

# ¿Ha muerto Dios? Una perspectiva lacaniana\*



JUAN FELIPE CANO POSADA\*\*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

**¿Ha muerto Dios? Una perspectiva lacaniana**

**Is God Dead? A Lacanian Perspective**

**Dieu est-il mort? Un point de vue lacanien**



**CÓMO CITAR:** Cano Posada, Juan Felipe. “¿Ha muerto Dios? Una perspectiva lacaniana”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 103-118, doi: 10.15446/djf.n18.71464.

\* Este artículo reproduce con algunas modificaciones el capítulo 5 de la tesis *El nihilismo y el superyó de nuestra época*, desarrollada en el marco de la cuarta cohorte de la Maestría en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia (2012-2014).

\*\* e-mail: eudaimonos@hotmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

La “muerte de Dios” apenas si ha sido considerada en términos psicoanalíticos. A partir de algunos planteamientos lacanianos, este artículo intenta aclarar si tal fenómeno debe entenderse como el fin de toda divinidad o más bien como una transformación radical en la relación con ella. Asimismo, el artículo busca determinar las raíces históricas de esta “muerte” y sus efectos sobre la vida anímica de los pueblos occidentales. Como se verá, con esa expresión se enuncia el declive —en nuestra época— de la capacidad inventiva vinculada con el deseo.

**Palabras clave:** muerte de Dios, religión, superyó, deseo, goce.

The “death of God” has hardly been considered in psychoanalytical terms. On the basis of some Lacanian proposals, the article attempts to clarify whether the expression refers to the end of everything divine or rather as a radical transformation of the relationship to the divine. Likewise, the article seeks to identify the historical roots of this “death” and its effects on the spiritual life of Western peoples. As we shall see, the expression denotes the decline—in our time— of the inventive capacity linked to desire.

**Keywords:** death of God, religion, superego, desire, *jouissance*.

La “mort de Dieu” n’a été que très peu considérée en termes psychanalytiques. Cet article se demande, à partir de quelques formulations lacaniennes, s’il s’agit là de la fin de toute divinité ou plutôt d’une transformation radicale dans son rapport à elle. L’article cherche aussi à déterminer les racines historiques de cette “mort” et ses effets sur la vie psychique des peuples occidentaux. On y verra que cette expression énonce le déclin en notre époque de l’inventivité liée au désir.

**Mots-clés:** mort de dieu, religion, surmoi, désir, *jouissance*.



Si bien la doctrina inaugurada por Freud ha sostenido desde su surgimiento un diálogo constante y fecundo —mas no siempre explícito— con la filosofía, el problema concerniente a la “muerte de Dios”, que con el pensamiento de Nietzsche se consume bajo la forma del nihilismo, apenas si ha sido planteado en términos psicoanalíticos. A juicio del analista francés Jean Allouch, el estado en el que permanece esta cuestión ha provocado consecuencias dignas de la mayor atención: “¿Será posible que ciertos atolladeros persistentes u oscuridades —lo que es peor, porque un atolladero ya es algo construido— no se mantengan como tales en el campo freudiano sino por la *negligencia*, para decirlo a *minima*, de la que es objeto la muerte de Dios o de los dioses?”<sup>1</sup>.

El nihilismo exhibe una peculiaridad que lo diferencia de las otras “muertes de Dios” de las que se tiene noticia tanto en las narrativas religiosas como en la filosofía antes de Nietzsche<sup>2</sup>. Cuando este pensador enuncia que “Dios ha muerto” (“*Gott ist tot*”) no solo determina la suya como una filosofía atea, sino que además describe el creciente agotamiento histórico de la fuerza que milenariamente constituyó los discursos metafísicos. “Dios ha muerto”, en suma, porque el hombre reconoce que lo divino no goza de mayor dignidad que la de una invención. Por consiguiente, el conjunto de valoraciones vinculadas a lo divino, como la verdad o el progreso, pierde su fundamento absoluto y cae en una especie de nada (*nihil*) que impide toda firmeza. El nihilismo no se caracteriza tanto por la ausencia de valores como por la incapacidad de estos para generar sobre la existencia un verdadero y perdurable efecto de sentido. Así, con el nihilismo adviene una experiencia generalizada de sinsentido vital, de debilitamiento de la voluntad y del deseo, de la que dan cuenta los últimos dos siglos. Frente a ello, el hombre puede permanecer pasivo y finalmente perecer o, a la inversa, asumir la creación de las condiciones para el surgimiento de nuevas valoraciones que afirmen la vida a pesar del sinsentido de fondo que ya no puede negarse.

Este nuevo clima espiritual, en el que emerge y se desenvuelve el psicoanálisis, hace posible y hasta necesaria una forma alternativa de interrogación acerca de la moral y de las nociones de bien y mal que, hasta la proclamada “muerte de Dios”, se tenían por revelaciones y dictámenes de la divinidad. Más que la búsqueda de un *origen* cargado de connotaciones ideales, la investigación de la *procedencia*, como con

1. Jean Allouch, *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina* (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2013), 71.
2. Son numerosas y variadas las narrativas religiosas en las cuales las divinidades mueren. El egipcio Osiris, el griego Dionisos y el Mesías son solo algunos de los nombres vinculados a tal destino. En la vertiente filosófica, Plutarco, Pascal y Hegel se cuentan entre los pensadores que han abordado tal problema de manera explícita en sus reflexiones, sin que en ninguno de los casos estas conduzcan necesariamente a una declaración de ateísmo, sino más bien a una suerte de añoranza y anhelo de lo divino.

agudeza lo ha indicado Michel Foucault<sup>3</sup>, se ocupa de la historia y de los fundamentos inmanentes de la moral.

