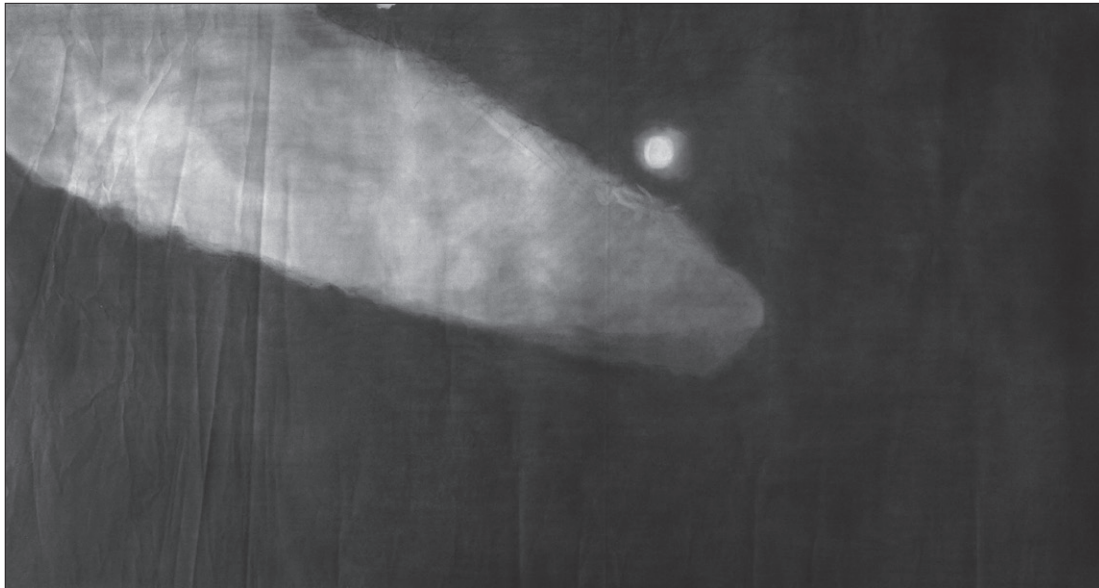


DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

18



«LA RELIGIÓN Y EL RETORNO DE LO REAL»

Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

REVISTA DE PSICOANÁLISIS

www.jardindefreud.unal.edu.co

NÚMERO 18, ENERO - DICIEMBRE DEL 2018

ISSN (impreso) 1657-3986 - (en línea) 2256-5477

DOI: 10.15446/djf

Revista anual publicada por la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura,
Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia

©Universidad Nacional de Colombia

Desde el Jardín de Freud se encuentra indexada en las siguientes bases de datos y catálogos:

EBSCO Discovery Service, ProQuest, Google Scholar, CLASE, Latindex, Dialnet, Rebiun, Doaj, Redib y Biblioteca virtual Luis Ángel Arango.

DIRECTOR: Mario Bernardo Figueroa, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITORA: Sylvia De Castro Korgi, *Universidad Nacional de Colombia*

ASISTENTE EDITORIAL: Manuel Alejandro Briceño Cifuentes

AUXILIAR EDITORIAL: José Gabriel Dávila Romero

OBRAS DE PORTADA E INTERIOR: © Miguel Antonio Huertas

TRADUCCIÓN AL INGLÉS: Rosario Casas

TRADUCCIÓN AL FRANCÉS: Sylvia De Castro Korgi

COORDINACIÓN DEL PROCESO EDITORIAL: Camilo Baquero

CORRECCIÓN DE ESTILO: William Castaño Marulanda

MAQUETA INICIAL: Santiago Mutis Durán

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN: Isabel Sandoval

IMPRESIÓN: Editorial Kimpres Ltda

COMITÉ EDITORIAL/CIENTÍFICO:

Belén del Rocío Moreno Cardozo, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Bernard Nominé, *Colegio de Clínica Psicoanalítica del Sur-Oeste. París, Francia.*

Megdy David Zawady Matallana, *Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.*

Dany-Robert Dufour, *Universidad de París VIII. París, Francia.*

Francisco Ortega, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Héctor Gallo, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*

Patricia León-López, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Pablo Amster, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*

Pierre Bruno, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Silvia Lippi, *Universidad de París VII. París, Francia.*

GRUPO DE ARBITRAJE:

Alberto Sladogna, *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. París, Francia.*

Alejandro Bilbao, *Universidad Andres Bello. Santiago de Chile, Chile.*

Amelia Haydée Imbriano, *Universidad Argentina John F. Kennedy. Buenos Aires, Argentina.*

Ángela Jaramillo, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*

Anthony Sampson, *Universidad del Valle. Cali, Colombia.*

Beatriz Julieta Ábrego Lerma, *Universidad Autónoma del Carmen. Campeche, México.*

Carlos Ramos, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Carmen Elisa Acosta Peñalosa, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Carmen Elisa Escobar María, *Universidad del Norte. Barranquilla, Colombia.*

Carmen Lucía Díaz, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Clara Cecilia Mesa Duque, *Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.*

Gabriel Lombardi, *Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.*

Juan Carlos Suzunaga, *Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia.*

Juan Fernando Pérez, *Nueva Escuela Lacaniana. Medellín, Colombia.*

Isabelle Morin, *Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, APJL. París, Francia.*

Iván Jiménez García, *Escuela Normal Superior. París, Francia.*

Luis Izcovich, *Universidad de París VIII. París, Francia.*

María Clemencia Castro, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

Marta Gerez Ambertín, *Universidad Nacional de Tucumán. San Miguel de Tucumán, Argentina.*

Pura Haydée Cancina, *Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.*

Sidi Askofaré, *Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Toulouse, Francia.*

Sylvia De Castro Korgi, *Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Rector: Ignacio Mantilla Prada

Vicerrector sede Bogotá: Jaime Franky Rodríguez

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Decano Facultad de Ciencias Humanas: Luz Amparo Fajardo Uribe

Vicedecana Académica: Nohra León Rodríguez

Vicedecana de Investigación y Extensión: Constanza Moya Pardo

Directora de la Escuela de Psicoanálisis y Cultura: Carmen Lucía Díaz

Director del Centro Editorial: Camilo Baquero



El contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons de "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

CONTACTO:

Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis

Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas,

Ciudad Universitaria Av. Cra. 30 n.º 45-03, ed. 212, of. 132

Tel: (571) 3165000, ext. 16372. A.A. 14490. Bogotá, Colombia.

e-mail: desdeeljardindefreud@gmail.com, rpsifreud_bog@unal.edu.co

Facebook: www.facebook.com/desdeeljardindefreud

Issuu: www.issuu.com/desdeeljardindefreud

www.jardindefreud.unal.edu.co

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN:

Siglo del Hombre Editores: Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá, Colombia.

PBX: 3377700

www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

CANJE:

Dirección de Bibliotecas, Grupo Colecciones

Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo. Av. El Dorado n.º 44A-40

Telefax: 3165000 ext. 20082 A. A. 14490, Bogotá, Colombia.

e-mail: canjednb_nal@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS:

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 n.º 7-15. Tel. 3165000 ext. 29490

Ciudad Universitaria:

• Auditorio León de Greiff, piso 1. Tel.: 316 5000, ext. 20040

www.unalibreria.unal.edu.co

libreriaun_bog@unal.edu.co

• Edificio Orlando Fals Borda (205)

• Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas Rogelio Salmona (225)

PREPARACIÓN EDITORIAL:



CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, ed. 205, of. 222.

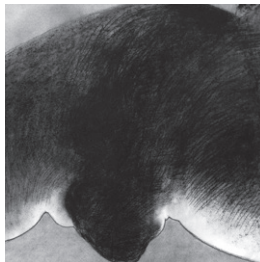
Tel: 3165000 ext. 16282.

editorial_fch@unal.edu.co

Bogotá, D. C., 2018

CONTENIDO

«LA RELIGIÓN Y EL RETORNO DE LO REAL»



Editorial

SYLVIA DE CASTRO KORGÍ

11

In memoriam

No hay otro del Otro

CARINA BASUALDO

15

I. ENTRE SÍNTOMA, DELIRIO Y MÍSTICA



La religión: ¿síntoma o delirio?

FRANCISCO PEREÑA
Asociación Española de
Neuropsiquiatría (AEN),
Madrid, España

*Religion: Symptom
or Delusion?*

*La religion, symptôme
ou délire?*

21

Caso Althusser: la acumulación de reservas como invención no religiosa frente al retorno de lo real

GISELE SOLEDAD MELE

ANAHÍ EVANGELINA ERBETTA

JULIETA DE BATTISTA
Universidad Nacional de La Plata,
Buenos Aires, Argentina

*The Case of Althusser:
Accumulation of reserves
as a Non-religious
Invention in view of the
Return of the Real*

*Le cas Althusser:
l'accumulation de réserves
comme invention face
au retour du réel*

37

Del trazo de la No-Fe de la verdad, o por qué el psicoanálisis no es una religión

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO
Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, Argentina

*Regarding the Trace of
Non-Faith of Truth, or
Why Psychoanalysis
is Not a Religion*

*Du trait de la Non-Foi
de la Verité, ou pourquoi
la psychanalyse n'est
pas une religion*

49

Fuera de los límites del yo

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ
Colectivo de redacción de la revista
Psychoanalyse, París, Francia

*Outside the Limits
of the Ego*

*Par dehors les
limites du moi*

63

La “Noche mística” según Santa Teresa, San Juan de la Cruz y otros místicos de Oriente y Occidente

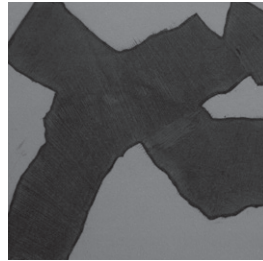
BERNARD SESÉ
Universidad de París X -
Nanterre, París, Francia

*The “Mystical Night”
according to Saint Teresa,
Saint John of the Cross,
and Other Eastern and
Western Mystics*

*La «nuit Obscure»
d’après Sainte-Thérèse,
Saint Jean de la Croix
et d’autres mystiques
de l’Est et de l’Ouest*

77

II. RETORNOS DE LO RELIGIOSO



El rechazo religioso de lo contemporáneo

MARIE-JEAN SAURET
Universidad Jean-Jaurès,
Toulouse, Francia

*The Religious Rejection
of the Contemporary*

*Le rejet religieux du
contemporain*

91

¿Ha muerto Dios? Una perspectiva lacaniana

JUAN FELIPE CANO POSADA
Universidad de Antioquia,
Medellín, Colombia

*Is God Dead? A
Lacanian Perspective*

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

103

Religión y política por otros medios

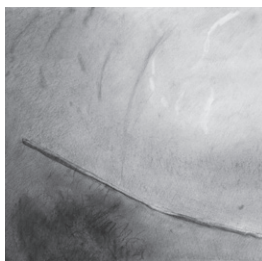
**JOSÉ FERNANDO SERRANO
AMAYA**
Universidad de Sídney,
Sídney, Australia

*Religion and Politics
by Other Means*

*Religion et politique
par d’autres moyens*

119

III. INTOLERANCIA Y RADICALIZACIÓN



¿Hace síntoma en Occidente la intolerancia hacia la fe del otro?

DIOMAR GONZÁLEZ SERRANO

L'iriv: Instituto de investigación
y de información en torno al
voluntariado, París, Francia

*Does the Intolerance
toward the Faith of
the Other Produce
a Symptom?*

*L'intolérance de la
foi des autres fait-elle
symptôme en Occident?*

137

¡A la gracia de Dios!

MARÍA TUIRÁN ROUGEON

PHILIPPE CANDIAGO

Asociación Lacaniana Internacional
(ALI), París, Francia

At the Mercy of God!

A la grâce de Dieu!

153

Retorcimientos del bien en cierta violencia templaria

MARIO OROZCO GUZMÁN

Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo,
Michoacán, México

HADA SORIA ESCALANTE

Universidad de Monterrey,
Monterrey, México

JEANNET QUIROZ BAUTISTA

Universidad Veracruzana,
Veracruz, México

*Distortions of the Good
in the Violence of Certain
Knights Templar*

*Retordages du bien
dans une certaine
violence templière*

169

En el nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del signifiante amo en la subjetividad dentro de la guerra

CRISTIAN PALMA

Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (FLACSO),
Buenos Aires, Argentina

*In the Name of the Father
and of the Revolution:
The Sacred and the
Effects of the Master
Signifier on Subjectivity
in War Contexts*

*Au Nom du père et de la
révolution: le sacré et les
effets du signifiant maître
sur la subjectivité dans
le contexte de la guerre*

187

El sentimiento religioso y su articulación con la segregación

JAIME VELOSA FORERO

Fundación Universitaria
de Ciencias de la Salud,
Bogotá, Colombia

*The Religious Spirit
and Its Articulation
with Segregation*

*Le sentiment religieux
et son articulation
avec la ségrégation*

209

iv. DIOS, GOCE Y SENTIDO



El enigma de Dios y el goce

**MARÍA ISABEL DURANGO
JARAMILLO**
Pontificia Universidad Católica
del Ecuador, Quito, Ecuador

*The Enigma of God
and Jouissance*

*L'énigme de Dieu et
la Jouissance*

225

(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio

**HERWIN EDUARDO CARDONA
QUITIÁN**
Universidad Pedagógica
Nacional, Bogotá, Colombia
Universidad Católica Luis
Amigó, Medellín, Colombia

*Thou Shalt (Not)
Kill a Child: The
Voice of Sacrifice*

*Tu [ne] tueras [point] un
enfant: la voix du sacrifice*

235

Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley

**CAMILO ALFONSO SALAZAR
FLÓREZ**
Corporación Universitaria
Minuto de Dios (Uniminuto),
Bucaramanga, Colombia

*You, Children of
God. Toward the Un-
grounding of the Law*

*Vous, les fils de Dieu. Vers
le dé-basement de la Loi*

255

La idea de *Dios* como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis

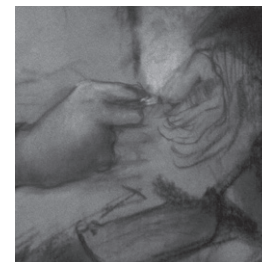
ALEXANDER RESTREPO RAMÍREZ
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

*The Idea of God as
Existential and Political
Meaning: Critiques from
the Fields of Philosophy
and Psychoanalysis*

*L'idée de Dieu comme
sens existentiel et politique:
quelques critiques à
partir de la philosophie
et de la psychanalyse*

275

v. LA OBRA



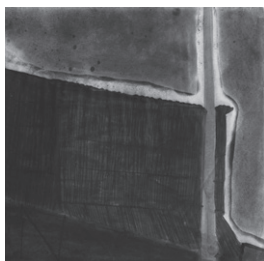
Hombre perdido en la espesura de la selva oscura

Texto de estudio:
Dibujos de Miguel A.
Huertas

**NATHALI BUENAVENTURA
GRANADOS**

293

VI. RESEÑAS



Opus Dei. Arqueología del oficio

Giorgio Agamben

POR: IVÁN HERNÁNDEZ
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

297

El triunfo de la religión

Jacques Lacan

POR: RAQUEL LUCÍA TOVAR
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

301

El pecado original del psicoanálisis

Norberto Rabinovich

POR: JOHN JAIRO QUITIAN
MURCIA
Universidad Nacional de
Colombia, Bogotá, Colombia

304

VII. ANTOLOGÍA MÍNIMA*



ALLAMA PRABHU, KABIR
**Conversando con Dios.
Selección de poesía
mística de la India y
Persia: siglos X a XVII**

309

OMAR KHAYYAM
Rubaiyat

311

SAN JUAN DE LA CRUZ
**Canciones de el
alma en la íntima
comunicación de
unión de amor de Dios**

315

**Coplas de él mismo,
hechas sobre un
éxtasis de harta
contemplación**

316

RENÉ DESCARTES
**Meditaciones
metafísicas**

318

G. W. F. HEGEL - KARL MARX
Filosofía del derecho

322

E. M. CIORAN
**De lágrimas y
de santos**

326

CHARLES BAUDELAIRE
Abel y Caín

329

FRIEDRICH HÖLDERLIN
Pan y vino

330

WALT WHITMAN
**La extensión de
mi cuerpo**

331

VINCENT VAN GOGH
Cartas a Theo

336

T. S. ELIOT
Coros de la Roca

338

Líder del coro

339

BERTOLT BRECHT
**Santa Juana de
los Mataderos**

343

JORGE LUIS BORGES
**El evangelio según
San Marcos**

347

RAFAEL POMBO
La hora de tinieblas

351

RÓMULO BUSTOS
Antología

360

CÉSAR VALLEJO
**España, aparta de
mí este cáliz**

364

* Si bien algunos de los textos o fragmentos de esta antología se extrajeron de publicaciones anteriores al 2010, la presente edición de la revista se rige por las normas actuales de la Real Academia Española.

FERNANDO PESSOA
**El guardador
de rebaños**

365

LEONARD COHEN
Hallelujah

371

MARÍA MERCEDES CARRANZA
Soacha

373



Colaboradores

375

**Normas para
colaboradores**

378

**Consideraciones
éticas**

385

«LA RELIGIÓN Y EL RETORNO DE LO REAL»



© Miguel Antonio Huertas | "Bóveda celeste", del proyecto
"El gesto y el dibujo" | 1995-1997 | carboncillo en papel | 70 x 50 cms.



© Miguel Antonio Huertas | "La Sevillana", del proyecto "Noches de Venecia" | 1995 | temple, aceite y carboncillo | 50 x 70 cms.

Editorial

Numerosos acontecimientos de no poca importancia en la vida de los sujetos y en el devenir de las sociedades contemporáneas han mostrado de manera manifiesta su tonalidad religiosa, cuando no su instrumentalización al servicio de ciertos fines, aún allí donde, hasta hace poco, hasta hace poco, espíritu de las Luces mediante —y al menos en las sociedades occidentales— la separación entre el Estado y las instituciones religiosas, así como las consideraciones laicas en lo político, parecían aseguradas. Es por la importancia de este asunto que, bajo el título de “La religión y el retorno de lo real”, promovimos su debate en este número de la revista *Desde el Jardín de Freud* que ahora ponemos a consideración de nuestros lectores.

La pregunta que guiaba nuestro interés, relativa a las enseñanzas y reflexiones que, desde el campo del psicoanálisis, nos permitieran vislumbrar los resortes de esta modificación tan fundamental, inscrita no obstante en el devenir de la modernidad tardía, nos abrió el panorama. En primer lugar, para volver al punto de partida pues, en efecto, la cuestión religiosa fue un asunto del que Freud se ocupó a lo largo de su obra, a tal punto que una verdadera contribución a la “ciencia de las religiones” y, más allá, a la antropología en sentido amplio, deriva de su trabajo. Pero quizás no basta con mencionar sus textos famosos, “Tótem y tabú”, “Psicología de las masas y análisis del yo”, “El porvenir de una ilusión” y “El malestar en la cultura”, en los cuales despliega los problemas de la sociedad y la cultura cuyo tratamiento lo había cautivado siempre, pues, tratándose de psicoanálisis, la reflexión freudiana no respondió en principio a un interés teórico. De hecho, fueron los neuróticos de su tiempo quienes le ofrecieron las pistas para identificar una “necesidad” religiosa: la de remitir al Otro la pregunta “ontológica” sobre su ser y el sentido de su presencia en el mundo, y la de esperar de ese Otro el alivio a su desamparo originario, a su desvalimiento, del cual Freud descubre que no es ajeno a la añoranza del niño por el padre. En todo caso, de ahí procede el sentimiento religioso, lo que lo lleva a sostener que la religión tiene en el aporte infantil una motivación manifiesta que es, además, inextinguible.

Ya en “Tótem y tabú” mostraba la ligazón estructural entre el desvalimiento del llamado primitivo, el del niño y el del adulto; luego, en relación con la expectativa de que el progreso científico asegurara la superación de tal debilidad, expresaba en “El malestar en la cultura” su desengaño... Freud constataba que los adelantos permitidos por la tecno-ciencia, así como no garantizaban la resolución del estado de infelicidad, tampoco suprimirían el recurso a la religión como medio por excelencia del que disponen los humanos para defenderse de las fuentes de sufrimiento y para cumplir con la tarea máxima que les es exigida: soportar la vida.

Decía Freud que Dios es la figura emblemática de ese Otro de la potencia y la sabiduría, no otra cosa que un Padre enaltecido. De hecho, si bien no hubo que esperar a Freud para reconocer el motor de la construcción mítica y religiosa en la vulnerabilidad humana, sí quizás para perfilar al neurótico, ese sujeto histórico de la época de la muerte de Dios, a principios del siglo XX, cuando ya la tradición religiosa no tenía la misma eficacia, la ciencia avanzaba en la vía de la descalificación de las ontologías y Nietzsche había anunciado su buena —¿o mala?— nueva: ¡Dios ha muerto!

En un horizonte sin Dios, el sujeto freudiano se sostenía en la figura de autoridad que le era más próxima, el padre, acogiéndose así a la neurosis, a la que Freud le asigna el carácter de una religión privada. De este modo, Freud le adjudicaba a la religión la condición, no solo de ilusión, sino también de infantilismo, y, apoyado en una sorprendente confianza en la “cosmovisión científica”, anhelaba la posibilidad de que la religión pudiera sucumbir ante los alcances de la ciencia, con lo cual es el porvenir de su propia ilusión lo que estaría en juego, en el sentido de su confianza en que las Luces podrían ganar la batalla contra el oscurantismo. Hoy sabemos que ese triunfo no solo no está asegurado, sino que, como lo proponen varios de nuestros colaboradores, el rechazo de la religión privada, que en clave freudiana es la neurosis, encuentra en el radicalismo religioso una salida.

Ahora bien, la expectativa freudiana de una dictadura del espíritu científico! parece haberse cumplido, sin que nada en el panorama pueda indicar que la religión haya quedado confinada a la plaza menor que Freud le auguraba. En cambio, bajo la órbita del discurso capitalista, la tecnociencia y la economía de mercado han venido a disputarle ese lugar. La ciencia contemporánea, cuya invasión en la vida corriente ha adquirido ese carácter de ideología que ha calado en los espíritus de modo tal que las recomendaciones derivadas de sus hallazgos adoptan la forma de imperativos morales, señala una proximidad entre ciencia y religión, allí donde Freud concluía una imposibilidad de convergencia.

Pero, como decíamos, el examen que Freud hace de la religión es todo menos ingenuo. Del conjunto de los elementos en juego en su reflexión destaca la función que

cumplen los reclamos éticos que la religión sostiene, que le merecen otro análisis y piden otro fundamento. En efecto, la religión —como todo discurso— se dirige, *por esencia* y *no por accidente*, como diría Lacan, a refrenar el goce para hacer viable la sociedad humana. El problema, según Freud, es que resulta peligroso ligar la observancia de los límites a la fe religiosa, puesto que, en efecto, la laicidad se vería cuestionada. Pero no solo eso. Ahora podemos destacar el vínculo fundante e inequívoco entre los asuntos de la instancia moral y la religión, con lo cual la reflexión parece ordenarse en torno a un doble panorama: de un lado, los efectos de orden subjetivo: la angustia, el síntoma, el delirio y, de otro lado, a nivel de lo social: el fundamentalismo, la radicalización, la segregación, la intolerancia.

El panorama así dibujado alcanza una complejidad expresamente reconocida cuando se lo destaca para señalar su telón de fondo, el del discurso imperante. En ese orden de ideas, se estima el valor de la religión como práctica que otorga sentido en un mundo en el que la ciencia contemporánea, al operar sobre el real en virtud con grandes descubrimientos que modifican la faz de la tierra y de quienes la habitamos, provoca efectos de angustia. Sostenida en la promoción de ciertos límites, la religión fue siempre una práctica de sentido y, en el momento del derrumbe de mitos y ontologías, contó con una posición privilegiada con respecto al real producido por la ciencia, cuyos efectos puede acoger.

