

Fuera de los límites del yo



PATRICIA LEÓN-LÓPEZ*

Colectivo de redacción de la revista *Psychanalyse*, París, Francia

Fuera de los límites del yo

Outside the Limits of the Ego

Par dehors les limites du moi

Freud no deja de interrogar la brecha entre religión y psicoanálisis. Las últimas líneas que escribe muestran la insistencia de su pregunta: “*Mística, la oscura autopercepción del reino situado fuera del yo, el ello*”. Rastreado esta brecha en la equivalencia que Freud establece entre el imperativo categórico de Kant, el tabú y las restricciones de la neurosis obsesiva, veremos cómo la religión captura la posibilidad, para el sujeto, de aceptar su división subjetiva. A partir de Lacan, apoyándonos en una proposición de Agamben, sostenemos que el psicoanálisis invita al hombre a *profanar*, a recuperar la relación con la causa de su deseo confiscada por la religión.

Palabras clave: ambivalencia, religión, imperativo categórico, causa de deseo, ello.

Freud never ceases to inquire into the gap between religion and psychoanalysis. The last lines he wrote illustrate his insistence on the question: “*Mysticism is the dark self perception of the realm outside the ego, the realm of the id*”. By tracking this gap through the equivalence Freud establishes between Kant’s categorical imperative, taboo, and the restrictions of obsessive neurosis, we can see how religion captures the subject’s possibility of accepting its subjective division. On the basis of Lacan and resorting to a proposition set forth by Agamben, we argue that psychoanalysis invites human beings to *profane*, to recover the relationship with the cause of their desire, which has been confiscated by religion.

Keywords: ambivalence, religion, categorical imperative, cause of desire, id.

Freud ne cesse pas d’interroger la brèche entre religion et psychanalyse. Ses dernières lignes le démontrent: “*Mystique, l’obscur perception de soi du règne extérieur au Moi, du Ça*”. En poursuivant donc dans ce texte le fil de cette brèche à partir de l’équivalence freudienne entre l’impératif catégorique de Kant, le tabou et les restrictions de la névrose obsessionnelle, nous verrons comment la religion confisque pour le sujet la possibilité d’accepter sa division subjective. A partir de Lacan, et d’une proposition d’Agamben, nous soutiendrons que la psychanalyse invite l’homme à profaner, à récupérer le rapport à la cause de son désir, relation confisquée par la religion.

Mots-clés: ambivalence, religion, impératif catégorique, cause du désir, ça.



CÓMO CITAR: León-López, Patricia. “Fuera de los límites del yo”. Desde el Jardín de Freud 18 (2018): 63-73, doi: 10.15446/djf.n18.71461.

* e-mail: patricia.leon@wanadoo.fr

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

*Le religieux laisse a Dieu la charge de la cause.*¹

JACQUES LACAN



1. Jacques Lacan, “La science et la vérité” (1966), en *Ecrits* (París: Editions du Seuil, 1966), 872. En la traducción al español de Tomás Segovia dice: “Digamos que el religioso le deja a Dios el cargo de la causa”, Jacques Lacan, “La ciencia y la verdad” (1966), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 851.
2. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-164.
3. Hay que saber que los postulados de “Tótem y tabú” firman la fractura definitiva entre Freud y la escuela psicoanalítica de Zurich, en particular los postulados de Carl Jung, quien explica la psicología individual a partir de postulados de la psicología colectiva haciendo una aplicación de los mitos con base en símbolos universales de arquetipos sobre los estadios de la libido.

SOBRE FREUD

No deja de ser impresionante, y hasta conmovedor, cuando uno conoce el rigor científico de Freud, su pasión por la verdad, su hospitalidad con el sufrimiento humano y su vuelo en la interpretación, constatar cómo la pregunta por el origen de las religiones, por su génesis psíquica, nunca dejó de interrogarlo e incluso de confrontarlo con sus límites. Las preguntas más elaboradas sobre la verdad histórica y la verdad reconstruida, el retorno de lo reprimido, el vínculo entre los diferentes planos que la hipótesis del inconsciente impone al estudio de los fenómenos, abriendo así el espacio de lo psíquico a esa estrecha relación entre lo normal y lo patológico, todas estas elaboraciones están impregnadas, entrecruzadas a lo largo de su obra con esta problemática sobre el por qué y el cómo de la religión. Sin embargo, lo más interesante es seguir el método de Freud, la forma como anuda todo el tiempo la pregunta sobre la religión con el saber analítico en su dimensión de saber en construcción; la pregunta es en sí una puesta a prueba de la intertextualidad entre diferentes saberes: la etnología, la antropología, la metafísica y la manera como poco a poco se encuentran y relanzan los lazos entre psicología individual y colectiva, en busca del valor de verdad entre ellas sin que la interpretación se reduzca jamás a un punto muerto. El recorrido de este texto propone seguir en Freud, sin mucha gravedad, sus diversas aproximaciones, los caminos que encontró para intentar decir qué es la religión.