### MÁS ALLÁ DE FREUD, MÁS ALLÁ CON FREUD

Aunque es cierto que no existe en la obra de Freud ninguna reflexión expresa sobre la “muerte de Dios”, su concepción del superyó contribuye notablemente a la comprensión de este acontecimiento. Freud se ocupa de mostrar con dicho concepto que la vida psíquica, dadas su estructuración y dinámicas, es impensable sin la consideración de la función que en el interior de ella desempeña la moral. No obstante, son varias las razones que impulsan a ir más allá de Freud. Este “más allá” no conduce, de ninguna manera, a la superación del psicoanálisis freudiano, si en esto ha de verse el abandono de algo que ya no puede hablarle al presente. Es, antes bien, un “más allá” que cuenta en todo momento con el saber aportado por Freud, que lo toma como guía en la incursión en esta inquietante complejidad que es nuestra época, pero que entiende la necesidad de valerse de nuevas conceptualizaciones. Las razones de esta necesidad han sido ampliamente esbozadas tanto desde el psicoanálisis como desde la filosofía.

En *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Jacques-Alain Miller diferencia dos épocas del psicoanálisis, entre las que se registra un tránsito y se presentan contrastes decisivos en relación con los discursos hegemónicos que determinan cada una de ellas<sup>4</sup>. Por un lado, el saber analítico de la época freudiana se enfrenta a las sociedades interdictivas, caracterizadas por la predominancia, de la mano de la moral victoriana, de la prohibición del objeto del deseo. Por otro lado, en nuestra época, la época lacaniana, la prohibición sufre un vertiginoso proceso de desvanecimiento, lo que da lugar así a las sociedades permisivas, en las que cada uno es dueño de sus propias creencias.

Es digno de consideración el que Miller declare que la atmósfera de esta última época no corresponde a lo que Nietzsche llama la “muerte de Dios”, como tampoco al asesinato del padre que Freud expone en “Tótem y tabú”<sup>5</sup>. Con estas muertes el poder del padre solo se hace mayor al erigirse como una figura simbólica que ambos pensadores refuerzan mediante un intento fallido de superación. Miller sigue en este punto una tesis de su maestro, en la medida en que Lacan<sup>6</sup> entiende que la “muerte de Dios” y la muerte del padre son una captura del sujeto, ya que “sirven de velo a la castración”<sup>7</sup>. La época freudiana sigue siendo, entonces, la época del Nombre-del-Padre y, por tanto, la época de la existencia del Otro y de los valores supremos. ¿Qué novedad propone Lacan con respecto a Freud y Nietzsche que le permite escapar al intento fallido llevado a cabo por estos pensadores? La época lacaniana coincide con

3. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pretextos, 1992).
4. Éric Laurent y Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 10-11.
5. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979).
6. En *El seminario. Libro 11*, Lacan sostiene lo siguiente: “Después de todo, [Freud] coincide con Nietzsche para enunciar, con su propio mito, que Dios ha muerto. Y ello, quizá, debido a las mismas razones de fondo. Pues este mito del *Dios ha muerto* [...] acaso no es más que el abrigo que encontraron contra la amenaza de la castración”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1987), 35.
7. Laurent y Miller, *El Otro que no existe*, 10.

la inexistencia del Otro y la pluralización de los Nombres-del-Padre. Miller reconoce que con Lacan se da un paso hacia otra época, vale decir, que es Lacan quien, con su modo de pensar el psicoanálisis, contribuye a dar ese paso en razón que “despejó, actualizó, formalizó”<sup>8</sup> este saber, operaciones gracias a las cuales se esclarece la tacha del Otro, la ausencia en este de todo carácter absoluto y universal.

Por su propia senda, algunos filósofos han marcado asimismo la distinción entre las épocas mencionadas. Es el caso de Byung-Chul Han, quien piensa una sociedad a su juicio muy diferente de la que alguna vez fuera el objeto de estudio de Foucault:

La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya “sujetos de obediencia”, sino “sujetos de rendimiento”. [...] La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el “no-poder” (*Nicht-Dürfen*). [...] La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* (*Können*) sin límites. [...] A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados.<sup>9</sup>

Por su parte, Gilles Lipovetsky inicia su obra *La felicidad paradójica* hablando de la “civilización del deseo”, que nace en la segunda mitad del siglo xx en el seno del capitalismo moderno<sup>10</sup>. Aunque es cierto que la coordenada trazada por Lipovetsky concuerda con lo afirmado por Miller y Han sobre la transición de un tipo de época a otra, el psicoanálisis lacaniano revela, por motivos que serán expuestos a continuación, lo inconveniente de calificar la nuestra como una civilización del deseo. En su lugar, sería más adecuado hablar de una *civilización del goce*.

## ¿MUERTE DE DIOS?

8. *Ibíd.*

9. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 25-27.

10. Gilles Lipovetsky, *La felicidad paradójica* (Barcelona: Anagrama, 2007), 7.

11. Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, tomo 1 (Bogotá: Villegas Editores, 2005), 72.

“La muerte de Dios es noticia dada por el diablo que sabe sumamente bien que la noticia es falsa”<sup>11</sup>. Despojada de su carácter filosófico, esta sentencia de Gómez Dávila se reduce a un viejo maniqueísmo, siempre capaz de reafirmar la existencia de Dios creando nuevas sospechas sobre el poder del diablo en el mundo. Sin embargo, el aforismo se torna problemático si, más allá de su aparente simplicidad, se lee en su ironía el señalamiento de una trampa. La noticia de la “muerte de Dios” capturaría al hombre moderno en la ilusión de una libertad tras la cual en realidad se esconde y opera una moral que se considera parte del pasado.

