico tiene, en el fondo, un contrato con el padre: éste promete protección y amparo (arraigadas en fantasías infantiles) a cambio de honrar su vida (es decir, el no repetir la hazaña primera que dio muerte al padre verdadero), haciendo un intento de embellecer lo sucedido, y ocultarla en el olvido (p. 146-147).

2.2.- Introducción al Narcisismo (1914).

Ante la notabilísima exposición hecha por Freud en el texto recién visto, quedan un par de cabos que atar respecto registro dentro del cual se consigue, tanto satisfacción como reproche, en el hecho religioso; Freud nos da una pista: el *narcisismo* y la relación de objeto.

El texto comienza introduciéndonos sobre el significado del narcisismo: “conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mima, hasta que gracias a estos manejos alcanza la satisfacción plena” (1914, p. 71). Rasgos aislados de esta conducta estarían presentes en una gran gama de sujetos (parafrenias, homosexualidad, etc) lo que apuntaría a reconocer, dentro de la matriz humana, una fase narcisista correspondiente al desarrollo normal de la libido; por ello, el narcisismo en sí no sería una perversión: más bien, sería “el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconversación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo” (p. 71-72): desde material clínico contundente (tales como el paciente Schreber, 1911 [1910]), fue posible pensar el movimiento de repliegue de las investiduras de objeto hacia el propio yo, tal y como se muestra en el fenómeno de “delirio de grandeza¹¹”: al no ser “una creación nueva, sino, como sabemos, la amplificación y el despliegue de un estado que ya antes había existido [...], nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario, que se edifica sobre la base del otro, primario” (p. 73). Desde esta distinción, Freud construirá un concepto que tiene una gran importancia para la dinámica religiosa; también, mediante esta dinámica entre narcisismo primario y secundario, se logra sostener una distinción en torno a la “libido yoica” y “libido de objeto”, las cuales se relacionan por oposición: “cuánto más gasta una, tanto más se empobrece la otra” (p. 73-74).

Luego, Freud se hace una pregunta crucial: ¿qué relación hay entre el autoerotismo y el narcisismo? Responde: “es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo; el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales; por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo [...] para que el narcisismo se constituya.” (1914, p. 74). De este

¹¹ Freud es explícito al mencionar que este fenómeno se encuentra “en la vida anímica de los niños y de los pueblos primitivos” (p. 73), haciendo un anclaje claro con las concepciones ya dichas en *Tótem y Tabú* (1913 [1912]), hilo que oteamos para reconocer la génesis y dinámicas del sujeto religioso.

modo, el yo se entiende como un *producto* de la actividad pulsional, de manera tal que la constitución del narcisismo coincide con el asentamiento del yo.

Entonces, para hacer un estudio del narcisismo, Freud analiza tres casos, de los cuales me detendré con detención solo en uno: la dinámica amorosa. Sin embargo, cabe revisar un planteamiento en torno a la hipocondría, ya que se estarían ligando cuadros psicopatológicos que nos servirán como punto de apoyo ante un análisis económico en lo religioso: al ser concebido el aparato psíquico como un dominador de excitaciones, la elaboración psíquica está entendida como aquello que el aparato hace para desviar de manera interna todas aquellas mociones que no pueden ser descargadas directamente; así, si en aquellas tramitaciones, mediante introversión, ocurre un estancamiento libidinal, aquella energía toma distintos rumbos. En el caso de las neurosis de transferencia, los destinos dicen relación con una introversión hacia las formaciones de fantasía, provocando una regresión (tal y como vimos en las conclusiones sobre El Hombre de las Ratas (1909) en la erotización del pensar); pues bien, en el caso de las parafrenias, la introversión de la libido inviste al yo, provocando así el “delirio de grandeza” (p. 82-83). Este movimiento libidinal será relevante al ver los destinos de esta “libido yoica” en un cuadro que al sujeto religioso le compete; y, más aún, considerando que este movimiento ocurre de forma inversamente proporcional con la “libido de objeto”: aquel ostracismo cuya causa deriva de la noción de ser “escogido”, o de tener a Dios de su lado en relación con quienes no pertenecen a aquel “cuerpo”, puede ser leída desde acá.

El fenómeno del amor tiene también estricta relación con los destinos de las pulsiones mencionadas. Ante el amor, habría dos caminos para que se produzca la elección de objeto: 1) por apuntalamiento, cuyo modelo dice relación con la elección en torno a los objetos que sirvieron para la satisfacción de las necesidades de conservación (nutrición, cuidado y protección) que, por antonomasia, sería la madre, y 2) por el camino narcisista, es decir que escogen su posterior objeto de amor según su propia persona: se buscan a sí mismos como objeto de amor. Entonces, hay “dos objetos sexuales originarios: él mismo y la mujer que lo crio, y presuponemos entonces en todo ser humano el **narcisismo primario** que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto” (p. 84-85, énfasis añadido). ¿Qué destinos tiene ese Narcisismo Primario? ¿en qué consiste? En busca de la síntesis, y a la luz del texto, diré lo siguiente: el narcisismo primario es todo aquello que la actitud tierna de los padres su(pone) en su hijo: se le sobreestima y se le atribuye toda clase de virtudes y perfecciones, y se mitigan y encubren todos sus defectos:

“Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser el nuevo centro y el núcleo de la creación. *His Majesty the Baby*, como una vez nos creímos” (p. 88).

“... ¿qué será de los niños que fuimos?” Y, tal como Lihn en “La Pieza Oscura” (1995), nos preguntamos por el destino de aquel narcisismo primario una vez mayor: antes, Freud había supuesto la *acción represiva* como aquel conflicto entre las mociones pulsionales libidinosas y el estatuto cultural y ético del sujeto. Pues bien: en todas aquellas normas el sujeto se somete “como a sí mismo”. Entonces, la represión comienza del respeto que tiene el yo por sí mismo, por la formación de un ideal frente al cual el yo se mide. Aquel ideal, en suma, es condición necesaria para que la represión exista (p. 90).

“Y sobre este yo ideal ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. Aquí, [...], el hombre [...] no quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. El que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal” (p. 91).

Este Ideal del Yo tendría en sus entrañas la instancia moral y censora, por un lado, y por el otro la tarea de restituir aquella gloria pasada de la cual todos probamos: aquel rescate del narcisismo cuando el infante era su propio ideal, el heredero del narcisismo primario. En suma, y tal como lo expresa Freud,

“El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde afuera; la satisfacción de obtiene mediante el cumplimiento de este ideal” (p. 96).

Ahora bien: la distinción entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto le servirá a Freud para hacer distinciones precisas entre dos mecanismos que, antaño, se confundían: la idealización, y la sublimación. En síntesis, la primera tiene relación con el objeto, el cual es engrandecido y realzado psíquicamente, y la segunda con la libido de objeto, al momento en que ésta es desplazada hacia otra meta; así, y como anota Rojas (2008), esta distinción

permite pensar de forma más precisa en la dinámica entre la represión y la formación de neurosis (p. 441): la relación entre la idealización, que ocurre a nivel del objeto, con la sublimación que ocurre al nivel de la pulsión, implica que, si un sujeto invistió un gran ideal, el cual le presenta distintas exigencias, ello no garantiza que pueda sublimar sus mociones pulsionales. Por último, conviene prestar atención sobre lo que Freud llama “sentimiento de sí” (1914, p. 94), y su relación con la dinámica pulsional. Como se intuirá, aquel “grandor del yo” depende, principalmente, de la libido narcisista. En conjunto, hay tres elementos en juego: 1) la parte que deriva del narcisismo infantil conversado (vía ideal del yo), 2) la correspondencia entre el sentimiento de omnipotencia y la corroboración de la realidad, y 3) la satisfacción de la libido de objeto (p. 94-96). Dentro de esta constelación, la dinámica amorosa es diáfana: al momento de provocarse el fenómeno del enamoramiento, vía idealización del objeto amado, ocurre un empobrecimiento del “sentimiento de sí” si es que este amor no es correspondido, pero que, en el caso de lo contrario, aquel se vería beneficiado en la medida de que hay cobijo por parte de la realidad en torno a esta moción, como también ocurre la tan anhelada satisfacción de objeto.

2.3.- Psicología de las Masas y Análisis de Yo (1921).

En este texto Freud retoma varios asuntos desarrollados desde Introducción al Narcisismo (1914), los cuales va complejizando hacia una mira colectiva: tal y como termina el texto revisado anteriormente, el Ideal del Yo cumple una función gravitante para entender el fenómeno de masas. Entonces, lo que nos atañe acá dice relación con el estatuto de la identificación y el amor en función del Ideal.

De la identificación, Freud nos menciona que es “la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona” (p. 99) siendo crucial para la formación del complejo de Edipo, ya que, en el caso del varón, ocurre una identificación (desde un comienzo, ambivalente de forma potencial, p. 99) con el padre, y una investidura de objeto con la madre. En la primera infancia, ambas relaciones logran coexistir sin mayor conflicto; sin embargo, avanzado el desarrollo hacia la unificación en la vida sexual, el padre se ve como un estorbo ante el afán de poseer a la madre, tornando hostil su identificación hacia él; ello le convoca a comportándose como un retoño de la fase oral: tal como un caníbal, aquello ingerido debe ser apreciado. De esta forma, Freud hace una distinción entre la identificación y la elección de objeto: dentro de la primera cabe una dinámica en torno a “ser como” (en este caso, el padre), en tanto el segundo se inscribe en la dinámica del “tener” (a la madre). En la primera, la ligazón recae hacia el sujeto, y la segunda al objeto

del yo. Es por ello por lo que es posible discernir que es posible que haya identificación antes de cualquier relación de objeto (p. 100).

Luego, se convoca a tres fenómenos psíquicos para hacer su estudio. Dentro del primero de ellos, en el fenómeno histérico, Freud nota que la identificación reemplaza a la elección de objeto; mejor dicho: *la elección de objeto ha regresado a la identificación*. Ello implica que el yo toma sobre sí las propiedades del objeto, siendo esta identificación, parcial, limitada al rasgo¹² (p. 100). El segundo punto que Freud analiza, expone lo siguiente: existe un tipo de identificación que prescinde por completo de la relación de objeto con la persona “copiada”: tal como ocurriría en el caso de que, tal como Freud expone, al recibir una muchacha cartas de su enamorado, ciertas amigas sufran de un ataque histérico (p. 101), éstas últimas consiguieron ponerse en la misma situación que la primera, al ver que ocurren puntos de contacto entre sus “yoes” (por ejemplo, que le hubiese gustado también que su enamorado le mandara cartas, etc.), lo cual crea la identificación que se desplaza hacia el primer síntoma. En suma,

“podemos sintetizar del siguiente modo lo que hemos aprendido de estas tres fuentes: en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir a una ligazón libidinosa de objeto por la vía regresiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y, en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales.” (1921, p. 101).

Esta última forma de ligazón está fuertemente relacionada con el fenómeno de masa, ya que, para que ésta exista, debe haber vínculos que conecten a cada uno de ellos, en su yo, con algún conductor de aquella masa. Para ello, es necesario que este vínculo entre pares debe estar en el registro de la identificación (de tal manera de pensar que “son uno”). Sin embargo, para que esto ocurra, es necesario que haya un vuelco en la relación de objeto, de tal manera de no percibirlo en el registro libidinal, sino en el identificatorio, y que, además, aquel objeto sea resignificado dentro del yo. Ambos registros se dan en la dinámica de la homosexualidad masculina: el joven en cuestión está “fijado” a su madre; luego, al tener que cambiarla por otro objeto, no la abandona, sino que, justamente para no dejarla ir, se identifica con ella: en adelante el joven buscará objetos que él pueda amar tal

¹² Freud acá usa ejemplos del historial de Dora. Sin embargo, me limitaré a desarrollar este punto hasta llegar a Dostoievski y el Parricidio (1928 [1927]), donde Freud cataloga el caso de este célebre escritor como una “histeria grave” (p 177).

como él lo experimentó de su madre. En suma, ocurre una identificación con el objeto resignado o perdido, en sustitución de él, se introyecta a este objeto en su yo.

En este punto, Freud trae sus estudios en torno a la melancolía (1917 [1915]), en la cual ocurre una cruel denigración de sí del yo, unida a grandes reproches. Esto es asimilable como una amenaza en torno al yo. En el melancólico se “establece una identificación con el objeto resignado. La sombra del objeto cayó sobre el yo, quien en lo sucesivo, pudo ser juzgado por una instancia particular como un objeto, como el objeto abandonado” (1917 [1915], p. 246). Desde acá, Freud logra elaborar que ocurre un yo dividido. Dentro de esa distancia, recurre al Ideal del Yo, ya presentado en Introducción al Narcisismo (1914), del cual dice que

“le atribuimos las funciones de la observación de sí, la conciencia moral, la censura onírica y el ejercicio de la principal influencia en la represión. Dijimos que era la herencia del narcisismo originario, en el que el yo infantil se contentaba a sí mismo. Poco a poco toma, de los influjos del medio, las exigencias que este plantea al yo y a las que el yo no siempre puede allanarse, de manera que el ser humano, toda vez que no puede contentarse consigo de su yo, puede hallar su satisfacción en el ideal del yo, diferenciado a partir de aquel” (1921, p. 103).

Aquella distancia, necesaria para la conformación del yo, será el factor, hasta este entonces, del sentimiento de logro (cuando el yo está más cerca de su ideal) o de culpa o sentimiento de inferioridad (cuando está lejos de aquel, p. 124); así, en el análisis de la manía, es reconocible que el yo e ideal del yo se han confundido, de tal manera que ninguna crítica le hace frente; la contraparte serían los cuadros melancólicos (p. 125).

En el siguiente apartado, para lograr pensar el fenómeno de masa, Freud comenta, a raíz del problema psíquico del enamoramiento y la sugestión, las relaciones que hay entre el yo y sus objetos. En este fenómeno del amor, el arquetipo sería pensarlo desde la descarga directa. Sin embargo, en el enamoramiento ocurre una “investidura permanente”, ya que se ama incluso cuando el apetito sexual desaparece; esto se puede pensar desde la estructura edípica, puesto que, luego de haber pasado el complejo en sí, la ligazón con los padres, como objetos de amor, se vuelcan en pulsiones de “meta inhibida”, desarrollando ternura hacia ellos, de manera que, las aspiraciones primeras, las “sensuales”, se conservan en lo inconsciente, que despiertan luego en la adolescencia. En suma, Freud piensa el fenómeno del enamoramiento en el registro de la meta inhibida.

Ocurre, asimismo, en el enamoramiento, una sobreestimación sexual hacia el objeto, gozando así de una exención de la crítica y la sobrevaloración de sus atributos, lo cual Freud tilda como “espejismo” (1921, p. 106)¹³: se ama al objeto por cualidades que solo la complacencia sexual pone allí; este efecto es provocado por el sujeto que ama, y no son características propias del amado. Ello, sin duda, es una Idealización: el objeto es tratado como el propio yo, lo que nos lleva a pensar que el enamoramiento afluye al objeto, en mayor medida, desde libido narcisista. Pues bien: todo esto nos resulta familiar desde Introducción al Narcisismo (1914), sin embargo, Freud agrega algo más: aquel objeto de amor sustituye al ideal del yo no alcanzado; “se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio, y que ahora uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo” (p. 106). Esto implica que el yo se vea empobrecido, ya que se resigna cada vez más en pos de que el objeto se haga más grandioso; ocurre una especie de autosacrificio por este objeto, de tal manera que Freud sentencia: “el objeto ha devorado al yo”; en suma, “el objeto se ha puesto en el lugar del ideal del yo” (p. 107).

Entonces, ¿qué diferencias habría entre el mecanismo de Identificación, el cual provoca una “fascinación” por el objeto, y el enamoramiento, que provoca una “servidumbre enamorada” ante él (p. 107)? Pues, de parte de la identificación, ocurre que el yo se enriquece con el objeto introyectado, el cual se erige en el interior del yo, el cual se altera según el modelo del objeto perdido o resignado. Sin embargo, el enamoramiento empobrece al yo, el cual se ha entregado en prenda al objeto, quien es mantenido a expensas del yo. En suma, la diferencia radica en que, en el primero, el objeto se pone en el lugar del yo, y en el segundo, en el ideal del yo (p. 108).

