

La religión: ¿síntoma o delirio?



FRANCISCO PEREÑA*

Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN), Madrid, España

La religión: ¿síntoma o delirio?

Religion: Symptom or Delusion?

La religion, symptôme ou délire?

Fue un error de Freud considerar que la religión desaparecería con el desarrollo del saber científico, sin embargo, sus propios descubrimientos, la pulsión y el inconsciente, suponen que un proceso de objetivación no se puede fundar a sí mismo. La religión forma parte de los oscuros anhelos irreductibles del sujeto de la alteración pulsional, es decir, de la angustia. El problema de la religión no es, pues, un problema gnoseológico sino ético. El intento kantiano de ligar la ley moral a la unidad de los fines fue, quizás, un intento delirante de fundar la religión, aunque estableció como principio irreversible que la ley moral es la que funda la religión y no al revés. Eso mismo puede permitir pensar al sujeto afectado por la angustia como sujeto del síntoma y, así, la religión pasaría a ser, desde esta perspectiva, un modo sintomático de sentir la culpa y la responsabilidad. La experiencia religiosa sería en suma una experiencia de tipo ético, no una teología dogmática ni una ideología teocrática. Nacería del fondo pulsional de la insatisfacción y de la angustia.

Freud was wrong to think that religion would disappear with the development of scientific knowledge. However, his own discoveries, drives and the unconscious, presuppose that a process of objectivization cannot ground itself. Religion is part of those irreducible, dark desires of the subject of drive alterations, that is, of angst. Thus, the problem of religion is not an epistemological but an ethical problem. Kant's attempt to link moral law to the unity of ends was perhaps a delusional effort to ground religion, although he established the irreversible principle according to which it is moral law that grounds religion and not the other way around. This, precisely, makes it possible to think the subject affected by angst as subject of the symptom; from this perspective, religion would become a symptomatic mode of feeling guilt and responsibility. In sum, religious experience would be an ethical experience and not a dogmatic theology or a theocratic ideology. It would arise from the drive depths of dissatisfaction and angst.

Freud se trompait lorsqu'il croyait que la religion disparaîtrait avec le développement du savoir scientifique. Pourtant ses propres trouvailles, la pulsion de mort et l'inconscient, supposent déjà qu'un processus d'objectivation ne peut se fonder soi-même. La religion fait partie des vœux obscurs et irréductibles du sujet de l'altération pulsionnelle, c'est-à-dire de l'angoisse. Le problème de la religion n'est donc pas gnoseologique mais étique. Les efforts de Kant pour lier la loi morale à l'unité des fins ont été probablement un essai délirant de fonder la religion, même s'il a établi que la loi morale fonde la religion et pas au contraire. Ceci peut permettre au sujet de penser –sujet pris d'angoisse en tant que sujet du symptôme–, ce qui ferait de la religion dès lors une modalité symptomatique de vivre la culpabilité et la responsabilité. L'expérience religieuse serait en somme une expérience d'ordre éthique et non pas une théologie dogmatique ou une idéologie théocratique, issue de l'arrière-plan pulsionnel de l'insatisfaction et de l'angoisse.

Keywords: religion, angst, ethics, drive, symptom.

Mots-clés: religion, angoisse, éthique, pulsion, symptôme.



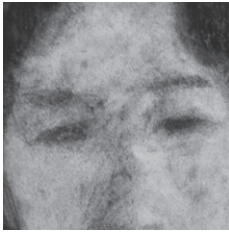
CÓMO CITAR: Pereña, Francisco. "La religión: ¿síntoma o delirio?". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 21-36, doi: 10.15446/djf.n18.71456.

* e-mail: fpereña@telefonica.net

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

El único modo que le queda a la filosofía de responsabilizarse, a la vista de la desesperación, sería el intento de pensar las cosas tal como se mostraron desde el punto de vista de la redención.

T. W. ADORNO



Existe en Freud la extraña idea de que la religión estaría condenada a desaparecer a medida que el desarrollo de la ciencia y la educación ciudadana alcanzaran un estado de racionalidad que supondría el abandono de todo un sistema de creencias que, desde una perspectiva ontogenética, tendría que ver con la necesidad infantil de protección, y que, desde un punto de vista filogenético —por seguir con los términos freudianos— se correspondería con un estadio primitivo o infantil de las sociedades humanas, la época en la que el desconcierto ante los fenómenos de la naturaleza y la ignorancia sobre sus causas produjo la creencia religiosa, que consistía en atribuir a entes superiores y trascendentes la condición de causa del cosmos y de sus fenómenos.

En realidad, es una idea que no se corresponde con los grandes descubrimientos freudianos sino, más bien, con la corriente positivista de la Ilustración francesa, que llevó a Auguste Comte a hablar de los conocidos tres estadios en la historia de la humanidad y del desarrollo del saber. La religión se correspondería con el estadio teológico. En dicho estadio —en palabras del propio Comte—, “el espíritu humano al dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y las finales, representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continuada de seres sobrenaturales”¹. En el segundo estadio, el metafísico, “modificación del primero”, tales agentes sobrenaturales son sustituidos por mecanismos o fuerzas inherentes a las cosas mismas. Se rige por leyes abstractas, no comprobadas científicamente. El estadio positivo supone la madurez de la humanidad que alcanza la unión entre razón y ciencia. Dominio de los hechos, según Comte, y abandono de las causas teleológicas. El hombre sabe y es dueño de su saber, saber que tendría entonces carácter emancipatorio, es decir, nos libraría de la sumisión irracional a seres sobrenaturales.

1. Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva* (Buenos Aires: Aguilar, 1972), 187.

La propia vida de Comte es un desmentido a su optimismo científico. Su apasionado amor por la viuda Clotilde del Vaux, como su previo ingreso psiquiátrico, señalan que no solo su optimismo progresista no pudo liberarle del dolor, sino que incluso le llevaría finalmente a proclamar una religión de la humanidad como espacio afectivo y amoroso en el que el hombre estaría libre de sus servidumbres, religión —al fin y al cabo— que una vez más tomaba a su cargo el anhelo amoroso del sujeto, aunque fuera bajo esa forma abstracta de la humanidad.