Finalmente, el costo del recurso a la religión o, parafraseando a Lacan, del “triumfo de la religión”, que hay que estimar en el horizonte de la época, ha sido también valorado en estas páginas pues de hecho, la religión no se zanja en su función simbólica de defensa contra lo real de la ciencia. Habida cuenta de un sesgo fundamentalista, instrumentado social y políticamente, los autores señalan al respecto tanto la tendencia a la eliminación de la diferencia, que condena la expresión de la singularidad, como el declive de la capacidad inventiva del sujeto vinculada con el deseo, cuya carga le es dejada a Dios...

Con todo, no se trata de suscribir perspectivas nefastas. En las páginas de la revista hay también una apuesta. Así, no solo se rescata una trascendencia laica —¿acaso Freud no tomó partido por un psicoanálisis profano?—, sino también, una salida que, en la línea de Agamben, dimensiona la profanación como recuperación de la relación con la causa del deseo.

SYLVIA DE CASTRO KORGI

EDITORA



IN MEMORIAN

No disponiendo de nada mejor que evocar a nuestra amiga, colega y colaboradora Carina Basualdo a través de un texto de su autoría, proponemos a nuestros lectores este fragmento de su libro *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, Crónica de un encuentro fallido**.

* Carina Basualdo, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, Chronique d'un rencontre ratée* (París: Le Bord de l'Eau Éditions, 2011). Traducción de Sylvia De Castro Korgi.

No hay otro del Otro

CARINA BASUALDO

1. Leamos aquí este extracto de un artículo inédito de M. Safouan, *El informe de Roma 50 años después*: “Sabemos de la admiración que Lacan mantuvo siempre por *Las estructuras elementales del parentesco* de Claude Lévi-Strauss. Y no sin razón. Puesto que esa obra nos muestra, en el seno mismo del lenguaje, la existencia de un orden simbólico que regla las alianzas entre los hombres. Eso no impide que las páginas del *Informe* que Lacan consagra a ese tema del orden simbólico (p. 120 y siguientes) estén marcadas por una ambigüedad que hace difícil su interpretación y que conviene disipar. Para Lévi-Strauss, el hecho primordial es el intercambio, que es incluso el único que puede resolver las tensiones que suscita el encuentro entre dos Yo. La estructura social es, según él, fundamentalmente dualista. La prohibición del incesto no es sino una consecuencia de esta necesidad del intercambio. Para Lacan, es a la inversa: es la prohibición del incesto, motivada en el hecho de que la satisfacción del deseo de la madre sería el fin y la terminación del mundo de la demanda, lo que constituye el hecho primordial, y el intercambio de mujeres es su consecuencia”.

2. La noción de *metáfora paterna* apareció por primera vez en la enseñanza de Lacan, me parece, el 19 de junio de 1957 (sesión 22 del *Seminario 4. La relación de objeto*). Fue enseñada retomada en “De una cuestión preliminar a todo

Retomemos el camino teórico de Lacan hasta la época del *Seminario 5* (1957-1958). Yo he encontrado una tesis central: el sistema simbólico es el complejo de Edipo. Así es posible dar inicio a una crítica de *Las estructuras elementales del parentesco*¹. La equivalencia implícita entre las estructuras elementales de la parentalidad y la estructura del complejo de Edipo conduce a Lacan a reinterpretar el valor del intercambio de las mujeres a partir de la noción de falo.

Simultáneamente con ese movimiento, un lugar central en el sistema simbólico le es acordado a la función de padre, cuya importancia culmina en la elaboración de la noción de metáfora paterna, incluso del padre como metáfora².

En paralelo con esos avances aparece una revalorización de “Tótem y tabú” donde, según Lacan, Freud conjuga el deseo con el significante. Esta articulación se halla en el fundamento de la equivalencia freudiana entre el objeto fóbico y el tótem. Lacan encuentra entonces, de manera implícita, la función metafórica del padre en el texto freudiano. Resulta pertinente preguntarse aquí por qué el complejo de Edipo y el complejo de castración se articulan precisamente alrededor del significante del padre. Según Lacan, “la posición del significante del padre en el símbolo es fundadora del falo en el plano imaginario”³. De esta posición fundadora resulta entonces la conjugación del deseo con el significante que Lacan le presta a Freud.

El *Seminario 6* constituye ahora un esfuerzo por establecer una relación estructural (a través del grafo⁴) entre el deseo y la marca del significante sobre el sujeto. En la misma época, Lacan desarrolla una investigación sobre el falo como significante. Si, en efecto, la relación del sujeto con el significante está marcada por el juego del desplazamiento y de la condensación, el falo aparece como el significante privilegiado

tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

3. Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-1958). (Buenos Aires: Paidós, 1981).

4. Lacan había empezado a recurrir al grafo en el *Seminario 5*. Prosigue esa vía en el *Seminario 6* y presenta su configuración completa en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos*.

de esta conjunción del logos con el deseo. El falo “no puede jugar su rol, agrega Lacan, sino velado, es decir, como signo él mismo, de la latencia de la cual está aquejado todo significable, desde que es elevado (*aufgehoben*) a la función de significante⁵. La elevación del falo a la función de significante tendrá consecuencias sobre el sujeto: este no puede tener acceso al falo sino en el lugar del Otro, el sujeto debe entonces reconocer el deseo del Otro a través de ese significante velado, mientras que ese otro está él mismo dividido por el significante⁶. Este tema, que se puede resumir bajo la fórmula “*no hay Otro del Otro*”, se desarrolla en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente”. Para abordarlo, hagamos un rodeo por el problema del bien como “barrera del deseo”. Los bienes, en efecto, colman a veces la división significante que el sujeto encuentra buscando el falo, razón del deseo del Otro.

LA FUNCIÓN DE BIEN

Lacan aborda esta problemática en la sesión del 11 de mayo de 1960 del seminario sobre la ética⁷. Para los filósofos, sostiene Lacan, la reflexión sobre el bien del hombre se hace en función del criterio del placer, distinguiendo entre verdaderos y falsos bienes⁸. A través del análisis sartreano de la *Crítica de la razón pura* de Kant, así como de otros textos, Lacan reformula en ese seminario la cuestión de la especificidad del paño que San Martín, con su espada, corta en dos. Bajo este paño Lacan ve, escondido, el falo. El bien no recae entonces en el uso (o la utilidad) del paño, como Lacan lo muestra en su crítica al utilitarismo, sino en el hecho de que “un sujeto pueda disponer de él”⁹.

Si el bien tiene por verdadera naturaleza ser “poder posible, potencia de satisfacer”, entonces la relación del sujeto con los bienes apunta al poder que le otorga al otro imaginario de privarlo de él. Este otro imaginario es siempre concebido por el sujeto como quien vive en el equilibrio y el bienestar, susceptible de gozar de ese bien, pero en un goce que no sería accesible sino al otro. El malestar así experimentado se designa con el término *Lebensneid*, celos que surgen de un goce o de una sobreadundancia vital que se le supone al otro. Si, entonces, el bien no resulta, como lo sostienen ciertos filósofos, de la escasez, es porque está vinculado con el otro imaginario. Ese malestar singular, *Lebensneid*, podrá entonces ser traducido como una percepción social de la escasez¹⁰. Lacan sitúa ese malestar en el registro de un goce “que no es accesible sino al otro”¹¹. Sin embargo, ese registro no está necesariamente ligado a la dialéctica de la acumulación propia del capitalismo. Esta es la razón por la cual Lacan introduce aquí la práctica del *potlatch* en la que, a la inversa, se manifiesta una dialéctica de la destrucción. Así, en el bien en cuestión hay al comienzo otra cosa que su valor de uso: su empleo de goce. Es este uso el que le permite al sujeto disponer del bien. Incluso para destruirlo.

5. Jacques Lacan, “La significación del falo” (1958), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

6. *Ibíd.*

7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 267.

8. *Ibíd.*

9. *Ibíd.*, 276.

10. Particularmente por Lévi-Strauss, tal como lo he recordado en el capítulo precedente, cuando funda su concepción del intercambio sobre la base de la escasez (presumida) de las mujeres.

11. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 279-280.



I. ENTRE SÍNTOMA, DELIRIO Y MÍSTICA



© Miguel Antonio Huertas | De la serie "Introspección" | 1990-1995 | Tierra mineral y carboncillo | 50 x 70 cms.



© Miguel Antonio Huertas | "Inventario", de la serie "el gesto y el dibujo" | 1995-1997 | carboncillo y grafito sobre papel | 50 x 70 cms.

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.



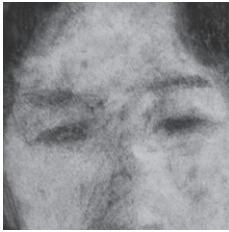
CÓMO CITAR: Pereña, Francisco. "La religión: ¿síntoma o delirio?". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 21-36, doi: 10.15446/djf.n18.71456.

* 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 descanse 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.

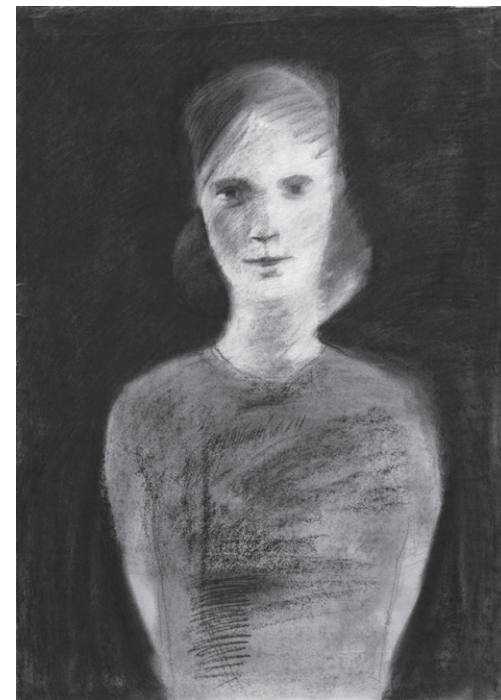
En la soledad de la decisión de vivir, en esa soledad que hace de cada sujeto un acontecimiento de su querer vivir, el otro puede existir como deseo, ni ideal de filiación o pertenencia identitaria, ni objeto persecutorio que me dé la realidad y la compañía asegurada contra mi angustia y mi soledad. 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.

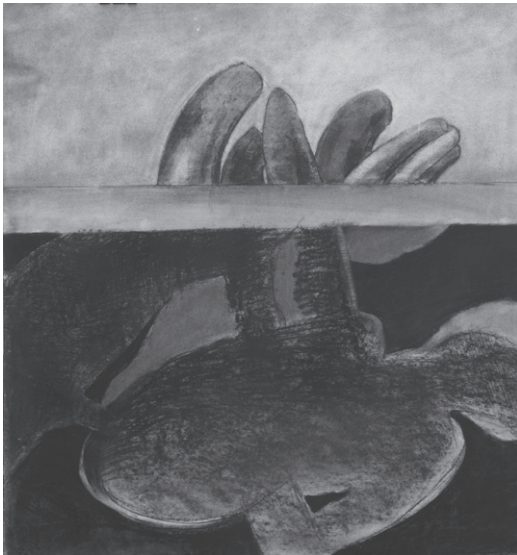
Decía Epicteto que el actor puede llegar a creer que “él es su máscara y sus coturnos”¹¹. El actor ha de creer en su personaje, pero no ha de creerse que él es el personaje. En ese calderoniano gran teatro del mundo cada actor ha de mantener su íntima distancia con su máscara. No podemos vivir sin creencias. 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.

Caso Althusser: la acumulación de reservas como invención no religiosa frente al retorno de lo real*



GISELE SOLEDAD MELE**
ANAHÍ EVANGELINA ERBETTA***
JULIETA DE BATTISTA****

Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina

Caso Althusser: la acumulación de reserva como invención no religiosa frente al retorno de lo real

The Case of Althusser: Accumulation of reserves as a Non-religious Invention in view of the Return of the Real

Le cas Althusser: l'accumulation de réserves comme invention face au retour du réel



CÓMO CITAR: Mele, Gisele Soledad; Erbeta, Anahí Evangelina y De Battista, Julieta. "Caso Althusser: la acumulación de reservas como invención no religiosa frente al retorno de lo real". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 37-48, doi: 10.15446/djf.n18.71457.

* Este trabajo está inscrito en el proyecto de investigación acreditado por la Universidad Nacional de La Plata. Resolución: S003.

** e-mail: gisemele@hotmail.com

*** e-mail: anahierbeta@hotmail.com

**** e-mail: julietadebattista@gmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación "Psicosis en el lazo social", que se adelanta en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Su objetivo es brindar un aporte al conocimiento de las distintas modalidades de inserción social de los pacientes diagnosticados como psicóticos. Para este fin se tomó como unidad de análisis el caso de Louis Althusser, en un intento por dilucidar los diferentes modos de hacer lazo y las distintas respuestas que adopta el filósofo frente al retorno de lo que se le impone como horroroso. En este trabajo intentamos desarrollar uno de esos arreglos que el filósofo inventa para hacer frente a lo real: su obsesión por disponer siempre de reservas.

Palabras clave: psicosis, lazo social, acumulación, inserción social.

This article is framed in the ongoing research project "Psychosis in the Social Bond" at the Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Its objective is to contribute to the knowledge regarding different modalities of social insertion of patients diagnosed as psychotic. To this effect, the case of Louis Althusser was taken as unit of analysis, in an attempt to elucidate the different ways of creating bonds and the diverse answers provided by the philosopher to the return of what he deems horrendous. The paper develops one of the arrangements invented by Althusser to face the real: his obsession for the availability of standing reserves.

Keywords: psychosis, social bond, accumulation, social insertion.

Cet article fait partie du projet de recherche «Psychoses dans le lien social», financé par l'Université Nationale de La Plata (Argentine). Le projet vise à apporter une contribution à la connaissance des différentes formes d'insertion sociale des patients psychotiques. À cette fin, nous prenons comme unité d'analyse le cas de Louis Althusser pour y tenter d'élucider les différentes façons de faire lien qu'il a rencontré en adoptant diverses réponses face au retour de ce qui s'est imposé à lui comme épouvantable. Dans cet article, nous essayons de développer l'une d'entre ces réponses pour faire face au réel: son obsession pour toujours avoir des réserves.

Mots-clés: psychose, lien social, accumulation compulsive, insertion sociale.



PRELIMINARES

En nuestra investigación sobre “Psicosis en el lazo social” partimos de interrogar una tesis que se ha generalizado en la lectura clínica de los casos y que sostiene que los psicóticos estarían fuera del lazo social, fuera de discurso. Esta aseveración podría matizarse desde la obra freudiana, que restringe el desasimiento libidinal y la caída de los lazos al momento de la crisis y el desencadenamiento, para reconocer luego numerosas formas de restitución de los lazos. Podría también agregarse que la expresión de Lacan en su escrito “*L’étourdit*” acerca del “fuera de discurso de la psicosis” pareciera referirse al dicho esquizofrénico. En sus palabras: “el dicho esquizofrénico se especifica por quedar atrapado sin el auxilio de ningún discurso establecido”¹. Por lo cual, en principio, este “fuera de discurso” no afectaría por igual a todos los tipos clínicos de psicosis. Una particularidad de esta investigación es que aborda casos de creadores que fueron diagnosticados como melancólicos o maníaco-depresivos. Asimismo, y en lo que refiere a la expresión “fuera de discurso” en las psicosis, la misma es extraída del texto anteriormente mencionado. En este sentido, destacamos que Lacan se encuentra hablando de la interpretación y dice:

El decir del análisis, en tanto es eficaz, realiza lo apofántico. [...] Es así como pone en su sitio a la función proposicional en tanto que [...] nos ofrece el único apoyo que supla el au-sentido de la relación sexual. En ella este decir se renombra, por el embarazo que delatan campos tan desperdigados como el oráculo y el fuera-de-discurso de la psicosis, por tomar prestado de ellos el término interpretación.²

Subrayamos, retomando a Colette Soler³, dos cuestiones que consideramos relevantes en relación con esta cita. En primer lugar, que el psicótico queda en el lugar de intérprete al estar por fuera-de-discurso, cuestión que se puede corroborar por el lugar revolucionario que ocupan en su historia los distintos genios con dicho diagnóstico. En segundo lugar, tal como señala la psicoanalista francesa, a partir de la introducción de la pluralización de los nombres del padre, el fuera de discurso no será parte del universo de las psicosis únicamente, sino que aparecerá como algo primario para Lacan. El lazo social se constituye así como una operación suplementaria.

1. Jacques Lacan, “El atolondradicho” (1972), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 498.

2. *Ibíd.*, 514.

3. Colette Soler, *El inconsciente a cielo abierto* (Buenos Aires: JEV Ediciones, 2004).

En este sentido, la pregunta que orientó este proyecto de investigación fue la de las distintas formas que los psicóticos encuentran de habitar lo social, sin por eso cerrar la cuestión acerca de si esas formas podrían conceptualizarse como lazos sociales en el sentido discursivo que Lacan da al término. Adoptamos una metodología de construcción de casos a partir de material testimonial de genios creadores con un impacto reconocido en lo social. Es en este contexto que trabajamos el caso de Louis Althusser, a cuya reconstrucción no nos abocaremos, dado que ya fue realizada por otros autores (el libro de Gérard Pommier *Louis du néant: la mélancolie de Althusser*, o el artículo de Françoise Gorog “La mélancolie d’Althusser”, por nombrar algunos).

El caso de Althusser presenta características comunes con otros casos que hemos estudiado, como los de James Joyce, Vaslav Nijinsky, Yves Saint-Laurent, Marilyn Monroe, Antonin Artaud, Fernando Pessoa, Alejandra Pizarnik, Gérard de Nerval, Edvard Munch, Vincent Van Gogh, Yoko Kusama, Salvador Dalí. En todos ellos se trata de creadores de genio, portadores de un nombre propio que generó una ruptura en la historia de la disciplina en la que cada uno trabajó y que a su tiempo y en su estilo subvirtió. Todos tienen en común el haber revolucionado el orden establecido en cada una de sus disciplinas —literatura, pintura, danza, teatro, cine, política—, siendo reconocidos (en algunos casos tiempo después) como los iniciadores de nuevos movimientos.

Otra característica en común del análisis de los casos es que la obra de cada uno tiene una marcada dirección al Otro, es decir, no es el mero producto de un ejercicio autoerótico, gozoso y aislado, sino que pretende producir un efecto en el Otro, y en el caso de estos creadores lo logran con creces. Si bien constatamos en todos los casos momentos de desasimiento del lazo, desenlaces y pasajes al acto, en otros aparece esta marcada direccionalidad al Otro, bajo la forma de intentos de institución de otros órdenes que no son los establecidos, sino que los subvierten. Leemos esta direccionalidad al Otro, o intentos de institución de un otro orden, en las múltiples tentativas de los escritores por publicar, de los pintores por exponer, de los bailarines y actores por llevar a la puesta en escena sus creaciones, de los políticos por crear procedimientos que permitieran una realización efectiva de sus ideas. En muchos de los casos seleccionados también aparece, desde la juventud, el deseo original de convertirse en un artista excepcional que trascienda a través de la obra.

Ahora bien, esta direccionalidad al Otro no parece implicar empero la inserción en un discurso establecido o la circulación entre estos. La posibilidad de pasar de un discurso a otro parece estar seriamente comprometida y en todos los casos es manifiesto el fuera de discurso que caracteriza por momentos a la posición psicótica. Estos episodios de aislamiento y desasimiento del lazo, que señalan las sucesivas crisis,

contrastan con la instalación de relaciones con *partenaires* que se vuelven indispensables para llevar adelante tanto la vida cotidiana como la obra. La inestabilidad de las crisis se acompaña de la estabilidad de estas relaciones. Las distintas figuras de estos *partenaires* van desde las relaciones de pareja hasta las relaciones con los representantes, mecenas, musas, padrinos y propiciadores de la obra. Se caracterizan por una estabilidad llamativa (en algunos casos son relaciones que duran toda la vida o que abarcan 20, 30 o 50 años de vida en común) que contrasta con la frágil inclusión en los lazos y la inestabilidad signada por las crisis. La relación de Althusser con Hélène parece inscribirse entre estas últimas y entendemos que no podría reducirse meramente a un sostén especular⁴.

Por otra parte, es innegable el efecto o impacto en lo social que tuvo la obra de cada uno de estos creadores, al modo de la causa que organiza movimientos sociales, como, por ejemplo, los ‘althusserianos’ defensores de las ideas del filósofo francés. En esta tensión entre el fuera de discurso, la relación a *partenaires* privilegiados, la direccionalidad al Otro, las tentativas de inscribirse en lo social y los efectos en la conformación de conjuntos sociales a partir de la obra, se juegan las preguntas marco de este proyecto de investigación.

En el intento de articular las mencionadas premisas nos ocuparemos del caso de Louis Althusser. Su genial escritura, considerada ya con un valor de respuesta posibilitadora de su inscripción en el lazo social, nos orienta a leer como verdaderas invenciones no solo aquellas que hemos localizado en el uso de semblantes, lo que él llama “artificios”: la imitación, la manipulación y la seducción, sino también el particular uso que hace de lo que llama la acumulación de “reservas”.

Sostenemos que esta singular invención le permitió hacer frente a aquello que le retornaba de lo real bajo la forma de la oscilación, entre la mortificación de la aceleración maníaca y la petrificación melancólica. No se trata de una invención que se valga del Nombre-del-Padre ni de la solución fálica, *es por lo tanto una invención no religiosa*. No obstante, parece tener efectos a nivel de la posibilidad de los lazos, cuestión que desarrollaremos más adelante.

Con respecto a la manera de conceptualizar el lazo, vale aclarar que más allá de su connotación descriptiva, nos basamos en la teoría freudiana. No encontraremos allí una definición de lazo en sentido estricto, pero sí advertimos en Freud su evocación a la antigua pareja de Eros, dios del lazo, de la unión, y Tánatos, potencia demoníaca que disocia. Lacan reelabora y relanza la experiencia freudiana en términos de lenguaje, discurso y nudos, con lo cual reordena el “hacerse” y el “des-hacerse de los lazos”⁵. A partir del Seminario XX encontraremos una inextinguible falta que afecta al lazo expresada en la fórmula “no hay relación sexual”. El “no hay”, signo del real de la no relación, evidencia la modalidad del goce del Uno que no se inscribe en el lazo. Se

4. Louis Althusser, *Lettres a Hélène* (París: Grasset & Fasquelle, 2011).

5. Diego Mautino, *Cos’è che disfa i legami?* (Roma: 2015). Disponible en: <http://epfcl-medellin2016.net/it/cose-che-disfa-i-legami/> (consultado el 15/07/2017). La traducción es nuestra.

evidencia que, a nivel estructural, hay un agujero que imposibilita la escritura de la relación entre los sexos. Por otro lado, se emancipa el lado del Uno, lo que denota una positividad que es real, es de goce.

La pregunta es, ¿cómo arreglárselas con este real en lo social? Acudimos a la articulación entre el síntoma como respuesta y también como posible anudamiento, en su vertiente de *sinthome*. En 1975 Lacan realiza una diferencia entre el síntoma como aquello que viene de lo real y el *sinthome*: elemento cuarto que permitiría anudar los tres registros y que no se limita a la función del Nombre-del-Padre, sino que introduce la posibilidad de una pluralización de los nombres-del-padre⁶. De esta manera, Lacan abre a la posibilidad de pensar modalidades de anudamiento no edípicas. El caso que se ha vuelto paradigmático en este tema es la lectura que Lacan realiza de la vida de James Joyce —para cuya última obra Lacan evoca el término de “elación maníaca”—. Ubica como punto de partida a la *Verwerfung* de hecho con respecto al padre, para luego situar que el deseo de ser un artista pudo haber funcionado como compensación de esta *Verwerfung*. Así, el *sinthome* permitiría reparar un lapsus en el anudamiento, en el caso de Joyce ese lapsus habría provocado la soltura del registro de lo imaginario, lo que produjo una intersección entre simbólico y real, manifiesta en las palabras que se le imponían y de las cuales testimonia en sus epifanías. Esta teorización de Lacan abre nuevas perspectivas para el abordaje de las tentativas de soluciones psicóticas, que presentan la complejidad de la no inscripción del falo como común medida, en su función de semblante y que, por lo tanto, llaman a la invención.

