

De opio a Prozac: deseo, ilusiones y religión en la globalidad

*Enrique Montalvo Ortega**

Resumen

Este artículo tiene como objetivo principal analizar el papel que cumple la religión en las sociedades occidentales contemporáneas. El punto de partida es la concepción freudiana de la religión, que considera a ésta como una ilusión, una neurosis colectiva que tiene su origen en las dificultades psíquicas del ser humano para enfrentar el sufrimiento y la infelicidad, y que coloca al individuo en un actitud infantil. Las grandes transformaciones que se han vivido desde tiempos de Freud han otorgado un papel preponderante a la tecnología, que ha impuesto su racionalidad. El régimen capitalista neoliberal tecnologizado que hoy impera, impone como fines la ganancia, la expansión ilimitada de los mercados, el consumo y el trabajo. Ello convierte al hombre en objeto y no sujeto de su historia. En estas condiciones el vacío y la insatisfacción tienden a generalizarse. Es a partir de ahí que encuentran sustento en las sociedades actuales los impulsos a recrear las ilusiones religiosas. En lugar de aceptar la realidad y asumir una actitud adulta y madura se busca un padre, un amo, un Dios. La diferencia es que ahora se viven las religiones de manera más “light” y el compromiso con las creencias y vivencias se ha hecho menos intenso. Tal separación respecto de las formas de vida ha facilitado la globalización de las religiones.

Palabras-clave: religión; deseo; ilusión; globalización.

* Doutor em Sociologia e investigador titular do Instituto Nacional de Antropologia e História do México. E.mail: enrimo21@yahoo.com.mx

From opio to Prozac. Desire, ilusions and religion in the global world

Abstract

The main objective of this article is to analyze the paper that fulfills the religion in the contemporary western societies. The departure point is the freudian conception of the religion, which is considered an illusion, a collective neurosis that has its origin in the psychic difficulties of the human being to face suffering and unhappiness, and that places the individual in an infantile attitude. The great transformations that have occurred since Freud have granted a preponderant paper to the technology, that has imposed its rationality. The technological neoliberal and capitalist regime that reigns today imposes economic profits, ilimited market expansion, consumption and work as the main aims, turning man from one subject in history into an objet. In these conditions emptiness and dissatisfaction tend to become general. It is from there that finds sustenance in the present societies the impulses to recreate the religious illusions. Instead of accepting the reality and assuming an adult and mature attitude, the religious person is looking for a father, a master, or a God. The difference is that religions are lived now in a more "light" way, and the commitment with the beliefs and experiences has become less intense. Such separation respect the different ways of living has facilitated the globalization of religions.

Key words: religion; desire; illusion; globalization

De ópio a Prozac: desejo, ilusões e religião na globalidade

Resumo

Este artigo tem como objetivo principal analisar o papel que a religião cumpre nas sociedades ocidentais contemporâneas. O ponto de partida é a concepção freudiana da religião, que a considera como uma ilusão, uma neurose coletiva que tem sua origem nas dificuldades psíquicas do ser humano para enfrentar o sofrimento e a infelicidade, e que coloca o indivíduo em uma atitude infantil. As grandes transformações vividas desde os tempos de Freud outorgaram um papel preponderante à tecnologia, que impôs sua racionalidade. O regime capitalista neoliberal tecnologicado que hoje impera, impõe como fim a ganância, a expansão ilimitada dos mercados, o consumo e o trabalho. Isso converte o ser humano em objeto e não em sujeito de sua história. Nestas condições, o vazio e a insatisfação tendem a se generalizar. É a partir daí que os impulsos de recriar as ilusões religiosas encontram sustentação nas sociedades atuais. No lugar de aceitar a realidade e assumir uma atitude adulta e madura, se busca um pai, um amo, um Deus. A diferença é que agora se vivem as religiões de maneira mais "light" e o compromisso com as crenças e vivências está menos intenso. Tal separação em relação às formas de vida tem facilitado a globalização das religiões.

Palavras-chave: religião; desejo; ilusão; globalização.

En *El porvenir de una ilusión*, Sigmund Freud desarrolla su análisis sobre los fenómenos religiosos. Modestamente señala que lo que ahí sostiene sobre la religión ya había sido dicho anteriormente, y que “lo único que he hecho –la sola novedad de mi exposición– es haber agregado a la crítica de mis grandes predecesores cierta base psicológica” (Freud 1974: 2980)

Religión, deseo, ilusión

Sin embargo el enfoque freudiano de las religiones agrega mucho más de lo que el mismo Freud considera, ya que tiene el enorme mérito de introducir un elemento que hasta entonces se mantenía fuera de la reflexión: el deseo, visto a través de una aguda mirada capaz de diseccionar las profundidades del ser humano. Además, coloca el deseo mismo dentro del proceso histórico social.

Para nuestro autor, las ideas religiosas “no son precipitados de la experiencia ni conclusiones de pensamientos: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos” (Freud 1974: 2976)¹.

A partir de ahí desgrana algunas figuras y representaciones muy terrenales, estudiadas en la teoría analítica, que tienen que ver con la creencia religiosa: como el padre, la madre, así como el papel que cumplen la culpa, la angustia, el miedo, el sufrimiento, entre otros elementos de la condición humana.

Lo anterior le lleva a caracterizar la religión como una “neurosis obsesiva de la colectividad humana” (Freud 1974:2985), que mantiene a ésta última en un estado cuasiinfantil. Los individuos acuden a la construcción de ilusiones con el objeto de soportar las dificultades y sinsabores de la existencia. A este respecto es muy similar la explicación de Nietzsche:

Para poder expulsar del mundo y negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, carente de testigos, el hombre se veía entonces casi obligado a inventar dioses y seres intermedios, habitantes en todas las alturas y en todas las profundidades (Nietzsche 1981:78)²

¹ Cabe aclarar aquí que Freud no cae en el esquema de asimilar necesariamente ilusión a error, pues define a aquella como “engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relaciones *con* la realidad” (Freud 1974: 2977).

