



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA**

*Facultad Teresa de Ávila | Sede Paraná*

Licenciatura en Psicología

PSICOANÁLISIS Y RELIGIÓN: CONCEPCIONES Y ABORDAJES CLÍNICOS DE

PSICOANALISTAS EN LA CIUDAD DE PARANÁ

Esteban Nicolás Buschiazzo

Director: Lic. Pablo Weser

Asesora Metodológica: Dra. Natalia Petric

Trabajo final de licenciatura

2025

***Agradecimientos:***

A mis padres, por haber hecho posible el cumplimiento de mi sueño,

A mis amigos, quienes se alegraron de cada uno de mis logros,

A mi novia, por su amor incondicional y su luminosa existencia,

A mis compañeros de facultad, por la felicidad y profundidad compartida en lo cotidiano.

A Pablo Weser, sin cuya guía este trabajo no habría sido posible,

A Dios, por su presencia espiritual y misteriosa.

*“Dejad que se oiga la fantasía con todos sus coros: razón, inteligencia, sentimiento y pasión; mas, advertidlo bien: no sin la locura.”*

(J.W. Goethe; *Fausto*)

## Índice

<b><i>Índice</i></b> .....	<b>4</b>
<b><i>Resumen</i></b> .....	<b>6</b>
<b><i>1- Introducción</i></b> .....	<b>9</b>
1.1 Planteamiento y Formulación del problema.....	9
1.2 Objetivos de la Investigación .....	13
1.3 Supuesto de Trabajo .....	13
<b><i>2- Marco Teórico</i></b> .....	<b>15</b>
2.1 Estado del Arte .....	15
2.2 Encuadre teórico .....	24
2.2.1 Psicoanálisis, teoría y clínica.....	24
2.2.2 Religión, religiosidad y espiritualidad.....	29
2.2.3 Algunos datos biográficos de Freud relacionado a la religión .....	33
2.2.4 Crítica freudiana a la religión .....	36
<b><i>3- Marco Metodológico</i></b> .....	<b>43</b>
3.1 Tipo de investigación.....	43
3.2 Muestra .....	43
Tabla 1: Descripción de la muestra .....	44
3.3 Técnica de recolección de datos .....	44
3.4 Procedimiento de Recolección de Datos .....	45
3.5 Procedimiento de Análisis de Datos .....	46
<b><i>4- Resultados</i></b> .....	<b>48</b>
4.1 Categorías centrales con sus propiedades y dimensiones.....	48
4.1.1 Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión.....	48
Tabla 2: Categoría, propiedades y dimensiones .....	49
4.1.1.1 Religión como neurosis .....	49
4.1.1.2 Dios como sustituto del padre de la infancia.....	55
4.1.1.3 Distinciones entre religiosidad y espiritualidad en el discurso psicoanalítico .....	58
4.1.1.4 ¿Psicoanálisis como religión?.....	60

4.1.2 Abordaje de la religiosidad en análisis .....	63
Tabla 3: Categoría, propiedades y dimensiones .....	63
4.1.2.1 Intervenciones clínicas .....	64
4.1.2.2 Influencia entre la religiosidad y el análisis .....	71
<b>5- <i>Discusión, conclusión, recomendaciones y limitaciones</i>.....</b>	<b>78</b>
5.1 Discusión .....	78
5.2 Conclusiones.....	108
5.3 Recomendaciones y limitaciones.....	110
<b>6-REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>113</b>
<b><i>Anexos</i>.....</b>	<b>120</b>
Anexo A. Entrevista .....	120
Anexo B. Consentimiento Informado.....	121

## Resumen

La presente investigación, realizada en la ciudad de Paraná entre febrero de 2024 y enero 2025, tuvo como propósito principal analizar la relación entre psicoanálisis y religión desde un enfoque investigativo, abordando cuestiones teóricas sobre la temática y el abordaje en análisis de la misma. Además, otros de los objetivos fueron, reconocer si existían distintos puntos de vista sobre la religión entre los psicoanalistas de la ciudad de Paraná y caracterizar la manera con la que abordaban el fenómeno religioso en la terapia psicoanalítica.

Se trabajó con una muestra intencional de siete psicoanalistas (dos mujeres y cinco varones) con más de cinco años de experiencia clínica y formación psicoanalítica de base. Se empleó un diseño cualitativo de tipo descriptivo y transversal, utilizando entrevistas semiestructuradas individuales para la recolección de datos y la Teoría Fundamentada de Strauss y Corbin (2002) para su análisis. Se resguardó la identidad de los participantes mediante seudónimos y se utilizaron consentimientos informados.

Los datos obtenidos se agruparon en dos categorías centrales: Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión, y Abordaje de la religiosidad en análisis.

La primera categoría evidenció posturas divergentes entre los entrevistados respecto de la perspectiva freudiana sobre la religión. Algunos adhirieron a la idea de Freud sobre Dios como un sustituto del padre infantil, y lo religioso como una reacción sintomática a interpretar, mientras que otros cuestionaron la rigidez de esta interpretación y enfatizaron la importancia del caso singular en la clínica. Asimismo, se encontraron diferencias en la conceptualización de religiosidad y espiritualidad, ya que algunos psicoanalistas las consideraron indistintas y otros establecieron diferenciaciones. También se identificó la percepción del psicoanálisis como una posible religión, en función de su estructura institucional y la dimensión de creencia que lo atraviesa.

En cuanto al abordaje clínico, se identificaron dos tendencias principales: una se basó en la neutralidad y abstinencia analítica, y otra permitió la implicación del analista en la sesión. Además, se observó que el proceso psicoanalítico podía influir en las creencias del paciente, ya sea favoreciendo una resignificación de su fe o debilitando los determinantes inconscientes. Asimismo, la religiosidad, en algunos casos, fue interpretada como un mecanismo de defensa inconsciente que podía obstaculizar el tratamiento psicoanalítico.

A partir del análisis de las entrevistas, se concluyó que las concepciones freudianas sobre la religión seguían vigentes, aunque con matices y críticas dentro del campo psicoanalítico. Se evidenció que, si bien algunos psicoanalistas adhirieron a la postura de Freud sobre la religión, otros propusieron enfoques más integradores que consideraban el valor subjetivo de la experiencia religiosa en el paciente. Cabe señalar, que el acuerdo en algunas cuestiones y desacuerdo en otras fue hallado en la mayoría de los psicoanalistas entrevistados independientemente de los años de experiencia clínica.

Asimismo, se destacó la heterogeneidad en la forma en que los psicoanalistas abordaban la experiencia religiosa en la clínica, lo que reflejó diferencias en la aplicación de los conceptos de neutralidad y abstinencia. Mientras algunos sostuvieron la necesidad de una postura abstinentes, otros enfatizaron la importancia de incluir su propia subjetividad en la sesión, especialmente cuando la dimensión religiosa adquiriría un peso significativo en la estructuración del psiquismo del paciente.

Finalmente, se observó una influencia recíproca entre la terapia psicoanalítica y las creencias del paciente, dado que el tratamiento podía incidir en la cosmovisión del analizado y, al mismo tiempo, las creencias del paciente podían influir en el desarrollo del proceso terapéutico. Esto planteó la necesidad de un abordaje flexible y éticamente responsable, que considerase la religiosidad no solo como un contenido psíquico, sino

como una dimensión constitutiva de la subjetividad en ciertos casos. Además, se planteó que el diálogo entre psicoanálisis y religión podría enriquecer el trabajo clínico, favoreciendo intervenciones más ajustadas a la singularidad de cada paciente.

Entre las principales limitaciones del estudio, se identificó el tamaño reducido de la muestra, lo que impidió generalizar los hallazgos, la escasez de investigaciones relacionadas a la temática en el ámbito local, y el empleo exclusivo de entrevistas como técnica de recolección de datos.

## 1- Introducción

### 1.1 Planteamiento y Formulación del problema

El psicoanálisis es una corriente de la ciencia psicológica que ayuda a comprender las fuerzas y mecanismos inconscientes del psiquismo de los seres humanos. A su vez, el fundador de dicha corriente, a pesar de ser un ateo confeso y de siempre profesar su ateísmo, paradójicamente, manifestó gran interés por el estudio del fenómeno religioso y se empeñó en emplear elementos de la teoría psicoanalítica para interpretar los orígenes y naturaleza de la religión.

La posición inicial de Freud (1986) se manifiesta en *Correspondencia con Fließ* una carta del 12 de diciembre de 1897, dirigida a Fließ, en la cual afirma claramente que las ideas de inmortalidad, de recompensa y del "más allá" son una ilusión (p. 341). Posteriormente, se evidencia que, a lo largo de toda su obra, la temática religiosa se desarrolla en distintos ensayos antropológicos o sociológicos que publicó. Algunos de ellos son: *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907); *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910); *Tótem y Tabú* (1912); *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar en la cultura* (1930); *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933); *Moisés y la religión monoteísta* (1939), entre otras.

Hernández Sáenz (2014) sostiene que la crítica freudiana de la religión se hace desde tres perspectivas, la crítica analógica, la crítica genética y la crítica funcional. Oportunamente, se desarrollarán en profundidad estos enfoques. Además, el autor agrega que, “ninguna de las tres perspectivas es sustantiva, es decir, ninguna toca la cuestión de la verdad o falsedad de la religión. “(pág. 69) Esto mismo expresó Freud (1927) cuando afirmó: “No está en los planes de esta indagación adoptar una posición frente al valor de verdad de las doctrinas religiosas.” (p. 33).

También Morano (2003) expone los posicionamientos que tiene el psicoanálisis sobre las cuestiones religiosas. Explica que, a pesar de muchas de las formulaciones de Freud, el psicoanálisis no tiene mensajes ni intenciones respecto a los contenidos de la fe; no le es propio pronunciarse sobre la verdad o falsedad de ningún postulado religioso. A su vez, aclara que el psicoanálisis no cuestiona contenido alguno de la fe católica, sino tan solo la relación a esa fe, es decir, las conexiones existentes entre la formulación de tal o cual creencia y los eventuales contenidos inconscientes que puedan estar condicionándola en un sentido u otro. Entonces, lo que pretende verse es la dirección más sana o más patológica, más elaborada o primitiva en la que se produce la determinación inconsciente respecto de dicha temática.

En la misma línea, Echegaray (1977) presenta el trabajo expuesto por Bellet (1974) en *Fe y psicoanálisis* donde, para este último, el paso por el psicoanálisis instaura una fractura en la vida del creyente, es decir, constituye la prueba más radical de su veracidad. Porque la experiencia del análisis tiene como meta poner de manifiesto la presencia activa del inconsciente reprimido. Por lo tanto, el creyente descubrirá, al transitarlo, la terrenalidad y vulnerabilidad de su fe. El análisis puede, así, revelar que, tras la conducta religiosa, el motivo determinante y condicionante puede ser simplemente una búsqueda morbosa y paralizante de seguridad, la nostalgia del seno materno, el anhelo de un lazo que desresponsabilice y desculpabilice, el miedo infantil a la fuerza del padre, la compensación de una inferioridad mal admitida, etc.

Sin embargo, el autor menciona que, liquidando las ambigüedades presentes en toda práctica religiosa, el análisis despeja el terreno para una nueva experiencia de fe o bien acaba con una fe inmadura. Además, el autor menciona que el psicoanálisis no es solo una crítica a la fe, sino que también puede ser un instrumento para dar razón de ella.

Echegaray (1977) cita la carta enviada por Freud a su amigo y colaborador, el pastor protestante Oskar Pfister el 9 de febrero de 1909 para dar cuenta de ello:

En sí, el psicoanálisis no es más religioso que irreligioso. ¡Es un instrumento sin partido del que pueden servirse religiosos y laicos! a condición de que sea al servicio de la liberación de seres que sufren. Me sorprende no haber pensado en la ayuda extraordinaria que el método psicoanalítico sería capaz de aportar a la dirección espiritual (Seelsorge), pero ello se debe sin duda alguna al hecho de que siendo yo un vil hereje, todo ese dominio de nociones me resulta ajeno. (p. 61)

A su vez, como desarrolla Gómez Guerrero (2000) hay pocos trabajos publicados sobre el tema, se considera algo superado. Explica que los psicoanalistas han hecho suyos los conceptos de Freud de *Tótem y Tabú*. También Fromm (1965) refiere que algunos psicoanalistas se han mostrado escépticos sobre toda clase de declaraciones religiosas o filosóficas, e inclinados a considerarlas como un pensamiento obsesivo, que en sí no debe ser tomado. Por su parte, Zilboorg (1960) manifiesta que los psicoanalistas consideran al ateísmo como un signo de superioridad científica y el culto religioso como un atavismo surgido de la magia y del animismo primitivo. Sin embargo, algunos psicoanalistas reconocen -aunque en verdad no de modo ostensible- que el hecho de ser religioso y de practicar una religión no impide ejercer la profesión psicoanalítica seriamente.

Considerando la importancia del fenómeno religioso en lo macro (sociedad) y en lo micro (como parte de las creencias del paciente) el presente estudio intenta esclarecer si la religión vista desde el psicoanálisis es meramente considerada desde los parámetros freudianos, o si los analistas, en la actualidad, la consideran desde otros términos. A su vez, la investigación propone un acercamiento a la ética del psicoanalista sobre la

temática debido a que intenta dar cuenta de la intervención en la clínica cuando aparecen interrogaciones y/o malestares relacionados a la religiosidad del paciente.

Cuestiones similares fueron abordadas por Bartoli (2003), quien investigó las opiniones de los psicoanalistas en formación sobre la religión y la espiritualidad y el impacto de dichas opiniones en sus prácticas de tratamiento. Además, remarcó que era difícil discernir cómo los psicoanalistas conceptualizaban la religión y la afiliación religiosa, y cómo tales puntos de vista podrían implementarse en su práctica clínica. También, Cohen (1994) propuso una integración teórica de psicoanálisis y religión al investigar la postura de clínicos con orientación psicoanalítica y comprometidos religiosamente. A su vez, el autor abordó cómo se trabaja las inquietudes religiosas en la terapia psicoanalítica y cómo integraron los sujetos entrevistados sus perspectivas psicoanalíticas y religiosas.

Entonces, ¿Qué lugar ocupa la religión en el psicoanálisis? ¿Es la religión una neurosis obsesiva universal? O ¿existen diferencias teóricas y clínicas acerca de la religión tal como la concibió Freud y tal como la entienden, actualmente, los psicoanalistas? ¿Cómo se abordan las problemáticas que pueden surgir sobre la religión desde la clínica psicoanalítica? Es decir, ¿Qué postura adopta un psicoanalista de la ciudad de Paraná cuando en el análisis irrumpe la dimensión religiosa? Quedando, así, planteadas las preguntas centrales de la investigación.

Por lo tanto, con esta investigación se apunta a esclarecer la relación que puede establecerse entre psicoanálisis y religión, y abrir nuevas conexiones que podrían llegar a existir para contribuir al conocimiento teórico y práctico. Asimismo, se pretende hacer un aporte a esta temática poco investigada y a la formación de estudiantes de la carrera y de psicólogos jóvenes y psicoanalistas para esclarecer preconceptos que pudieran tenerse sobre esta temática en particular.

## **1.2 Objetivos de la Investigación**

### **1.2.1 Objetivo General**

Analizar el abordaje de la religión en el orden teórico y clínico en psicoanalistas de la Ciudad de Paraná.

### **1.2.2 Objetivos Específicos**

Conocer la perspectiva psicoanalítica sobre la religión en sí misma en psicoanalistas de la ciudad de Paraná

Reconocer si existen distintos puntos de vista sobre la religión dentro de los psicoanalistas de la ciudad de Paraná

Caracterizar la manera de abordar el fenómeno religioso en análisis por psicoanalistas de la ciudad de Paraná

## **1.3 Supuesto de Trabajo**

Existen distintas posturas sobre la religión dentro del psicoanálisis tanto de orden teórico como clínico.

Cabe señalar que el uso del significante “postura” en esta investigación no ha sido escogido de forma azarosa. En la lengua española, el término presenta diversas acepciones que resultan relevantes para el enfoque adoptado. Según el Diccionario de la lengua española (Real Academia Española [RAE], 2023), postura puede referir tanto a la actitud que alguien adopta respecto de algún asunto, como a la manera en que está colocado el cuerpo o una parte del cuerpo. Estas dos acepciones, corporal y actitudinal, son especialmente pertinentes para este trabajo, que busca indagar no sólo qué opinan los psicoanalistas sobre la religión, sino también cómo se posicionan en la práctica clínica ante los fenómenos religiosos que aparecen en el discurso del analizante.

El uso del término postura remite, entonces, a una significación amplia: incluye tanto el posicionamiento teórico o ideológico como la actitud encarnada en la práctica. Implica preguntarse: ¿cómo se sienta un psicoanalista ante problemáticas religiosas en la clínica? ¿Qué posición adopta en la escucha y en la intervención cuando lo religioso irrumpe en la transferencia? ¿Sostiene la neutralidad técnica clásica o se permite intervenir desde una implicación mayor? ¿Se trata de una postura fija o de una posición que puede mutar, desplazarse o caducar?

Estas dimensiones estarán presentes a lo largo del desarrollo del trabajo. Por lo tanto, cuando se hace referencia a las distintas posturas sobre la religión, no se trata solo de opiniones, sino de modos de estar, de escuchar, de intervenir. En este sentido, la pregunta rectora que orienta esta investigación es la siguiente: ¿qué postura adopta un psicoanalista de la ciudad de Paraná cuando en el análisis irrumpe la dimensión religiosa?

## 2- Marco Teórico

### 2.1 Estado del Arte

Son escasos los antecedentes sobre la temática religiosa de psicoanalistas tanto en la clínica como en desarrollos teóricos. Se consideran, a continuación, estudios relacionados al vínculo entre psicoanálisis y religión que permiten una aproximación a la temática investigada en el presente trabajo. Entendiendo a terapia psicoanalítica, psicoterapia psicoanalítica y análisis, bajo el mismo constructo, ya que, diferenciarlos excede a los límites de la presente investigación.

Adorno (2020) en su trabajo “Psicoterapia, espiritualidad y religión: Perspectivas de psicoterapeutas en Puerto Rico sobre las barreras de estigmas que afectan la relación paciente-terapeuta”, tuvo como objetivo principal explorar la opinión de psicólogos clínicos en Puerto Rico sobre la religión y la espiritualidad. Se investigó las maneras en que estas creencias influían en la perspectiva que tenían sobre sus pacientes, los métodos de terapia que utilizaban y la dinámica durante las sesiones. En cuanto a la metodología, la muestra de la investigación fue pequeña, seis psicólogos licenciados, con grados doctorales en Psicología Clínica y prácticas establecidas en Puerto Rico. Con relación al instrumento, la investigación tuvo un enfoque mixto. Para el análisis de datos, se utilizó un método mixto para llevar a cabo el estudio, con el propósito de poder recolectar datos cuantitativos y cualitativos; los datos cuantitativos fueron producto de las preguntas respondidas donde se utilizó una escala de Likert, mientras que los cualitativos fueron recopilados utilizando preguntas abiertas.

En cuanto a los resultados, la mayoría de los participantes atendieron a pacientes que presentaron algún síntoma o dificultad psicológica relacionado a problemas con sus creencias espirituales/religiosas. Utilizando la escala de Likert, se analizó la experiencia clínica de los participantes con casos relacionados a temas espirituales/religiosos. En la

pregunta relacionada a la espiritualidad/religión como barrera para la búsqueda de ayuda psicológica, se observó que uno de los participantes respondió que estaba en acuerdo, otros tres neutral y otro muy en desacuerdo. Luego, se les preguntó si las personas con creencias espirituales/religiosas presentaban mayor dificultad en procesos de psicoterapia, cuatro contestaron en desacuerdo y dos, neutrales. Para los fines del presente trabajo, el autor destacó que en la psicología aún no se ha logrado un consenso sobre cómo trabajar con pacientes que demuestran fuertes influencias religiosas, dejando sus tratamientos en manos del juicio y la ética del terapeuta.

En cuanto a la discusión del presente estudio, para los profesionales este tipo de creencias no significa que el paciente se va a enfrentar a mayores dificultades durante un proceso de psicoterapia. Asimismo, ninguno de los participantes se mostró reacio ante la idea de trabajar con pacientes espirituales/religiosos o a la posibilidad de integrar estas creencias a los procesos de su paciente. Por último, los psicoterapeutas reconocen la importancia de las creencias espirituales/religiosas para muchas personas, donde varios mencionaron, durante las preguntas abiertas, que la psicoterapia no se trata de cambiar las creencias ni opiniones de las personas, sino de ayudar a que entiendan la importancia que se le debe dar a la salud mental, al bienestar y el amor al prójimo. El presente estudio sirve a los fines de la presente investigación debido a que se analiza la opinión del terapeuta sobre las creencias o religiosidad de sus pacientes y su abordaje en la clínica psicológica. A su vez, se enfatiza el lugar ético donde debe ubicarse el terapeuta al trabajar con pacientes religiosos.

Por su parte, Cunha y Scorsolini-Comin (2019) en su trabajo: “Religiosidad/Espiritualidad (R/E) en el contexto clínico: Experiencias profesionales de psicoterapeutas”, se plantearon el objetivo de conocer la realidad profesional de los psicoterapeutas de dos estados de Brasil (Sao Paulo y Minas Gerais) en cuanto a sus

experiencias clínicas y la dimensión R/E. A partir de este objetivo central, los autores buscaron identificar las situaciones en las que la R/E se presentaba en psicoterapia, las posibles intervenciones y el manejo terapéutico. Los autores utilizaron el término combinado religiosidad/espiritualidad refiriendo que la distinción entre ambas es cuestionable porque ambos conceptos se refieren a experiencias, sentimientos e inclinaciones similares experimentadas subjetivamente y difíciles de distinguir, en el que tanto la espiritualidad como la religión son fenómenos complejos y multidimensionales, y donde cualquier definición limitaría la perspectiva de interés.

Cabe mencionar que consistió en un estudio empírico y exploratorio, sustentado en el enfoque cualitativo. La muestra consistió en veinticuatro profesionales de los dos estados mencionados, con un promedio de 10,54 años de ejercicio de la psicoterapia. Además, para el interés del presente estudio de investigación, dentro de estos veinticuatro profesionales entrevistados, siete personas consignaron al psicoanálisis como el enfoque teórico y clínico utilizado. El instrumento empleado fue la entrevista, semiestructurada y administrada individualmente. Del proceso analítico de códigos y categorías, se consignaron cuatro categorías principales: a) La importancia de R/E para los psicoterapeutas; b) Demandas y contextos presentado por los pacientes/clientes; c) Intervenciones clínicas relacionadas con R/E; y d) Conocimiento en temas de formación y éticos.

Dadas las respuestas de los participantes, fue posible identificar que la R/E es importante en la vida de las personas y que se impregna en la relación psicoterapéutica, aunque indirectamente, presentándose, a veces, como una fuente significativa de recursos e intervenciones y, a veces, previniendo el desarrollo de muchas afecciones en los pacientes. Por último, destacan que no se trata de sobrevalorar la dimensión R/E en la práctica clínica, sino de reconocer la importancia del impacto de la

religiosidad/espiritualidad en la salud mental de los pacientes, observando el potencial de promoción del bienestar y la salud física y mental, así como los conflictos y la psicopatología. Este desarrollo sirve a los fines de la presente investigación debido a que se expone la relación entre la creencia del paciente y los modos de abordaje en la clínica. A su vez, se resalta la religiosidad como recurso y promoción de salud, así como también, su grado de conflicto y patología que podría llegar a existir.

A continuación, se detallan dos investigaciones realizadas a psicoanalistas de Estados Unidos. Estas investigaciones sirven de manera directa a los fines del presente trabajo de investigación dado que se analiza la temática desde la perspectiva psicoanalítica.

Bartoli (2003) en su estudio: “Psychoanalytic practice and the religious patient: A current perspective” (*La práctica psicoanalítica y el paciente religioso: una perspectiva actual*), a través de una encuesta nacional a psicoanalistas estadounidenses y entrevistas en profundidad, investigó las opiniones de los analistas en formación sobre la religión y la espiritualidad y el impacto de dichas opiniones en sus prácticas de tratamiento. Los sujetos de la muestra fueron psicoanalistas reclutados en todos los institutos psicoanalíticos afiliados a la Asociación Americana de Psicoanálisis en los Estados Unidos. Ciento setenta y ocho sujetos devolvieron la encuesta. Cabe destacar que la encuesta fue diseñada para recopilar datos sobre la religiosidad de los analistas y su formación religiosa dentro y fuera de su formación psicoanalítica. También contenía preguntas abiertas sobre las opiniones de los analistas sobre la salud mental, la religiosidad y la espiritualidad y la evaluación clínica de los analistas sobre los pacientes religiosos. Posteriormente, se realizaron diez entrevistas en profundidad con analistas de formación del Medio Oeste. El protocolo de la entrevista incluyó preguntas sobre la historia profesional de los sujetos, su participación religiosa, su orientación teórica y el

tratamiento de los pacientes religiosos. También, se pidió a los entrevistados que discutieran dos breves viñetas clínicas. Todos los datos cuantitativos se analizaron estadísticamente mediante el programa estadístico SPSS. Los datos cualitativos derivados de las respuestas abiertas de la encuesta, así como de las entrevistas, se ingresaron en un programa Word y se codificaron según los temas dominantes. A su vez, la autora remarcó que era difícil discernir cómo los psicoanalistas conceptualizaban la religión y la afiliación religiosa y cómo tales puntos de vista podrían implementarse en su práctica clínica. Refirió que esta dificultad radica, principalmente, en el hecho que se han realizado pocas investigaciones sobre los psicoanalistas en general y sobre su visión de la religión y la salud mental, en particular; confirmando lo expuesto anteriormente en este trabajo sobre las pocas investigaciones en relación a la temática.