Ese desmentido resulta siempre ineludible. En el caso de Freud tal desmentido tiene particular interés, porque atañe al permanente conflicto freudiano entre su más genuino descubrimiento, como eran, según sus propias palabras, las “pulsiones y lo inconsciente” y el intento de incluirlas en el corsé de una supuesta psicología científica, racional y científica, es decir, inserta en el ámbito de la biología, cuando no de la física, con su inicial intento de explicar la energía pulsional con la ley de Fechner. Ese conflicto recorre la obra freudiana y quizás no hay que lamentarse por ello, puesto que en el conflicto la dificultad de pensar y los nuevos descubrimientos consiguen abrirse camino. No se dan tales hallazgos cuando solo se trata de verificar lo ya sabido o, lo que es aún peor, cuando se trata de justificar una profesión o una distribución de poder.

Freud, cuyo mayor hallazgo clínico fue el esclarecimiento del conflicto psíquico como tensión interna —entre la pulsión y lo inconsciente— y como posibilidad, por tanto, para una clínica del sujeto, no podía desconocer el propio conflicto creativo al que él se enfrentaba entre ciencia y psicoanálisis. La cuestión de la religión no debe ser, por tanto, planteada en términos positivistas, ni siquiera pragmáticos (como de manera cuidada y llena de interés hacía William James), sino que debemos preguntarnos por su irreductible permanencia y en qué medida organiza el anhelo de protección, más que de saber, del sujeto, en todas las épocas habidas y probablemente por haber.

El primer intento freudiano por construir una psicología, digamos científica, en cuyo campo pudiera incluir sus hallazgos, fue, como es de sobra conocido, el manuscrito “Proyecto de una psicología para neurólogos”², título que —aunque no era del propio Freud, sino de los compiladores de su obra— refleja bastante bien su propósito. El hecho de que Freud no lo publicara hace pensar que lo tomó como un fiasco. Sin embargo, los proyectos que no consiguen su propósito pueden encerrar algunas perlas sueltas. Freud aborda en ese texto las graves cuestiones de la conciencia, de lo inconsciente, de la organización del yo, de la pulsión y de la afectación o, como lo he nombrado en mis libros, “alteración pulsional”³. Freud no tiene herramientas para percibir que el descubrimiento del inconsciente obligaba a cuestionar la idea de conciencia como conciencia representativa, como operación que pone en escena un sujeto y un objeto orientados bidimensionalmente, como si agotara el campo de la

2. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1850[1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

3. Ver, por ejemplo: Francisco Pereña, *De la angustia al afecto* (Madrid: Síntesis, 2013).

subjetivad. No es así. La vida, el empuje pulsional nos coloca ante el dilema de una vida que ignora qué es, nos coloca ante el dilema de una vida que ignora cómo vivir. Esa ignorancia, y no cualquier tipo de saber, es la afección misma de la vida y es eso lo que liga la pulsión a lo inconsciente. Por eso el empeño de Freud en establecer un sistema psíquico, cuyos mecanismos expliquen su particularidad y, a la vez, su inserción ordenada en el campo de la neurología, está condenado al fracaso.

Se enfrenta a dos problemas: el primero es que el mecanismo de excitación/descarga se encuentra con el obstáculo de una excitación interna o endógena de la que no es posible escapar, sino que ese “principio de inercia neuronal” que propone supondría el fin de la vida misma, es decir, la muerte. El principio de constancia nos habla de una energía que permanece, una energía constante que señala una excitación como afectación interna y que, como tal, atañe a un sujeto que no puede escapar de sí mismo. De esta manera, Freud quiere situarnos en el sistema omega, el sistema de las “neuronas perceptivas”, como organización yóica que regula la doble “excitación”, la externa y la endógena, que se encuentra con el dolor, es decir, con la angustia, que es tal porque no puede huir de sí misma. Probablemente, la dificultad para pensar la subjetividad a partir de un trastorno inherente a la vida de quien la siente, no como la famosa rosa de Angelus Silesius, sino como afectación, como un *sentir-se*, fue lo que le obligó a abandonar el texto, aunque siempre permanecería en él la idea de la vida ilustrada o de un optimismo que permitiera una emancipación del hombre por sus propios medios como sujeto de la conciencia representativa a pesar de que todos sus hallazgos lo desmentían. La pulsión de muerte no es una manifestación del pesimismo freudiano, sino, por el contrario, un recurso groseramente “biologicista” cuando ese empeño optimista se veía truncado. La cuestión no sería pues el sujeto, sino un “instinto de muerte” inscrito en todo hábito de vida, desde los protozoos al animal racional, el hombre. Sin embargo, la cuestión de la angustia sería reiterada en Freud en sus grandes textos, como serían, para señalar algunos, su “Metapsicología” y las “Lecciones introductorias al psicoanálisis”.

¿Cómo aparece esto en el “Proyecto”? Al hilo de la idea de conciencia como “cara subjetiva de una parte de los procesos psíquicos”, y después de atender a la excitación endógena, introduce la “vivencia” y en ese apartado 11, titulado “Vivencia de satisfacción”, va a llevar a cabo un descubrimiento de gran interés. Tenemos, dice Freud, una “alteración interna” producida por determinados estímulos endógenos que requieren una intervención exterior que satisfaga esa excitación interna mediante lo que llama una “acción específica”. Hay tal acción específica cuando la excitación o “alteración interna” encuentra su objeto adecuado en el exterior, es decir, que el viviente y su objeto de satisfacción están adecuadamente interrelacionados. Es el caso

del animal que sabe dónde encontrar su alimento independientemente de quien se lo proporcione. Pero no es así en el humano, dice Freud. Este requiere, en el lugar de la falta de “acción específica”, una *fremde Hilfe*, una ayuda o asistencia ajena, de “otra persona”; y Freud precisa que esa asistencia debe ser de otro humano, que es ante quien se produce la “descarga” y, por lo tanto, que queda así “catectizada”. Dado esto, el anhelo ya no está tan dirigido al alimento, sino a quien lo proporciona, figura entonces de la protección ante la “indefensión originaria” o desamparo (*Hilflosigkeit*) radical del humano. En este punto sitúa Freud el origen de la moral. No añade más, pero aquí se refiere también, y explícitamente, al carácter alucinatorio del deseo y, por consiguiente, a un tipo de actividad que sitúa al sujeto, no como meramente pasivo ante el empuje pulsional, sino a un sujeto que es tal porque está *afectado* por el hecho de vivir. Y dicha afectación es tan radical porque crea una dependencia, digamos “endógena”, de un otro sin el que no puede vivir, pero que a la vez no le puede suplir como viviente.