² Sobre la relación de Freud con el filósofo alemán conviene recordar que: “Nietzsche está presente en los grandes vuelcos de la teoría freudiana. Freud, en su correspondencia con Fliess, alude secretamente a Nietzsche, con una íntima veneración, escribe: ‘Ahora me he procurado a Nietzsche, en quien espero encontrar las palabras para mucho de lo que permanece mudo en mí, pero no lo he abierto todavía’. Nietzsche resultaba, para Freud, una

Así para Freud, como para Nietzsche, “la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos (...) y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales.” (Freud 1974:2969)

Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta freudiana es la manera en la que coloca la subjetividad humana dentro de un referente histórico dialéctico. El

tesoro de las representaciones religiosas no encierra sólo realizaciones de deseos, sino también importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y del porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder (Freud 1974: 2984).

Los deseos humanos, provenientes de múltiples motivaciones, se insertan en la dinámica temporal del individuo, en su propia historia: los conflictos y complejos por los que tuvo que pasar a lo largo de su vida y que lo marcaron psíquicamente; su presente en cuanto enfrentamiento con los problemas de la existencia y la economía de placer y sufrimiento; y su futuro, como el devenir en el tiempo, incluso más allá de su existencia terrenal. Se constituye así un modelo global para explicar a la religión, tanto en su génesis en la mente de las sociedades y los individuos, cuanto por las funciones que cumple.

figura inalcanzable: ‘Durante mi juventud, Nietzsche significó para mí algo así como una personalidad noble y distinguida que me era inaccesible’.

“Si fuera necesario agregar algo más a esta relectura, cabría decir que las tesis de Nietzsche aparecieron en más de una ocasión en las discusiones de los miércoles de la Sociedad Psicoanalítica de Viena –lo cual fue consignado en las minutas del libro de actas–.

“El 1° de abril y el 28 de octubre de 1908 la Sociedad de Viena dedicó sendas sesiones a ocuparse de las obras de Nietzsche. En la primera de ellas Hitschmann leyó un fragmento de ‘La genealogía de la moral’ de Nietzsche y propuso varias cuestiones para la discusión. Freud, por su parte, contó, como lo hizo en otras ocasiones, cómo el carácter abstracto de la filosofía en general le había chocado a tal punto que había renunciado a estudiarla. Nietzsche no había influido para nada en sus propias ideas. Había tratado de leerlo, pero su pensamiento le había resultado tan exuberante que había renunciado a la tentativa. En la segunda sesión Freud se explayó más acerca de la sorprendente personalidad de Nietzsche. Aquí hizo una serie de interesantísimas sugerencias que no quiero anticipar en este momento, pero más de una vez afirmó que el conocimiento que Nietzsche tenía de sí mismo era tan penetrante que superaba al de todo otro ser viviente conocido y acaso por conocer. Para provenir del primer explorador del inconsciente, es éste un hermoso cumplido.” (Vásquez Rocca, sin fecha).

En otro de sus célebres ensayos, *El malestar en la cultura* (Braunstein 1981), escrito dos años después del anterior, Freud se preocupa por la cuestión de la felicidad humana, o más precisamente sobre ¿por qué no podemos ser felices?³ Escribe ahí que

En el porvenir de una ilusión (1927) no traté tanto de las fuentes más profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por su religión: el sistema de doctrinas y promesas que por un lado le esclarece con envidiable exhaustividad los enigmas de este mundo, y por otro le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas en el más acá.” (Braunstein 1981: 33)

La religión como calmante o satisfacción sustitutiva

Ante los “dolores, desengaños, tareas insolubles” que la vida trae al ser humano, éste no puede prescindir de “calmantes” o de “satisfacciones sustitutivas”, entre las que ubica a las sustancias embriagantes, la sublimación por el arte y la religión. Esta última pretende además responder a la pregunta sobre el sentido de la vida, interrogante surgida – según Freud- de la arrogancia del ser humano.

El consumo de sustancias embriagantes y de drogas es un recurso socorrido por gran cantidad de personas, el arte tiene el inconveniente de que es elitista, requiere de un conocimiento y sensibilidad muy elevados, no es de aplicación universal, en cambio

un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal (Freud en Braunstein 1981: 42).

Y aquí es donde el creador del psicoanálisis se interroga, partiendo de la conducta evidenciada por la mayoría de los hombres, sobre el fin y el propósito que estos dan a la vida: “quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla (...) quieren la ausencia de dolor y de displacer (...) vivenciar

³ “El título que inicialmente eligió Freud fue *Das Unglück in der Kultur* {La infelicidad en la cultura}, pero más tarde reemplazó “*Unglück*” por “*Unbehagen*” {malestar}.” (Introducción de James Stratchey en Braunstein 1981:16).

intensos sentimientos de placer.” (Freud en Braunstein 1981:35). Dicho en otros términos lo que define el fin de la vida es “el programa del principio de placer” (Freud en Braunstein 1981:35 y 36).

Cada ser humano, de acuerdo a su carácter buscará su propia manera de conseguir el bienestar y el placer:

Si es predominantemente erótico, antepondrá los vínculos de sentimiento con otras personas; si tiende a la autosuficiencia narcisista, buscará las satisfacciones sustanciales en sus procesos anímicos internos; el hombre de acción no se apartará del mundo exterior, que le ofrece la posibilidad de probar su fuerza (Freud en Braunstein 1981:45).

El problema de la religión es que

perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual (...). Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los ‘inescrutables designios’ de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional (Freud en Braunstein 1981:46).