Las preguntas de investigación que la autora se propuso investigar fueron: ¿Cómo puede un analista reconciliar sus nociones teóricas y normativas de salud mental con sus propios puntos de vista privados sobre la religión mientras intenta entrar y comprender el campo subjetivo de un paciente religioso? Y, posteriormente, ¿cómo y por qué los psicoanalistas utilizan o se abstienen de utilizar material religioso en el trabajo clínico? Por lo tanto, el proyecto de investigación tuvo como objetivo proporcionar una base para el diálogo entre el psicoanálisis y la religión con el fin de facilitar el proceso terapéutico con pacientes religiosos. Además, la autora agregó:

Más específicamente, este proyecto se basa en el supuesto de que la visión de Freud sobre la mente fue moldeada en gran medida por sus creencias epistemológicas que, a su vez, estuvieron influenciadas histórica y culturalmente. Estas perspectivas epistemológicas afectaron luego su definición de salud mental, de donde se desarrollaron sus argumentos contra la religión y la participación religiosa. (P. 349)

Siguiendo en relación a Freud, también se les preguntó a los analistas: “Desde su propio punto de vista profesional, ¿cuál cree usted que es el papel psicológico de la religión en la vida de una persona?” Al responder a esta pregunta (n = 135, 100%), una minoría de analistas (n=6, 5%) veía la religión como una forma de ilusión o negación, mientras que la gran mayoría de las respuestas implicaron una apreciación por los aspectos saludables y promotores del crecimiento de la religión (n=64, 47%) El presente resultado persiguió el supuesto de la presente investigación donde se encuentran juicios contrarios a los que formuló “el padre del psicoanálisis” en este tema.

Finalmente, en los resultados obtenidos de las entrevistas se observó dos constructos principales que separaban a los analistas que parecían más abiertos a abordar cuestiones religiosas en su trabajo clínico, de los analistas que parecían menos abiertos a discutir dichas cuestiones. Los analistas que abordaban activamente cuestiones religiosas durante la terapia tendían (1) a considerar las interpretaciones psicológicas de la religión como no exhaustivas de los roles que la religión podría desempeñar para sus pacientes, lo que significó que consideran algunos de los aspectos espirituales de la religión como potencialmente no pertenecientes al ámbito de la psicología; y (2) a expresar curiosidad e interés genuinos con respecto a los antecedentes y actitudes religiosas de los pacientes. Los analistas que trataron el material religioso traído por los pacientes de manera compleja tendieron a informar que dedicaban una cantidad significativa de tiempo a investigar el significado de dicho material para el paciente, con el objetivo de comprender y, en ocasiones, transformar el uso que hacía el paciente de la religión. Por otro lado, los analistas que parecían evitar discutir material religioso o interpretarlo, en su mayor parte, como un signo de psicopatología, parecieron reducir la experiencia religiosa a sus componentes psicológicos (en términos de estructuras defensivas o compensatorias).

En conclusión, se expone que los analistas de formación que participaron del estudio no se oponen a la "religión" o la "espiritualidad" per se (como algunos de los puntos de vista analíticos de religión que se encuentran en la literatura sugieren), sino que más bien les preocupa la forma particular que adoptan los pacientes; por ejemplo, cuanto más rígida e impuesta externamente implica una determinada visión religiosa, menos inclinados podrían estar los analistas a ver la religión de una manera positiva. Por lo presente, cabe destacar que el estudio es de suma importancia para la presente investigación, debido a que busca establecer un diálogo entre psicoanálisis y la religión en la experiencia clínica. Esta investigación sirve de manera directa a los fines de la presente investigación debido a que se establece las coordenadas del quehacer clínico en terapia psicoanalítica sobre las temáticas religiosas de los pacientes. A su vez, sigue con el supuesto del presente trabajo de que existen distintas posturas sobre la religión tanto en el orden teórico como en el clínico.

Por otro lado, Cohen (1994) en su estudio "An Interesting Contradiction: A Study of Religiously Committed, Psychoanalytically Oriented Clinicians" (*Una contradicción interesante: Un estudio de clínicos con orientación psicoanalítica y comprometidos religiosamente*) investigó la correlación entre psicoanálisis y religión a través de un estudio exploratorio mediante entrevistas a doce clínicos estadounidenses con orientación psicoanalítica y comprometidos espiritualmente (todos, excepto uno, eran clérigos ordenados). En virtud de la formación de los sujetos entrevistados se destacó que el grupo, representaba un tema ideal para estudiar la experiencia de los pacientes religiosos en psicoterapia de orientación psicoanalítica. A su vez, es importante mencionar la relevancia de esta investigación con el presente trabajo final en el método utilizado y en cuanto a la motivación subjetiva del deseo de investigar el tema en cuestión. Desde este último aspecto, Cohen afirma que la decisión de estudiar clínicos con orientación

psicoanalítica y compromiso religioso fue motivada, en gran medida, por su propio deseo de integración teórica. Expresaba, también, una búsqueda de modelos clínicos a seguir para trabajar con cuestiones espirituales en la psicoterapia psicoanalítica (p. 305).

La muestra se conformó por un grupo de doce sujetos, seis participantes de la muestra eran protestantes, cuatro judíos y dos eran católicos. Se destacó la relevancia del estudio debido a que se investigó la integración de las visiones psicoanalíticas y religiosas de los sujetos entrevistados desde una perspectiva integral. El estudio basado en la teoría de las relaciones objetales, empleó una metodología de entrevista clínica para centrarse en tres preguntas principales: 1) ¿Cómo integraron los sujetos entrevistados sus perspectivas psicoanalíticas y religiosas?; 2) ¿Cómo abordaron las cuestiones religiosas en sus propios tratamientos?; 3) ¿Cómo trabajaron las inquietudes religiosas con sus propios pacientes? Los datos se analizaron de dos maneras. Primero, la experiencia de cada sujeto se condensó en una breve biografía y un resumen de la entrevista, y se presentó como una historia de caso. En segundo lugar, los datos se analizaron de forma transversal, donde el objetivo fue identificar patrones y relaciones comunes e interpretarlos a partir de datos de todo el grupo de sujetos.

El autor presenta tres hallazgos clínicos importantes. Primero, que todos los sujetos eligieron a terapeutas con “simpatía religiosa” (las comillas son del autor). En segundo lugar, para la mayoría de los sujetos el principal camino para un acercamiento de las dos perspectivas fue una “compartimentación de códigos” mediante la cual las experiencias religiosas privadas de los sujetos y sus comprensiones psicoanalíticas se mantenían como dominios separados de experiencia y pensamiento. Así, la experiencia religiosa fue una esfera encapsulada de la vida mental que quedó en gran medida exenta del escrutinio psicoanalítico. El hallazgo más notable sobre el mecanismo de compartimentación fue su eficacia. En general, los clínicos que emplearon el mecanismo

de compartimentación fueron capaces no solo de aceptar los fundamentos de la teoría psicoanalítica y la técnica clínica, sino también la mayor parte de la crítica psicoanalítica de la religión. En tercer lugar, a pesar de abordar la experiencia religiosa mínimamente, se observó que las relaciones con la religión y sus formaciones religiosas mostraron cambios importantes tanto durante como después de sus experiencias terapéuticas. En último lugar, en calidad de terapeutas, la mayoría refirieron que cuando los pacientes plantearon preocupaciones religiosas, se optó por trabajar en los conflictos dinámicos centrales expresados en términos religiosos, trabajando “fuera del objetivo”, fuera del problema religioso específico. La renuncia general a interpretar las formaciones religiosas de sus pacientes se debió a que los clínicos eran muy comprensivos y respetuosos con los sentimientos de los pacientes, para que no sintieran que sus formaciones religiosas estaban bajo ataque reduccionista de manera similar a como lo habían sentido en sus propias terapias.

Por último, Cohen concluye que, debido a que la implicación y la conducta religiosa de los sujetos mostraron una transformación tan marcada a pesar de un tratamiento directo mínimo, respalda la posición freudiana ortodoxa de que gran parte de la conducta religiosa puede considerarse como soluciones de compromiso derivadas de conflictos evolutivos no resueltos. Sin embargo, los entrevistados se distancian de Freud al encontrar un ámbito de experiencia religiosa madura y saludable que describen como excepcionalmente beneficioso para la integración psíquica. Por lo tanto, manifiesta que los datos coinciden con lo expuesto por Rizzuto (1979), quien expresa que los cambios en las formaciones religiosas serán esencialmente paralelos al proceso de tratamiento. En conclusión, el autor refiere que el impacto de la psicoterapia en las formaciones religiosas (independientemente de si las cuestiones religiosas se abordan directamente) es incuestionable. El desarrollo del presente estudio sirve a los fines de la presente

investigación, porque busca un acercamiento entre el psicoanálisis y la religión al abordar la religiosidad en particular, al investigar las consideraciones en las creencias de los entrevistados y por la posición que toman los clínicos en relación a las experiencias religiosas en la terapia psicoanalítica, a saber, trabajar “fuera del objetivo”.

## **2.2 Encuadre teórico**

A continuación, se expondrán los conceptos centrales del presente trabajo final. En primer lugar, se presentarán los contenidos que dan el marco general a la presente investigación: psicoanálisis y religión. Se considera pertinente y esencial esclarecer los mismos puesto que su relación es la que da sentido a este trabajo. En segundo lugar, se abordará específicamente la perspectiva que Freud expuso a lo largo de su obra sobre la cuestión religiosa. Toda referencia a la posición del psicoanálisis -y, por ende, de los psicoanalistas- ante esta temática, encuentra su origen en los escritos del “padre del psicoanálisis”.

### **2.2.1 Psicoanálisis, teoría y clínica**

Freud (1911) en *Sobre el psicoanálisis* explica que el psicoanálisis es una notable combinación, pues comprende no sólo un método de investigación de la neurosis sino también un método de tratamiento basado en la etiología así descubierta.

Laplanche y Pontalis (1967) definen al psicoanálisis como una disciplina fundada por Freud y en la que, es posible distinguir tres niveles:

- a) Un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños, fantasías, delirios) de un individuo. Se basa principalmente en las asociaciones libres del sujeto, que garantizan la validez de la interpretación. Sin

embargo, la interpretación psicoanalítica puede extenderse también a producciones humanas para las que no se dispone de asociaciones libres.

- b) Un método psicoterapéutico caracterizada por la interpretación controlada de la resistencia, transferencia y el deseo. En este sentido se utiliza la palabra psicoanálisis como sinónimo de *cura psicoanalítica*; (la cursiva es de los autores) ejemplo: emprender un análisis.
- c) Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento.

Bleichmar y Leiberman-Bleichmar (1989) también definen al psicoanálisis similarmente a Laplanche y Pontalis afirmando: “el psicoanálisis es un método de conocimiento, terapia e investigación.” (p.10) Además, refieren que la teoría psicoanalítica creció, a partir de Freud, por aposición de una gran cantidad de escuelas, corrientes de pensamiento, grupos y autores, cada uno con su enfoque particular sobre casi todos los problemas. Expresan que hay tres grandes teorías posfreudianas: la psicología del yo; la escuela de Melanie Klein y la de Jacques Lacan. Se encuentran diferencias semánticas, distintas maneras de nombrar los mismos procesos mentales, y los autores y escuelas establecen diferencias significativas en la comprensión del proceso psicoanalítico y del psicoanálisis mismo. A partir de allí, se abren perspectivas distintas, tanto en la teoría como en la técnica. Es oportuno aclarar que indagar en dichas diferencias exceden los objetivos del presente trabajo final.

Por su parte, Roudinesco (2018) explica que hay una crisis mundial del psicoanálisis, ya que, sufre la competencia de cientos de psicoterapias de toda índole, psicoterapias rápidas, curas cortas, psicoterapias comportamentales, grupales, Gestalt... Hay muchas escuelas de psicoterapia donde existe un gran deseo de cuidarse y curarse, un gran deseo de sentirse mejor, un gran deseo de felicidad. En cambio, manifiesta que:

“El psicoanálisis es algo totalmente distinto. Es mucho más que una psicoterapia. Es un ejercicio de conocimiento de uno mismo.” (p.29) Similarmente, Ávila Espada (1998) refiere que el propio psicoanálisis ha iniciado en los años 1970 un movimiento de separación y deslindamiento de la psicoterapia. Desde los planteamientos de la Escuela Inglesa, a la llamada “vuelta a Freud” en Jacques Lacan, ha dejado de ser visto como un mero tratamiento, reformulándose como una experiencia personal de búsqueda de significado para el sujeto, con la mediación del analista. También Miller (2012) refiere que el psicoanálisis debe ser renovado, salvo que se reduzca al estatuto que se le propone de ser una psicoterapia entre las otras.

Se considera pertinente destacar el trabajo de Allouch (2007) en *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, donde manifiesta que después de más de un siglo, a fuerza de haberse devanado los sesos en todos los sentidos, el psicoanálisis ha llegado a no saber en dónde está, adonde pertenece, ni qué es. El autor, al igual que Roudinesco (2018), sostiene que el psicoanálisis no es una terapia más. Específicamente, Allouch (2007) argumenta que el psicoanálisis debe separarse de la función “psi” que toma por objeto al individuo, disuelto dentro de la estadística, y no al sujeto. El autor expresa que el análisis no es una psicología (el autor no utiliza el término “psicoanálisis” porque se distancia de lo que él entiende de la función psi, y de la ambigüedad del término); tampoco es un arte, ni el psicoanalista es un artista; tampoco es una religión, a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado y, menos todavía, una magia, aun cuando ocasionalmente sea mágico. “Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia, ¿qué es entonces el psicoanálisis?” (p. 29) El autor manifiesta que el psicoanálisis es un ejercicio espiritual y propone el nombre de “Spycanálisis” (*spychanalyse*) suprimiendo el “psi”, por “spy” de espiritual (*spiritual*) y ubica la “y” para señalar que el lugar del analista es un borde.

Por último, para entender el término de “clínica psicoanalítica” se considera importante mencionar el trabajo de Kernberg (1987) *Trastornos graves de la personalidad* donde hace una distinción entre el psicoanálisis, la psicoterapia de apoyo y la psicoterapia de expresión. Expone que puede diferenciarse por: las principales herramientas técnicas utilizadas (clarificación e interpretación contra sugestión e intervención ambiental); el grado al que la transferencia se interpreta; y el grado al que se conserva la neutralidad técnica. A su vez, cita a Gill (1954) para referenciar que puede definirse la técnica del psicoanálisis por la adhesión consistente del analista a una posición de neutralidad técnica; su uso consistente de la interpretación como herramienta técnica; y su facilitación del desarrollo de una neurosis de transferencia desplegada.

Sin embargo, Fiorini (1978) en *Aportes teóricos-clínicos en psicoterapias* replantea la terapia psicoanalítica al afirmar que existen “limitaciones de ciertas conductas técnicas, en especial las clásicamente indicadas en términos de anonimato, neutralidad distante e intervenciones del terapeuta primordialmente interpretativas.” (p. 28) También, Racker (1960) en *Estudios sobre la técnica psicoanalítica* refiere que, existen divergencias y variaciones técnicas entre analistas. Por ejemplo,

- El proceder técnico depende de la amplitud de conocimientos psicológicos generales y específicamente técnicos; y esta amplitud varía según las épocas del psicoanálisis y las de cada analista.
- También que nuevos hallazgos o afirmaciones son aceptados por unos y rechazados por otros, y diversos hechos son valorados diferentemente. Lo que conduce a distintos conceptos de orden secundario, a distintos principios secundarios, los que determinan una diferente aplicación de los principios básicos.

- Además, el factor individual o personal tiene importancia debido a que la técnica depende del carácter, capacidad de comprensión, y de las distintas contratransferencias de cada analista. Es aquí, donde el autor ubica que “cada analizado crea un diferente analista, sugiriéndole mayores o menores variaciones técnicas.” (Racker, 1960, p. 44)

Es menester destacar los aportes de Goldberg (2000) en su artículo “Psicoanálisis posmoderno” de la Revista de Psicoanálisis editada por la Asociación Psicoanalítica de Argentina, donde refiere su estudio comparativo entre pacientes con sus tratamientos psicoanalíticos (1999), y expone las conclusiones. Sostiene que, desde la preocupación de los psicoanalistas por las transgresiones de los límites hasta la esperanza de realizar una interpretación adecuada, siempre se empeña en proceder de un modo honesto y útil, luchando por hacer lo correcto. De ahí, que todos los psicoanalistas declaren honrar y respetar el método psicoanalítico.

Concluye que ciertos pacientes requieren que se les impongan determinadas reglas mientras que no tienen problema de aceptar otras. Por lo tanto, Goldberg (2000) refiere que no se puede obrar de acuerdo con un conjunto fijo de reglas y un método analítico previsible.

En cada análisis es menester determinar los requerimientos de un paciente dado que se apartan de los otros. No tiene sentido establecer que los analistas deben poseer ciertas cualidades, como el optimismo, la apertura mental o incluso la neutralidad, que pueden ser admirables, pero no servirle a un paciente en particular, ni ser una característica natural de ningún analista. (Goldberg, 2000, p. 712)

Por su parte, Freud (1913) en *La Iniciación del tratamiento*, explica que lo que él presenta son “consejos” y no deben de tomarse como universales, ya que la extraordinaria

diversidad de las constelaciones psíquicas intervinientes, la plasticidad de todos los procesos anímicos y la riqueza de los factores determinantes se oponen a una mecanización de la técnica. Finalmente, es preciso mencionar que la técnica psicoanalítica es de naturaleza compleja y que existen distintas maneras de ubicarse como psicoanalista frente a un paciente. “Manifiesto la esperanza de que la progresiva experiencia de los psicoanalistas los lleve a un acuerdo sobre los problemas de la técnica: sobre la manera más acorde al fin de tratar a los neuróticos.” (Freud, 1912, p. 119)

### **2.2.2 Religión, religiosidad y espiritualidad**

Se considera pertinente exponer brevemente nociones claras sobre religión, religiosidad, espiritualidad y fe para los fines de la presente investigación ya que estos conceptos están asociados a la crítica de Freud a la religión tal como se desarrollará posteriormente. Sin embargo, se considera que una ampliación de la temática escapa a los objetivos propuestos en el presente trabajo, por lo que se expone brevemente las similitudes y diferencias terminológicas.

A continuación, se expone una conceptualización de religión, concepto de referencia en el presente trabajo. Durkheim (1912) en *Las formas elementales de la vida religiosa*, define a la religión de la siguiente manera:

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias a todos aquellos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas. (Durkheim, 1912, p. 70)

Resulta importante mencionar, sobre el origen de la religión que refiere Durkheim (1912). El autor explica que, si por origen, se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe descartarse resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar un atajo que

permita transportar con el pensamiento, como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. La importancia atribuida al origen cobrará valor posteriormente, cuando se mencione lo afirmado por Freud (1912) en *Tótem y tabú* sobre el origen de la religión.

A su vez, cabe destacar lo que refiere Fromm (1965) en *Psicoanálisis y religión* donde afirma que cualquier discusión sobre la religión se ve obstaculizada por una dificultad terminológica. Por lo tanto, aclara que cuando se expresa sobre la religión entiende a la misma a cualquier sistema de pensamiento y acción compartido por un grupo, que dé al individuo una orientación y un objeto de devoción. En consecuencia, afirma: “no hay cultura del pasado, y parece que no va a haber cultura en el futuro, que no tenga religión en el amplio sentido de nuestra definición.” (p. 40) Por ende, expresa que en las condiciones de la existencia humana hay una necesidad de una orientación y de un objeto de devoción.

Por otra parte, se considera pertinente mencionar brevemente lo que se entiende por Fe, dado que es imprescindible ubicar su relación con la religión y delimitar conceptualmente la terminología. Odero (1995) plantea que uno de los sentidos del término creer es el de “tener fe religiosa”. La fe religiosa está supuesta en el hecho de tener religión. Sólo así se explica que el lenguaje común describa al hombre religioso como un creyente; es más, cuando se habla de creyentes sin más, uno se está refiriendo a personas con religiosidad, de modo que quien tiene fe religiosa se denomina por antonomasia creyente.

Además, el autor agrega que lo característico de la fe religiosa es que el sujeto pone fe en un Absoluto -que generalmente es denominado “Dios”-, el cual exige arriesgar toda la existencia humana. Por otro lado, Ponferrada (s.f.) reconoce en la obra de Santo Tomás las relaciones entre la razón y la fe, donde expone que, para Santo Tomás, la fe no

es un conocimiento intuitivo inmediato de Dios, sino un asentimiento del intelecto movido por la voluntad bajo la acción de la gracia.

Asimismo, se ha considerado pertinente incluir también una conceptualización y delimitación de los conceptos de religiosidad y de espiritualidad, ya que los mismos suelen quedar asociados al de religión y, por ende, su comprensión es valiosa en la presente investigación.

Fuentes (2018) en su trabajo “La Religiosidad y la Espiritualidad ¿son conceptos teóricos independientes?” Presenta un estado del arte relativo a las definiciones de ambos conceptos en el campo de la psicología. Expone que la distinción conceptual entre espiritualidad y religiosidad es muy compleja, ya que tienen características que se superponen y que ambas variables no son conceptos excluyentes y pueden solaparse o existir separadamente. El autor cita a Shafranske & Sperry (2005) quienes señalan que las definiciones de espiritualidad y religiosidad que obtienen mayor consenso son aquellas que se refieren a la espiritualidad como una realidad “incorpórea” orientada a la trascendencia, y referida a la experiencia religiosa personal, y en la que la religiosidad es entendida como una entidad social que posee una teología, un conjunto de tradiciones, normas y rituales definible. Desde esta perspectiva el autor concluye que:

La religiosidad se refiere a la adherencia a un conjunto de creencias y prácticas de una institución religiosa organizada, y que la espiritualidad es una dimensión que incluye cuestionamientos sobre el significado, propósito y sentido de la vida, conectividad (con los otros, la naturaleza, lo divino), búsqueda de lo trascendente, valores (por ejemplo, la justicia) pudiendo incluir o no creencias religiosas. (Fuentes, 2018, p. 116)

A su vez, resulta pertinente destacar para la presente investigación que el autor cita a Richards & Bergin (2005) quienes indican que es necesario que los profesionales

de salud mental evalúen las bases espirituales de sus pacientes, así como sus creencias y estilos de vida religiosa: para ser capaces de entender la visión global que sus pacientes tienen de sus vidas y así aumentar la capacidad de comprenderlos y poder ayudarlos.

Por otro lado, de Freitas (2014) en su investigación “Religiosidad y salud: Experiencias de pacientes y percepciones de profesionales”, explica que utiliza el término religiosidad para referirse a aquellas disposiciones humanas que llevan a una persona a la capacidad de experimentar fenómenos religiosos, en sus diversas vertientes. En cambio, el término religión, se reserva para referirse al cuerpo social organizado en sistemas de creencias, valores y ritos religiosos en el que una persona cultiva su religiosidad. En cuanto al término espiritualidad, en línea con la perspectiva fenomenológica, la toma en su sentido más amplio, es decir, como la capacidad de reflexión sobre uno mismo y sobre la experiencia del significado en el mundo de la vida y que lo rodea, horizontal o verticalmente, incluyendo la dimensión religiosa.

Finalmente, se desarrollará la perspectiva de Freud sobre la religión y la religiosidad, eje central de este trabajo final. Como se menciona anteriormente, el psicoanálisis no se agota en Freud, incluso al abordar esta temática. Pero lo planteado por él a lo largo de su obra, es el disparador para las discusiones que se formulan al interior del psicoanálisis mismo y la diferenciación que hacen las distintas escuelas, tal como señala Aguilar (2023), afirmando que autores de la Escuela Inglesa y Francesa han sido menos contenciosos sobre si la religión es buena o mala para el psiquismo, pero también se han interesado en el tema. Abordar dichas diferenciaciones, exceden los propósitos de un trabajo de estas características. Habiendo dejado en claro esto, se pasará al desarrollo de los planteos de Freud sobre la religión y la religiosidad.

### 2.2.3 Algunos datos biográficos de Freud relacionado a la religión

Se destacarán algunos datos biográficos de la vida de Freud para adentrarse en su contexto e intentar comprender las fuerzas que lo movilizaron a tener su postura sobre la religión.