Un escenario muy diferente proyecta Iván Karamázov, una de las grandes creaciones literarias de Dostoyevski, cuando afirma que sin la creencia en la inmortalidad todo está permitido, “incluso la antropofagia”, lo que pone así en evidencia el fundamento metafísico de la moral judeocristiana. De convencerse de su absoluta extinción con la muerte, el ser humano perdería su impulso vital y comprendería cuán imposible es establecer un bien y un mal válidos incondicionalmente<sup>12</sup>.

Desde que Friedrich Nietzsche anunció que “Dios ha muerto”, la filosofía no ha dejado de ocuparse de esta noticia con resultados que oscilan, por muy distintas razones, entre la radicalización y el rechazo. Del lado del psicoanálisis, Jacques Lacan se ubicaría en el segundo de esos extremos, a juzgar por las impresiones iniciales que pueden causar algunas afirmaciones que, dentro del vasto campo abarcado por su enseñanza, destacan los principales componentes que integran sus posiciones al respecto. En *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*, escrito de 1950, invierte la frase de Iván Karamázov para subrayar que sin la función desempeñada por Dios en la vida humana “ya nada está permitido”<sup>13</sup>. Diez años más tarde, en *La ética del psicoanálisis*, eleva la muerte de Dios a la categoría de un “mito moderno”<sup>14</sup>, como lo había hecho ya con el asesinato del padre primitivo que Freud presenta en “Tótem y tabú”<sup>15</sup>. Poco tiempo después, en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, expresa, con sus habituales paradojas, que “la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* [...], la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*”<sup>16</sup>. Por último, Lacan declara en una entrevista de 1974<sup>17</sup> que la religión triunfará sobre el psicoanálisis en virtud de su mayor capacidad para otorgar consuelo ante los efectos perturbadores que la actividad científica y técnica genera en las formas actuales de existencia<sup>18</sup>.

12. Fiódor Dostoyevski, *Los hermanos Karamázov* (Madrid: Alianza, 2011), 122-123.

13. Jacques Lacan, *Escritos 1* (México: Siglo XXI, 2009), 134.

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 214-215.

15. Lacan llama “mito” tanto a lo que Freud nos cuenta en “Tótem y tabú” sobre el asesinato del padre de la horda primitiva como a la teoría del complejo de Edipo. No se entiende esta denominación, e incluso se corre el riesgo de ver en ella un trato despectivo, si se desconoce que Lacan recurre al significado originario de “mito”, *mythos*: relato, palabra, también

reflexión, invención, historia (*Diccionario manual griego* [Barcelona: Vox], 403). El mito tiene que ver con la historia, pero no porque reproduzca una serie de sucesos o hechos de la historia efectiva tal como tuvieron lugar, sino porque, a través de imágenes y símbolos, hace visibles esos hechos sin llegar a revelarlos por completo, a pesar de lo cual muestra sus conexiones y su función en referencia a algo. ¿Quién se atrevería a poner en duda que el mito de Sísifo describe la implacable rutina y tragedia de la vida, como también su admirable fuerza? Lacan comenta en *El seminario. Libro 4*: “Lo que se llama un mito, ya sea religioso o folclórico, independientemente de la

etapa de su legado que se considere, se presenta como un relato. Pueden decirse muchas cosas sobre este relato, tomando distintos aspectos estructurales. Puede decirse, por ejemplo, que tiene algo de atemporal. Puede tratarse de definir su estructura en relación con los lugares que define. Podemos considerarlo en su forma literaria, que tiene un parentesco sorprendente con la tradición poética —pero al mismo tiempo el mito es muy distinto, porque muestra ciertas constancias en absoluto sometidas a la invención subjetiva”. Ver: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Buenos Aires: Paidós, 1994) 253. Véase también, en *El seminario. Libro 17*, el capítulo titulado “Del mito a la estructura”, Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 125 en adelante.

16. Lacan, *El seminario. Libro 11.*

*Los cuatro conceptos*, 67.

17. Jacques Lacan, *El triunfo de la religión (precedido de Discurso a los católicos)* (1974) (Buenos Aires: Paidós, 2006), 77-82.

18. No son estos los únicos lugares dentro de la obra de Lacan en los que este autor hace alusión a la “muerte de Dios”, aunque sus posiciones frente a este problema no presentan cambios considerables en relación con las que acaban de ser señaladas. Véanse: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955) (Buenos Aires: Paidós, 1983), 196; Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958) (Buenos Aires: Paidós, 1999), 506-507; Jacques Lacan, *El seminario. Libro 13. El objeto del psicoanálisis* (1965-1966) (inédito), clase del 25 de mayo de 1966; y Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 127.

Por supuesto, las anteriores afirmaciones distan de ser claras y comprensibles por sí mismas, pero bastarían para suscitar la creencia de que Lacan niega efectivamente el nihilismo. Por una línea distinta a la trazada por esa creencia, procuraré mostrar que, en lugar de negar el nihilismo, Lacan lo pone en suspenso en la medida en que se atreve a desenmascarar al diablo y a dilucidar la captura a la que empuja su trampa. Esto, en otras palabras, equivale a sustentar que Lacan difiere tanto de la devota negación de la muerte de Dios como de la aceptación sin más de los festejos por esa presunta ausencia, sin caer por ello en una cómoda medianía. Su original posición consiste en señalar que el nihilismo hunde al hombre en una aporía moral, más eficaz en tanto más insospechada.