La pulsión, a diferencia del instinto, se concreta en lo que llamo “alteración pulsional” por el hecho de la presencia del otro en el hecho pulsional o de la vida, no como mecanismo, sino como afectación, como subjetividad afectada. El otro está en lo más íntimo de mi vida y es a la vez un extraño en mi vida. Terrible paradoja, fuente de la angustia y razón de nuestro trabajo clínico, pero también razón del daño permanente que los humanos se infligen constantemente a causa de esa angustia atribuida al otro a quien se dirige la demanda de qué hacer con la vida, de cómo vivir. La vida del humano es una vida alterada porque es subjetiva. Se vive como experiencia insoportable, como “angustia fundamental” (término freudiano que será presentado muchos años después en “Inhibición, síntoma y angustia”), es decir, de la que no se puede huir, por utilizar la expresión freudiana.

II

¿Cabría encontrar fuera del *Faktum* pulsional, de esa vida alterada e insoportable, una ley que no quiera tanto la vida misma como su fundamento, el fundamento en el que descansar y encontrar el saber que falta a la vida del sujeto? He aquí la constante tarea de los hombres desde que, como se dice, el mundo es mundo. Creo que es de interés entender la religión desde ahí.

En esa demanda de ley está la demanda de cómo vivir y eso le da su carácter moral, como tan atinadamente señala Freud. Que se le señale a dicha ley como paterna, bajo las acepciones que fueren, no hace más inteligible la idea de Dios, como si se tratara de un añadido. Cuando Kant sitúa la existencia de Dios como postulado

requerido para poder pensar la ley moral y, por consiguiente, la libertad, señala bien el problema, a saber, que no hay ley moral como *Faktum* si no hay unidad en el reino de los fines. Y el fin último de la razón es esa unidad de los fines, constituida por la libertad (sin la cual no cabe hablar de ley moral), la inmortalidad del alma (sin la cual tampoco cabe hablar de un hecho como es el que el hombre piense de inmediato lo infinito como lo que se da a pensar en cuanto razón y no en cuanto conocimiento) y la existencia de Dios (como unidad de la ley moral y de los fines, que reúne la existencia del mundo con la subjetividad). No es que Kant no piense la subjetividad (mantengamos su distinción radical entre pensar y conocer), sino que como trascendencia es una subjetividad absoluta, “cosa en sí” la llamará, puesto que aún no ha aparecido en la filosofía alemana, en el idealismo alemán, el *Wesen an sich* como subjetividad absoluta e incognoscible, aunque él lo sitúe, sin embargo, como fundamento de lo cognoscible, es decir, de la exteriorización del yo como fenómeno y sujeto así del conocimiento, en cuanto correlato del objeto y espacio representacional del mismo. No ignora Kant la indigencia y finitud del hombre que le hace tan dependiente, pero esa dependencia, lejos de ser obstáculo a su libertad, la requiere como sujeto que, tomado por la razón, piensa lo infinito y lo universal como si le fueran propios. Kant dirá que le son propios. El ser finito está abierto al infinito, el ser dependiente es racional, lo que significa que está orientado a lo universal como unidad de los fines. La unidad de todo, dirá Kant, tanto del conocer como del pensar, reside en la finalidad: “¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines?”, y añade: “los fines más elevados son los de la moralidad”, cuya convergencia procede de “un único ser primordial”⁴.

Toda la filosofía de Kant está orientada por el *qué hacer* con la vida y cómo dar a esa vida incognoscible el orden necesario para que esté orientada por una finalidad. Ahí se reúne tanto la ley como Dios, uno no puede ir sin el otro, y viceversa. Dios es necesario para pensar la moral como deber absoluto y, en consecuencia, como felicidad absoluta, coincidencia última entre moralidad y felicidad.

El Dios de Kant no es el de la ciencia y, por tanto, no es el Dios demostrable o cognoscible como es el de Tomás de Aquino. Es un postulado moral, no entra en el esquema de las categorías, que requiere la experiencia sensible y a la vez es por ello mismo necesario. No forma parte de contingencia alguna. Baste recordar lo que expresa en la sección *El objetivo último de la dialéctica natural de la razón humana*: “A la pregunta de si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión (*Zusammenhang*) de este mismo mundo, la respuesta es: *sin duda*...”⁵. Ese *sin duda* es un nombre kantiano de Dios, puesto que, como a renglón seguido señala Kant, no se le pueden aplicar las categorías, lo que presupone “un autor único del mundo, sabio y omnipotente”.

4. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), A 816, B 844.

5. *Ibíd.*, A 696, B 724.

Dios, pues, como la ley moral, se da a pensar, pero no a conocer. Ese pensar es, como todo en Kant, un acto, no una pasividad. El sujeto kantiano, más allá de su descripción fenoménica, es un activista preocupado, como Lenin, por el *qué hacer* y no por ninguna adecuación a una trama de los sentidos. La segunda de las famosas preguntas de Kant es la que realmente puede ser importante para nosotros, el *qué hacer*, es decir, la moralidad. Dios es requisito para que el hombre se piense como libre y mundano, es decir, como agente o actuante. En la medida en que Dios es diferente del mundo, es, sin embargo, “el fundamento del orden y cohesión del mundo”. Esta es la teología trascendental de Kant. Del mismo modo que en el delirio de filiación, el sujeto psicótico busca crear un orden trascendental en el que incluirse como sujeto de elección y, por tanto, integrante del orden del mundo⁶; de esa misma manera actúa la “teología trascendental”, la cual, aunque no introduce la desesperación psicótica de la elección suprema, se orienta igualmente hacia un orden en el que el sujeto queda incluido en un orden universal que establece la ley moral como un *Faktum*, como un hecho por encima de todo esquema categorial, pero a la vez fundamento de todo último conocer.