Freud (1986) en la *Correspondencia con Fließ*, menciona en una carta su sentimiento de culpa en relación a desear la muerte de su hermano menor “Julio”, fallecido a los 8 meses. En la carta del 3/10/1897, Freud le escribe a Fließ: “yo había recibido a mi hermano varón un año menor (muerto de pocos meses) con malos deseos y genuinos celos infantiles, y que desde su muerte ha quedado en mí el germen para hacerme reproches.” (Freud, 1986, p. 289) Jones (1961) en la biografía de Freud, destaca este hecho como nodal en la infancia de Freud, ya que, antes del nacimiento de su hermano, el pequeño Sigmund no había tenido que compartir con nadie el afecto y la leche de la madre; y que así, “el pequeño Freud sintió bien temprano el impacto de los grandes problemas del nacimiento, el amor y la muerte” (p. 32)

También, Zilboorg (1960) refiere que Freud siempre se sintió culpable de ello y también de cierto temor hacia el juicio final. Lo hipotetiza en base a una experiencia de Freud al ver la pintura de Signorelli en la Cúpula de Orvieto, donde Freud omite mencionar el fragmento del Juicio Final; y también olvida (reprime) el nombre del autor del cuadro. Freud (1901) en *Psicopatología de la vida cotidiana* escribe: “Ya no puedo concebir el olvido del nombre de Signorelli como algo casual. Debo admitir el influjo de un motivo en este proceso.” (p. 11) Sin embargo, Freud le adhiere cierta significancia al “olvido” con el que Zilboorg (1960) discrepa. Este último, sostiene la hipótesis que este olvido puede deberse a no aceptar la palabra “Señor Dios”, al descomponer “Herr” (señor) y “Elli”, donde el segundo término es, para un hebreo, el equivalente fonético de Dios.

Retomando la infancia de Freud, Jones (1961) destaca que, a los dos años y medio aproximadamente, estuvo bajo el cuidado de una niñera católica que lo paseaba sucesivamente por las cinco iglesias de Friburgo. Al regreso de estas visitas Freud comentaba los oficios e imitaba ciertos gestos vistos durante la misa por parte del sacerdote. Asimismo, refiere que la niñera católica, y quizá su influencia atemorizante, pesó en el desagrado que posteriormente sentiría Freud por las creencias y ceremonias del culto cristiano. El mismo Freud (1986), refiere la instrucción de la nodriza en una carta enviada a Fließ, donde escribe: “(...) una mujer fea, vieja pero sabia, que me contó muchas cosas sobre el buen Dios y sobre el infierno y me instaló una elevada opinión sobre mis propias capacidades. “(p. 289) Zilboorg (1960) refiere que la nodriza de la infancia de Freud fue despedida al poco tiempo, debido a que había sustraído dinero a los padres; y considera que este hecho puede ser importante para reflexionar sobre la actitud negativa de Freud hacia el cristianismo.

También, Freud (1900) en el capítulo V de *La Interpretación de los sueños*, expone cómo las vivencias infantiles son fuente del material de los sueños. Freud relata un sueño propio donde se pasea por las calles de Roma; explicando que la génesis de tal sueño se debe a que en su último viaje había recorrido el lago Trasimeno y que, al llegar este a Roma, descubrió el refuerzo que su nostalgia a la Ciudad Eterna recibía impresiones de su niñez. Manifiesta que había seguido la ruta de Aníbal y que éste fue el héroe predilecto de su niñez, expresando que simpatizaba más con los cartagineses que con los romanos. También recuerda que cuando entró a la escuela media y comprendió las consecuencias de pertenecer al linaje de una raza ajena al país y el antisemitismo de sus compañeros, tomó una posición de guerrero semita. “Aníbal y Roma simbolizaban para el adolescente la oposición entre el judaísmo y la organización de la Iglesia Católica.” (Freud, 1900, p. 211)

Así, explica que el deseo de llegar a Roma devino para la vida onírica, el símbolo de muchos otros deseos ardientemente anhelados. Revela un hecho particular de su niñez. Se remonta a la edad suya de entre los 10 o 12 años donde recuerda una vivencia/conversación que tuvo con su padre paseando por las calles de su pueblo. El padre le cuenta una historia personal:

Siendo yo muchacho, me paseaba por las calles del pueblo donde tú naciste, un sábado; llevaba un lindo traje con un gorro de pieles nuevo sobre la cabeza. Vino entonces un cristiano y de un golpe me quitó el gorro y lo arrojó al barro exclamando ¡Judío, bájate de la acera! (Freud, 1900, pág. 211)

Luego, Freud (1900) expone que al preguntarle a su padre qué hizo ante ese encuentro, le disgustó su respuesta, ya que se agacha y junta el gorro. Freud, relata que esta acción no le pareció nada heroico por parte del hombre grande que lo llevaba de la mano. Al tener esta vivencia expone: “contrapuse esa situación que no me contentaba, otra que respondía mejor a mis sentimientos: la escena en que el padre de Aníbal, Amílcar Barca, hace jurar a su hijo ante el altar doméstico que se vengará de los romanos.” (p. 211) Entonces, ¿Qué quiere decir-en el sueño de Freud- la promesa de venganza? ¿De quién se tendría que vengar Freud? Vale aclarar que el mismo Freud relaciona cartagineses-judíos y romanos-católicos, para explicar el sentimiento de ajenidad de los primeros. Sin embargo, se consideran como interrogantes y no se ejercen juicios sobre la temática, solo se referencia como hecho particular para reflexionar sobre porqué Freud se interesó en la religión.

Para finalizar este apartado, es importante destacar lo que refiere Lacan (1974) en *El discurso a los católicos* cuando explica que se podría discutir largo rato sobre las razones personales de Freud que condujeron a sus propias formulaciones (por ej, la

concentración del amor y odio en el Padre que Freud afirma, en su grupo familiar, en su propia experiencia infantil o en su propio padre); pero lo importante no es hacer la psicología de Freud, porque en este sentido, habría mucho que decir. Por lo tanto, se considera pertinente destacar que no responde a los fines de este trabajo buscar lo que llevó a Freud a tener sus posturas sobre el padre como Dios y la religión, pero sí se ha considerado oportuno presentar algunos sucesos de su vida en relación a la temática religiosa para visualizar la posible incidencia de ello en sus formulaciones respecto a la religión.

#### **2.2.4 Crítica freudiana a la religión**

Para desarrollar los juicios de Freud acerca de la religión, se seguirá el modelo propuesto de Hernández Sáenz (2014) donde ordena la crítica freudiana a la religión desde tres perspectivas: analógica, genética, funcional. Especifica que dentro de la crítica analógica se encuentra el texto de Freud (1907) *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*. El enfoque genético se observa en *Tótem y Tabú* (1912) y en *El Moisés y la religión monoteísta* (1939). Por último, la crítica funcional se desarrolla en *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar en la cultura* (1930); *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933). Se ubicará dicha estructura propuesta por Hernández Sáenz, para caracterizar la crítica freudiana desde sus distintas aristas y condensar dentro de un orden esquemático los distintos textos freudianos.

El primer escrito donde Freud (1907) aborda específicamente la religión fue en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*, donde sitúa la semejanza entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso, es decir, del enfoque analógico entre la religión y la neurosis obsesiva. Las similitudes son: la angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, el pleno aislamiento respecto de todo otro obrar y la escrupulosidad con que se ejecutan los detalles. Sin embargo, Freud (1907) destaca una diferencia

esencial entre el ceremonial neurótico y el religioso: mientras que el neurótico realiza el ritual en el ámbito privado y son de las más variadas conductas; el religioso se manifiesta en el ámbito público y comunitario con estereotipia en el rezo. A su vez, destaca otra particular diferencia entre estos dos tipos de rituales: “los pequeños agregados del ceremonial religioso se entienden plenos de sentido y simbólicamente, mientras que los del neurótico aparecen necios y carentes de sentido.” (Freud, 1907, pág. 103) Sin embargo, agrega que la indagación psicoanalítica descubre que no están exentos de sentidos, ya que, están al servicio de intereses profundos de la personalidad.

Al final del escrito concluye:

De acuerdo con estas concordancias y analogías, uno podría atreverse a concebir 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 una neurosis obsesiva universal. (pág. 109)

Por parte del enfoque genético, se encuentra el texto de Freud (1913) *Tótem y Tabú*. En él, Freud pretendió haber dado con el origen de la religión. Refiere que, en el desarrollo de las cosmovisiones humanas, la fase animista es relevada por la religiosa y ésta, por la científica. En el estadio animista el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, se la cedió a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, es decir, se reserva guiar la voluntad de los dioses de acuerdo a sus propios deseos; y “en la cosmovisión científica, ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado en su pequeñez y se resigna a la muerte.” (p.91) Siguiendo con esta formulación, Freud se atreve a comparar los estadios del desarrollo de la cosmovisión humana con las etapas del desarrollo libidinal del sujeto. La fase animista correspondería al narcisismo, la religiosa a aquel grado de hallazgo de objeto que se caracteriza por la

ligazón con los padres, y la fase científica tendría su correspondiente en el estado de madurez del individuo.

Por otra parte, en su reconstrucción de los orígenes, adhiere a la tesis dada por Robertson Smith (1894) del banquete totémico. Sostiene que el sacrificio en el altar fue la pieza esencial en el rito de la religión antigua y que el sacrificio significaba una ofrenda a la divinidad para reconciliarse con ella o atraer su simpatía. Freud (1913) destaca lo expuesto por Smith (1894) que *“la matanza de una víctima sacrificial se contaba en su origen entre aquellas acciones prohibidas para el individuo y que sólo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad”* (la cursiva es del autor, p. 138) Posteriormente, el animal sacrificado era devorado por todos los miembros de la tribu. La función de la ingesta de la carne compartida sería la creación de vínculos sociales entre los miembros de la tribu y con su dios. Sin embargo, Freud (1913) enfatiza otra cuestión fundamental del banquete totémico: consumada la muerte, el animal es llorado y lamentado. El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia, y su principal propósito es sacarse de encima la responsabilidad por la muerte. Pero como continúa formulando, el duelo es solo transitorio, luego le sigue el júbilo festivo, el desencadenamiento de las pulsiones y las licencias de todas las satisfacciones. Se pregunta por qué le prosigue el júbilo al duelo del animal totémico y llega a la conclusión que el animal totémico es realmente el sustituto del padre. Posteriormente, Freud (1913) afirma: “Todas las religiones posteriores demuestran ser unos ensayos de solucionar el mismo problema (...) son reacciones de igual meta ante el mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad. “(p.146)

En cuanto a *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939), aplica la tesis de *Tótem y tabú* a la religión judía. Siguiendo a Otto Rank (1909) sobre el mito del héroe, sostiene

que la figura tal como se conoce, es consecuencia de una elevación de la persona del mito sobre la persona propia del Moisés y que, para ello, la historia se toma de ciertas licencias de la vida real del hombre para que se eleve su condición de humano hacia el héroe. Freud, retoma la tesis de E. Sellin (1922) donde defenderá que el Moisés egipcio fue asesinado por su pueblo adoptivo debido a que Moisés fue amado y odiado por los hebreos, pero, sobre todo, temido y obedecido por la dura ley que necesariamente había tenido que imponer al pueblo. Por esto fue asesinado por sus seguidores, los cuales, como en la experiencia de la horda primitiva, se vieron obligados a valorizarlo después de muerto por el sentido de culpa y la necesidad de expiación. De esta dinámica nace, según el análisis freudiano, la religión Judeocristiana. (Freud, 1939)

En relación a su tesis de Dios como el padre sustituto de la infancia, Freud (1910) en *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci* afirma lo siguiente:

El psicoanálisis nos ha mostrado el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en Dios; nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido, y todos los días nos hace ver cómo ciertos jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad del padre se quiebra en ellos. (p.115)

Continuando con su hilo de pensamiento, refiere que en el complejo paternal se discierne la raíz de la necesidad religiosa; donde el Dios omnipotente y justo, y su naturaleza bondadosa, aparece como sublimaciones, restauraciones o renovaciones de la representación que se tuvo del padre y la madre en la primera infancia. A su vez, también destaca que, desde el punto de vista biológico, la religiosidad se reconduce al período de desvalimiento y de necesidad de auxilio en que se encuentra la criatura humana.

Es de especial interés para el presente estudio, el trabajo de Freud (1921) *Psicología de las masas y análisis del Yo*. En primer lugar, el autor explica que la

oposición entre Psicología individual y Psicología Social o de masas pierde nitidez si se la considera más a fondo. Desarrolla que, si bien la psicología individual se basa en el ser humano singular y estudia los caminos por los cuales busca alcanzar la satisfacción de sus pulsiones, solo en excepciones se puede prescindir de los vínculos de este individuo con otros. En la vida anímica del individuo, el otro cuenta como modelo, como objeto, como auxiliar o también, como enemigo, y por eso “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social...” (Freud, 1912, pp. 67)

En segundo lugar, Freud (1921) supone que, en el fondo cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza y está pronta a la crueldad e intolerancia hacia quienes no son sus miembros. A su vez, el autor ofrece una afirmación que deja entrever el contexto actual y el lugar que puede llegar a tener el psicoanálisis en las masas: “Si otro lazo de masas reemplaza al religioso, como parece haberlo conseguido hoy el lazo socialista, se manifestará la misma intolerancia hacia los extraños (...)” (Freud, 1921, p. 94)

Por último, en relación a la crítica funcional, Freud (1927) en *El porvenir de una ilusión*, pretende probar que la religión es una ilusión como una necesidad psicológica. En esta obra Freud sostiene a la religión como la acción defensiva contra el sentimiento de desamparo. Es decir, debido a la debilidad del hombre inerme frente a los múltiples peligros que debe afrontar en las relaciones consigo mismo, con el prójimo y con el mundo exterior, Freud afirma que se da en el sujeto una regresión a nivel infantil y transfiere de la figura paterna a Dios la capacidad de satisfacer su necesidad de protección.

También Freud (1930) *En el Malestar de la cultura* (1930) empieza su ensayo con la carta recibida de su amigo Romain Rolland, donde este último al leer *El porvenir de una ilusión*, le critica “no haber apreciado la fuente genuina de la religiosidad” (pág. 65) Freud narra que su amigo le dice que la religión le brinda un sentimiento particular que

no suele abandonarlo nunca y que este sentimiento le fue confirmado por muchos otros. Rolland lo denomina “oceánico” que se basaría en un sentimiento como de algo sin límites, sin barreras, una sensación de eternidad. Freud (1930) expresa: “En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante, más no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros.” (p. 66). Luego, el autor continúa su hilo de pensamiento, afirmando que este sentimiento surge de una intensa necesidad, y que las necesidades religiosas derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que despiertan.

Cabe destacar que todo lo expuesto en este escrito sobre la religión es comprendida, como bien aclara Freud (1930) solamente desde el “hombre común”, es decir, quien no posee ni ciencia ni arte. Continúa su ensayo atribuyendo a la religión un desprecio por el valor de la vida y una deformación delirante de la imagen del mundo real. (Freud, 1930, p. 84)

Finalmente, Freud (1933) en su “35ª conferencia: En torno de una cosmovisión” (*Weltanschauung*), también aborda el tema religioso desde su funcionalidad. La religión, en comparación con la ciencia, es “el único enemigo serio” (p. 148); y, a su vez, cumple tres funciones: da respuesta a los enigmas del universo, supone consuelo ante las desgracias de la vida y promete una vida eterna y dichosa tras la terrenal; y, por último, contiene un núcleo moral de prescripciones y prohibiciones. Por otro lado, el consuelo que proporciona la religión es resultado de la negación de la realidad, en cambio, la ciencia procura adaptarse al mundo para sacarle el máximo partido y aceptar la dependencia del ser humano del mundo exterior. Por último, Freud (1933) vuelve a aclarar su postura sobre la religión al afirmar: “la religión es ilusión y debe su fuerza a su sollicitación de nuestras mociones pulsionales de deseo.” (p. 161)

Es importante mencionar, la pregunta que se hace Freud (1933) sobre si el psicoanálisis lleva a una cosmovisión determinada y a cuál. Afirmado que, como ciencia especial, al ser una rama de la psicología, es incapaz de formar una cosmovisión propia, debe aceptar la de la ciencia. Sin embargo, aclara que la cosmovisión científica ya se distancia del psicoanálisis.

Con lo hasta aquí expuesto, aunque de manera sucinta, queda expresada la posición de Freud ante la religión y la religiosidad, punto de partida de la presente investigación.

### **3- Marco Metodológico**

#### **3.1 Tipo de investigación**

Considerando que los objetivos de la presente investigación fueron: analizar los distintos posicionamientos teóricos y clínicos sobre la religión; conocer la postura de los distintos terapeutas de formación psicoanalítica sobre la religión, y su modo de intervención en la clínica psicoanalítica, se utilizó un diseño de investigación cualitativo de tipo descriptivo.

Teniendo en cuenta el tipo de fuente, puede clasificarse como una investigación de campo, la cual se llevó a cabo a través de entrevistas. Según la temporalidad, es un estudio transversal, debido a que se estudiaron las variables en un momento único.

#### **3.2 Muestra**

La muestra estuvo compuesta por siete psicoanalistas (cinco varones y dos mujeres) de la ciudad de Paraná, capital de Entre Ríos. Se consideran los siguientes criterios de inclusión para su conformación:

- Formación psicoanalítica respaldado por un título en cuestión que lo evidencie, y/o cursos y/o espacios de supervisión desde el área psicoanalítica.
- Que sean profesionales en ejercicio en la ciudad de Paraná.
- Que actualmente tengan por lo menos cinco años de experiencia clínica.
- Que cuenten con la disponibilidad para participar de manera voluntaria en la muestra, informando su consentimiento de manera escrita.

Por su parte, se consideran como criterio de exclusión:

- Que no formen parte de alguna formación en psicoanálisis.
- Que no cuenten actualmente con cinco años de experiencia clínica.
- Que no ejerzan como profesionales en la ciudad de Paraná.

**Tabla 1: Descripción de la muestra**

<b>Seudónimo</b>	<b>Orientación Psicoanalítica</b>	<b>Espacios de Formación Psicoanalítica</b>	<b>Años de experiencia clínica</b>
Antonio	Lacaniana	Si	11 años
Enrique	Freudiana	Si	5 años
Mónica	Lacaniana	Si	39 años
Juan	Lacaniana	Si	30 años
Sebastián	Freudiana	Si	22 años
Candelaria	Freudiana	Si	24 años
Norberto	Freudiana	Si	6 años

La muestra se conformó por siete psicoanalistas capacitados (cinco varones y dos mujeres) para responder sobre la temática. Siguiendo los criterios de inclusión se evidencia un promedio de 19,5 años de ejercicio clínico. El tipo de muestreo es no probabilístico de tipo intencional, debido a que la selección de los participantes se realizó según criterios establecidos que se consideraron relevantes para los fines de la investigación.

### **3.3 Técnica de recolección de datos**

Para indagar acerca de la relación entre psicoanálisis y religión y la postura del psicoanalista clínico, se utilizó la técnica de la entrevista focalizada. Se diseñó ad hoc a partir de las lecturas de los distintos autores psicoanalíticos que hablen sobre la temática

para obtener una profundidad necesaria. La entrevista estuvo compuesta por diez preguntas, dejando lugar a la espontaneidad y a la libre transmisión de los conocimientos.

Díaz-Bravo et. al. (2013) explican que la entrevista es una técnica de gran utilidad en la investigación cualitativa y es muy ventajosa principalmente en los estudios descriptivos y en las fases de exploración. Se considera que las entrevistas semiestructuradas son las que ofrecen un grado de flexibilidad aceptable, a la vez que mantienen la suficiente uniformidad para alcanzar interpretaciones acordes con los propósitos del estudio.

De esta manera, al ser una entrevista semi-estructurada, el desarrollo de la misma se dio de manera flexible donde el orden de las preguntas del entrevistador se ubicaba de acuerdo a lo que manifestaba el entrevistado. Fernández Carballo (2013), explica que la entrevista en las investigaciones cualitativas es holística, en la medida que la persona entrevistada puede referirse con la intensidad que lo desee a todos los aspectos que sean significativos en su mente; por esto, es de carácter no directivo en el sentido de que ella no implica rigidez ni en cuanto al contenido, ni en cuanto a la forma de desarrollar la conversación-entrevista.

### **3.4 Procedimiento de Recolección de Datos**

Para la recolección de datos, se contactó a los participantes por teléfono o mail; obtenidos por medio de distintas instituciones, colegios profesionales, facultades, etc. La administración de las entrevistas se dio de manera individual, teniendo en cuenta los criterios de inclusión y exclusión expuestos. Para llevarlas a cabo, se priorizaron los encuentros presenciales, pero en los casos en que no fue posible ejercerla desde esta modalidad, se procedió a realizarla de manera virtual.

En un primer momento, se explicó tanto el tema de estudio como los objetivos del mismo, para anticipar a grandes rasgos el fin de la entrevista. Luego, se solicitó la firma del consentimiento informado (ver anexo), haciendo mención a su privacidad y protección. Una vez establecidas estas condiciones, se realizó la administración de la entrevista.

### **3.5 Procedimiento de Análisis de Datos**

Se recuerda que la presente investigación es cualitativa de tipo descriptivo; por lo tanto, como mencionan Strauss y Corbin (2002) por “investigación cualitativa” se entiende a cualquier tipo de investigación que produce hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación. Por lo tanto, “los métodos cualitativos pueden usarse para explorar áreas sustantivas sobre las cuales se conoce poco o mucho, pero se busca obtener un conocimiento nuevo.” (p. 21)

Los autores (2002), señalan que el análisis cualitativo no se refiere a la cuantificación de los datos cualitativos, sino al proceso no matemático de interpretación, realizado con el propósito de descubrir conceptos y relaciones en los datos brutos y luego organizarlos en un esquema explicativo teórico (Strauss y Corbin, 2002)

También Fernández Carballo (2013) sostiene que la investigación cualitativa es un modelo que propicia la integración dialéctica sujeto-objeto considerando las diversas interacciones entre la persona que investiga y lo investigado. Se busca comprender, mediante el análisis exhaustivo y profundo, el objeto de investigación dentro de un contexto único.

Teniendo en consideración lo expuesto, la presente investigación se propuso analizar los hallazgos siguiendo los pasos de Strauss y Corbin (2002), a partir de la teoría fundamentada. Los autores (2002), la definen como: “una teoría derivada de datos

recopilados de manera sistemática y analizados por medio de un proceso de investigación. En este método, la recolección de datos, el análisis y la teoría que surgirá de ellos guardan estrecha relación entre sí” (p. 21)

Strauss y Corbin (2002), mencionan que las etapas para el tratamiento y análisis de los datos son: la codificación abierta -el proceso analítico por medio del cual se identifican los conceptos y se descubren en los datos sus propiedades y dimensiones-, codificación axial -proceso de relacionar las categorías a sus subcategorías-, y la codificación selectiva -proceso de integrar y refinar la teoría. Estas etapas no se suceden linealmente, sino que se yuxtaponen y reiteran de manera permanente.

## **4- Resultados**

A continuación, tras haber sido analizadas minuciosamente las respuestas dadas por los entrevistados siguiendo el análisis referido anteriormente, se pasa a exponer los hallazgos de la presente investigación. Los mismos fueron elaborados según los objetivos específicos propuestos; y han sido agrupados en distintas categorías con sus correspondientes propiedades y dimensiones, las cuales se presentan seguidamente para, luego, ser desarrolladas adecuadamente.

Las categorías construidas fueron:

- Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión.
- Abordaje de la religiosidad en análisis

A continuación, se presentan las categorías con sus propiedades y variables dimensionales que permitirán apreciar la complejidad de la mirada que el psicoanálisis tiene a partir de las perspectivas de los entrevistados sobre lo formulado por Freud acerca de la religión, y los modos de abordaje en la clínica psicoanalítica de las cuestiones ligadas a la religiosidad del paciente.

### **4.1 Categorías centrales con sus propiedades y dimensiones**

#### **4.1.1 Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión**

Esta categoría engloba las distintas perspectivas que los psicoanalistas tuvieron de la religión a partir de las respuestas relacionadas a la visión de Freud sobre la religión y a las variaciones conceptuales entre religiosidad y espiritualidad. Dentro de esta categoría se pudieron construir cuatro propiedades, de las cuales dos refieren a temáticas específicas de los planteos freudianos sobre el tema general y la perspectiva que los entrevistados expresaron al respecto (en particular), lo que dio lugar a variaciones dimensionales. Las otras dos propiedades se construyeron a partir de lo referido por los entrevistados sobre

la perspectiva que como psicoanalistas tenían de los conceptos relacionados a la religión, como son la religiosidad y la espiritualidad, por un lado, y de las similitudes entre el psicoanálisis y la religión, por otro.