Por otra parte, esta conceptualización de Lacan de 1975 permite establecer una articulación novedosa entre las modalidades de tratamiento del retorno en lo real y su carácter no religioso. En su seminario herético, RSI, en la clase del 11/02/1975, cuando comienza a instalarse en su obra la necesidad del cuarto elemento que anude los tres registros, Lacan afirma:

Yo les he figurado, la vez pasada, cómo por una figura que es la de un cuarto toro estos tres aquí figurados [los registros] independientes pueden ser anudados, pueden y deben ser anudados, e incluso hice alusión a esto, es que en Freud hay elisión de mi reducción a lo Imaginario, a lo Simbólico y a lo Real como anudados los tres, y que lo que Freud instaura con su Nombre del Padre idéntico a la realidad psíquica, a lo que él llama la realidad psíquica, especialmente a la realidad religiosa —pues es exactamente lo mismo— que es así, por esta función, por esta función de sueño que Freud instaura el lazo de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real.⁷

Hemos citado el fragmento en extenso para poder sopesar el campo de problemas que Lacan abre al diferenciar los anudamientos en los que el cuarto nudo

6. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

7. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I. (1974-1975)*, clase del 11 de febrero de 1975. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

que enlaza es el Nombre-del-Padre —anudamientos que configuran una realidad religiosa— de otro tipo de anudamientos en los cuales el cuarto redondel que anuda los registros no es el Nombre-del-Padre en su función de sueño religioso, sino otros nombres-del-padre pluralizados, como por ejemplo el ego joyciano.

Proponemos que el invento de Althusser ante lo que le retorna de lo real *no es un anudamiento religioso*, fundado en el Nombre-del-Padre, sino que la “acumulación de reservas” podría pensarse como un modo sinthomático de enlazar los registros, modo sinthomático y no religioso, un recurso que el filósofo usa en diversos periodos de su vida con lo cual logra una suerte de estabilidad que le permitió enfrentar los vaivenes maníacos y melancólicos.

Nos alejamos así de la manera en que la psiquiatría actual entiende la particular obsesión a acumular reservas, trastorno que denomina “acumulación” [*hoarding*]. Esta categoría no se encuentra especificada, sino que se constituye como un subtipo severo del Trastorno Obsesivo Compulsivo en los manuales del DSM IV y CIE10. Empero, desde una perspectiva psicoanalítica, consideramos esta particular obsesión como un síntoma, o sea que cobra dignidad de respuesta. En el contexto de las recurrentes desestabilizaciones de Althusser veremos cómo este “reservar” parece operar como modalidad de anudamiento frente a la identificación al resto que en la melancolía adquiere predominancia. Pasaremos ahora a una presentación del material que nos permita vehiculizar estos operadores de lectura.

ARTIFICIOS Y RESERVAS

Louis Althusser nace en 1918, en la Argelia francesa. Filósofo de formación, reinaugura el campo de las ciencias sociales proponiendo lo que llamará una “lectura sintomática de la obra de Marx”. Su vida institucional estuvo vinculada a la *École Normale Supérieure*, como profesor titular de filosofía, y al Partido Comunista Francés, al que ingresó en 1948. Su obra influenció a gran parte de la juventud de los años sesenta y formó a intelectuales que se denominaban así mismos como “althusserianos”.

Su vívida participación en estas instituciones así como su prolífica producción teórica se mantuvieron durante un largo tiempo, solo interrumpidas por avatares históricos —como, por ejemplo, su cautiverio durante la Segunda Guerra Mundial—, y por periodos de desestabilización psíquica. En efecto, cerca de cumplir treinta años de edad, una semana después del primer encuentro carnal con Hélène —incipiente novia y futura compañera de vida durante varias décadas—, lo invade la angustia y es hospitalizado por primera vez en Sainte-Anne⁸. A partir de ese momento, Althusser sostuvo unas quince internaciones a lo largo de su vida y recibió interrumpidamente tratamientos psiquiátricos y psicoanalíticos. En lo que refiere al juicio clínico, se desatan

8. Ver la reseña de: Myriam Esther Cotrino Nieto, “Louis de la Nada. La melancolía de Althusser”, *Desde el Jardín de Freud* 9 (2009): 384.

diversas discusiones, pero varios psiquiatras concluyen afirmando el diagnóstico de psicosis maníaco-depresiva.

Los avatares de su relación con Hélène fueron retratados en diversas fuentes bibliográficas (biografías, correspondencia). La misma perduró hasta 1980, año en que se produce un dramático suceso: Althusser estrangula a su mujer en su propio departamento de la *École Normale*. Este hito marca una verdadera discontinuidad en su vida. La ausencia de juicio público frente a un tribunal por el homicidio es defendida por los peritos que argumentan que hay un estado de “insania”. Dicha declaración de no responsabilidad jurídico-legal lo condujo a la condición de lo que él denomina, retomando a Foucault, de “desaparecido”: un “muerto viviente”. Estas declaraciones aparecen posteriormente en un escrito titulado *El porvenir es largo*, publicado póstumamente.

En el caso que nos ocupa, sostenemos como hipótesis que su última autobiografía funciona como una suerte de ensayo, de respuesta subjetiva, al “no ha lugar”⁹. De allí que resulte de interés para nuestra investigación el eventual valor de reconstitución del lazo que supone su enfático deseo de dar a conocer su posición frente a la opinión pública, su vivo testimonio. La pregunta que nos orienta es, entonces, ¿qué manera ha encontrado para sostenerse en el lazo previamente?

Consideramos que es el propio Althusser quien nos indica su singular manera de hacer con el lazo bajo la forma de dos modos que él mismo circunscribe. Por un lado, tal como hemos trabajado en un artículo anterior¹⁰, la posibilidad de su inscripción como sujeto en el lazo social se sostiene no solo en su obra, sino también en el uso de semblantes, nombrados por él mismo como “artificios”, movimientos que van de la imitación, la manipulación a la seducción. Según Althusser, estos artificios eran utilizados para sus propios fines benéficos, pero también para beneficio de los demás hombres. Además —es la hipótesis que trabajaremos en el presente artículo—, otro de los modos de sostenerse en el lazo social es su particular obsesión por querer disponer de reservas¹¹.

FRENTE A LAS AMENAZAS DEL PORVENIR, LA ACUMULACIÓN DE RESERVAS

Luego de introducir el enunciado de que la familia constituye el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado y que esta constituiría la cuarta herida narcisista de la humanidad, Althusser refiere que en la cautividad del *stalag* descubre algo nuevo que será capital para comprenderse a sí mismo. Se trata de su obsesión por querer disponer siempre de reservas, que se le presenta como una nueva revelación. De este modo, relata un primer episodio referido a los alimentos. Mientras se encontraba cautivo en el *stalag*, los alimentos que se le brindaban por día eran escasos, solo un poco de



9. Louis Althusser, *El porvenir es largo* (Madrid: Destino, 1992), 38.

10. Anahí Erbetta y Gisele Soledad Mele, “La posibilidad del lazo en las psicosis. El caso Althusser: el valor de la obra y de los artificios”. Artículo a publicarse en las *Actas del Congreso Internacional de investigaciones de la Facultad de Psicología* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017). Inédito.

11. Althusser, *El porvenir es largo*, 142.

pan y una pequeña porción de salchicha alemana. Como Althusser sentía pánico de quedarse sin comida, cortaba rebanadas de los alimentos y los guardaba debajo de la cabecera de su cama. Ahora bien, sucede que de un momento a otro le asignan un traslado a otra unidad del *stalag*. Entonces, Louis va en búsqueda de sus reservas pero no encuentra más que una masa de podredumbre: “Había perdido todas mis reservas a fuerza de quererlas reservar”¹².

Sin embargo, tal como el propio Althusser señala, es incapaz de aprender por la experiencia de aquella lección y prosigue con su obsesión de acumulación por sesenta años más. Acumula reservas de alimentos, de zapatos y de dinero. Asimismo, se crea también una reserva de amigos y de mujeres, una suerte de “reserva social”, una reserva de lazos. En sus palabras: “Para no arriesgarme a encontrarme un día solo, *sin ninguna mujer a mano*”¹³. Desde la mínima expresión, como la conserva de comida hasta pudrirse, hasta la última en su testimonio póstumo en el que pretende conservar sus recuerdos, hallamos la misma lógica de respuesta: la misma invención frente a lo que constituyen para él las amenazas del porvenir, la irrupción de lo real. Nos preguntamos si este peculiar procedimiento de conservación de las reservas no constituiría la singular invención que le permitió a Althusser cierto anudamiento de los registros. Su padecimiento, que ya hemos mencionado al nombrarlo como una oscilación entre la mortificación maníaca y la petrificación melancólica, podría explicarse por un lapsus en el anudamiento que afecta la consistencia del cuerpo, aquella que justamente Lacan adjudica al registro de lo imaginario. En la última clase del seminario sobre la angustia, Lacan especifica el padecer del ciclo manía-melancolía en términos de una referencia radical al objeto *a* que carece de las vestiduras de la imagen, y señala que en el caso de la manía lo que está en causa es la no función del objeto *a* “el sujeto no tiene el lastre de ningún *a*, lo cual lo entrega, sin posibilidad alguna a veces de liberarse, a la pura metonimia, infinita y lúdica, de la cadena significante”¹⁴. Esta no función del objeto *a*, tiene efectos mortificantes a nivel del cuerpo y de su consistencia. Esta respuesta por el lado de la conservación podría ser leída entonces en términos de un tratamiento de la identificación con el resto que se expresa en las ideas de ruina y los autorreproches de la melancolía: “Frente a la inmovilidad de las ideas de ruina, del sí mismo como resto, las conductas de acumulación habilitan la creación de un tiempo futuro, y configuran un ‘poseer’ que hace las veces de sentido ficcionado ante el sinsentido de la existencia”¹⁵.

Hemos señalado ya cómo parte de la forma de sostenerse en el lazo de Althusser consistía en la puesta en acto de los así llamados por él “artificios”, ligados al uso de los semblantes a través de la imitación, la manipulación y la seducción. Ahora bien, podríamos interrogarnos acerca de si este uso mimético de los semblantes resuelve la

12. *Ibíd.*, 142.

13. *Ibíd.*

14. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2007): 363.

15. Julia Martín y Mercedes Kopelovich, “Obsesiones en neurosis y psicosis (parte 2). Obsesiones y Melancolía. Reflexiones sobre la estructura y función de la obsesión en dos casos de acumulación de objetos”, en *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2012), 488.

cuestión de la consistencia del cuerpo. Retomaremos ahora algunos episodios que, consideramos, echan luces acerca de la peculiar función de la acumulación de reservas y su posible vínculo con la suplencia *sinthomática*, que, de acuerdo a nuestra lectura, ofrecería una consistencia allí donde el registro de lo imaginario se suelta.

ESO QUE NO PUEDE DURAR

Tal como recopila F. Gorog, el último escrito publicado por Althusser —antes de que se cometa el terrible suceso del homicidio— se titula “Lo que no puede durar en el partido comunista”¹⁶. En su escrito póstumo, menciona que Hélène le había recriminado mucho el hecho de permanecer en el partido, cuando el partido había traicionado a la clase trabajadora. Sin embargo, Althusser prefiere mantenerse en el partido y su justificación es precisamente su obsesión por conservar. Vemos entonces que esta intervención de Hélène podría pensarse como un cuestionamiento a su solución de mantenerse en el lazo conservando sus reservas. Asimismo, en un periodo anterior al pasaje al acto, Hélène también le había cuestionado a Louis su constante “reserva de mujeres”, interpellándolo para que se quedara solo con ella. Althusser enfrenta las crisis de Hélène consumando el acto de matrimonio y reduciendo los encuentros con otras mujeres. En este sentido, no nos resulta azaroso que el último artículo publicado por Althusser antes del pasaje al acto haga mención a lo que “no puede durar”. ¿Acaso empieza a soltarse, desanudarse y establecerse la invención de conservar, aunque lo que se conserva sea la podredumbre, el resto? Conservar el resto, mantener las reservas pareciera instalar una temporalidad otra que no se desvanece entre la aceleración maníaca y el fuera del tiempo melancólico.

Otro episodio que es importante mencionar refiere a una intervención real sobre su cuerpo, una cirugía. Entre 1979 y 1980 Althusser iba a dictar un curso que se anunciaba bajo buenos auspicios, pero de octubre a diciembre resiste a un principio de depresión que finalmente no requiere de hospitalización. Las cosas iban sensiblemente mejor. Sin embargo, empieza con dolores de hernia y se le indica una operación. En dos ocasiones fijó la fecha de operación, antes de las pascuas de 1980, y en dos oportunidades —“presa”¹⁷ de un grave presentimiento—, aplazó la operación. Ante la insistencia de los médicos, Althusser termina por ceder. Entonces refiere: “Técnicamente la operación transcurrió bien. Me administraron las drogas de una anestesia profunda y me desperté preso de una angustia irreprimible”¹⁸. A continuación, se presenta lo que él denomina una melancolía aguda cuya gravedad requiere de una nueva internación. Permanece en la clínica entre junio y septiembre de 1980. Pese a que se le otorga el alta a fines de septiembre, las atroces pesadillas, los estados de semiconsciencia y el delirio suicida continuaban. Tal como refiere Althusser, su sensación era la de ser

16. Françoise Gorog, “La mélancolie d’Althusser”, *La clinique lacanienne* 17, 1 (2010): 111, doi: 10.3917/cla.017.0109. La traducción es nuestra.

17. Althusser, *El porvenir es largo*, 329. Althusser se nombra en femenino en varios momentos de la última parte de este escrito.

18. *Ibíd.*, 329.

un condenado a muerte que solo podía adelantarse a la muerte inflingida matándose previamente. Esta intervención en lo real del cuerpo lo confronta nuevamente con una mortificación sin velos, y la proximidad del pasaje al acto se vuelve patente.

Asimismo, la relación con Héléne se había vuelto sumamente complicada. Héléne había caído en una crisis de angustia luego de ver a Althusser con otra mujer. Althusser corta el encuentro y sale a socorrerla. De este modo, se pone en jaque la pluralización de encuentros con mujeres, esa gran reserva que Althusser había sostenido con gran ímpetu. La relación se transforma en “un callejón sin salida, un infierno de a dos”¹⁹.

En noviembre de 1980, el analista de Althusser indica su internación. Sin embargo, Héléne le solicita que deje a Althusser unos días más en su departamento de la *École Normale Supérieure*, pues ella se encargaría de realizar el acompañamiento, antes de proceder a internarlo. El analista accede. Durante tres días los amigos y el analista intentan comunicarse con ellos, pero la pareja no atiende el teléfono ni contesta a los golpes en la puerta del departamento. Es el momento del pasaje al acto homicida.

Posteriormente al pasaje al acto, el analista de Althusser le otorga especial relevancia a la intervención sobre el cuerpo acaecida en la cirugía y, tiempo después, le confiesa una hipótesis biologicista hecha por un médico: la operación realizada unos meses antes le había producido un “desequilibrio biológico”.

En nuestra lectura, esta conjunción entre la intervención de Héléne cuestionando su permanencia en el partido comunista y su acumulación de mujeres, sumadas a la intervención en lo real de su cuerpo —un cuerpo cuya consistencia no se funda en el lastre que proporciona el objeto *a*—, podría ser lo que lleva al fatal desencadenamiento, al desasimiento de todo lazo. Si acaso hubiera podido conservar su cuerpo en las reservas... Proponemos entonces que la acumulación de reservas podría pensarse como una solución *sinthomática* que otorgaba una consistencia de suplencia al cuerpo y que la imposibilidad de mantener esta solución podría haber conducido al pasaje al acto. Veremos a continuación cómo, luego del homicidio, los intentos reparatorios de Althusser se orientan en la misma dirección de la conservación, esta vez de los recuerdos, a través de la escritura de su testimonio.

LA CONSERVACIÓN DE LOS RECUERDOS

En su texto “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite”²⁰, Lacan hace mención al modo en que se presenta la rememoración y señala que la misma presenta un carácter ‘extratemporal’. Para ello, toma como ejemplo el corte del dedo del Hombre de los Lobos. Al respecto, en su Seminario *Las psicosis* dice: “El sujeto relata este episodio en un estilo que está calcado de lo vivido. Parece que toda localización temporal hubiese

19. *Ibíd.*, 330.

20. Jacques Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hippolyte” (1954), en *Escritos* 1 (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

desaparecido”²¹. Si observamos el estilo del relato de Althusser hallamos esta misma modalidad. Sus recuerdos son tan vívidos que basta con leer su testimonio de cómo se produce el asesinato para sentir que la escena está transcurriendo ahora mismo. Asimismo, aparece ese mismo rasgo de “abismo temporal”, ese corte en la experiencia de “donde regresa sin haber podido contar las vueltas de su ascenso y descenso”. Veamos esta particular característica de la vivencia del tiempo en palabras de Althusser:

Tal y como he conservado el recuerdo intacto y preciso hasta sus mínimos detalles, grabado en mí a través de todas mis pruebas y para siempre, entre dos noches, aquella de la que salía sin saber cuál era, y aquella en la que entraría, ya diré cuándo y cómo: he aquí la escena del homicidio tal y como la viví.²²

Así comienza el primer capítulo de su escrito *El porvenir es largo*. Allí expresa la necesidad de detallar las sucesivas vivencias intensas que sufrió en la vida y el profundo efecto subjetivo que le supuso la declaración de un sistema psiquiátrico que lo etiquetó *ad eternum* como individuo “peligroso”. Precisamente, la exposición de sus recuerdos conservados tiene una doble aspiración a nuestro criterio: por un lado, volver a recuperar un lugar, introducir su voz para poder responsabilizarse de aquello de lo cual se lo había dejado por fuera; por otro, hacerle frente al porvenir, subvertir la sentencia de ser peligroso *ad eternum* y cobrar consistencia a través del relato calcado de lo vivido.

CONCLUSIONES

No nos resulta casual que gracias a la conservación de sus recuerdos Althusser pueda recuperar una de las vías que ha encontrado para sostenerse en el lazo: la conservación y la escritura. Si los recuerdos remiten al pasado, pero se conjugan en presente, la acumulación de cosas y memorias constituyen una buena manera de hacerle frente al porvenir. Verdadera invención ‘althusseriana’ que le permitió durante casi 60 años una inserción en lo social. Conservar-se en el partido, pese a no estar de acuerdo con el PCF; conservar su relación con Hélène; acumular mujeres; conservarse y ser conservado en la *École*, pese a sus múltiples internaciones, gracias a la producción excesiva de material filosófico y político en sus fases hipomaniacas. De esta manera, pareciera que este “conservarse” introduce un tiempo vivible entre las sucesivas fases mortificantes de su psicosis maniaco-depresiva, algo se conserva, no se precipita en el pasaje al acto. La conservación de las reservas y de los recuerdos cumpliría una función de anudamiento, restituyendo así una consistencia al cuerpo. Entendemos que sería una función de anudamiento que no está dada por el Nombre-del-Padre y

21. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1954-1955)* (Buenos Aires: Paidós, 2004), 45.

22. Althusser, *El porvenir es largo*, 25.

por lo tanto no conforma lo que Lacan llama la realidad psíquica, edípica y religiosa, el sueño freudiano.

Conjeturamos que el fracaso del *sinthome* se halla ligado a la intervención real sobre el cuerpo en la cirugía y a la puesta en cuestión de sus soluciones por parte de Hélène. Una intervención sobre un cuerpo que está armado a través del mimetismo, de la 'imitación', como la nombra el propio Althusser, pero también de la consistencia que le aporta la conservación. A este respecto, seguiremos trabajando en publicaciones posteriores. Finalmente, consideramos que el estilo autobiográfico también constituye, por un lado, una manera de desplegar los bien conservados recuerdos de su vida, una restauración que habilita el lazo, y, por otro, un singular modo de reintroducirse en los discursos establecidos, restituyendo así su lugar.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, LOUIS. *El porvenir es largo*. Madrid: Destino, 1992.
- ALTHUSSER, LOUIS. *Lettres à Hélène*. París: Grasset & Fasquelle, 2011.
- COTRINO NIETO, MYRIAM ESTHER. "Louis de la Nada. La melancolía de Althusser". *Desde el Jardín de Freud* 9 (2009): 381-384.
- ERBETTA, ANAHI Y MELE, GISELE. "La posibilidad del lazo en la psicosis. El caso Althusser: el valor de la obra y de los artificios". Artículo a publicarse en las *Actas del Congreso Internacional de investigaciones de la Facultad de Psicología*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017. Inédito.
- FRANÇOISE, GOROG. "La mélancolie d'Althusser". *La clinique lacanienne* 17, 1 (2010): 109-116. DOI 10.3917/cla.017.0109.
- LACAN, JACQUES. "Respuesta al comentario de Jean Hippolyte" (1954). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1954-1955). Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. "El atolondradicho" (1972). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 22. R.S.I.* (1974-1975). Clase del 11 de febrero de 1975. Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 23. Le sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2005.
- MARTIN, JULIA Y KOPELOVICH, MERCEDES. "Obsesiones en neurosis y psicosis (parte 2). Obsesiones y Melancolía. Reflexiones sobre la estructura y función de la obsesión en dos casos de acumulación de objetos". En *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2012.
- MAUTINO, DIEGO. *Cos'è che disfa i legami?* Roma: 2015. Disponible en: <http://epfcl-medellin2016.net/it/cose-che-disfa-i-legami/>.
- SOLER, COLETTE. *El inconsciente a cielo abierto de las psicosis*. Buenos Aires: JVE Ediciones, 2004.



Del trazo de la No-Fe de la verdad, o por qué el psicoanálisis no es una religión



DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO*

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Del trazo de la No-Fe de la verdad, o por qué el psicoanálisis no es una religión

Regarding the Trace of Non-Faith of Truth, or Why Psychoanalysis is Not a Religion

Du trait de la Non-Foi de la Verité, ou pourquoi la psychanalyse n'est pas une religion

El presente texto plantea como hipótesis que el significante de la falta en el Otro es el elemento mínimo y estructural que distingue al psicoanálisis de cualquier doctrina religiosa. Para sustentarla, interrogamos si el psicoanálisis es una profesión, y analizamos luego el “trazo de la No-Fe de la verdad” en el grafo del deseo. Esto nos lleva a distinguir los límites frente al complejo de castración en Freud y la propuesta de fin de análisis como identificación con el síntoma en Lacan. Finalmente, se articula el desamparo en el fin de análisis con la ética del psicoanálisis, así como la función de la Escuela y el pase.

Palabras clave: trazo, no-fe de la verdad, psicoanálisis, religión, ética.

The text formulates the hypothesis that the signifier of a lack in the Other is the minimum structural unit that distinguishes psychoanalysis from any religious doctrine. In order to defend this hypothesis, we ask whether psychoanalysis is a profession and then go on to analyze the “trace of Non-Faith of truth” in the graph of desire. This leads us to establish boundaries between the castration complex in Freud and the end of analysis proposal as identification with the symptom in Lacan. Finally, we articulate the destitution in the end of analysis with the ethics of psychoanalysis, as well as the function of the School and the pass.

Keywords: trace, non-faith of truth, psychoanalysis, religion, ethics.

Cet article propose comme hypothèse que le signifiant du manque dans l'Autre est l'élément minimum et structurel qui distingue la psychanalyse de toute doctrine religieuse. Afin de lui en donner soutien, nous nous sommes demandé si la psychanalyse est un métier, ensuite nous avons analysé le “trait de la non-foi de la vérité” à l'aide du graphe du désir. Ceci nous conduit à différencier les limites face au complexe de castration freudien et la proposition de Lacan de la fin d'analyse en tant qu'identification avec le symptôme. Finalement, une articulation est avancée entre la fin d'analyse et l'éthique de la psychanalyse, la fonction de l'École et la passe.

Mots-clés: trait, non-foi de la vérité, psychanalyse, religion, éthique.



CÓMO CITAR: Vargas Castro, David Andrés. “Del trazo de la No-Fe de la verdad, o por qué el psicoanálisis no es una religión”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 49-62, doi: 10.15446/djf.n18.71460.