El punto de partida de la “teología trascendental” y del delirio de filiación es el mismo: el quiebre del ciclo interno del organismo, es decir, de la acabada coordinación entre la excitación interna, por decirlo como Freud, y el objeto de su descarga o satisfacción. El sujeto es la ruptura de ese ciclo interno que Freud llama “acción específica”, aquella que coordina estímulo y respuesta. El sujeto, dirá Freud, está requerido por la *fremde Hilfe*, asistencia ajena, para poder vivir. Este desorden radical introduce la insatisfacción como constante en el hecho de vivir. Freud dirá que ya no hay modo de que el sujeto descansa como tampoco la pulsión. La ley moral será para Kant donde se reúnen mundo y vida, sujeto y universo.

En el delirio de filiación, ese reino de los fines será creado por la constante actividad de vigilancia del propio sujeto en la tarea imposible de ligar la alteración pulsional con una teología que la incorpore, pero, a fin de cuentas, en ambos casos se da el imperativo de una ley moral que ordene el saber vivir con un orden cósmico y universal. En estos casos Dios es pensado como analogía del sujeto y viceversa, es decir, son lo mismo, son seres morales y por lo tanto activos, no solo como conocimiento. La ligazón entre Dios y sujeto es tan estrecha que Dios es la única y verdadera certeza del hombre. Dios no es causa cognoscible ni conoce su exterioridad. Yo soy su exterioridad y a la vez su afirmación, lo afirmo con mi existencia. Como Tertuliano, no se trata de prueba alguna, sino de afirmación. La exteriorización fenoménica no es como el síntoma que muestra a un ser determinado y singular que se agota en esa determinación contingente. La exteriorización fenoménica remite a una subjetividad

6. Francisco Pereña, “Del delirio de filiación al delirio persecutorio”, en *Un delirio. Presentación y análisis de Francisco Pereña* (Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría [AEN], 2017).

absoluta (“cosa en sí”) que es incognoscible y es fundamento de lo cognoscible, y que es, sin embargo, la realidad absoluta donde el sujeto se hace transparente a sí mismo, y así evita la afectación de la finitud y del vacío que deja el otro en el seno del viviente: la *angustia fundamental*, como la llama Freud, única mostración del Otro absoluto como vacío pulsional que anhela al otro como falta que dé a ese vacío el estatuto de deseo, como querer vivir o querer al otro como sujeto viviente y no simplemente como lo que debe ser destruido por la ansiedad misma que brota en el seno de la vida como dependencia del otro. El otro aparece como abismo y como remedio, como anhelo y como rechazo, como perseguidor y como perseguido. Es lo que muestra, por ejemplo, el delirio persecutorio, una vez que el delirio de filiación se ha arruinado. La dependencia que aparece como “necesaria” es, sin embargo, del todo contingente.

Por eso Kant va a empeñarse en pensar una dependencia que encuentre su necesidad en un orden y no en una humillación. De ahí que tanto insista en ligar la ley moral a la *Würdigkeit*, a la dignidad, de forma que el ser moral, dirá en la *Crítica de la razón práctica*, es el ser digno. Y una condición fundamental de esa dignidad es la libertad de la voluntad. No funda, pues, Kant la moral en la religión, sino que, por el contrario, únicamente la ley moral puede fundar una religión. De hecho, la razón por la cual Kant considera “más digna” la religión cristiana es porque abolió la esclavitud de la ley judaica. Así pues, en torno a ese estrecho vínculo entre religión y moral, el delirio de filiación adquiere una solidez que no solo dota de sentido y, por tanto, de un universal que incluye la naturaleza y el hombre, sino que el hombre se constituye en el sistema universal de los fines y Dios no es más que ese reino de los fines que el sujeto crea y no meramente recibe. Dios es el nombre del universo moral y, por tanto, asunto del hombre. Por ende, se hace ineludible para el pensar del hombre, no para el conocer. Dios es la subjetividad absoluta de un sujeto que decide y que actúa y que, en ese actuar, es libre y creador de un orden necesario que le incluye como eje de ese reino de los fines, que sin él solo sería la indiferencia del cielo estrellado. De las “dos cosas que llenan el ánimo de admiración y respeto”, a saber, “el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí”, soy yo, dice Kant en la “Conclusión” de su *Crítica de la razón práctica*, quien lo ve “y los enlazo directamente con la conciencia de mi existencia”.

Por tanto, el hombre, ser finito, es capaz de pensar lo infinito dentro de sí mismo como orden finalista que el hombre mismo crea con su acto. El orden universal no está reñido con la libertad, no es una determinación exterior o causalista, sino que, por el contrario, está sostenido o fundado en el hecho de la libertad. La libertad es el actuar mismo, que establece una ley moral y un ser moral absolutos. En el delirio de filiación tanto el sujeto crea a Dios como Dios es el lugar de la elección del sujeto. El

delirio de filiación de Schreber empieza a descomponerse cuando establece que Dios solo entiende y sabe de los muertos, no de los seres vivos, y el orden universal solo se sostiene en ese orden completamente inmóvil. La masa total de los rayos, dirá Schreber, se representa como masa en reposo, *als ruhende Masse*, puesto que el movimiento sería enemigo del orden cósmico. Su movimiento, el del mismo Schreber, le “había convertido en un individuo peligroso para el mismo Dios”⁷. A partir de ahí, Schreber, vira su delirio hacia el delirio persecutorio como dinamizador de la acción humana.

Kant, por el contrario, quiere construir un modo de pensar el acto, la acción, como inherente al sujeto. No hay en efecto sujeto si no es en cuanto que establece con su decisión un límite interno a la alteración pulsional. Pero Kant va más allá. Ese sujeto del acto es del todo *autónomo*. No hay legislador exterior al hecho moral y Dios mismo es el nombre de ese universo moral. Dios, libertad e inmortalidad, se dan a la vez al pensar del hombre.