En la siguiente tabla se detalla la categoría junto a sus propiedades y dimensiones:

**Tabla 2: Categoría, propiedades y dimensiones**

CATEGORÍA	PROPIEDADES	DIMENSIONES
PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS SOBRE LA RELIGIÓN	RELIGIÓN COMO NEUROSIS	Desde estar de acuerdo con Freud, hasta estar en desacuerdo con Freud; y énfasis en el caso por caso
	DIOS COMO SUSTITUTO DEL PADRE DE LA INFANCIA	Desde estar de acuerdo con Freud hasta estar en desacuerdo con Freud
	DISTINCIONES ENTRE RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD EN EL DISCURSO PSICOANALÍTICO	Desde religiosidad/espiritualidad hasta <u>religiosidad≠espiritualidad</u>
	¿PSICOANÁLISIS COMO RELIGIÓN?	No presenta variaciones

#### 4.1.1.1 Religión como neurosis

La siguiente propiedad engloba las distintas apreciaciones por los entrevistados según la perspectiva freudiana de entender a la religión como análoga a la neurosis. En

consecuencia, algunos manifestaron estar de acuerdo con Freud: “En términos de clínica coincido que el neurótico hace de su neurosis su religión” (Sebastián); así como también otros expresaron su desacuerdo sobre la cuestión y la importancia de valorar las consideraciones del caso por caso, lo que dio lugar a las variables dimensionales. Los acuerdos con Freud se encontraron en respuestas como las siguientes:

*En términos de la clínica coincido que el neurótico hace de su neurosis su religión, que dice por ahí. Me parece que sí, que hay algo en la estructura neurótica que justamente se sostiene a modo religioso, a modo de creencias marcadamente, incluso generadoras de prohibiciones, de tabúes, etcétera. en ese sentido coincido en el análisis, como a veces la religión es un refugio, para no hacerse otras preguntas de la vida, o hacer otro tipo de vinculaciones existenciales muchas veces. Y por qué no la relación al Edipo mismo, la relación con sus figuras parentales, sobre todo cuando han estado muy marcadas. No sé si se entiende. Lo pienso, en el sentido freudiano, en eso insisto, digo lo mismo. Que sería más bien un estadio del desarrollo humano, en ese sentido freudiano. Y que a veces sí coincide con los aspectos más ontogenéticos, llamémosle. No solamente filogenéticos, sino ontogenéticos.*

*(...) el problema de la Religión es el sometimiento de las consciencias, para mí es como el gran pecado. Aquello que está pintado como: “esto es un bien para vos”, sin la suficiente ayuda, espíritu crítico del sujeto. (Sebastián)*

*Uno puede vivir su religión de una manera patológica también, y para eso entraría lo que es el analista en el sentido de poder sacar de la rigidez. Porque a ver, los neuróticos muchas veces tendemos a rigidizar algunas cosas. Por ahí puede estar el tema de la religión también ahí adentro. Y ahí, sí se vive como una patología donde uno empieza a sufrir esos mandatos. (Enrique)*

*Sí lo tomo como algo de orden más sintomático, sobre todo cuando la religión es algo un poco más extremo, y eso es la clave de saber leerlo, pero sin embargo sé que muchos analistas sí lo toman como una dimensión aparte y además se vuelve hasta el fin del análisis en cierto punto (...) Yo lo tomo como te decía como una cuestión más de orden sintomático a interpretar, sobre todo cuando es material de análisis como tal, porque mucha gente lo trae o lo menciona sin más, y mucha gente por ahí lo tiene muy presente y es parte de su cotidiano, cuando condiciona de alguna manera tu accionar diario, bueno creo que ya es momento de ponerlo en análisis. (Norberto)*

*Me parece que hay que ubicar cuando se habla de religión y cuando se habla de prácticas religiosas son cosas distintas. La religión está ligada a una elaboración de sentido. Lo que la religión, en términos de religiones, todas, son intentos de responder desde una lógica una respuesta que intenta abordar cómo se podría responder con lo que no tiene respuesta (...) La religión, sea cual sea, le da una respuesta posible a las preguntas de la humanidad: cómo vinimos al mundo, qué es la existencia, qué es la muerte, y qué es una mujer, y qué se hace con una mujer (...) De hecho Lacan tiene un texto sobre la religión que se llama "El triunfo de la religión", es muy importante para nosotros porque la religión siempre triunfa porque va por la vía del sentido y el obsesivo en particular es la persona que está completamente afectada por el sentido. Y esa elaboración de sentido es religiosa en el sentido de creer. Creer algo que le da sentido a las cosas. (Antonio)*

La variable dimensional opuesta- estar en desacuerdo con Freud- se construyó a partir de respuestas como las siguientes:

*No, yo no creo que se trate ni de una neurosis colectiva, ni que se trate de una cuestión psicopatológica, sino que creo que se trata de, ya te dije al principio*

*cuando te digo esto del mito, es decir, hay algo en la estructura misma del hombre que necesita encontrar respuestas y darse respuestas respecto del enigma fundamental de la vida. Y que estas respuestas son míticas y religiosas. Tenemos enormes dificultades de sostener el lazo social sin una organización que intente explicar para qué estamos en este mundo, qué es la vida, qué nos pasa cuando nos morimos, es decir, lo que Kant llama las preguntas fundamentales de la metafísica. Y que, de algún modo, en esta época, y es un problema también, muchos autores vienen a decir que el cientificismo opera como una creencia religiosa. Se viene, de algún modo, a suturar ese lugar vacío que deja la religión.*

(Mónica).

*No coincido con esto de que Freud lo aduce a un aspecto más bien primitivo del ser humano. Que la religión tiene que ver fundamentalmente con un estadio del desarrollo de la humanidad y que la ciencia vendría a ser su estadio superior (...) la religiosidad es parte de los recursos que puede tener el paciente. Por ejemplo, uno dice la religión católica se basa sobre el amor a Dios y el amor al prójimo que son casi indisolubles en la religiosidad católica o cristiana. Entonces ahí, como te decía, hay elementos que pueden ser valiosísimos. ¿Por qué atacarlos?*

(Sebastián)

*Bajo ningún concepto. Además, si bien Freud fue un revolucionario en cuanto a ideas nuevas e innovadoras que fueron a romper con el paradigma organicista hegemónico, él se volvió dogmático. Creo que en esta temática no pudo avizorar más allá. Así que no. No, creo que sea psicopatológico porque en realidad, creo, que es reducir al ser humano a lo psíquico. Justamente, él se contradice a sí mismo desde mi visión. Entonces no, no creo que sea una neurosis colectiva. No puede ser que haya subsistido esta neurosis colectiva a lo largo de los siglos de*

*tal modo. Ni siquiera las guerras mundiales, ni siquiera las pandemias. Si vos miras a lo largo de la historia de la humanidad, no hay otra cosa que no sea la creencia en un Dios o en una inteligencia superior que haya atravesado al ser humano desde el punto cero. (Candelaria)*

*Digamos, nosotros podemos partir que Freud sí lo consideraba una formación patológica, vinculada, él decía, o parecía que lo aproximaba bien a un pensamiento infantil, o lo mismo, la idea de un sentimiento más bien oceánico vinculado a una pretensión de retorno al narcisismo, a una ilusión de completud con el mundo. O bien, a una perspectiva más neurótica respecto de la necesidad de un padre siempre, en sus distintas cualidades, benevolente, o sea que aprobaría determinados actos buenos, que reprobaría y castigaría a un accionario más bien malo o considerado. Pero yo en lo particular no podría sostener esa posición, no tan, por ahí, no sé si extrema, pero sí muy determinante, muy determinada también. (Juan)*

La variable dimensional –énfasis en el caso por caso- se construyó a partir de respuestas como las que se exponen a continuación.

*Cuando vos preguntás si pudiera estar, digamos, vinculado a alguna condición más patológica, ahí sí lo que sostendría es esto que te decía, que es una posición más bien de la lógica de cada situación particular, o de lo que llamamos caso por caso. Y ahí sí volvería un poco a lo que te dije hace un momento, o sea, podría haber alguien que viva su experiencia de algún modo religiosa, sin que esto obture o dificulte pensarse en sus procesos más internos, en sus actitudes, en su posición frente al otro, en sus dilemas éticos, morales, y sostenerse de todos modos en una creencia, en una fe, que desde nuestro lugar no tendríamos por qué*

*ni aprobarla, ni reforzarla, pero mucho menos cuestionarla, o desvalorizarla, o psicopatologizarla. (Juan)*

*En el caso por caso, uno en la neurosis inevitablemente, cuando uno va escuchando un paciente, el paciente mismo empieza a ver que sus propias creencias se ponen a tambalear, no que dejan de ser católicos, sino de que hay cosas que no se pueden explicar, que no se trata de un acto de fe. Todo analista por lo menos los que estamos orientados en la formación de la enseñanza de Jacques Lacan, la religión ocupa un lugar muy importante. No es lo mismo que uno crea, que uno no tenga en qué creer, entonces hay que ver en ese caso cómo juega la religión. (Antonio)*

*Yo creo que sería muy en el caso por caso. En términos generales, yo no pongo en cuestión las prácticas, creencias de los pacientes (...) Ni la confirmo ni no la confirmo, simplemente la escucho y veo cosas que la perturban y bueno es cada caso. (Mónica)*

*Una cosa es hablar de religión en la neurosis obsesiva que de otros neuróticos. Por ejemplo, se me ocurría recién, ubicarla en la psicosis, para mi es como ligar los hechos. Sin dejar de ver que justamente no es lo mismo un delirio místico que una experiencia religiosa, digo, mirar el cielo y conmoverte es una experiencia religiosa, escucharlo a Mozart también, o lo que fuera. Una cosa es en rasgos psicopatológicos que se enmascaran. Ahí, creo que es acertado lo de Freud, que sí, en algún momento puede ser una cosa estadal del proceso ontogenético y filogenético. Pero, por otro lado, la religiosidad es parte de los recursos que puede tener el paciente, elementos de su religiosidad, o aspectos de su religiosidad. Por ejemplo, uno dice la religión católica se basa sobre el amor a Dios y el amor al prójimo. Por ejemplo, ¿no? Que son casi insolubles en la*

*religiosidad católica o cristiana. Entonces ahí, como te decía, hay elementos que pueden ser valiosísimos. ¿Por qué atacarlos? (...) Viste que Freud lo aclara bastante, el neurótico es la represión de la sexualidad perversa, pero la sexualidad perversa es hija de la sexualidad infantil. Entonces, el desligazón entre lo patológico y lo normativo no es tan tajante como en la psicosis, por ejemplo. Si entiendo, que alguna religiosidad obedece a un aspecto más bien inmaduro del paciente, no necesariamente patológico, de lo que significa la patología. Sé lo que es un delirio místico, lo que es una obsesión religiosa, los rituales de purgar pecados, etc, son muy notorios, por ahí lo religioso enmascara. (Sebastián)*

#### **4.1.1.2 Dios como sustituto del padre de la infancia**

Esta propiedad emerge de la importancia atribuida por los entrevistados al concepto de Dios en Freud y a sus similitudes y diferencias tanto conceptuales como de abordaje clínico. Por lo tanto, dimensionalmente esta propiedad se extiende desde de acuerdo con Freud, hasta en desacuerdo con él. En relación al acuerdo con Freud, se encontraron respuestas como las siguientes:

*Similar a Freud, considero que el concepto de Dios que tenemos en Occidente de la religión judeocristiana, y se incluye la mahometana, digamos, es una concepción bastante simplona, digamos, como infantil. Esta idea de un señor que juzga, y que de algún modo ordena, y tiene una relación... Esta ha sido como la versión más simple del catolicismo, por sobre todas las cosas. (Mónica)*

*¿Dios como sustituto del padre? Sí, es un poco la lectura que hago, no solo a nivel profesional desde el lugar de analista, sino también a nivel personal creo que es un poco la lectura que hago acerca de la religión en general, entendida como un sostén omnipotente de los deseos frente a toda la frustración y también como una*

*posibilidad de poder expiar todo hacia una figura más allá de nosotros, es muy primario de alguna manera esto. (Norberto)*

*Comprendo completamente la formulación de Freud. Esto de que nacemos en un estado de indefensión y que el ser humano experimenta tempranamente esto, su indefensión y su necesidad de protección de un padre. Esto lo comprendo perfectamente desde el lado freudiano (...) Lo que sí aparece es que cuando los sufrimientos son por ahí poco explicables, las referencias que aparecen es: “si Dios quiere, si Dios no quiere “¿no? Esta referencia a las fuerzas que inciden sobre los destinos personales. La cuestión sería, desde el lado de la Fe, si justamente esa experiencia de indefensión encaja perfectamente con la idea de un padre creador. (Sebastián)*

*Desde un punto de vista, podría decirte, más estrictamente psicoanalítico, pero bueno, freudiano, lacaniano incluso, es, podríamos pensar que sí. Hay algo que persistiría en una posición de sostener la idea de un padre todopoderoso, que nada le faltaría, omnipresente, omnipotente. (Juan)*

La variable dimensional opuesta –estar en desacuerdo con Freud- se construyó a partir de respuestas como las que se exponen a continuación.

*Freud se consideraba ateo, ¿no? Pero bueno, Freud se consideraba ateo porque él consideraba que no existía un Dios al nivel del dios cristiano. No niega otra clase de creador, tampoco lo dice. Pero sí del dios cristiano porque él cree que la representación subjetiva que tiene cada sujeto de Dios es una construcción. En el caso de la Virgen, de la propia imagen materna, y en el caso de Dios o Jesús, es una depositación en esa figura de deidad, de los rasgos paternos. O sea, es una construcción, sobre todo del aspecto benéfico, pero también del aspecto punitorio. Del aspecto castigador respecto de los vínculos que tuvo con sus*

*objetos parentales. Entonces él llega hasta ahí. Yo no llego hasta ahí, en lo personal. Yo dividiría entre sujetos formados, sujetos instruidos, sujetos que han accedido a la alfabetización y sujetos que no. Entonces, el sujeto que no ha accedido a una alfabetización, que es la gente de mayor marginalidad y vulnerabilidad, sí va a tender a crear una figura de, suponete, la Virgen María o Jesús o Dios, con una depositación directa de su vínculo con los objetos parentales. Probablemente no han sido educados en la religión, probablemente no han tenido acceso o conocimiento a los grandes filósofos y teólogos de tal modo de enriquecer su visión interna subjetiva sobre la deidad. Entonces, su construcción de la deidad va a ser más bien, una transferencia directa de los rasgos de sus progenitores. Esto es lo que yo he visto, de hecho, en la práctica clínica. O sea, personas muy humildes que te expresan básicamente Dios me va a castigar, esto va a suceder o va a salir o se va a dar si Dios quiere. En cambio, una persona que sí, ya puede construir una idea diferente y global. ¿A qué me refiero? A que cada sujeto, si cree en una deidad, como no la puede ver, va a llenar ese contenido o va a ser un armado. (Candelaria)*

*No, pienso que, a ver, si uno es católico, practicante y tiene fe en eso, y cree en eso digamos, lejos va a estar Dios de ser un sustituto de ese padre de la infancia. Lo que sí muchas veces uno coloca a Dios es en el lugar del Gran Otro. A Dios, a los mandamientos, a todo lo que provenga desde la religión, a veces uno lo pone en ese lugar del Gran Otro y desde ahí sí realiza muchas, muchas, ahí iba a decir interferencias, pero no muchas acciones para con la vida de uno. O la vida de uno, a veces la acciona en ese sentido. (Enrique)*

#### 4.1.1.3 Distinciones entre religiosidad y espiritualidad en el discurso psicoanalítico

La propiedad construida engloba las distintas concepciones de religiosidad y espiritualidad entendida por los entrevistados. Considerando lo que refiere Antonio: “*El psicoanálisis propiamente dicho no habla de espiritualidad, pero sí habla de religión y, por lo general, la religión, todas, no una en específico, son elaboraciones de saber.*” Se interroga: ¿Se diferencian la religiosidad y la espiritualidad? ¿Es algo de lo que los psicoanalistas hablan o se abstienen de ello?

Dimensionalmente, esta propiedad varía en la correspondencia hasta la diferenciación de ambas. En cuanto a la primera variable dimensional- religiosidad/espiritualidad- se evidencia en exposiciones como:

*No, yo creo que hay muchos puntos de correspondencia (...) hay quien tiene una vivencia que también supone esta idea de cierta trascendencia, de que hubiera un orden de realidad que no sería accesible, algún tipo de sentimiento más bien trascendente que tal vez es una experiencia más subjetiva, más particular, que ni siquiera puede ser demasiado compartida o que ingresa dentro de este sentimiento más colectivo, donde muchos o al menos varios se sostienen en la iglesia, pero hay un punto en el que el sentido que asume para cada uno puede asimilarse como parecido. (Juan)*

*Mira, personalmente no, ¿pero por qué? muchas personas traen como la misma idea en relación a, te dicen, por ejemplo, “yo no creo en Dios pero creo en una entidad superior como la naturaleza, como el universo que creó la vida, que destina o acomoda las cosas” y de alguna manera me parece que opera la misma función. (Norberto)*

En la segunda variable dimensional- religiosidad≠espiritualidad- se encuentran respuestas como las que se exponen a continuación:

*Sí. Una implica a la otra y la otra no la implica a la otra. Porque haber, la espiritualidad no necesariamente incluye a la religión. Tienes muchas personas que son muy espirituales, hoy en día viste que circulan múltiples formas, paradigmas. Entonces creo que la espiritualidad, no toda la espiritualidad incluye a la religiosidad. Tenés gente que se dedica a la meditación y eso lleva a la espiritualidad, gente que se dedica al mindfulness que también lleva a la espiritualidad, gente que elige conectarse con un yo superior, bueno, también va a la espiritualidad, gente que cree en las energías. Por eso, es que te digo que, la espiritualidad no necesariamente incluye a la religiosidad, pero la religiosidad sí debe incluir a la espiritualidad. (Candelaria)*

*La religiosidad me parece que va más encaminada a la cuestión institucional, es decir, la religión organiza instituciones, y entonces las instituciones tienen todo un ordenamiento disciplinar, tienen todo un ordenamiento ritual, tienen todo un ordenamiento de lo que se puede, de lo que no se puede, que te viene dado por la institución y por las creencias de la institución. En el camino que practico de la espiritualidad es una búsqueda que, lo que tiene el budismo y que te dice Buda es, no creas en nada de lo que yo te digo. Si no has logrado vos internamente sentir y encontrar que eso es verdadero para vos. (Mónica)*

*La palabra espíritu es tremenda, es decir, Lacan la trata en el seminario 5, cuando habla del espíritu, y por un lado se lo carga, pero por otro lado reivindica un montón de cuestiones. Hace un tiempo que yo llevo adelante una práctica de meditación, y (...) Lo que vos haces es asumir una práctica que de alguna manera te ayuda a hacer un camino de espiritualidad. Es decir, donde vos puedas orientarte en relación a que tu vida no se agota en la materialidad de la vida*

*cotidiana que ofrece nuestra cultura actualmente. Entonces, que vos podés hacer búsquedas junto con otros que son del camino de la espiritualidad. (Mónica)*

*Primero, sobre todo en los últimos años empecé como a diferenciar espiritualidad de religión. La religión la suelo concebir más del lado de las instituciones, que enmarcan determinada orientación espiritual. Sobre todo, en las grandes religiones, el cristianismo, el judaísmo y la religión musulmana, con toda su organización espiritual y ética o moral. La espiritualidad, quizás como movimiento del espíritu humano. (Sebastián)*

#### **4.1.1.4 ¿Psicoanálisis como religión?**

Esta propiedad surge ante la pregunta ¿puede el psicoanálisis volverse una religión? hecha a los entrevistados y con sus respuestas correspondientes, las cuales no dieron lugar a variaciones dimensionales. Las consideraciones resultantes se exponen a continuación:

*Por supuesto que sí, digamos, está la religión del psicoanálisis y el gran Dios Freud, digamos. Hay gente que gira su vida en torno a eso, lo cual me parece una aberración, porque la vida de uno es mucho más que, digamos, el trabajo de uno, ¿sí? Pero sí, uno muchas veces ve psicoanalistas que te hablan de Freud o de Lacan como, no sé, como que si fuese Moisés o si fuese el gran profeta que fue enviado a nosotros. La palabra o la Biblia vendría a ser los tomos de Amorrortu, ¿verdad? Pero sí, hay personas que pueden llegar a tomar al psicoanálisis como una religión. Bueno, dentro del psicoanálisis, si le queremos poner palabras así también religiosas, hay distintos sismas, digamos. Están por un lado los freudianos, por otro lado, los lacanianos, por otro lado los kleinianos, por otro lado los laplanchianos. Como que se hicieron distintas, parecen los evangelistas, ¿viste? Que cada uno va fundando su propia iglesia, con sus pastores y demás, y*

*dejan sus enseñanzas. Si vos te podés hacer un paralelismo, hay muchas cosas que se encuentran parecidas, digamos, ¿viste? Y todos responden al gran Dios Padre que vendría a ser el profeta Freud. (Enrique)*

*Que se parecen, se parecen. Lógico. ¿No? Los aspectos institucionales, los aspectos más dogmáticos, que a veces son abiertos y a veces son implícitos. La figura del padre Lacan, obviamente, ha sido muy fuerte y está en la historia de los movimientos psicoanalíticos. La figura de ese que tanto denostaba ser que terminó siendo. El sustituto del padre, digamos, del padre, de ese padre. Sí. Y yo creo que en toda organización ideológica tiene esa, vertiente posible. Viste que Lacan, en un momento, hay una expresión que dice, les daré miel. Si eso no tiene olor a... Así que sí, me parece que el riesgo es ese, que justamente lo vuelve una institución acientífica, sobre todo. (Sebastián)*

*Michel Fennetaux en El psicoanálisis: ¿camino de las luces? hace una especie de nudo borromeo donde va a poner que uno de los nudos del psicoanálisis es la religión, y que las instituciones psicoanalíticas tienen una organización claramente religiosa. Y que otro de los nudos es la magia, y va a poner del lado de la magia la transferencia, y el otro, lo simbólico, va a tener que ver con la ciencia. Es decir, el psicoanalista tiene que de alguna manera intentar hacer algún tipo de organización con otros, porque si no estaríamos solo creyendo que tenemos no sé qué verdad, y eso lleva hacia el esoterismo (...) Hay un libro precioso que también te recomiendo, de George Steiner, que se llama Nostalgia del absoluto. Ahí Steiner, va a decir que los últimos discursos míticos son el marxismo y el psicoanálisis. Que son los que te prometen una salvación y que tienen un discurso y que han un montón de características de los modos de los*

*discursos del psicoanálisis y del marxismo para decir que se tratan de construcciones míticas. (Mónica)*

*Totalmente. El último libro que sacó Luis Hornstein, se llama ser analista hoy. Él todo el tiempo está planteando esta cuestión de la heterodoxia del psicoanálisis. El plantea que el psicoanálisis tiene que ser heterodoxo. No podemos trabajar, de construirlo en un dogma cerrado que lo único que hace es idolatrar o aumentar el ego del analista y brindar menos ayuda al paciente. Totalmente. Tienes grupos, grupos de psicoanalistas que se creen... no sé. Bueno, que vayan a terapia, que vayan a otro análisis y consigan un buen analista y se castren. Y adviertan que no son ningún Dios y que son seres humanos que manejan unas teorías y que tienen que ayudar a otros. (Candelaria)*

*Me parece que está bueno, la pregunta es si ¿para un sujeto el psicoanálisis se puede convertir en una religión? Sí, desde luego, de hecho, uno trabaja para hacer creer al sujeto en algo, nosotros a eso lo llamamos creer en el inconsciente. Ahora las instituciones pueden devenir religiosas de analistas, hay infinidad de ejemplos, de hecho, Lacan ubica que es imposible de eliminar, que todo el tiempo nos queramos juntar y armar instituciones al modo de la Iglesia. Ahora lo que sí hay que ubicar es que lo que nos diferencia a los analistas que estamos orientados por Lacan, es que Lacan nos enseñó que en el corazón de la institución que él creó, hay una pregunta y no una respuesta, y la pregunta es ¿qué es un analista?, lo cual esa pregunta dinamita la idea de que nos podemos identificar. Entonces, me parece que tu pregunta es muy buena en el punto en donde hay que separar para el psicoanálisis una institución puede devenir religiosa, entonces todos le rezamos a San Lacan. Lacan lo que dice cuando vino a Venezuela hace ya un par de años lo que dijo es “hagan como yo no me imiten” y creó una institución nueva*

*que fue la escuela de la causa freudiana que tiene en el corazón la pregunta de que es ser un analista. (Antonio)*

*Totalmente que sí, porque de alguna manera esto tiende a volverse dogmático por algunas personas. Y si hay algo que siempre se le critica a la religión que fue muy dogmático. Entonces, así como existen otros posicionamientos y otros puntos de vista epistemológicos a la hora de trabajar, el psicoanálisis muchas veces es muy similar: tiene su creencia en el inconsciente que es una entidad en realidad metafísica, aparece como figura central un Padre, una cuestión muy central en la Religión que trata a Dios como Padre. Su práctica particular y sus rituales, y tiene también una búsqueda de sentido como la religión. Entonces, me parece en ese sentido que comparten algunas cuestiones. (Norberto)*

#### **4.1.2 Abordaje de la religiosidad en análisis**

La presente categoría expone el abordaje de la religiosidad en el tratamiento psicoanalítico y la influencia recíproca que existe entre la religiosidad del paciente y el curso de un análisis. Se procederá a presentar los distintos modos de intervenciones clínicas referidas por los entrevistados.

A continuación, se presenta la tabla con las propiedades y dimensiones incluidas en esta categoría:

**Tabla 3: Categoría, propiedades y dimensiones**

CATEGORÍA	PROPIEDADES	DIMENSIONES
	INTERVENCIONES CLÍNICAS	Desde la neutralidad y abstinencia hasta quienes

ABORDAJE DE LA RELIGIOSIDAD EN		incluyen su persona en la intervención
ANÁLISIS	INFLUENCIA ENTRE LA RELIGIOSIDAD Y EL ANÁLISIS	Desde Influencia de la religiosidad en el análisis, hasta Efecto del análisis sobre la religiosidad.