Así, por ejemplo, en “Tótem y tabú”², lejos de buscar en las mitologías de la antigüedad el sentido único de la religión³, Freud se dedica a encontrar los elementos comunes entre los neuróticos y los primitivos alrededor del tótem y el tabú. El totemismo nos es presentado como un paso de la cultura que inscribe la nostalgia del padre en el fundamento de la necesidad religiosa, con lo que se establece el predominio de lo simbólico a partir de esa zona oscura de la antropología en la que el deseo de matar

al padre encuentra sus raíces históricas en el asesinato del padre primordial por la banda de hermanos.

En cuanto al tabú, Freud se concentra en elucidar su función precisa; nos dice que este último, presente aún en nuestras culturas, constituye en sí mismo una prueba de la equivalencia entre los rasgos de la neurosis obsesiva, el comportamiento religioso y el imperativo categórico de Kant. Nos detendremos más adelante sobre este aspecto, con el fin de demostrar cómo la cuestión de la división del sujeto es ilustrada muy temprano por Freud a través de esta interesante relación, en la que se conjugan la defensa radical del sujeto para no desaparecer como tal, de lo que da cuenta el nódulo del síntoma, y la supramoral con la cual se defiende de su deseo. Dejemos algo en claro desde ahora: Freud sitúa el eje de esta división desde sus comienzos en la ambivalencia, la cual es ilustrada de manera ejemplar en la organización del estadio oral. En este se realiza sin equívoco alguno cómo la incorporación amorosa del objeto de deseo implica al mismo tiempo su destrucción. En “Tótem y Tabú”, Freud explica el fundamento y la función de la ambivalencia en cada caso. La ambivalencia radical amor-odio hacia el padre se expresa en el hecho de que los hijos devoran al padre y a través de este acto de amor y de odio se apropian de sus atributos; esta operación: la identificación primaria con el padre es el punto crucial, el vínculo fundamental en el que amor y odio se unen, lo que permite no solo la inscripción del sujeto en el significante, sino también la separación entre la dimensión imaginaria del padre, el padre odiado, el macho dominante de la horda primitiva, el padre del goce asociado y casi confundido en su función simbólica de instauración de la ley con la tiranía del súper yo (tiranía del mandato al goce) y esa otra dimensión, la de lo Real, de lo imposible de representar que permite acceder a eso que escapa irremediabilmente a la ley de la castración. En cuanto al tabú, la función de la ley moral, como principio de determinación de la voluntad, nos permitirá leer en la obediencia al deber sin ninguna motivación aparente la manera en que la religión se abre camino para ser acogida por el sujeto.

En “El porvenir de una ilusión”⁴ (1927), otro texto fundamental, de una manera muy bella Freud se pregunta por el futuro de nuestra civilización e interroga sus raíces a partir de sus representaciones esenciales, sus imágenes religiosas, “el inventario psíquico de nuestra civilización”, imágenes que nos son presentadas como dogmas. Las doctrinas religiosas son “reliquias neuróticas”; lejos de ser conclusiones de nuestro pensamiento “son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos”⁵. En ellos se abrigan nuestras ilusiones infantiles más arcaicas de dominar la prepotencia de la naturaleza, de sentirnos protegidos, de esperar una época de oro, pero, sobre todo,

4. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, t. III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981).

5. *Ibíd.*, 3432.

de poder desear y de poder sobrepasar la realidad gracias a la fuerza del deseo, al poder de nuestras ilusiones⁶.

Freud afirma que la religión es una ilusión: una ilusión y no un error; las ideas religiosas toman toda su fuerza de la ilusión de la realización de los deseos. Las ilusiones pueden ser inverosímiles, estar más cerca de lo imposible, de lo inesperado, y conservar toda su fuerza, su empuje, su capacidad de unir a los seres por la creación de un vínculo libidinal entre quienes las comparten: que el Mesías va llegar y va fundar una edad de oro, es una ilusión... Podemos considerarla una idea delirante, pero en nada estas reflexiones tendrán influencia sobre quienes las creen. Lo importante en esta creencia es la fuerza del deseo que las anima.

Freud siempre sostuvo la importancia de no caer muy rápido en esquemas simplistas o arbitrarios. Le era claro que si uno se pregunta por la necesidad de la religión, por los procesos psíquicos de la vida religiosa, por la función de la religión en la economía psíquica y en el comportamiento de las masas, la pregunta misma marca ya una fractura, dos universos se separan, el universo de quienes se plantean esta pregunta y ese de quienes piensan la religión, y particularmente *su* religión, como verdad revelada a la que no todo ser puede tener acceso, verdad enraizada a una experiencia esencialmente subjetiva y unida a la participación, a la comunión de existencia con ese ser supremo, ese ser más ser que cualquier otro.