III

El problema del mal le surge a Kant, como a Schreber, en ese momento. Para los antiguos gnósticos, por ejemplo, para Marción de Sínope, el mundo fue creado por el demonio, pues no podía Dios crear la corrupción de la carne y el desvarío moral del mundo. Para Kant el problema del mal, lejos de cuestionar la existencia de Dios, es situado como inherente a la libertad misma. El *mal radical* que es el tema de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, se da a pensar a la vez que el hecho de la ley moral. El hombre, ser finito y menesteroso, ha de decidir en su acto la ley moral como imperativo categórico. Mediante él, el hombre libre que legisla enteramente su ley se adentra en el reino de los fines y de lo incondicionado. No es que la finitud o el desamparo del hombre sea el mal radical. Por el contrario, esa finitud es lo que abre el acto moral a lo universal. El mal radical no es la finitud misma, como tampoco lo es la supuesta animalidad del hombre, su componente animal, como tantos han considerado. El mal radical reside en la libertad misma del sujeto, en su ser libre y moral. El mal radical que, por un lado, es considerado “innato”, atañe exclusivamente al ser dotado de razón. No es *malignedad* de la naturaleza humana sino *perversión* (*Verkehrtheit*)⁸.

¿Por qué se produce tal perversión? El hombre, ser finito y racional, se abre al universo moral por su propio acto libre como legislador autónomo, pero que a su vez es un *appetitus*. Esto es lo más que Kant se acerca al sujeto como afectación, y, por tanto, como angustia, pero al mismo tiempo rehúye esta misma cuestión, la cual está lejos de ser considerada como mal radical, ni siquiera como padecimiento radical, como lo llamará Freud, sino que el mal por radical que sea no es ajeno a la



7. Daniel Paul Schreber, *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios* (1903) (Madrid: AEN, 2003).

8. Ver la primera parte, tercera observación.

libre voluntad del hombre autónomo y, por tanto, no determinado. Por qué elegiría el mal si es autónomo e incondicionado es algo que no está suficientemente aclarado. El ser autónomo es lo que hace del hombre un imperativo categórico, una certeza delirante. Quizás habría que pensar entonces que el propio imperativo categórico sería el mal radical, cosa inadmisibles para la certeza delirante de Kant, para ese entusiasmo kantiano por la libertad que le lleva a considerar que ese sujeto libre e incondicionado puede decidir la no libertad.

Esa paradójica decisión de la no libertad tiene dos modalidades: la servidumbre y la mentira. Si el hombre libre que decide la libertad establece el conocido y cruel eslogan kantiano: “debes, luego puedes”, su catecismo moral (ver *Metafísica de las costumbres*) determina entonces que ante la ley absoluta no cabe aludir a la insuficiencia o desamparo del hombre, sino a su autonomía como ser moral. La servidumbre, que Kant llama *heteronomía*, es una justificación y una cobardía; cobardía para estar a la altura del imperativo moral y justificación del propio interés en nombre del bien. Así pues, junto a la servidumbre va unida la mentira. Esta, como engaño de sí mismo, es la inmoralidad misma, la cobardía de quien como ser racional rehúye su ser “moral”. La mentira, a la que llama insinceridad (*Unlauterkeit*) se acompaña de la “perversión” (*Vertehrtheit*) del corazón”, que sería la *voluntad de engañarse*, y que convierte la fragilidad del hombre en “el fuste torcido de la humanidad”. El mal radical es, pues, el hombre mismo, no por frágil o vulnerable, sino por mentiroso. Pero la mentira del hombre, lejos de ser inherente a sí mismo, incluso a su anhelo por vivir, para Kant es la mayor perversión. Mentimos porque queremos. La cuestión no es la *Gesinnung*, una especie de tendencia primaria o incluso natural, sino la “perversión” del propio ser moral. A Kant le cuesta pensar en un pecado original que sea universal porque piensa más en un pecado singular como decisión que ataca y pervierte con su acto el orden universal. En ese empeño no habría un supuesto que le engañe, sería voluntad de engaño.

Al menos Hobbes hablaba con buen tino del miedo que preside la ignominiosa “cohesión social”. Kant, por el contrario, establece un orden supremo presidido por el juez supremo que es el sujeto moral, él mismo finito y, por tanto, ontológicamente insuficiente. Pero como ser racional está ontológicamente orientado al bien. La libertad, pues, le hace criminal cuando reclama la voluntad de engañarse. Sin embargo, ¿cómo podría sostenerse la ley moral si no fuera por el mal radical, por el engaño mismo? Su texto sobre *La religión...* avanza en una especie de delirio persecutorio que ya había iniciado el imperativo categórico. Si las *Críticas* mantienen una especie de trasmundo (término schopenhaueriano) que es reunión de Dios y del hombre en un acabado delirio teológico de filiación y pertenencia ontológica, el imperativo categórico y el mal radical se abren al delirio persecutorio, en la medida en que la crueldad mayor es la del

legislador mismo que establece una ley que no tiene en cuenta el extravío radical del sujeto afectado por la imposibilidad de vivir sin saber vivir y que anhela un saber vivir como afectación de vida. En el delirio persecutorio, la vida misma, el existir mismo con el otro que aparece en el espacio público, lejos de la unidad cosmológica, es un enemigo que me persigue y a quien persigo. El legislador se convierte así en un tirano que maltrata por su bien al sujeto afectado por su solo anhelo de vivir. El imperativo categórico es la expresión más acendrada del corazón del fantasma sadomasoquista: la protección se juega en la sumisión a la tiranía cruel de otro capaz del mayor daño y en esa misma medida de la mayor protección. Al menos Hegel tenía la salida de la “astucia de la razón” para dar al mal, que para él era la unilateralidad, un lugar en el progreso de la historia. Mas bien sabía que eso no se da sin el esclavo, cosa que el rigorismo de Kant no podía admitir. El bien en Kant no tiene historia, lo que no merma su carácter legislativo absolutista, es un deber absoluto que condena al hombre en su indigencia afectiva y justifica así la tiranía del legislador que, más allá del entendimiento, se muestra en la comunidad política, en la medida en que aspira al universal reino de los fines.