#### 4.1.2.1 Intervenciones clínicas

Esta propiedad surge de lo expuesto por los entrevistados según su creencia y sus intervenciones clínicas en relación a ello. Se destacaron dos líneas principales: aquellos que actuaban desde la neutralidad y abstinencia; y otro grupo de psicoanalistas que incluían intervenciones relacionadas a sus creencias. Es decir, dimensionalmente esta propiedad varía desde los que enfatizan la neutralidad y quienes incluyen su persona (y por ende, sus creencias) en la sesión.

La primera variable dimensional- Desde la neutralidad y abstinencia- se encuentran los psicoanalistas que afirmaron esta posición que se desarrolla a continuación:

*Si estamos hablando de un psicoanalista, cuando el psicoanalista está atendiendo, nunca es persona, es un objeto causa del deseo, es un objeto vacío donde vos vas y depositas cosas, donde la depositaste te escuchas, es la fuente de eco, no te importa si es judío, si profesa al islam, si banca a los palestinos o no, no te interesa porque el analista no trabaja con su persona, paga con su persona porque tiene que estar sentado acá desde las 7 de la mañana hasta las 10 de la noche, pero no habla nada de él. Cuando uno trabaja en el campo del*

*psicoanálisis, Antonio no está en la sesión, porque si Antonio estuviese, va a hablar Antonio en la sesión. Es muy importante ubicar que Lacan eso lo trabaja en el seminario 17 con el discurso del analista que lo formaliza ahí, donde el agente ubicado en el lugar del agente, del discurso analítico, no puso una persona, puso un objeto, vos sos lo que permite que el sujeto se pueda escuchar, no sos el que le habla a la persona, sos el que, es más, la posición del analista es mucho silencio, es que el sujeto pueda hablar y escucharse en lo que dice.*  
(Antonio)

*Si ese paciente por algún motivo quiere hablar de su versión ligada a cuestiones religiosas, se lo toma con todo el respeto del caso sin poner la figura del analista si es judío, si es católico, si odia a todos los que son judío, eso no entra en juego porque uno trabaja con lo que el paciente dice, no con lo que yo creo en mis creencias, de hecho si yo pongo mis creencias en la atención con un paciente el riesgo es que los dos estemos en el mismo lugar y nos invitemos a diferentes tipos de retiros espirituales, que me inviten a una sinagoga etcétera y que se desdibuje la relación terapéutica.* (Antonio)

*Yo creo que ahí sí es importante dividir un poquito las aguas, en qué sentido el analista, o lo llevaría más lejos aún, el terapeuta, independientemente de la corriente de la psicología o aún del psicoanálisis, a la concepción que adhiera, sí me parece que es importante sostener separados los órdenes de las creencias personales, y en ese sentido ingresa también que un terapeuta o un psicoanalista pueda decir, considerarse católico, budista, no me parece que en principio tuviera que suponer que no, que pudiera o no llevar a cabo una práctica de psicoanálisis. En principio, el problema sería si no pudiera regirse, por lo que sí es un precepto del psicoanálisis, que es la neutralidad y la atención flotante. Es decir, son*

*principios. Ahí sí me parece que sería un problema. Si alguien dice, yo soy psicoanalista, pero sí, por una cuestión más propia, podría no sustraerse de una posición neutral frente a lo que escucha de un paciente, y toma posición, o se identifica con lo que dice el paciente, o aprueba o desaprueba de alguna manera lo que se está diciendo, ahí sí sería un problema. (Juan)*

*Es un tema desde el cual creo que tenemos y debemos conducirnos desde una posición de neutralidad. Vos habrás visto también, bueno, la noción de abstinencia desde el punto de vista del psicoanalista, y bueno, este tema bien ingresa dentro de esas cuestiones que de ninguna manera podrían llegar a ser valoradas. Puestas en un, consideradas bajo un prisma de algún tipo de consideración moral o ética, como cualquier otra posición, creencia o preferencia de la persona que nos consulta. Por ahí, la única consideración, por supuesto, que se abre, digamos, a un trabajo, más bien, al menos de interrogación, de interpretación, es si esta posición religiosa, de alguna manera, aparece comprometida en algún síntoma. Es decir, si hay algo de esta posición que se vincula a una cara de malestar muy grande, de posición, a veces decimos, muy gozosa de una persona, de un paciente, porque, bueno, puede estar muy comprendido lo que sería algo así como una culpa, por parte de un padre que castigaría, digamos, o de un Dios que sancionaría, aún en el plano del pensamiento, de la fantasía, ¿no?, diversos... Bueno, ahí sí digo, cuando algo de esto parece articulado a algún tipo de formación sintomática, sin que esto ingrese dentro de lo que valoramos, porque por otra parte no sería nuestra tarea, digamos, ni nuestra posición valorar qué es lo que estaría bien o mal para alguien. (Juan)*

*Para mí la posición no tiene que ser de analista ni creyente ni ateo, tiene que ser una posición neutral y eso es una diferencia por ahí radical con algunos que a veces discutimos acerca de estos temas porque para mí ser extremadamente religioso y analista ortodoxo es una posición que en cierto punto sí se contrapone por lo menos a las bases y a su vez ser ateo y ponerlo en juego en el análisis limita mucho también la expresión de los pacientes, limita la asociación libre y también y hace sentirse juzgado. Entonces, yo busco de alguna manera también no mostrar tanto esa posición sino ser un poco más neutral en ese sentido porque si dejo entrever mi posición una persona muy creyente quizás no me dice X cosa porque va a pensar que yo lo estoy juzgando o por el contrario si yo soy muy religioso y una persona atea quizás no me dice nada en relación a esto porque sabe que yo profeso demasiado la fe, por eso busco una posición más neutral y creo que eso es aplicable no solo a las cuestiones religiosas sino a la mayoría de cuestiones de orden clínico. (Norberto)*

*El analista en sí debería, todo depende del analista y demás, pero, debería poder ayudarte a vos a ser una persona un poco más misericordiosa. Misericordiosa en el sentido de una persona más humana. Y no creerte vos un ser superior que puede llegar a juzgar a los otros. Y ahí el analista está interviniendo, el analista está analizando. Y si bien uno no, generalmente uno no habla de religión o no se pueden explicar cosas así, porque Pablo en su segunda carta dice tal cosa, bueno, no, uno no habla así porque uno justamente no es un pastor, sino que es un analista. Uno trabaja con lo que trae el paciente. Volvemos a esto de ser espejos siempre, vuelvo siempre a lo mismo. Uno trabaja con lo que trae la persona. Que vos no vas a ir a decir, no, bueno, pero Moisés dice tal cosa y vamos a... Esto es así y esto no se mueve. Generalmente uno trabaja sobre él: “Ajá, y ¿por qué te*

*hace sufrir esto? ¿Por qué? ¿Por qué esto que traes provoca esta cosa?” Esto que vos hacías de ir a misa todos los domingos, ¿lo hacías porque vos querías realmente? o ¿Porque era una obligación? ¿Qué está pasando con eso ahí? Y el analista muchas veces te puede ayudar a encauzar tu deseo. (Enrique)*

*Yo creo que el psicoanalista puede tener su religión. Es que, además, tenemos miles de creencias de las cuales tenemos que abstenernos en el momento en que estamos trabajando y que muchas veces son relativas las posibilidades de abstenernos. (Mónica)*

*Puede ubicarse en el lugar que quiera, porque es libre también de decidir. Lo que no puede, de hecho, no hay que ir muy lejos, porque está en el código de ética de cualquier colegio de psicólogos, transferir, imponer o contaminar el campo clínico con sus propias creencias. Si odia a los judíos de repente, bueno yo primero le recomendaría que vaya a terapia, pero si odia a los judíos y recibe un paciente judío tiene que tomar una decisión. Se abstiene de que su subjetividad contamine el campo, o lo deriva. Está en el código de ética. Puede ser lo que quiera, ateo o como puede ser muy creyente. Vos fijate que en los dos casos vale lo mismo, ya sea ateo o sea muy creyente, no puede expresarlo. Salvo que el paciente lo exprese, entonces ahí lo toma como material de trabajo, porque uno trabaja con lo que el paciente brinda. (Candelaria)*

La variable dimensional opuesta –quienes incluyen su persona en la intervención- se construyó a partir de respuestas como las que se exponen a continuación.

*Con las personas que tienen formación religiosa, yo al tenerla también, me permite usar textos bíblicos en contexto. A veces, ¿no? No para hacer una apología de la religión, sino en cuestiones que son muy aclaratorias, que dan a las circunstancias. Es decir, uso textos bíblicos a veces, y lo uso justamente no*

*como una cuestión no solo de creencia, sino como un libro de sabiduría humana, ¿no? Así como puedo usar una frase de un escritor, ¿no? Que viene al caso y es esclarecedora, en ese sentido (...) Como te decía, si un sujeto viene a tu consultorio y te dice: “me habló Dios” ahí te haces una pregunta, no te pones a rezar el Rosario con él. Vas a hacer una primera mirada de ver de qué se trata el signo que trae el paciente. (Sebastián)*

*Hoy día con el tema de las redes sociales es muy difícil diferenciar la intimidad porque hoy es mucho más fácil tener acceso al analista. Te googlean los analizantes, te buscan tus redes sociales, viste que eso pasa mucho y es muy difícil mantener la privacidad completa de, qué sé yo, de tu ideología, de lo que fuera. Porque puedo tener una ideología política, por ejemplo, que también puede incidir. Desde el punto de vista del vínculo con el paciente, la religión es una ideología más, puede ser tan obturante el vínculo decirte que sos kirchnerista como decirte que sos católico. Por lo tanto, yo creo que en eso he ido madurando de que yo puedo tener una práctica o una orientación o una militancia y que no necesariamente tiene que correr riesgo la asepsia analítica. Serio riesgo, siempre lo corre. (Sebastián)*

*Tiene que ver con mi formación en el catolicismo y en la Iglesia católica. Pero más allá de eso, no en la iglesia católica, digamos, en mi formación religiosa porque fui a colegio privado, pero luego yo, a lo largo de mi vida, en lo personal, soy muy creyente. Entonces esto lo acepto en el consultorio, yo siempre me acuerdo de Freud que dice que no se debe satisfacer la demanda transferencial; pero tampoco clausurarla completamente, Lo que dice Fiorini en ese sentido es que cuando uno devuelve señalamientos, apreciaciones o confrontaciones o interpretaciones, también le permite al paciente ver de uno mismo, uno muestra*

*su personalidad. No es el estilo de Freud que decía uno tiene que estar cara de piedra o de la Lacan que no contestaba nada, no. Uno se envuelve y se muestra.*

*Entonces, claro que lo tomo en consultorio, por supuesto dentro de los límites del ejercicio de la psicología, si dentro de los límites, por ejemplo, tengo un paciente que me dice “Candelaria yo te juro, vos vas a creer que estoy loco, pero yo le pido a la Virgen y a mí se me cumple” y a ver es su realidad psíquica, puede ser que sí, puede ser que no, no sé lo que le pasa a él, yo o al paciente, yo no me voy a hacer eco de eso. (Candelaria)*

*(...) Me acuerdo que con este paciente no lograba darle las teclas, muy neurótico en el sentido de que estaba complaciendo a los demás permanentemente bajo el sesgo de la culpa, acá la religión jugaba, venía negativamente con su aspecto punitorio, bueno así se vinculaba con los demás. Yo me acuerdo que ahí me valí de la religión, si no, yo no toco el tema por más que sepa que ellos son católicos practicantes, porque yo toco lo que el paciente trae. Entonces, me acuerdo que le dije y vos sabes que esa interpretación o ese señalamiento, bueno fue un señalamiento más que nada, permitió dar un viro, un viro final en el análisis y le digo en esto de complacer permanentemente al otro y dejarse de lado a sí mismo y al propio deseo, le digo: “te acordás cuál es el primer mandamiento?” ahí si lo introduje pero porque vi que me servía como estrategia terapeuta, porque partía de las creencias de él. Entonces tomé lo que es de él, no es que lo tomé azarosamente porque a mí se me ocurrió introducir la religión, no. Entonces a sabiendas de cómo es su vida, le digo vos te acordás cuál es el primer mandamiento y me miró y abrió los ojos grandes y se quedó callado, no me decía nada y le digo amar al prójimo, ¿cómo? como a ti mismo, bueno y ¿dónde estás vos en esta ecuación? Yo le estaba diciendo lo mismo a través del primer*

*mandamiento que postula la psicología, empezar a construir el propio yo, desligado de los deseos parentales, empezar a ser más amable conmigo mismo, escuchar al yo, a los propios deseos, reducir la severidad del super yo, de lo paterno, desvincularse (Candelaria)*

*De hecho, tengo otra paciente que me dice: “yo le pido a Dios todas las noches, todas las noches, no me escucha, siento que me ha abandonado, “por ejemplo. Y ahí a mí me sirven las intervenciones, me sirve lo que sé, me sirven mis creencias, porque yo ahí le digo, ¿vos como sabes que te ha abandonado?, “y porque sí, porque no me escuche, porque no resuelve,”. bueno, le digo, “vos sabés que los tiempos de Dios no son los tiempos personales, que Dios obra de formas misteriosas, y qué pasa, le digo, si esto es lo que tenés que pasar” ponele ¿no? O le digo ¿qué pasa si estarías peor? “¿Cómo peor?” Claro, le digo, ¿y qué pasa si no es que no estás recibiendo ayuda? le digo, “porque vos, en realidad te sentís mal y te sentís triste, pero vos no tenés angustia, no tenés otros síntomas, hay personas que desencadenan ante lo que vos estás viviendo, muchas clases de trastornos muchos cuadros” le digo, “¿qué sabés si no te está ayudando a que esto sea más leve? (Candelaria)*

#### **4.1.2.2 Influencia entre la religiosidad y el análisis**

La propiedad construida comprende las distintas conceptualizaciones que dieron los entrevistados según la incidencia de la religiosidad para con el trabajo en la terapia psicoanalítica. Dimensionalmente, esta propiedad varía en un continuo desde “Influencia de la religiosidad en el análisis” hasta “Efecto del análisis sobre la religiosidad del paciente”. En relación a la primera variable dimensional, se encuentran afirmaciones como las siguientes:

*(...) como así también, la práctica religiosa de la persona puede influir en el tratamiento... hay veces que uno está tan gobernado por esos mandatos, que a veces uno no elige, y a veces las personas también tienen una mirada un poco corta, vamos a decir, de la Fe, de la religión y demás. (Enrique)*

*(...) Sí, obviamente. Puede incidir negativamente cuando la religiosidad tiene carácter patológico. No olvidarse que la palabra religión viene de religar, es decir, de vínculo. Y justamente la religiosidad patológica habla de vínculos patológicos. Si su religiosidad está demasiado atada a aspectos patológicos esto se convierte en una resistencia al análisis. Y eso sí, a mí me da mucha gracia a veces, pero lo entiendo, hay muchos pacientes que dicen: pero usted es católico. Entonces, sabes que viene por ahí, se va a troquelar una resistencia al análisis. Hay una especie de alerta, cuando te convocan porque sos católico, es porque hay algo ahí que está agarrado fuertemente desde algún temor. (...) Es decir, la religiosidad puede enmascarar la resistencia del paciente a la cura. (Sebastián)*

*Sé que muchos analistas sí lo toman como una dimensión aparte y además se vuelve hasta el fin del análisis eso, en cierto punto, porque toca puntos clave. Hay analistas muy ortodoxos que se vuelven religiosos y eso en algún punto se contrapone con la doctrina freudiana en sí. (Norberto)*

*Hay psicólogos que tienen cuestiones personales y cuestiones que podés llegar a leer que tengan mambos con el tema de la religión y que puedan ser barderos, agresivos denigrar la cuestión. Pero, todo analista, por lo menos los que estamos orientados en la formación de la enseñanza de Jacques Lacan, la religión ocupa un lugar muy importante. No es lo mismo que uno crea, que uno no tenga en qué creer.” (Antonio)*

*Me llega otra paciente y me dice: yo vengo porque yo necesitaba ir a psicólogo y fulano me dijo que venga con vos, porque vos sí crees en la religión me dijo. Y le digo ¿por qué decís eso? porque yo he ido a psicólogos que me dicen, no, el tema religión no lo podemos introducir acá, no lo podemos meter acá, porque acá analizamos lo... terrible. Vos no podés no estar de acuerdo y callar la boca o si no podés trabajar contratransferencialmente con ese paciente y con lo que el paciente trae, y con todo lo que el paciente es, lo tenés que derivar, pero no decirle acá no vamos a hablar, es de un autoritarismo y de un sadismo terrible.*

“(Candelaria)

La variable dimensional – Efecto del análisis sobre la religiosidad del paciente - se construyó a partir de respuestas como las que se exponen a continuación.

*Sí, por supuesto, que uno puede influir muchísimo en la práctica religiosa de la persona. No necesariamente el analista te va a llevar a hacer un ateo a vos. Porque esa es otra también que se cree muchas veces. Que como el psicoanalista se formó en una facultad donde detestaban a los católicos, te va a llevar a vos también a ese lado. Y un buen analista, no debería interferir mucho en eso. Sí, en poder ayudarte a ver para qué lado va tu deseo. (Enrique)*

*En el caso por caso, uno en la neurosis inevitablemente, cuando uno va escuchando un paciente, el paciente mismo empieza a ver que sus propias creencias se ponen a tambalear, no que dejan de ser católicos, sino de que hay cosas que no se pueden explicar, que no se trata de un acto de fe. Todo analista por lo menos los que estamos orientados en la formación de la enseñanza de Jacques Lacan, la religión ocupa un lugar muy importante. No es lo mismo que uno crea, que uno no tenga en qué creer, entonces hay que ver en ese caso cómo juega la religión yo tengo casos por ejemplo de pacientes evangélicos en una*

*secta evangélica, donde a partir del análisis se pudieron despegar y la vida le cambió muchísimo.” (Antonio)*

*Sí, depende del paciente. Yo creo que depende de la persona, depende del grado de depositación de transferencia. Hay pacientes que, específicamente tuve un paciente que era muy practicante de la religión, 28, 30 años y muy practicante de la religión, pero tenía un vínculo sobre todo de Jesús, una figura masculina, pero tenía un vínculo muy hostil con su padre. Cuando empezamos el proceso de terapia y en determinado momento obviamente se empezó a trabajar la cuestión con las figuras parentales, empezamos a trabajar toda la cuestión de diferenciación con el padre, de perder el miedo a la mirada del padre, de relajar ese súperyo basado en esa autoridad parental autoritaria. Llega un día y me dice, me olvidé de contarte, pero yo hace como 8 meses que me alejé de la religión. Entonces uno ahí puede sacar una conclusión, ese aferrarse a ese Jesús con esas cualidades protectoras y benéficas y sanadoras, era buscar en una figura masculina, poderosa como lo es el padre, el aspecto compensatorio y bondadoso que el padre no le brindaba. Cuando logró sacarle la mirada, resolver el odio hacia el padre, dejar caer la ilusión de que ese padre iba a cambiar alguna vez y empezar a vivir una vida independiente de la supuesta pérdida de amor infantil por parte de los objetos parentales, la mirada de los objetos parentales que tanto temor genera y condiciona, ya no necesitó esa figura protectora. Ahí sí lo veo, después con el tiempo volvió y él me contó que había retomado, entonces vos fijate cómo hizo un camino. (Candelaria)*

*Respecto a que si la religión patológica se basa en una relación infantil con un padre y que, por lo tanto, a modo, viste que Freud dice que el nacimiento de la religión parte de la muerte del padre. Que justamente ese amor al padre está*

*ligado al odio al padre y a la culpa de ese odio primario de haberlo matado. Eso sí se ve, una religiosidad marcada por el temor. En ese sentido, cuando se liberan aspectos vinculados al temor, a veces las personas pasan por una especie de ateísmo, pero lo que había ahí era una imago del padre que obturaba en muchos aspectos... Por eso el sujeto se encuentra negativamente, por un proceso de ateísmo, de pérdida de Fe; pero bueno, después se puede reencontrar de otra manera. (Sebastián)*

*Me parece que sí, que la experiencia de terapia, de análisis en particular, permite un lugar al menos de interrogación a ciertas posiciones en las que la fe aparece como algo incuestionable. ¿Por qué? Porque en la medida en que se apela a que aparezca un sujeto responsable respecto de lo que desea, respecto de lo que quiere para sí, hay un punto en el que esta idea del destino y de la providencia o de que Dios todo lo sabe, hay una idea de este otro que estaría como algo así como comandando todos los aspectos de la vida de alguien que se conmueve.”*  
(Juan)

*Indudablemente, la experiencia de un análisis, al menos cuando se establece una transferencia, se sostiene, hay un compromiso, te diría que conmueve algo de esto, ¿no? Lo conmueve en el sentido de que, bueno, sí, puedo querer en Dios, pero hay un orden de responsabilidad en mis actos, en lo que género, en lo que quisiera para mi vida, en lo que elijo que cabe una responsabilidad propia y no queda todo puesto en una idea de lo que Dios predetermina o prefigurara. (Juan)*

*(...) La idea básica cuando aparece un problema de orden religioso es intentar llevar eso para una elección más libre, y para que por lo menos esto que aparece como algo secundario de la culpa o de no sé esta cuestión de hasta compulsiva o repetitiva de asistir todos los domingos de manera automática, bueno por lo menos*

*que se ponga ante el juicio y que sea una decisión un poco más pensada, más elaborada y no simplemente que nos pase por el costado y que lo hagamos de manera automatizada, sino que pueda haber un poco más de independencia subjetiva en eso. (Norberto)*

A modo de síntesis, los hallazgos encontrados se agruparon en dos categorías principales: Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión y Abordaje de la religiosidad en análisis. Cada una de las categorías se compuso por una serie de propiedades-la mayoría con variables dimensionales- que reunían las distintas concepciones de los psicoanalistas entrevistados sobre la temática de investigación propuesta adecuándose a los objetivos de la investigación; a saber, conocer la perspectiva psicoanalítica sobre la religión en sí misma, reconocer si existen distintos puntos de vista sobre la religión dentro de los terapeutas psicoanalíticos; y caracterizar la manera de abordar el fenómeno religioso en análisis.

Pudo observarse diferencias tanto en los modos de entendimiento teórico de la religión, religiosidad y espiritualidad; como también, distintos modos de abordaje en la clínica psicoanalítica. Algunos psicoanalistas manifestaron estar de acuerdo con Freud en algunas cuestiones, mientras que otros manifestaron sus diferencias en torno a él. A su vez, se incluyó las distintas perspectivas que vinculaban que el psicoanálisis, en determinados contextos, podría convertirse en una religión.

Por otro lado, se englobaron las distintas maneras de abordar la religiosidad de los pacientes en el análisis, lo que se reflejó en dos grupos distintos de psicoanalistas a la hora de intervenir clínicamente: los psicoanalistas que sostuvieron la neutralidad y abstinencia analítica, por un lado, y los psicoanalistas que incluían su persona en la intervención, por el otro.

Por último, se evidenció una influencia recíproca entre el paso por un análisis y las creencias del paciente. En determinados casos, el análisis podría influir en la religiosidad de los pacientes, y la religiosidad del paciente podría influir en el trascurso de un tratamiento psicoanalítico.

La discusión de los resultados encontrados, junto con las recomendaciones y limitaciones de la investigación se desarrollarán en el siguiente apartado.

## 5- Discusión, conclusión, recomendaciones y limitaciones

### 5.1 Discusión

Con el fin de analizar y comprender los resultados, a continuación, se procede a examinarlos en relación a los aportes teóricos referentes y las investigaciones precedentes, con referencia a los objetivos planteados y al supuesto original.

La primera categoría establecida es *Perspectivas psicoanalíticas sobre la religión*, la cual engloba las distintas concepciones de los entrevistados sobre el pensamiento freudiano y sus formulaciones teóricas, así como las diferencias en torno a ellas. Dentro de esta categoría, se construyeron cuatro propiedades, de las cuales dos refieren a temáticas específicas de los planteos freudianos sobre el tema en general y la perspectiva que los entrevistados expresaron (en particular), lo que dio lugar a variaciones dimensionales en ambas propiedades. Asimismo, dentro de esta categoría, se reconocieron definiciones sobre la distinción entre religiosidad y espiritualidad y, también, la idea de considerar al psicoanálisis como una religión, lo que dio lugar a la creación de las otras dos propiedades

La primera propiedad de esta categoría se denominó *Religión como neurosis*. En ella se ponen en tensión las distintas opiniones sobre la analogía entre la religión y la neurosis obsesiva descrita por Freud. Algunos entrevistados manifestaron estar de acuerdo con Freud, como, por ejemplo, Sebastián, quien sostuvo que en términos de clínica el neurótico hace de su neurosis su religión. Los resultados hallados en esta dimensión se relacionan con lo que sostiene Morano (2009), quien afirma que después de Freud ya no es posible considerar la experiencia religiosa al margen de la sospecha de lo que pueden ser los condicionamientos inconscientes en sus modos de expresión. Sin embargo, también hubo entrevistados que expresaron su desacuerdo con esta postura y destacaron su propia concepción de la religión y la importancia de valorar las

consideraciones del caso por caso, lo que alude a las dimensiones de la presente propiedad. Este hallazgo concuerda con las conclusiones de Bartoli (2005), quien señala que los analistas de formación no se oponen a la "religión" o la "espiritualidad" per se, sino que más bien les preocupa la forma particular que adoptan los pacientes.