* e-mail: vargascastro@yahoo.com.ar

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Yo digo siempre la verdad: no toda, puesto que, a decirla toda, no alcanzamos. Decirla toda es imposible, materialmente: las palabras faltan para ello. Incluso por ese imposible la verdad es solidaria de lo real.

JACQUES LACAN



INTRODUCCIÓN

En una primera aproximación, pareciera ser obvia la distinción entre psicoanálisis y religión. Sin embargo, el presente texto está destinado a pensar dicha distinción y dar razones sobre esta, sirviéndonos de lo que consideramos como elemento mínimo y estructural: el significante de la falta en el Otro.

Para ello, nos interrogaremos inicialmente si podemos considerar al psicoanálisis una profesión, en su relación con la condición del análisis personal para devenir analista. Posteriormente, el grafo del deseo nos permitirá ubicar lo que Lacan llamó “la No-Fe de la Verdad” y cómo el deseo del analista posibilita el encuentro con ello y un más allá de este. Esto nos llevará entonces a los límites que Freud ubicó en el análisis con respecto a la castración y cómo Lacan ubica la identificación al síntoma como final de análisis.

El desamparo que la experiencia del análisis arriba en su término nos lleva así a pensarlo a la luz de la ética del psicoanálisis, para finalmente plantear el papel de la Escuela y el pase como dispositivo privilegiado para localizar algunas coordenadas sobre el deseo del analista, deseo que —distinguiendo al Ideal del objeto *a*— va en *vía contraria a la religión*.

¿ES EL PSICOANÁLISIS UNA PROFESIÓN?

Según la Real Academia Española, la palabra “profesión” corresponde a: 1. Acción y efecto de profesar; 2. Empleo, facultad u oficio que alguien ejerce y por el que percibe una retribución; 3. Conjunto de personas que ejercen una misma profesión; 4. Ceremonia eclesiástica en que alguien profesa en una orden religiosa.

Si nos remitimos a “profesar”, encontramos: 1. Tener o mostrar un sentimiento o una actitud hacia alguien o algo. 2. Defender o seguir una idea o una doctrina. 3.

Ejercer una profesión o un oficio. 4. Enseñar una ciencia o un arte. 5. Dicho de un novicio: comprometerse a cumplir los votos propios de la orden religiosa en que ingresó. 6. Ingresar a una orden religiosa.

Si tenemos en cuenta estas dos definiciones, podemos considerar al psicoanálisis una profesión por la importancia que en él cumple la función del dinero, no solo en tanto da valor a lo que se dice, sino por su función en la transferencia, ya que el analista no lo hace por amor, ni por caridad o encarnando el goce del Otro, de allí que Lacan mencione que el analista es santo en su acto¹. Si hubo algo que impidió a Sócrates ser el primer analista fue que congeniaba “con aquellos a cuyo parto asistía”² en vez de cobrar dinero.

Pero también debemos decir que el psicoanálisis no es una profesión, en tanto que allí no se trata de profesar, ya que, por un lado, Lacan es claro en ubicar que el analista debe jugar en el lugar del muerto³, además de no identificarse con el Sujeto supuesto Saber.

Bajo estas coordenadas, nos parece que podríamos leer a Lacan cuando considera que el acto analítico concierne, especialmente, a quienes no hacen de él profesión:

Ciertamente, de este acto [el analítico] en tanto que se hace profesión, resulta una posición de la que es natural que uno se sienta asegurado por lo que uno sabe, lo que uno tiene de experiencia. No obstante —éste es uno de los aspectos, de los intereses de lo que adelanto este año— resultan de la naturaleza propia de este acto (de cuyo campo, es útil decirlo, la última vez ni siquiera rocé el borde) serias consecuencias, en cuanto a la posición que hay que sostener para ejercerlo hábilmente. Acá toma lugar singularmente, ya lo verán, que yo pueda hacer concebir a otros que a los analistas, a los no analistas, lo que hay de este acto que, de todas maneras, les atañe. El acto psicoanalítico atañe muy directamente y ante todo diría yo, a los que no hacen de él profesión.⁴

Es así como el analista no es un creyente, no es la fe la que lo autoriza en su acto, mucho menos por el saber que podría tener por su experiencia como analista, sino por su experiencia analizante, aunque no baste con ello.

Esto encuentra consonancia con Freud cuando señala la condición del análisis para devenir analista.

Si tomamos el texto “¿Pueden los legos ejercer el análisis?”, en donde Freud dialoga con un imaginario juez imparcial, la posición de Freud no es la del predicador que despliega su saber e invita a la lectura de los textos psicoanalíticos para obtener

1. Jacques Lacan, “Televisión” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 545.
2. Jacques Lacan, “Joyce el síntoma” (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 596.
3. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 563.
4. Clase del 22 de noviembre de 1987. Jacques Lacan, “Seminario 15. El acto psicoanalítico” (1967-1968), en *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folios Views – Bases documentales, versión digital.

así de su interlocutor el convencimiento sobre lo inconsciente, sino que exhorta a pasar por la experiencia del análisis:

Cuando damos a nuestros discípulos instrucción teórica en el psicoanálisis, podemos observar cuán poca impresión les causamos al comienzo. Toman las doctrinas analíticas con la misma frialdad que a otras abstracciones de que fueron nutridos. Acaso algunos quieren convencerse, pero no hay indicio de que lo estén. Ahora bien, exigimos que todo el que quiera ejercer en otros el análisis se someta antes, él mismo, a un análisis. Sólo en el curso de este ‘autoanálisis’ (como equivocadamente se lo llama), cuando vivencia de hecho los procesos postulados por el análisis en su propia persona —mejor dicho: en su propia alma—, adquiere las convicciones que después lo guiarán como analista.⁵

En un texto posterior, Freud insiste al respecto al hablar de la función del análisis didáctico al decir que “cumple su cometido si instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia del inconsciente, le proporciona las de otro modo increíbles percepciones de sí a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica”⁶.

Es por esto que, lejos de plantear al analista como un creyente, Freud lo ubica en relación a la convicción.

Por su parte, Lacan ligará la división del sujeto analizante con la convicción en el inconsciente del analista, planteada en términos de certeza, afecto que acompaña a todo acto, y por ende al analítico; y será imposible extraerla del concepto de transferencia, ya que dicha certeza es correlativa de su posición de semblante de objeto *a* —*destitución subjetiva mediante*— en la transferencia:

Esto nos lleva a la función de la transferencia. Pues a este indeterminado de puro ser que no tiene acceso a la determinación, a esta posición primera del inconsciente que se articula como constituido por la indeterminación del sujeto, nos brinda acceso, de manera enigmática, la transferencia. Un nudo gordiano nos ha conducido a lo siguiente: el sujeto busca su certeza. Y la certeza del propio analista en lo concerniente al inconsciente no puede ser extraída del concepto de transferencia.⁷

De este modo, la convicción en el inconsciente freudiano, devenida certeza en Lacan, se contrapone a la fe.

EL GRAFO DEL DESEO Y EL SIGNIFICANTE DE LA FALTA EN EL OTRO

Es en este punto que consideramos pertinente plantear lo que Lacan llama “el trazo de la No-Fe de la verdad” en su texto “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”⁸.

5. Sigmund Freud, “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial” (1926), en *Obras completas*, vol. XX (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 186.
6. Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 250.
7. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)* (Buenos Aires: Paidós, 2001), 135.
8. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 777.

Allí nos presenta el grafo del deseo, que ha venido trabajando en su seminario desde 1957 hasta 1959:

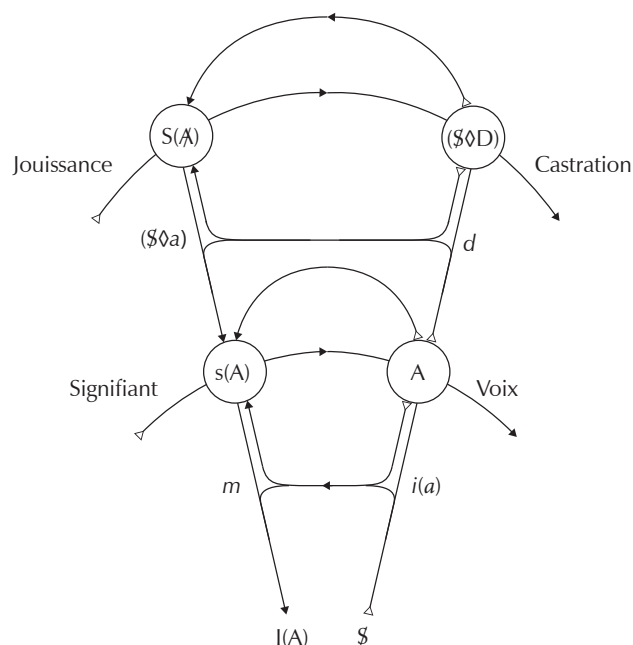


FIGURA 1. Grafo del deseo.

A dicho grafo lo podemos dividir en dos pisos. En el primero, que podemos ubicar como el de la demanda, Lacan ubica la célula elemental. En el segundo piso, encontramos el “más allá de la demanda”. Es en este piso que nos detendremos⁹.

En dicho piso ubicará, al lado derecho —lado de las preguntas— al deseo, d , y la fórmula de la pulsión, $\$D$; y del lado izquierdo —lado de las respuestas— al signifiante de la falta en el Otro, $S(A)$, así como al fantasma, $\$a$.

Lacan señala que el segundo piso del grafo debe ser leído, en un primer momento, a modo de un signo de interrogación, en el cual se corona como “*Che voi?*”, “*¿Qué me quiere?*” que debemos entender como pregunta informulada dirigida al Otro. Justamente, al no encontrar respuesta a dicha pregunta, y de la que da cuenta el signifiante de la falta en el Otro, el fantasma viene a funcionar como respuesta; de este modo, rescata al sujeto de su indeterminación a costa de darle un falso ser al identificarse con un objeto, luego, continúa el vector hasta el piso inferior y concluye en el Ideal del Yo, escrito como $I(A)$.

9. No es nuestro propósito hacer un examen detallado del grafo del deseo, por lo que animamos al lector a remitirse al texto “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, *Ibíd.*

Como vemos, el Ideal del Yo conserva a un Otro sin barrar, gracias al fantasma que fija un objeto con el cual el sujeto se identifica para responder, lo que degrada el deseo a la demanda, al deseo del Otro.

Precisamente en un análisis la abstinencia freudiana y lo que Lacan trabajó como deseo del analista, un deseo que ningún objeto puede colmar¹⁰, es el que permite reabrir la pregunta “¿Qué me quiere el Otro?” por parte del sujeto, dando lugar así a las respuestas fantasmáticas a las cuales el analista, al modo del San Juan de Leonardo Da Vinci, hará alusión al S (A), no a la cruz, vía la interpretación¹¹.

Con respecto a este punto, Lacan manifiesta:

La falta de la que se trata es ciertamente lo que hemos formulado ya: que no hay un Otro del Otro. Pero este rasgo¹² de la No-Fe de la verdad, ¿es en efecto la última palabra válida para dar a la pregunta: ¿qué me quiere el Otro? ¿Su respuesta, cuando nosotros, analistas, somos su portavoz? Seguro que no, y justamente en la medida en que nuestro oficio no tiene nada de doctrinal. No tenemos que responder de ninguna verdad última, especialmente ni pro ni contra ninguna religión.

Ya es mucho que tengamos que colocar aquí, en el mito freudiano, al Padre muerto. Pero un mito no se basta por no sostener ningún rito, y el psicoanálisis no es el rito del Edipo.¹³

Con respecto a esta cita, Allouch comenta:

La interrogación del Otro, llevada hasta el *che vuoi?*, no halla respuesta alguna en el psicoanalista, ni religiosa, ni de doctrina. El psicoanalista pone de relieve así que un significante falta en el Otro, lo que Lacan llama ‘la Sin-Fe de la verdad’. Pero lo destaca en términos que no son ‘intelectuales’, como suele decirse¹⁴.

Justamente el significante de la falta en el Otro es el que sentencia como inexistente al Otro completo, omnisapiente, como Verdad-Toda, garante del acto; ubicándolo así como deseante e impotente de responder por el ser del sujeto, de allí que, si se sigue la canónica definición del sujeto y del significante, “el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, el sujeto esté en *fading*, dividido entre significantes.

Es en relación a este “no de forma intelectual”, al que se refiere Allouch, que ubicamos, en el apartado anterior, la experiencia analizante como condición para devenir analista. La sobredeterminación y el límite al decir que la asociación “libre” marca, como el ombligo del sueño que advirtió Freud, dirige la cura al encuentro con el S(A).

10. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)* (Buenos Aires: Paidós, 2004).

11. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958), en *Escritos II* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008), 610. Aquí hago referencia al debate con respecto a este cuadro de Leonardo Da Vinci concerniente a que la cruz fue agregada posteriormente, por lo que el dedo de San Juan se elevaba, indicando así un vacío.

12. En francés, Lacan escribe “*trait*”, es decir, trazo, lo que se ha traducido como “rasgo” al español. Agradezco esta precisión a Ana Kristy Wiener Sosa.

13. Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, 778-779.

14. Jean Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca* (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006), 245.

Sin embargo, como pudimos leer, para Lacan el trazo de la No-Fe de la Verdad no es la última palabra que tiene el analista al deseo del Otro, de allí que un análisis no encuentre su fin en este punto. Razón por la cual, como pudimos ver en el grafo, Lacan ubica, correlativamente al $S(A)$, la fórmula de la pulsión, $\$ \diamond D$.

LA ENCALLADA FREUDIANA, EL FINAL LACANIANO

En 1937, Freud advierte lo que considera la “roca de base”, el punto en el que la nave del análisis encalla: el deseo del pene en la mujer y la protesta masculina en el hombre. Al llegar el análisis a este punto, al analista no le queda más que consolarse “con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar su actitud frente a él”¹⁵.

Manifiesta, en estos términos, el infructífero esfuerzo por parte del analista de que el analizante franquee este punto en el análisis:

En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente, bajo la sospecha de “predicar en el vacío”, que cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo del pene por irrealizable, y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración y es indispensable en muchos vínculos de la vida.¹⁶

Podríamos preguntarnos si no fue, justamente, por “predicar en el vacío” que Freud encuentra este punto como insuperable en el análisis.

Lacan criticará a Freud fuertemente al respecto, por considerar que los límites del análisis freudiano son los límites de Freud en tanto no analizado. Igualmente, distinguirá al Edipo, que ubicará como “el último mito moderno”, como “un sueño de Freud”¹⁷; del complejo de castración, del cual ya el significante de la falta en el Otro da cuenta. Este significante es el falo, de allí que Lacan lea de otro modo la castración freudiana, no reducida a la ausencia/presencia de pene en el registro imaginario, sino en su registro simbólico, en el que el padre no es más que agente de la castración, y no para efectuar ninguna amputación genital, sino para simbolizar una ausencia en el Otro materno.

Consideramos que cuando Lacan aclara —en la cita de “Subversión del sujeto...” que usamos en el apartado anterior— que el trazo de la No-Fe de la Verdad no es la última respuesta que el analista tiene para dar al deseo del Otro, es precisamente en referencia a la posición freudiana al complejo de castración como punto insuperable.

15. Freud, “Análisis terminable e interminable”, 253-254.

16. *Ibíd.*, 253. Las cursivas son mías.

17. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 145.

Es así como Lacan propone, en 1967, una de las elaboraciones con respecto al fin de análisis en la que el sujeto quedaría destituido por la caída de su fantasma:

El deseo del analista es su enunciación, la que sólo puede operar si él viene allí en posición de x : de esa x misma cuya solución entrega al psicoanalizante su ser y cuyo valor se anota $(-\phi)$, la hiancia que se designa como la función del falo al aislarlo con el complejo de castración, o a respecto de lo que lo obtura con el objeto que se reconoce bajo la función aproximativa de la relación pregenital.

La estructura así abreviada les permite hacerse una idea de lo que ocurre al término de la relación de la transferencia, o sea: cuando por haberse resuelto el deseo que sostuvo en su operación el psicoanalizante, este ya no tiene ganas de confirmar su opción, es decir, el resto que como determinante de su división, lo hace caer de su fantasma y lo destituye como sujeto.¹⁸

Como lo dijimos previamente, la función del deseo del analista es la de mantener dicho deseo en tanto x , enigma, dando lugar a las respuestas fantasmáticas sobre el deseo del Otro. Que dicha x entregue al analizante el ser es en tanto des-ser, porque, como lo señalamos, el $S(A)$, es en términos fálicos, de menos phi, la verdad de su ser a la que se redujo en su identificación al objeto que colmaría la falta en el Otro. Igualmente, el sujeto se reconoce en el a del fantasma al que, por la identificación misma, resultaba alienado y en desconocimiento. Es así como, solidariamente a la caída del fantasma, da lugar al fin a la transferencia al quedar el analista reducido al objeto que causó el trabajo analizante, lo que termina con la ficción del Sujeto supuesto al Saber que puede advenir, si así lo desea el analizado, analista

Dentro de esta propuesta de fin de análisis, Lacan considera que es posible ir más allá de la identificación. La experiencia del fantasma devendría la pulsión, como lo podemos leer en el grafo del deseo, si se sigue el vector sincrónico desde $S(A)$ hasta $S\Diamond$:

Ir más allá de la identificación es posible. Todo aquel que haya vivido conmigo hasta el final la experiencia analítica, en el análisis didáctico, sabe que lo que digo es cierto. [...] después de la ubicación del sujeto respecto de a , la experiencia del fantasma fundamental deviene la pulsión. ¿Qué deviene entonces quien ha experimentado esa relación opaca con el origen, con la pulsión? ¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión? Esto es el más allá del análisis y nunca ha sido abordado. Actualmente sólo puede ser abordado a nivel del analista, en la medida en que se le exige, precisamente, haber recorrido en su totalidad el ciclo de la experiencia analítica.¹⁹

18. Jacques Lacan, "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela" (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 270.

19. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 281.

Sin embargo, esta propuesta deja en suspenso qué hacer con lo incurable del síntoma. En razón de esto, Lacan propone la identificación con el síntoma, como modo en que el sujeto no quede en la indeterminación de la caída del fantasma. Ya no será la identificación con el objeto en el fantasma, objeto postizo a la pulsión, sino a lo incurable, a la respuesta inventiva del sujeto a la no relación sexual, a su modo de gozar del inconsciente: el síntoma²⁰.

La vía de la identificación al síntoma es contraria a la identificación al analista propuesta por los posfreudianos, en la que el analizado debía identificar su yo al yo de su analista —yo considerado sano, fuerte y en estrecha relación con la realidad—, a imagen y semejanza, “mostrarnos en nuestra arcilla como hechos de la misma que aquellos a quienes amasamos”²¹.

La crítica que Lacan realiza a tal propuesta de fin de análisis, así como su propia elaboración, son fuertemente freudianas:

Nos negamos de manera terminante a hacer del paciente que se pone en nuestras manos en busca de auxilio un patrimonio personal, a plasmar por él su destino, a imponerle nuestros ideales y, con la arrogancia del creador, a complacernos en nuestra obra luego de haberlo formado a nuestra imagen y semejanza [sirviendo el análisis] para que se libere y consume su propio ser.²²

DESAMPARO Y ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS

Freud, muy tempranamente en su obra, ubicó el desamparo con el que el sujeto se encuentra a su llegada al mundo, de allí su dependencia al Otro primordial²³; así como nos advirtió que la religión viene a suplir tal desamparo, que encuentra sus resonancias en la indefensión del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza y el sinsentido de la vida²⁴.

En consonancia con la distinción que hemos venido marcando a propósito del psicoanálisis y la religión, podemos decir que Lacan propone en su seminario dedicado a la ética del psicoanálisis una articulación entre fin de análisis y el devenir analista a la luz del desamparo:

¿La terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte —pero en el sentido en que les enseñé a desdoblarla este año— no puede esperar ayuda de nadie.

20. David Vargas, “¿Identificación con el síntoma?”, *Desde el Jardín de Freud* 12 (2012): 191-200.

21. Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, 559.

22. Sigmund Freud, “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” (1919 [1918]), en *Obras completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 160.

23. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1950 [1895]), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

24. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una proyección, no *Abwarten*, sino *Erwartung*. La angustia ya se despliega dejando perfilarse un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la *Hilfflosigkeit*.²⁵

El desamparo, que Lacan ubica como estructural y no contingente, propio de la “condición humana”, no es más que la experiencia de desvalimiento en términos significantes del sujeto al deseo del Otro que manifiesta el S(A), y la cual el fantasma, como religión privada sostenida por el I(A), obtura con su respuesta.

Si el analista se autoriza a sí mismo, y en su acto no se remite a un Otro del reconocimiento ni la garantía, advertido de que no hay un Otro a quien dirigir “¿por qué me has abandonado?” es, como lo señalamos previamente, gracias a la convicción de lo inconsciente, efecto de su propio análisis, y que se traduce como certeza —afecto de destitución subjetiva— propia del acto.

Tal como lo señala Lacan, el sujeto advertido del significante de la falta en el Otro no lee su angustia en términos de amenaza de castración, sino en tanto que del Otro no tiene nada que esperar, como sí lo esperó con la promesa en la salida en falso del Edipo: que llega a ser y no ser como el padre, en el caso del niño, y esperando un hijo de este, en el caso de la niña. El deseo del analista es así un deseo sin esperanza.

En este punto, ¿no podríamos considerar a la falta del significante en el Otro como solidaria de la máxima ética y política lacaniana: “No hay relación/proporción sexual”? Lo que podemos ubicar que va en contravía a toda cosmovisión, desde el mito bíblico de Adán y Eva, hasta el destino del alma luego de la muerte. Sexualidad y muerte: justamente lo irrepresentable en el inconsciente según Freud; lo que, en el campo del Otro, no tiene significante que lo represente, y del cual todo saber no haga más que ficción.

LA FUNCIÓN DE LA ESCUELA Y EL PASE

Indudablemente del psicoanálisis se puede hacer religión. Algunas congregaciones analíticas —no comunidades— así lo demuestran, al ubicar a Freud como Padre... del psicoanálisis, o al idealizar a algunos de sus miembros, al seguir la psicología de las masas que Freud denunció²⁶. Que Lacan se refiera a su expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional en términos de “excomuniación”²⁷ da cuenta de ello.

Por esta razón, nos parece crucial terminar este texto recordando la función de la Escuela de psicoanálisis, así como la del dispositivo que Lacan privilegió para interrogar el momento del paso de analizante a analista: el pase.

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 2007), 362.

26. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

27. Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*.

Inicialmente, destaquemos que cuando Lacan formaliza los cuatro discursos, hace referencia a cuatro formas de lazo social que establecen así realidades. Lo que no es dato menor es que todo lazo social es también una forma de *religio*, *religión*:

[El discurso] Está formado por relaciones, que los mantienen a todos ustedes juntos, con personas que no son forzosamente las que están aquí. Eso es lo que denominamos relación, *religio*, lazo social. Esto ocurre en el nivel de cierto número de capturas que no se hacen por casualidad, que requieren, con escaso margen, ese orden en la articulación significativa. Y para que algo allí se diga hace falta algo distinto de lo que ustedes se imaginan bajo el nombre de realidad —ya que la realidad se deriva precisamente del decir—.²⁸

Este “escaso margen, ese orden en la articulación significativa” del que habla Lacan da como resultado efectos de sentido, lo que otorga a su vez cierta estabilidad a cada discurso. Esto le confiere al lazo social su carácter religioso, ya que “la estabilidad de la religión se debe a que el sentido es siempre religioso”²⁹.

En el *Acto de fundación*, Lacan define a la Escuela como un

organismo en el que debe cumplirse un trabajo que, en el campo que Freud abrió, restaure el filo cortante de su verdad; que vuelva a llevar la praxis original que él instituyó con el nombre de psicoanálisis al deber que le corresponde en nuestro mundo; que, mediante una crítica asidua, denuncie en él las desviaciones y las concesiones que amortizan su progreso al degradar su empleo.³⁰

En síntesis, podemos decir que la Escuela cumple un papel rectificador, efecto de una constante interrogación al analista que, al ponerlo en el banquillo, deba dar razones de su saber en intensión y extensión.