Así volvemos por esta vuelta a las tesis agustinianas de la *Civitas Dei*: el mundo terrenal es despreciable si no está gobernado por el mundo celestial, la tiranía, la patria, el sacrificio y, paradójicamente, la mayor humillación, quedan así justificadas *ad maiorem Dei gloriam*. Ninguna piedad tiene Kant por una “economía de la redención”, como espacio de la comunidad de creyentes en su quehacer, digamos histórico, de construcción mesiánica. El “misterio de la economía”, como lo llama San Pablo, para referirse a la comunidad cristiana en el mundo, la existencia del cristiano en un mundo prometido a la redención de Cristo, carece de interés para Kant, únicamente interesado en el sujeto racional de la ley moral y ajeno por tanto al sujeto de la afectación pulsional que carece de la ley esencial que le dicte cómo vivir, sujeto afectado por la angustia y por el odio en un intento amoroso, de esa forma trastornado. El sujeto afectado es sujeto del síntoma. El mal radical del hombre es su angustia fundamental ante el extravío vital y el negar a esa angustia la posibilidad de articular una demanda que no requiera aniquilar a aquel a quien se la dirige.

IV

En la clínica del sujeto hablamos del sujeto del síntoma para referirnos a ese sujeto afectado que desde su abismo inicial se dirige al otro en busca de un encuentro en el que el amor quizás no sea necesariamente la mera dependencia a una posesión destructiva.

¿Cabría hablar en este terreno de la religión? De hecho, la religión cristiana, por ejemplo, se inicia como redención del mundo, y la derelicción del hombre es el objetivo redentor de la derelicción de Cristo. La religión sería así una donación de sentido, en la medida en que suministra al hombre un quehacer salvífico a su estar en el mundo. Es una dimensión moral, sin duda, que nos lleva a preguntarnos si sería posible una religión cuyo campo de expresión fuera el misterio del hombre y su redención como tarea comunitaria. Esto fue, sin duda, lo que llevó a Adorno a concluir su *Minima Moralia* en estos términos: “El único modo que le queda a la filosofía de responsabilizarse, a la vista de la desesperación, sería el intento de considerar las cosas desde la perspectiva de la redención”⁹. El debate al que dio lugar este texto es curioso¹⁰. Algunos vieron en él la entrega a la deriva teológica, incluso “irracional”, iniciada por Benjamin. “A la vista de la desesperación”, quiere decir a la vista del dolor y de la destrucción en la que las sociedades, las comunidades humanas, se han instalado. Adorno dice hablar desde la “vida dañada”, *aus dem beschädigten Leben*. Desde esa vida dañada, la perspectiva de la redención es una perspectiva crítica contra un sistema social que ha aniquilado toda perspectiva emancipatoria, como si la perspectiva de la redención, así como la promesa mesiánica, devolviera a los hombres una posibilidad contra la destrucción. La religión aparece así como una posición crítica contra una sociedad desesperanzada. Aquí, en efecto, la religión no es un sistema dogmático, ni una legislación acabada del mundo, es una tarea ética, *ein Versuch*, un intento, lo llama Adorno, con lo que deja en claro que la perspectiva de la redención no es en propiedad la de salvación, puesto que no es una declaración de condena. De ahí que “la pregunta por la realidad o no realidad de la redención resulte indiferente”. Esa indiferencia está lejos de la insensibilidad. Es, por el contrario, un rechazo desesperado contra el realismo de la injusticia y del daño. Enlaza así con aquello que escribía Simone Weil: “Seremos librados del pasado si aceptamos ser criaturas”. La humildad de nuestra menesterosidad es la vía de salida del afán de inmortalidad que instaura la crueldad del poder contra los desamparados, como si quienes lo ejercen no lo fueren. El odio de Simone Weil a la Iglesia iba a la par de su pasión por el desprendimiento y de su amor por el desamparado. Simone Weil se coloca en la estela de Hölderlin quien, contra Kant (y podemos añadir que contra la funesta *Civitas Dei* de Agustín de Hipona), escribía estos conocidos versos en su *Mnemosyne*: “No pueden/los celestes todo/pues alcanzan/los mortales antes el abismo”. Para el griego, la experiencia de lo divino era la experiencia que surge en el seno del humano cuando, como en el conocido *videre videor* cartesiano, el sujeto se ve a sí mismo en el abismo que es, entre los dioses y el mundo.

Pero ya no solo Hölderlin, Simone Weil, Adorno o Benjamin, el pragmático William James hablaba de la experiencia religiosa como experiencia ética, como

9. T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), 153.

10. Francisco Pereña, “La perspectiva de la redención”, en *Cuerpo y agresividad* (México: Siglo XXI, 2011).

afrontamiento de la soledad ante los demás, y no como una dogmática institucional. Si la religión como experiencia religiosa, decía, ayuda a mejorar el quehacer de alguien, eso la dota de valor ético. De hecho, ya desde la antigüedad cristiana, la distinción entre *theologia* y *oikonomía* refleja este doble aspecto de la religión, entre la indagación sobre el ser supremo, sobre Dios, y la “economía del misterio” de la redención del hombre, de la actividad conducente a esa redención. Así fue, hasta que en efecto la actual economía entendida como la nueva totalidad acabada del mundo y de una sociedad ha desalojado toda “perspectiva de redención” y ha creado el fetichismo de la misma sociedad: la mercancía.

¿En qué consiste el fetichismo? Como Marx explicó, lo que es producto del hombre se convierte en una especie de fantasmagoría que gobierna y somete a los mismos hombres que crearon tal fantasma (*Gespent*). Si hasta ahora el fetichismo religioso contribuyó a mantener una cierta des-totalización o des-completamiento del mundo, escindido entre lo terrenal y lo celestial, entre la finitud y el daño y la promesa de salvación definitiva, el universo fetichista de la mercancía ha producido la monstruosidad de una inmanencia totalitaria. La mercancía es la realidad total, y la política como gobierno del mundo desapareció para convertirse en gestión de algunas reglas de funcionamiento del mercado. No hay más. No hay proyecto ético alguno. Estamos, en este sentido, en la época probablemente más amoral de la historia, de la mayor insensibilidad y del mayor menosprecio al espíritu del mundo y a la dignidad de un sujeto a la hora de enfrentar la imposibilidad de vivir. La religión es hoy mera hipocresía, una prédica en la que sus predicadores ya no creen y solo pretenden algún tipo de retorno de la teocracia política.