### EL NIHILISMO COMO DESEO IMPOTENTE

El rasgo predominante de esta aporía moral es la vivencia de acuerdo con la cual “el hombre ya no sabe dar con el objeto de su deseo, y solo halla desdicha en su búsqueda, que vive con una angustia que limita cada vez más lo que podría llamarse su posibilidad inventiva”<sup>19</sup>. Si se concede alguna relevancia particular al hecho de que Lacan pronunciara esas palabras en su *Discurso a los católicos*, en 1960, naturalmente tendrá lugar indagar por el papel que cumple Dios en referencia al deseo. Una revisión atenta de ese diagnóstico de la cultura no puede pasar por alto que la condición del deseo denunciada allí se circunscribe al presente, por cuanto en la frase citada el adverbio “ya” así lo indica, insinuando por contraste un tiempo anterior al nuestro en el que la búsqueda del objeto del deseo no traía consigo solo desdicha. ¿Se trata del antes y el después de la “muerte de Dios”?

Una posible respuesta a este interrogante exige una consideración previa de la forma en que Lacan piensa el deseo. La gran novedad que introduce el psicoanálisis en la larga tradición de reflexiones sobre tal problema es la hipótesis del inconsciente. Freud y Lacan concibieron el deseo como una experiencia que, en esencia, se sustrae a la percepción del sujeto, aunque no deja por ese motivo de exteriorizarse todo el tiempo en su discurso y su conducta. A tal cosa se refiere Lacan cuando, en uno de sus peculiares juegos de palabras, plantea que el deseo es “articulado” mas no “articulable” en el lenguaje<sup>20</sup>. El sujeto no puede determinar nunca con plena exactitud qué es el deseo y a qué corresponde su objeto, como tampoco puede agotar con sus enunciados la totalidad de repercusiones que ese objeto genera sobre él. No obstante, sin el lenguaje serían inimaginables el deseo y el sujeto como tales, ya que, desde un punto de vista estructural, es decir, desde el punto de vista del conjunto de operaciones constituyentes de lo propiamente humano, uno y otro surgen como efecto del lenguaje sobre aquello

19. Lacan, *El triunfo de la religión*, 22.

20. *Ibíd.*, 43.

que antes de su intervención es solo un organismo. Nada separa al pequeño infante de los demás animales hasta que el vínculo con el Otro, con el lenguaje que poco a poco habita concretamente el habla de cada uno, comienza a dejar sobre ese infante una serie de huellas que han de condicionar el curso de su paso por el mundo. Con el concepto de “fantasma” Lacan designa la cadena de condicionamientos inconscientes que repercuten en las manifestaciones del deseo y que, por ser de tal índole, se encuentran por fuera del alcance de lo que el yo, en su dominio imaginario, puede figurarse acerca de aquello que cree bajo su dependencia y dentro de sus límites.

Dado lo anterior, no es correcto hablar de deseo animal ni mucho menos adjudicar al deseo un objeto predeterminado. Este objeto, por una parte, es necesario por estructura, debido a que el ingreso del sujeto en el lenguaje inevitablemente separa de él un resto (objeto *a*), algo que se sustrae a ese angustiante ingreso y cuya búsqueda crea la dinámica del deseo. Pero, por otra parte, el objeto es al mismo tiempo accidental, pues su encarnación específica nunca es fija o inmutable. No debe conjeturarse entonces que el hombre de hoy “ya” no sabe dar con el objeto de su deseo mientras que el de antaño sí conseguía hacerlo de manera definitiva. La inagotable movilidad de este objeto impide que se lo aprese de una vez por todas, de suerte que el sujeto deseante lleva siempre sobre sí el signo de una falta. Dar con el objeto del deseo estriba en rozar un objeto que no deja de perderse, y es la carencia de un saber que conduce al punto de proximidad y pérdida lo que caracteriza al presente.

## DIOS DE DESEO-DIOSES DE GOCE

¿A qué atribuir semejante ignorancia? Este fenómeno responde al desvanecimiento del poder del Dios judeocristiano para la determinación de la moral de los pueblos occidentales. En algunos pasajes de su obra, Lacan propone abiertamente diferenciar entre aquel Dios y los dioses propios de otras culturas. Esta diferenciación obedece al menos a dos criterios. En primer término, que los dioses sean “un modo de revelación de lo real”<sup>21</sup> expresa un postulado válido, en particular con relación a los dioses griegos destronados en Occidente por un único Dios que, más que revelación de lo real, se presenta como *logos*, como *verbo*, como *simbólico*. En segundo término, Lacan resalta que el Dios judeocristiano es único en su naturaleza de Dios de deseo, en contraposición a los dioses de goce, o sea, a todos los demás<sup>22</sup>.

En el proceso constituyente del sujeto, el goce se separa del deseo, de modo que existe entre ellos una tensión permanente. Es posible gozar sin desear y el deseo, cuando en realidad logra seguir la pista de su objeto, pone restricciones al goce. Este goce, de acuerdo con Jacques-Alain Miller, puede definirse como “satisfacción pulsional”<sup>23</sup>,