Hay que agregar que para Freud el programa del principio del placer es irrealizable, ya que la cultura se le contrapone al llevar a la renuncia, por la vía de la culpa: “el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa.” (Freud en Braunstein 1981: 103).⁴

⁴ Como es sabido el sentimiento de culpa se origina en la contradicción entre el deseo infantil de satisfacer una pulsión, y el temor a recibir por ello un castigo y perder el amor de los progenitores. El hecho de que más adelante el superyo incorpore las restricciones ante las pulsiones no resuelve el problema, ya que de cualquier manera el deseo persiste, y entra en contradicción con las exigencias superyoicas. En otros términos, en un primer momento se presentaba la culpa como expresión de un conflicto entre la satisfacción pulsional y el amor del otro, posteriormente se manifiesta como resultado del conflicto entre la satisfacción pulsional y el amor del superyo. La diferencia es que en el último caso también debe renunciar a su pulsión ante la exigencia, pero ahora como instancia interiorizada.

El sentimiento de culpa viene a ser según Freud el “problema más importante del desarrollo cultural.” (Freud en Braunstein 1981:103). Ello en la medida en que es la instancia que genera la posibilidad tanto de la civilización, en cuanto permite frenar los instintos destructivos como la agresividad, como a su vez da pie a la angustia y la infelicidad del ser humano, que se ve obligado, para vivir en una comunidad civilizada, a renunciar a sus pulsiones y sus deseos.

En estas condiciones el ser humano vive una condición de imposibilidad de felicidad, que proviene de la paradoja de que

no sólo es imposible realizar el programa del principio del placer, es decir la evitación total del displacer, sino que también es imposible dejar de buscar la felicidad (...) El principio del placer es imposible de realizarse, pero también es imposible renunciar a buscar dicha realización (Freud en Braunstein 1981:103).

E incluso dicha búsqueda “genera más infelicidad.” (Benjamín, sin fecha). Lo anterior nos lleva a concluir que en la medida en que no estamos programados para realizar el anhelado programa del principio del placer,

Frente a esto no hay consuelo, sino terror. Porque en realidad el dominio de la naturaleza lleva al sujeto a ponerlo mucho más en riesgo, produciendo de este modo un crecimiento del malestar actual (Benjamín, sin fecha).

De esta manera podemos reconstruir el trayecto de Freud desde el deseo insatisfecho, hasta la ilusión religiosa, donde destaca el vínculo entre deseo y religión, en cuanto ilusión colectiva construida por el ser humano para enfrentar precisamente la imposibilidad de satisfacer sus pulsiones. Dicho recorrido se establece de la siguiente manera: deseo/insatisfacción/culpa/angustia/miedo inconsciente al castigo/búsqueda ambivalente del padre/sustitución en la figura de Dios/regreso del deseo en forma de ilusión religiosa.

A partir de este recorrido se comprende la manera en que Lacan conecta la aparición del padre con la religión, al decir que lo que “hace la religión es salvar al Padre. Cualquier cosa que salve la idea de una Providencia es religión. Aunque tome otro nombre y esté camuflado es religión, porque salva al padre.” (Benjamín, sin fecha).

Ante ésta imposibilidad, nos recuerda Lacan, esta búsqueda de una Providencia, de un padre salvador, define de manera precisa lo que es la respuesta religiosa del ser humano ante la vida, entendida como incapacidad del ser humano para crecer y por lo tanto responder de manera adulta ante las condiciones vitales a las que tiene que enfrentarse.

Lacan recupera así, colocándola en el centro, la tesis freudiana del infantilismo del hombre religioso. Habría que recordar que para Freud:

Todo individuo debe remontar la religión para pasar de la infancia a la madurez, al igual que sucede con la neurosis. El hombre tiene necesidad de la religión cuando no alcanza a remontar la dependencia infantil; de ahí su recurso a los *cuentos de hadas de la religión*, según la expresión de Freud (Bernat 2004: sin página).

Joel Bernat nos muestra como la religión reproduce el ciclo paraíso-caída-paraíso, y da pie al despliegue del deseo nostálgico de reencontrar los tiempos de la dependencia feliz en que se era uno en el todo, basada en la ilusión del tiempo mágico y paradisíaco.

La separación del individuo de su universo infantil da pie a una especie de nostalgia, la cual se expresa en la búsqueda de una etapa edénica perdida, en la que se vive protegido, el anhelo del reencuentro con el mundo infantil rodeado de magos, gigantes y dioses, en el cual se dispone de un poder absoluto (*toute-puissance*) para gozar, y a la búsqueda de un grupo (familiar), institución o Estado, que le proteja. Semejantes expresiones de la nostalgia de la infancia pretenderían construir psíquicamente un sentimiento de protección y de saciedad, así como la sensación de estar protegido por astros o dioses. A este respecto no importa si dicha sensación es ilusoria, la cuestión es que permite proyectar un pasado imaginario para lograr una satisfacción alucinatoria (Bernat 2004: sin página).

El creyente logra de esta manera hacerse parte de un grupo, de un todo protector. Así, surge un doble juego, el deseo de fundirse con ese todo y el sentimiento inverso, caracterizado por la angustia de autodisolución. A esa fusión se opone radicalmente eros, la pulsión de vida, pues eros impulsa hacia la individuación, hacia el mundo, pero ahí está para todas las religiones el enemigo, el diablo.

Y en este punto interviene la culpa como sustento de la religión: “la creencia en el poder total (*toute-puissance*) individual se preserva sin embargo, gracias a esta noción que aparece o que se desarrolla en las religiones: la culpabilidad. El pecado, el “es mi culpa”, más allá del sufrimiento moral que con gran frecuencia afecta a las conciencias, es el que preserva el poder total (...). Es por eso que la culpabilidad es persistente: de hecho yo la preservo porque ella es la guardiana enmascarada de mi pensamiento mágico de poder. La culpabilidad es una representación que reemplaza (*vertreten*) este pensamiento mágico” (Bernat 2004: sin página).