Pues bien. El actuar en la hipnosis es en extremo parecido con el enamoramiento, ya que el hipnotizador ocupa el lugar del ideal del yo en su hipnotizado, el cual se entrega a él, enamoradamente, con el resguardo de que se excluya (de ambas partes) la satisfacción sexual (lo cual es una distinción con el enamoramiento, puesto que en este la meta sexual se pospone como horizonte posible). Con ello, Freud menciona que “el vínculo hipnótico es una formación de masa de dos” (p. 108), de tal manera que Freud sentencia: “Una masa primaria de esta índole es una multitud de individuos que han puesto un objeto,

¹³ Es interesante notar que el concepto de “Ilusión”, trabajado en 1927 en torno a la religión toma elementos pesquisables desde acá; tal y como el espejismo que describirá, la Ilusión opera en el registro sensorial (y, además, en el amoroso).

uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (p. 109-110).

2.4.- El Yo y el Ello (1923)

El texto por revisar contiene una importancia axial en la obra freudiana al lograr sistematizar sus más recientes avances, implicando así cambios novedosos en torno a la concepción del aparato psíquico; es así como en este texto la 2da tópica toma cuerpo. Dentro de ésta, hay un tópico que viene a ser un punto cúlmine hacia el argumento que Freud construye en torno a la religión: la génesis del Superyó, y sus dinámicas con las demás instancias.

Freud postula que, en un comienzo, en las etapas primeras del infante (en particular, la etapa oral), no es posible distinguir entre investidura de objeto e identificación; lo único discernible es que las investiduras de objeto parten del ello, y el yo debe hacer frente a dicha situación: “les presta su aquiescencia o busca defenderse de ellas mediante el proceso de la represión” (1923, p. 31). De esta manera, si algún objeto deba resignarse, éste tomará la vía identificatoria, erigiéndose sobre el yo. Por ello, Freud sostiene que en el carácter del yo ocurre una “sedimentación de investiduras resignadas”, y, por lo tanto, “contiene la historia de estas elecciones de objeto” (1923, p. 31). Dicha operación es una vía de dominio sobre el ello, ya que, al yo tomar sobre sí, vía identificatoria, aquello que debe ser resignado y que, empero, el ello demanda, el yo se coloca frente al ello como si éste fuese el objeto mismo, buscando reparar la pérdida.

Dentro de esta dinámica, existe en el psiquismo una “identificación primera” (clave en la génesis del ideal del yo) (p. 33), la cual es consecuencia de la primera identificación por antonomasia: la con el padre, la cual no es resultado de ninguna investidura anterior: es “directa e inmediata (no mediada), y más temprana que cualquier investidura de objeto” (p. 33), de manera tal que la resolución edípica viene a reforzar, si ésta es normal, la identificación primaria ya dicha.

¿Cómo el infante se liga sus objetos? Entonces, para lograr desentrañar la génesis del superyó, hay que mirar con detención el lugar de la bisexualidad constitucional del infante, como también la disposición triangular en el Edipo. Para el varón, la madre se presenta como objeto (específicamente el pecho materno); el padre, asimismo, vía identificatoria. Estos lazos operan de manera simultánea, hacia dos direcciones: madre y padre. Lo que marca el comienzo del Edipo es un “refuerzo de los deseos sexuales hacia

la madre”, lo que conlleva a mirar al padre como obstáculo; ello hace que la identificación con él se torne ambivalente; la salida al Edipo debe resignar la investidura de la madre (p. 34), esto vía identificación con ella o el reforzamiento de la identificación al padre (ya que ambas salidas permiten retener en algún sentido el lazo al objeto materno); el virar entre una opción u otra dependerá, en ambos sexos, “de la intensidad relativa de las dos disposiciones sexuales” (p. 34), lo que pone de relieve la importancia del factor bisexual del infante en este proceso; esto, sin duda es significativo. Al decir de Freud:

“Una indagación más a fondo pone en descubierto, las más de las veces, el complejo de Edipo *más completo*, que es uno duplicado, positivo y negativo, depende de la bisexualidad originaria del niño. Es decir que el varoncito no posee sólo una actitud ambivalente hacia el padre, y una elección tierna de objeto en favor de la madre, sino que se comporta también, simultáneamente, como una niña: muestra la actitud femenina tierna hacia el padre, y la correspondiente actitud celosa y hostil hacia la madre [...] Podría ser también que la ambivalencia comprobada en la relación con los padres debiera referirse por entero a la bisexualidad, y no, como antes lo expuse, que se desarrollase por la actitud de rivalidad a partir de la identificación” (p. 35).

Entonces, el lugar de la disposición bisexual será clave para entender el núcleo neurótico: las fantasías homosexuales en torno al padre constituyen, por cierto, una innovación clave sobre el entendimiento del complejo neurosis/religión: el padre ya no se entenderá sólo como Ley, sino también como aquello dentro de lo cual se busca un *reencuentro*. Entonces, ante esta disposición, la identificación-padre y la identificación-madre tendrán su retención de objeto respectiva (madre y padre, respectivamente); así, los sujetos están determinados, en lo que respecta en su elección de objeto sexual, como en la constitución de su Ideal del Yo, mediante el reforzamiento con la identificación primaria y en la resignación de las primeras elecciones de objeto. De este proceso, “*se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial; se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó*” (1923, p. 35-36).

La unión de aquellas identificaciones opuestas con las elecciones de objeto implica que el superyó no solo contenga los residuos de las primeras relaciones de objeto, sino que, además, una enérgica respuesta ante ellas, a modo de formación reactiva. En el varón, el superyó vendría de la siguiente manera: “Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia: “así (como el padre) *debes* ser, sino que comprende también la prohibición:

Así (como el padre) *no te es lícito* ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas” (p. 36).

Explica Freud que esta doble vía es así porque el Ideal del Yo estuvo encargado de la represión del complejo de Edipo. Para ello, al entender el principal obstáculo para la realización de sus deseos (en particular, al padre), el yo del infante se fortaleció de esa operación represiva erigiendo dentro de sí a ese mismo obstáculo; de esto corresponde que el superyó conservara el carácter del padre: cuánto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión¹⁴, tanto más riguroso se tomará “el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el yo” (p. 36); así, culpa y superyó están emparentadas, al ser la primera una consecuencia de una tensión entre el superyó y el yo; como en el caso de la melancolía, en la cual se percibe un superyó arbitrario, contradictorio y severo, es posible ligar al superyó estrechamente con los impulsos del ello (Rojas, 2008, p. 531).

El otro aspecto al cual se liga la génesis del complejo de Edipo nos servirá directamente para observar el caso religioso: el superyó es el heredero del complejo de Edipo, al recordarnos la endeblez y la dependencia que se portaba en la infancia; por esto, al situarse el ideal del yo como una instancia que contiene todas aquellas huellas que la historia ha marcado sobre el ello, subroga rasgos del desarrollo del individuo, y además de toda la especie humana. Así, este ideal, al satisfacer todo aquello que demanda satisfacción en el sujeto, puede verse como forma sustitutiva de la añoranza hacia el padre, razón por la cual contiene, en semilla (o “germen”, p. 38), la formación de todas las religiones, las cuales se sirven de la insuficiencia del yo ante su propio ideal, lo que les convoca hacia una constante humillación y culpa (mediante la tensión y distancia entre el yo y el superyó) y añoranza (de aquel narcisismo primario del cual todos fuimos exiliados).

¹⁴ Uno de los motivos para que la represión suceda más intensa y rápidamente, Freud recurre a la “doctrina religiosa” (p. 36); ello es interesante por el objeto que venimos persiguiendo en la obra freudiana: el sujeto religioso está emparentado exteriormente con aquella doctrina religiosa, la cual, sin embargo, le potencia o cataliza su complejo de Edipo, significándolo más áspero y severo. Por ello, es posible entender al sujeto religioso como aquel que, ante todo, logra entrar en el registro de la cultura, y que tiene una relación particular entre su yo y el superyó: el sentimiento de culpa. Éste, por su parte, ya no se entenderá como aquel producto de satisfacción sexual primera al devenir la represión -tal como se puede pensar desde *Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas* (1907)-, sino que como una *tensión* entre la instancia del yo y el superyó. Así, el sujeto religioso es aquel que *encarna*, vía introyección, aquella ley que emana desde el asesinato del Padre, entre los registros de la culpa, las vicisitudes de aquello que la pulsión demanda; ello, sin duda, es conflictivo con la realidad (tanto externa como pulsional) al verse el yo siempre puesto en prenda entre aquellas dos instancias que braman entre sí (aunque saludándose bajo tierra).

Como último punto a considerar en este texto, la quinta sección nos es de gran utilidad al contener elaboraciones en torno al fenómeno de la reacción terapéutica negativa, lo cual nos conectará de inmediato con un fenómeno ligado a lo religioso: el masoquismo moral. Ante todo, como dirá Freud, “el yo es el genuino almacén de la angustia” (p. 56): será en torno a esta instancia en que Freud constituye el frontón del aparato psíquico, quien resiste, con fuerza o debilidad, los embates provenientes de tres flancos: la realidad, el ello y el superyó. Éste, el yo, tiene funciones importantísimas: al estar vinculado con el sistema percepción, introduce la lógica y el tiempo en los procesos psíquicos, empeñándose en ligarlos al examen de realidad, juzga los tiempos de descarga al avizorar peligros, o momentos (in)oportunos, como también tiene en su control la motilidad y sus accesos; asimismo, tiene la capacidad de sustraer libido del ello para hacer formaciones que provengan del mismo yo y, por último, al vincularse con el superyó, es posible entrar al ámbito de la cultura y la memoria filogenética. Sin embargo, al maniatado yo le suceden tres peligros, provenientes de este triángulo: “sufre amenazas [...] de parte del mundo exterior, de la libido del ello, y de la severidad del superyó. Tres variedades de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro” (p. 56). En torno a la angustia derivada del superyó, Freud ligará los fenómenos presentados a comienzo de párrafo.

¿Qué es lo que se pone en juego en la angustia del yo frente al superyó -es decir, en la conciencia moral-? “Del ser superior que devino ideal del yo pendió una vez la amenaza de castración, y esta antigua angustia de castración es probablemente el núcleo en torno del cual se depositó la posterior angustia de la conciencia moral” (p. 58); de acá, ocurre la paradójica reacción de los pacientes ante los avances en sus análisis: hay una reacción a empeorar, como si estuviesen aferrados a aquel sufrimiento. Ello se debe a que se haya en la enfermedad una *satisfacción* del sentimiento de culpa, y no se quiere renunciar a ese castigo.

Por último, el componente económico en juego también es clave para poner en discusión los elementos que se anudan en este tipo de fenómenos: al yo se le atribuye la capacidad de *sublimar* aquellas mociones pulsionales provenientes del ello, de tal manera que aquello que no puede ser tramitado vía descarga, se desplaza de tal manera de ser posible su tramitación. Esta dinámica es la que se visibiliza al ponerse el yo, como objeto, frente al ello, tornando la libido sexual en libido narcisista (p. 32); con ello, ocurre una

desmezcla pulsional¹⁵, es decir, que los componentes de Eros (encargados de ligar, de buscar la integración y unidad) se disocian de los componentes provenientes de la pulsión de muerte (destinados al retorno al estado inorgánico; es decir, eliminación de las tensiones): al tomar sobre sí las pulsiones sexuales provenientes del ello, deja a libre ejecución a la pulsión de muerte, la cual se retira hacia la otra instancia del yo: el superyó. De esta manera, ocurre un par sadomasoquista en el interior del psiquismo: en el caso de la melancolía, el superyó, que demanda hipermoralmente (al estar ligado al ello, que no conoce de proporciones), saca su parte en la agresión hacia el yo, el cual, en el polo masoquista, saca su parte al someterse a él. Así, mientras más aquella pulsión de muerte no pueda ser tramitada hacia afuera, queda limitada hacia dentro del aparato psíquico: quien es piadoso con otros, rara vez lo es para sí mismo.

2.5.- El Problema Económico del Masoquismo (1924).

El problema planteado, se recoge de lleno un año más tarde. En lo que respecta a esta exposición, lo analizado será el “masoquismo moral”, cuyas expresiones son la reacción terapéutica negativa (tal y como se introdujo), y la “neurosis de destino”, aunque también, y por sobre todo, la “necesidad de castigo”. Estas formaciones tienen en común un rasgo: el afloje de su vínculo con la sexualidad.

Como vimos en el apartado anterior, el sentimiento de culpa (y otras manifestaciones asociadas a la culpa) proviene por la tensión que se produce entre el yo y el superyó, la cual, precisamente, es la angustia moral. Concretamente, el yo experimenta culpa cuando no está *a la altura* de las exigencias de aquel superyó, el cual logra hacer sus efectos porque, en buenas cuentas, subroga también las otras dos instancias: el ello y la realidad. Con respecto al primero, la superación del complejo de Edipo implicó una desexualización de los vínculos, y una posterior introyección de la pareja parental. Pues bien: aquella desexualización implicó la ya mencionada desmezcla pulsional, cuya pulsión de muerte es ligada por el superyó. Con respecto a la realidad, el vínculo es más directo, aunque poco explorado hasta acá: si bien es cierto que, independientemente que los padres sean severos o crueles, y que aquellos rasgos sobreviven en el superyó por la calidad de desvalimiento y dependencia en aquellos primeros años de vida, ocurre que los padres,

¹⁵ Para seguir la pista de esta nueva noción entre las pulsiones, hay que recurrir, al menos, desde Más allá del Principio del Placer (1920). Por asuntos de espacio y objetivos, el aspecto pulsional en cuestión lo tomé desde este punto, ya armado, sin dedicarme a ver la construcción y la génesis de esta nueva manera de ver a las pulsiones. Sin embargo, para futuras investigaciones, sería interesante también revisar al sujeto religioso freudiano desde el aspecto pulsional.

luego de haber sido objetos de mociones pulsionales provenientes del ello, siguen perteneciendo a la realidad, como también la tradición de la cual el superyó toma en su poder. De este modo, el superyó es reflejo del proceso de separación con respecto a las figuras parentales: en un principio, se comienza con la introyección de estas figuras, las cuales se conservan en el superyó; luego, aquel relevo lo toman distintas figuras, tales como profesores y autoridades en general, en vías de una progresiva despersonalización, cuya última figura sería el “destino”, o “Dios”, o la “naturaleza”.

Luego, Freud hace una separación clave (p. 174): existe una diferencia entre aquel que posee un superyó severísimo, y quien es representante genuino del masoquismo moral: el primero, por así decir, su yo se somete en contra de su voluntad, agodistónicamente, al superyó; en cambio, el segundo, demanda ese castigo, de manera tal de encontrar una satisfacción en él. Entonces, en este caso, en vez de llamarle “sentimiento inconsciente de culpa”, cabría llamarlo “necesidad de ser castigado por un poder parental” (p. 175). Pero ¿de dónde obtiene aquel dividendo de satisfacción este último? Tal como Freud entrevió en *Pegan a un Niño* (1919, en Rojas, 2008, p. 543), aquellas fantasías de ser golpeado expresan el deseo de entrar en una relación sexual con el padre, de forma pasiva, “femenina” (p. 175); como he venido exponiendo, la función de complejo de Edipo, entre otras, es dessexualizar aquellos vínculos con las figuras parentales, de tal manera de arribar a la conquista de la moralidad; con el masoquismo moral, lo que ocurre es una resexualización de aquella moral, y el Edipo, reanimado. Por ello, no es casual que quienes gocen de esta forma, su moralidad se vea disminuida: como se saca satisfacción del actuar pecaminoso (porque luego viene aquella reprimenda satisfactoria de parte de algún subrogado parental, tal como alguna divinidad), el masoquista se apura en “hacer cosas inapropiadas, a trabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real y, eventualmente, aniquilar su propia existencia real” (p. 175).