Igualmente, la Escuela no es un conjunto —en el sentido lógico— de analistas, lo que en Lacan podemos ubicar cuando su interrogación, en un momento de su enseñanza, se ocupó de la pregunta por si hubo o no analista, no si es o no; ya que no hay rasgo común entre ellos —rasgo unario—, ningún -1 que constituya, cual función paterna, el conjunto. De allí la imposibilidad de hablar de hermandad.

La organización de la Escuela estaría dada por una estructura circular en la que “el cargo de dirección no constituirá un caudillismo cuyo servicio prestado se capitalizaría para el acceso a un grado superior, y nadie se considerará retrogradado por retornar al rango de un trabajo de base”³¹. Esto, como puede deducirse, con el propósito de ir en contra de los efectos de idealización de masa.

Con respecto al dispositivo del pase, Lacan señala que es una experiencia que propone

28. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor (1971-1972)* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 225.

29. Jacques Lacan, “Carta de disolución” (1980), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 338.

30. Jacques Lacan, “Acto de fundación” (1964), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 247.

a quienes son lo bastante abnegados como para exponerse con meras finalidades de información sobre un punto que es muy delicado, ya que es por completo a-normal —objeto *a*-normal— que alguien que hizo un psicoanálisis quiera ser psicoanalista. Para ello en verdad hace falta una suerte de aberración que valía la pena abrir a todo lo que pudiera recogerse como testimonios. Instituí provisoriamente esa tentativa de recopilación para saber por qué alguien que, por su didáctico, sabe qué es el psicoanálisis, puede aún querer ser analista.³²

El dispositivo del pase está integrado por el analizado —pasante— que da su testimonio a un analizante próximo a su fin de análisis —pasador—, quien, a su vez, lo transmite a un jurado, el Cartel del pase.

Para pensar la lógica del funcionamiento del dispositivo del pase, Lacan se sirve del grafo del deseo, asignando los lugares de la siguiente forma: A.E: S(A); pasadores: s(A); Cartel del pase: \$◇D.

Que el pasante sea ubicado en el lugar de S(A) pone en evidencia la tensión entre lo singular y lo estructural del paso por el trazo de la No-Fe de la Verdad, y la nominación de Analista de la Escuela (A. E) —nominación que no es privilegio pero sí verificación— estará dada por la insistencia de un deseo inédito del que el pasador no pueda ser obstáculo sino relevo hasta el jurado: el deseo del analista.

BIBLIOGRAFÍA

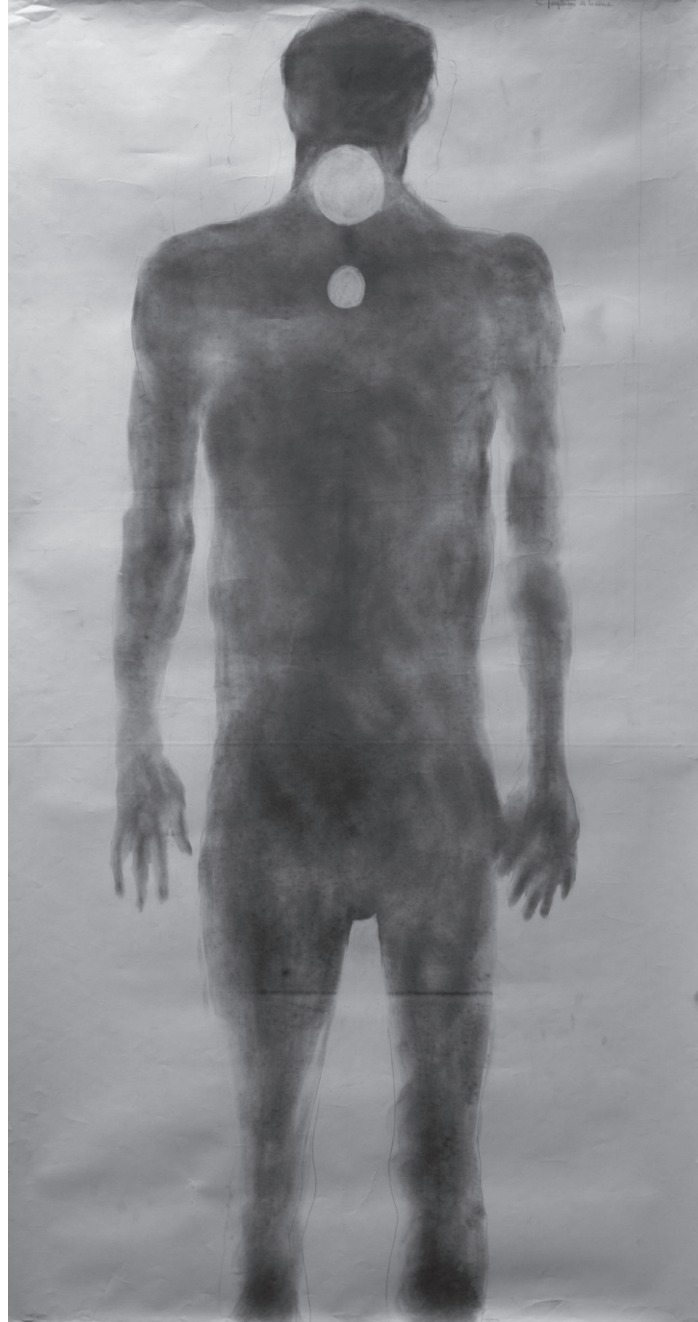
- ALLOUCH, JEAN. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2006.
- FREUD, SIGMUND. “Proyecto de psicología” (1950 [1895]). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” (1919 [1918]). En *Obras completas*. Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND “PSICOLOGÍA DE LAS MASAS Y ANÁLISIS DEL YO” (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial” (1926). En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires. Amorrortu: 2003.
- FREUD, SIGMUND. “El porvenir de una ilusión” (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FREUD, SIGMUND. “Análisis terminable e interminable” (1937). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- LACAN, JACQUES. “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960). En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

31. *Ibíd.*, 247.

32. Lacan, *El seminario. Libro 19. ...o peor*, 190.

- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 8. La transferencia (1960-1961)*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- LACAN, JACQUES. "Acto de fundación" (1964). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 15. El acto psicoanalítico" (1967-1968). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folios Views – Bases documentales, versión digital.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 19. ...o peor (1971-1972)*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Televisión" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Joyce el síntoma" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LACAN, JACQUES. "Carta de disolución" (1980). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- VARGAS, DAVID. "¿Identificación con el síntoma?". *Desde el Jardín de Freud 12* (2012): 191-200.





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 *Ecrits*. París: Editions du Seuil, 1966.
- LACAN, JACQUES. “La ciencia y la verdad” (1966). En *Ecritos 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.

La “Noche mística” según Santa Teresa, San Juan de la Cruz y otros místicos de Oriente y Occidente



BERNARD SESÉ *

Universidad de París X - Nanterre, París, Francia

La “Noche mística” según Santa Teresa, San Juan de la Cruz y otros místicos de Oriente y Occidente

The “Mystical Night” according to Saint Teresa, Saint John of the Cross, and Other Eastern and Western Mystics

La «nuit Obscure» d’après Sainte-Thérèse, Saint Jean de la Croix et d’autres mystiques de l’Est et de l’Ouest



CÓMO CITAR: .Sesé, Bernard. “La ‘noche mística’ según Santa Teresa, San Juan de la Cruz y otros místicos de Oriente y Occidente”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 77-88, doi: 10.15446/djf.n18.71462.

* e-mail: sese.leger@orange.fr

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

La noche es un vocablo privilegiado en el léxico de los místicos, y tiene sentidos variados. Hay una comunión íntima entre todas las vivencias místicas. El artículo examina las distintas modalidades del símbolo de la noche, tanto en los textos de los místicos en la España del Siglo de Oro como en los textos de los sufíes. Intentamos poner de manifiesto la complejidad y la ambivalencia de la noche, relacionadas con la dualidad Eros y Thanatos.

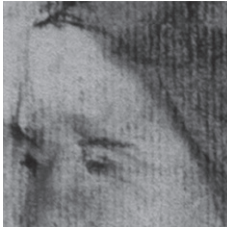
Palabras clave: noche, Dios, deseo, nada.

“Night” is a privileged term in the lexicon of the mystics and it has various meanings. There is an intimate communion among all mystical experiences. The article examines the different modalities of the “night” symbol in the texts of both the Spanish mystics of the Golden Age and those of the Sufis. Our objective is to evince the complexity and ambiguity of the night in relation to the Eros-Thanatos dualism.

Keywords: night, God, desire, nothingness.

La nuit est un mot privilégié entre les mystiques, avec des sens divers. Toutes les expériences mystiques ont une communion intime. L’article examine les diverses modalités de la nuit en tant que symbole, à la fois dans les textes des mystiques de l’Espagne du Siècle D’Or et dans les textes des sufis. Il s’agit d’essayer de mettre en évidence la complexité et l’ambivalence de la nuit para rapport à la dualité Eros / thanatos.

Mots-clés: nuit, Dieu, désir, rien.



A propósito de la *Llama de amor viva* de San Juan de la Cruz, Luce López Baralt observa que “la luz como símbolo es, sin duda, universal”¹. Vamos a sugerir, a partir de algunos ejemplos, que la *noche* es también un símbolo universal. El empleo de esta palabra por los místicos de Occidente y Oriente manifiesta que esta imagen revela una instancia psíquica presente en cualquier sujeto humano.

Nuestra lectura de los textos místicos intenta poner de manifiesto la universalidad de este símbolo de la noche, que atraviesa la condición humana y que se revela en la angustia existencial. Nos hemos fijado en los significantes siempre presentes en toda experiencia auténticamente mística.

Dios (vocablo que Juan de la Cruz emplea 4522 veces; Teresa de Jesús: 4324 veces); *alma* (Juan: 4464; Teresa: 2042); *amor* (Juan: 1806; Teresa: 903); *todo* (Juan: 2774; Teresa: 4910)... *Luz, fuego, llama, lámpara, alma, deseo, anhelo, silencio, vacío, nada, abandono, arrobamiento, éxtasis, amante, Amado, Dios, buscador de Dios, fuente, meditación, contemplación, vida, muerte, secreto, misterio, visible, invisible, conocimiento, búsqueda, verdad, el vino* (palabra recurrente en los escritos sufíes)², etc., tales son algunos de los términos más empleados en el misticismo (empleo únicamente el español y el francés; desconozco el árabe o el persa citados solo por traducciones). En este caso se trata de poner de manifiesto algunas coincidencias de uso y de sentido de la palabra *noche* en aquellas experiencias espirituales que tienen la misma meta: la unión (o la fusión) con Dios. “Cada profeta y cada santo tiene un camino, pero todos conducen a Dios. En realidad son uno solo”, escribe Rûmî en su obra más famosa, *Masnavi I* (año 1258)³.

“Por naturaleza, todo lo que es fe se eleva, y todo lo que se eleva converge inevitablemente”. Aplicando este pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin a la mística, se tratará de precisar y aclarar las convergencias y los ecos entre algunos místicos cristianos y los *Amigos de Dios* (la corriente *sufí* del Islam). Teniendo en cuenta las influencias diacrónicas, estudiadas por Luce López-Baralt, intentaremos poner de manifiesto, proyectándolas en un plano imaginario sincrónico, que todas esas vivencias de la *noche*, cósmica o mental, sugieren una experiencia, en su realidad más radical, de “la amarga purificación del espíritu”, según la expresión de Jean Baruzi, aplicándola a Juan de la Cruz.

1. Luce López Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam* (México: El Colegio de México, 1985), 249.
2. Rûmî emplea la expresión: el “vino / de lo invisible”. Djalâl ad-Dîn Rûmî, *Rubâi`Yât*, traducido del persa por Eva de Vitray-Meyerovitch y Djamchid Mortazavi (París: Albin Michel, 1993), 106.
3. Djalâl ad-Dîn Rûmî, *Tesoro espiritual. Enseñanzas del poeta filósofo* (Barcelona: Oniro, 2004), 28.

La *tiniebla*, según *La Teología mística* del Pseudo-Dionisio (siglo V), es el lugar, por excelencia y por metáfora, donde se efectúa la unión mística⁴. *Tiniebla, noche, oscuridad*, todo el campo semántico o ideológico que abarca esos términos, define o delinea la extensión psíquica y espiritual de la transformación de la amada en el amado, el territorio “en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida” (CB 22, 3).

Tratamos de aclarar que esa imagen de la *noche*, este símil como dice San Juan de la Cruz, fundado en las figuras de la Biblia, con precedentes o influencias en el sufismo, más allá de los místicos españoles, es fundamental en la tradición judeo-cristiana: a la hora de la muerte de Jesucristo, luz del mundo, se oscureció el cielo, la noche invadió el día (Mt 27, 45; Mc 15, 33; Lc 23, 44). El símbolo de la noche se emplea en otras tradiciones religiosas o espirituales, no solo occidentales, sino también orientales. En este sentido, la noche y sus proyecciones tenebrosas conforman un arquetipo universal de la atracción de las fuerzas mortales o bien de la aspiración del alma a lo absoluto. Eros y Thanatos se alían y se oponen en esta imagen. “Las cosas se hallan ocultas en sus opuestos y, si no fuera por la existencia de los opuestos, el Opuesto no tendría manifestaciones”. Parece muy acertada esta intuición de un sufi moderno, Ahmad al ‘Alawî (muerto en 1934)⁵.

1. LA NOCHE OSCURA

El poema *Noche oscura* de San Juan de la Cruz (1542-1591) es, sin duda, uno de los más representativos de la cultura occidental. De su contenido, síntesis genial de “la junta del alma con Dios”, recordemos tan solo la estrofa central, la celebración de la noche de amor:

¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
Amada en el Amado transformada!

Pero también “tempestuosa y horrenda noche” (2N 7, 3) en la purificación del espíritu. “Esta noche oscura de contemplación” viene a ser, gracias a esta espontánea ambivalencia, de la que los místicos son unos virtuosos, “luz divina y amor, así como el fuego tiene luz y calor” (2N 12, 7). Recordando una visión imaginaria que le llenó “los ojos del alma” y que “excede a todo lo que acá se puede imaginar”, Santa Teresa de Jesús, al no lograr encomiar mejor aquella iluminación, acude, invirtiéndola, a la

4. Pseudo-Denys, *La Théologie mystique. Lettres* (París: Migne, 1991), 23-24.

5. Sufí moderno que fundó en Argel una orden: Cfr. Llewellyn Vaughan-Lee, *El sendero del amor. Enseñanzas de Maestros Sufíes* (Madrid: Gaia Ediciones, 2009), 198; 237.

imagen de la noche, hipérbole negativa de la claridad divina: “Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada” (V 28, 5). Es notable, por lo demás, que cuando Santa Teresa emplea la palabra *noche* (122 ocurrencias) lo hace casi siempre en su sentido concreto de espacio de tiempo durante el cual el Sol está debajo del horizonte. La noche espiritual sanjuanista es esencialmente “caminar a Dios en pura fe” (1N 11, 4). El poema *Noche oscura* de Juan de la Cruz, inspirado en el *Cantar* bíblico, canta el encuentro nocturno y la unión de los amantes, la Amada y el Amado. Una intuición parecida inspira un cuarteto de Rûmî:

*Sal en la noche, pues la noche es para ti la guía de los misterios,
porque todo queda oculto para los ojos ajenos.
El corazón enamorado y los ojos llenos de sueño,
estaremos ocupados hasta que nazca la aurora de la belleza del Amado*⁶.

LA NOCHE DEL DESAMPARO

“Si en la oscuridad te alcanza el desamparo, / échate a caminar bajo la luz de las antorchas de la pureza”⁷. Relacionados con la noche, los momentos de abandono que sugieren estos versos de Husayn ibn Mansûr, nacido en Irán hacia el año 858, muerto en 922, denominado Al-Hallâj (*el Cardador*, quizás a causa del oficio de su padre, pero también con el sentido simbólico de “cardador de los corazones”), son pruebas, humillaciones, purgaciones, castigos, desesperaciones, intensos sufrimientos que padecen todos los místicos. “Esta noche y purgación del apetito, dichosa para el alma, tantos bienes y provechos hace en ella —aunque a ella antes le parece, como hemos dicho, que se los quita—, que así como Abraham hizo gran fiesta cuando quitó la leche a su hijo Isaac, se gozan en el cielo de que saque Dios a esta alma de pañales” (1N 12, 1). Así comienza “la contemplación infusa” de San Juan de la Cruz, por la *desolación*, para sugerirlo con la misma palabra de un Sufí, Abû’Uthman Al-Hîrî (muerto en 910): “No se puede experimentar la intimidad del recuerdo si no se ha sufrido primero la desolación del olvido”⁸. Sufyân Ath-Thawrî (muerto en 778) declara: “El castigo del místico es ser separado del recuerdo de Dios”⁹.

“Aquella horrenda noche de la contemplación”, según Juan de la Cruz (2N 1, 1), es una purificación del sujeto, cuerpo y alma: “traspasos y descoyuntamientos de huesos” (2N 1,2). En la descripción detallada de los distintos modos de esa noche, el sujeto (sentido y espíritu) “está penando y agonizando tanto que tomaría por alivio y partido el morir” (2N 5, 6). Sin detenernos más en las modalidades descritas de esta agonía, solo quisiera destacar la semejanza notable de ese desamparo absoluto con

6. Rûmî, *Rubâi’Yât*, 87.

7. Hussein Mansour Al-Hallâj, *Poèmes mystiques* (París: Sinbad, 1985), 27.

8. Vaughan-Lee, *El sendero del amor*, 89.

9. *Ibíd.*, 90.

el estado psíquico que Freud denomina *Hilfflosigkeit*, estado del recién nacido que al depender enteramente de otra persona para la satisfacción de sus necesidades (sed, hambre) se muestra impotente para cumplir la acción necesaria que consiga poner fin a la tensión interna. Para el adulto, el desamparo es el prototipo de la situación traumática que genera angustia¹⁰.

Abandono y soledad física y moral: “Porque, verdaderamente, cuando esta contemplación purgativa aprieta [explica Juan de la Cruz] sombra de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo, que consiste en sentirse sin Dios y arrojada e indigna de él [...] y más, que le parece que ya es para siempre” (2N 6, 2). En francés existe una bella palabra para designar este estado, la *déréliction*, palabra que no aparece en la última edición del *Diccionario de la Real Academia Española* (2001).

Para sugerir lo extremo de esta “oscura contemplación”, San Juan recurre a una extraña comparación: “es un padecer muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen en un aire, que no respirase” (2N 6, 5), imagen que hace pensar más en un ahorcado que en un crucificado. Un pensamiento de Rûmi podría ser la moralidad de este tormento: “Esa dura disciplina y ese duro tratamiento son un horno para extraer las escorias de la plata. Esta puesta a prueba purifica la plata. Cuando hierve, la espuma sale a la superficie”¹¹. Juan de la Cruz continúa así su declaración de la oscura noche del desamparo: “puede el alma tan poco en este puesto como el que tienen aprisionado en una oscura mazmorra atado de pies y manos, sin poderse mover, ni ver, ni sentir algún favor de arriba ni de abajo” (2N 7, 3). El “brevisísimo espacio” durante el cual Santa Teresa de Jesús se vio en el infierno, puesta “en estrecho”, como dice, experiencia del desamparo absoluto, se le representa “a manera de un callejón muy largo y estrecho, a manera de horno muy bajo y oscuro y angosto” (V 32, 1). “Esto no es, pues, nada en comparación del agonizar del alma, un apretamiento, un ahogamiento, una aflicción tan sensible y con tan desesperado y afligido descontento, que yo no sé cómo lo encarecer” (V 32, 2). “No hay luz, sino todo tinieblas oscurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto, que con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena todo se ve” (V 33, 3). Jean Baruzi escribe: “El análisis de la noche oscura nos ha enseñado de cuántas rupturas del equilibrio psicofisiológico se acompaña generalmente el pasaje de los sentidos al espíritu”¹². Eulogio Pacho recalca, a propósito de Juan de la Cruz, que “la noche-purificación pasiva, la del espíritu ante todo, es su temática más personal y original”. Es “su argumento favorito”¹³. Gabriel Castro alude a “las penas y ansias de amor impaciente”¹⁴, lo que corresponde exactamente al “estado de desamparo” descrito por Freud.

10. Inglés: *helplessness*. Italiano: *l'essere senza aiuto*. J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (París: Presses Universitaires de France, 1971), 122.
11. Djalâl ad-Dîn Rûmî, *La sagesse des derwiches tourneurs* (París: Véga, 2003), 147.
12. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París: Alcan, 1924), 619.
13. Eulogio Pacho, “Noche oscura”, en *Diccionario de San Juan de la Cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 2006), 1029; cfr. M. J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico* (Salamanca: Ediciones Universidad, 1982).

En aquella visión del infierno, Santa Teresa alude, como San Juan, a la noche de desamparo. Para ella el demonio “es como las mismas tinieblas” (1M 2, 1). Lo llama el “príncipe de las tinieblas” (E 12, 2). Aludiendo al *Castillo del alma*, observa que “cuando cae [el alma] en un pecado mortal no hay tinieblas ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más” (1M 2, 1).

Un dístico de Hallâj proclama la inseparable presencia del Objeto amado: “Que la noche de la separación se alargue o se acorte, / la esperanza y el recuerdo de Él me acompañan”¹⁵. Hallâj alude también al desamparo de la noche mística y en un bello poema escribe: “Y si la oscuridad del desamparo te alcanza, / camina bajo la luz de las antorchas de la pureza”¹⁶. Santa Teresa de Lisieux (1873-1897) recuerda también “la noche, la noche profunda del alma... como Jesús en el jardín de la agonía me sentía sola, no hallando consuelo ni en la tierra ni del lado de los Cielos, ¡Dios parecía haberme dejado de lado!”¹⁷. Otra vez evoca “una noche tal que ya no sabía si Dios me quería”¹⁸. En 1896, fiesta de Pascua, entró brutalmente y definitivamente hasta su muerte en la noche absoluta de la fe. El 11 de agosto de 1897, Santa Teresita declaró a su priora que ella misma había deseado permanecer “en la noche de la fe”¹⁹. Desamparo, abandono, sentimiento de muerte inminente. Para entender la significación auténtica de estos estados de agonía, nada mejor que esta sencilla frase del más ilustre poeta sufí, Jalal al-Rûmî (1207-1273), el fundador de los derviches giróvagos: “Dondequiera que haya una ruina hay Esperanza de encontrar un tesoro. ¿Por qué no buscar el tesoro de Dios en un corazón devastado?”²⁰. El crítico francés Maurice Blanchot escribe esta frase paradójica: “cuando todo ha desaparecido en la noche, “todo lo que ha desaparecido” aparece. Es la otra noche. La noche es aparición de “todo ha desaparecido”²¹.

14. Gabriel Castro, “Noche oscura del alma”, en *Diccionario de San Juan de la Cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 2006), 1047.

15. Hallâj, *Poèmes mystiques*, 49.

16. *Ibíd.*, 27.

17. Thérèse de Lisieux, *Œuvres complètes. Manuscrit A* (París: Cerf/DDB, 1992), 153.

18. *Ibíd.*, 201.

19. *Ibíd.*, 1086. Santa Teresita murió el 30 de agosto de 1897, a los 24 años.

20. Vaughan-Lee, *El sendero del amor*, 112. Rûmî es el autor del *Divan-i Shams* y del *Masnavi*, obra cumbre de la poesía mística universal.

21. Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (París: Gallimard, 1955), 213.

22. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, estrofa 3.

3. LA NOCHE DE LUZ

*¡Oh lámparas de fuego
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan, junto, a su querido!*²²

Noche-luz: Juan de la Cruz, como Teresa de Jesús, como —me parece— todos los místicos, se valen de esa ambivalencia. “Dios es la luz y el objeto del alma”, escribe San Juan en esta estrofa del poema *Llama de amor viva*. Y sigue: “Cuando está en pecado o emplea el apetito en otra cosa, entonces está ciega. Y, aunque entonces la embiste la luz de Dios, como está ciega, no la ve. La oscuridad del alma, es la ignorancia del

alma, la cual, antes que Dios la alumbrase por esta transformación, estaba oscura e ignorante de tantos bienes de Dios” (LB 3, 70).