En su obra “Moisés y la religión monoteísta”⁷, publicada en 1939, poco antes de su muerte, se encuentra otra elaboración de saber, única, alrededor de esta pregunta por la religión: aquí Freud nos invita a pensar qué es el olvido, la necesidad humana de reconstruir la historia, su deformación, el sentido del trauma, el arrepentimiento unido a la negación de la muerte del padre primitivo y a su repetición en el asesinato de Moisés, asesinato cubierto, velado y finalmente deformado tanto en el entusiasmo por la venida del Mesías como en la bifurcación de caminos entre el judaísmo y el cristianismo —religión del padre y religión del hijo, respectivamente—. En esta obra monumental Freud sitúa el nacimiento de las religiones en el monoteísmo judío y encuentra en la hipótesis según la cual Moisés era un egipcio la parte de verdad histórica en la religión. Con la repetición simbólica del asesinato del padre Freud no solo confirma los elementos de la estructura, además erige la figura luminosa del profeta, una figura llena de fuerza e inteligencia, fuente de inspiración para Freud, según la fiel y magistral biografía de Marthe Robert. En efecto, Freud termina de escribir su Moisés una vez confrontado con el exilio en Londres a causa de la persecución a los judíos. Moisés es el hombre de las tablas de la ley, un hombre altamente espiritual, el profeta que triunfa contra el pensamiento mágico, quien es traicionado por los suyos, por su

6. Freud define la ilusión como creencia engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo prescindiendo de toda relación con la realidad.

7. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 1-132.

pueblo elegido, pero cuya influencia ha determinado nuestra evolución. En una carta de Freud a una correspondiente anónima citada en esta biografía, leemos:

Estuve sorprendido de constatar que la primera experiencia del pueblo, experiencia embrionaria para decirlo de alguna manera —la *influencia del hombre Moisés y de la salida de Egipto*— determinaron de forma radical y hasta nuestros días su posterior evolución, de la misma manera en que lo hace un verdadero traumatismo de la primera infancia en la historia del individuo neurótico. El acento principal lo hago pesar sobre las cosas de aquí abajo en la concepción de la vida, es decir, el triunfo obtenido sobre el pensamiento mágico y el rechazo de la mística —dos cosas que podemos atribuir al propio Moisés y algunos otros después de él, aunque no podamos asegurarlo con toda la certeza histórica a la que se puede aspirar—. ⁸

Según Marthe Robert no es exagerado ni tendencioso pensar que con su descubrimiento del inconsciente y del tratamiento psicoanalítico Freud se cuenta entre estos *algunos otros que después de Moisés han continuado su obra*, esos algunos otros que se inscriben en la perspectiva de Moisés en cuanto a su combate e influencia contra el pensamiento mágico y la mística.

En fin, para concluir esta presentación, que no tiene pretensión de exhaustividad, pero sí la idea de probar la fuerza indefectible, el carácter inagotable y riguroso del alcance de esta interrogación en la obra de Freud, vale la pena detenerse un instante sobre su última nota, la última línea sobre la que su mano se detiene, escrita el 22 de agosto de 1939 —Freud morirá el 23 de septiembre—, la cual fue encontrada entre sus papeles y publicada, junto con otros documentos póstumos, en 1941; dice: “Mística, la oscura autopercepción del reino situado fuera del yo, del *ello*”⁹.

En ella se lee el deseo, que Freud nunca abandonó, por encontrar en la esfera de la subjetividad los límites de la emergencia de ese algo misterioso, que no acepta reducir a un más allá preconcebido pero que sí ubica más allá del reino del yo. Basta con hacer resonar los términos: *autopercepción del reino situado fuera del yo* para entender en ellos que no hay yo (*Je*) que pueda argumentarse en el ser; lo que Freud llama el *ello*, el *ça*, es algo del orden de lo impenetrable, una esfera sin Yo (*Je*), no metafísica, más bien espacial. La experiencia del *ello* es accesible cuando el umbral de los límites del yo es atravesado renunciando a toda ilusión o argumento para sostenerse en el ser o en la esencia. Es casi paradójico leer en Freud que, al final de su vida, llame *mística* a esta apertura. Sin embargo, esta brecha nos permite sostener una diferencia entre lo religioso y esa experiencia fuera de los límites del yo. Freud intenta definir el deseo en su relación íntima con la ley —la ley del lenguaje— y encuentra el *ello*, el *ça*. En esta nota leemos la tentativa extrema de Freud por definir eso que los hombres

8. Marthe Robert, *La révolution psychanalytique. La vie et l'œuvre de Freud* (París: Petite bibliothèque Payot, 1989), 527. La traducción es mía.
9. Sigmund Freud, “Conclusiones, ideas, problemas” (1938-1941), en *Obras completas*, tomo III (Madrid: Biblioteca Nueva, 1981), 2976.

se inclinan fácilmente a llamar mística y que él redefine aquí al hablarnos de eso que escapa a la esfera de la representación y cuya única expresión se rebela en la estructura de la falta, en la discontinuidad que se abre en el terreno de lo psíquico, lejos de toda operabilidad funcional. El ello, ese algo que toca la frontera entre lo más íntimo y lo exterior, eso que Freud no renuncia a interrogar, a proponer a la conquista para guardar nuestra relación con la Cosa (*Chose*), es ese lugar donde la experiencia histórica acumulada excede el saber del yo, terreno en el que combaten el amor y el odio, la vida y la muerte, dando a nuestros conflictos la tonalidad de nuestros singulares destinos humanos. El ello, ese algo que Freud no termina de explicarse hasta el final, que une para siempre su vida y su procedimiento.