2.6.- Dinámicas en torno al Superyó en el sujeto religioso

Para finalizar este capítulo, cabe hacer un ejercicio de precisión en torno a nuestro objeto hasta este punto, el sujeto religioso. En la medida en que se me ha seguido en esta exposición, es posible colegir, sin miedo a reparos, que la noción de Dios proviene, principalmente, del *complejo paterno*, y que los vínculos en torno a aquella divinidad vienen dados, por un lado, por la relación difusa entre ideal del yo (es decir, aquella instancia cuya función es preservar aquella huella de satisfacción proveniente del narcisismo primario, y

lugar en el cual se ponen los objetos de amor) y el superyó (referida a la instancia censora, heredera del complejo de Edipo, elaborada a partir de la resignación hacia los padres como relación de objeto, e introyectada para reforzar aquella identificación primaria del padre), tal y como lo manifiesta Chasseguet-Smirgel (2003, que, de hecho, hace distinciones precisas entre ambos), y por otro lado, por la desmezcla pulsional proveniente de la sublimación hecha por la instancia del yo, que toma para sí el Eros, y prestando ocasión para que la pulsión de muerte entronice en el superyó, generándose una relación sadomasoquista entre ambas instancias.

Ahora bien. En la medida de que el síntoma tenga sus dinámicas propias, se forjarán dioses a imagen y semejanza entre aquellos ecos parentales: en *Una Neurosis Demoniaca en el Siglo XVI (1923 [1922])*, Freud analiza el caso del pintor Christoph Haizmann, quien fue objeto de una salvación milagrosa por parte de la Virgen María, quien lo libró de un pacto con el diablo: el sujeto en cuestión, quien sufría de *convulsiones*, confesó que había hecho un trato con el diablo¹⁶ hace nueve años (en 1669) por motivos respecto a desaciertos en torno a su arte (sostuvo una depresión *melancólica* que le negaba trabajar, la cual fue efecto de la *muerte de su padre*); por ello, y cedido ante la precariedad, comprometió su cuerpo y su alma al diablo, quien vendría a cobrar lo pactado prontamente (24 de septiembre de 1677); aquel desdichado pintor, sin embargo, aseguraba que sólo la Virgen de Mariazell, *Madre de Dios*, podría salvarle de este infortunio. También, en aquel manuscrito puesto en las manos de Freud, desde el cual levanta todo este caso, se presentan imágenes hechas por el propio Haizmann; dos llaman la atención. La primera retrata aquella vez en que se pactó con el diablo, y otra en la cual aparece el diablo en persona, con *rasgos femeninos*. Por último, este escrito, además de adjuntar el diario íntimo de aquel pintor, relata el sorprendente milagro de aquella Virgen, quien le arrebató al mismo diablo el cuerpo y el alma de Haizmann.

Como ya se podrá intuir, Freud elabora el caso en la dirección de que el diablo, tal y como se presenta, es un sustituto del padre. Ahora, ¿por qué sería el diablo, y no Dios, quien fuese aquel sustituto? Freud explica que, como se ha demostrado, Dios es sustituto del padre vivido en la infancia. Luego, el infante, al crecer, vio a su padre empequeñecido

¹⁶ Aquel pintor sostuvo dos pactos. En el primero, “rezaba lo siguiente:

“Yo, Christoph Haizmann, me suscribo con este Señor: a ser su hijo carnal por nueve años. Año 1669.

El segundo escrito, con sangre, decía:

“Año 1699.

“Christoph Haizmann. Yo me comprometo con este Satán a ser su hijo carnal, y a pertenecerle en el noveno año en cuerpo y alma” (p. 83).

con respecto al primero -el de su infancia-, pero la “imagen-representación infantil se conservó, fusionándose con la huella mnémica -heredada- del padre primordial para formar en el individuo la representación de Dios” (p. 87). Luego, al ser este vínculo con el padre ambivalente (es decir, que no logra integrar bien las pulsiones de vida y de muerte, 1923, p. 43), la representación de la divinidad también se puede tornar benéfica u hostil. De esta manera, Dios y el diablo, en su génesis, serían idénticos: “una misma figura que más tarde se descompuso en dos, con propiedades contrapuestas” (p. 88).



Segunda aparición del Diablo a Christoph Haizmann

Por otra parte, cabe preguntarnos por el motivo de pintar al diablo (entendiéndolo como subrogado del padre) con rasgos femeninos. Hay dos explicaciones: mediante efecto de la represión, cayó la actitud femenina del este pintor hacia su padre, ya que la consumación de aquello implicaría una competencia con la mujer (castrada); es decir, estaba en juego su propia castración. Sin embargo, la revuelta en torno a aquella operación psíquica dice relación con lo contrario: la

fantasía de hacer mujer al mismo padre. De esta manera, los pechos puestos al diablo en aquella pintura sería una proyección de la propia feminidad al sustituto del padre. La segunda explicación reza así: la ternura proveniente en la experiencia *materna* se desplazó al padre; así, habría una intensa fijación hacia la madre, la cual sería, entonces, responsable de una gran hostilidad, por parte del niño, hacia su padre: “Los grandes pechos son los signos sexuales positivos de la madre, aun en una época en que el niño todavía **ignora** el carácter negativo de la mujer, **la falta de pene**” (p. 92, énfasis añadido).

El estado sadomasoquista, como la vía de salida del síntoma hacia la formación religiosa, también son vigentes en otro caso: Dostoievski y el Parricidio (1928 [1927]). Freud

mira la figura de este poeta desde cuatro perspectivas: “el literato, el neurótico, el pensador ético y el pecador”. Sobre el primero, Freud sostiene que no hay mucho que aportar desde el psicoanálisis; sobre el pensador ético, tiene sus reparos: ético es quien efectúa una renuncia ante una tentación, sin ceder a ella. Sin embargo, quien peca deliberadamente para luego recibir el perdón, hace del arrepentimiento el engranaje para posibilitar actos atroces (p. 175). Sin embargo, lo que nos compete es la vertiente neurótica, que se apareja con la pecadora.

Entonces, lo que llevará a lograr entrar al eje de su síntoma viene dado por la epilepsia que sufría, la cual, muy probablemente, se desarrolló desde su octavo año tras la vivencia de la muerte de su padre, sea de carácter neurótico. Ésta, cuya génesis se da por la tramitación vía somática de grandes montos de excitación que no se logran tramitar psíquicamente, nos hace pensar que se está en presencia de una histeria. Sin embargo, antes de que deviniese en epilepsia, Dostoievski sufría unos “ataques de muerte”, que consisten en una fuerte impresión de la muerte propia cada vez más tangible, desde un dormir letárgico (p. 180). Pues bien: Freud cree discernir aquella dolencia mediante la operación enunciada en *Psicología del Yo y Análisis de las Masas* (1921), a saber, la elección de objeto ha regresado a la identificación; entonces, en este caso, ocurre una identificación con el muerto, a quien se le deseó la muerte, pero que, mediante esta identificación, recae en forma de punición: se deseó la muerte de ese otro, y ahora uno mismo es aquel muerto. Y ese muerto, desde *Tótem y Tabú* (1913 [1912]), se puede discernir como al padre, siendo el parricidio el crimen primordial de nuestra especie. Luego, ¿cuál sería la génesis de esta conciencia de culpa? Ésta tiene sentido desde el lugar de la angustia de castración, y la disposición bisexual del infante: sea porque se quiera sustituir al padre para obtener a la madre, o sea mediante la identificación con la madre y ser objeto sexual para el padre, en ambas está en juego (sea por castigo, o por disposición femenina, es decir, castrada), la angustia de castración sigue siempre en pie. Entonces, en la medida de que aquel deseo (sea de aniquilar al padre, o de ponerse como objeto sexual ante él) se mantiene en lo inconsciente, el sentimiento de culpa aflora; sea mediante el Edipo positivo, normal (la identificación con el padre) o negativo, predisponente a la neurosis (siendo objeto para el padre), la culpa es rasgo constitucional por el hecho de pasar el Edipo por esta vía.

Dostoievski, entonces, estaría en este segundo registro. Entonces, al erigirse la identificación-padre dentro del yo, como superyó, en este caso ocurre el fenómeno del masoquismo moral: al advenir el superyó cruel y severo, el yo toma la posición pasiva que

debió ser reprimida, adquiriendo satisfacción ante el castigo del superyó severo, subrogado del padre (es decir, con conciencia de culpa). Freud condensa el caso de Dostoievski así:

“Una persona de disposición bisexual particularmente intensa, que puede defenderse con particular intensidad del vasallaje de un padre particularmente duro. Agregamos este carácter de la bisexualidad a los componentes de su ser ya discernidos. El temprano síntoma de los “ataques de muerte” puede comprenderse entonces como una identificación-padre del yo, consentida por el superyó a modo de castigo. “Tú has querido matar a tu padre para ser tú mismo el padre. Ahora eres el padre, pero el padre muerto”: el mecanismo habitual de los síntomas histéricos. Y además: “Ahora el padre te mata”. Para el yo, el síntoma de la muerte es una satisfacción en la fantasía del deseo viril, y al mismo tiempo una satisfacción masoquista; para el superyó, una satisfacción de castigo, vale decir, sádica. Ambos, yo y superyó, siguen desempeñando el papel del padre” (p. 183)

Hasta acá, se puede ver una aplicación de lo expuesto en *El Problema Económico del Masoquismo* (1924), aunque en el historial de Dostoievski ocurre un paso más: el padre, efectivamente, murió. Y ello hizo aumentar todas las defensas, ya que se consumó aquello que se deseó en la fantasía: ello implica el desate de su epilepsia, como castigos terroríficos, tal y como fue la muerte de su padre; esta disposición masoquista, que emerge desde el deseo del parricidio hasta la conciencia moral, será el molde desde el cual Dostoievski se movió de ahí en más: si bien es cierto que sus ataques epilépticos pararon, se humilló ante los poderes terrenales, y ante las autoridades eclesiales, buscando mediante ese sometimiento el satisfacer su condena.

Llegando a este apartado del historial, Freud circula por la formación religiosa: en su caso, quiso escapar de su culpa mediante el rescate que da la figura de Cristo, de manera que, desde los padecimientos propios, se le diera derecho al papel de Cristo. Así, el sentimiento religioso se edifica desde la culpa *del hijo*, quien, culpable de asesinato, se identifica con aquel otro Hijo, quien murió por todos. Así, ocurre una relación entre quién porta el cadáver, vía identificatoria, y quien resulta ileso, vivo, en paz y reconciliado con Dios Padre: el justo murió por los injustos, para que estos últimos, al *creer* en la sustitución que otorga la muerte del primero, sean justos delante del Padre (ver 2 Corintios 5: 21). Sin embargo, tanto por la *inteligencia* de Dostoievski como por los montos de culpa que portaba, éste nunca llegó a entregarse a la fe, sino que osciló entre la fe y el ateísmo (p. 185).

Por último, tal y como empezamos este escrito, Freud en Una Experiencia Religiosa (1928 [1927]) utiliza la palabra “converso” para condensar la vivencia religiosa de su colega médico, cuyo historial, ya dicho al comenzar este trabajo, se aparece diáfano ante el escrutinio psicoanalítico.

Aquel médico, al ver el cuerpo desnudo de una anciana presto a ir a la sala de disección, lucha dentro de sí: si Dios existiera, no ocurrirían tales atrocidades. Sin embargo, aquellas dudas desaparecieron cuando una voz le habló a su alma, persuadiéndolo a recapacitar el paso que estaba dando. Con ello, este joven médico le respondió a esa voz, replicando que, si supiese que el cristianismo es la verdad, y en la Biblia la Palabra de Dios, lo aceptaría. Al cabo de un par de días, se le apareció como un hecho irrefutable la veracidad de Dios, y que Jesucristo es nuestra única esperanza.

Pues bien, tal y como hace notar Miller (2012, p. 73), la lectura edípica que desarrollará Freud la hace desde un lapsus propio: comentando este caso, él mencionó que aquella anciana le había recordado a este joven médico a su propia madre (cosa que no estaba contenida en la carta que recibió Freud); entonces, esta vivencia (*Erlebnis*) Freud la trabaja de la siguiente manera:

“La vista del cuerpo desnudo (o en acto de ser desvestido) de una mujer trae al jovencito el recuerdo de su madre; entonces, despierta en él la **añoranza de la madre**, proveniente del complejo de Edipo, que al instante se completa con la rebelión contra el padre. Padre y Dios todavía no se han distanciado mucho en él, y la voluntad de aniquilar al padre puede devenir conciente con la duda en la existencia de Dios y pretender legitimarse ante la razón como indignación por el maltrato del objeto-madre [...] Esta nueva moción, desplazada al campo religioso, no hace sino repetir la situación edípica y por eso tras un breve lapso experimenta el mismo destino [...] El conflicto parece haberse desenvuelto en la forma de una psicosis alucinatoria; hablaron voces interiores para hacerle desistir a la resistencia a Dios. Pero el desenlace de la lucha vuelve a presentarse en el campo religioso, y es el predeterminado por el destino del complejo de Edipo: total sometimiento a la voluntad de Dios Padre” (p. 169, énfasis añadido).

Como se ve en este caso, ocurren dos sucesos que son transversales en los dos que le anteceden: el primero dice relación con el proceso secundario el lugar de la *inteligencia* (la función de la lógica, y el trabajo de elaboración) en los casos religiosos: en Dostoievski, es aquel factor el que impidió a éste entroncar a pie firme en la fe; también, Freud, en el caso

del joven médico, señala que no hay lógica entre la diatriba contra Dios y el hecho de aquella anciana hacia la sala de disección; es cosa de mirar el antiguo testamento, y percatarse que Dios permite barbaridades peores. Así, podemos desentrañar que la falla de este proceso secundario se debe a algún cambio en la instancia yoica, encargada de dicha función.

Ahora bien: aquello que introduce en la fe a estos tres sujetos varones, Freud la lee desde el nudo edípico: sería aquella identificación-padre la que, al reforzarse o catectizarse por la bisexualidad constitucional en el afán de escape de la castración, la que provoca aquel ingreso. Sin embargo, esta mirada no nos permite distinguir operaciones claves que entran en la vivencia religiosa: sea por vía alucinatoria o no, ocurre el *ingreso* a una experiencia que implica un cambio en el proceso secundario. Con esto, Miller (2012) nota que ocurre una diferencia en cómo Freud fue pensando la religión a lo largo de su obra. Justamente, entre 1907 y 1928, entre ambos textos, ocurre un desplazamiento desde el rito hacia la vivencia, de manera tal que el tratamiento de la religión no se limita a describir un rito externo, sino qué ocurre, a modo de testimonio, con el sujeto que le produce tales prácticas. Con todo, mirando transversalmente la obra de Freud, existe un límite: como mencioné en la introducción, el ingreso a aquella experiencia, en cuanto efecto de verdad, no está desarrollada en Freud (no así los efectos culturales, en torno al malestar, en torno al fenómeno religioso, cuyos desarrollos son notables).

En *Neuropsicosis de Defensa* (1984), se expone un caso que hace eco al de 1928: pensando en los modos defensivos con que el aparato psíquico tramita, Freud expone que hay una manera “mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima (*verwerfen*) la representación insoportable” (p. 59):

“Una joven ha regalado a cierto hombre una primera inclinación impulsiva, y **creer** (*glauben*) firmemente ser correspondida. Está, de hecho, en un error; el joven tiene otro motivo para frecuentar la casa. Los desengaños no tardan en llegar; primero se defiende de ellos mediante la conversión histérica de las experiencias correspondientes, y así **conversa su creencia** en que él vendrá un día a pedir su mano; no obstante, se siente desdichada y enferma, a consecuencia de que la conversión es incompleta y de los permanentes asaltos de nuevas impresiones adoloridas. Por fin, con la máxima tensión, lo espera para un día prefijado, el día de un festejo familiar. Y transcurre ese día sin que él acuda. Pasados ya todos los trenes en que podía haber llegado, ella se vuelca de pronto a una **confusión alucinatoria**. Él ha llegado, oye su voz en el jardín, se apresura a bajar,

con su vestido de noche, para recibirlo. Desde entonces, y por dos meses, vive un dichoso sueño cuyo contenido es: él está ahí, anda en derredor de ella, todo está como antes (antes de los desengaños de los que laboriosamente se defendía” (p. 59, énfasis añadido).