Se pone en discusión, en primer lugar, la variable dimensional: *estar de acuerdo con Freud*. Sebastián, por ejemplo, refirió que en términos de clínica el neurótico hace de su neurosis su religión, hay algo en la estructura neurótica que se sostiene a modo religioso. Esto coincide con Freud (1907), quien observó la particularidad analógica entre el ritual del neurótico obsesivo y el rito religioso, calificando a la neurosis como una religiosidad individual y a la religión como una neurosis obsesiva universal. También, Freud, al exponer sus ejemplos de casos de neurosis obsesiva, constata su tesis que en las acciones obsesivas todo posee sentido y es interpretable, como también se rigidizan los rituales, similar a los rituales religiosos que posee significatividad y sentido.

También se observó una coincidencia con los planteos freudianos en los psicoanalistas entrevistados cuando desarrollaron que la religión, por su capacidad explicativa de sentido, obtura la posibilidad de encontrar subjetividad: *"como a veces la religión es un refugio, para no hacerse otras preguntas de la vida, o hacer otro tipo de vinculaciones existenciales muchas veces."* (Sebastián) Este comentario puede relacionarse con lo que expresa Freud (1933) en la 35ª Conferencia, donde desarrolla que la religión decreta esa prohibición de pensar que se difunde en la educación religiosa debido a que si no se piensa se está al servicio de la autoconservación. Por ello, Sebastián remarcó que el problema de la religión es el sometimiento de las consciencias, similar a lo que plantea Freud (1927), quien expone que la educación religiosa está al servicio de someter religiosamente a las personas. En consecuencia, se entiende cuando Sebastián afirma que una religiosidad "positiva" o saludable no es sin el espíritu crítico del sujeto.

Otro de los aspectos relacionado a dicha variable dimensional- estar de acuerdo con Freud- se muestra en consideraciones sobre la religión en sí, desde los parámetros freudianos. Tal es el caso de Norberto, quien consideró sustancial la crítica freudiana porque afirma que la religión funciona como un sostén omnipotente de los deseos frente a toda frustración y la posibilidad de poder expiar los pecados en una figura más allá. Lo que puede relacionarse con Freud (1933) cuando sostiene que la religión es ilusión y debe su fuerza a su sollicitación de mociones pulsionales de deseo. Asimismo, se observa cierta correspondencia con Freud (1927) cuando refiere que la religión contiene un sistema de ilusiones de deseo con desmentida de la realidad efectiva; por ejemplo, la imagen de Dios como Padre, afirmación a la que adhiere Norberto.

A su vez, Norberto considera a la religión como una reacción sintomática a interpretar. Esta consideración, podría cuestionarse desde Fromm (1965), quien expone que algunos psicoanalistas se han mostrado escépticos sobre toda clase de declaraciones religiosas o filosóficas e inclinados a considerarlas como un pensamiento obsesivo. El autor declara que hay que considerar errónea esa actitud porque el psicoanálisis, al desenmascarar las racionalizaciones, ha hecho de la razón la herramienta con la cual se realiza el análisis crítico de la racionalización.

Por otra parte, se encontraron explicaciones de entender a la religión como portadora de sentido. Tal es el caso de Antonio, quien comprendió a la religión desde parámetros lacanianos y expuso que la religión está ligada a una elaboración de sentido y que siempre triunfa porque va por la vía del sentido. El entendimiento de la religión como triunfante por la vía del sentido fue abordado por Lacan (1974) en el *Triunfo de la religión*. Aquí, Lacan ubica el poder de la religión explicando que la misma es capaz de dar un sentido a cualquier cosa, un sentido para la vida humana, por ejemplo, y también

da sentido a aquellas cosas por las que los científicos mismos comienzan a tener un poco de angustia.

Además, Antonio manifiesta que la elaboración de sentido es religiosa en el sentido de creer, creer en algo que les da sentido a las cosas. Lo que se comprende desde Lacan (1989) cuando, en *La ética del psicoanálisis*, explica el enlace entre creencia y saber, exponiendo que, si creen verdaderamente, no son creencias, son verdades; y este saber es como cualquier otro. Es decir, bajo el título de “saber” cae en el campo del examen que se debe hacer a todo saber, en la medida en que, como analista, se piensa que “todo saber se eleva sobre un fondo de ignorancia.” (p.208) Lo que sugiere que el analista debe interesarse en lo que se articula en términos propios de la experiencia religiosa, cuestión que se abordará en la siguiente categoría.

A su vez, Mónica, ubicó a la religión desde el lado del mito y como operadora en la función de responder los enigmas estructurales del hombre, cuestión que también destacó Antonio: “*la religión, sea cual sea, le da una respuesta posible a las preguntas de la humanidad. Cómo vinimos al mundo, qué es la existencia, qué es la muerte, qué es una mujer, y qué se hace con una mujer.*” Esta afirmación del entrevistado podría coincidir con lo expuesto por Durkheim (1912), quien afirma que no existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana.

Ahora, ¿por qué se considera dentro de la variable dimensional- *estar de acuerdo con Freud*- la particularidad del sentido religioso mencionado por los entrevistados? Cabe destacar, que tanto estas afirmaciones entendidas por los psicoanalistas entrevistados, como las referencias aludidas por Lacan, retoman lo expuesto por Freud. Precisamente, cuando Freud (1933) manifiesta que la religión a los hombres les da sentido sobre el origen y la génesis del universo. En otro escrito, Freud (1927) también, expresa que el

sistema de creencias religiosas desarrolla respuestas a ciertos enigmas que inquietan al apetito humano de saber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del vínculo entre lo corporal y lo anímico; y que “significa un enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos nunca superados del todo” (p.30)

En la dimensión opuesta: *estar en desacuerdo con Freud*, se incluyen las opiniones distintas que manifestaron los psicoanalistas sobre entender a la religión como análoga a la neurosis o a la elaboración de sentido, lo que reflejó la variable dimensional al respecto. Se encontró que distintos psicoanalistas entrevistados no coinciden con Freud debido a que consideran que la postura freudiana es extrema y/o reduccionista.

Sebastián, por ejemplo, refirió que no está de acuerdo en los estadios freudianos de evolución mitológica, a saber, que primero estuvo el animismo, después la religión y, por último, la ciencia. Es decir, no está de acuerdo con Freud (1913) cuando en *Tótem y Tabú* refiere que, en el desarrollo de las cosmovisiones humanas, la fase animista es relevada por la religiosa y ésta, por la científica; y que la científica vendría a ser el estadio de madurez del individuo. Además, Freud (1933) explica que, si se intenta insertar a la religión dentro de la vida evolutiva de la humanidad, “no aparece como una adquisición duradera, sino como un correspondiente de la neurosis que cada hombre culto ha pasado en su camino de la infancia a la madurez.” (p. 155) En consecuencia, Sebastián no adhiere a esta tesis de las cosmovisiones filogenéticas, debido a que considera que una religiosidad saludable no es sin el espíritu crítico del sujeto, tal como quedó planteado anteriormente.

Asimismo, Candelaria expresó que cuando Freud habla de religión como análoga a la neurosis refiere que sobre este punto él se volvió dogmático. Además, manifiesta su diferencia porque no considera que la religión sea una neurosis obsesiva universal, explicando que abordarlo desde la psicopatología sería reducir el ser humano a lo

psíquico. Esto puede asociarse a lo expresado por Morano (2009) cuando afirma que Freud “pretendió responder a estas cuestiones en su sentido muy específico y con un talante sumamente reduccionista.” (p. 49)

También Sebastián planteó su disidencia con Freud al plantear que la religiosidad es parte de los recursos que puede llegar a tener el paciente, precisamente el amor a Dios y al prójimo, que contradice con ver a la religión como una neurosis obsesiva. La cuestión sobre el amor al prójimo y del recurso que la religión puede ofrecer, también la aborda Ricoeur (1967), quien opina que Freud excluye sin razón psicoanalítica, la posibilidad de que la fe sea una participación en la fuente de Eros y tenga, así, que ver, no con la consolación del niño que hay en nosotros, sino con el poder de amar, la posibilidad de que la fe tienda a madurar ese poder frente al odio en nosotros y fuera de nosotros, y frente a la muerte. También Zilboorg (1960), manifiesta que los aspectos de la religión como la fraternidad, el amor mutuo, el amor a los enemigos, transcurren en silencio para Freud, que empuñaba por otra parte, la bandera del Eros. Estos argumentos pueden sustentar lo expuesto por Sebastián.

Por último, en relación a la última variable dimensional: *énfasis en el caso por caso*, se destaca la importancia adherida al caso singular que atribuyeron la mayoría de los entrevistados. Los resultados coinciden con lo que Morano (2009) manifiesta al respecto, puesto que, en las cuestiones referidas a la experiencia religiosa, solo se podría responder “de uno a uno”, es decir, solo desde la indagación de un deseo particular y sus específicas estructuras inconscientes se podría aventurar una respuesta.

Morano (2003), también refiere que habría que afirmar que cada sujeto ha de vivir su experiencia religiosa desde la dinámica global de su personalidad que se ha ido construyendo a partir de su constitución y su biografía. Cada cual vive su experiencia de fe desde unos condicionamientos y, por tanto, con unas tonalidades afectivas y cognitivas

en las que, inevitablemente, participan sus miedos, represiones, fantasías, etc., inherentes a toda condición humana. Concluye que la idea de una experiencia religiosa “pura” libre de todo aspecto patológico o conflictivo habría que considerarla como una de las tantas “ilusiones” en el sentido psicoanalítico del término.

Cabe resaltar que Freud (1930) también refirió a la particularidad individual del sentimiento religioso, en el caso del “sentimiento oceánico” expresa: “en mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante, más no por ello tengo derecho a impugnar su efectiva presencia en otros.” (p. 66), lo que alude a una imposibilidad de clasificación universal de la experiencia religiosa, tal como refleja esta variable dimensional.

Por último, esta variable dimensional también podría ser asociada con lo que remarca Miller (2012) al manifestar que lo religioso es el efecto de lo que le ocurre a la religión, un efecto que es propio de nuestro tiempo y que es la transformación de todo discurso, de toda práctica en una experiencia subjetiva vivida. A su vez, aclara que, a través del concepto de la experiencia, nada impide comparar y/o aproximar la experiencia analítica y la experiencia religiosa, debido a que el concepto de experiencia es un operador de nivelación extraordinario, ya que recupera al hombre entero, lo que se reflejaría en el análisis de cada caso particular.

Por lo anteriormente expuesto, esta propiedad pone de manifiesto que la religión entendida como neurosis es comprendida desde los psicoanalistas entrevistados desde distintas aristas. Se evidencian acuerdos, diferencias y críticas a los desarrollos freudianos y se manifiesta la importancia de valorar el caso por caso para no caer en dogmatismos. Lo hasta aquí hallado coincide con lo expresado por Morano (2009) respecto de que la relación entre el psicoanálisis y la fe no puede resolverse con una respuesta única y

definitiva, ya que esta problemática se reactiva cada vez que un individuo expresa su fe o la niega (p. 45).

La segunda propiedad de esta categoría surgió a partir de las afirmaciones dadas por los entrevistados acerca de la referencia freudiana de Dios como proyección del padre de la infancia, por lo tanto, se denomina: *Dios como sustituto del padre de la infancia*. Fueron diversas las posturas de los entrevistados en relación a esta temática, a partir de lo cual, surgió una variable dimensional, desde “*en acuerdo con Freud*” hasta “*en desacuerdo con Freud*”. En el caso de Mónica, por ejemplo, refirió que, similarmente con Freud, considera que el concepto de Dios que se tiene en Occidente de la religión judeocristiana es “infantil”; en el sentido de un señor que juzga, ordena y tiene relación con el individuo. Por otro lado, Enrique manifestó que, si uno tiene fe, cree en Dios, lejos va a estar de ser ese padre de la infancia; pero lo que no quita que a veces lo ubique a Dios en las coordenadas del “Gran Otro”. Por otra parte, Candelaria refirió que, si uno cree en una deidad como no la puede ver, va a llenar ese contenido o va a ser un armado, lo que se pondrá en discusión a continuación.

En relación a la primera dimensión- en acuerdo con Freud- se ubica la intervención de la Providencia planteado anteriormente, debido a que Juan, Sebastián y Enrique, destacaron que lo que suele aparecer en la clínica es la dialéctica en el paciente religioso de “si Dios quiere, si Dios no quiere”, es decir, esta referencia a la “ *fuerza que incide sobre los destinos personales*” (Sebastián). Esto refleja lo que Freud (1927) refiere que, en las bases del sentimiento religioso del hombre común, la religión le asegura que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas. A su vez, expone que el hombre común no puede representarse esta Providencia sino en la persona de un Padre de grandiosa envergadura; solo un padre así puede conocer las necesidades de la criatura, compadecerse ante sus súplicas; y que todo esto es tan

“evidentemente infantil, tan ajeno a toda realidad efectiva” (p. 74) En esto, coinciden las opiniones de Mónica y Norberto acerca de la creencia en Dios como algo infantil. Sin embargo, desde la perspectiva de Lacan (1989), los analistas no necesitan adoptar verdades religiosas para abordar los fenómenos propios de su campo, incluso aquellos relacionados en la experiencia religiosa, por ejemplo, el conflicto entre libertad y gracia que mencionan los entrevistados sobre sus pacientes. Estas creencias, refiere Lacan, para quienes las profesan, se entienden como verdades, ya que implican un saber y que puede ser examinado como cualquier otro, tal como se reflejó en esta propiedad.

Por otro lado, Sebastián manifestó estar de acuerdo con Freud (1910) cuando explicó que el propio estado de indefensión que el ser humano experimenta conlleva a una necesidad protectora de un padre. También Juan destacó que, por la propia indefensión, carácter inherente al ser humano, se construye ficciones a modo de ilusiones. Lo expuesto por los entrevistados puede articularse con Freud (1910) cuando, en el *Leonardo*, destaca que, desde el punto de vista biológico, la religiosidad se reconduce al período de desvalimiento y de necesidad de auxilio en que se encuentra la criatura humana.

También Candelaria manifestó la particularidad de la proyección del padre de la infancia haciendo una distinción entre sujetos instruidos, formados, y sujetos que no lo son. Desde el lugar de los sujetos más bien marginados y sin conocimientos de los grandes filósofos y teólogos, refirió que sí se va a crear una figura de la Virgen, Jesús o Dios como una depositación directa de los objetos parentales. Esto último, parece coincidir con Freud (1933) en *Acerca de una cosmovisión*, cuando explica que la intensidad afectiva de esta imagen mnémica y no extinguida necesidad de protección son los portadores de su creencia en Dios. Esta diferenciación en la instrucción religiosa del creyente, referida por Candelaria, puede asociarse cuando Zilboorg (1960) refiere que la religión en la cual

pensaba Freud no era realmente la religión, sino la actitud sentimental, un tanto ansiosa, del hombre de la calle ante Dios. Es la creencia inquieta del hombre que siente lo que Freud llama “la imposición formalizada del infantilismo mental.” (las comillas son del autor)

En el polo opuesto dimensional- en desacuerdo con Freud- se encontraron las diferencias que hacen los psicoanalistas entrevistados sobre la presente propiedad. Enrique, por ejemplo, manifestó que, si uno tiene fe, cree en Dios, lejos va a estar de ser ese padre de la infancia. Por otro lado, Juan manifestó que las cuestiones de fe, desde el lugar del psicoanalista clínico, no tendría que aprobarlas, ni reforzarlas, pero mucho menos cuestionarlas, desvalorizarlas o psicopatologizarlas. Lo expuesto por los entrevistados podría comprenderse desde lo que sostiene Ricoeur (1965), para no correr riesgos dogmáticos, a saber: el psicoanálisis solo esclarece lateralmente el proceso que se denomina nacimiento del ídolo, “no dispone de ningún medio para saber si la fe es solo eso.” (p. 467) Como bien afirma Kernberg (2012), tratar con la naturaleza objetiva de la existencia de Dios o la validez de las creencias religiosas o sistemas en general, aquí el psicoanálisis toca sus límites con la filosofía y entra en la zona de peligro de convertirse en una *Weltanschauung* en sí misma.

Para la discusión de la presente dimensión cabe resaltar la afirmación de Candelaria: “*cada sujeto, si cree en una deidad, como no la puede ver, va a llenar ese contenido o va a ser un armado*”. Luego, expresó que, independientemente de si el sujeto es instruido o no en los temas de religión, la creencia en Dios es una construcción del sujeto en particular; lo que puede asociarse con lo referido anteriormente por Morano (2003). Además, Candelaria refirió que Dios puede ser un sustituto de ese padre de la infancia, es decir, un desplazamiento (siguiendo la idea freudiana), así como también, puede que no sea sólo eso. Esto puede asociarse a lo que refiere Morano (2009), quien

afirma que la representación de Dios puede elaborarse conforme a estructura afectivas saludables y madurativas, o puede, también, expresar la dinámica más regresiva, perversa o neurotizante de esa misma afectividad. Así, la imagen de Dios se elabora en el curso de una historia familiar y de ahí deriva sus grandes posibilidades y riesgos como ha quedado expresado por los entrevistados. En el mismo sentido, Küng (1979) sacerdote y teólogo en su libro *¿Existe Dios?* expone que la imagen de Dios de un creyente no nace de un conocimiento originario y una libre opinión, sino de una preconcebida imagen del padre severo o bondadoso. Las tempranas experiencias infantiles con los adultos, que aparecen como “dioses”, son muchas veces transferidas a Dios positiva o negativamente, es decir, “tras la imagen de Dios se trasluce la imagen del propio padre.” (p. 427) Sin embargo, el autor manifiesta que la fe en Dios nunca puede tratarse únicamente de ciertas necesidades humanas (individuales o sociales), sino que ha de tratarse de su plena y estricta verdad, de su contenido de verdad. Lo expuesto por este autor puede relacionarse a lo expresado por los entrevistados en las dos variables dimensionales presentadas puesto que, por un lado, alude a la influencia de la imagen parental en la concepción que de Dios pueden tener algunos sujetos y, por otro, expresa que no se trata únicamente de eso.

A partir de los hallazgos de esta propiedad, se evidencia que los psicoanalistas en algunos aspectos coinciden con Freud sobre su conceptualización de Dios como sustituto del padre de la infancia, pero también se distancian de Freud al mencionar que Dios “*no sea solo eso*” (Candelaria). Por lo tanto, puede inferirse que la representación que tiene cada persona sobre Dios es subjetiva y construida en base a la historia personal de cada sujeto. En algunos casos, sí puede considerarse como una proyección directa del anhelo de la protección del padre de la infancia; pero, la discusión no termina ahí. Con enriquecimientos de la ontología de Dios se puede tener “*una idea más global*” (Candelaria) y que, proclamarse en favor o en contra de la existencia objetiva de Dios,

excede a los límites del psicoanálisis y corre el peligro de transformarse en una *Weltanschauung* en sí misma. (Kernberg, 2012)

La siguiente propiedad establecida es *Distinciones entre religiosidad y espiritualidad en el discurso psicoanalítico*. Esta propiedad, varía dimensionalmente en la integración o diferenciación de ambos conceptos. Para delimitar conceptualmente la dimensionalidad de la presente propiedad se nombran como: *Religiosidad/espiritualidad*, por un lado; y *Religiosidad≠espiritualidad*, por otro lado.

En cuanto a la primera variable dimensional- Religiosidad/espiritualidad- Juan comprendió que la espiritualidad y religiosidad se corresponden porque, si bien una persona puede tener cierta vivencia religiosa que supone cierta trascendencia o algún sentimiento subjetivo que no puede ser muy compartido, en la vinculación con los miembros de una Iglesia, el sentido que asume para cada uno puede asimilarse como parecido. Esto puede asociarse a lo que refieren Cunha y Scorsolini-Comin (2019) cuando utilizan el término combinado religiosidad/espiritualidad para explicar que la distinción entre ambos es cuestionable porque ambos conceptos se refieren a experiencias, sentimientos e inclinaciones similares experimentadas subjetivamente y difíciles de distinguir, en el que tanto la espiritualidad como la religión son fenómenos complejos y multidimensionales, y donde cualquier definición limitaría la perspectiva de interés.

También Norberto correspondió espiritualidad y religión porque comprende que hay un cambio de discurso para no utilizar el significante Dios, pero se utiliza otro término como “entidad superior”. Es decir, Norberto presupone que la religiosidad y la espiritualidad se corresponden porque operan desde la misma función. Asimismo, Norberto refirió que no se detuvo a estudiar si existe una diferencia radical entre ambos conceptos. Esta expresión podría poner de manifiesto lo referido por Adorno (2019) citando el trabajo de Adams et al. (2015) según el cual, en los psicólogos existe una falta

de conocimiento, preparación y competencia para trabajar temas religiosos y espirituales, como también, el desinterés académico y la falta de comprensión de los conceptos “espiritualidad” y “religión” y cómo se diferencian.

Por otro lado, la variable dimensional opuesta- Religiosidad≠espiritualidad- se encuentra lo referido por Mónica y Sebastián, quienes afirmaron que la religiosidad está más bien entendida al ámbito institucional religioso y que la espiritualidad es “*una búsqueda personal*” (Mónica) o está ligada al “*espíritu humano*” (Sebastián). Esta distinción coincide en lo expuesto por Fuentes (2018), quien entiende a la religiosidad como la adherencia a un conjunto de creencias y prácticas de una institución religiosa organizada y a la espiritualidad como una dimensión que incluye cuestionamientos sobre el significado, propósito y sentido de la vida, conectividad (con los otros, la naturaleza, lo divino), y búsqueda de lo trascendente. Similarmente, de Freitas (2014) expresa que el término espiritualidad, en línea con la perspectiva fenomenológica, la toma en su sentido más amplio, es decir, como la capacidad de reflexión sobre uno mismo y sobre la experiencia del significado en el mundo de la vida y que lo rodea, horizontal o verticalmente.

Desde una comprensión distinta, Candelaria hizo una distinción entre ambos conceptos debido a que sostuvo que la religiosidad implica la espiritualidad, pero la segunda no implica a la primera. Los hallazgos agrupados en esta dimensión coinciden con lo referido por Adorno (2019), quien afirma que una persona religiosa también es espiritual, pero una persona espiritual no necesariamente se identifica como una persona religiosa. Para este autor, religión y espiritualidad no son sinónimos y tampoco representan lo mismo. A su vez, Fuentes (2018) expone que la distinción conceptual entre espiritualidad y religiosidad es muy compleja, ya que tienen características que se

superponen y que ambas variables no son conceptos excluyentes y pueden solaparse o existir separadamente, tal como refiere Candelaria.

Los resultados presentados permiten apreciar que los psicoanalistas definen y entienden a la religiosidad y a la espiritualidad de distintas maneras. Como se vio reflejado, la discusión de temas espirituales/religiosos en disciplinas científicas puede resultar complicado; las definiciones de religión y espiritualidad que utilizan los autores resultan problemáticas, ya que se basan en opiniones populares y contienen demasiada variabilidad; no se ha podido lograr un consenso que defina el concepto de manera general (Adorno, 2019). Esto permite advertir que las consideraciones de la religiosidad y espiritualidad entre los psicoanalistas son variadas y no de planteamientos uniformes.

La siguiente propiedad se denomina *El psicoanálisis como religión*. Esta propiedad se construyó a partir de las relaciones establecidas por los entrevistados entre el psicoanálisis y la religión. Una de las conexiones más relevantes fue señalada por Norberto, quien identificó tres aspectos en los que el psicoanálisis presenta similitudes con la religión: la creencia en el inconsciente como una entidad metafísica, la existencia de una práctica con ciertos rituales y la búsqueda de sentido.

Esta idea puede vincularse con lo expresado por Lacan (2010) en el Seminario 11, donde plantea que el psicoanálisis es objeto de cuestionamientos tanto en la opinión pública como en la práctica analítica misma. Según el autor, esta situación lleva a los psicoanalistas a protegerse mediante rituales, ceremonias y formalidades que estructuran su práctica. No obstante, Allouch (2007) señala que Lacan distinguió claramente entre el psicoanálisis y el rito, afirmando que el ejercicio psicoanalítico no es el rito del inconsciente. El rito está regulado de antemano, el ejercicio no; el rito nunca fracasa, en cambio, el ejercicio puede malograrse

Otro punto de convergencia entre el psicoanálisis y la religión fue planteado por Enrique, quien observó que algunos psicoanalistas hablan de Freud o Lacan como si fueran profetas, y que los textos canónicos del psicoanálisis, como los tomos de Amorrortu, pueden asumir un rol similar al de las escrituras sagradas. Esta perspectiva se encuentra en sintonía con el análisis de Steiner (1974), quien sostiene que la decadencia de los sistemas religiosos occidentales dejó un vacío que fue ocupado por nuevas estructuras de sentido. Según el autor, estas nuevas configuraciones pueden ser comprendidas como "mitologías", caracterizadas por: una pretensión de totalidad en su cuerpo teórico; un momento fundacional que da origen al sistema, basado en una revelación o diagnóstico esencial, y el desarrollo de un lenguaje propio con imágenes, símbolos, rituales y metáforas que consolidan su identidad. Estas características permiten comprender lo expresado por los entrevistados sobre las similitudes entre el psicoanálisis y la religión.