En estas condiciones, se rebasa el valor de la vida del sujeto (su vida deviene *La Vida*); se deforma la imagen real del mundo que se convierte en algo delirante, operando un delirio de masa; se intimida a la inteligencia y el individuo queda fijado en un infantilismo psíquico.

Desde esta perspectiva la creencia es por consiguiente una patología narcisista, que surge del narcisismo primario, de esa nostalgia de los tiempos de la indiferenciación yo-mundo, por la cual el individuo tiene la posibilidad de hacerse uno con el mundo, o de permanecer indiferenciado con el mismo.

La religión en la sociedad contemporánea

A poco más de tres cuartos de siglo de haberse publicado estas dos obras de Freud, las estructuras sociales han sufrido profundas transformaciones, resultaría difícil pensar que éstas no hubieran afectado a los mecanismos por los cuales se construyen los deseos de los hombres, y por consiguiente, las ilusiones que a partir de ahí se elaboran.

Conviene constatar, en primer término, que a pesar de las transformaciones de la modernización, difícilmente se puede decir que la afiliación religiosa haya disminuido de manera notable, ni siquiera como consecuencia de la industrialización. Harvey Cox sostiene que

La religión no sólo ha sobrevivido, sino que se ha enraizado profundamente en algunas de las zonas más industrializadas del mundo. Hay ciertas indicaciones que parecen sugerir que incluso ha contribuido al desarrollo de la modernización (...) La proliferación de los denominados comúnmente ‘nuevos movimientos religiosos’ sigue creciente, en parte –según la opinión de algunos observadores– porque permiten que la población se adapte a los trastornos que conlleva el proceso de modernización (Cox 1993: 31).

Peter Berger, por su parte coincide a este respecto con Cox, más allá de sus diferencias respecto al nexo modernidad-secularización:

Si contemplamos el mundo desde la perspectiva que nos proporciona la sociología de la religión, nos encontramos con lo que parece ser una serie infinita de explosiones religiosas (...) nos hallamos frente a poderosas erupciones de brotes de fervor y compromiso religiosos (...) La mayoría del planeta siente el mismo fervor religioso que siempre, o tal vez más (Berger 1993: 38 y 39).

Como muchos otros estudiosos del tema, este autor considera que incluso Estados Unidos “también es una sociedad profundamente religiosa.” (Berger 1993: 39)⁵ A la vez sostiene la tesis de la excepcionalidad de Europa

⁵ La conocida percepción de Tocqueville sobre la fuerte atmósfera religiosa en ese país, cuando lo visitó en 1830, parece persistir. Jon P. Alston, considera también que ese “alto nivel de religiosidad continúa hasta nuestros días. Casi dos terceras partes de los adultos estadounidenses son miembros de alguna iglesia, y el 40 por ciento asiste a servicios religiosos semanalmente, mientras que, en contraste, menos del 10 por ciento de los alemanes, franceses o británicos lo hacen.” (en Verey y Núñez 1997: 328)

occidental, pues ahí la modernidad se identifica con secularidad, a diferencia de los Estados Unidos donde conviven modernidad y religiosidad. En Europa

el progreso de la industria, de las instituciones modernas, la urbanización, la educación masiva, la movilidad social y geográfica, entre otras, ha llevado consigo un declive de la religión, tanto en el plano institucional (las iglesias se han visto cada vez más distanciadas de más áreas de la sociedad) como en lo referente a la mentalidad de la población (Berger 1993: 40).⁶

En el caso de España, donde existen estudios bastante precisos, se habla de un proceso de desinstitucionalización, por el cual tras el fin de la dictadura y con el proceso de modernización vivido por ese país, se ha dado “una espectacular reducción de los que se definen a sí mismo como <católicos practicantes> y un aumento considerable de los autoproclamados <católicos no practicantes>” (Díaz-Salazar y Giner 1993: 94). Según encuestas realizadas, entre 1965 y 1990: los españoles que se definen como católicos han descendido del 83 al 53%; los católicos no practicantes pasan de 15 a 40%. Entre 1970 y 1989 los que se definen como indiferentes han pasado de 3 a 21 % (Díaz-Salazar y Giner 1993:94).

Más allá de la permanencia o la expansión que hubiera tenido la religión, resultaría difícil negar, sin embargo, que la forma en que se vive la religiosidad ha cambiado visiblemente desde los tiempos de Freud hasta los nuestros. Por supuesto que tales cambios son diferentes según la región del mundo a la que uno se refiera. Zizek ha sintetizado el carácter de la religiosidad en estos tiempos de globalización:

la religión no está integrada a una forma de vida particular ni se identifica con ella, sino que adquiere autonomía, de modo tal que puede sobrevivir como la misma religión en diferentes culturas. Esta separación le permite a la religión globalizarse (hoy hay cristianos, musulmanes y budistas en todas partes); por el otro lado, el precio que debe pagar es el de quedar reducido a un epifenómeno secundario en relación con el funcionamiento secular de la totalidad social (Zizek 2005:9).

Esta apreciación percibe la manifestación, en el ámbito de la religiosidad, de un fenómeno que se extiende a todas las esferas de la vida en las sociedades contemporáneas, sobre todo las occidentales, fenómeno por el cual el compromiso con las creencias, vivencias, formas de vida e incluso con las personas, se ha vuelto algo mucho menos intenso.

⁶ Ésta tendencia histórica de Europa –insiste Berger–, se confirma con la ruta seguida por España y el sur de Italia en las últimas décadas del siglo XX.