Tal viñeta nos presenta un aspecto interesante: el síntoma histérico puede suceder a modo de defensa de una creencia, de la cual no se **quiere** salir; incluso, tan fuerte sería el tesón pulsional, que aquella creencia es sostenida *suplantando* la realidad como tal (es decir, desde la vía alucinatoria, en el campo de las psicosis). Tal es el caso, como puede ligarse, del joven médico, quien conversa con una voz que le indica el camino verdadero.

Como se logra percibir, la relación con la realidad, la certeza y la verdad se ponen en juego en la creencia: si la realidad viene a contradecir aquello que la creencia sostiene, habrá que hacer algo con aquello: o suplantarla, o ... *desmentirla*. En el texto Fetichismo (1927), Freud expone ciertas dinámicas que nos darían alguna pista sobre esta exposición: en el duelo de dos jóvenes, cuyo fallecimiento a lamentar era el de su padre, éstos “no se habían dado por enterado, en su segundo y su décimo año de vida, respectivamente, de la muerte de su padre; la habían “escotomizado” ..., a pesar de lo cual ninguno había desarrollado una psicosis” (p. 150). ¿Cómo es posible que, habiendo dados por percatados de aquel evento, no se siga la vía alucinatoria? Freud prosigue: “Esos dos jóvenes no habían “escotomizado” la muerte de su padre más que los fetichistas la castración de la mujer. Dentro de la vida anímica de aquellos, sólo una corriente no había reconocido la muerte del padre; pero existía otra que había dado cabal razón de ese hecho: coexistían, una junto a la otra, la actitud acorde al deseo y acorde a la realidad” (p. 151).

Acá, en vez de “desestimar” (*verwerfen*), se desmintió (*verleugnen*) aquella representación inconciliable, lo cual hizo algo sorprendente, propio del proceso primario: sostener la coexistencia de dos representaciones opuestas, de tal manera de no sucumbir ante la castración. ¿Acaso no hay algo de este fenómeno en los dos primeros casos que expuse? En ambos, la muerte del padre fue un hito, y la fe sirvió de escudo contra aquella culpa (que signa la castración), de modo tal que se erigen representaciones a partir de la identificación-padre para rendirle tributo, a modo de tregua.

Capítulo 3. Verleugnung en la obra Freudiana.

3.1.- Tres aristas en torno a la Verleugnung.

Tal como apunta Laplanche y Pontalis (2006), desde 1924 Freud comienza a utilizar el concepto de Verleugnung con mayor sistematicidad, sobre el mecanismo diferencial entre neurosis y psicosis, para desembocar en 1938 ya con una definición y usos mucho más precisos. Sin embargo, es posible otear este concepto mucho antes: en Sobre las Teorías Sexuales Infantiles y en Apreciaciones Generales sobre el Ataque Histérico (1908), hay un uso, aunque rudimentario, de la Verleugnung. Ante esto, es interesante la lectura que hace Chamorro (2007) sobre el devenir conceptual que hizo que la Verleugnung sea entendida como tal. Y este devenir tendría génesis mediante el concepto de Verdrängung (Represión): entendiéndola como “fuerza de desalojo”, este concepto toma un clivaje ante el hecho de la 1ra guerra mundial, evidenciable en el texto De Guerra y Muerte (1915) al notar las creencias sobre la inmortalidad que suscita el hecho de una muerte cercana o próxima, ligándolo asimismo con Tótem y Tabú (1913 [1912]) ante el estatuto del asesinato del padre primordial: es decir, la muerte y la castración (2007, p. 38), ligando Verleugnung con las creencias infantiles elaboradas en los textos de 1908.

Con todo, hay tres aristas en la obra freudiana que dan cuenta del izamiento conceptual de la Verleugnung: 1) acercamientos referidos a las **teorías sexuales infantiles** como al fenómeno de **antagonismo de inervaciones** en la histeria, 2) reacción ante la **muerte** y/o **castración**, y por último 3) la Verleugnung ubicada en función de un **mecanismo psíquico** diferenciador entre neurosis y psicosis/perversión. Estas etapas no están pensadas cronológicamente; más bien, pienso a la Verleugnung como un concepto complejo que contiene, a lo largo de la obra freudiana, estas tres vertientes que convergen.

3.1.1.- Las teorías sexuales infantiles y su relación con la Verleugnung

En Sobre las Teorías Sexuales Infantiles (1908) Freud hace observaciones a infantes con el fin de mostrar que en ellos hay elucubraciones que se mantendrían en la vida adulta, y que ellas tendrían efectos en el posterior desarrollo de la neurosis. Estos pensamientos infantiles son efecto de distintas preguntas que van surgiendo en la medida en que el infante se autoimponga el trabajo de investigar, y así esclarecer las respuestas entregadas por los adultos sobre su origen, o el origen de algún semejante (tales como que los niños los trae la cigüeña, entre otros); ante la emergencia de estas preguntas, y la desconfianza ante las respuestas entregadas por los adultos, es que el infante recrea o

elabora ciertas teorías destinadas a satisfacer su “pulsión autónoma de investigar” (p. 190). Es en esta coyuntura en que el niño se pregunta por la diferencia anatómica entre los sexos, la cual es característica entre los niños. Y la teoría infantil para ello sería la siguiente: todos los seres humanos, incluso las mujeres, poseen pene. Y si el niño evidencia la falta de pene en alguna mujer, mantiene su creencia inicial y elucubra que aún no le ha crecido pene, y que pronto le crecerá. Con todo, lo que le permitiría aseverar y sostener tal “prejuicio” estaría ligado con la fuerza de ellos para lograr “doblegar a la percepción” (p. 192).

En este punto hay tres elementos que cabe subrayar, ya que se sostendrán en la obra freudiana. El primero de ellos es el estatuto de la creencia infantil, la cual está vinculada por un honesto afán de investigar; sin embargo, cuando la realidad exterior le representa al infante algún peligro (como en este caso sería el “complejo de castración”, signo de la posibilidad de su propia falta de pene, p. 193), la creencia se sostiene a manera de defensa, lo cual generaría distintos destinos en la elección de objeto en el infante. De este modo, la “pulsión autónoma de investigar” queda a la zaga ante la emergencia que implica la diferencia anatómica para el infante. El segundo punto dice relación con la creencia sobre la existencia del pene universal: todo infante sostendría que todo ser humano posee un pene, hasta que la realidad diga lo contrario (y que, por supuesto, el infante sepa manejarlo). Y, por último, tal y como anota Strachey a pie de página, es este “doblegar a la percepción”, o “percepción falsificada” lo que más adelante Freud llamará Verleugnung (p. 192); este torcer la realidad, al percibirla como amenazante, y mantenerse en la posición primera, (re)negando la realidad, puede ser tomado ya como la génesis de la Verleugnung en Freud propiamente tal.

Luego, en *La Organización Genital Infantil* (1923), Freud trabaja en torno a la sexualidad infantil y sus diferenciaciones con la vida sexual adulta: que, en el infante, ocurre un incremento en su interés por los genitales, tal y como podría ser en la vida adulta, aunque con la siguiente salvedad: para el primero, “para ambos sexos, sólo desempeña un papel *un genital*, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del *falo*” (p. 146), lo cual hace suponer al infante (varón en este caso) lo que ya se mencionó en 1908: que todos los seres vivos poseen un genital parecido al suyo. Sin embargo, pronto se dará cuenta que la posesión de un pene no es algo universal. Ante ello, se desconoce esa falta, primando la creencia de que, en verdad, no es que haya ausencia de pene, sino que *allí donde falta, crecerá pronto*. Luego, poco a poco, se llega a la conclusión de que “sin duda estuvo presente y luego fue removido”. Esta reflexión es importante al relevar la primacía

del falo, el cual es significativo en el complejo de castración (p. 147). Esto se retoma en tanto en *Algunas Consecuencias Psíquicas de la Diferencia Anatómica de los sexos* (1925) como en *Sobre la Sexualidad Femenina* (1931), en donde se mira la primacía del falo desde la vereda de la mujer, instalándose el complejo de masculinidad, la envidia del pene y la fantasía de tener un hijo del padre; en ella, es posible que la niña rehúse aceptar el hecho de su castración, comportándose como si fuera un varón. Este proceso Freud no duda de llamarlo desmentida, y menciona que ante este fenómeno *haya más adelante una psicosis* (1925, p. 271-272).

Volviendo al año 1908, notamos que Freud usa la expresión de “desmentida” en *Apreciaciones Generales sobre el Ataque Histérico* (1908, traducción de Amorrortu). Y usa este concepto para referirse a un fenómeno convergente al desarrollo de la *Verleugnung*: se nombra como “enérgica desmentida” al proceso mediante el cual se da el ataque histérico mediante un “trastorno antagónico de las inervaciones” (p. 208). Para llegar a ese punto, Freud emparenta el ataque histérico a la formación del sueño; ambos tendrían mecanismos análogos de formación para sus efectos. Y así, como en algunos sueños se presentan multívocos ante su análisis (Freud, 1900, p. 232), en el ataque histérico es posible observar, mediante identificación múltiple, la *puesta en escena de dos personas en un mismo acto*. Allí cita un caso recogido desde *Las Fantasías Histéricas y su Relación con la Bisexualidad* (1908), en el cual una paciente “con una mano aprieta el vestido contra el vientre (en papel de mujer), y con la otra intenta arrancarla (en papel de varón)”, tachando aquella ambigüedad como “contradictoria” (p. 147). Entonces, así como en el trabajo del sueño ocurre la mudanza de una representación en su contrario, es posible leer el acto del *arc de cercle* como una “enérgica desmentida, por inervación *antagónica*, de una postura del cuerpo apta para el comercio sexual” (p. 208, énfasis añadido). De este modo, hay dos elementos que tomarán su lugar más adelante en la *Verleugnung*: el cómo lidiar con dos representaciones antagónicas en el psiquismo, y el carácter de “enérgico” en el proceso de conciliación de ambas fuerzas.

3.1.2.- La muerte/castración y su vínculo con la *Verleugnung*.

Ante el estallo de la Primera Guerra Mundial, la muerte se hizo presente en carne viva en el ambiente europeo. En este contexto, de “desilusión” (p. 282), Freud escribe en *De Guerra y Muerte* (1915): “Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Esta ya no se deja desmentir [*verleugnen*]; es preciso creer en ella” (p. 292).

Esto, por supuesto, es conflictivo. Y es conflictivo en el registro de lo figurable: pensar en nuestra propia muerte es algo irrepresentable, lo que lleva a crearnos representaciones para saber qué hacer con aquello irrepresentable; y de allí todo el imaginario de la vida después de la muerte, o de algún ánima que nos visite, como también el convencimiento de la propia inmortalidad (p. 290; 295)¹⁷.

Luego, en *Lo Ominoso* (1919), Freud investiga las situaciones que desencadenan estos sentimientos, como también los mecanismos psíquicos que conlleva este fenómeno; mediante un estudio etimológico, en lo que respecta a lo primero, Freud manifiesta que la sensación ominosa adviene, en general, cuando, ante algún aspecto de carácter familiar, se concibe aquel advenir como ajeno o extraño. Dicho de otro modo: lo que estaba confinado al secreto, logra salir a la luz de forma extranjera.

Para introducirse en este fenómeno, Freud trae un escrito de E.T.A Hoffmann, dentro del cual reflexiona sobre “el doble”: personas distintas con exactos rasgos, o que comparten pensamientos idénticos, o la repetición de mismos rasgos en sujetos o situaciones, llevan la marca de lo ominoso. Y para explicar este fenómeno, Freud manifiesta que hubo una “enérgica desmentida” ante el poder de la muerte que amenazaba al yo, el cual echaba mano a la duplicación o multiplicación del símbolo genital ante la eventualidad de la castración; sin embargo, luego el doble “cambia de signo”, pasando a ser el “ominoso anunciador de la muerte” (p. 235). Con la repetición ocurre algo similar: Freud nos relata que, en cierta oportunidad, se extravió en una ciudad desconocida en Italia, en la cual vagó un tiempo; en aquel lapso, comenta que fue a parar, sin querer, tres veces en donde empezó su incursión. Este evento, por supuesto, le trajo estupor, reflexionando que aquel “retorno” es lo que apareja este sentimiento (p. 237); por esta vía, ante aquello que nos haga recordar *la compulsión de repetición* en eventos que vuelven de forma hostil, pero que en tiempos anteriores nos sirvieron de protección, tales como *la omnipotencia de pensamiento en fases animistas*, al exteriorizarse, provocan lo ominoso (p. 240). Chamorro (2007) acá nota algo certero: hay un momento en la escritura freudiana en donde “la

¹⁷ Y es en este punto en donde las religiones toman su lugar, y en donde Freud vincula la Verleugnung y las religiones:

“Sólo más tarde lograron las religiones presentar esta existencia postrera como la más valiosa, como la existencia plena, y rebajar la vida tronchada por la muerte a un mero prolegómeno. Y era consecuente con ello que después se prolongara la vida hasta el pasado, se imaginaran las existencias anteriores, la trasmigración del alma y la reencarnación, todo con el propósito de arrebatar a la muerte su significado de canceladora de la vida. Esa **desmentida** de la muerte que hemos llamado cultural-convencional comenzó en tales épocas tempranas” (p. 296, énfasis añadido).

desmentida va a quedar vinculada a la angustia de la muerte y a la angustia de castración” (p. 36).

3.1.3.- La Verleugnung como mecanismo de defensa.

Es desde Sobre la Pérdida de Realidad en la Neurosis y las Psicosis (1924) en que Freud intenta ubicar a la Verleugnung como mecanismo diferencial:

“En la psicosis, a la huida inicial sigue una fase activa de reconstrucción; en la neurosis, la obediencia inicial es seguida por un posterior intento de huida. O de otro modo todavía: la neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla” (p. 195).

De lo anterior se pueden sacar dos conclusiones: 1) a diferencia de la neurosis, en que hay un desarreglo entre el Yo y el Ello, en la psicosis ocurre un desajuste entre el Yo y la realidad exterior; si bien es cierto que en la neurosis también hay embrollos con la realidad, éstos devienen por efectos de mociones pulsionales reprimidas. Es por ello por lo que, en la neurosis, no ocurre una desmentida de la realidad, pero sí una huida de ella. En cambio, en la psicosis, se desmiente lo exterior, por lo que se le procura sustituir, vía alucinatoria; y 2) uno podría interrogar la expresión freudiana “no querer saber nada de ella [la realidad]”, y reflexionar sobre los mecanismos diferenciales de la Verleugnung; al parecer, en esta etapa del desarrollo freudiano, la Desmentida iría aparejada con una *sustitución* de la realidad.

Sin embargo, será en el Fetichismo (1927) en donde relación con la realidad, la castración y el Yo es trabajada de manera mucho más compleja. El fetiche, como nos cuenta Freud, corresponde a un sustituto del falo materno en el cual se ha creído y al que *rehúsa* renunciar, ya que ello indicaría su propia castración. Lo que estaría a la base de este proceso sería, con todas sus letras, la Verleugnung: término restringido al destino de la representación (no así la Verdrängung, que está referido al destino del afecto), dándole así un estatuto metapsicológico (p. 148). Lo interesante que incluye Freud hasta este punto en su teorización es lo siguiente: en el fetichista, tanto la creencia en la posesión del falo materno, como la resignación de aquella impresión, conviven en el psiquismo. Es decir, el infante conserva su creencia, pero **a la vez** la abandona. Esto es posible, en el fetichista, en la medida de que el falo materno se desplaza hacia un sustituto, heredando éste el interés que se tenía por el primero, heredando asimismo el horror a la amenaza de castración. De este modo, el fetiche sirve como signo de triunfo sobre la amenaza de

castración como también, al mismo tiempo, como protección contra ella (p. 149). En suma, la Verleugnung haría posible la convivencia de signos opuestos en el psiquismo; la característica del fetichista es que lo que conserva no sería una creencia, sino que el fetiche; es decir, la relación de compromiso implicada acá, para conservar la creencia, sería el fetiche mismo al repudiar la realidad que le infringe el hecho de la ausencia de pene: se repudia la experiencia con la realidad, pero no así la creencia (en su lugar, iría el fetiche).