¿Pero en verdad nos es necesaria la religión para pensar no ya una teología dogmática, sino una ética? ¿No hay ética sin religión o, por el contrario, ya no queda otro resquicio para la ética que el intento, *Versuch*, de tomar la angustia como posibilidad de amor y, por tanto, como des-completamiento de todo sistema de creencias? ¿No es ya el momento de tomar la ética como la distancia que podemos establecer entre el sujeto y sus máscaras, entre el sujeto y sus reiteradas mentiras? Una ética es una forma de vida, es decir, una vida concreta y sustantiva que carece de la mascarada de la totalidad. El síntoma es lo que soy como sujeto determinado y afectado, singular y sin otra vida que mi propio sentir como anhelo de vivir en ese extravío que me liga a los otros de manera indeleble o, incluso, odiosa. El sujeto es efecto inherente a la alteración pulsional, a su alteración como viviente, empujado de manera imposible a un vivir sin la menor idea de cómo hacerlo, y no solo sin la menor idea, sino con la mayor indefensión y, sin embargo, con el mayor odio a aquel de quien dependemos. El empuje pulsional, el empuje de una vida imposible y desorganizada, tan vacía y

angustiada como llena de odio, es un absoluto y, por ello, es destructiva, destrucción que únicamente puede encontrar el límite interno de querer la otra voluntad, por decirlo en los términos de Schopenhauer. La vida es inmanencia desesperada y destructiva, irreductible a cualquier agitación trasmundana. Sin embargo, en cuanto vida que atañe a un sujeto que no es el silencio mortal del cielo estrellado, es vida de un sujeto, vida que, si la llamamos imposible, lo es para un sujeto, y por eso el sujeto inmanente de la vida no coincide, sin embargo, con la vida. La vida imposible lo es para un sujeto, por lo cual la vida, al ser de un sujeto y al faltarle a un sujeto como tal, ha de reclamar el querer vivir como forma de vida de un sujeto concreto, no autónomo sino determinado.

Ese es, a mi entender, el ámbito de la ética. Schopenhauer hablaba de una distancia entre voluntad y vida. En esa distancia, o disociación incluso, es donde vive el sujeto como decisión de vivir. Es necesario querer o no querer la vida, decía Schopenhauer. Se puede tomar o dejar y solo en esa misma medida —seguiré con Schopenhauer— la afirmación de la voluntad de vivir, tal como se manifiesta en el cuerpo, y en ningún otro lugar, no tendrá que exigir la destrucción de esa voluntad en otro sujeto. El problema, en efecto, es que dada la pérdida de vida y la angustia consiguiente que anida en el seno del sujeto viviente, la propia actividad pulsional, la propia afirmación de la vida, puede empujar al expolio de la vida allí donde aparezca, sea bajo el modo de la voluntad de vivir de otros sujetos (de cuya vida quiero apropiarme para “reparar” mi pérdida de vida) o en el hecho de la propia vida de la naturaleza, de cuya rapiña haré mi poder.

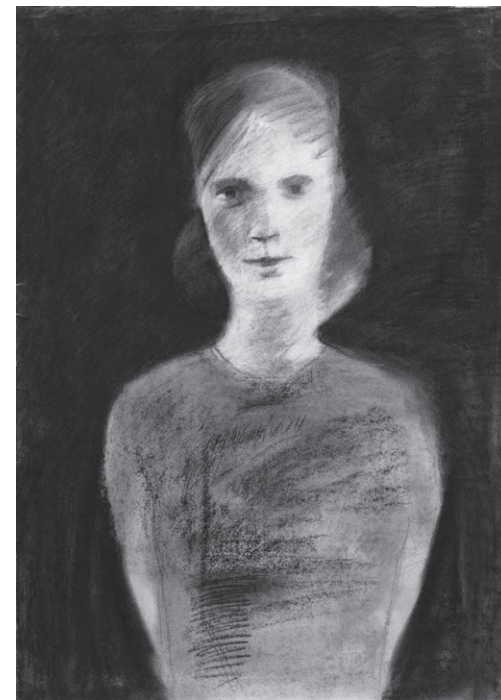
En la soledad de la decisión de vivir, en esa soledad que hace de cada sujeto un acontecimiento de su querer vivir, el otro puede existir como deseo, ni ideal de filiación o pertenencia identitaria, ni objeto persecutorio que me dé la realidad y la compañía asegurada contra mi angustia y mi soledad. Cada sujeto es afirmación de vida, en cuanto afirmación, ni exigencia ni sumisión. Esa afirmación es una *forma de vida* concreta, una vida sintomática. La vida de un sujeto es insustituible, pero no por necesaria o universal, sino por su precariedad de síntoma. El síntoma es el modo particular como un sujeto es afectado por el desconcierto de su vida. Todo el intento de legislar la vida o de incluirse como delirio de filiación en un reino de los fines es lo que introduce la maldad en el corazón del hombre. La vida es un hecho concreto de un cuerpo concreto y efímero que ha de inventar un universo ficcional en el que vivir. Las creencias son necesarias para quien quiera vivir, pero si sustituyen esa decisión de vivir buscarán darse como fundamento ontológico del vivir, y ahí comienza la maldad.

Un cuerpo está vivo porque se mueve en el espacio y ese movimiento crea una forma de vida, es un cuerpo del síntoma. Cuando quiere afiliarse a un orden al que solicita su realidad, ha entrado en la hipocresía de la vida debida y así fundamentada.