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia* (1960-1961) (Buenos Aires: Paidós, 2003), 55.
22. Jacques Lacan, *De los Nombres del Padre* (1974) (Buenos Aires: Paidós, 2005), 89-90.
23. Jacques-Alain Miller, “Psicoanálisis, religión”, en D. Chorne y M. Goldemberg (Comp.), *La creencia y el psicoanálisis* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 41. Esta definición, que en realidad sigue una sentencia de Lacan pronunciada en *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (pág. 253), ha sido ampliamente comentada y rebatida por Néstor Braunstein. La principal razón del desacuerdo es la generalidad de la definición que propone Miller, ya que Braunstein interpreta el enunciado lacaniano de forma más específica: “[...] si el goce *no* es la satisfacción de una pulsión, podemos aprender de la discusión aquello que *sí* es o, mejor dicho, en qué sentido muy particular y restrictivo puede decirse, como efectivamente dijo Lacan, que el goce es la satisfacción de una pulsión, bien, pero de una muy precisa, la pulsión de muerte, que no es aquella en la que se piensa en principio cuando se habla en general de la pulsión y, mucho menos, es el goce la satisfacción de toda o de cualquier pulsión, de una *Trieb* indefinida en el conjunto pulsional”, Néstor Braunstein, *El goce: un concepto lacaniano* (México: Siglo XXI, 2006), 62. Ahora bien, en el contexto de la reflexión lacaniana sobre las distintas naturalezas de los dioses, comprender el goce en el sentido restrictivo que propone Braunstein dejaría por fuera todas aquellas expresiones de lo divino en las cuales la pulsión erótica constituye la causa rectora, como es el caso de muchas de las acciones de Zeus o de las donaciones de Baal.

o sea, como pacificación temporal, por medio de un conjunto de acciones coordinadas, de esa clase de estímulos que emergen constantemente del interior del cuerpo para ponerlo en deuda consigo mismo. Personificaciones del goce se encuentran con facilidad en la mitología griega, que relata cómo Zeus, por ejemplo, convierte en blanco de su furor sexual a todos aquellos seres que le resultan atractivos, incluyendo a su propia hermana Hera, a la que desposa después de violarla y embarazarla. Asimismo, en el Oriente, el dios hindú Shiva exhibe el ilimitado poder destructivo del goce ligado a la pulsión de muerte. Por el contrario, el Dios judeocristiano no se presenta como ser absoluto, sino como un Dios con falta en ser: su divinidad se revela en el verbo. Este Dios habla y da órdenes. Su falta en ser se presentifica en la necesidad de su pueblo, y es ese pueblo elegido el que lo hace suyo en un contexto histórico y geográfico en el que las deidades pululan. Por eso, no es en un principio el “todopoderoso”: es, como conjetura Lacan, el dios de la montaña, el dios de una región<sup>24</sup>, con cuyos habitantes pacta una alianza y en la historia de los cuales se involucra con verdadera pasión, mientras ese pueblo a cambio escucha y recibe sus mandamientos y leyes.

En la clase única del seminario *Los nombres del padre*, dictada el 20 de noviembre de 1963, Lacan evita hábilmente nombrar al dios judío. Lustró y medio después, en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, invoca a “Yahvé” con toda osadía para hablar de su feroz ignorancia, movimiento que desemboca, al contradecir la omnisapientia divina, en la más blasfema de las blasfemias: “En su interpelación al pueblo elegido, lo característico de Yahvé es que ignora ferozmente todo cuanto existe, cuando así se manifiesta, sobre ciertas prácticas de la religiones que por entonces abundaban y que se fundaban en cierto tipo de saber, de saber sexual”<sup>25</sup>.

Lacan permite inferir que con Yahvé se presenta históricamente en Occidente una operación en la cual la divinidad se desliga de la naturaleza. Baal era uno de los muchos dioses de goce que rivalizaban antiguamente con el celoso Dios de Moisés. Fecundaba la tierra como señal de conmoción y generosidad frente a su pueblo, por lo cual su presencia era presencia en la naturaleza, donación en y por medio de esta a los hombres que lo adoraban. Pero, con el creciente dominio de Yahvé, el vínculo entre la naturaleza y lo divino se ve signado por una fractura en la que puede cifrarse la progresiva pérdida de lo que Nietzsche ha denominado el “sentido de la tierra”<sup>26</sup>: el amor a Dios apunta a lo ultraterreno, pues encuentra en la naturaleza y posteriormente en el mundo la materialización de lo que se opone a tal amor, que es esencialmente para Lacan, como ha quedado dicho, una “pasión feroz”<sup>27</sup>.

24. Lacan, *De los Nombres del Padre*, 97.

25. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 144.

26. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Editorial Alianza, 2001), 63.

27. Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*, 144.

## LA “RELIGIÓN VERDADERA”

El cristianismo continúa la tradición que el judaísmo inicia con la operación de fractura aludida y la lleva a nuevas y mayores dimensiones. Esto ha quedado consignado en un pasaje de *El seminario 20, Aun*, en el que Lacan otorga al cristianismo el enigmático título de “religión verdadera”:

Es difícil decir mejor, en su género, que los Evangelios. No se puede decir mejor la verdad. Por eso son evangelios. No hay siquiera mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad, es decir, de repeler la realidad en el fantasma.

A fin de cuentas, lo que pasó después demostró lo suficiente —dejo los textos, me limito al efecto— que esta *dichomansión* se sostiene. Inundó eso que llaman mundo restituyéndolo a su verdad de inmundicia. Tomó el relevo de lo que el Romano, albañil sin par, había fundado con un equilibrio milagroso, universal, y además con baños de goce, simbolizados bastante bien por las famosas termas de las cuales nos quedan restos derrumbados. Ya no podemos tener la más mínima idea de hasta qué punto, en lo que a gozar se refiere, era el summum. El cristianismo arrojó todo eso a la abyección considerada como mundo. Así subsiste el cristianismo, no sin afinidad íntima con el problema de lo verdadero.

Que sea la religión verdadera, como pretende, no es pretensión excesiva, sobre todo que, si examinamos lo verdadero con detenimiento, es lo peor que se puede decir.