El *rayo de tiniebla* del Pseudo-Dionisio, que puede ser la fuente del oxímoron *noche luminosa*, parece haberlo sido también para los sufíes, como observa Luce López Baralt²³. A este respecto se evoca la hermosa leyenda de los amores de Leyla (*la noche*) y Majnum (*el loco*).

“Una noche salió el sol de Aquel a quien amo. / Resplandeció y no conoció la hora del Poniente. / Porque el sol del día sale durante la noche / y el sol del corazón no se ausenta jamás”²⁴. En otro poema, Hallâj sublima el desamparo revelándolo en su esencial realidad: “Porque en el mismo abandono el abandono me acompaña / Y ¿cómo puede haber abandono / cuando el amor hace existir?”²⁵. La ambivalencia sombra/luz es un *topos* de la aventura mística: “¡Eres una sombra, aniquílate en los rayos del Sol! / ¿Cuánto tiempo seguirás mirando tu sombra, ¡Mira también Su luz!”, declara Rumi²⁶.

“Maravilla de imagen del sol y de la noche reunidos / Estamos en la noche en plena luz del día”, canta Ibn’ Arabî a su amada “de suma belleza”, atributo divino, en su *Canto del ardiente deseo*²⁷, en una pasión que orienta hacia lo Absoluto. Santa Teresa recuerda la claridad de la primera visión imaginaria que tuvo del Señor, estando un día en oración, y afirma perentoriamente: “Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada” (V 28, 5). Al contrario “cuando [el alma], como el demonio es las mismas tinieblas, así la pobre alma [que hace un pecado mortal] queda hecha una misma tiniebla” (1M 2, 1).

“Tú [...] Nuestra alba a medianoche”, exclama Rumi²⁸. “Esta dichosa noche —declara San Juan— aunque oscurece al espíritu, no lo hace sino para darle luz de todas las cosas” (2N 9, 1). Anverso y reverso de una misma realidad, Rûmî expresa con imágenes originales la relación íntima e ineludible entre la luz y la oscuridad:

*Una luna que se aparta del sol
enseguida se hace igual a la noche tenebrosa*²⁹.

4. LA ESCRITURA DE LA NOCHE (CAMPO SEMÁNTICO E IDEOLÓGICO)

“Mi Amado las montañas [...] la noche sosegada”. Muchos matices contradictorios sugieren, (“aunque es de noche”, o “porque es de noche”) en los escritos de San Juan de la Cruz y de los místicos en general, los delicados o violentos atributos de la noche, emociones, sentimientos, vivencias infinitas del psiquismo del sujeto humano: sosiego, “miedos de las noches veladoras”, serenidad, oscuridad, dicha, tiniebla, claridad, conquista, sabor, padecimiento, vida, ceguera, rendimiento, privación, purgación, mortificación, angustia, ansias, amor, perfección, contemplación, unión, etc.

23. Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, 242.

24. Hallâj, *Poèmes mystiques*, 33.

25. *Ibíd.*, 39.

26. Rûmî, *La sagesse des derwiches tourneurs*, 84.

27. Ibn’Arabî, *Le Chant de l’ardent désir* (1164-1240) (Sinbad: Actes Sud, 1989), 49.

28. Djalâl ad-Dîn Rûmî, *Amour, ta blessure dans mes veines* (París: J. C. Lattès, 2004), 22.

29. Rûmî, *Rubâi’Yât*, 87.

Según las *Concordancias* de San Juan y de Santa Teresa, el campo semántico de la Noche mística se amplía en varias direcciones: *ausencia, carencia, desarrimo, desasimiento, desnudez, desvío, falta, faltar, pobreza, privación, vacío*, etc. A esta serie de asociaciones se puede añadir la palabra *desierto*, según estos hermosos versos de Rûmî:

*En la noche de mi corazón, por un camino estrecho,
he viajado, he viajado, y llegué a un desierto*³⁰.

La ausencia de contradicción entre oscuridad y luz es un rasgo retórico usual en la escritura mística. Santa Teresa alude a su experiencia del infierno: “No hay luz, sino tinieblas oscurísimas. Yo no entiendo cómo puede ser esto, que, con no haber luz, lo que a la vista ha de dar pena todo se ve” (V 32, 3). El oxímoron es la figura retórica característica de la noche mística; hasta tal punto se identifican en la subida hacia la cima deseada de la unión con Dios, que Santa Teresa llega a exclamar en una de sus poesías: “Dad tiniebla o claro día / revolvedme aquí y allí: / ¿Qué mandáis hacer de mí?”. En la vida mística, Dios, cuya esencia es Luz, eclipsa o aniquila la noche: “Es luz que no tiene noche, sino como siempre es luz, no la turba nada” (V 28, 5).

Un empleo humorístico de los maleficios de la noche se nota en la expresión de Santa Teresa al designar a las carmelitas calzadas como “aves nocturnas”³¹.

La noche se relaciona o se identifica muchas veces con el estado de aniquilación, de negación, de vacío absoluto: la nada, que inspira a Juan de la Cruz admirables aforismos: “Después que me he puesto en nada, nada me falta”; “el que nada quiere todo lo tiene”. “Esta noche [escribe Rûmî] mi maestro me ha enseñado la lección de la pobreza: no tener nada y no querer nada”³². “Oh, Dios, la noche ha pasado y despunta el alba”³³. En un pensamiento de Hasan Ibn’ Alî (muerto hacia 669), nieto del profeta Muhammad por parte de su madre, Fátima, se alían y se diferencian, de manera original, noche y luz: “¿Cómo es que aquellos que hacen sus oraciones durante la noche son tan bellos? Porque están a solas con el Todo misericordioso que los cubre con la luz de su Luz”³⁴. En el curso de la experiencia mística, que tiene tantos vaivenes, noche y luz no se diferencian. Escribe Rûmî:

*Estás en mi corazón como una imagen, día y noche;
cada vez que te busco, miro en mi corazón*³⁵.

En un extenso estudio sobre “Noche oscura del alma”, Gabriel Castro recalca: “la dimensión universal de la noche es algo que afecta a la totalidad de la vida espiritual”³⁶.

El más alto grado de la experiencia mística es la contemplación, iniciativa divina que se acoge pasivamente y que San Juan define así: “es una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que, si le dan lugar, inflama al alma en espíritu de amor” (1N 10,

30. *Ibíd.*, 46.

31. Cfr. Cartas al P. Gracián, 20 de septiembre de 1576, 17, y finales de noviembre de 1576.

32. Vaughan-Lee, *El sendero del amor*, 62.

33. *Ibíd.*, 97.

34. *Ibíd.*, 97.

35. Rûmî, *Rubâi’Yât*, 91.

36. Castro, “Noche oscura del alma”, 1041.

6). No se puede exaltar más la palabra *noche* que calificando este estado de “noche de la contemplación” (1N 8, 1)³⁷.

5. GLORIA DEL SIN-NOMBRE

Noche oscura: salida hacia la aventura mística, mortificación del apetito del gusto de todas las cosas; camino por la noche de la fe; al final, la noche misma, Dios-noche. Pero hay un más allá de esa “dichosa ventura” sugerida con esta bella alegoría de las tres interpretaciones de la noche según Juan de la Cruz. Un más allá que coincida con la palabra clave de la unión o de la fusión con Dios: *nada*.

Noche: palabra poética, métrica prolija, ambigua, metáfora que se aplica al Principio de todo principio, al Sin-Nombre. Rûmî, más que otros místicos, quizás ha tenido la intuición de la insuficiencia o hasta de la blasfemia si se designa al Amado con este calificativo verso:

Dieu me garde que je dise que tu es semblable à la nuit
(Dios me preserve que yo diga que te pareces a la noche)³⁸.

A este propósito, se podría aplicar a este verso de Rûmî lo que explica Juan de la Cruz en el Prólogo al comentario del *Cántico espiritual*: “los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido a que no se acomode todo paladar, [...] porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle” (CB pról. 2). Y en la *Subida del Monte Carmelo* afirma rotundamente: “la fe es noche oscura para el alma, y de esta manera le da luz” (2S 3, 4).

El Objeto del deseo del místico, a la vez implica y deja atrás cualquier imagen. En ese modo de expresión Rûmî es un virtuoso de la palabra poética:

El amor de nuestro Amado es el día y la noche,
y nosotros, como un pez sediento en ese río, día y noche.
¿Cómo esta noche y día pueden traer el perfume de la noche y el día;
*y en la noche y el día del enamorado, dónde están el día y la noche?*³⁹.

Una experiencia semejante parece relatar la beata Ángela de Foligno (1260-1309), monja franciscana: “Cierta vez, mi alma fue elevada y yo veía a Dios en una claridad y una plenitud que nunca había conocido hasta tal punto, de manera tan plena. Y yo no veía ahí ningún amor. Perdí entonces aquel amor que llevaba en mí; fue hecha el no-amor. Y a continuación, después de aquello, yo le ví en una tiniebla, porque es un bien tan grande que no puede ser pensado ni comprendido. Y nada de lo que puede ser pensado o comprendido lo alcanza ni se le acerca”⁴⁰. Un sufi decía:



37. *Ibíd.*, 1045.

38. Rûmî, *Rubâi'Yât*, 25.

39. *Ibíd.*, 94.

40. Citado por Georges Bataille, “L'expérience intérieure”, en *Œuvres complètes*, V (París: Gallimard, 1973), 122.

“Quédate más allá de la descripción hasta que descubras lo que es trascender la descripción”⁴¹.

6. LA NOCHE DE LA UNIÓN

La *noche* es un vocablo privilegiado en el léxico de los místicos, con sentidos variados. “Lo que deseo es que el corazón arda; ese fuego que lo es todo. Más valioso que un Imperio terrenal, ya que, en la noche, llama en secreto a Dios”⁴². Después de estas palabras de Rûmî, para sugerir la comunión íntima entre todas las vivencias místicas, que traspasan siglos y continentes, dejamos la palabra a Teresa de Ávila.

“Es luz que no tiene noche, sino que, como siempre es luz, no la turba nada” (V 28, 5). Estas palabras de Santa Teresa se aplican perfectamente a la unión mística. Quedaría por entendernos sobre este sintagma que ha recibido tantas definiciones, las cuales, no obstante, convergen en un punto único, “el Uno” o “lo Uno”. Sin embargo, es muy sugestivo evocar algunos de aquellos modos de aludir a esa vivencia singular que se refiere a un aspecto de la psique de cualquier sujeto humano. Más que la noche, que tiene, en la cita de Santa Teresa un sentido negativo —a diferencia de Juan de la Cruz— la oposición da un valor positivo a la claridad del día, como en esta exclamación de Râbî’a al-’Adawiyya (muerta en 801), mujer sufí de Basora, famosa por su bellísima poesía amorosa: “Oh, Dios, la noche ha pasado y despunta el alba”⁴³. En uno de los *Poemas de la vía mística*, traducidos por Luce López-Baralt, el estudioso del misticismo islámico Seyyed Hossein Nasr escribe en la poesía titulada *Noche luminosa*, con fecha del 30 de mayo de 1985:

Pero la noche es el día para el místico
cuyo corazón, permanece iluminado por la presencia del Sol.
¡Oh Sol del Espíritu, tus agudos rayos
penetran los velos de penumbra. [...] la noche es el día que Tú haces brillar
para aquél en cuyo corazón resplandece tu Luz.
El día es lobreguez enmascarada de claridad;
la noche interior, cuya Luz ilumina
las recónditas cavernas del corazón
no es sino día verdadero,
donde se manifiesta la Verdad.
[...] ¡Oh noche interior, radiante como la alborada!
[...] Noche sagrada, noche luminosa,
eres en verdad noche de luz
que refulges entre las tinieblas del olvido.⁴⁴

41. ‘Attâr, “Tadhkirat”, en *La sagesse du soufisme* (París: Véga, 2002), 24.

42. Vaughan-Lee, *El sendero del amor*, 170.

43. *Ibíd.*, 97.

44. Seyyed Hossein Nasr, *Poemas de la vía mística* (Madrid: Mandala Ediciones, 2002), 52-53.

7. CONCLUSIÓN

“*Symbole touffu*”, así califica Jean Baruzi “la noche” en los escritos de Juan de la Cruz⁴⁵. “Un símbolo prolijo, tupido”, esa calificación se podría aplicar a la “*noche mística*” en todas sus variedades. Luce López-Baralt recalca también, categóricamente, “la pluralidad del símbolo” de la noche en San Juan. Según ella, gracias a la literatura musulmana se resuelven “muchos de los enigmas del símbolo más famoso del reformador carmelita”⁴⁶. La dialéctica oscuridad-luz informa esencialmente el campo semántico y simbólico de la noche. La fenomenología de la noche revela y manifiesta el valor de arquetipo en la imaginación de esta imagen universal.

“*Coeli enarrant gloriam Dei, [...] Et nox nocti indicat scientiam*”. La ciencia o la sabiduría de la noche, según el Salmo 18, así como toda la naturaleza, ilumina y orienta el camino de la vida. ¿Qué sapiencia o qué enseñanza encierra en su luz secreta la oscuridad de la noche? A partir de las vivencias nocturnas de los místicos, y de las innumerables sugerencias subjetivas de la noche de los poetas, los artistas, los creadores, se podría esbozar una fenomenología o una simbología de la noche, de la cual quisiera destacar tres aspectos:

- 1) La noche es la imagen de la parte más íntima, más oculta, más inconsciente del sujeto humano.
- 2) Divinidad ctónica, en la mitología, la noche recela las tendencias más mortíferas, o pulsiones de muerte, que actúan contra la afirmación o el triunfo de la vida.
- 3) Sin embargo, la noche contiene la semilla de luz escondida que se transformará en la más deslumbrante claridad de la conciencia o del alma. Ambivalencia, complejidad y polivalencia de la noche: estos parecen ser sus atributos esenciales: “*théophanie de l’absconditum en la multitude infinie de ses formes théophaniques*”, escribe Henri Corbin⁴⁷. En la Noche del sentido y en la Noche del espíritu resplandece la Luz de la Verdad. “Yo soy la Verdad”, decía Hallaj. Es decir: “Yo soy Dios”. La Noche mística también podría proclamar: “Soy la verdad creadora (ana’l Haqq) porque por la verdad, soy una verdad eternamente”⁴⁸. Para ilustrar el valor sin par del símbolo de la noche, según Juan de la Cruz, terminamos citando estos versos:

Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

45. Baruzi, *Saint Jean de la Croix*, 301. Insiste en la distinción entre “estar a oscuras” y “estar en tinieblas”. “Las tinieblas significan el desorden, y el apego a las cosas”, páginas 301-302.

46. Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, 239.

47. Henri Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Téhéran-Paris: Verdier, 1961), 170. (Citado por *Ibíd.*, 241).

48. John Baldock, *L’essence du Soufisme* (París: Pocket, 2008), 164.

BIBLIOGRAFÍA

- 'ATTÂR. "Tadhkirat". En *La sagesse du soufisme*. París: Véga, 2002.
- AL-HALLÂJ, HUSSEIN MANSOUR. *Poèmes mystiques*. París: Sinbad, 2006.
- BALDOCK, JOHN. *L'essence du Soufisme*. París: Pocket, 2008.
- BARUZI, JEAN. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. París: Alcan, 1924.
- BATAILLE, GEORGES. "L'expérience intérieure". En *Œuvres complètes*. V. París: Gallimard, 1973.
- BLANCHOT, MAURICE. *L'espace littéraire*. París: Gallimard, 1955.
- CASTRO, GABRIEL. "Noche oscura del alma". En *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- CORBIN, HENRI. *Trilogie ismaélienne*. Téhéran-París: Verdier, 1961.
- DUQUE, MANCHO. *El símbolo de la noche en San Juan de la Cruz. Estudio léxico-semántico*. Salamanca: Ediciones Universidad, 1982.
- HOSSEIN NASR, SEYYED. *Poemas de la vía mística*. Madrid: Mandala Ediciones, 2002.
- IBN'ARABÎ. *Le Chant de l'ardent désir*. Sinbad: Actes Sud, 1989.
- LAPLANCHE, J. Y PONTALIS, J. B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France, 1971.
- LISIEUX, THÉRÈSE DE. *Œuvres complètes. Manuscrit A*. París: Cerf/DDB, 1992.
- LÓPEZ BARALT, LUCE. *San Juan de la Cruz y el Islam*. México: El Colegio de México, 1985.
- PACHO, EULOGIO. "Noche oscura". En *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- PSEUDO-DENYS. *La Théologie mystique. Lettres*. París: Migne, 1991.
- RÛMÎ, DJALÂL AD-DÎN. *Amour, ta blessure dans mes veines*. París: J. C. Lattès, 2004.
- RÛMÎ, DJALÂL AD-DÎN. *La sagesse des derwiches tourneurs*. París: Véga, 2003.
- RÛMÎ, DJALÂL AD-DÎN. *Rubâi'Yât*. Traducido del persa por Vitray-Meyerovich, Eva de y Mortazavi, Djamchid. París: Albin Michel, 1993.
- RÛMÎ, DJALÂL AD-DÎN. *Tesoro espiritual. Enseñanzas del poeta filósofo*. Barcelona: Oniro, 2004.
- VAUGHAN-LEE, LLEWELLYN. *El sendero del amor. Enseñanzas de Maestros Sufíes*. Madrid: Gaia Ediciones, 2009.



II. RETORNOS DE LO RELIGIOSO



© Miguel Antonio Huertas | "Señal" (1988) de la serie de objetos cotidianos | 1982-1990 | grabado en metal | 29,5 x 39 cms.



©Miguel Antonio Huertas | Sin título, ca | 1983 | carboncillo y témpera sobre papel | 70 x 100 cm.

El rechazo religioso de lo contemporáneo*



MARIE-JEAN SAURET**

Universidad Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

El rechazo religioso de lo contemporáneo

The Religious Rejection of the Contemporary

Le rejet religieux du contemporain



CÓMO CITAR: Sauret, Marie-Jean. “El rechazo religioso de lo contemporáneo”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 91-102, doi: 10.15446/djf.n18.71463.

* Traducción a cargo de Sylvia De Castro Korgi. Profesora asociada, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia.
e-mail: msdecastro@unal.edu.co.

Este artículo retoma una intervención en la Jornada de Estudio del LCPI y del Descubrimiento Freudiano, “Psicoanálisis & Política”, organizado por el Equipo de Clínica psicoanalítica del sujeto y del lazo social, Universidad de Toulouse Jean-Jaurès, abril 21 de 2017.

** e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

El sujeto es nuestro contemporáneo cuando no cesa de usar su poder de creación —lo que lo hace “inactual” por estructura—. Ese proceso de creación lo ha llevado a enfrentarse con el problema intrínseco de la representación, que no puede hacer otra cosa que representar, es decir, reparar en el enigma de lo real. Lo trascendente religioso es una respuesta a lo impensable del sujeto. El psicoanálisis ha acogido a los sujetos privados de la neurosis obsesiva universal (la religión) por la modernidad. A su turno, la postmodernidad objeta la religión privada, la neurosis, lo que obliga al sujeto a escoger entre refugiarse en un radicalismo religioso de aspecto paranoico, o apostar por un cambio radicalmente novedoso. El psicoanálisis, profano, parece abrir la posibilidad de una transcendencia laica.

Palabras clave: sujeto, contemporaneidad, radicalismo, discurso capitalista.

The subject is our contemporary when it does not cease to use its power of creation —which makes it structurally “out-of-date”—. That creation process has led it to come face to face with the intrinsic problem of representation, which can do nothing other than represent, that is, to focus on the enigma of the real. Religious transcendence is a response to the unthinkable in the subject. Psychoanalysis has welcomed those subjects that modernity has deprived of the universal obsessive neurosis (religion). In turn, postmodernity objects to private religion, neurosis, thus forcing the subject to choose between seeking refuge in a religious radicalism of the paranoid type, or opting for a radically new change. Profane by nature, psychoanalysis seems to open up the possibility of a secular transcendence.

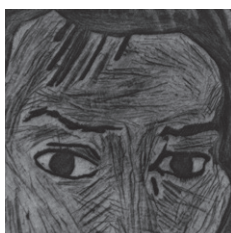
Keywords: subject, contemporary, radicalism, capitalist discourse.

Le sujet est notre contemporain quand il ne cesse pas d’user de son pouvoir de création —ce qui le rend « inactuel », de structure—. Ce processus de création l’a amené à se cogner au problème intrinsèque de la représentation: elle ne peut faire mieux que représenter. Elle ne permet que de repérer l’énigme du réel qu’il est. Le transcendant religieux est une réponse à l’impensable du sujet. La psychanalyse a accueilli les sujets privés de la névrose obsessionnelle universelle (la religion) par la modernité. La postmodernité conteste la religion privée, la névrose, obligeant le sujet à choisir: se réfugier dans un radicalisme religieux d’allure paranoïaque ou parier pour un changement radicallement nouveau. La psychanalyse, profane, semble ouvrir à la possibilité d’une transcendence laïque.

Mots-clés: sujet, contemporain, radicalisme, discours capitaliste.

La tâche du prochain siècle, en face de la plus terrible menace qu'ait connue l'humanité, va être d'y réintégrer les dieux.

ANDRÉ MALRAUX



Este título es anfibológico; significa, o bien que nuestra contemporaneidad realiza un rechazo de lo religioso (en el sentido de la interdicción o la excomunión), o bien que lo religioso rechaza lo contemporáneo. Esclarezcamos eso a lo que llamamos un contemporáneo. Giorgio Agamben insiste en el necesario desfase del contemporáneo con respecto a su tiempo al que, sin embargo, no puede abandonar¹. El contemporáneo se interesa en los fragmentos de su época y tiene los ojos fijos en las oscuridades (“la parte de lo no vivido en todo lo vivido”): no en las falsas oscuridades del oscurantismo, como cuando se habla de las falsas cuestiones, sino de las verdaderas —de las cuales se revela su corazón oscuro, justamente porque el contemporáneo no se deja engeuecer por las luces de su tiempo—. Una palabra podría caracterizar su contribución: *inactual*! Es sobre una de esas oscuridades que quiero llamar la atención, porque estamos en un momento determinado de la historia en el cual podemos leer las imágenes y los discursos que la encubren.

“Rechacemos” entonces una aproximación que se contentaría con designar lo contemporáneo como una concordancia de época: “él y yo compartiríamos el mismo momento histórico”. Ser el contemporáneo de sus compañeros de vida, *eso se vale*. Pero, igualmente, dada justamente la lógica que preside la organización del lazo social a escala mundial, afirmarse como un contemporáneo *no deja de ser un riesgo*.

EL ASUNTO

Deberíamos poder afirmar que no hay otro sujeto que contemporáneo. Por sujeto entiendo, siguiendo al psicoanálisis, eso que habla en lo humano —lo que no es sin cuerpo—. Hablar es usar el poder de lo simbólico aportado por el lenguaje. Ese poder es poder de representación, de lo que resulta también su no-poder: es incapaz de aprehender el real del cual habla. Así, a la pregunta *¿quién soy yo?*, que el sujeto está obligado a plantearse, no encontrará sino respuestas fabricadas con palabras: el

1. Se trata de la lección inaugural del curso de Filosofía teórica dictado en 2005-2006 en la Universidad IUAV de Venecia. Ver: Giorgio Agamben, “¿Qué es lo contemporáneo?”, en *Desnudez* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011).

lenguaje es mentiroso. Es por ahí que la cuestión de la verdad, distinta de la exactitud y de la justeza, está en relación con ese real con respecto al cual el lenguaje fracasa, pues no lo puede aprehender o solo lo puede “semi-decir”².