La consecuencia de esta formación de compromiso vendría a desarrollarse como una escisión en el Yo: en La Escisión del Yo en el Proceso Defensivo (1940 [1938]), Freud elabora los destinos y consecuencias de esta escisión: se muestra el caso de un niño que encuentra una solución de compromiso que beneficia tanto a la pulsión como a la realidad objetiva mediante un fetiche. En ello resulta una “desgarradura en el yo” (p. 275), cuyo núcleo serían estas reacciones contrapuestas. El historial, brevemente, es el siguiente: un muchacho de 3 o 4 años experimentó la seducción por parte de una niña mayor que él, lo cual hizo que advirtiera la falta de pene en ella; rota luego esta relación, el muchacho retoma la excitación sexual mediante la masturbación; luego, su niñera le amonesta severamente, siendo amenazado el niño por tales maniobras: la impresión inmediata es que el muchacho abandone aquella práctica, más aún al advertir lo admisible de su castración ante el descubrimiento del genital femenino. Sin embargo, el muchacho “creó un sustituto del pene echado de menos en la mujer, un fetiche”, desmintiendo la realidad (es decir, sin necesidad de temer a la castración), salvando así su propio pene. Sin embargo, a pesar de esta aparente astucia y valentía del muchacho, quien sigue cultivando el onanismo como si la castración no corriese para él, desarrolla un síntoma que nos hace pensar que también admite la castración: “aflora en él una intensa angustia ante el castigo del padre [...] Con ayuda de la regresión a una fase oral, aparece como angustia de ser devorado por el padre” (p. 277).¹⁸

Otro punto importante por notar en este texto es cómo Freud se refiere a la génesis de la dinámica que estamos estudiando. Para esto, citaré extensamente a Freud:

“Y entonces debe decidirse: reconocer el peligro real, inclinarse ante él y renunciar a la satisfacción pulsional, o **desmentir la realidad objetiva, instilarse la creencia de que**

¹⁸ Este historial es comprobado asimismo por Mannoni (1973) al pensar en las Memorias de Casanova, desde la cual, al momento de comentar el lugar que tuvo la tormenta en la escena con Javotte, que “con frecuencia se encuentra entre los perversos, en el análisis, momentos de pánico semejantes” al tomar Casanova el lugar de crédulo, reconociendo la castración, pero asimilando a un “Dios vengador” que aguardaba para castigarlo (p. 23).

no hay razón alguna para tener miedo, a fin de perseverar así en la satisfacción. Es, por tanto, un conflicto entre la exigencia de la pulsión y el veto de la realidad objetiva. Ahora bien, el niño no hace ninguna de esas dos cosas o, mejor dicho, las hace a las dos simultáneamente, lo que equivale a lo mismo. Responde al conflicto con dos reacciones contrapuestas, ambas válidas y eficaces. Por un lado, rechaza la realidad objetiva con ayuda de ciertos mecanismos, y no se deja prohibir nada; por el otro, y a renglón seguido, reconoce el peligro de la realidad objetiva, asume la angustia ante él como un síntoma de padecer y luego busca defenderse de él. Es esa una solución muy hábil de la dificultad, hay que confesarlo. Ambas partes en disputa han recibido lo suyo: la pulsión tiene permitido retener la satisfacción, a la realidad objetiva se le ha tributado el debido respeto. Pero, como se sabe, sólo la muerte es gratis. **El resultado se alcanzó a expensas de una desgarradura en el yo que nunca se reparará, sino que se hará más grande con el tiempo.** Las dos reacciones contrapuestas frente al conflicto subsistirán como núcleo de una escisión del yo.” (Freud, 1940 [1938], p. 275-276, énfasis propio).

Además de sintetizar los planteamientos que he venido recogiendo, este párrafo manifiesta un inicio y una consecuencia: el “instilar” (es decir, infundir una idea o pensamiento de forma activa) que el infante sostiene en su creencia, cuyo efecto de “desgarradura” yoica está en proporción con la fuerza en que se sostiene el “no quiero saber nada de eso” propio de la Verleugnung, haciéndose más grande con el tiempo, de manera que la potencia de la creencia toma su fuerza desde la primera y fuerte posición que exige la satisfacción pulsional. Por ello, y como se discutirá más adelante, cabe preguntarse en qué registro actúa la Verleugnung: si acaso en la realidad en sí (“desmentir la realidad objetiva”), o en la creencia primera que recubre lo anterior (“instilarse la creencia de que no hay razón alguna para tener miedo”) o, en el caso de ser ambas, cómo se relaciona la una con la otra.

Por último, en el capítulo VIII de Esquema de Psicoanálisis (1940 [1938]), Freud al anunciar la relación entre el aparato psíquico y la realidad, toca el tema que nos compete al explorar los distintos frentes contra los cuales batalla el Yo, a saber “el mundo exterior que amenaza con aniquilarlo, así como contra un mundo interior demasiado exigente” (p. 201). Con respecto a la primera, Freud trae a colación la psicosis, en la cual habría un distanciamiento de parte del Yo hacia la realidad; y es acá, mediante un caso de paranoia, que Freud trae la escisión psíquica, formándose “dos posturas psíquicas en vez de una postura única: la que toma en cuenta la realidad objetiva, la normal, y otra que bajo el influjo de lo pulsional desase al yo de la realidad” (p. 203-204). Sin embargo, el camino que

proveen las psicosis no será la que recorrerá Freud para desplegar este fenómeno: será el fetichismo el fenómeno que describiría mejor, hasta la fecha, la escisión en el Yo. En resumidas cuentas, el hecho de que haya dos actitudes contrarias que subsistan la una junto a la otra sin influirse recíprocamente, tiene todo el derecho de llamarse escisión yoica, y este fenómeno sería el resultado de desmentir un hecho proveniente de la realidad, que para el infante está teñido de angustia: la falta de pene en la mujer, que remitiría a la amenaza de castración. De este modo, se observa en fetichistas que su elección de objeto no se constriñe únicamente al fetiche; más bien, deja una extensión para el desarrollo de la sexualidad normal. Ello implica, sin duda, que en el fetichista la relación con el mundo exterior sigue en pie, mostrando que mediante la Verleugnung se convoca un desasirse de la realidad objetiva de forma parcial o incompleta, dependiendo de cuál parte del yo escindido arrastra tras sí la cantidad de energía más grande (p. 205).

De esta manera, Freud sintetiza, a lo largo de su obra, la Verleugnung desde los tres polos que introduce: vinculado con las creencias infantiles en relación con el falo materno, la angustia de castración (y, por esa vía, a la muerte), y como diferenciador de estructuras, aunque ésta última quedó sin terminar con precisión: lo preciso, de todos modos, es la consecuencia de la Verleugnung: la escisión del Yo.

De todas maneras, cabe en este punto cotejar ciertas definiciones. Traduciendo por “Renegación”, Laplanche y Pontalis (2006) escriben:

“Término utilizado por Freud en un sentido específico: modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante, principalmente la ausencia de pene en la mujer. Este mecanismo fue especialmente invocado por Freud para explicar el fetichismo y las psicosis” (p. 363).

Por su parte, Chemama (1996) escribe sobre la Verleugnung:

“Mecanismo psíquico por el cual todo niño se protege de la amenaza de la castración; repudia, desmiente, reniega por lo tanto de la ausencia de pene en la niña, la mujer, la madre, y cree por un tiempo en la existencia del falo materno” (p. 380)

Aunque en ambos se mantiene la noción de repudio de algo externo, y que ese algo externo vendría a ser la ausencia de pene en la madre, en el diferencial estructural difieren: en Laplanche y Pontalis (2006) se mantiene incólume el papel diferenciador de la Verleugnung, sea para psicosis o fetichismo, pero en Chemama (1996) se advierte que este mecanismo, a pesar de que Freud insistió en él para diferenciar psicosis de neurosis, luego toma partido

de ella como parte estructural en diversos casos; de ello hay evidencia en *Fetichismo* (1927), en donde Freud trae a revisión dos casos que manifiestan un desconocimiento con respecto a la muerte de su padre; sin embargo, en ninguno de los dos casos proviene una psicosis (p. 150-151).

Por su parte, Sales (2009) muestra que, al hacer un barrido breve por la obra freudiana, la *Verleugnung* está presente en otras estructuras no psicóticas, y que en ocasiones se abren paso, como en la infancia, en la normalidad (p. 34). Por ello, Sales entiende el fetichismo (y con él, a la *Verleugnung*) como “alternativa al desenlace considerado normal del complejo de Edipo” (p. 34-35), dirigiéndonos al campo de la creencia, y no así la *Verwerfung*, que nos llevaría al plano de lo inequívoco. Desde luego, ya que necesita la *Verleugnung* toma una postura disociada de la realidad que hay que estar dispuestos a sostener (“me entero de un hecho, pero no me quiero enterar de él”, firmando así la *desautorización* de la realidad, característica de la *Verleugnung*), ase para sí contundencia como mecanismo de defensa si se asigna a la escisión yoica (p. 35).

3.2.- Asuntos preliminares sobre su traducción: en torno a la “Desmentida”.

Sobre el concepto de *Verleugnung* hay, al menos, dos traducciones canónicas. La primera está a cargo de Laplanche y Pontalis (2006, 8va ed.), quienes la traducen como “Repudio”, y la de ediciones Amorrortu, quienes la traducen como “Desmentida”. Luis Sales (1995) discute brevemente sobre este concepto, y qué traducción, según su lectura, sería la más idónea al respetar tanto el idioma alemán como el contexto en el cual este concepto se inscribe en la obra freudiana.

Teniendo en cuenta el proceso defensivo que implica la *Verleugnung*, a saber, el “rehusar” la experiencia perceptiva de la diferencia sexual anatómica, Laplanche y Pontalis (2006) entienden un mecanismo diferenciador hacia la entrada en la psicosis: así como el neurótico reprime (*Verdrängung*) las exigencias del ello, en la psicosis se reniega la realidad exterior (p. 363). En Chemama (1996) también se muestra a la *Verleugnung* como un mecanismo para “renegar” la realidad. Ambos diccionarios usan “renegación” para traducir a *Verleugnung*, aunque Chemama marca también el otro significante en cuestión: la *Desmentida*, usado por Amorrortu. Ante lo anterior, cabe mencionar otro aspecto de este mecanismo de defensa: tal y como lo muestra Freud en el *Fetichismo* (1927), ambos diccionarios hacen ver lo siguiente: por un lado, se conserva la creencia en el falo materno, *pero por otro lado se ha resignado* (p. 149), es decir, se “reniega y reconoce **a la vez** el

hecho de la castración” (Sales, 1995). La consecuencia inmediata de esta dinámica ante la castración sería, como ya se expuso, una escisión en el Yo (Freud, 1940 [1938]).

Ya dicho estos dos elementos, Sales (1995) se inclina por la traducción Renegación para este concepto. Su argumentación radica en el movimiento doble que sostiene la Verleugnung (de rechazar y aceptar a la vez), por lo que se queda con Renegación por traducción primera, en desmedro de Desmentida (ya que no genera la sensación de doble fondo que incluye la Verleugnung) o Repudio (la cual atribuye al mecanismo de Verwefung).

Con lo anterior, y pensando en el diferencial que marca la Verleugnung con la Verdrängung, las dos dinámicas que marcarían una diferencia entre ambas están en un orden tópico: mientras la segunda marca un conflicto entre el Yo y el Ello, la primera lo hace entre el Yo y la Realidad; y justamente, entre el conflicto entre el Yo y la Realidad, la Verleugnung hace coexistir ambas facetas en su proceso defensivo, lo cual genera la escisión del Yo, haciendo posible que el psiquismo pueda sostener tanto la creencia como su vínculo con la realidad. De este modo, manteniendo el contrapunto que genera Sales (1995), este rectifica el comentario de Laplanche y Pontalis (2006), a saber: que la Verleugnung sería el mecanismo a la base en las psicosis. Ello puede hacerse de dos maneras: la primera es mencionar que la Verleugnung no sólo comparte el rechazo de la percepción de lo real que hace el psicótico, sino que también reconoce o acepta lo real, lo cual no está en el psicótico (p. 7). La segunda manera la presenta Rabant (1992) al tensionar el eje de reflexión que hace Freud en La Pérdida de la Realidad en la Neurosis y la Psicosis (1924), a saber: “la neurosis modifica el valor del cambio real, reprimiendo la reivindicación pulsional que demanda ser tomada en consideración [...]. La reacción psicótica hubiese sido desestimar (Freud usa la palabra “Regression”, y Amorrortu traduce como “desmentir”, 1924, p. 194) el hecho [...]” (tomado en Rabant, 1992, p. 233). Y es desde acá en donde Rabant (1992) signa la fórmula que Freud hace en el Fetichismo (1927): que la represión recaería sobre el afecto, y la Verleugnung sobre la representación. Sin embargo, objeta tal diferenciación al resultarle demasiado esquemática, y que entra en problemas con otros aspectos de la obra freudiana considerada como totalidad, ya que habría episodios en los cuales Freud también atribuye a la Verleugnung no sobre la representación, sino que sobre las Huellas (*Spuren*); en suma, la principal crítica es que se entiende la Realidad desde un registro puramente Imaginario, entendiendo por Realidad aquello por lo cual se entiende en el registro neurótico (p. 234-235).

En su propio desarrollo, Rabant (1992) se sitúa en la lengua francesa al sostener tres traducciones: démenti (desmentida), désaveu (renegación) y déni (más general, desestimación), e incluye también la traducción de O. Mannoni, répudiation (repudiación) (p. 64). Este pool de cuatro palabras le sirve para sostener (entre las cuatro; no sólo con una) el esfuerzo freudiano para definir con mayor pulcritud mecanismos que permitan caracterizar diferencialmente entre las distintas estructuras clínicas (neurosis, psicosis y perversión), en el plano de la locución dentro del lazo transferencial (p. 66); por ello, este ejercicio es útil al situarse en la segunda etapa, dicha al comienzo, de elaboración freudiana sobre este mecanismo:

Desestimación [deni] (en general)		
Desmentida [démenti] “no es verdad” (no creer, decir que no es exacto)	Renegación [désaveu] “yo no lo dije” (no reconocer como propio, pretender que no se ha dicho o hecho una cosa)	Desestimación [déni] “me niego a reconocer” (acción de negar, rehusamiento de una cosa que corresponde)
Repudiación [répudiation]: “no lo quiero más” (repeler, despedir)		

(En Rabant, 1992, p. 65).

El plus de moverse en este registro múltiple es el no restringir a un solo registro de habla este complejo concepto, sino hacerlo rotar entre distintas opciones de negación; pues, como destaca Rabant (1992), la Verleugnung nace como concepto para pulir y buscar otras fronteras de la Verneinung, y así caracterizar las distintas estructuras clínicas (p. 66, hecho que, en la obra freudiana, quedó sin zanjar). Por ello, el escurrirse entre formas discursivas que tocan lo que Verleugnung apunta como negación, brinda mayor fluidez en el campo de la investigación clínica (aunque menor precisión, claramente; aunque, en Freud este concepto no tuvo nivel estructural, considero sensato dejarlo así, dependiendo de lo que se busque con tal o cual traducción).

Capítulo 4. Elaboraciones en torno a la creencia.

4.1.- Creencia y Verleugnung: Octave Mannoni (1973).