Uno de los más conocidos investigadores del tema constata la vigencia de la hipótesis anterior para el caso español:

En la España democrática se puede vivir sin Dios, pero de hecho, la mayoría, sigue viviendo con él, aunque sea en la forma de un éter residual y lejano que tranquiliza las vidas de los ciudadanos y les libera de cualquier inquietud de naturaleza filosófica, dejándoles todo el tiempo para dedicarse a sus cuentas corrientes, a sus deportes, a sus discotecas o incluso, en el caso de las minorías más cultas, a dar algún bocado a las enciclopedias científicas o históricas, y sobre todo, a las novelas que ocupan los primeros puestos en las listas de *best-sellers*. Los ‘pensamientos’, como si fuesen sentimientos, han pasado a ser considerados como propiedad privada, asuntos íntimos (Bueno 1994:79).

Coincidentemente, José Casanova considera que “La iglesia ya no puede controlar la moralidad pública de los españoles, ni tampoco la moralidad privada de los fieles (...) Se puede concluir que en España la fe religiosa y la moralidad están sufriendo un proceso de privatización.” (Casanova 1993: 67). Cox por su parte subraya como “las formas institucionales religiosas son mucho más débiles.” (Cox 1993: 34). También en un estudio sobre la península ibérica, otro estudioso inscribe la cuestión dentro de un fenómeno más amplio, tal como subrayamos anteriormente:

Lo que aquí llamo secularización religiosa no es más que la manifestación de un fenómeno mucho más general por el que se tiende a rebajar la militancia de otras varias organizaciones (partidos políticos, sindicatos). No es sólo que se deje de pertenecer, sino que se rebaja la observancia de muchas normas y fidelidades, antes indiscutibles (...) No son tiempos estos de ‘verdaderos creyentes’, por más que en algunos círculos protestantes y sobre todo musulmanes prenda la llama fanática de los ‘fundamentalismos’. La gente no deja de creer, pero sin demasiados compromisos, lo que permite que tampoco se moleste por los creyentes que quieran serlo (...) representa una disposición permisiva, indiferente, descomprometida, así respecto de lo religioso como de lo político (en Bueno 1994: 151).

Régimen económico social y subjetividad de Freud a nuestros días

Freud fundaba la tesis que le permitía caracterizar a la religión como una ilusión en el hecho de que las condiciones de vida prevalecientes en su momento no permitían a los individuos sentirse satisfechos, eran adversas a su deseo de felicidad, lo que les llevaba a buscar refugio en la religión.

Ciertamente, el análisis de Freud profundiza todavía más, al vincular la constitución filogenético e histórica del deseo, y la manera en que la culpa se atraviesa en la persecución del programa del principio del placer.

Para poder pasar al análisis de la vigencia de la tesis freudiana sobre la religión en nuestros tiempos, procederemos a revisar cual es el curso que ha seguido la situación de la subjetividad en las sociedades contemporáneas, en conexión con el formidable desarrollo económico y tecnológico que se ha presentado.

Los grandes estudios filosóficos sobre los efectos en la vida cultural de los procesos de transformación socioeconómica que se vivieron durante el siglo XX, dan cuenta de una tendencia por la cual se han creado condiciones que han alejado a los individuos de una satisfacción de sus deseos, más aún, en términos de percepción, las necesidades se han multiplicado artificialmente, lo que ha empobrecido la subjetividad y creado una situación de angustia e insatisfacción creciente.

Para Adorno y Horkheimer, el despliegue de los ideales del iluminismo había terminado por configurar un mundo con menos posibilidades y subjetividades terriblemente empobrecidas, “La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo. Es el carácter forzado de la sociedad alienada de sí misma (Horkheimer y Adorno 1987: 147).

Continuador de la escuela de Frankfurt, Marcuse mostró como la modernización en vez de liberar al ser humano desembocó en formas de “desublimación represiva”, que dieron pie a nuevas formas de control y alienación. Al inicio de uno de sus libros fundamentales apuntaba: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. (Marcuse 1968: 23).

Ivan Illich sintetiza la realidad contemporánea diciendo que “el mundo actual está dividido en dos: están aquellos que no tienen suficiente y aquellos que tienen demasiado (...) los pobres se sienten frustrados y los ricos siempre insatisfechos.” (Illich 1985: 34)

Jameson, lúcido estudioso de la posmodernidad, señala como “la sustitución del modernismo por lo posmoderno se lee (...) como una intensificación ulterior de las fuerzas de la reificación, que tienen entonces resultados completamente inesperados y dialécticos para los modernismos ahora hegemónicos.” (Jameson 1999: 195).

Todos ellos coinciden en que las condiciones adversas que existían para el despliegue de una vida satisfactoria se fueron agravado en nuestro tiempo, y que el progreso tecnológico y la modernización, lejos de resolverlas, las han agravado, creando nuevas formas de sujeción, de enajenación, y a su vez generando una creciente angustia, a pesar, o más bien como resultado del

incremento de mercancías y bienes de consumo, y sobre todo de las formas de producción de las mismas.

A nadie escapa que las últimas tres décadas del siglo veinte, hemos sido espectadores de la imposición del modelo económico neoliberal a escala mundial. Ello ha representado, entre otras muchas cosas, la desaparición o al menos disminución de muchas de las condiciones creadas durante la etapa del auge de la posguerra, por las cuales se introdujeron elementos para mejorar las condiciones de vida, otorgar mayor bienestar social y garantizar seguridad social a la mayoría de los trabajadores.

La imposición neoliberal se ha traducido en que el escaso afianzamiento de condiciones creadas para defender el valor de lo humano ante las exigencias de ganancias de las grandes corporaciones capitalistas y en general de los propietarios del capital, tiende a hacerse a un lado, lo cual ha tenido efectos devastadores para el bienestar social. Con esto se ha dado otra vuelta de tuerca en el deterioro de las condiciones de la subjetividad.