NO EQUIVOCARSE DE PUERTA

Insistamos: con esta última nota Freud demuestra cómo, hasta el último momento, no deja de preguntarse por el alcance del inconsciente, por la dinámica del aparato psíquico, sin permitir que esa pregunta quede envuelta en ilusiones metafísicas o religiosas. Sabemos cómo desde sus comienzos insiste en la necesidad de diferenciar la experiencia analítica de una experiencia o una travesía interior. Si se hablara de experiencia interior sería a condición de cambiar el estatuto de lo que designamos con estos términos.

Esta separación de principio se funda sobre una idea simple: el psicoanálisis como tratamiento, si bien es cierto se sostiene en una relación de una profunda intimidad —la transferencia—, al contrario de otras experiencias deja al sujeto la responsabilidad por la causa de su deseo y para hacerlo se funda en un procedimiento que, para decirlo con Lacan, excluye los mundos que se abren a una mutación de la consciencia, a una ascesis del conocimiento, a una efusión comunicativa.

Ni del lado de la naturaleza, de su esplendor o de su maldad, ni del lado del destino, el psicoanálisis hace de la interpretación una hermenéutica, un conocimiento de alguna manera iluminador o transformante.¹⁰

La técnica psicoanalítica solo exige en su procedimiento mantener la coherencia con la regla de la asociación libre, lo que impide que se imponga cualquier orientación del alma o apertura programada de la inteligencia; lo único que se espera de la sesión es la sorpresa, porque ella guarda la traza de la relatividad del inconsciente, la cual está sostenida en la materialidad del significante, en su corte. Lo psíquico no es un funcionamiento que permita operar de manera eficaz sobre la realidad, al contrario, Freud lo ilustró, el inconsciente se revela en la afinidad del significante con el vacío,

10. Jacques Lacan, "Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad" (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 372.

el inconsciente está hecho de falta, y es por esta vía, en su relación con el goce y el saber, por la operación del significante, que “el cuerpo forma el lecho del Otro”¹¹.

La experiencia analítica invita entonces al sujeto no solo a interrogar y afrontar lo real que emerge en sus síntomas, ese saber que se le escapa, que se escribe en su cuerpo, y que hay que articular, también invita a interrogar los ideales que lo condicionan, los cuales en muchas ocasiones hacen de él un esclavo sometido a un proyecto que puede llegar hasta una negación de su vida. La experiencia analítica cuestiona los ideales de felicidad que el síntoma denuncia. La transferencia es la vía que permite escudriñar, elaborar con precisión, con atención, según un método preciso, la manera como el deseo del sujeto se encuentra preso en una relación de dependencia: “el deseo es siempre deseo del Otro”. Es necesario entender en el principio de esta dependencia estructural la condición del sujeto, el por qué de su insistencia en hacer pasar a través de la demanda el objeto de su deseo, el cual está, como Freud no dejó de repetirlo, perdido para siempre, lo cual introduce la dimensión de la pérdida, que es pérdida de la Cosa (*Chose*) en el objeto. Esta relación de dependencia engendra la dialéctica de la frustración permitiendo la experiencia del objeto, la cual pone en evidencia que el objeto de deseo es el efecto de la imposibilidad del Otro de responder a la demanda.

Es precisamente porque hay esta estrecha articulación entre el sujeto y el Otro —esta compleja relación entre demanda y deseo, demanda del uno-deseo del Otro, dicho de otro modo, porque el sujeto busca conformar su deseo a la demanda del Otro— que el psicoanálisis se impide toda religión de la esencia, centrándose en la causa del deseo. Para decirlo de nuevo con Lacan:

en sus relaciones con el goce y con el saber, el cuerpo forma el lecho del Otro por la operación del significante.

Pero mediante este efecto, ¿qué queda? Insensible pedazo del cual derivar la voz y la mirada, carne devorable o bien su excremento, esto es lo que de él llega a causar el deseo, que es nuestro ser sin esencia.¹²

El deseo entonces, nuestro *ser sin esencia*, es la única brújula que orientan al analista y al procedimiento analítico. Es por eso que el tratamiento analítico es completamente opuesto a toda idea o experiencia de la esencia como brújula de la existencia, de la esencia como revelación de la causa en lo universal, del encuentro de la verdad en cualquier forma de profundidad. A lo largo de toda su obra Lacan insiste freudianamente sobre lo mismo: la experiencia analítica no es una experiencia interior, “seguramente quien tomara el psicoanálisis como una vía de este tipo se equivocaría de puerta”¹³.



11. *Ibíd.*, 378.

12. *Ibíd.*

13. *Ibíd.*, 372.

EL VACÍO Y LA CAUSA

Cuando Freud se enfrenta con esta enorme tarea de explicar la necesidad de Dios, el por qué de la creencia, se encuentra con la pregunta por la causa. Pero lo fundamental, como anotábamos al principio, está en el hecho de que para afrontar la pregunta Freud se somete a la exigencia fundamental que atraviesa toda su obra, es decir, a la obligación de pasar siempre por la clínica, de apoyarse siempre en la dialéctica del caso clínico, el cual permite el encuentro entre lo singular y lo universal, y también operar dentro de un campo delimitado, orientado por una ética que busca encontrar las coordenadas que ponen al hombre en función de médium entre el significante y la cosa: una ética que se confronta en el corazón de la lengua con el vacío de la referencia y que instaura la división como principio de la estructura. No hay metarealidad, no hay metalenguaje.