Desde una perspectiva diferente, Antonio planteó que, para ciertos pacientes, el psicoanálisis puede operar como una religión. Esta afirmación encuentra respaldo en lo señalado por Miller (2012), quien sostiene que el psicoanálisis parece ser objeto, por parte de quienes se entregan a él, de un acto de fe. Por el canal de la terapia se esboza lo que podría hacer equiparables al psicoanálisis y a la religión. "Es decir, en cuanto a la verdad, estarían en el mismo plano: es preciso creer." (p. 77) Cabe recordar que Norberto también planteó la creencia en el inconsciente como una característica que parece relacionar al psicoanálisis y a la religión. Por lo tanto, se destaca que ambos se sostendrían tan solo en la creencia, en el hecho de que tanto el uno como la otra caen fuera del campo de la ciencia propiamente dicho.

Por su parte, Enrique propuso una analogía entre las escuelas psicoanalíticas y las divisiones dentro de las tradiciones religiosas. Desde su perspectiva, los distintos

enfoques psicoanalíticos (freudianos, lacanianos, kleinianos, laplanchianos, etc.) pueden ser comparados con las distintas corrientes dentro del cristianismo, donde cada una desarrolla su propia doctrina, líderes y textos fundamentales. Mónica también advirtió que el psicoanálisis tiene que intentar hacer alguna organización con otros, para no caer en el esoterismo o en el peligro de caracterizar al psicoanálisis como una secta de tipo religioso. Esto mismo coincide con Miller (2012), quien afirma que, para hablar de psicoanálisis, hoy día, ya se usa gustosamente el vocabulario de la secta; y que, si los analistas llegaran a asumirse como sectarios, ya sólo quedaría dar un paso para aspirar a la iglesia.

Esta postura coincide con la visión de Guimón (2009), quien, citando a Dobbs (2007), señala que el psicoanálisis puede ser entendido como una "religión inmadura institucionalizada". Según estos autores, el psicoanálisis presenta una ortodoxia (la metapsicología), una estructura de formación institucionalizada y un conjunto de normas y rituales clínicos (como el encuadre, la neutralidad y la confidencialidad), lo que refuerza su paralelismo con las estructuras religiosas. Además, Guimón (2009) expone que a lo largo de los años se asistió a una institucionalización del psicoanálisis en forma de "iglesias" (las comillas son del autor), a partir de disidencias, basadas en líderes carismáticos que decidieron que diferencias mayores o menores en teoría o técnica justificaban la organización de un grupo independiente. Así, se produjo la institucionalización de la educación psicoanalítica para delimitar las fronteras de lo que es el psicoanálisis y su técnica.

Se retoma aquí la interrogación planteada por Freud (1930) acerca de "si el psicoanálisis lleva a una cosmovisión determinada, y a cuál." (p. 146) En relación con esta cuestión, Antonio señaló que Freud no debería ser considerado simplemente como alguien que se oponía a la religión. Al respecto, afirmó: "*No ligar a Freud al tema de*

*alguien que está en contra de la religión, de hecho, su institución toma el modelo de iglesia, la IPA respeta la misma estructura que el ejército y la Iglesia, lo cual si hay algo que a Freud le costó mucho fue dejar de ser un religioso.”*

Esta afirmación permite establecer un vínculo con la perspectiva de Eliade (1957), quien en *Lo sagrado y lo profano* sostiene que, incluso aquellos que no practican una religión, pueden compartir pseudoreligiones y mitologías degradadas; el uso de la palabra “mitologías” permite relacionarse a lo referido anteriormente según Steiner. Eliade (1957) señala que el hombre profano es descendiente del *homo religious*, y que no puede anular su propia historia, es decir, los comportamientos religiosos de sus antepasados religiosos que lo han constituido. Desde esta perspectiva, la afirmación de Antonio sobre la dificultad de Freud para desvincularse de lo religioso resulta coherente con la idea de que las instituciones psicoanalíticas pueden reproducir estructuras organizativas similares a las de las instituciones religiosas.

Por otra parte, Mónica aportó una reflexión sobre la relación entre la religión y las estructuras simbólicas que organizan el sentido. En este sentido, sostuvo que no existe organización que no haya sido configurada, en su origen, a través del mito. Asimismo, afirmó que la separación entre sentido y existencia responde al vaciamiento del significante Nombre del Padre, fenómeno que se relaciona con el declive de la religión. Estas ideas pueden vincularse con los planteos de Steiner (1975), quien sostiene que las "mitologías" elaboradas en Occidente desde el siglo XIX no constituyen meros intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia del dogma cristiano, sino que configuran una suerte de teología sustituta. Según este autor, dichos sistemas de creencias, aunque puedan ser abiertamente antirreligiosos o negar la existencia de Dios, conservan una estructura discursiva profundamente religiosa en sus aspiraciones y efectos. En esta línea, Steiner (1975) argumenta que tanto el marxismo como el psicoanálisis, cuando son

analizados desde una perspectiva mitológica, presentan una organización interna canónica con imágenes simbólicas que dotan de sentido la existencia humana y la realidad. Desde esta perspectiva, los movimientos que han intentado sustituir la religión en Occidente comparten características estructurales con las instituciones eclesásticas. En este sentido, Steiner (1976) concluye: “Quizá podríamos decir que en toda gran batalla uno empieza a hacerse semejante a su oponente.” (Steiner, 1976; p. 20)

Por lo tanto, se discute aquí el lugar epistemológico desde el cual se define el psicoanálisis. Si bien un desarrollo exhaustivo de esta cuestión excede los objetivos del presente estudio, Mónica mencionó el trabajo de Fenneteaux (1976), *El psicoanálisis, ¿camino de las luces?*, con el fin de ilustrar la complejidad del trasfondo teórico que atraviesa esta problemática y la necesidad de situar al psicoanálisis dentro de su episteme y praxis. En este marco, Mónica explicó que, en la relación entre la ciencia y el psicoanálisis, la religión ocupa un lugar dentro del nudo borromeo que estructura al psicoanálisis. Asimismo, afirmó que las instituciones psicoanalíticas presentan una organización con rasgos claramente religiosos.

Para finalizar, Mónica citó un fragmento del trabajo de Fenneteaux (1976) que permite comprender el lugar que ocupa el psicoanálisis en relación con otros discursos:

El problema central de latido en ciencia y verdad, como telón de fondo, el examen epistemológico, una confrontación que apunta a mostrar que el psicoanálisis pierde su espíritu y renuncia a sí cuando bajo formas diversas se aparenta con la magia, la religión e incluso, la ciencia. Cada uno de esos discursos ilustra una definición filosóficamente localizable de la noción de lo verdadero. Se trata de una triple tentación inscrita en los tres registros que lo constituyen. Por una parte, es efectivamente una técnica; pero por otra, ese manejo apela a una ética y, por último, se nutre de un saber. (p.84)

La segunda categoría establecida es *Abordaje de la religiosidad en análisis* que engloba las maneras de abordaje clínico con pacientes religiosos y las concepciones sobre la influencia del análisis en la religiosidad del paciente y viceversa.

La primera propiedad es *Intervenciones clínicas*. Se reconocieron dos dimensiones principales: aquellos que actuaban desde la neutralidad y abstinencia y otro grupo de psicoanalistas que incluían intervenciones relacionadas a sus creencias. La variabilidad dimensional, permite reflexionar sobre las coordenadas de la ética del psicoanalista. Al respecto, Lacan (2010) en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, una de las interrogaciones que ubica es el lugar del psicoanálisis en relación a la ciencia y la religión. En su primera clase se pregunta: ¿A qué se refieren las fórmulas en psicoanálisis? ¿Hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia analítica, ¿a qué se debe? Si se quita el tronco, mástil, la estaca de los términos de Freud, ¿Dónde anclar nuestra práctica? Estos interrogantes se discutirán a continuación.

La primera variable dimensional- desde la neutralidad y abstinencia- engloba las distintas concepciones de la neutralidad y abstinencia referidas por los entrevistados. Por ejemplo, Juan definió el lugar del psicoanalista desde la posición de la neutralidad, afirmando que es importante dividir un poco las aguas y sostener separadas las creencias personales. También Norberto destacó la importancia de la neutralidad, porque si no limita la asociación libre de los pacientes. Por su parte, Antonio, desde una posición lacaniana, sostuvo que se trabaja sobre lo que dice el paciente, no con lo que cree el analista, porque si no se corre peligro de desdibujarse la relación terapéutica. Además, refirió que el psicoanalista, en la clínica, nunca es persona, es un objeto vacío, causa del deseo.

En primer lugar, lo expuesto por los entrevistados, afirman la importancia atribuida a la neutralidad tal como la entienden Laplanche y Pontalis (1967), quienes definen a la neutralidad como una de las cualidades que definen la actitud del analista durante la cura. Según los autores, el analista debe ser neutral en cuanto a valores religiosos, morales y sociales, es decir, no dirigir la cura en función de un ideal cualquiera, y abstenerse de consejos.

En segundo lugar, lo referido por Antonio puede relacionarse con lo planteado por Lacan (2006), quien desarrolla en el *Seminario 17* que el discurso de Yahvé es paradójico porque no está exento de las tres pasiones: amor, odio e ignorancia; y explica que lo que sostiene la posición del analista es que está indicada con el objeto a, arriba y a la izquierda, es decir, que no participa de las mencionadas pasiones y eso es “el único sentido que se le puede dar a la neutralidad analítica.” (p. 145), es decir, de ser un objeto y no un sujeto, afirmación a la que adhiere Antonio.

También, lo que remarca Antonio del lugar del analista, se relaciona con Lacan (1958) cuando explica la metáfora del lugar del analista como el muerto en el bridge, es decir, los sentimientos del analista en el análisis no deben tener lugar porque si se lo reanima (al muerto) el juego (bridge/análisis) prosigue sin que se sepa quién lo conduce. En consecuencia, se comprende que la noción de “contratransferencia” es objeto de debate dentro de la obra de Lacan y los psicoanalistas de orientación lacaniana. A pesar de las divergencias teóricas, y sin profundizar en discusiones terminológicas, se considera relevante mencionar la oposición entre la neutralidad y la contratransferencia analítica en la clínica, en tanto que, si aparece el fenómeno contratransferencial por parte del analista se estaría perdiendo la neutralidad (Giudice, 2022); lo que permite comprender lo referido por Antonio.

A su vez, Candelaria manifestó que el psicoanalista puede ubicarse donde quiera, pero lo que no puede es transferir, imponer o contaminar el campo clínico con sus propias creencias. Esto coincide con lo mencionado anteriormente por Laplanche y Pontalis (1967), pero cabe resaltar que también Freud (1919) explica que no se debe aceptar el reclamo de poner al psicoanálisis al servicio de una determinada cosmovisión filosófica e imponérsela al paciente con el fin de ennoblecerlo. Asimismo, la cuestión ética del psicoanalista, referida por Candelaria, puede asociarse con lo que expresa Lacan (1989) en el *Seminario 7*, donde la pregunta ética atinente a la praxis analítica: ¿qué debemos hacer, dada nuestra condición de hombres para actuar de manera recta? En su comienzo ella se presenta con caracteres de demanda, de llamado, de urgencia, cuya significación de servicio coloca al analista a ras del suelo en lo referente a la articulación ética. Por lo tanto, cabe resaltar, que el lugar donde se ubique el psicoanalista para tratar con las referencias religiosas de sus pacientes refiere a una cuestión ética de intervención clínica.

Sin embargo, las consideraciones sobre la neutralidad y abstinencia no están exentas de tensiones y dificultades. Por ejemplo, Mónica refirió que muchas veces es relativa la posibilidad de abstenerse de las creencias propias. Esto mismo, fue explicado por Freud (1919) cuando expresó: “en la medida de lo posible la cura analítica debe ejecutarse en un estado de privación, de abstinencia.” (p. 158) Se subraya “en la medida de lo posible” debido a la similitud con lo dicho por Mónica. Se pone en discusión la abstinencia que se plantea a continuación.

En cuanto a la abstinencia, que está directamente relacionada con la transferencia, Candelaria señaló que “*no se debe satisfacer la demanda transferencial, pero tampoco clausurarla completamente*”. Ella afirmó que el analista inevitablemente se involucra con el paciente y se muestra y que esto no implica adoptar una actitud distante o silenciosa. Cabe recordar que Laplanche y Pontalis (1967) definieron la abstinencia como el

principio según el cual la cura analítica debe ser dirigida de tal forma que el paciente encuentre el mínimo de satisfacciones substitutivas de sus síntomas. Para el analista, esto implica la norma de no satisfacer la demanda del paciente. Sin embargo, Freud (1919) aclara que al paciente es preciso consentirle algo, según la naturaleza del caso y la peculiaridad del paciente, pero que, justamente, no es bueno consentirle demasiado. Esta postura coincide con lo expresado por Candelaria respecto a la importancia de un equilibrio entre no satisfacer completamente y no clausurar la demanda del paciente.

Entonces, ¿cuál es el modo más adecuado de abordaje del analista frente a pacientes con determinadas creencias religiosas? Fiorini (1978) replantea la terapia psicoanalítica al afirmar que existen “limitaciones de ciertas conductas técnicas, en especial las clásicamente indicadas en términos de anonimato, neutralidad distante e intervenciones del terapeuta primordialmente interpretativas.” (p. 28) A continuación, se discutirá la variable dimensional opuesta que puede permitir observar la complejidad de la técnica psicoanalítica.

En la dimensión opuesta- quienes incluyen su persona en la intervención- se encuentran intervenciones donde se incluye la persona del terapeuta, como las de Sebastián y Candelaria. Por ejemplo, Sebastián indicó que en ciertos contextos utiliza textos bíblicos con pacientes religiosos. La importancia de los textos bíblicos en el análisis también ha sido explorada por Doltó (1979) en *El evangelio ante el psicoanálisis*, donde sostiene que estos textos de hace dos mil años no están en contradicción con el hombre moderno, ya que ilustran y aclaran leyes del inconsciente descubiertas en el siglo pasado; y que también, constituyen un torrente fantástico de la sublimación de los impulsos.

Candelaria, por su parte, refirió que cuando uno devuelve señalamientos, apreciaciones, confrontaciones o interpretaciones, también le permite al paciente ver de

uno mismo y su personalidad. Ella se ubica clínicamente desde lo afirmado por Fiorini (1978) quien enfatiza que, en la terapia, el vínculo, la relación se complejiza como instrumento terapéutico, incluido el cuerpo del paciente y del terapeuta. El autor, resalta que en la terapia psicoanalítica es importante la oportuna participación del terapeuta en el vínculo real con el paciente, poniendo en juego de modo selectivo ciertos recursos emocionales, afectivos, propios de su personalidad y movilizados en lo peculiar de ese vínculo con el paciente. Es así, como Candelaria interviene en sus casos, se incluye dentro de la sesión.

Además, las intervenciones de Candelaria pueden comprenderse desde Fiorini (1975) cuando explica que la flexibilidad puede ser una capacidad del terapeuta; es decir, el ajuste y adecuación de las actitudes y recursos técnicos a necesidades muy particulares de cada persona en tratamiento. Agregado a lo anterior, se destaca que los modos de trabajo clínico de Candelaria y Sebastián, como también la relación de Enrique con su psicoanalista, coincide con los resultados encontrados por Cunha y Scorsolini-Comin (2019) ya que manifiestan que la religiosidad/espiritualidad es importante en la vida de las personas y que se impregna en la relación psicoterapéutica, aunque indirectamente, presentándose, a veces, como una fuente significativa de recursos e intervenciones

Por último, para enriquecer la discusión del lugar ético del psicoanalista, lo que refiere a la variabilidad dimensional de la presente propiedad, Goldberg (2000) en su artículo “Psicoanálisis posmoderno”, refiere que en cada análisis es importante determinar los requerimientos de un paciente dado, que se apartan de los de otros. No tiene sentido establecer que los analistas deben poseer ciertas cualidades como el optimismo, la apertura mental o incluso la neutralidad, que pueden ser admirables, pero no servirle a un paciente en particular, ni ser una característica natural de ningún analista. Por su parte, Freud (1913) en *La Iniciación del tratamiento*, explica que lo que él presenta

son “consejos” y no deben de tomarse como universales, ya que la extraordinaria diversidad de las constelaciones psíquicas intervinientes, la plasticidad de todos los procesos anímicos y la riqueza de los factores determinantes, se oponen a una mecanización de la técnica.

En síntesis, los hallazgos encontrados sugieren que la posición del analista respecto a la neutralidad varía según la perspectiva teórica y la clínica particular, lo que permite observar que “en la psicología aún no se ha logrado un consenso sobre cómo trabajar con pacientes que demuestran fuertes influencias religiosas, dejando sus tratamientos en manos del juicio y la ética del terapeuta.” (Adorno, 2020, p. 4). Si bien existe consenso sobre la importancia de la neutralidad y la abstinencia como coordenadas de intervención, también se observa que algunos analistas incluyen sus propios recursos y creencias en función del material que trae el paciente. La cuestión ética del analista, en este sentido, radica en garantizar que la sesión se estructure en torno al discurso del paciente y no del terapeuta, manteniendo una actitud que permita el despliegue de la asociación libre y la emergencia del deseo inconsciente.

La siguiente propiedad denominada *Influencia entre la religiosidad y el análisis*, surge a partir de los relatos de los entrevistados sobre la influencia recíproca entre las creencias religiosas y el análisis. Desde una perspectiva dimensional, esta propiedad se extiende en un continuo que abarca, por un lado, la influencia de la religiosidad en el proceso analítico y, por otro, el efecto del análisis sobre la religiosidad del paciente.

Un hallazgo significativo del presente estudio es que todos los psicoanalistas entrevistados manifestaron que, de algún modo, trabajan con las creencias religiosas de sus pacientes y su religiosidad dentro del tratamiento psicoanalítico. Estos resultados coinciden con los hallazgos de Adorno (2019), quien concluyó que ninguno de los participantes de su investigación mostró resistencia a la idea de trabajar con pacientes

espirituales o religiosos, ni a la posibilidad de integrar estas creencias en el proceso terapéutico. En este sentido, se plantea el interrogante de si, en la actualidad, prevalece una actitud de mayor aceptación y compromiso en el abordaje de la religiosidad en la clínica psicoanalítica, en contraste con la postura freudiana clásica respecto a la religión y la espiritualidad.

La *Influencia de la religiosidad en el proceso analítico* se evidenció en los relatos de los entrevistados. En primer lugar, se identificó que la religiosidad puede incidir en la terapia debido a cuestiones personales del terapeuta, es decir, ciertos elementos contratransferenciales afectan el desarrollo del tratamiento. Norberto señaló que algunos psicoanalistas consideran la dimensión religiosa como un aspecto separado del psiquismo del paciente, lo que, en algunos casos, puede llevar al fin de análisis. Antonio, por su parte, expresó que algunos psicólogos tienen cuestiones personales con la religión, lo que podría influir en su práctica clínica.

Asimismo, Enrique mencionó que ciertos prejuicios pueden llevar a los analistas a ser percibidos como ateos y, en consecuencia, como opuestos a las creencias de sus pacientes. También Candelaria relató que algunos pacientes acuden a su consulta porque perciben una simpatía religiosa que no encontraron en terapeutas anteriores. Por ejemplo, una paciente le expresó *“he ido a psicólogos que me dicen: no el tema de la religión no lo podemos introducir acá.”* Esta observación coincide con la conclusión de Bartoli (2003), quien sostiene que los sujetos con creencias religiosas tienden a elegir terapeutas psicoanalistas que demuestren una "simpatía religiosa", es decir, una disposición a considerar la dimensión espiritual como parte del proceso analítico.

Los relatos de los entrevistados pueden vincularse con la crítica que plantea Miller (2012), quien advierte que sería un error tomar las cosas desde la contrariedad, ya hubo una época para eso y que claramente ya no es la del presente. Tomar las cosas por el lado

del “contra” nos devolvería a la época de Freud, que es como decir la Antigüedad y se tacharía de intolerantes, sería no hablar para nadie. Además, cabe mencionar que Freud (1909) ya había señalado que el psicoanálisis no es más religioso que irreligioso, sino que constituye un instrumento neutral que puede ser utilizado tanto por religiosos como por laicos, siempre que su finalidad sea la liberación de seres que sufren (Echegaray, 1977)

Cabe mencionar que, así como se encontraron elementos críticos de Freud hacia la religión y religiosidad, tal como quedó planteado por los psicoanalistas entrevistados, también se destaca que en Freud se localizaron elementos que morigeran la crítica freudiana. Dacquino (1982) destaca que Freud fue siempre respetuoso de la experiencia religiosa de los demás y que, también, él mismo reconoció sus límites respecto a la religión. Esto último, el autor lo advierte en base a que Freud (1939), en el *Moisés y la religión monoteísta*, declara que hay algo grandioso en la religión que las explicaciones psicoanalíticas no han recubierto; lo que supone un testimonio de humildad, al admitir que el problema religioso no puede esclarecerse totalmente por la ciencia psicoanalítica (Dacquino, 1982).

Asimismo, la postura de los analistas mencionados por los entrevistados puede asociarse a lo que describe Fromm (1965), quien sostiene que algunos psicoanalistas se han mostrado escépticos sobre toda clase de declaraciones religiosas o filosóficas, e inclinados a considerarlas como un pensamiento obsesivo, que en sí no debe ser tomado. No obstante, Fromm advierte que esta postura es errónea, ya que el psicoanálisis, al desenmascarar racionalizaciones, no debería negar de manera reduccionista el valor simbólico de la experiencia religiosa.

En esta misma línea, resulta pertinente destacar la reflexión de Candelaria sobre la contratransferencia del analista, ya que aporta una perspectiva relevante a la presente investigación. Según la entrevistada: “*Si no podés trabajar contratransferencialmente*

*con ese paciente y con lo que el paciente trae, y con todo lo que el paciente es, lo tenés que derivar.*” En este punto, resulta oportuno retomar la afirmación de Freud (1910), quien sostiene que cada psicoanalista solo puede llegar hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias internas, lo que enfatiza la importancia del análisis personal del terapeuta como condición para sostener su posición clínica.

Cabe destacar que Candelaria reconoce la contratransferencia como partícipe de la función analítica, sus intervenciones dan cuenta de ello. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el concepto de contratransferencia ha sido objeto de debate dentro del psicoanálisis, especialmente en la obra de Lacan y los psicoanalistas de orientación lacaniana. Por un lado, Laplanche y Pontalis (1967) la definen como el “conjunto de las reacciones inconscientes del analista frente a la persona del analizado y, especialmente, frente a la transferencia de éste.” (p. 84) Por otro lado, Lacan (1958), cuestiona la validez conceptual del término al señalar que: “pensad qué testimonios damos como elevación de alma al mostrarnos en nuestra arcilla como hechos de la misma a quiénes amasamos.” (p.565) Asimismo, el autor sostiene que el psicoanalista es menos libre en aquello que domina su estrategia, a saber, su política. De lo cual, Lacan (1958) advierte que el psicoanalista haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser. Zanzar esta discusión escapa a los objetivos del presente trabajo.

En segundo lugar, la incidencia de la religiosidad en el análisis puede mostrarse de parte del paciente como refirieron Enrique y Sebastián. El primero aludió a la presencia de mandatos que, al no ser cuestionados, pueden condicionar la mirada del paciente sobre la fe y la religión. Sebastián, por su parte, enfatizó que cuando la religiosidad tiene carácter patológico- en tanto expresión de un vínculo patológico- puede convertirse en una resistencia al análisis y a la posibilidad de cambio. Esta vinculación entre la experiencia religiosa como patológica ha sido abordada por Morano (2003), quien

sostiene que la experiencia religiosa puede encerrar en su seno la ambigüedad de poder ser sana y madurativa, pero también referirse a defensas regresivas, prejuicios irracionales, entre otras. Asimismo, el autor subraya que en la génesis de las patologías religiosas inciden factores constitucionales y ambientales, que están en la etiología de cualquier enfermedad mental. Lo expresado por Sebastián coincide con esta perspectiva cuando afirma que algunos rasgos psicopatológicos pueden quedar enmascarados tras la religiosidad.

Desde esta perspectiva, la afirmación de Sebastián sobre la religiosidad como resistencia a la cura puede comprenderse a partir del concepto freudiano de resistencia en el proceso analítico. En *Recordar, repetir y reelaborar* (Freud, 1911), se plantea que el análisis tiene que librar combate con las resistencias y que, en la cura analítica, la transferencia aparece como el arma más poderosa de la resistencia. En este sentido, Sebastián advirtió que hay una especie de alerta cuando se convoca al analista por ser católico, hay algo del paciente que está ligado en algún temor. Esto sugiere que el apego a la religiosidad puede funcionar como un mecanismo de defensa inconsciente que obstaculiza el proceso terapéutico.