El psicoanalista Enrique Guinsberg sostiene que:

la instauración del mercado, el dinero y las mercancías como centro absoluto de la vida social y del hombre reducen la significación de éste y lo colocan, de manera inversa a lo que se dice públicamente, al servicio de tales aspectos, convirtiéndose de dominador en dominado, aunque otras de sus características pone al individuo también como centro y lo prioriza frente a las relaciones comunitarias. Es imposible pensar que todo esto no tenga fundamentales significaciones en su subjetividad y determine en muy alto grado sus deseos, sentido de realidad, ideal de yo, valores del superyo, fantasías, vínculos con los otros y consigo mismo, etc., y también las consecuencias que todo ello provoca en la estructura psíquica (angustias, sus formas de elaboración etc.) (Guinsberg 1994).

Otro investigador sostiene que:

La historia de los veinte años que siguieron a 1973 es la historia de un mundo, dice Hobsbawm, que perdió su rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis. En estos años se han producido profundas transformaciones en las relaciones sociales y se ha problematizado de manera importante la relación de los sujetos entre sí y consigo mismos: la naturaleza de los vínculos, de los valores y de los significantes compartidos, de la relación con el propio cuerpo, de la sexualidad y la intimidad, de la vida familiar, etc., parecen hondamente perturbados, por lo menos en los países industrializados de Occidente (aunque su influencia se hace sentir también, cada vez más, de otra manera que habría que considerar, también en los demás países, primero en los países occidentales del Tercer Mundo, después en África y el Oriente) (Flores 2003: sin página).

El proceso de globalización, sujeto a las condiciones impuestas por los grandes consorcios trasnacionales y por el capital financiero, ha venido a agravar aún más este panorama para la mayor parte de la sociedad.

Entre los cambios en la subjetividad actual o en la sociedad actual que con ella interactúa, Galende señala profundas variaciones en la constitución familiar y en particular en la función paterna, por lo menos. Sería difícil, reconoce nuestro autor, hacer un catálogo completo de los nuevos rasgos culturales y de la subjetividad concomitante, porque algunos solamente comienzan a insinuarse o por otras razones. Por otra parte mucho se ha escrito sobre esto y Galende desea mencionar solo algunos de estos rasgos. Así, entre otros, señalará la pasivización de los individuos respecto de la cultura y lo social como uno de los más señalados. Esta pasivización del yo haría posible una saturación del yo sometido a una sobreestimulación u oferta por parte del medio, sobreabundancia de imágenes, etc., que producirían la sensación de “lleno”, al mismo tiempo que se empobrecerían la sexualidad en las relaciones. Se maquinizan o robotizan los vínculos con el otro por vía de la operacionalización utilitaria de las relaciones sociales. Se superficializan los afectos. Se adquiere una sensibilidad impostada y se tiene una compulsión a hacer. Se trata también de una subjetividad que ha modificado sus relaciones con el cuerpo y las relaciones sexuales se vacían de los contenidos singulares de la historia libidinal y de la fantasía. Nos estaríamos acercando a la multiplicación de lo que Green denominaría “locuras privadas (Flores 2003:sin página).

¿Sigue vigente la reflexión freudiana?

Es necesario interrogarnos sobre si el carácter de las transformaciones que ha sufrido la forma en la que se vive la religión en las sociedades occidentales pone en cuestión el paradigma freudiano que he tratado de sintetizar en la primera parte de este texto. La cuestión es si los planteamientos fundamentales de Freud explican aún el acontecer.

A este respecto cabría hacernos dos preguntas. La primera se refiere a si en las circunstancias contemporáneas, en algún lugar del mundo la mayoría o una parte significativa de la sociedad ha resuelto esa neurosis colectiva, o si ha superado la etapa infantil que representa la búsqueda de una ilusión.

La segunda tendría que ver con la interrogante sobre si la tendencia hacia una vivencia “light”, de compromiso menos intensa, o de menor significación de la religión en la vida de los individuos, representa una liberación en relación con la necesidad de buscar ilusiones religiosas ante las dificultades de la vida.

El cambio más significativo que ha sufrido la sociedad desde los tiempos de Freud hasta nuestros días corresponde al formidable despliegue de la sociedad capitalista industrial, que en la actualidad se ha impuesto en prácti-

camente todo el planeta, sin contraparte alguna, y que ha dirigido y organizado un intensísimo proceso de racionalización y dominio técnico de todas las actividades de la humanidad. Como parte de dicho proceso se han presentado un cúmulo de continuas transformaciones tecnológicas en todos los terrenos, que han modificado profundamente la vida humana.

Se trata de un sistema que ha invertido radicalmente los medios y los fines, transformando así la tecnología, el afán de ganancia, la tendencia de expansión ilimitada de la producción, el mercado y el trabajo, en fines que deben ser perseguidos en sí mismos y sin cuestionamiento alguno. De manera paralela a la persecución de estos fines al hombre, que originalmente se pensaba era el fin supremo, el objetivo final de todo, se le ha convertido en un medio al servicio de cada uno de estos fines.

La inversión ha resultado completa, pues el ser humano tiene ahora que justificar su existencia y su presencia en este planeta, a partir de su capacidad para servir al funcionamiento del sistema. Se ve obligado a entregarle su energía, su tiempo, sus deseos, para que opere adecuadamente, esto es, cumpliendo los logros que su lógica misma le señala, o sea que las empresas mantengan sus niveles de ganancias, que los estados establezcan las relaciones de poder necesarias para organizar adecuadamente las condiciones que permitan la producción y reproducción del sistema.