Cuando se entra en este registro de lo verdadero no hay manera de salirse. Para aminorar la verdad como se merece debe haberse entrado en el discurso analítico. Lo desalojado por el discurso analítico pone a la verdad en su lugar, pero no la desquicia. Es poca, pero indispensable. De allí su consolidación, contra la cual nada prevalecerá [...].

Es cierto que la historieta de Cristo se presenta, no como la empresa de salvar a los hombres, sino a Dios. Ha de reconocerse que quien se encargó de esta empresa, Cristo, en este caso, pagó lo suyo, y es poco decir.<sup>28</sup>

La cita parece ofrecer, por medio de un discurso que muestra y oculta al mismo tiempo, el que sería el secreto del triunfo histórico en Occidente del cristianismo sobre las religiones paganas en lo que va de nuestra era y sobre el psicoanálisis en la época contemporánea. Proclamar que el cristianismo es la religión verdadera concuerda, formalmente hablando, con lo que esta doctrina religiosa se ha atribuido a sí misma desde su nacimiento. Se podría tener entonces la incauta impresión de que, en los pasajes precedentes, Lacan está haciendo un elogio confesional del cristianismo. A ello predispone, además, el hecho de que nunca ha existido nada más codiciado que la verdad y lo verdadero. Sin embargo, que lo verdadero sea “lo peor que se puede decir”



28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20. Aun* (1972-1973) (Buenos Aires: Paidós, 1997), 131.

contraría todas las impresiones nombradas. Lo peor se pone del lado de lo posible, en tanto que lo mejor resulta siendo una pretensión excesiva. ¿Qué dice entonces Cristo cuando sentencia ser “el Camino, la Verdad y la Vida” (Juan, 14, 6)?

Lacan brinda variadas claves con las que invita a adentrarse en una posible respuesta psicoanalítica a tan difícil pregunta. La verdad y lo verdadero son posibilidades del lenguaje y, por lo tanto, no pueden pensarse como esferas independientes de él. La verdad no existe por fuera de la *dichomansión*, del lugar que es el lenguaje como estructura y el habla como expresión concreta de esa estructura. La “buena nueva” de Cristo trae un modo específico de habitar la *dichomansión* cuyo principal rasgo es perpetuar moralmente la división ontológica entre un mundo verdadero y un mundo aparente, al que además se desplaza lo que se repele en el fantasma. Esta división involucra adicionalmente el deseo y el goce. El cristianismo convierte el goce promovido por la religión pagana en pecado, en debilidad de la carne que debe ser redimida. Y aunque Cristo goza de un cuerpo, su goce no es más que un ejemplar sufrimiento sacrificial que nada tiene que ver con el erotismo.

La religión cristiana se presenta como esencialmente *simbólica*. Dios crea con la palabra o, mejor dicho, su decir es poético, puesto que es un decir que con su sola existencia crea aquello que nombra y que en sí mismo es también revelación, vida y camino a Dios. El sujeto es ese ser que encarna el verbo, que se constituye merced a una operación en la que el verbo, el Otro, imprime sus marcas sobre él y lo singulariza. Dios es decir: precisamente por esto, por ser una de las caras del Otro, da lugar al nacimiento del sujeto. Mientras haya lenguaje habrá Dios, y este Dios será además inconsciente, en la medida en que ese lenguaje determinará todo el conjunto de relaciones que el sujeto da a conocer en su habla, pero cuyas dinámicas y causas más hondas no advierte en ella<sup>29</sup>.

Este Dios tiene, de igual modo, un aspecto *imaginario*. Dice ser la verdad, esto es, la totalidad consistente y sin agujeros de cuanto es cierto, virtuoso y válido para el hombre. Nada de la verdad escapa a su esencia divina, por lo que el orden de la mentira es simple negación, desconocimiento u oposición a esta esencia. No obstante, el discurso analítico se encarga de mostrar que *la* verdad es mentirosa porque nunca puede ser total. La verdad siempre se expresa a medias, y ello gracias a que solo es posible conocerla por el fantasma, en la estructura del cual nunca hay una plena adecuación entre el sujeto y su objeto de deseo. El que dice *la* verdad es quien cree decirla toda, y por eso miente sin saberlo. El cristianismo insiste en la verdad de su doctrina, y lo hace enviando a los dioses paganos, representaciones por excelencia de lo *real* del goce, a la abyección del mundo. Lo verdadero produce en el fantasma un efecto de desplazamiento de lo real, entendido como aquello que hace inmundo el

29. De un modo diferente, Nietzsche se ocupa también del problema de la relación entre Dios y el lenguaje: “La ‘razón’ en el lenguaje: ioh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”, Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Editorial Alianza, 1998), 55.

mundo<sup>30</sup>. El inevitable despliegue de la ciencia, que abarca cada vez nuevos ámbitos de manera más profunda, explica que sea necesario un contrapeso para lo real que ella prodiga y que, en consecuencia, la religión verdadera y su singular operación en el fantasma, tan capaz de generar consuelo, tengan una recepción que supera con mucho a la del psicoanálisis y que relega a este a una condición de supervivencia, cuando no de fracaso absoluto.