El otro, si no es parte del propio cuerpo, sea bajo el modo de cuerpo místico de pertenencia (por ejemplo, la patria), será un enemigo del que vivir en cuanto que se le aniquila o se le destruye. Y, sin embargo, el otro está en nuestro cuerpo como vacío y angustia, como subjetividad. La aludida *fremde Hilfe* freudiana señala un cuerpo ya de raíz intervenido por el otro y, por tanto, expropiado. Ese cuerpo afectado de un sujeto, afectado por ser *caro* (carne corrupta), es el espacio carnal de la vida que convoca al otro desde esa afectación de un cuerpo, por afectado, subjetivo. La particularidad de esa afectación y el quehacer de esa expropiación serán la trama del carácter que se fragua en los encuentros o desencuentros de un cuerpo subjetivo con otros cuerpos. La inmanencia de la vida queda así subvertida por el vacío que el otro abre en nuestro cuerpo, en nuestra efímera corporalidad. Las creencias son configuraciones de un orden universal con el que se pretende cubrir una inmanencia herida o abismática, dicho al modo hölderliniano.

Ahora bien, si ese sistema de creencias se establece como certeza que legisla la propia inmanencia irredenta, sucede entonces que dicho sistema de creencias se toma a sí mismo como empuje de la vida, como si fuere el mismo empuje pulsional. A partir de eso, dicho sistema de creencias es una voluntad ciega que introduce la destrucción como meta y el bien supremo que se proclama es el estandarte de la maldad. Lo ficcional se viste así con el ropaje de lo racional y de lo objetivo. La certeza y la impostura se confunden y el sujeto, sin el que el cuerpo es una pantomima de “poderes” sensitivos, queda anulado en el amontonamiento de descripciones (o representaciones) de la “realidad”. Se ignora así que la genuina corporalidad es el sujeto mismo, enigma en el seno de la inmanencia de una vida que no se conoce. Cuerpo y enigma dan a la vida su carácter deseante de revelación, y a la angustia (a la imposibilidad) la posibilidad del deseo. La angustia es el fondo como subjetividad y abre la posibilidad de una *forma de vida*, de una vida como síntoma. Si la vida como subjetividad es un enigma, su revelación es la angustia concreta, así transformada en el sentimiento, quizás más contradictorio, pero que es lugar donde se juega la vida del sujeto. De ahí que la discriminación de los sentimientos sea una tarea ética necesaria para un sujeto.

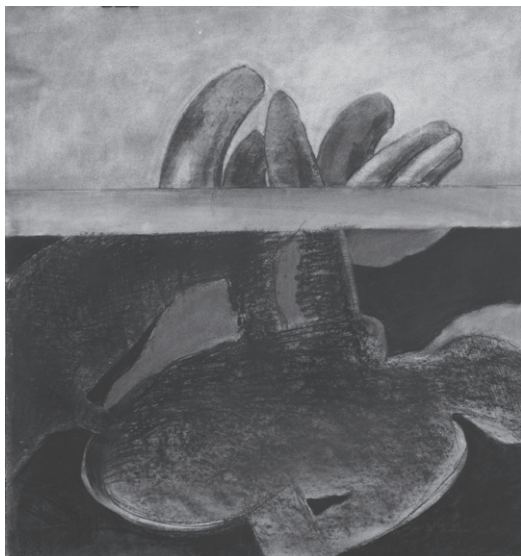
Decía Epicteto que el actor puede llegar a creer que “él es su máscara y sus coturnos”¹¹. El actor ha de creer en su personaje, pero no ha de creerse que él es el personaje. En ese calderoniano gran teatro del mundo cada actor ha de mantener su íntima distancia con su máscara. No podemos vivir sin creencias. Es así, la creencia está en cada forma de vida, pero está como *forma de vida*, como síntoma, no como legislación universal, ni como fundamento dogmático. Una ética, cabe concluir, es la distancia íntima entre el sujeto y su impostura, esto vale ante todo para la ética



del psicoanálisis, es decir, para la ética del psicoanalista. Y así, pienso que habrá que abordar el asunto de la religión. La religión, tomada como certeza delirante de un orden supremo creado por un ser sobrenatural, tiene vocación totalitaria y teocrática, es la vocación monoteísta que arrastra toda forma de tiranía. El creyente más afectado por sus creencias ha de mantener una distancia mínima con ellas, para que esa afectación sea experiencia de un sujeto menesteroso que toma su creer como afección de una *forma de vida*, como un síntoma.

O síntoma o delirio, como aparece en el título de este trabajo. Si la religión no quiere ser una organización criminal, como venía a decir Simone Weil, ha de ser el enigma de un cuerpo que se siente a sí mismo en su dolor y en su afán de vivir y que toma la existencia del otro sujeto viviente como eje de su particular forma de vida. Para el sujeto viviente la realidad de la vida no está en ella misma, como no está en sí mismo. Con esa insatisfacción radical de la vida de un sujeto, alguien puede construir un discurso religioso a condición de que no pierda de vista que no se trata de una mera realidad exterior, sino de la vida como *appetitus*, nunca concluida, que, como Freud señala una y otra vez, es una insatisfacción ínsita en el *Faktum* de la pulsión, una insatisfacción que brota de dentro del hecho de vivir, “falto de realidad en busca de realidad”, como escribió Paul Celan.

11. Epicteto, *Disertaciones, Libro primero* (Madrid: Gredos, 1993), 28-33.



BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. *Minima Moralia*. Frankfurt: Suhrkamp, 1951.
- COMTE, AUGUSTE. *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar, 1972.
- EPICTETO. *Disertaciones, Libro primero*. Madrid: Gredos, 1993.
- FREUD, SIGMUND. “Proyecto de psicología (1850[1895])”. En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- PEREÑA, FRANCISCO. *De la angustia al afecto*. Madrid: Síntesis, 2013.
- PEREÑA, FRANCISCO. “Del delirio de filiación al delirio persecutorio”. En *Un delirio. Presentación y análisis de Francisco Pereña*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría [AEN], 2017.
- PEREÑA, FRANCISCO. “La perspectiva de la rendición”. En *Cuerpo y agresividad*. México: Siglo XXI, 2011.
- SCHREBER, DANIEL PAUL. *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*. Madrid: AEN, 2003.