El sistema en general y específicamente, la tecnología, ha venido, en muchos aspectos, a ocupar el lugar que en la mitología religiosa ocupaba la idea de un Dios. En tales circunstancias vemos al hombre dominado por la racionalidad tecnológica imperante, y consiguientemente, condenado a convertirse en una pieza más de una maquinaria anónima que le despoja de sentido y le impone sus propios objetivos. Eric Fromm sintetiza las posibilidades del ser humano ante tales circunstancias:

Tan sólo si el hombre logra dominar la sociedad y subordinar el mecanismo económico a los propósitos de la felicidad humana, si llega a participar activamente en el proceso social, podrá superar aquello que lo arrastra hacia la desesperación: su soledad y su sentimiento de impotencia. Actualmente el hombre no sufre tanto por la pobreza como por el hecho de haberse vuelto un engranaje dentro de una máquina inmensa, de haberse transformado en un autómatas, de haber vaciado su vida y haberle hecho perder todo su sentido (Fromm 1968:321).

Este modo de operar del sistema capitalista contemporáneo termina por asignar al individuo un cúmulo de objetivos, organizados sobre todo a partir del consumo de objetos, del desarrollo interminable del progreso, del cumplimiento de metas laborales o de la consecución de éxitos profesionales.

El proceso de secularización que surgió con la Ilustración ha desembocado en la erección de una especie de nuevo Dios, el de la racionalidad técnica y científica. Para algunos esto conducirá ineluctablemente, más tarde o más temprano, al fin de la religión misma, por la extinción de sus bases materiales⁷ y la sustitución de Dios por la técnica.

Independientemente de los resultados que pudiera tener este despliegue técnico, resulta indiscutible que ocupa un lugar de primerísima importancia en la constitución de la subjetividad del hombre contemporáneo. Sin embargo, al menos por el momento, el vacío que produce constituye un elemento más que impulsa a los individuos hacia la ilusión religiosa

El rápido declive del horizonte humanístico impuesto por la técnica, que, al no proponerse algún fin, extingue toda posible encuentro de sentido, parece agudizar y hacer más dramática la demanda irresuelta de sentido y la búsqueda afanosa de una esperanza religiosa (Galimberti 2000:188).⁸

Corresponde a los psicoanalistas reproducir los diversos caminos que siguen el deseo y la culpa en la actualidad para conducir a la ilusión religiosa, ya sea en su forma de religión en su sentido tradicional o en la religión laica del progreso técnico. El hecho sin embargo es que estamos muy lejos de poder sostener que la humanidad se encamine hacia una edad adulta, para decirlo en términos de Freud. Por el contrario, todo indica que se enfrenta a una situación en la que más bien se tiende a reproducir esa actitud infantil por la cual se prefieren las ilusiones, sean estas de cualquier género, que la aceptación de la realidad. Se busca antes un padre, o un amo, o muchas veces una huida⁹ antes de enfrentar la realidad de manera adulta y madura.

⁷ Esto es lo que considera Umberto Galimberti, quien sostiene que “ningún ‘Dios nos puede salvar’, como querría la alusión de Heidegger, porque la técnica nace precisamente de la corrosión del trono de Dios. Potenciada por la religión, que había preparado el terreno para inscribir la técnica en un proyecto de salvación, la misma técnica ha llevado a la religión a su crepúsculo y, con la religión, a la historia que ha surgido de la visión religiosa del mundo.” (Galimberti 2000: 198).

⁸ Se trata sin embargo según este autor de un impulso meramente episódico. “El despertar religioso, en todas las formas disparatadas a las que asistimos hoy, no nos debe conducir a engaño. Es sólo un síntoma de la inquietud del hombre contemporáneo que, crecido en la visión de la técnica como proyecto de salvación, hoy percibe a la sombra del progreso la posibilidad de destrucción, y a la sombra de la expansión técnica la posibilidad de extinción.” ((Galimberti 2000: 198).

⁹ Tal parece ser el caso de la multiplicación de lo irracional, en muchos aspectos explicable como una huida de la imposición de la racionalidad técnica.

Pasemos ahora a la segunda interrogante que nos formulamos. ¿Qué hay de la nueva manera, menos comprometida de vivir la religión, que caracteriza a nuestros tiempos? El hecho de que se haya aflojado, por decirlo así, el poder que detentaban los clérigos de las distintas religiones sobre sus fieles no significa que éstos hayan dejado de creer en la esencia de las religiones, que es la búsqueda de ilusiones que permitan enfrentar la dureza o las dificultades de la vida real.

Claro que la fortaleza y permanencia de la creencia misma depende de la reproducción de los rituales que se realizan en las ceremonias específicamente asignadas para ello. Como dijera Pascal: “Arrodílese, prepárese para la oración y creerá. (en Althusser 1974: 21).¹⁰

Nos hallamos frente a una disminución de la fuerza de las normas religiosas sobre los fieles y por lo tanto de su seguimiento, pero sin que se deje de perseguir la ilusión. Acaso el carácter, o la intensidad misma de las religiones haya cambiado. Es, nos dice una psicoanalista, “como si la religiosidad hubiese sufrido una transformación, lenta pero significativa: de ‘opio del pueblo’ a simple píldora antidepresiva de masa” (Argentiére 2000: 224).

En síntesis, el despliegue de la sociedad capitalista tecnolozada sobre todo el planeta no ha resuelto los problemas subjetivos de la humanidad y si ha agravado muchos de ellos, a la vez que ha creado otros nuevos.

A medida que nos acercamos al control de la naturaleza, a la disminución de los tiempos necesarios para producir los objetos que consumimos, para ir de un lugar a otro, para transmitir información y datos, nos encontramos con que nuestro tiempo para vivir, para ocuparnos de nosotros mismos no sólo no crece sino que disminuye. Es como si el tiempo fuera una dimensión que se deforma en nuestra contra, como lo piensa Virilio (Virilio 1997), y está contraviniendo la promesa de bienestar del avance tecnológico.

Nuestro tiempo queda regido por los propietarios del capital de acuerdo a la lógica de la maximización de sus ganancias, ya que la mayor productividad y eficiencia, en vez de traducirse en una disminución del tiempo de trabajo, se proyecta en desempleo, en pérdida de seguridad en el trabajo, en transformación de las jornadas, que se organizan en función de los ritmos y en los horarios que requieren las empresas.