¿Cómo lleva a cabo el cristianismo este desplazamiento de lo abyecto? La lectura que Lacan desarrolla del séptimo capítulo de la *Carta a los romanos*, de Pablo, esclarece este punto mediante lo que el psicoanalista denomina la “co-conformidad” de la ley y el deseo<sup>31</sup>. Esta duplicación del prefijo muestra no solo que ley y deseo se han presentado juntos desde su constitución, sino que además se necesitan entre sí. En dicha carta afirma Pablo: “Las tendencias pecaminosas, excitadas por la ley, actuaban en nuestro cuerpo para que produjéramos frutos que conducen a la muerte” (Rm, 7,5). Para Pablo es claro que no puede equipararse el pecado con la ley. Sin embargo, la función de la ley es poner de relieve la esencia del pecado, hacerlo visible y producir así un efecto de saber, pues desde que la ley es instaurada la ignorancia del pecado deja de ser posible. El pecado solo existe por la ley, y la ley lo hace deseable: “Mas el pecado, aprovechándose del precepto, suscitó en mí toda clase de concupiscencias; pues sin la ley el pecado estaba muerto” (Rm, 7, 8). Aunque la ley en sí misma es buena y mandato divino, su efecto en la vida espiritual del hombre ha consistido en el reforzamiento de la inclinación a transgredirla. El pecado “seduce” mediante la ley. En el mito freudiano, el padre primitivo personifica el “goce puro”. La pureza de ese goce radica en su carencia total de una ley que lo regule. El asesinato del padre de la horda es, entonces, la suposición que permite explicar el surgimiento del deseo y el nacimiento de la ley que rige la convivencia de los hijos de ese terrible padre, quienes son a un mismo tiempo sus asesinos y salvadores<sup>32</sup>. Cristo salva a su padre con su sacrificio, así como Freud y Nietzsche, según Lacan, salvan al padre con sus respectivos mitos.

## ¡GOZA!

Se suele pensar hoy que, en términos morales, sin Dios como soporte de la ley y del deseo se despeja el camino para todo tipo de prácticas que implican el goce irrestricto del sujeto. Sin embargo, si hoy lo prohibido es la prohibición misma, si hoy la ley moral es la ausencia de ley moral, queda entonces anulado el circuito de lo permitido y lo prohibido, pues no tiene ningún sentido decir que todo está permitido si esta permisividad no se define en un movimiento dialéctico con la prohibición. Lacan enseña que ese goce sin restricción aparente es la voz de un imperativo:

30. Lacan, *El triunfo de la religión*, 78 y siguientes.

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 103-105. Lacan, *El triunfo de la religión*, 31.

32. Lacan, *De los Nombres del Padre*, 88-89.

¿Cuál es la esencia del superyó? [...] ¿Cuál es la prescripción del superyó? Ella se origina precisamente a partir de este padre original, más que mítico, a partir de este llamado como tal al goce puro, es decir, también, a la no-castración. En efecto, ¿qué dice este padre en el ocaso del edipo? Dice lo que dice el superyó. No por nada aún no lo abordé nunca verdaderamente. Lo que dice el superyó es —¡Goza!

Tal es la orden imposible de satisfacer, y que está como tal en el origen de todo lo que se elabora con la expresión de conciencia moral, por paradójico que pueda parecerles.<sup>33</sup>

El mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, que durante cerca de dos milenios representó el máximo ideal forjado, se ha visto desplazado por un nuevo imperativo que, siguiendo al novelista Frédéric Beigbeder, podría enunciarse con el silogismo “gasto, luego existo”<sup>34</sup>. Este gasto no debe entenderse exclusivamente en términos monetarios, aunque ello represente el aspecto más visible del capitalismo, que le sirve de contexto. Se trata sobre todo del imperativo superyoico ¡Goza!, en el sentido de un gasto pulsional que nunca alcanza el nivel de lo suficiente y que se rige por el *carpe diem*, por el disfrute del momento, con lo cual se anula aquella dimensión del deseo sobre la que se asienta una búsqueda del objeto que se extiende en el tiempo sin garantías de éxito, pero que es persistente, paciente y capaz de invención. La contracara de este *carpe diem* es el tedio, la experiencia de la pesadez del instante presente que Martin Heidegger supo observar tan bien.

De acuerdo con lo anterior, podría afirmarse que el sentimiento de culpa se manifiesta hoy como una deuda relativa a ciertas formas de goce que se creen posibles y obligatorias. Quien no goza es quien se ve invadido por la culpa. Empero, esta perspectiva tropieza de inmediato con una dificultad, pues Freud plantea que el sentimiento de culpa es ya, en sí mismo, una forma de goce, una expresión de la pulsión de muerte de la que se vale el superyó para castigar al yo. ¿Cómo explicar esta circularidad?

## CONCLUSIONES

En el panorama marcado por un deseo cuyo objeto se extravía cada vez más y por la consecuente primacía del goce, ¿en qué estado se encuentra la relación del hombre con lo divino? Es claro que en los aires de esta época la religión, tal y como era conocida en la sociedad disciplinaria de la época freudiana, ya no es posible. En su lugar, retorna un derivado de ella, un vestigio de su esencia, al que Miller denomina “lo religioso”<sup>35</sup>. Su efecto es el de “extraviar” aquello que el sujeto se niega a saber de sí mismo. Lo difumina o, mejor dicho, se encarga de desdibujar cuanto podría angustiarse. Nuestra

33. Lacan, Jacques, *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 164.

34. Frédéric Beigbeder, *13'99 euros* (Barcelona: Anagrama, 2001), 18.

35. Miller, “Psicoanálisis, religión”, 37.

época no deja por fuera del horizonte espiritual la trascendencia, pero, al contrario de lo que sucedía en la religión (en la que era anhelo del más allá y origen de una ley suprema del bien y el mal), en lo religioso la trascendencia se asume como vehículo para la obtención de unos efectos subjetivos, de unas emociones y sensaciones determinadas. No es el sujeto quien se pone al servicio de la trascendencia, sino esta al servicio del sujeto, lo cual hace de esta trascendencia una experiencia paradójica.