Hablar redobla la pérdida de lo real del ser que Lacan nos habituó a calificar de “ser de goce”. Y estar en falta es desear. Hablar, estar en falta, desear: tal es la estructura que el sujeto hereda de la estructura del lenguaje. Adivinamos así que inmediatamente se plantea un problema: no hay que confundir lo que Freud llama el objeto perdido, que funda el deseo, con los objetos tras los cuales el deseo corre y que no serían más que sustitutos, por eso mismo insatisfactorios, con lo cual preservan la falta. No hay que confundirlo tampoco con el objeto de la pulsión que encierra el pedazo de carne que indexa y engancha el síntoma (anudando el sujeto a su cuerpo). La cura de la falta significaría la muerte del sujeto. El deseo es a la vida del sujeto lo que los intercambios metabólicos son a la vida del organismo.

EL PADRE

También el humano ha sustituido lo real de su “ser de goce” por un “ser de palabras”, antes de intercambiar este último por un “ser de filiación”: no puedo atrapar el ser que soy, pero puedo decir que “soy la hija o el hijo de...”. Así se introduce la primera versión de la función paterna. Salvo que esta solución plantea un nuevo interrogante: ¿Qué es un padre? ¿Qué hace de él lo real? Adoptando el mismo tipo de razonamiento —me disculpo por repetir aquí lo que he dicho en otra ocasión—, la atención recae sobre el padre del padre, luego sobre el padre del padre del padre, etc., hasta el primero, el primero que fue nombrado “padre” por su hijo, el primero en haber nombrado a su niño “hijo”. En tanto que excepción a lo simbólico, puesto que no tiene nombre, se lo llamará, de modo aproximado, real.

Es de ese padre real del que se apoderan las mitologías, las religiones y las ontologías en general. Es el que Freud intenta localizar en la bestia cuya muerte autoriza la erección del tótem, una versión del Nombre del Padre del cual la horda primitiva se reconocerá descendiente.

Entonces, es con lo real del sujeto, en tanto que enigmático e inatrapable, que se fabrica la carne del padre real primitivo, Zeus, Júpiter, Yahvé, Dios, Alá, cualquiera sea el nombre con el que se lo llame. Planteo así la siguiente tesis: *lo trascendente religioso es una respuesta a lo impensable del sujeto*. Y, así, como lo indica Pierre Legendre³, el mito es el lugar de la “ligature” de las dimensiones de las que está fabricado el sujeto: el lenguaje (Simbólico), el sentido y el cuerpo (Imaginario) y eso que sostiene la singularidad, eso impensable (Real) —entre ellas y con lo social vía el “linaje”—.

2. “Decir a medias”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 24, 31. Pensamos en la “verdadera mentira” de Aragón (1980).
3. Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre* (México: Siglo XXI, 1994).

El hecho de compartir el mismo mito proporciona la primera forma de lo social, un social en el cual los individuos se sostienen juntos gracias al Otro al que remiten la carga de organizar su mundo. Ningún enunciado religioso es, sin embargo, capaz de absorber ese real que escapa a cada uno y que llama a ser “mejor” significado: las querellas ideológicas y la necesidad de una refundación perpetua de la comunidad se inscriben sobre los “fondos bautismales” de lo común religioso⁴. La crisis de las representaciones, antes de ser institucional, política, incluso ideológica, es estructural.

LO CONTEMPORÁNEO

Así tenemos una idea de lo que pudo haber fundado las primeras comunidades humanas. *Me parece que podríamos reservar el término de contemporáneo para aquellos que, en la comunidad, continúan haciendo uso del poder de simbolización en el sentido de creación.* Pues, de hecho, existen dos vías en relación con las cuestiones esenciales: aquella que consiste en repetir lo que adquiere el carácter de *ortodoxia*, verdad revelada, en la represión de su invención primera, y aquella que consiste en forjar lo *nuevo*, subversión, creación, revolución, herejía, incluso revelación, o como sea que uno lo designe. Ciertamente, para hablar conviene tomar prestadas las palabras, incluso el sentido transmitido por los discursos ordinarios y soportados por quienes preceden al sujeto. Pero hablar no es repetir lo que ya ha sido dicho. No habla sino quien agencia los datos que toma de manera tal que hace surgir lo *inédito*. La palabra es subversión⁵. Así se confirma nuestra primera versión del contemporáneo: *el que subvierte el lenguaje, el que produce algo nuevo. El contemporáneo no está solamente en desfase con respecto a su época, está adelantado.* El poeta y el artista, ellos nos preceden, también estructuralmente.

De esta introducción podríamos concluir algunas tesis: a) el sujeto debe encontrar, junto con otros, cómo anudar las dimensiones que lo constituyen; b) el mito acoge esta “*ligature*” y aporta la primera matriz de lo social a aquellos que lo comparten; c) el humano no puede evitar poner su vida en relato, alojando así su “*historiola*” en la historia. Y nosotros estamos suficientemente al tanto del mundo contemporáneo para saber que: a) la ciencia ha contribuido suficientemente a descalificar la pretensión de las ontologías, incluido el mito, a la universalidad; b) el matrimonio de la ciencia y el mercado ha dado a luz el discurso capitalista; c) los humanos son de esta manera privados de la solución tradicional de la “*ligature*”; pero las ideologías capitalistas ocupan el vacío de lo religioso: antropología del hombre máquina, cientificismo, economicismo...

4. El conflicto singular funda el conflicto social. Es lo que Chantal Mouffe toma de Freud e intenta pensar con “lo agonístico”. Chantal Mouffe e Iñigo Errejón, *Construir pueblo* (Barcelona: Icaria, 2015).

5. Lacan hace de ello el resorte de su artículo. Ver: Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1979), en *Escritos I* (México: Siglo XXI, 2013).

DE LA NEUROSIS OBSESIVA UNIVERSAL A LA RELIGIÓN PRIVADA

El sujeto ha repatriado hacia lo íntimo la solución que le aportaban la religión y el mito: los dioses abandonan el cielo y lo sustituyen por el inconsciente con la función de autoridad disponible, el padre; la falta es simbolizada gracias a la función de la castración; la “*ligature*” es efectuada por un bricolaje, el síntoma, mientras que una pequeña historia da cuenta de las relaciones del sujeto con lo que sostiene su deseo, el fantasma. Esos términos definen la nueva religión privada que Freud acoge: la neurosis. La neurosis reintroduce en lo social los elementos que el cientismo y el discurso capitalista no quieren pero que le son necesarios al sujeto para constituirse —a la vez, retorno de lo forluido, la castración, y retorno de lo reprimido, el padre—. El psicoanálisis encarna ese retorno.

Ahora bien, la postmodernidad continúa su trabajo de zapa hasta emprenderla contra los medios de la neurosis en quien se deja sugestionar, y contra el psicoanálisis. La incidencia sobrepasa el cuadro de la neurosis si uno sueña con que aquel que contribuye no solamente con lo social sino con el *lazo social*⁶, también lo hace habitable para aquellos que lo rodean y con los cuales él comparte. La neurosis consistía en confiar en el aparato psíquico, en el Edipo, en el padre, para mantener juntas las dimensiones del sujeto, inscribiéndolo de ese modo en una genealogía y en lo social. La tarea sigue siendo la misma. Si “antes de la neurosis” dichas dimensiones y el mismo social se sostenían gracias al Otro, la neurosis implicaba que cada sujeto pusiera allí lo suyo: un síntoma “deducido” por cada uno de su aventura edípica. Y es precisamente esa solución la que se ha venido abajo.

LA PROFANACIÓN PSICOANALÍTICA

El psicoanálisis no ha esperado este accidente de lo social para conducir al sujeto a renunciar a toda solución religiosa y a ponerse al abrigo de la solución que él fraguará en su lugar. Desde este punto de vista puede medirse la pertinencia del sintagma freudiano de análisis profano o análisis laico. Para esta nueva solución Lacan propuso el término de *sinthome*, que construyó a partir de la manera como Joyce se hizo literalmente su artesano⁷. Una cura analítica después de Freud consiste en despejar el *sinthome* del síntoma de algún modo, o sea, a ir más allá del padre, pero porque uno se ha apoyado en principio en él.

¿Existe una vía hacia el síntoma si el padre es puesto de entrada fuera de juego (así como lo haría el Discurso Capitalista, entre otros), no necesariamente forluido por el sujeto sino (discursivamente) apartado? La cura podría tomar hoy en día el alcance de una restauración edípica, antes que permitirle al sujeto salir de allí de una manera

6. Reservemos el calificativo de lazo social para el surgimiento fechado del uso de las cuatro modalidades de discurso que hacen que las gentes se mantengan juntas, bajo las formas destacadas por Lacan (Discurso del Amo, Universitario, de la Histórica, o del Analista), o aquellas que eventualmente habrían tenido lugar antes.

7. Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*.

distinta a la de haber sido sustraído. Pues, cualquiera sea la solución adoptada, el sujeto apela siempre al sentido para tratar lo impensable. Ahora bien, el Otro con el cual el sujeto se las ve de manera predominante con el neoliberalismo (en el Discurso capitalista) es el Otro del cálculo, de la evaluación, o sea un Otro que lo deja a la deriva o le impone un ser traducido a valor numérico, expresado en valor mercantil o a nivel de *performance*. Este ser de cálculo es, tendencialmente, un ser sin historia, sin cuerpo, sin deseo, dotado de una existencia finamente insensata. El cálculo toma el lugar que ha dejado libre el sentido (siempre religioso).

NUEVAS PROTESTAS DEL SUJETO LÓGICO Y MUTACIÓN DE LO RELIGIOSO

Es con respecto a ese tratamiento que conviene apreciar los (nuevos) síntomas que dominan el campo social, como tantas otras protestas contra el formateo actual del ser. He aislado dos, la depresión y el suicidio⁸.

En lo que concierne a la depresión (que no responde a un diagnóstico estructural tal como el psicoanálisis lo propone) hay que tener ciertamente en cuenta el caso por caso, pero, igualmente, hay que distinguir lo que tiene que ver con la “cobardía moral” del sujeto que renuncia a explicarse, y lo que da cuenta de una suerte de anorexia, una protesta entonces, con respecto a los objetos con los cuales el mercado intenta engañar su deseo. Sin embargo, la población mundial de deprimidos⁹ se estima en 800 millones y se prevé, en el horizonte, hacia 2020, que la afección será la segunda causa de invalidez en el mundo, después de las enfermedades cardíacas¹⁰. En Francia, cada año 4.7%¹¹ de la población se deprime, o sea casi 3 millones de personas, durante 45 meses en promedio¹². La depresión es recurrente entre el 75 y el 80% de los casos y crónica entre el 15 y el 20%¹³. La depresión mayor entraña una importante morbilidad y comorbilidad: los depresivos sufrirían de 7 enfermedades, contra 3 de los no depresivos, en el curso de los 3 últimos meses¹⁴. *Last but not least* —sin esta observación uno no sería de nuestra época— en 1996 un deprimido costaba un poco más de 2 280 euros al año en cuidados médicos.

¿No es todo esto suficiente para dar consistencia a la tesis de una degradación del lazo social y de la multiplicación de los sujetos que resienten la avería del Otro y, de paso, “fatigados de ser uno mismo” (para retomar, ciertamente desplazándola, la bella expresión de Alain Ehrenberg)? Tendríamos que distinguir aún, por una parte, entre aquellos que, a falta de solución religiosa (colectiva pero igualmente neurótica), renuncian a “ser contemporáneos” (ellos podrían ser un rechazo de lo contemporáneo), incluso si la solución religiosa, por necesaria que fuera, no es suficiente; y, por otra,

8. Simon Critchley, *Lettres de suicide* (París: Max Milo, 2017); Max Dorra, *Angoisse: le double secret* (París: Max Milo, 2017).
 9. Para las estadísticas que siguen, ver el sitio www.doctissimo.fr (Consultado el 1 de abril de 2017).
10. J. R. Davidson y S. E. Meltzer-Brody, “The underrecognition and undertreatment of depression: what is the breadth and depth of the problem?”, *The Journal of Clinical Psychiatry* 60 (1999): 4-9.
11. Annick Le Pape y Thérèse Lecomte, *Aspects socio-économiques de la dépression: évolution 1980-81/1991-92* (París: CreDES, 1996).
12. A. Tylee; M. Gastpar; J. P. Lépine y J. Mendlewicz, “A patient survey of the symptoms, disability and current management of depression in the Community”, *International Clinic Psychopharmacology* 14, no. 3 (1999): 51-139.
13. J. Angst, “Sexual problems in healthy and depressed persons”, *International Clinical Psychopharmacology* 13 (1998): 1-4.
14. Annick Le Pape y Thérèse Lecomte, *Prévalence et prise en charge médicale de la dépression. France 1996-1997* (París: CreDES, 1996).

aquellos que anticipan, por una depresión, que es en relación con un rechazo del capitalismo que *se hacen dolorosamente contemporáneos*.

En lo que concierne al suicidio¹⁵, 800.000 personas mueren cada año, lo que lo sitúa en el 15° rango de morbilidad (pero aquí no se tienen en cuenta las tentativas ni los casos no declarados, que lo elevarían seguramente al primer lugar). Si bien ocurre en todas las edades, el suicidio fue la segunda causa de mortalidad entre los 15 y 29 años en 2012. ¿Qué ocurre para que los adolescentes y los jóvenes, al momento de enfrentar sus responsabilidades, prefieran matarse? Es difícil pensar que todos ellos son locos. Sería más apropiado sospechar la degradación del tejido social, tanto más cuanto que si bien hay más suicidios en los países más pobres y en los países “medios”, los países ricos no se lo economizan.

¿No se puede sospechar que el suicidio también delata la falla de las soluciones tradicionales para habitar el colectivo en el momento en que hace falta apoyarse en ellas? Sin embargo aquí, aún la clínica impone mirar más de cerca. Una sorpresa que enseñan los sobrevivientes es que, muy frecuentemente, ellos no querían morir: gracias al único acto que les queda en propiedad para salvar su existencia de sujetos, ellos se zafan del ser formateado que les impone el Otro de su estructura, contaminado por el Otro de la globalización¹⁶. *Ellos se hacen nuestros contemporáneos por el suicidio*.

Esta “fatiga de ser uno mismo”, redoblada por la “cobardía moral”, más allá de la “sumisión voluntaria” a la alienación significativa a la cual no escapa ningún sujeto, aporta la razón que empuja a algunos sujetos a aprovecharse de las identificaciones y del sentido que proponen las religiones del tiempo de la ciencia. Isabelle Seret toma las mismas palabras de su hija para explicar la seducción de la Djiha en Siria sobre su hija y otros jóvenes: “Antes era así de simple: uno estaba en un mundo claramente binario que establecía lo que está bien y lo que está mal, la izquierda, la derecha, el este y el oeste, todo era así de claro. Pero con el estallido de esas referencias ya no todo es tan sencillo. Tú ya no puedes seguir el camino de tus padres. Tampoco estás particularmente contra ellos. Cada uno está obligado a fabricarse su identidad, sea social, religiosa o cultural, con lo que puede tomar de aquí y de allá. Los jóvenes sienten una gran fatiga de ser ellos mismos. Eso de estar todo el tiempo conminados a escoger se ha convertido en un peso para ellos”¹⁷.

Las religiones del tiempo de la ciencia rivalizan en certeza entre ellas mismas y también con el rigor del cálculo, al punto de alcanzar una apariencia paranoica: pretenden satisfacer la exigencia de la razón de los sujetos modernos. Al lado de esas religiones, hay que contar con el éxito de los oscurantismos tipo teorías del complot. Para aquellos que se dejan sugestionar, más duda habrá aún ante su elección.



15. Datos disponibles en el sitio de la OMS (Consultado el 6 de abril de 2017).

16. La fórmula apunta a preservar el hecho de que todos los problemas existenciales no se reducen a la relación con el neoliberalismo, pero el Otro del sujeto está él mismo formateado por el Otro neoliberal.

17. Jean-Manuel Escarnot, *Djiha*, *C'est arrivé près de chez vous* (París: Robert Laffont, 2017), 197.

UNA MODALIDAD DEL RECHAZO DE LO CONTEMPORÁNEO: LA CONVERSIÓN

Una cuestión permanece abierta: en cuanto al sujeto, sabemos lo que lo predispone a someterse voluntariamente a esos discursos que culminan en el pasaje al acto criminal llevado hasta el pináculo —también la búsqueda de la razón—, el llamado al sentido, el abandono de los dioses tradicionales y la fatiga que resulta de todo eso; sabemos también las características que debe presentar el discurso propuesto para acoger lo “impensable” del sujeto y hacerlo “trascender”. Pero, ¿cómo se efectúa el acoplamiento? Lacan aporta el modelo cuando indica que “la mayor proximidad del ideal” (oferta de la religión en cuestión) y del objeto *a*, que otorga carne a lo real del sujeto se “traduce en hipnosis”¹⁸. Tal es el fenómeno que da cuenta también de la “psicología de las masas”, lo que lleva la marca de Freud tanto como la de la sumisión de la mayoría de los alemanes a Hitler¹⁹. Sin duda, debemos sospechar un mecanismo más *soft*, la sugestión por implicación significativa: desde que yo acepto acomodarme a un significante cualquiera, ignoro lo que de mi inconsciente me demanda reconocerlo²⁰. Así mismo, todos los modos de adhesión a un discurso son posibles, desde la adhesión reflexiva, madura, la lenta conversión sostenida en un acto de fe, hasta la adhesión inmediata, súbita, sin conocimiento en profundidad del discurso teológico, pasando por una adhesión a algunos elementos discursivos sin conocimiento alguno²¹. Estamos preparados para esta lectura gracias al examen de los crímenes de masas en Estados Unidos y Europa: estos muestran la importancia tanto de una construcción paranoica justificativa de los asesinatos cometidos, como la escogencia de una masacre para desgarrar mediante un acto insensato el conformismo deshonoroso²². Los conversos, inmediatos o pausados, tienen en común la adopción de un discurso preestablecido. Ciertamente, este resulta ser del tiempo del discurso de la ciencia y del discurso capitalista. El “converso” toma prestada de aquel la certeza paranoica. Pero es incapaz de inventar algo. Es por esa vía que él es un rechazo de lo contemporáneo, tanto del otro como de aquel que el creyente habría podido ser, si hubiera tenido la fe, y no la *Unglauben*. En este caso, en esta figura, la pulsión encarna aquello que del sujeto se subleva a mantenerse encarcelado en el espeso ser de palabras: se enrolla en la pulsión de muerte, combinando en el atentado suicida la muerte del otro y la del propio sujeto cuyo motivo es servir al Otro consistente —aportando una versión terrible del suicidio del objeto²³—, una versión a la cual conduce la esperanza puesta en la solución paranoica.

LA SALIDA DE LA RELIGIÓN VÍA EL PSICOANÁLISIS

Ser contemporáneo de aquellos que han habitado esta solución para “inhabitar” el mundo supondría que somos capaces de excarcelar lo que ellos son como objeto por

18. Jaques Lacan, *El seminario. Libro 16. De un Otro al otro* (1968) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 76.

19. André Lévy y Sylvain Delouvée, *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains* (París: Dunod, 2010).

20. En el documento de la ALI que retoma *El seminario 11* de Lacan, en la lección del 19 febrero de 1964 se puede leer: “Dicho de otra manera, ¿debemos distinguir la función del ojo de la función de la mirada? Eso de lo que se trata aquí en este ejemplo elegido como tal por su carácter excepcional, es que en su distinción, en el hecho específico que concierne a lo que para nosotros plantea la cuestión de las formas del mundo, no es una más que una función, la mancha. Es por esto que la sugestión es ejemplar, que marca para nosotros la anterioridad, la preexistencia de un dar a ver. Es lo que hace a la sugestión tan próxima a la hipnosis y tan difícil de detectar clínicamente”. En la versión de *El seminario* editada por Seuil la mención a la sugestión desaparece: “Este ejemplo es precioso para indicarnos la preexistencia a lo visto de un dar a ver”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 1987).

21. Escarnot, *Djihad, C'est arivé près de chez vous*.

22. Marie-Jean Sauret y Pierre Bruno, *Du divin au divan* (Toulouse: Éditions érès, 2014).

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 8. La Transferencia (1960-1961)* (Buenos Aires: Paidós, 2003).

fuera de la respuesta trascendente (en el sentido religioso). Esto supondría aún que nos abriéramos a un pacto social pensado en conjunto —por medio de la puesta en marcha de una lógica colectiva— que se mostrara radicalmente diferente a la que ofrece el discurso capitalista, viable de otra manera. En ese “radicalmente diferente” sobrevive lo contemporáneo. Tal perspectiva aporta un sentido preciso a lo que significa “poner el psicoanálisis a la cabeza de la política”²⁴.

La política politiquera, el cientificismo, la religión, las finanzas, nos proponen identidades diversas en función del objeto que tienen para vendernos: nación, prótesis, trascendencia, valor fiduciario. Solo el psicoanálisis y una cierta práctica del arte —del artesano, debería decir— son susceptibles de restaurar el enigma de lo real del que está fabricado el sujeto, permitiéndole así, al final de su vida, “elevar lo que él es a la dignidad de la Cosa, es decir, hacer de su vida una obra de arte”²⁵. ¡Esa vida tenía estilo!

UN POSTSCRIPTUM A MANERA DE CONCLUSIÓN

Para concluir, volvamos sobre la distancia que sugiere el título entre “el rechazo contemporáneo de lo religioso” y “el rechazo de lo contemporáneo no religioso”. Según Friedrich Nietzsche²⁶ o, más próximo a nosotros, Marcel Gauchet²⁷, el monoteísmo, en particular el cristianismo (con la crucifixión de Cristo), marca una etapa importante hacia la salida de la religión, lo que prepara entonces *el rechazo contemporáneo de lo religioso*. Pero, según lo hemos señalado más arriba, lo religioso es la vez una solución singular y política que permite al sujeto habitar la estructura lingüística y la colectividad. Max Weber ha observado la manera como los protestantes, desembarazados de la predestinación del cuidado del reino de los cielos, han investido la tierra esforzándose por su propia gestión de demostrarle a Dios que, si los ha salvado, tenía razón! El capitalismo cultiva la razón y la aplica a la economía. Progresivamente toma el lugar, con las ideologías que suscita (cientificismo, etc.), de la religión tradicional.

De suerte que el rechazo del oscurantismo por *Las Luces* es un espejismo: de una parte, estas no pueden ocultar el llamado que los sujetos hacen al sentido no

24. “Que el síntoma instituya el orden por el que se confirma nuestra política, implica por otra parte que todo lo que se articule de este orden sea pasible de interpretación. Es por esto que se tiene mucha razón al poner al psicoanálisis a la cabeza de la política.

Y esto podría no ser tranquilizante para lo que de la política ha sido importante hasta aquí, si el psicoanálisis se mostrara advertido al respecto”. Jacques Lacan, *Liturierra* (1971) (Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1971), 23.

25. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética (1959-1960)* (Buenos Aires: Paidós, 1990), 125-142.

26. Cada uno recuerda su frase: “Dios ha muerto”, que escribe en *La Gaya Ciencia*, aforismo 108 (“Luchas nuevas”), 125 (“El insensato”), y 343 (“Lo que sucede con nuestra jovialidad”), y en la obra que populariza la expresión, *Así habló Zaratustra*. Cito “El insensato”: “¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo consolarnos, nosotros asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y más poderoso que el mundo poseía hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, ¿quién nos limpiará de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella?”. Ver: Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, (Madrid: EDAF, 1967).

27. Marcel Gauchet, “Le dernier tournant théologique-politique de la modernité”, en *L'avènement de la démocratie. Le nouveau monde*. vol. IV (París: Gallimard, 2017), 147-161.

obstante la desafección religiosa; de otra parte, ellas mismas proveen las ideologías compensatorias. Así, la incitación a adherir a la economía como a un real²⁸ es, de hecho, una de las formas del rechazo de lo contemporáneo no religioso (además de las formas de adhesión a una religión civil²⁹), que da fe de la dificultad de los individuos para prescindir de un Otro —lo que no es exagerado endilgarle a lo que prometen las nuevas tecnologías de conexiones ilimitadas en el tiempo y en el espacio—.