En el seminario sobre *La ética del psicoanálisis*¹⁴, siguiendo la articulación freudiana, Lacan explica cómo es posible unir los mecanismos respectivos de la histeria, la neurosis obsesiva y la paranoia con tres términos de la sublimación: el arte, la religión y la ciencia. Con el fin de ilustrar su propósito se apoya en el ejemplo del vaso, muestra cómo la Cosa (*Chose*) será siempre representada por un vacío, pues no puede ser representada por otra cosa, es la relación con el vacío lo que será definitivo en cada caso.

Lacan describe tres modos diferentes según los cuales el arte, la religión y el discurso de la ciencia se organizan en función del vacío.

Nos dirá que el arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío, el cual evocaría una relación con la represión y la insatisfacción; la religión consiste en todos los medios de evitar, o si se quiere decir de otra manera, de respetar ese vacío, y Freud encontrará en la neurosis obsesiva y en el desplazamiento el modelo de esta relación; para el tercer término, la ciencia, cuyo origen se encuentra en el discurso de la sabiduría, es decir, de la filosofía, la relación con el vacío toma su máximo valor en el término empleado por Freud a propósito de la paranoia y de su relación con la realidad psíquica, es decir *unglauben*, incredulidad. La ciencia no cree en ese vacío, rechaza la presencia de la Cosa puesto que su modo de operación se orienta hacia el saber absoluto; en términos de la relación con el vacío se trata, en este caso, de algo en el orden de la forclusión¹⁵.

A lo largo de su enseñanza Lacan dará razón de esta relación de diferentes maneras, pero siempre con la finalidad de reformular la división subjetiva, entre el vacío y el semblante, entre “la Cosa (*Chose*)” y el significante, la palabra y la escritura, el saber y la verdad: en todas las circunstancias se trata de leer eso que se inscribe o

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990).

15. *Ibíd.*, 155-157.

no como traza, acontecimiento, trauma, y esto con el fin de caracterizar la incidencia del significante en la relación con la causa, el objeto y el deseo.

Entonces la relación con la causa en psicoanálisis no está determinada por la esencia porque, incluso en el campo del significante, el psicoanálisis no apuesta por la identificación con el Uno de lo Universal, con los significantes amo que soportan el ser. La vía que ofrece el psicoanálisis está en relación con el objeto causa, el cual divide al sujeto. En la religión el valor que toma la revelación se traduce como “una denegación de la verdad como causa”. El estatuto de la verdad se instala en la culpabilidad. Es por eso que en la religión la función del sacrificio cubre la desconfianza hacia el saber bajo el velo del saber absoluto¹⁶.

En este punto, aún sin profundizar puesto que no es el objeto de nuestro texto, vale la pena confrontar a Spinoza, Kant y el psicoanálisis. Lacan, quien admira a Spinoza, considera que su Dios existe: es un Dios que no tiene rostro humano pero que nos es posible “encontrar” gracias a los acontecimientos que se producen en lo real; es un Dios que permite operar en la ética del deseo puro, ética que, según Lacan, se confunde en Spinoza con el amor por el significante¹⁷. No obstante esta admiración por Spinoza, Lacan expresa profundamente su desacuerdo, lo cual tiene que ver con su rechazo radical a admitir el sacrificio como una inclinación del sujeto. El ideal de la elección de la vida como una orientación de principio demuestra, según Lacan, su orientación: reducir a Dios a la universalidad del significante. Spinoza muestra exactamente que situarse en el campo del ideal reduce el destino del deseo humano a borrarse detrás del deseo de Dios como única alternativa para alcanzar la inteligibilidad de su causa.

El pensamiento de Kant, por el contrario, introduce una fractura, un corte en la subjetividad, otra superficie sobre la cual operar. Para Kant el sujeto está dividido. Pero el sujeto kantiano no es transparente, pues está escindido en sí mismo; Kant habla de dos mundos, la alteridad más profunda se encuentra en nuestro fuero interior. El hombre es invitado a sobrepasarse, a ir más allá de una psicología racional para confrontarse con la exigencia de una moral aplicada que permita salir de la sumisión a una economía utilitarista fundada en la simple satisfacción; es posible actuar contrariamente a las leyes de nuestra naturaleza sensible. Para Kant el hombre debe sobrepasar el deseo, sus inclinaciones, por amor al deber. El hombre es libre de hacer lo que manda la razón.

Kant anticipa en cierto sentido a Freud al considerar la ambivalencia como la estructura fundamental del psiquismo. Es así como en su *Crítica de la razón práctica* avanza que, para ser puro, el deseo exige el sacrificio de su objeto, lo que implica de todas maneras que la dimensión patológica hace fracasar la universalidad del significante. La destrucción del objeto patológico, su abolición es, según la

16. Lacan, “La ciencia y la verdad”, 851.

17. Sigmund Freud, “El yo y el ello” (1923), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-63.

interpretación de Lacan, lo que une a Kant y a Sade en el ejercicio de una moral en la que el imperativo categórico y el imperativo de goce son equivalentes. Freud ya había esbozado este “forzaje” mostrando, en particular en su texto sobre “El yo y el ello”¹⁸, cómo el secreto de la conciencia moral es el elemento sádico. El sacrificio del objeto es además la vía por la que se pretende fijar el deseo del Otro ahí donde este no puede responder.