La prohibición propia de la sociedad disciplinaria otorgaba un valor a lo prohibido. Solo así se explica la dinámica de la transgresión. Una incursión en la historia, por breve que sea, permite comprobar que la prohibición es una instancia ante todo característica de la religión. A este motivo es posible atribuir la correlación entre la época de los valores supremos y la existencia de una mayor inventiva asociada al deseo. En la civilización moderna, sin embargo, “estamos en un momento en que la interdicción cede ante el permiso”<sup>36</sup>. Esto supone una inversión discursiva y valorativa. El “haz lo que gustes” capitalista crea el espejismo de un paraíso en el que la interdicción se diluye. Con la transformación de la religión y su interdicción esencial se diluye también el objeto del deseo.

El espejismo capitalista promueve la dinámica de un goce liberal. No hay restricciones que pesen sobre una oferta que pone a disposición para el consumo una abrumadora variedad de productos y servicios en función de la experiencia subjetiva. La ley que impone este capitalismo no se expresa en la voz de un *tú debes* concreto y de mandamientos precisos. La voz de este capitalismo, como lo ha señalado el filósofo Byung-Chul Han, es la del *tú puedes*, que surge a partir del desplazamiento a la esfera subjetiva de toda la carga de unas exigencias morales que otrora planteaba la cultura, la cual establecía así un contrapeso respecto al sujeto<sup>37</sup>. Por ello, el superyó de nuestra época alcanza, a despecho de la ilusión libertaria, una severidad y una crueldad aún mayores que las analizadas por Freud.

El sujeto debe ahora asumirse como responsable de su éxito y su fracaso, y en esto se ve condenado a una culpa que no lo abandona en un sistema que ha borrado toda medida de satisfacción pulsional posible, pues siempre pide más y más:

¿Podemos hablar hoy de una gran neurosis contemporánea? De hacerlo, se diría que su determinación principal es la inexistencia del Otro, que condena al sujeto a la caza del plus de gozar.

El superyó freudiano produjo cosas como lo prohibido, el deber, hasta la culpabilidad, que son términos que hacen existir al Otro, son los semblantes del Otro, suponen al Otro. El superyó lacaniano... produce un imperativo distinto: ¡Goza! Este es el superyó de nuestra civilización.<sup>38</sup>

36. *Ibíd.*, 53.

37. Byung-Chul Han, *La agonía de Eros* (Barcelona: Herder, 2014), 21-22.

38. Laurent y Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, 19.

La inexistencia del Otro no significa la inexistencia del registro de lo simbólico, como a veces se lee esa expresión, pues, de ser así, no habría condiciones de posibilidad para la subjetividad y tampoco para la cultura. Esa inexistencia designa, más bien, una transformación peculiar, un arruinamiento, que ha tenido lugar en los últimos dos siglos en referencia a la relación del sujeto con lo simbólico, con el Otro, y que puede enunciarse como el reconocimiento de que Dios es semblante. La antigua función psíquica de Dios, podría decirse, era operar como semblante fundamental. Al reconocerse su carácter de semblante, todo deviene semblante.

La inexistencia del Otro abre simultáneamente las puertas de la “esperanza” y la “desesperación”<sup>39</sup>. No sería de otra forma si con esa inexistencia no vinieran aparejadas grandes dudas sobre los referentes culturales de la tradición, pero, al mismo tiempo, nuevas posibilidades de vida para el sujeto de la época presente, esto es, la renovación de las posibilidades inventivas del hombre, como lo enuncia Lacan.

\* \* \*

La exposición anterior perfila algunos problemas que invitan a continuar esta indagación. Uno de ellos tiene que ver con la posibilidad de pensar hasta qué punto el psicoanálisis implica una transvaloración de los valores supremos, es decir, hasta qué punto la doctrina y la práctica psicoanalíticas involucran en todo momento una puesta en cuestión de las nociones tradicionales de bien y mal, así como de la posición del sujeto en relación con ellas. Esto conlleva una consideración profunda de las maneras en que el psicoanálisis ha reflexionado sobre el ateísmo, en especial a partir de Lacan, para quien los ateos a menudo se contradicen y los clérigos son los más capaces de sustentar el ateísmo<sup>40</sup>. Adicionalmente, es preciso realizar un examen detallado de la ética del psicoanálisis para determinar si puede ofrecer una vía de escape de la aporía moral producida por el Dios agonizante y de la reinante pasividad en la vivencia del nihilismo que caracteriza a esta época.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLOUCH, JEAN. *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2013.
- BEIGBEDER, FRÉDÉRIC. *13'99 euros*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- BRAUNSTEIN, NÉSTOR. *El goce: un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI, 2006.
- DICCIONARIO MANUAL GRIEGO. Barcelona: Vox, 2001.
- DOSTOYEVSKI, FIÓDOR. *Los hermanos Karamázov*. Madrid: Alianza, 2011.
- FOUCAULT, MICHEL. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pretextos, 1992.
39. *Ibíd.*, 10.
40. Lacan, *El seminario. Libro 20. Aún*, 59, 85 y 131.

- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- GÓMEZ DÁVILA, NICOLÁS. *Escolios a un texto implícito*. Tomo 1. Bogotá: Villegas Editores, 2005.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La agonía de Eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957)*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 20. Aún (1972-1973)*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- LACAN, JACQUES. *De los Nombres del Padre (1974)*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LACAN, JACQUES. *El triunfo de la religión (precedido de Discurso a los católicos) (1974)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2009.
- LAURENT, ÉRIC Y MILLER, JACQUES-ALAIN. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- LIPOVETSKY, GILLES. *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. "Psicoanálisis, religión". En Chorne, D. y Goldemberg, M. (Comp.). *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Editorial Alianza, 1998.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Editorial Alianza, 2001.