Parecería que nos hallamos en camino de cumplir la metáfora del mundo feliz de Huxley, que evidencia precisamente como los miembros de una so-

¹⁰ Althusser sostiene, siguiendo a Pascal, que las ideas de un individuo “son sus actos materiales insertados dentro de prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual dependen las ideas de este sujeto.” (Althusser 1974: 21)

ciudad rigurosamente organizada y capaz de llegar a controlar científicamente incluso la reproducción de la vida humana, necesita de las píldoras de “soma” para no morir de tristeza y aburrimiento.

Nuestras sociedades contemporáneas se han convertido en consumidoras masivas de drogas en todos sus rangos, desde las que se adquieren legalmente para combatir la depresión, inducir el sueño o “arreglar” trastornos psíquicos (producidas por “respetables” laboratorios trasnacionales y recetadas por competentes médicos y psiquiatras), hasta las que se venden clandestinamente y son producidos de la misma manera por bandas de narcotraficantes.

Vemos crecer a nuestro lado la infelicidad, la angustia, la insatisfacción, el temor a un futuro cada vez más incierto, la inestabilidad y la inseguridad social, la difusión masiva de miedos (fundamentados o no) por los medios masivos de comunicación (al sida, a las epidemias, a los desastres, a la guerra, a la crisis, al terrorismo, al otro, etc.), la incomunicación creciente en el interior de los grupos sociales, la destrucción o el ataque por parte del neoliberalismo al tejido social y a sus organizaciones de defensa -sindicatos y agrupaciones de trabajadores o productores del campo- muchas veces generadoras de solidaridad y de apoyo mutuo.

En tales condiciones no resulta extraño entonces que la religión, en cuanto ilusión de masas, permanezca y en muchos algunos lugares se extienda, bajo la mirada complaciente y muchas veces incluso el apoyo de los gobiernos neoliberales y de los corporativos trasnacionales. No importa que el añejo control ejercido por las religiones se vea hoy minimizado y la vivencia sea poco comprometida (que al fin y al cabo hoy es la característica generalizada de la conducta humana ante casi todas las instituciones), el simple hecho de que sigan contando con aceptación e incorporación de los individuos, muestra que desde 1927 hasta nuestros días, la necesidad de ilusiones sigue presente.

Referências bibliográficas

- ALSTON, JON P. “Tendencias religiosas en Estados Unidos: la politización de la derecha religiosa”, en Vereá C., Mónica C y Núñez G, Silvia, *El Conservadurismo en Estados Unidos y Canadá*, México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM, 1997.
- Althusser, Louis. (Oct-Dic de 1974). “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. *Revista Mexicana de Ciencia Política*, México, No. 78.
- ARGENTIERE, SIMONA (mayo-junio de 2000). “Il presente di un’illusione”. *Revista Micro Mega*, Almanaco di filosofia, Nó. 2.
- BENJAMÍN, ALICIA. (Sin fecha). “Perspectivas éticas en Freud y Lacan”. In: <http://www.psicopatologia.com/PERSPECTIVAS.htm> .

- BERGER, PETER (1993). "Modernización y secularización: la excepcionalidad europea". Revista *Historia y fuente oral*, Número 10.
- BERNAT, JOEL (2004). "Freud et la religion. Quelques mécanismes psychiques du <besoin de croire>: utopies e religions", Conferencia en la Universidad de Lyon, en <http://www.psychanalyse.lu/articles/BernatFreudReligion.htm>.
- BUENO, GUSTAVO. "La influencia de la religión en la España democrática", en Gustavo Bueno, et alt., *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, Ediciones Libertarias/Prodhufi, 1994.
- CASANOVA, JOSÉ (1993) "Catolicismo y democratización en España y Polonia". Revista *Historia y fuente oral*, Número 10.
- COX, HARVEY (1993). "Religión y política en Europa: los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado, y de lo público/privado". Revista *Historia y fuente oral*. Número 10.
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL. "La transición religiosa de los españoles", en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner, *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1993.
- FLORES, FELIPE (Enero de 2003). "El Psicoanálisis en la era de la postmodernidad". Revista cibernética *Carta Psicoanalítica*, Número 2. en <http://www.cartapsi.org/revista/no2/flores.htm>
- Freud, Sigmund, "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, Tomo VIII, Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.
- FREUD, SIGMUND. "El Malestar en la cultura", en Nestor Braunstein et Alt., *A medio siglo de El Malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México, Editorial Siglo XXI, 1981.
- FROMM, ERICH. *El miedo a la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968
- Galimberti, Humberto. (mayo-junio 2000) "Nessun Dio ci può salvare", Revista *Micro Mega*, Almanaco di filosofia, N.º. 2/2000.
- GUINSBERG, ENRIQUE (Octubre 1994) "El psicoanálisis y el malestar en la cultura neoliberal", Revista *Subjetividad y Cultura*, Número 3.
- HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W., *Dialectica del iluminismo*, Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1987
- ILLICH, IVAN, *La convivencialidad*, México, Edit. Joaquín Mortiz, 1985
- JAMESON, FREDRIC. *El giro cultural*. Buenos Aires: Edit. Manantial, 1999
- MARCUSE, HERBERT. *El hombre unidimensional*, México, Edit. Joaquín Mortiz, 1968
- MIGUEL, AMANDO DE. "Política y religión en la España actual", en Bueno, Gustavo et Alt., *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, Ediciones Libertarias/Prodhufi, 1994.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo. (Sin fecha). "La influencia de Nietzsche sobre Freud. Nietzsche y la sociedad psicoanalítica de viena". In: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=798,
- PAUL Virilio, *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Edit. Manantial, 1997.
- ZIZEK, Slavoj, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2005.