Aun si esto nos exige abrir una pequeña desviación en nuestro camino, es importante aquí no economizarnos el paso que prometimos dar en las primeras líneas de este texto y detenernos, aun de manera superficial, en la relación que Freud establece entre el imperativo categórico de Kant, el tabú, cuya condición de existencia es una ambivalencia original, la neurosis obsesiva y la religión, pues solo así podremos comprender cómo y por qué las restricciones que impone la religión son equivalentes a las restricciones que se impone el sujeto en la neurosis y de qué manera el psicoanálisis ofrece una alternativa diferente a la de la religión. Pierre Bruno evoca, en un texto de la revista *Barca!*, que en las *minutes* de la sociedad de Viena, Freud explica el rechazo de un alimento particular por un niño y la ostentación que él mismo hace de ese rechazo como una formación reactiva fundada en la represión de la pulsión coprofílica. Freud señala que *Kuhfladen*, es decir “boñiga de vaca”, incluye la palabra *Fladen*, que significa galleta. El equívoco de lenguaje permite el montaje metafórico en el que se apoya el rechazo, pero lo que esta sobrecompensación cubre es la ligera inseguridad del niño frente a la tentación de la pulsión coprofílica¹⁹.

En la neurosis obsesiva, dice Freud, encontramos el desarrollo de esta “supramoral” como manifestación de la imposibilidad de resolver adecuadamente un conflicto; la formación reactiva, la moral exacerbada, compuesta de complejas restricciones, cumple una función de defensa contra la realización de un deseo inconsciente frente al cual el sujeto experimenta sentimientos ambivalentes, contradictorios, que lo empujan a rechazar la pulsión y al mismo tiempo a desear ceder a la tentación.

EL TABÚ Y EL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Freud se pregunta entonces, ¿por qué interesarnos en el enigma del tabú? Y nos dice:

Sospechamos, en efecto, que el tabú de los polinesios no nos es tan ajeno como al principio lo parece y que la esencia de las prohibiciones racionales y éticas, a las que por nuestra parte obedecemos, pudiera poseer una cierta afinidad con ese tabú primitivo, de manera que el esclarecimiento del mismo habría, quizá, de proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio “imperativo categórico”.²⁰

18. Pierre Bruno, “Partition: Marx, Freud, Lacan”, *Barca 1, L’utile et la Jouissance* (1993): 19-58.

19. Freud, “Tótem y tabú”, 1761.

20. *Ibíd.*

La primera aclaración que hace Freud concierne al sentido de la palabra tabú: “Tabú es una palabra polinesia, cuya traducción se nos hace difícil porque no poseemos ahora la noción correspondiente [...]”²¹.

Para nosotros el tabú presenta dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado, y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro. En polinesio, lo contrario de tabú es *noa*, o sea lo ordinario, lo que es accesible a todo el mundo; el concepto de tabú entraña, pues, una idea de reserva, y, en efecto, se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones.

Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido. Incomprensibles para nosotros, parecen naturales a aquellos que viven bajo su imperio²².

Sin sorpresa encontramos ya en este deslizamiento de la lengua, en el doble sentido de la palabra, una especie de disociación entre dos mundos: el de lo sagrado, extraño, peligroso, y el de lo familiar u ordinario; igualmente aprehendemos que las restricciones a las que obliga el tabú no tienen ningún fundamento; por otra parte, la necesidad interior imperiosa de obedecer está en relación con el miedo al castigo automático que desencadena el desobedecer. La equivalencia entre el tabú y las prohibiciones que se impone el sujeto en la neurosis obsesiva es clara: la falta de motivación de las prohibiciones, su imposición por una necesidad interna, su facultad de desplazamiento y contagio y la realización de actos ceremoniales, de rituales y prescripciones, emanados de las mismas prohibiciones. Sin embargo, queda abierta la pregunta: ¿cuál es el oscuro origen de nuestro imperativo categórico?

En su libro *Profanaciones*, Giorgio Agamben nos habla también de esta separación en la Antigüedad evocando la división entre dioses y hombres: las cosas que de una u otra manera pertenecían a los dioses eran sagradas o religiosas y como tales se veían privadas, sustraídas al uso y al comercio de los hombres, lo que impedía su venta o intercambio, su uso y su circulación. Era un sacrilegio violar o transgredir esta indisponibilidad especial que las reservaba a los dioses. Así, de un lado era posible consagrar (*sacrare*) —es decir, sacar las cosas de la esfera del derecho humano—, pero de otro lado también era posible profanar: restituir las cosas inicialmente aisladas, separadas, al dominio del uso humano.²³ El sentido sagrado del tabú va en la misma vía de la religión. *Religio* es eso que quiere separar a los hombres de los dioses, así, vale la pena recordar que el tabú puede ser también considerado, en el sentido de Marcel Mauss, como un fenómeno que, de una parte, separa a los dioses y los hombres, pero, de otra parte, une a los hombres. Mauss dice que, según *Fetus* (texto tomado del libro de Pontifes), las religiones son “nudos de paja”; religión, nos dice, viene de la misma raíz que *religare*, religar; estos “nudos de paja” se caracterizan por la función de unir lo sagrado y la obligación²⁴. Freud explica las cosas en el mismo sentido: no respetar

21. *Ibíd.*, 1764

22. *Ibíd.*, 1761.