En la dimensión opuesta- Efecto del análisis sobre la religiosidad del paciente- se identificaron diversas posturas en los entrevistados. Juan y Norberto manifestaron que la experiencia del análisis permite un lugar de interrogación a ciertas posiciones en las que la Fe aparece como algo incuestionable. Esta idea encuentra respaldo en Miller (2012), quien afirma que, a través del concepto de la experiencia, nada impide comparar, aproximar la experiencia analítica y la experiencia religiosa; es decir, que en el tratamiento psicoanalítico se puede desplegar la experiencia religiosa del paciente. Según estos entrevistados, el análisis promueve la emergencia de un sujeto responsable de su deseo, lo que conduce a elecciones más libres respecto de sus actos y creencias religiosas.

Además, Candelaria y Sebastián enfatizaron que, dependiendo del vínculo que se tenga con el padre biológico, la experiencia del análisis puede variar su relación con el Padre, con Dios. Sebastián sostuvo que en casos donde la religiosidad se encuentra marcada por el temor, cuando se liberan aspectos ligados a ese temor, la persona puede pasar por una especie de ateísmo, porque lo que había ahí era una “*imago del padre que obturaba en muchos aspectos.*” Esto se relaciona con la conceptualización de Freud (1910) en *El Leonardo*, donde sostiene que la figura de Dios puede funcionar como una representación enaltecida del padre y que, en ciertos casos, los jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad del padre se quiebra en ellos. (p.115)

En esa línea, el caso relatado por Candelaria ejemplifica esta dinámica. Un paciente altamente practicante de la religión experimentó un distanciamiento de la misma tras abordar en análisis su vínculo con el padre. Según el testimonio de la analista, el paciente había desarrollado una relación con la figura de Jesús que compensaba las carencias afectivas de su padre biológico. Con el avance del proceso terapéutico, el paciente logró modificar su relación con la imagen paterna, lo que coincidió con un alejamiento de la religión. Sin embargo, tiempo después, el paciente retomó su vínculo con la religiosidad desde una nueva perspectiva. Este testimonio resulta ilustrativo de la tesis de Freud (1910) sobre Dios como sustituto del padre, así como de la propuesta de Echegaray (1977), quien plantea que el análisis introduce una fractura en la vida del creyente, permitiéndole revisar su fe desde una posición más consciente y menos condicionada por conflictos inconscientes.

En este sentido, el análisis puede revelar que, en algunos casos, la religiosidad responde a motivaciones inconscientes como la búsqueda de seguridad, la evitación de la angustia o la compensación de carencias afectivas. No obstante, según Echegaray (1977), el proceso analítico no necesariamente conduce a una pérdida de fe, sino que puede

permitir que el paciente reconfigure su relación con la religión desde una posición más autónoma. Esto se alinea con lo expuesto por Candelaria y Sebastián, quienes señalaron que, tras el proceso analítico, algunos pacientes logran reconstruir su vínculo con la religión desde un lugar distinto.

Cabe destacar que esta incidencia del análisis en la religiosidad del paciente ha sido observada en investigaciones previas. Cohen (1994) concluyó que la psicoterapia puede producir cambios significativos en las creencias religiosas de los pacientes, incluso cuando estos aspectos no sean abordados explícitamente en el tratamiento. En este sentido, la presente investigación refuerza la idea de que el análisis, al propiciar un cuestionamiento de las estructuras simbólicas y transferenciales del paciente, puede incidir en su relación con la religiosidad y la espiritualidad.

De esta manera, el presente trabajo permite aproximarse a la perspectiva psicoanalítica sobre la religión, tanto en su comprensión como en su práctica clínica. Se aprecia que las consideraciones freudianas sobre la temática siguen vigentes; sin embargo, la discusión de los hallazgos permite observar que, en la actualidad, existen diversas maneras de conceptualizar a la religión y sus nociones asociadas, como la religiosidad y espiritualidad. Al no existir unanimidad con respecto a lo planteado por Freud, este estudio permite advertir que el Psicoanálisis (y los psicoanalistas) no necesariamente sostienen una mirada patologizante de la religión y la religiosidad. Esto constituye un aporte integrador para aquellos profesionales creyentes que deseen formarse como psicoanalistas. Por otra parte, como quedó reflejado en la discusión, el paso por un proceso de análisis podría coadyuvar a los pacientes religiosos a vivir su religiosidad de una manera más libre de defensas inconscientes.

Asimismo, se identificaron diferencias en el quehacer clínico entre paciente y terapeuta, lo que pone de manifiesto la complejidad de la técnica psicoanalítica y los

distintos modos de abordaje. Por lo tanto, el análisis y la interpretación de los resultados resultan significativos debido a la escasez de investigaciones sobre la temática y a sus implicancias para el conocimiento teórico y práctico que se juega en el tratamiento psicoanalítico. En consecuencia, el presente trabajo puede ser de utilidad para los espacios de formación de psicoterapeutas, estudiantes avanzados de la carrera y profesionales afines al psicoanálisis, contribuyendo a la producción de conocimiento y a la generación de lineamientos éticos para la práctica clínica.

## **5.2 Conclusiones**

Considerando las preguntas que guiaron este proceso investigativo y los objetivos que se propusieron para el mismo, a partir de los hallazgos y de su Discusión, ha podido arribarse a una serie de conclusiones.

En primer lugar, se puede concluir que el abordaje de la religión por parte de psicoanalistas de la ciudad de Paraná permite reconocer la vigencia de los aportes de Freud en esta temática, más allá de presentarse diferencias tanto en el orden teórico como en el clínico. Además, se puede concluir que este tema requiere de un detenimiento más pormenorizado tanto de lo expuesto por Freud en su momento como de los aportes de otros psicoanalistas para profundizar en esta cuestión, enriquecerla y posibilitar un debate fructífero y esclarecedor. Cabe destacar que, a partir de Freud, la experiencia religiosa no puede entenderse sin considerar la influencia de los condicionamientos inconscientes en su manifestación.

En segundo lugar, se concluye que la perspectiva psicoanalítica sobre la religión en sí misma está atravesada por lo que Freud delineara como cuestionamientos centrales a la misma, aunque esto no obtura la posibilidad de discutir esos mismos delineamientos al interior del psicoanálisis en sí mismo. La presentación de la religión como una neurosis obsesiva colectiva, la idea de que Dios es un sustituto del padre de la infancia, la religión

como ilusión, sigue estando presente, tal como la describiera Freud, aunque se puede señalar que este posicionamiento no es unánime entre los psicoanalistas de la ciudad de Paraná.

Este punto señalado anteriormente, permite arribar a la siguiente conclusión: existen distintos puntos de vista sobre la religión entre los psicoanalistas entrevistados. Como quedó establecido en los Resultados y planteado en la Discusión, hay quienes adhieren a las críticas o formulaciones freudianas tales como que el neurótico hace de su neurosis su religión, como también, comprenderla como portadora de sentido, ya que, da respuestas a los grandes enigmas de la humanidad. Por añadidura, se comprende la posición de conceptualizar a la religión como refugio para no hacerse otras preguntas y vínculos existenciales. Mientras que, por otra parte, hay psicoanalistas que se apartaron de tales críticas considerando que Freud pretendió responder sobre la temática con un talante reduccionista. Por ejemplo, se deja planteado que Freud excluye sin razón psicoanalítica la posibilidad de que la fe sea una participación de la fuente de Eros. Asimismo, se remarca el énfasis del caso por caso en la experiencia religiosa del sujeto, es decir, indagar un deseo particular y sus específicas estructuras inconscientes podría dar una respuesta sobre la naturaleza de la experiencia religiosa.

En tercer lugar, se evidenció una dificultad para conceptualizar de manera uniforme los términos religiosidad y espiritualidad entre los entrevistados. En cuarto lugar, se identificó que ciertas instituciones y escuelas psicoanalíticas presentan una estructura organizativa similar a la religiosa, lo que, en determinadas circunstancias, permite que el psicoanálisis sea percibido como una forma de religión.

En quinto lugar, en relación con la importancia de abordar la experiencia religiosa en la clínica, se observó que existían diferencias en las prácticas de los psicoanalistas entrevistados. Mientras que un grupo sostuvo su intervención desde la neutralidad y

abstinencia, otro grupo manifestó incluir su propia persona dentro del encuadre analítico. Esto permitió visibilizar distintos modos de abordaje en la clínica psicoanalítica en general.

Por último, respecto a la influencia que un proceso psicoanalítico puede ejercer sobre las creencias del paciente, se identificó una relación recíproca entre ambas dimensiones. Es decir, por un lado, el tratamiento psicoanalítico podría modificar ciertas creencias del paciente, mientras que, por otro lado, las creencias del paciente podrían incidir en el desarrollo del tratamiento psicoanalítico.

Se concluye que el abordaje de la religión por parte de los psicoanalistas de la ciudad de Paraná permitió reconocer la vigencia de los aportes de Freud sobre la temática. No obstante, también se evidenciaron diferencias tanto en el plano teórico como en la práctica clínica, lo que puede aseverar que se ha confirmado el supuesto de trabajo. Además, debido a la escasez de investigaciones en este campo, los hallazgos obtenidos constituyen un aporte relevante para el psicoanálisis. Considerando que la religión ocupa un lugar significativo tanto en el plano colectivo como en el individual, su análisis es fundamental en el trabajo clínico con pacientes creyentes, aportando marcos teóricos y estrategias de intervención adecuadas.

### **5.3 Recomendaciones y limitaciones**

A continuación, se procede a exponer algunas recomendaciones para el abordaje de esta temática en futuras investigaciones.

En primer término, podría ser de utilidad expandir la muestra para una generalización de los resultados, dado que solo participaron siete psicoanalistas entrevistados de la ciudad de Paraná.

En segundo lugar, se recomienda que se incluya en la muestra a psicoanalistas pertenecientes a las distintas escuelas para ahondar en las diferencias que las mismas

tienen respecto de la temática abordada en esta investigación. Se sugiere ampliar y profundizar la investigación en esta temática como un aporte a la Psicología y a la práctica psicológica.

En tercer lugar, la única técnica empleada para recolectar datos fue la entrevista, que, si bien resultó adecuada según la complejidad del objeto de estudio, también habría sido provechoso complementar con otras, así como realizar mayor cantidad de encuentros con los entrevistados para poder enriquecer los hallazgos.

Por último, no se profundizó sobre el concepto de religión y la Fe, íntimamente ligado a la creencia del paciente, por lo que se recomienda una precisión terminológica de ambos conceptos.

Asimismo, durante la realización de la presente investigación, se pudieron identificar diversas limitaciones; las mismas se mencionadas a continuación.

En primer lugar, debe decirse que una dificultad presente al momento de trabajar con el Estado del Arte, fue la falta de investigaciones y de bibliografía que vincula directamente al psicoanálisis con la religión, es verdaderamente muy escasa. No se encontraron investigaciones referentes a la temática en Argentina.

En segundo lugar, es importante destacar que los resultados que se obtuvieron no pueden generalizarse, debido a que se trabajó, puntualmente, con un número reducido de psicoanalistas de la ciudad de Paraná.

En tercer lugar, la única técnica empleada para recolectar datos fue la entrevista; pese a que resultó adecuada debido a la complejidad del objeto de estudio. Al ser una sola, no se pudo profundizar en diversas cuestiones que hubieran enriquecido los hallazgos y la discusión de haberse pautado.



## 6-REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, A. A. (2020). Psicoterapia, espiritualidad y religión: perspectivas de psicoterapeutas en puerto rico sobre las barreras y estigmas que afectan la relación paciente-terapeuta. *Genios*, 7(1), 1-21.

[https://www.researchgate.net/publication/346861847\\_Psicoterapia\\_espiritualidad\\_y\\_religion\\_perspectivas\\_de\\_psicoterapeutas\\_en\\_Puerto\\_Rico\\_sobre\\_las\\_barreras\\_y\\_estigmas\\_que\\_afectan\\_la\\_relacion\\_paciente-terapeuta](https://www.researchgate.net/publication/346861847_Psicoterapia_espiritualidad_y_religion_perspectivas_de_psicoterapeutas_en_Puerto_Rico_sobre_las_barreras_y_estigmas_que_afectan_la_relacion_paciente-terapeuta)

Allouch, J. (2007) *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. El cuenco del plata.

Aguilar, E. (2023, 19 de abril). *Sobre el psicoanálisis y la religión*. Blog de Centro Eleia. Recuperado de <https://www.centroeieia.edu.mx/blog/sobre-el-psicoanalisis-y-la-religion/>

Ávila Espada, A. (1998) *Manual de técnicas de Psicoterapias. Un enfoque psicoanalítico*. Siglo XXI.

Bartoli, E (2003) Psychoanalytic practice and the religious patient: A current perspective. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 67(4), 347-366. <https://doi.org/10.1521/bumc.67.4.347.26984>

Bleichmar, H; Leiberman-Bleichmar (1989) *El psicoanálisis después de Freud: teoría y técnica*. Paidós.

[https://www.academia.edu/44850796/El\\_psicoan%C3%A1lisis\\_despu%C3%A9s\\_de\\_Freud\\_Teor%C3%ADa\\_y\\_cl%C3%ADnica](https://www.academia.edu/44850796/El_psicoan%C3%A1lisis_despu%C3%A9s_de_Freud_Teor%C3%ADa_y_cl%C3%ADnica)

Cohen, P. (1994). An interesting contradiction: A study of religiously committed, psychoanalytically oriented clinicians. *Journal of Psychology and Theology*, 22(4), 304–318. doi: <https://doi.org/10.1177/009164719402200414>

Cunha, V. F. D., & Scorsolini-Comin, F. (2019). Religiosidad/Espiritualidad (R/E) en el contexto clínico: experiencias profesionales de psicoterapeutas. *Temas em Psicologia*, 27(2), 427-441. doi: <http://dx.doi.org/10.9788/TP2019.2-10>.

Dacquino, G. (1982). *Religiosidad y psicoanálisis: Introducción a la psicología y a la psicopatología religiosa* (A. Cuadrado, Trad.). Central Catequística Salesiana. (Trabajo original publicado en 1980).

De Freitas, M. H. (2014). Religiosidade e saúde: experiências dos pacientes e percepções dos profissionais. *Revista Pistis Praxis*, 6(1), 89. <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.06.001.ds05>

Díaz-Bravo, L. Torruco-García, U. Martínez-Hernández, M. y Varela-Ruiz, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Elsevier* 2 (7), 162-167. <https://www.scielo.org.mx/pdf/iem/v2n7/v2n7a9.pdf>

Doltó, F (1979) *El evangelio ante el psicoanálisis*. Cristiandad

Durkheim, É. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. ISBN 968-867-017-0.

Echegaray, H. (1977). Psicoanálisis y fe. *Revista de la Universidad Católica*, (1), 15 de agosto, pp. 53-82. [https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/49135/psicoanalisis\\_f\\_e\\_hugo\\_echegaray.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/49135/psicoanalisis_f_e_hugo_echegaray.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Eliade, M (1957) *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.

Fernández Carballo, R. (2013). La entrevista en la investigación cualitativa. *Pensamiento Actual*, 2(3). Recuperado a partir de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/8017>

Fiorini, H (1975) *Teoría y técnica de psicoterapias*. Nueva visión [https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w25759w/S5\\_R2.pdf](https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w25759w/S5_R2.pdf)

Fiorini, H (1978) *Aportes teóricos-clínicos en psicoterapia*. Nueva Visión.

Fennetaux, M (1996) *El psicoanálisis ¿camino de las luces?* Nueva visión.

Freud, S (1900). Obras Completas *La interpretación de los sueños. Primera parte*. (Vol. IV). Amorrortu.

Freud, S (1901). Obras Completas *Psicopatología de la vida cotidiana*. (Vol. VI). Amorrortu.

Freud, S (1907). Obras completas. *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras. Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (Vol. IX) Amorrortu.

Freud, S (1910). Obras completas. *Cinco conferencias sobre el psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci y otras obras*. (Vol. XI) Amorrortu.

Freud, S (1911). Obras completas. *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras* Sobre el psicoanálisis (Vol. XII) Amorrortu

Freud, S (1913). Obras completas. *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras* (Vol. XII) Amorrortu

Freud, S (1913). Obras completas. *Tótem y tabú y otras obras* (Vol. XIII) Amorrortu.

Freud, S (1919). Obras completas. *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (Vol. XVII) Amorrortu

Freud, S (1927). Obras completas. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. (Vol. XXI) Amorrortu.

Freud, S (1930). Obras completas. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*. (Vol. XXI) Amorrortu.

Freud, S (1933). Obras completas. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*. Conferencia n° 35: Acerca de una cosmovisión (Vol. XXII) Amorrortu.

Freud, S (1939). Obras completas. *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras*. (Vol. XXIII) Amorrortu.

Freud, S (1986) *Cartas a Wilhelm Fließ 1887-1904*. Amorrortu.

Fromm, E (1965) *Psicoanálisis y religión*. Psique. (Obra original publicada en 1950)

Fuentes, L. D. C. (2018). La Religiosidad y la Espiritualidad ¿Son conceptos teóricos independientes? In *Revista De Psicología* (Vol. 14, Issue 28, pp. 109–119).

<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/8870/1/religiosidad-espiritualidad-conceptos.pdf>

Goldberg, A. (2000). *Psicoanálisis posmoderno*. *Revista de Psicoanálisis*, LVII(3/4), 707-716.

<http://apa.opac.ar/greenstone/collect/revapa/numeros/REVAPA20005734.pdf>

Gómez Guerrero, J. (2000) Psicoanálisis y religión. *Informacio Psicologica*, (73), 49–55. <https://www.informaciopsicologica.info/revista/article/view/627>

Guimón, J. (2009). Religión y Psicoanálisis: De la sociogénesis al condicionamiento biológico. *Norte de Salud Mental*, 34, 65-74.

Giudice, J. S. (2022). *La neutralidad del psicoterapeuta en la ciudad de Paraná* [Trabajo final de licenciatura, Universidad Católica Argentina]. Repositorio Institucional de la UCA. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/15979>

Jones, E (1961) *Vida y obra de Sigmund Freud: Edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus*. (Tomo 1) Anagrama

Kernberg, O. F. (1987). *Trastornos graves de la personalidad: Estrategias psicoterapéuticas* (J. A. Suárez, Trad.; H. J. Ramírez, Rev.). Manual Moderno

Kernberg, O (2012). Psychoanalytic perspectives on the religious experiencia. *The Inseparable Nature of Love and Agression: Clinical and Theoretical Perspectives* (pp. 349-376). American Psychiatric Publishing. DOI: [10.1176/appi.psicoterapia.2000.54.4.452](https://doi.org/10.1176/appi.psicoterapia.2000.54.4.452)

Küng, H. (1979) *¿Existe Dios?* Trotta S.A.  
<https://www.mercaba.org/Libros/kung,%20hans%20-%20existe%20dios.pdf>

Lacan, J. (1958/2009). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En J. Lacan, *Escritos* (Vol. 2, pp. 565-626). Siglo XXI. <https://www.colpsiba-d4.org.ar/wp-content/uploads/2022/05/Lacan-Escritos-I-y-II-Siglo-XXI-Completos.pdf>

Lacan, J (1974) *El triunfo de la religión*. Conferencia de prensa del Doctor Jacques Lacan en el Centro cultural francés, Roma. *Lettres de L'Ecole Freudienne*, nº16, pp 6-26.

Lacan, J. (1989). *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis* (1ª ed.). Paidós. (Seminario dictado en 1959-1960).

Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión: Precedido de Discurso a los católicos* (N. A. González, Trad.; G. Brodsky, Rev.). Paidós. (Obra original publicada en 1974)

Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1ª ed.). Paidós. (Seminario dictado en 1969-1970).

Lacan, J (2010). *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1ª ed.). Paidós. (Seminario dictado en 1964)

Laplanche, J. y Pontalis, J. B (1967). *Diccionario de Psicoanálisis*. Paidós Ibérica.  
<https://miel.unlam.edu.ar/data/contenido/3361/LAPLANCHE-y-PONTALIS-Diccionario-de-Psicoanalisis.pdf>

Miller, J. A. (2012). *Punto Cenit: Política, Religión y Psicoanálisis*. Diva.

Morano, C. D. (2003) *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*. Mensajero-Sal terrae.

Morano, C. D. (2003). *Psicoanálisis y cristianismo. Proyección: Teología y mundo actual*, (211), 333-355. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=786391>

Morano, C. D (2009). *Teología y psicoanálisis de la experiencia religiosa*. *Revista Iberoamericana de Teología*, V(9), 45-69. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8902767>

Odero, J. M. (1995). *Sobre la categoría de 'fe religiosa'*. Portal de Revistas Científicas Complutenses. Recuperado de <https://core.ac.uk/display/38837605>

Ponferrada, G. E. (s.f.). *Razón y fe en Santo Tomás de Aquino*. Seminario Arquidiocesano de La Plata. Recuperado de <https://core.ac.uk>

Racker, E (1960) *Estudios sobre la técnica psicoanalítica*. Paidós. <https://es.scribd.com/document/357385748/Heinrich-Racker-Estudio-Sobre-La-Tecnica-Psicoanalitica-pdf>

Real Academia Española. (2023). *Diccionario de la lengua española* (23.<sup>a</sup> ed.). <https://dle.rae.es/postura>

Ricoeur, P (1965). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo Veintiuno. [https://www.academia.edu/108701700/Ricoeur\\_Paul\\_Freud\\_Una\\_interpretacion\\_de\\_la\\_cultura](https://www.academia.edu/108701700/Ricoeur_Paul_Freud_Una_interpretacion_de_la_cultura)

Roudinesco, É., & Dagfal, A. (2018). *¿Qué es el psicoanálisis?* (A. Blanco, Trad.). Libros del CCK, Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos de Argentina. Teseo (Serie Diálogos Transatlánticos). <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/136110>

Sáenz, A. H. (2014). La crítica de Freud a la religión en la época de la posmodernidad. In *¿El fin de la razón?: I Jornada de Filosofía SOFIRA* (pp. 69-106). Universidad de La Rioja. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4867731>

Steiner, G (1976) *Nostalgia del absoluto*. Ciruela

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquia.

<https://diversidadlocal.files.wordpress.com/2012/09/bases-investigacion-cualitativa.pdf>

Zilboorg, G., & Urbano, O. J. (1960). Freud y la religión: Nuevo examen de una antigua controversia. *Revista Colombiana de Psicología*, 5(1), 19-50

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4895170>

## Anexos

### Anexo A. Entrevista

- 1) ¿Cuál es su formación en psicoanálisis? ¿Tiene alguna escuela psicoanalítica de preferencia?
- 2) ¿Qué tiempo tiene de experiencia como psicoanalista clínico?
- 3) ¿Qué opinión tiene sobre la religión? ¿Asume algún referente teórico en especial (Freud, Lacan, etc.) al pensar la religión en sí misma?
- 4) ¿Ubica a la religión en el orden psicopatológico? ¿Adhiere a la perspectiva freudiana de que la religión es una “neurosis colectiva”?
- 5) ¿Tiene experiencia en tratar algún tipo de material religioso con pacientes? En el caso de sí, ¿se interpreta el material? Es decir, ¿considera que toda experiencia religiosa es una proyección inconsciente de algo a interpretar, o es una entidad o dimensión de la persona aparte?
- 6) ¿Considera que Dios es un sustituto del padre de la infancia?
- 7) ¿Puede influir la religiosidad del paciente en el tratamiento, y a su vez, el tratamiento en la creencia o religiosidad del paciente?
- 8) ¿Asume alguna diferencia entre religiosidad y espiritualidad?
- 9) ¿Considera que el terapeuta psicoanalista debe ubicarse en el lugar del ateo? ¿O cree que puede profesar alguna religión y esto no es necesariamente incongruente con el psicoanálisis?
- 10) ¿Puede el psicoanálisis volverse una religión?

**Anexo B. Consentimiento Informado**

Acepto participar voluntariamente en la investigación “Psicoanálisis y religión: concepciones y abordajes clínicos de psicoanalistas en la ciudad de Paraná”, realizada por Buschiazzo Esteban Nicolás, de la Universidad Católica Argentina, para acceder al título de Licenciatura en Psicología.

He sido informado que el objetivo de la investigación es describir la perspectiva del psicoanálisis sobre la religión y los modos de abordarlo en la terapia psicoanalítica, de los psicoanalistas de la ciudad de Paraná.

Accedo a completar los cuestionarios que forman parte del estudio, actividad que requerirá aproximadamente 40 minutos de mi tiempo. Reconozco que la información que provea en el curso de esta investigación es estrictamente confidencial y no será usada para ningún otro propósito fuera de los de este estudio sin mi consentimiento.

He sido informado/a y he entendido que puedo hacer preguntas sobre la investigación en cualquier momento y que puedo retirarme de la misma cuando así lo decida, sin que esto acarree perjuicio alguno para mi persona.

Acepto que los resultados del estudio sean publicados estando garantizado que la información a difundir sea anónima, por lo que mi identidad se mantendrá siempre en reserva.

FIRMA

ACLARACIÓN

FECHA