El territorio en el que procuramos entrar lo abrió Octave Mannoni al indicarnos que Freud nos dejó un sesgo para trabajar el problema de las creencias: desde el Fetichismo (1927), Freud levantó el concepto de Verleugnung lo suficiente como para, desde ahí, trabajar este campo: el infante, al verse enfrentado frente a la falta de pene de la madre, repudia aquello que la realidad le infringe, a fin de conservar su creencia; ésta *sufre* los efectos de lo reprimido y del deseo inconsciente. Entonces, lo repudiado sería aquel fragmento de la realidad¹⁹ que apunta su propia castración: la falta de pene en la madre.

El objetivo de Mannoni es pensar cómo es posible que una creencia pueda ser abandonada y conservada a la vez. En el fetichista, éste ha repudiado la experiencia que prueba que las mujeres no poseen falo, pero, a la vez, conserva la creencia de que lo tienen (p. 10). Para ello, Mannoni recoge una oración que resulta común en el espacio analítico: “Ya sé que ... pero aun así ...” (p. 11). De este modo, el fetichista sabe muy bien que la madre está castrada, mas la otra parte de la oración la sustituye por el fetiche; es decir, el “pero aun así” es el fetiche mismo, tapón y monumento a la castración.

De este modo, las creencias presentan cualidades particulares que las distancian de otras formas de expresión: ante la negación, por ejemplo, el “pero aun así” no aparece de esta manera; por ejemplo, la oración “es mi madre” es lo que permanece reprimido, y es devuelta bajo de la negación: “no es mi madre”. En este caso, ocurre un saber certero acerca de algún hecho; sin embargo, la creencia se sostiene de tal manera que deja abierto el campo de lo posible: debe haber una parte de la realidad que esté puesta en juego. También, esta oración primera nos permitiría un acercamiento técnico importante: como se dijo, es un “constituyente de la situación analítica” (p. 11), ya que ésta debe sostener el “pero aun así”, siendo que otras disciplinas terapéuticas (sea la psicología, como la religión), se levantan sólo en el “ya sé”, omitiendo el segundo paso.

Entonces, al recoger Mannoni que es la creencia en el falo materno aquella que sostiene las creencias posteriores, el fetichista lo que conserva, ante el proceso de

¹⁹ Esto es problemático dentro del mismo texto de Mannoni: por una parte, sostiene que sería la realidad lo desmentido; en otra, sostiene que “el desmentido que una realidad inflige a una creencia” (p. 10), y no la realidad en sí; por último, y como acota Rabant (1992), también Mannoni nos deja entrever que, al fin y al cabo, lo que se desmiente es la creencia misma en el falo materno (como se verá en la experiencia de los Kacina), de manera tal que es ésta la que sufre la transformación, conservándose.

desmentida, es el fetiche mismo, y no la creencia. Por ello, si nos interesa este segundo campo, habrá que ver las relaciones entre ambos elementos de la oración, es decir, que hay entre el “ya sé” y el “pero aun así”, como también en qué depende el sostén de la creencia. Para decirlo todo, hay dos fórmulas a sostener: 1) no hay creencia inconsciente, y 2) la creencia supone el soporte del otro (p. 26).

Para desarrollar estos dos puntos, Mannoni recurrirá a tres situaciones: en una primera etapa, el autor, mediante un documento etnográfico dedicado a los Katcina, trabaja en qué consiste las creencias en las máscaras, y cómo se transforma esa creencia (p. 13). En el libro “*Soleil Hopi*”, de Talayesva, se describe justamente, de forma diáfana, el cómo se bota y erige una creencia: las máscaras hopi se llaman Katcina, y representan figuras tenebrosas porque van al pueblo en busca de los niños para devorarlos. Con ello, las madres rescatan a sus hijos entregando a los Katcina trozos de carne; a cambio, los Katcina ofrecen a los niños *piki* rojo (almohadillas de maíz). Por último, son los mismos padres quienes levantan todo este dispositivo para que, a la edad de los 10 años, todo niño pase por un rito de iniciación, que consiste en una desmitificación, de tal manera que el iniciado sepa distinguir entre las creencias.

Dentro de este contexto, hay varios elementos que nos servirán para ir hilando lo que Freud situaba en torno a la Verleugnung: en una primera etapa, Talayesva relata que, en una ocasión, se debía realizar una danza de los Katcina, y sorprendió a su madre cocinando *piki* rojo, ante lo cual sintió consternación; sin embargo, y muy astutamente, la madre no le dio *piki* rojo, sino amarillo, lo cual hizo muy feliz a nuestro narrador. Ello pone de relieve dos cosas: la primera es que la crisis de la creencia en los Katcina logra reproducir la crisis relativa al falo materno (p. 13), como también que aquel primer acercamiento ante la crisis provoca un “momento “*unheimlich*” y traumatizante” convocado por el descubrimiento de la realidad (p. 13). Como ya hemos visto, lo ominoso surge en la medida de que algo familiar devenga extraño, lo cual sería signo de una compulsión a la repetición: en este caso, que el *piki* sea rojo, ocurre un guiño a la castración: aquello que está destinado a la protección, signa justamente, de forma hostil, un “anunciador de la muerte” (1919, p. 235). Por otra parte, Mannoni liga este material desde el lugar del Ideal: tal y como Freud escribe en Fetichismo, lo que estaría en juego en el pánico relativo a la castración es que “el trono y el altar están en peligro” (p. 13-14); trono que detentó, sin duda, *Su Majestad, el Bebé*.

Luego, esta alarma que encendió el piki rojo tomará lugar en la ceremonia de iniciación. Ello sin duda es importante, porque, para que se sostenga una creencia, es necesario que ocurra en un primer tiempo un espacio en el cual se logre articular un “entonces era verdad” (p. 13). En esta ceremonia, los tíos y padres revelan que, en realidad, eran ellos quienes hacían de Katcina; esto, por supuesto, a nuestro narrador le genera una profunda inquietud y conmoción. Sin embargo, aquel rito de desmitificación, y el posterior desmentido a la creencia inicial, es lo que fundamenta la religión hopi y lo que mantiene esta creencia en la vida adulta; para ello, ocurre un acomodo sobre el lugar de la verdad en ella: a los niños, luego del ceremonial, se les dice que “los *verdaderos* Katcina ya no vienen como antaño a bailar en los pueblos. Ahora solo vienen en forma invisible y en forma mística habitan las máscaras los días de danza” (p. 14). El producto será el siguiente: “Yo sé que los Katcina no son espíritus, son mis padres y mis tíos, pero *aun así* los Katcina están allí cuando mis padres y mis tíos bailan enmascarados” (p. 14). Luego, en la etapa adulta, en aquella creencia podrá notarse la institución del superyó, ya que serán un referente para situar distintas lecciones morales en torno a sus conductas y faltas (p. 15).

Entonces, ¿cómo es posible sostener aquella creencia? Preliminarmente, Mannoni reflexiona que, para que se logre mantener, se necesita un soporte: en este caso (y en muchos otros), el soporte son los niños: el iniciado no debe revelar el secreto de aquella experiencia, de tal manera de mantener en la credulidad en el otro (en este caso, el muchacho/a que devendrá iniciado); tal como en el teatro, es necesario suponer a otro que crea en aquello que se representa para que aquel acto produzca un efecto. Por otro lado, es posible notar que “una creencia puede conservarse sin que el sujeto lo sepa”, manteniendo la salvedad de que éstas no están reprimidas, ya que no están dentro de la dinámica de una resistencia (p. 16): es como si las creencias flotaran en un espacio en el que nadie asume su existencia, y que, sin embargo, de alguna forma, adscribimos a ellas.

Luego de esto, el texto rota hacia otra pregunta: ¿cómo es que la creencia se presenta para el propio sujeto, y de qué manera se mantiene para él inasequible? En este caso, Mannoni nos relata, muy a su pesar (p. 17), algo que le ocurrió: uno de sus pacientes lo llama por teléfono, pero la comunicación distorsiona su nombre; mediante esa distorsión, Mannoni piensa que quien lo vendrá a ver es un poeta negro cuya visita esperaba. Entonces, en aquella comunicación, le propone a su interlocutor ir por unos aperitivos. Sin embargo, llegada la hora de la cita, quien entra a la sala no era aquel poeta, sino su paciente. Como recorre Mannoni, esta experiencia no debiese ser, en sí misma,

embarazosa: debía, en silencio, hacer pasar a su paciente al diván, y esperar sus primeras palabras (las cuales, esperaba con “más interés que de costumbre”, p. 18). Y sus palabras fueron: ““Ya sabía que era en broma, lo del aperitivo. Pero aun así estoy contentísimo”. Y luego, casi en seguida: “Sobre todo porque mi mujer sí lo creyó”” (p. 18).

¿Qué decir al respecto? De momento, dos cosas: la creencia de aquel paciente logró salir a flote mediante el soporte de su mujer, que sí creyó (p. 19). Lo segundo nos abre todo un campo: ¿por qué este evento le causó gracia al analista? Porque, en principio, éste estaba demasiado conforme con el “ya lo sé” del paciente, sin tener ninguna intención de saber de la segunda parte, el “pero aun así”: su satisfacción técnica en torno a la emergencia de esta frase, le colmó en satisfacción. Sin embargo, entre un paciente que sostiene satisfacción en torno a una creencia, y un analista demasiado feliz por estar haciéndolo bien, genera sospechas: como plantea Mannoni, a Freud le pasó algo similar, en un texto referido a la telepatía: allí se capta la idea de que la adivina capta el deseo inconsciente de su cliente. Sin embargo, ello no ocurre en este caso: ¿cuál, serían entonces, el punto de encuentro, entre una adivina y lo que Mannoni experimentó? Pues, lo siguiente: ambos fueron soporte de una creencia. Ésta, sin duda, se logra explicar mediante el deseo, el cual “actúa a distancia sobre el material consciente y hace que se manifiesten en él las leyes del proceso primario: la *Verleugnung* (en virtud de la cual la creencia subsiste después del repudio) se explica por la persistencia del deseo y las leyes del proceso primario” (p. 19). Entonces, se podría pensar que aquel paciente quería, efectivamente, que se le invitase, de manera tal que este seguía creyendo en esta invitación. Este fenómeno es fascinante por dos cosas: como Mannoni sostiene, este ejemplo abre todo camino hacia la utilización de noticias falsas con fines comerciales, las cuales, a pesar del desmentido, sigan funcionando. Lo otro interesante es la ligazón que mantiene: “la telepatía, en el fondo, plantea un problema de creencia” (p. 18), de manera tal que la dinámica del amor, el sostén del ideal mediante el cual el objeto se logra situar, y la identificación (Freud, 1921) nos presenten coordenadas correctas para pensar la creencia.

Por último, Mannoni recurre a otro material. Lo toma de “Memorias de Casanova”, el “héroe de la anticastración” (p 23): en la localidad de Mantua, un desconocido insiste a Casanova en ir a visitar su colección de historia natural; en dicha colección se encontraba un cuchillo común, del cual el coleccionista aseguraba que fue el que usó San Pedro para cortarle la oreja a Malco. Sin embargo, Casanova sabía que aquello no era así: había visto

uno igual en Venecia. Entonces, ello le motivó a entrar en ese juego, que “consistirá en ser él el impostor y convertir al otro en crédulo” (p. 21). La táctica: Casanova replica que aquel cuchillo no puede ser el que se dice que es, porque las palabras de Cristo fueron: “vuelve tu espada a su vaina” (p. 21) y, sin vaina, ¿cómo podrá ser aquel famoso cuchillo? Entonces, Casanova pasa fabricando, con una bota vieja, una vaina con aspecto antiguo para seguir con su juego. Luego, en la secuencia siguiente, Casanova se encuentra con otro crédulo: este imagina tener un tesoro debajo de su bodega, a lo que Casanova le propone el siguiente juego: con la ayuda mágica del cuchillo (y su vaina, claro está) será posible que gnomos hagan subir el tesoro a la superficie: “no más beneficio para Casanova que el placer, como él dice, de ir a desenterrar, a costillas de un tonto, un tesoro inexistente en casa de otro tonto que creía tenerlo en la bodega” (p. 21). Hasta acá, Mannoni traduce el estado de cosas para Casanova así: “ya sé que no hay ningún tesoro pero aun así es formidable” (p. 21).

Entretanto, entra en escena otro personaje: Javotte, hija del campesino portador del tesoro. Ella para Casanova significará una futura conquista, pero no en el amor: será un trofeo a su prestigio de mago. Entonces, a Javotte le hace entrar en un ritual: le hace vestir de manera particular, se bañan juntos, y duerme con él, sin mantener comercio sexual. Llegando la noche, Casanova, al aire libre, vestido con sus túnicas mágicas, ve que en aquel mismo momento sobrevendrá una tormenta. Y con la tormenta, la huida de Javotte y el arribo del pánico en Casanova; y, arribado el pánico, la siguiente afirmación: “Ya sabía - dice- que la operación fallaría” (p. 22).

¿Qué le provoca pánico a nuestro personaje? Pues, la ausencia del crédulo implica una transformación en el mago, ya que es preciso que la credulidad caiga sobre alguien. Pues bien: pasada la tormenta (mediante el círculo mágico que le protegió de los rayos que, de todos modos, se sabe falso, pero que, a pesar de ello, se sigue creyendo en él, dando resultado), se encuentra con Javotte nuevamente. Sin embargo, ahora “*ella le inspira miedo*” (p. 23). La razón: “Ya no me parecía de un sexo diferente del mío, puesto que yo mismo no encontraba el mío diferente del suyo. Una invencible idea supersticiosa me hizo creer en ese momento que el estado de inocencia de aquella joven estaba protegido y que si me atrevía a atacarla, sería herido de muerte” (p. 23). Es así como este héroe de la “anticastración” firma su derrota: cuando el crédulo se retira, la credulidad se desplaza ante el tímido primero: Casanova. Ello hace que la tormenta devenga ominosa, haciendo que

aquello mediante lo cual Casanova se protegía de la castración, devenga sobre él en sentido contrario, terroríficamente.

De esta manera, tanto la Verleugnung como el pensamiento mágico se presentan como *protecciones* hacia la castración (baste recordar el episodio mediante el cual Casanova logró pasar la tormenta airoso, por ejemplo), estando ambas vinculadas entre sí: la magia, estrictamente hablando, comienza cuando la Verleugnung la hace existir:

“El joven hopi, convencido de la existencia (no mágica) de los Katcina, cae presa de pánico ante la idea de que esa existencia pueda ser desmentida por la realidad. Luego se recobra conservando su creencia al precio de una transformación que la vuelve “mágica”, y cuenta en este aspecto con la ayuda de las instituciones de su propio pueblo” (p. 24).

De este modo, el estatuto del fetiche se acerca al de la magia, al estar ambos emparentados en su génesis desde la Verleugnung, la cual estaría ligada en torno a un escape ante la crisis de la castración: mediante este mecanismo, se recobra algo que se perdió, pero que luego, mágicamente, y a vista de todos, vuelve de otra manera. De este modo, Mannoni sentencia: “la Verleugnug conserva su carácter irracional, pero todo ocurre a plena luz” (p. 24).

Para concluir, Mannoni nos enlaza el lugar que tiene la creencia en el fetichista, a saber: el fetiche suprime el lugar de lo posible que justamente la creencia sostiene. Con ello, el fetichista, en contraste con Casanova, no busca ningún crédulo para sostener su posición de mago, sino que deja al otro en la ignorancia; mejor dicho, el lugar del otro lo ocupa su fetiche, lo cual nos lleva a pensar que, en la lógica del fetichista, aquel objeto le sirve como mediador entre él y la realidad (en resumidas cuentas, es una manera de lidiar con la diferencia sexual, y con ello, con el otro-semejante); de este modo, si la Verleugnung nos hace entrar al campo de la creencia, mediante ella, el fetichista sale de ella, hacia su propia perversión.