23. Giorgio Agamben, *Profanations* (París: Rivages poche/petite Bibliothèque, 2006), 117.

24. Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie* (París: Petite Bibliothèque, 1967), 293.

las restricciones y prohibiciones que impone el tabú implica ignorar o menospreciar lo sagrado.

Agamben recuerda igualmente que el sacrificio puede ser el dispositivo que permite esta separación entre lo sagrado y lo profano. El sacrificio es lo que garantiza en cada caso el paso de lo profano a lo sagrado. Y este “terror sagrado” del que nos habla Freud tiene que ver con la fragilidad de la división que separa las dos esferas: algo sagrado puede por contagio transformarse en algo impuro. Para ilustrar el tabú, entre múltiples ejemplos Freud nos habla del tabú de los muertos, y después de desplegar todas las restricciones que lo conciernen (no tocar al muerto, no pronunciar su nombre, no comer en su presencia...), demuestra cómo, lejos de la idea inicial que justificaría la existencia del tabú en el miedo al más allá, a los demonios e incluso a la muerte, lo que realmente justifica estas prohibiciones es la hostilidad inconsciente de los vivos hacia los muertos. Lo que en última instancia nuestro imperativo categórico esconde es nuestra división, nuestra tentación, nuestra inseguridad frente a lo reprimido o escindido de nuestra conciencia.

La relación con los rituales y prohibiciones en la neurosis obsesiva lleva la misma marca: la de la tentación frente a un acto prohibido que encarna nuestros deseos más intensos; la tendencia a transgredir la prohibición persiste en lo inconsciente, la sumisión al tabú exige mantener una actitud ambivalente frente a este. En fin, Freud afirma que se trata de una renuncia que guarda todo su empuje, su deseo de realizarse, y que esto es lo que constituye el fundamento del tabú.

PROFANAR²⁵

Este recorrido vale la pena si nos permite insistir en el impacto de nuestra pregunta: ¿Qué es lo que la religión ha capturado en el hombre para mantenerlo en esta sumisión a la prohibición que cubre la brecha de su deseo de transgredir, de sus tentaciones, en lugar de permitirle aceptar su división, afrontar sus deseos desmontando los velos con que se cubre el objeto del fantasma? El psicoanálisis, si tomamos la idea de profanación de Agamben como restitución de algo que ha sido capturado, confiscado por los dispositivos de poder y en particular por la religión, restituiría al hombre la posibilidad de “profanar”, es decir de recuperar la responsabilidad por la causa de su deseo, por su relación con el enigma de la Cosa, *Das Ding*, confiscado por los iconos religiosos que buscan cubrir este enigma al establecer la superioridad de Dios padre cuya necesidad nos es indicada como prolongación y continuidad de los límites del yo. Freud, al contrario, nos habla de un fuera de los límites del yo que no exonera ni del Otro, ni del sujeto, y que escapa al mundo de las representaciones. Es esto lo que promete el

25. En un texto he trabajado con profundidad sobre esta pregunta, argumentando que la proposición del pase de Lacan solo puede guardar su función de transmisión si es una forma de restituir al espacio común, a la colectividad los espacios que la relación transferencial había confiscado, es decir, si el pase es un saber y un actuar de la profanación. Archivos de l'APJL, “*La psychanalyse peut-elle encore profaner?*”, 10/02/2007.

psicoanálisis, el sujeto podrá encontrar así en su singularidad el sentido o, mejor, el sin-sentido de sus síntomas, con el fin de deshacerse de su sumisión, apoyándose en el efecto de agujero de la lengua, en el equívoco, en la poesía: deshacer con palabras lo que se hizo con palabras.

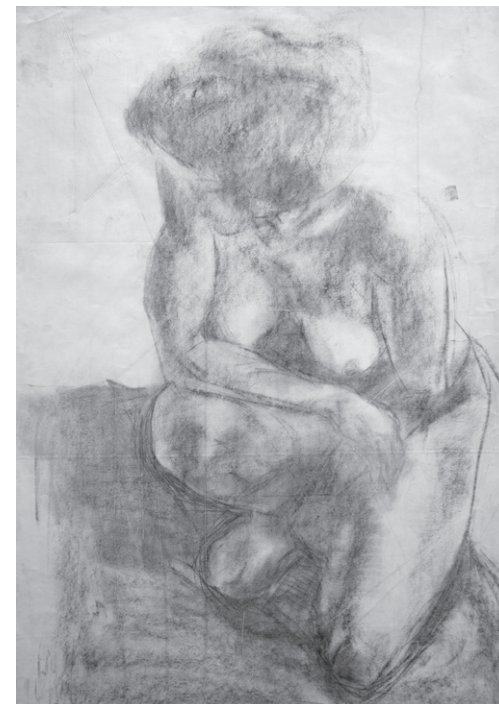
Freud anotaba en el “Porvenir de una ilusión” que los creyentes parecen gozar de una segura protección contra ciertas enfermedades neuróticas, como si la aceptación de esta neurosis colectiva que es la religión les evitara la labor de construir su propia neurosis personal. Es esto lo que confisca en parte la religión: la posibilidad de construir la propia neurosis, la posibilidad de reinventarse²⁶.