Sin duda, este texto plantea muchos nichos para poder pensar el estatuto de la creencia, como efecto de la Verleugnung. Sin embargo, para especificar las dinámicas entre ambas nociones, será preciso ubicar con mayor exactitud estas coordenadas: si la Verleugnung actúa en la realidad (dentro del polo perceptivo), o en la creencia misma que media entre el infante y la realidad, y qué papel tiene la escisión yoica en la génesis de la creencia.

4.2.- Génesis de la creencia como *efecto*: Claude Rabant (1992).

Atendiendo al texto de Mannoni (1973), es posible ensamblar tanto la génesis de la creencia como también sus características, desde lo dicho por Rabant (1992) en su reflexión acerca de la escisión que sufre el Yo como consecuencia de la Verleugnung, subrayando además las bifurcaciones entre estos dos autores; sería en función de problematizar el lugar en que Mannoni supone el mecanismo de Verleugnung en la dinámica de las creencias, que es posible indicar con mayor pulcritud los elementos intervinientes.

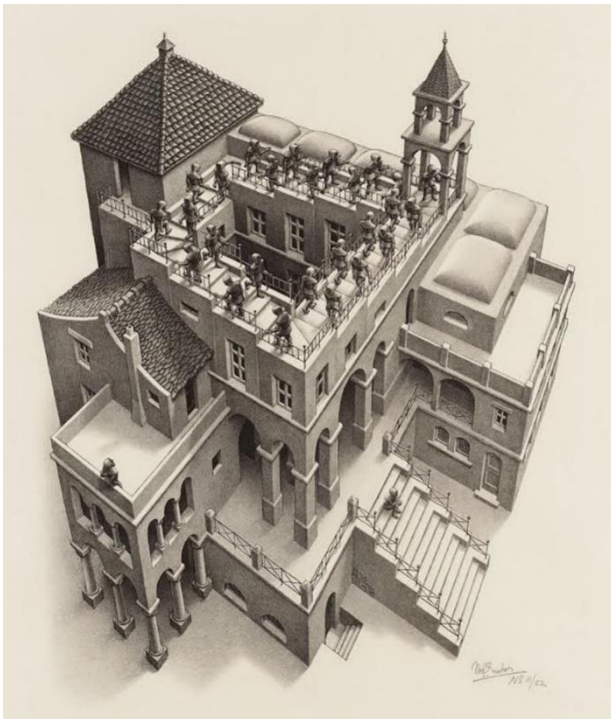
Desde Mannoni, como vimos, la problemática circula mediante cómo una creencia puede ser abandonada y conservada a la vez: como en el ejemplo de ritual de los Katcina, en el cual Talayesva relata que los espíritus que ella había creído no eran sino su padre y sus tíos. Sin embargo, a pesar de lo anterior, Talayesva sabe que los Katcina no son espíritus (sino que son su padre y sus tíos enmascarados), pero aun así los Katcina están ahí cuando el padre y los tíos bailan enmascarados. De este ejemplo, y pensándolo desde el proceso fetichista, Mannoni habla, por una parte, de que lo repudiado es el desmentido que una **realidad** inflige a una creencia, y por otra que la Verleugnung hace su uso en función de la **creencia misma**, a saber, el falo materno; en suma, sería la Verleugnung la que haría que la creencia subsista después del repudio de la realidad (p. 19).

Entonces, ¿qué es finalmente lo repudiado? ¿qué hace que la creencia salga a flote finalmente? Desde Rabant (1992), es posible sacar ciertas reflexiones en torno a estas coordenadas.

Sin duda, la escisión en el yo es consecuencia de la Verleugnung; el punto a cotejar es la relación de la creencia en esos procesos. Desde *La Escisión de Yo en el Proceso Defensivo* (1940 [1938]), como ya se citó, la fuerza de la creencia vendría por efecto de la escisión, vía Verleugnung, que además es un sostener (“instilar”, o “hacerse creer” en la traducción en Rabant, 1992), asentándose asimismo la certeza de la creencia, en relación con un posible retorno de lo Desestimado, proceso cuyo fin es salvaguardar el narcisismo (p. 120). De este modo, es posible aseverar el inestimable lugar pulsional en la génesis de la creencia, siendo la fuerza de éstas la fuerza de sus deseos, tal y como Freud sentencia en *El Porvenir de una Ilusión* (1927). Asimismo, la creencia tiene una función psíquica en la salvaguarda de lo desmentido: “Emana de la escisión y la refuerza en proporción a la

certeza y a la justificación que le confiere, dando nuevo curso a la vieja moneda de la omnipotencia de los pensamientos” (Rabant, 1992, p. 121).

¿Cómo es que entonces la creencia emana de la escisión, antes incluso de ser su refuerzo? En este punto, Rabant echa mano a un ejemplo para lograr acercarnos el hecho de que dos proposiciones se enuncien contrarias (tal como “la mujer tiene pene” y “la mujer está castrada”) sin que haya contradicción entre ellas. Y echa mano (no como confirmación, más bien como algo cercano y no exacto) al artista visual holandés M. C. Escher (1898-1972), quien es reconocido por plasmar paradojas visuales en sus obras.



Escher, Ascending and Descending (1960).

En *Ascending and Descending* (1960) la paradoja está en que los sujetos que bajan, también suben (a la vez), de modo tal que la escalera que usan, no cesa de bajar y de subir (al mismo tiempo); esto es posible gráficamente ya que la noción espacial en la cual se inserta la imagen se tensiona o, más bien, la negación de la proposición de la imagen (que una escalera suba y baje a la vez) queda fuera de campo. De esta manera, la creencia se caracterizará por mantener fuera del campo la contradicción y la negación de las proposiciones en juego. ¿Y cómo las mantiene? Pues, ambas se afirman en la superposición de la una y la otra, de tal manera de que cada una cubre la

totalidad del campo del pensamiento; es decir, cada una se afirma “ocupando la totalidad del campo de la significación: tal es el carácter que llamaremos “creencia”. Cada una, en suma, extrae su poder, no de negar a la otra sino de mantenerla fuera de campo. Juntas, se asertan ignorándose, y toman su fuerza de la potencia de sombra de la que abjuran, niegan, la desmentida misma” (p. 121).

La diferencia entre la noción de creencia y las composiciones de Escher sería lo excluido, y el cómo se excluye: en Escher existiría una coexistencia de ambas representaciones de manera paradójica, siendo un tercero el que termina excluido (la

noción de espacio); tal como en *Belvedere* (1958), que se trata que sea posible que las cúpulas y los pilares puedan estar tanto fuera de la casa como dentro de ella, de manera tal que la noción de espacio se expulsa al mostrarnos que, entrando por la escalera al interior de la casa, se está (también) fuera de ella.



Escher, Belvedere (1958).

De esta manera, Rabant (1992) nos trata de ilustrar que las representaciones que hacen arco de la creencia no presentan compromiso alguno entre ellas, siendo justamente esa no-relación la que sirve de sostén y motor de esta; por esto es por lo que la huella del proceso es la distorsión misma del fenómeno (es decir, el malestar), mas no la relación de compromiso entre las representaciones (p. 121). Sin embargo, algo del efecto de las imágenes de Escher sí nos ubican con proximidad al campo de la creencia; el punto está que será posible la representación en la medida de que se sostenga en un imposible; en Escher, sus espacios paradójicos son

representables, pero **aberrantes**: *se erigen desde lo que esconde* (ver imagen de página siguiente). Por ello es por lo que la aberración no es posible de corregir, ya que el estar dentro del palacio y fuera (a la vez) se sustenta en ese imposible.

Entonces, es una verdad continua que “la mujer esté castrada” y “que la mujer tenga pene” a la vez, ya que la imposibilidad misma de tal empresa es expulsada fuera del campo, por medio de la omnipotencia de los pensamientos sobre la representación misma: “la mujer castrada no deja de tener pene, y la mujer no castrada no cesa de no tener pene” (p. 122). Por ello, la creencia no admite corrección o cuestionamiento, ya que procede de su propia aberración.

En este sentido, la escisión de Yo (provocada por la *Verleugnung*, tal y como se viene estudiando) no sería propiamente una “división”, ya que la dinámica en la escisión no compromete ni relaciona sus componentes antagónicos (tal y como lo haría una división;

en ella se entiende una ordenación o lógica entre los enunciados); por ello, la escisión pone fuera de relación la capacidad de enunciación al confundir la significación fálica en la operación edípica: que la mujer esté castrada-la mujer tenga pene implica la imposibilidad de algún punto de vista certero como imagen de mundo (Rabant, 1992, p. 122). Es así como se podría repensar la fórmula de Mannoni, a saber, “ya lo sé, pero aun así”, ya que, sin duda, aquella frase pone lo Desestimado en un registro de enunciación (en el “lo sé”); por ello, Rabant consigna que la aparición de aquella frase implica la desamarra de la Verleugnung: ya habría Otro, habría transferencia (1992, p. 115-116).



Belvedere (1958), impresa en 3D, por Israel Institute of Technology (2012).

Ante todo, si la dinámica de la creencia es de estas características, hace falta precisar ciertos conceptos y nociones: ¿qué de la creencia primera es transformada al pasar por la Verleugnung? Como se dijo, la “creencia infantil” primera y

universal (“todo sujeto tiene un pene”) sería, propiamente, según Rabant, una *hipótesis* con la cual el infante mantiene un interés por conocer la realidad; luego, para mantener aquella posición (aquella que encubre la creencia, es decir: sin que la amenaza de castración se le dirija), es necesario emprender “una acción muy enérgica” (como dice Freud en Fetichismo, 1927) para mantener la Verleugnung: la de preservar la creencia en el falo materno, como también el abandonarla. Como menciona Rabant, “así como el sueño [...] protege ante todo el deseo de dormir, [...] la Verleugnung protege ante todo el deseo de creer” (1992, p. 111). En aquel trabajo, sin duda, ocurre un segundo tiempo: el interés de mantener esta estructura se incrementa extraordinariamente, lo que es consecuencia del monumento a la castración recién forjado en el fetichista, acumulando “en sí la violencia de la aversión frente a la castración y la fuerza del triunfo sobre ella” (Rabant, 1992, p. 117). Con ello, es necesario remarcar que **el signo de la creencia es la propia violencia y sentido de vértigo que encierra**; no podemos hablar de creencia propiamente tal si no encierra tal

nivel libidinal: esa es su huella indeleble, la cual crece con el tiempo, aumentando la desgarradura yoica. En este sentido, la creencia primera no sería una creencia; cuando aquella se vea Desmentida a la objeción de la realidad, se convierte en una creencia propiamente tal, pagando así el sujeto su precio.

En suma, habría un orden lógico en la génesis de la creencia: en primer lugar, el infante elabora una hipótesis ante la diferencia sexual genital: todos los sujetos poseen pene; esta sería la suposición que orienta y vincula la realidad hasta ese momento. Luego, ante la arremetida de la realidad (es decir, y como se entiende en Freud: que, de facto, el partenaire sexual posee distinto genital del propio) se objeta la suposición primera. Es en este punto en donde el sujeto echa mano a una solución de lo más astuta: ante el conflicto entre la exigencia pulsional y la réplica de la realidad, el infante no toma partido por ninguna de las dos: abraza ambas, lo cual es posible mediante el mecanismo de Verleugnung. Por supuesto, lo anterior ocurre sin menoscabar consecuencias: La Verleugnung engendra un proceso de escisión, tal y como se mencionó más arriba, lo cual genera la creencia propiamente tal, quien emana de la escisión para luego justificarla y sellarla. Con todo, y para todo sujeto inscrito en la lengua, la pregunta sobre los destinos de lo que retorna siempre toma vigencia, puesto que los destinos del malestar están en función de los abismos o muertes mediante los cuales sostenemos la realidad: tal es el caso de la creencia, que se asienta con gran fuerza, proporcional con el peligro de la cual escapa (y que, sin embargo, nunca cesa de retornar): la creencia se entronca, en buenas cuentas, en un “no quiero saber nada de eso” o en un “no, no puede ser verdad” que busca salvar el narcisismo puesto en juego en la castración; esta desestimación, entonces, se funda vía regresiva, mediante la omnipotencia de pensamientos. Lo último es relevante, porque nos permite unir puntos colindantes a los objetivos de este escrito: aquel uso, tanto en el animista como en el obsesivo, mediante el cual se controla y domina la realidad, es necesario que se establezca psíquicamente como posible en la realidad perceptiva, de tal manera que la instancia yoica logre sostener su relación con el mundo (aquello que le hace estar anclado a la realidad aun) y con la creencia (relacionado con el principio de placer).

Conclusiones.

Freud logra configurar, mediante el concepto de Ilusión, al sujeto religioso. Por supuesto, este concepto no está destinado exclusivamente a la religión, aunque sin duda es ésta la que, para Freud, sería la Ilusión por antonomasia: desde un sentimiento de profunda invalidez, el infante provoca su necesidad de protección; y desde aquel saber es que la creencia se levanta y expande. La intención de este escrito es mostrar una opción de ingreso: el proceso psíquico mediante el cual un sujeto logra instituirse en este registro de Ilusión sería la Verleugnung. Por supuesto, se mantienen grandes limitaciones al circunscribirse solo la obra freudiana: para próximos estudios, serán necesarios los planteamientos que Jacques Lacan modela y sofisticada desde Freud, como también otros autores pertinentes (como Julia Kristeva, o Guy Rosolato, entre otros) en estos asuntos.

Como se trabajó, el sujeto religioso en Freud comienza con el sujeto obsesivo: por la compulsión, anudada desde un sentimiento de culpa establecida a fuego en el psiquismo por una inscripción de satisfacción, como también por las constelaciones sintomáticas que prefiguran esta patología desde el historial del Hombre de las Ratas (1909), donde el desplazamiento y la omnipotencia de pensamientos. Estas elaboraciones tendrán continuidad en Tótem y Tabú (1913 [1912]) al anudar toda gama de neurosis en la dinámica edípica. Ello hace a Freud prescindir del sujeto obsesivo para dar cuenta de la religión: ésta podrá verse entre las relaciones identificatorias y de objeto entre el infante y sus padres. Así, el sentimiento religioso será pensado como un lazo reparatorio ante el asesinato del padre primitivo, instituyéndose el tabú del incesto y el banquete totémico.

Además de lo anterior, Freud sostiene que la religión forma parte de un continuo que va desde el narcisismo hacia la relación de objeto; se logra proyectar el primero en dioses externos, de manera tal de salvaguardar aquel narcisismo. Este punto Freud lo trabaja en Introducción al Narcisismo (1914) al construir la noción de Ideal del Yo, quien tiene por función la protección del narcisismo primario, supuesto freudiano que consiste en las primeras huellas de satisfacción del infante al verse como un todo, y recibir todo tipo de elogios de sus padres: de aquella huella que el sujeto no ha sido capaz de desligarse, es que se forma esta instancia protectora. Incluso, en Psicología de las Masas y Análisis del Yo (1921), Freud trabaja el concepto de enamoramiento en relación con este Ideal: en síntesis, ocurre enamoramiento cuando el objeto amado se coloca en el lugar del Ideal del Yo, maximizando sus cualidades, y borrando toda instancia crítica hacia este, idealizándolo.

Luego, en *El Yo y el Ello* (1923) Freud formará una instancia psíquica crucial para el trabajo de la religión: el Superyó, heredero del Complejo de Edipo, quien nos recuerda la endeblez mencionada en *El Porvenir de una Ilusión* (1927): el superyó, quien conserva el carácter del padre, será quien delimitará cómo el yo se relaciona con este Ideal, de manera tal que, desde la insuficiencia del yo ante esta instancia, se producirá la sensación de humillación y añoranza que toda formación religiosa contiene. También es posible situar en *El Problema Económico del Masoquismo* (1924) un punto clave para entender cómo el sujeto religioso obtiene satisfacción en la medida en que pide ser castigado por el Padre, desde la bisexualidad constitutiva y el juego de identificaciones y relaciones de objeto funcionando.