LA ILUSIÓN DE FREUD

Freud es claro en afirmar que no desea reducir la religión a una neurosis obsesiva. Incluso insiste en que la educación liberada de las doctrinas religiosas no cambiará quizá notablemente la esencia psicológica del hombre; sin embargo, insiste en que, a diferencia del hombre religioso, el interés por el mundo exterior y por la vida en el que se apoya el hombre de ciencia está en el gusto por el saber, por la ampliación de la experiencia del mundo exterior y de los mecanismos y la dinámica que le permiten aprehender ese mundo, la realidad de ese mundo.

Resalta que, además de su semejanza con la neurosis obsesiva, la religión contiene un sistema de ilusiones optativas contrarias a la realidad solo equivalente a una feliz demencia alucinatoria, pero, además, señala: “El tesoro de las representaciones religiosas no encierra solo realizaciones de deseos, sino también importantes reminiscencias históricas, resultando así una acción conjunta del pasado y el porvenir, que ha de prestar a la religión una incomparable plenitud de poder”²⁷.

En este punto Freud tiene la ilusión de que la religión y la ciencia van por caminos separados y que —de la misma forma en que un sujeto pasa por una cierta evolución del yo que atraviesa etapas y neurosis infantiles— el hombre se liberará de la religión y llegará a la edad adulta. Sin embargo, vale la pena señalar que cuando Freud atribuye a la religión esta capacidad, performativa con el tiempo, esta manera en que la religión logra que pasado y futuro se inmiscuyan en nuestras ilusiones, quizás anticipa el paso de la ilusión de la religión a la promesa e, incluso a la conquista de la ciencia, que hoy pone sobre el mismo plano y de manera inmediata nuestro tiempo, transformándolo en imagen, en comunicación en vivo y en directo, en transacción inmediata. Esta inmediatez, conjunción de todos nuestros tiempos en la imagen, puede permitirnos establecer un puente entre religión y ciencia, puente que Lacan intentó elucidar al final de su enseñanza. Nos dice que no hay despertar posible, que podríamos



26. Freud, “El porvenir de una ilusión”, 2984.

27. *Ibíd.*

28. En francés *Dieulire* es un juego de palabras entre Dios (*Dieu*) y delirio (*délire*). Ver la clase 11 del 17 de mayo de 1977 del seminario 24.

29. Jacques Lacan, *El fracaso del Un-desliz es el amor* (1976-1977) (México: Ortega y Ortiz editores, 2008), 184.



intentar atribuírselo a la ciencia, pero que al mismo tiempo todo lo que se presenta hasta ahora como ciencia está suspendido de la idea de Dios; el despertar que promete la ciencia es un despertar difícil y sospechoso: “La ciencia y la religión van juntas, es un *Dieu-lire*²⁸ (Dios y delirio), pero eso no presume ningún despertar. Afortunadamente hay un agujero: entre el delirio social y la idea de Dios no hay medida común”²⁹. El sujeto, nos dice Lacan, se toma por Dios en su tentativa de explicar lo real; frente a esta perspectiva el psicoanálisis propone algo quizás muy humilde, reconquistar el tiempo que permite la experiencia de ese más allá de los límites del yo, ese tiempo que nos deja escuchar, que nos hace receptivos a eso que escapa al lenguaje y nos pone en relación con el misterio, con el enigma de la Cosa (*Das Ding*).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. *Profanations*. París: Rivages poche/petite Bibliothèque, 2006.
- BRUNO, PIERRE. “Partition: Marx, Freud, Lacan”. *Barca 1, L’utile et la Jouissance* (1993): 19-58.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú” (1913 [1912-13]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. “El yo y el ello” (1923). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. “El porvenir de una ilusión” (1927). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- FREUD, SIGMUND. “Conclusiones, ideas, problemas” (1938-1941). En *Obras completas*. T. III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- FREUD, SIGMUND. “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. “La science et la vérité” (1966). En *Écrits*. París: Editions du Seuil, 1966.
- LACAN, JACQUES. “La ciencia y la verdad” (1966). En *Écritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- LACAN, JACQUES. “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El fracaso del Un-desliz es el amor* (1976-1977). México: Ortega y Ortiz editores, 2008.
- MAUSS, MARCEL. *Manuel d’ethnographie*. París: Petite Bibliothèque, 1967.
- ROBERT, MARTHE. *La révolution psychanalytique. La vie et l’œuvre de Freud*. París: Petite bibliothèque Payot, 1989.