En este punto habrá que detenerse. En *El Malestar en la Cultura* (1929) Freud sostiene que el “sentimiento oceánico” (p. 65), base de todo sentimiento religioso fidedigno, logra situarse tanto en el deseo de fusión como en también en el desvalimiento infantil y la añoranza del padre (del cual el Superyó es monumento): el primero, dice relación con la génesis del yo: en un comienzo, el infante no logra reconocer un vínculo de exterioridad con su cuerpo, de manera tal que, en la medida de que las fuentes de satisfacción que posee (en particular, el pecho materno) suelen no estar en ciertas ocasiones, es que el lactante logra, por primera vez, identificar un “fuera de sí”. Desde acá nace la tendencia de arrojar “fuera de sí” todo aquello que le causa displacer, de manera tal de sostener un yo-placer puro. Entonces, con respecto a los orígenes del yo, puede decirse que en éste estaba todo lo contenido en el mundo, que luego consigue segregar de sí (p. 68). Entonces, la sensación de Fusión (“sentimiento yoico primario”, p. 69) vendría de aquella vivencia que aun de adultos no queremos desasirnos, y sostén de todo sentimiento religioso posterior.

En esta evolución del Yo que nos relata Freud es posible identificar la noción de Ideal del Yo, tal como Freud la venía trabajando hasta 1921: el Ideal del Yo sería un concepto bisagra entre el narcisismo absoluto y la objetividad, ya que resulta de la separación entre el yo y el objeto (Chasseguet-Smirgel, 2003, p. 49). En este sentido, el sentimiento de Fusión descrito perfectamente podría ligarse a aquel concepto, ya que éste está referido a la vuelta hacia el pecho materno, con toda la satisfacción que ello significa (p. 12). Con todo, ¿qué diferencias hay entonces entre el Ideal del Yo y el Superyó? Tal como lo trabajamos, el primero es un heredero del narcisismo primario (1914), y el segundo del Complejo de Edipo (1923).

Entonces, si el sentimiento religioso es posible de pesquisar como intento de Fusión o restitución yoica, en la medida de que se gozó de ella en la vivencia de no separación con la madre, ¿cómo conciliar esto con que sea, más bien, el superyó el encargado de precisarnos el acceso al fenómeno religioso? Sin duda, la religión, al vincularse tan de cerca con la prohibición y la culpa, como también con el padre enaltecido y las dinámicas de restitución en torno a él, debe ser leída en clave superyoica. Entonces, la pregunta es otra: *¿qué relación habría entre el Ideal del Yo y el Superyó en la dinámica religiosa?* La religión conserva en su simiente la idealización del padre muerto. Entonces, como condición de aquella idealización es necesario que aquellas pulsiones agresivas destinadas en principio al padre sean tramitadas de otra forma. Empero, serán necesarias posteriores investigaciones para deslindar con mayor precisión este punto.

Por otra parte, en la prohibición superyoica podemos identificar que al niño se le dice: “así (como el padre) *no te es lícito* ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas” (1923, p. 36). Se entiende que acá la prohibición dice relación con el acceso sexual con la madre. Por ello, es posible pensar esta oración como prohibición, tanto como *protección* ante el deseo materno. Sin embargo, ocurren otras dinámicas que logran escapar de aquel mandato. Chasseguet-Smirgel (2003), en perfecta relación con la Verleugnung, verifica que en el perverso lo que está en juego es el sostén de una Ilusión: que el infante sea capaz de satisfacer a su madre, de manera tal que el padre quede excluido: mediante la seducción y empuje de la madre, el infante se ve en posición de engañarse, haciéndose creer que, desde su sexualidad infantil, logrará poseerla y satisfacerla. Por esto es por lo que en el perverso es necesaria la Verleugnung al evitar la castración, de manera tal que éste se ve empujado a idealizar (es decir, realzarla, haciéndola pasar por algo que no es) su sexualidad pregenital para crear la Ilusión de que ella es igual, o incluso superior, a la sexualidad genital, ligada esta última, con desprecio, al padre. En suma, la idealización de aquellas pulsiones parciales en el perverso estaría en función de restituir su propio narcisismo: tanto el fetiche reverenciado como sus objetos idealizados, logran hacer que el perverso se remonte hasta la época en que él era, para sí mismo, su propio ideal. Este punto es interesante si logramos ligar el uso de la Verleugnung con lo religioso: así como el perverso, el religioso busca, en forma de Ilusión, mediante el mismo proceso (desmintiendo la castración), aquella fusión y protección del padre enaltecido. Esta sería la razón por la cual la perversión e idealización (con todos los ritos que supone sostener la fachada perversa) pueden convivir en el espacio religioso sin mayor problema: de hecho, sería posible pensar que “el núcleo perverso del cristianismo” tendría

relación con la forma en que se desmiente la realidad desde la instauración de la creencia: en suma, el eje perverso de toda creencia diría relación con el cómo busca preservar su narcisismo, y qué relación entabla con el otro desde aquella forma de relacionarse con la verdad y el deseo que imprime la Verleugnung.

Entonces, ¿qué lugar tendría la Verleugnung en la conversión religiosa, entendida como *metanoia*? Mediante esta investigación, es posible pensar distintas cosas. En primer lugar, para significar el *efecto de verdad* que implica la conversión religiosa, la Verleugnung, al negar vehementemente aquello que indica la castración, refuerza con la misma potencia lo contrario: niega, sosteniendo que el contrario es verdad. Ello puede ser una interesante manera de leer oraciones, tales como “Yo sé que mi redentor vive” (Job 19: 25a): si la religión justamente se levanta sobre el padre muerto, aquel tipo de afirmaciones, tan fuertemente dichas en función a la verdad que sostienen, podrían ser leídas como devenidas de la Verleugnung. Por otra parte, para que la Conversión pueda darse en torno a una creencia, será necesario que haya un real insoportable que posibilite el ejercicio de la Verleugnung; por este camino, Freud manifiesta que el pueblo judío, ante el asesinato (*real*) de Moisés, “reaccionaron con la desmentida de su acción” (1939 [1934-1938], p. 85); de este vínculo, podríamos cotejar que la muerte del padre (o alguna vivencia relacionada en torno a la muerte de éste), al ser vivida con cierto grado de satisfacción (sea con este hecho, o con alguna satisfacción homosexual), implicó una búsqueda restitutiva de aquello vivido como acto, viviéndole desde la desmentida. Como los dos jóvenes que desmintieron la muerte de su padre en Fetichismo (1927), ambos mantenían su neurosis obsesiva al estar en juego la herencia del padre fallecido, es decir, algún registro de satisfacción (De todas formas, ¿cuál es la herencia del padre por antonomasia? Pues, la *madre*). Si pesquisamos esta hipótesis dentro de relatos bíblicos, también es posible mantenerla a flote: por ejemplo, en la parábola del Hijo Pródigo (Lucas 15: 11-32), el hijo menor le pidió a su padre todos los bienes que le corresponden según su herencia. En el fondo, ¿cuál es la petición? Pues, la herencia se dispone sólo cuando el padre *muere*. Entonces, cuando éste despilfarró todo lo que el padre le proveyó es que “entra en sí”, y nos señala un versículo que marca, por su ímpetu, la Verleugnung: “Me levantaré e iré a casa de mi padre, y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti. Ya no soy digno de ser llamado tu hijo; hazme como a uno de tus jornaleros” (Lucas 15: 18-19). Posteriormente, el Padre le recibe con los brazos abiertos, sintetizando el deseo de protección y perdón que el religioso busca obtener. Sin embargo, ¿qué es lo que, finalmente, se hace con aquella agresión, con aquel pecado? Una *fiesta*: se sacrifica un *becerro*, y se celebra la vuelta a casa del Hijo Pródigo.

También en esta línea, mediante la escisión provocada por la Verleugnung es posible pensar con precisión la manera en que el psiquismo logra situarse en la realidad y a la vez en su creencia: expulsando aquello que le indicaría su imposible. Tal y como en Beldevere (1958), aquellos sujetos logran moverse por esta estructura imposible sumergidos en la propuesta ilusoria que Escher dispone. Sin duda, para mantener esta relación con la realidad es necesario de un monto afectivo superlativo. De esto, sin embargo, no quedan más que interrogantes: ¿qué movimientos pulsionales, entre Eros y pulsión de muerte, estarían en juego para que dicha escisión sea efectiva? ¿será necesario un evento *real* para que el trauma se convoque? ¿qué movimientos podrían pensarse en la vía de una clínica con estos elementos en juego? Sin duda, dejaremos estas preguntas en suspenso hasta próximas investigaciones. De momento, me será posible mostrar un camino que dejó abierto Rabant (1992): es posible pensar un vínculo entre la dinámica de la Verleugnung y el fanatismo. La lógica es la siguiente: en la medida de que el creyente logra ver aquello que los demás no ven (bajo la lógica: aquello que no está -el pene materno en este caso- yo lo logro ver), para que esta dinámica sea consistente en el campo del otro, es necesario que, el verdadero creyente, es decir, quien “no tolera ninguna *desmentida* procedente de la realidad”, haga partícipes a todos de su creencia. Es decir, que su verdad sea igual para todos (p. 111). Sin duda, aquel campo de estudio resulta bastante sugerente en el territorio de lo político.

Por último, y no por ello menos importante, el fenómeno de creencia descrito presenta un problema ético: el sostenerse en la creencia implica gozar permanentemente en un registro que evita la falta; de este modo, ¿cómo se podrá dar paso al deseo, el cual, justamente, se inaugura por una falta? ¿en qué orden podríamos situar el trabajo de duelo en estos casos? Sin duda, el duelo también presenta un tiempo de Verleugnung: se trata de desmentir el hecho de que se ha perdido algo (Apolo, 2014); entonces, el duelo tendrá relación con aquel trabajo de elaboración en función del examen de realidad, para luego simbolizar lo perdido, y así poder “matar al muerto” (p. 53). Sin embargo, el duelo en el caso de la creencia no tiene relación directa con la restitución del objeto perdido, ya que ¿cuál sería el objeto que se pierde en la creencia, si justamente el negocio de la Verleugnung es no perder opción alguna, (de)negando la posibilidad de desmentido? Por ello, sugiero clave, para próximas investigaciones, situar en qué sentidos, y mediante qué dinámicas será posible un trabajo analítico, de manera tal de hacer valer **el duelo como una ética**: es decir, la que asume aquello que falta, configurando así un sujeto deseante.

Referencias Bibliográficas.

- Apolo, G. (2014). *El Acto del Duelo. La función paterna en la constitución del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Assoun, P. L. (2003a). *El Freudismo*. México: Siglo 21.
- Assoun, P. L. (2003b). *Freud y las Ciencias Sociales*. España: Ediciones del Serbal.
- Chamorro, E. (2007). La (Im)posible articulación entre represión y desmentida. *Psicoperspectivas*, VI (1), p. 35-43.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003). *El Ideal del Yo. Ensayo psicoanalítico sobre la "enfermedad de idealidad"*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chemama, R. (1996). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- De Castro, S. (2018). Editorial. *Desde el Jardín de Freud*, n°18, p. 11-13.
- De Sanctis, S. (1927). *Religious Conversion: A Bio-Psychological Study* (Ed. 2002). Oxon: The International Library of Psychology.
- Escher, M. C. (1958). *Belvedere*. Litografía. Recuperado desde <http://www.mcescher.com/gallery/impossible-constructions/>
- Escher, M. C. (1960). *Ascending and Descending*. Litografía. Recuperado desde <http://www.mcescher.com/gallery/impossible-constructions/>
- Foucault, M. (1987). *La Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Freud, S. (1992). *Las Neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias)*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 3)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1894).
- Freud, S. (1992). *Obsesiones y Fobias. Su mecanismo psíquico y su etiología*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 3)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1895 [1894]).
- Freud, S. (1992). *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 3)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1896).

- Freud, S. (1992). La interpretación de los Sueños (primera parte). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 4). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1900a).
- Freud, S. (1992). La Interpretación de los Sueños (segunda parte). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1900b).
- Freud, S. (1992). Psicopatología de la Vida Cotidiana. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1901).
- Freud, S. (1992). Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1907).
- Freud, S. (1992). Las Fantasías Históricas y su Relación con la Bisexualidad. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908).
- Freud, S. (1992). Sobre las Teorías Sexuales Infantiles. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908).
- Freud, S. (1992). Apreciaciones Generales Sobre el Ataque Histérico. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908).
- Freud, S. (1992). A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 10). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1909).
- Freud, S. (1992). Tótem y Tabú. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1913 [1912-1913]).
- Freud, S. (1992). El Interés por el Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1913).

- Freud, S. (1992). Introducción al Narcisismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914).
- Freud, S. (1992). De Guerra y Muerte. Temas de Actualidad. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1915).
- Freud, S. (1992). Lo Ominoso. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1919).
- Freud, S. (1992). Psicología de las Masas y Análisis del Yo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1921).
- Freud, S. (1992). El Yo y el Ello. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923a).
- Freud, S. (1992). La Organización Genital Infantil (Una Interpolación en la Teoría de la Sexualidad). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923b).
- Freud, S. (1992). El Problema Económico del Masoquismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1924a).
- Freud, S. (1992). La Pérdida de Realidad en la Neurosis y la Psicosis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1924b).
- Freud, S. (1992). Algunas Consecuencias Psíquicas de la Diferencia Anatómica de los Sexos. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1925).
- Freud, S. (1992). El Porvenir de una Ilusión. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1927a).
- Freud, S. (1992). Fetichismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1927b).

- Freud, S. (1992). Una Vivencia Religiosa. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1928 [1927]).
- Freud, S. (1992). El Malestar en la Cultura. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1929).
- Freud, S. (1992). Sobre la Sexualidad Femenina. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1931).
- Freud, S. (1992). Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1933 [1932]).
- Freud, S. (1992). Moisés y la Religión Monoteísta. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1939 [1934-1938]).
- Freud, S. (1992). La Escisión del Yo en el Proceso Defensivo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1940 [1938]a).
- Freud, S. (1992). Esquema de Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1940 [1938]b).
- Kleespies, D. (1932). A study in the Psychology of Conversion. Master's Theses. Universidad de Loyola, Chicago.
- Kristeva, J. (2009). Esa Increíble Necesidad de Creer: Un punto de vista laico. Buenos Aires: Paidós.
- Kung, H. (1979). ¿Existe Dios? Respuesta al Problema de Dios en nuestro Tiempo. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Lacan, J. (2006). El Triunfo de la Religión (precedido de Discurso a los católicos). Buenos Aires: Paidós.

- Laplanche, J. y Pontalis, J-B. (2006). Diccionario de Psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lihn, E. (1995). Porque Escribí (Antología). Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Mannoni, O. (1973). La otra escena: Claves de lo Imaginario. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mazzuca, R., Lombardi, G y De Lajonquiere, C. (1987). Curso de Psicopatología V. Neurosis Obsesiva. Argentina: Editorial Tekné.
- Miller, J. A. (2012). Punto Cenit. Política, religión y psicoanálisis. Buenos Aires: Colección Diva.
- Rabant, C. (1992). Inventar lo Real: La Desestimación entre Perversión y Psicosis. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rojas, H. (2008). Las Concepciones Psicopatológicas de Sigmund Freud. Santiago: ICHPA.
- Sales, L. (1995). Sobre la Verneinung, la Verleugnung y la Verwerfung y su relación con la Verdrängung en la obra de Sigmund Freud. *Clínica y Análisis Grupal*, N°70, vol. 17, p. 377-387.
- Sales, L. (2009). Verwerfung und Verleugnung, o el más allá de la represión en Freud. *Intercanvis, papers de psicoanàlisi*, n.º 22., p. 19-39. Barcelona.
- Scroggs, J. & Douglas, W. (1966). Issues in the Psychology of Religious Conversion. *Journal of Religion and Health*, Vol. 6, Issue 3, p. 204-216.
- Vergote, A. (1975). Psicología Religiosa. Madrid: Taurus.
- Yospe, J. (2015). De San Pablo a Malevich. Ensayos psicoanalíticos. Buenos Aires: Ediciones CPN.