Pierre Musso precisa, modificándola, la lectura de Max Weber. De hecho, la religión en Occidente ha concebido el Monasterio, que ha organizado la repartición de los tiempos de oración, de estudio y de trabajo (gracias a la energía hidráulica y al molino de pisar), heredando así la tripartición de los discursos griegos —mito, logos, tejido—. El monasterio forjó la manufactura, que precedió a la industria: esta genealogía da cuenta de que el capitalismo industrial perenniza de hecho la religión (la Dirección de Relaciones Humanas sería la heredera lejana de la regla de san Benito!).

De una parte, hay una suerte de desafección de la religión tradicional, pero el lugar que deja libre es en adelante ocupado por el Discurso Capitalista y sus instituciones. No es exagerado calificarlas de religiosas si designamos como tal toda solución que para sostenerse y habitar el mundo se pone en las manos de Otro (Dios y, por supuesto, Padre, Edipo, Aparato Psíquico... pero también, incluso, Naturaleza, Ciencia, Economía)³⁰. Y cuando el sujeto no encuentra su cuenta de sentido con el rigor del cálculo, lo impensado suyo retorna en lo real de las religiones paranoicas.

Hará falta, entonces, el psicoanálisis: de un lado, para extraer esta función de lo religioso y para acoger la solución no-religiosa gracias al síntoma, eso que Lacan anuncia desde el seminario sobre la ética. Le dejo a él la última palabra:

[...] si ese Dios-síntoma, si ese Dios-tótem en tanto que tabú, merece que nos detengamos en la pretensión de hacer de él un mito, es en la medida en que fue el vehículo de Dios de verdad. Por intermedio de él pudo nacer la verdad sobre Dios, es decir, que Dios fue realmente muerto por los hombres y que habiéndose producido la cosa, el asesinato primitivo fue redimido. La verdad encontró su vía por aquel que la Escritura llama sin duda el Verbo, pero también el Hijo del Hombre, confesando así la naturaleza humana del Padre.³¹

A continuación, Lacan distingue el Nombre-del-Padre de dios que no existe, y el padre real, al que sitúa del lado del padre concreto, pues no es otra cosa que su deseo lo que lo hace real.

28. Para Karl Marx es claro que la economía es una ideología “burguesa”. Es el sentido de su *Crítica de la economía política* (1859) e incluso de *La ideología alemana*, redactada con Friedrich Engels (entre 1845 y finales de 1846).

He podido escuchar a un elegido de izquierda, durante una campaña electoral, sostener que ya no tenía más ventajas criticar al capitalismo que al sol, la tierra y la arena: es, en el fondo, la profesión de fe del social liberalismo.

29. Así como en Estados Unidos, donde es impensable que un presidente no preste juramento sobre la Biblia: ¿un Barack Obama musulmán es pensable?

30. Marie-Jean Sauret, “Topologie, religion, psychanalyse”, *Psychanalyse* 11, 1 (2008): 5-23.

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 219.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. “¿Qué es lo contemporáneo? En *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- ANGST, J. “Sexual problems in healthy and depressed persons”. *International Clinical Psychopharmacology* 13 (1998): 1-4.
- CRITCHLEY, SIMON. *Lettres de suicide*. París: Max Milo, 2017.
- DAVIDSON, J. R., y MELTZER-BRODY, S. E. “The underrecognition and undertreatment of depression: what is the breadth and depth of the problem?”. *The Journal of Clinical Psychiatry* 60 (1999): 1-16.
- DORRA, MAX. *Angoisse: le double secret*. París: Max Milo, 2017.
- ESCARNOT, JEAN-MANUEL. *Djihad, C'est arrivé près de chez vous*. París: Robert Laffont, 2017.
- GAUCHET, MARCEL. “Le dernier tournant théologique-politique de la modernité”. *L'avènement de la démocratie. Le nouveau monde*. Vol. IV. París: Gallimard, 2017.
- LE PAPE, ANNICK Y LECOMTE, THÉRÈSE. *Aspects socio-économiques de la dépression: évolution 1980-81/1991-92*. París: Credes, 1996.
- LE PAPE, ANNICK Y LECOMTE, THÉRÈSE. *Prévalence et prise en charge médicale de la dépression. France 1996-1997*. París: Credes, 1996.
- LEGENDRE, PIERRE. *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. México: Siglo XXI, 1994.
- LÉVY, ANDRÉ Y DELOUVÉE, SYLVAIN. *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains*. París: Dunod, 2010.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1969-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- 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 16. De otro al otro (1968)*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *Lituratierra (1971)*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1971.
- LACAN, JACQUES. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1979). En *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2013.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF, 1967.
- MOUFFE, CHANTAL Y ERREJÓN, IÑIGO. *Construir pueblo*. Barcelona: Icaria, 2015.
- SAURET, MARIE-JEAN. “Topologie, religion, psychanalyse”. *Psychanalyse* 11, 1 (2008): 5-23.
- SAURET, MARIE-JEAN Y BRUNO, PIERRE. *Du divin au diván*. Toulouse: Éditions érès, 2014.
- TYLEE, A.; Gastpar, M.; Lépine J. P. y Mendlewicz, J. “A patient survey of the symptoms, disability and current management of depression in the community”. *International Clinic Psychopharmacology* 14, no. 3 (1999): 51-139.





¿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?”¹.

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 Nietzsche². 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 Foucault³, 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 ellas⁴. 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”⁵. 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 Lacan⁶ entiende que la “muerte de Dios” y la muerte del padre son una captura del sujeto, ya que “sirven de velo a la castración”⁷. 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”⁸ 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.⁹

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 moderno¹⁰. 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”¹¹. 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 incondicionalmente¹².

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”¹³. Diez años más tarde, en *La ética del psicoanálisis*, eleva la muerte de Dios a la categoría de un “mito moderno”¹⁴, como lo había hecho ya con el asesinato del padre primitivo que Freud presenta en “Tótem y tabú”¹⁵. 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*”¹⁶. Por último, Lacan declara en una entrevista de 1974¹⁷ 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 existencia¹⁸.

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”¹⁹. 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 lenguaje²⁰. 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”²¹ 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 demás²².

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”²³,

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 región²⁴, 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”²⁵.

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”²⁶: 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”²⁷.

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.²⁸

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 predisponen, 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 ella²⁹.

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.

mundo³⁰. 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 deseo³¹. 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 salvadores³². 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.³³

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”³⁴. 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”³⁵. 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”³⁶. 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 sujeto³⁷. 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.³⁸

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”³⁹. 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 ateísmo⁴⁰. 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.

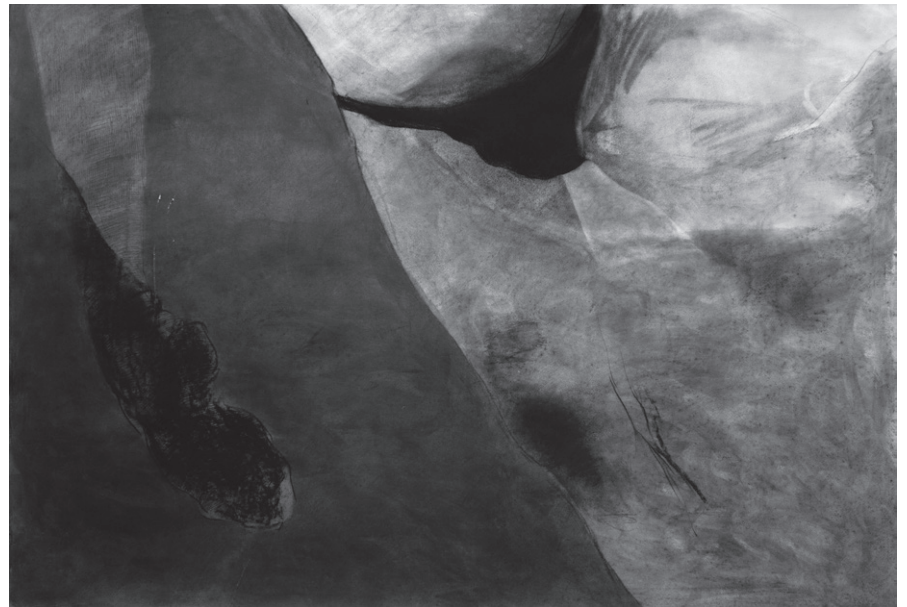
BIBLIOGRAFÍA

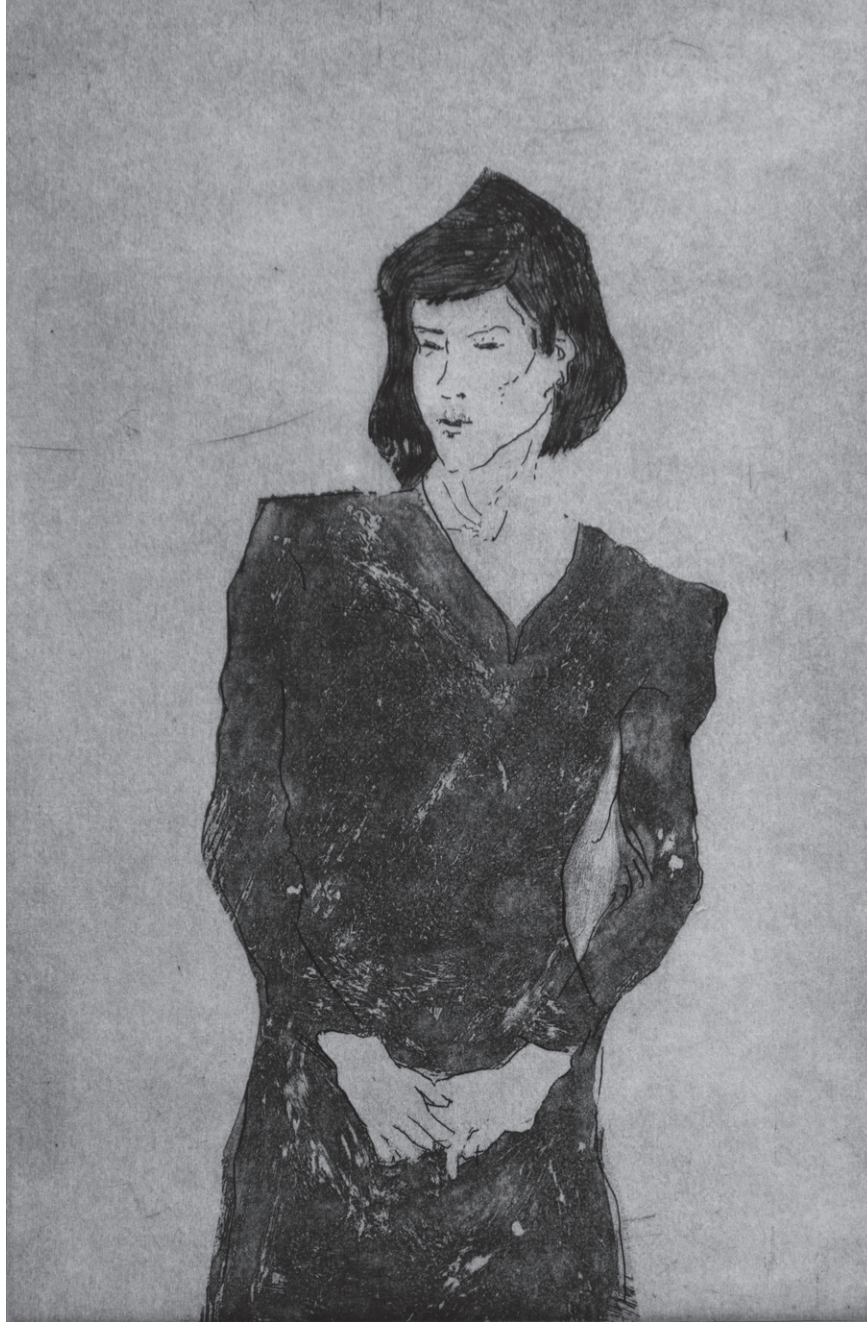
- ALLOUCH, JEAN. *Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2013.
- BEIGBEDER, FRÉDÉRIC. *13'99 euros*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- BRAUNSTEIN, NÉSTOR. *El goce: un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI, 2006.
- DICCIONARIO MANUAL GRIEGO. Barcelona: Vox, 2001.
- 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.





Religión y política por otros medios



JOSÉ FERNANDO SERRANO AMAYA*

Universidad de Sídney, Sídney, Australia

Religión y política por otros medios

Religion and Politics by Other Means

Religion et politique par d'autres moyens

El debate sobre adopción igualitaria en Colombia que tuvo lugar en 2016 se discute aquí para sugerir que religión y política, en los campos del género y la sexualidad, son un mismo flujo de significantes. Tal flujo es dislocado, temporal e inestable, pues depende de las dinámicas de los conflictos sociales y las transiciones políticas. El caso colombiano puede interpretarse entonces como emergencia de un proyecto religioso en clave política que seculariza su discurso para espiritualizar la sociedad. A su vez, el debate jurídico, con su reclamo a la autoridad del Estado, y el populismo, con su añoranza del retorno a los fundamentos, son medios para tal emergencia.

Palabras clave: populismo, autoritarismo, género, sexualidad, conflicto.

The article discusses the 2016 debate over egalitarian adoption in Colombia in order to suggest that in the fields of gender and sexuality, religion and politics constitute the same flow of signifiers. That flow is dislocated, temporary, and unstable, since it depends on the dynamics of social conflicts and political transitions. Thus, the Colombian case can be interpreted as the emergence of a religious project in political terms, which secularizes its discourse in order to spiritualize society. In turn, both the legal debate, with its appeal to State authority, and populism, with its longing to return to founding principles, are means for that emergence.

Keywords: populism, authoritarianism, gender, sexuality, conflict.

Le texte discute autour du débat sur l'adoption égalitaire en Colombie qui a eu lieu en 2016 afin de suggérer que dans les domaines du genre et de la sexualité, religion et politique est un même flux de signifiants, disloqué, temporaire, et instable, car il dépend de la dynamique des conflits sociaux et des transitions politiques. Le cas colombien peut donc être interprété comme l'émergence d'un projet religieux en code politique qui sécularise son discours pour spiritualiser la société. À son tour, le débat juridique, avec son exhortation à l'autorité de l'État, et le populisme, avec son chagrin du retour aux fondements, sont des moyens pour une telle émergence.

Mots-clés: populisme, autoritarisme, genre, sexualité, conflit.



CÓMO CITAR: Serrano Amaya, José Fernando. "Religión y política por otros medios". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 119-134, doi: 10.15446/djf.n18.71465.

* e-mail: jser1926@uni.sydney.edu.au

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

INTRODUCCIÓN

La guerra es la continuación de la política por otros medios.

CARL VON CLAUSEWITZ



En 2016 Colombia vivía la posibilidad de terminar uno de los conflictos socio-políticos más prolongados en el mundo, con la firma de un Acuerdo de Paz entre el Gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Un elemento inesperado impregnó los debates producidos por tal hecho. Iglesias cristianas y opositores al gobierno denunciaron la presencia de una “ideología de género” en el Acuerdo. En paralelo, se venía presentando una movilización popular para realizar un referendo que limitaría la adopción solo para parejas heterosexuales en matrimonio o unión libre. La presencia de temas de género y sexualidad al centro de debates políticos nacionales o el protagonismo de lo religioso en ellos no era nueva. Su articulación en un momento crítico de la negociación de un nuevo pacto social para el trámite no violento de los conflictos, sí lo era. Además, lo religioso aparecía ya no tanto a nivel de la intervención de jerarquías del clero o instituciones religiosas tradicionales, sino mediante movilizaciones políticas de una variedad de nuevas manifestaciones religiosas.

Este artículo explora las permanentes convergencias entre religión y política. Los casos mencionados antes se presentan para sugerir que, lejos de actuar como dimensiones o esferas separadas, religión y política, en los campos del género y la sexualidad, son un mismo flujo de significantes. Finalmente, género y sexualidad son su lugar de existencia y emergencia por esencia. Sin embargo, tal flujo es dislocado, temporal e inestable, pues depende de las dinámicas de los conflictos sociales y de las transiciones políticas. Así, política se vuelve religión y religión se vuelve política, por otros medios. El debate jurídico, con su reclamo a la autoridad del Estado, y el populismo, con su añoranza del retorno a los fundamentos, son unos de tales medios.

CONTINUIDADES, DIFERENCIAS Y CONVERGENCIAS

La presencia de iglesias cristianas y de la Iglesia Católica en debates públicos de coyuntura o de alto significado en momentos de transición política no es nueva ni es exclusiva del caso colombiano. Política y religión han mantenido una estrecha relación, a pesar de los proyectos para distanciarlas. Relación que tiene con frecuencia en el género y la sexualidad como sus campos de batalla. Sin embargo, las continuidades y paralelismos en tales interacciones no pueden llevar a pensar que se trata de una relación sin transformaciones o que las batallas son las mismas.

El debate vivido en Colombia a finales del 2016, en un contexto de implementación de instrumentos emblemáticos de la democracia, como los referendos y plebiscitos, tiene símiles en otros lugares del mundo. Comparte estrategias de movilización y lenguajes. Marchas “pro vida” en Alemania (2008), o contra el “matrimonio gay” en Francia (2012). Incidencia política de la Iglesia Católica y otras iglesias cristianas, directamente o mediante sus representantes políticos, en Brasil (2010-2014), Polonia (2013), Eslovaquia (2013) o Hungría (2014) o Perú (2016) para impedir cambios en programas de educación sexual y de género.

En algunos casos tales movilizaciones han tenido efectos directos. En Brasil, la alianza entre grupos católicos y evangélicos logró la supresión de las referencias a las desigualdades de género y al respeto a la orientación sexual en el Plan Nacional de Educación¹. En Australia, en 2017, el Programa *Safe Schools*, orientado a proveer apoyo a docentes y estudiantes en temas de diversidad sexual y de género, dejó de recibir apoyo con la llegada al poder del *Liberal Party* y la influencia de *One Nation*, un partido nacionalista y de derecha.

No es casual que sentimientos de rabia, intolerancia o incluso odio se expresen en estas manifestaciones, pues surgen como reacciones en contra de cambios reales o posibles en políticas de temas sensibles como la familia o la educación. Cambios que son percibidos como amenaza, riesgo o imposición. La rabia ha animado los movimientos fundamentalistas en Estados Unidos prácticamente desde su inicio². *Con mis hijos no te metas*, es el lema de una campaña surgida en Perú en 2016 como reacción a cambios en programas de educación escolar que fueron percibidos por algunos sectores sociales como imposición y adoctrinamiento de niñas y niños en la llamada ideología de género.

En otros casos las emociones son despertadas ante la amenaza de adoctrinamiento y el retorno de fantasmas pasados. *Escola sem Partido* surgió en Brasil en 2004 como un movimiento en contra del supuesto adoctrinamiento ideológico en las escuelas³. Hacia 2010, el movimiento incorporó en sus temas, la lucha contra la

1. María José Fontelas Rosado-Nunes, “A ‘ideologia de gênero’. Na discussão do PNE: A intervenção da hierarquia católica”, *Horizonte* 13, 39 (2015): 37-60.
2. David Adams, “Myth and Dogma in 1920: The Fundamentalist. Modernist Controversy and Freud’s ‘Death Drive’”, en *Freud and Fundamentalism: The Psychological Politics of Knowledge* (New York: Fordham University Press, 2010).
3. Luis Felipe Miguel, “Da ‘doutrinação marxista’ à ‘ideologia de gênero’ - Escola sem Partido e as leis da mordça no Parlamento Brasileiro / from “Marxist Indoctrination” to “Gender Ideology”: Escola sem Partido (Non-Partisan School) and Gag Laws in Brazilian Congress”, *Revista Direito e Práxis* 7, 15 (2016).

ideología de género y conectó en un mismo lugar los recuerdos de la lucha contra la amenaza comunista con la colonización homosexual, para reforzar su agenda de sacralización de la familia monógama y heterosexual. Recientemente en Croacia, la coalición Cristiano-Demócrata presentaba su agenda política en un cartel en el cual se veía una limpia mano femenina con una cruz en la palma, en alusión al futuro, mientras el pasado comunista era representado con una sucia mano masculina con la hoz y la estrella comunista⁴.

Tales sentimientos han sido una y otra vez canalizados e instrumentalizados para objetivos políticos. Bien lo señaló Juan Carlos Vélez, el gerente de la campaña promotora del voto negativo en el plebiscito refrendatorio del Acuerdo de Paz en 2016. La indignación fue el centro de la campaña. “Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca”, afirmó en una entrevista con el diario *La República*⁵. Sin embargo, no se trata simplemente de una manipulación de masas de una élite política. El populismo tiene sus razones y esas razones no pueden ser subvaloradas⁶.

Tales movilizaciones expresan ejercicios articulados para incidir en políticas públicas que cuentan tanto con formas de liderazgo y representación como con mecanismos de movilización por objetivos comunes. Sectores sociales con limitada presencia en la esfera pública han ganado espacios enarbolando estas banderas. Nuevos sujetos políticos se han constituido por efecto de estas movilizaciones. La Iglesia Católica, que había perdido presencia en debates públicos en Europa del Este durante el socialismo, la ha recuperado liderando estas movilizaciones⁷. La centralidad de temas de género y sexualidad en estas movilizaciones ha llevado a que algunas interpretaciones las definan como “movimientos anti-género”⁸, entre otras razones por su forma de actuar mediante estrategias contra-discursivas.

La “ideología de género”, como un ensamblaje de ideas e interpretaciones de textos, se elabora inicialmente durante y después de los debates surgidos en la Conferencia sobre Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y la Conferencia Mundial sobre las Mujeres (Beijing, 1995). Se trata de un contra-discurso que surgió en reacción a cambios en las políticas de género y sexualidad, expresados, por ejemplo, en políticas internacionales de derechos sexuales y reproductivos. Tal contra-discurso ha sido nutrido, reproducido y apropiado por colectivos y movilizaciones en las que coinciden no solo sectores tradiciones de la Iglesia Católica y de otras denominaciones cristianas, sino también partidos políticos de derecha, movimientos nacionalistas, discursos antifeministas y sectores sociales marginados de la participación política institucional. La ideología de género ha facilitado un lenguaje común que articula movilizaciones dispares tanto en agendas como en contextos sociopolíticos. Por ello, se le ha explicado

4. Jadranka Rebeka Anić, “Gender, Gender ‘Ideology’ and Cultural War: Local Consequences of a Global Idea – Croatian Example”, *Feminist Theology* 24, 1 (2015): 7-22.

5. Juliana Ramírez, “El No ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia”, *La República*, octubre 4, 2016. Disponible en: <https://www.larepublica.co/asuntos-legales/actualidad/el-no-ha-sido-la-campana-mas-barata-y-mas-efectiva-de-la-historia-2427891> (consultado el 12/06/2017).

6. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London; New York: Verso, 2005).

7. Roman Kuhar and Aleš Zobec, “The Anti-Gender Movement in Europe and the Educational Process in Public Schools”, *Center for Educational Policy Studies Journal* 7, 2 (2017): 29-46.

8. Eszter Kováts y Maari Põim, *Gender as Symbolic Glue – the Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilization in Europe* (Budapest: Friedrich Ebert Stiftung and Foundation for European Progressive Studies, 2015).

como un “aglutinante simbólico”⁹ que permite la articulación de ideas y apuestas políticas que, en otras condiciones, se encuentran separadas o incluso en oposición.

Estamos entonces ante un fenómeno con expresiones internacionales e impactos regionales y locales.

CUANDO LA CIENCIA SIRVE A LA RELIGIÓN

En noviembre de 2015 la Corte Constitucional, mediante la Sentencia C-683, avaló la adopción por parte de parejas del mismo sexo, por considerar que la orientación sexual no indicaba falta de idoneidad para aplicar al proceso de adopción. Una semana después, la senadora liberal Viviane Morales consiguió el apoyo de 32 senadores, principalmente del Centro Democrático, el partido líder de la oposición, para reaccionar contra la sentencia. Afirmando que la Corte estaba sustituyendo la Constitución y usurpando funciones, manifestaron su interés en llamar al constituyente primario, el pueblo, a decidir al respecto. En los primeros meses de 2016 la senadora lideró la recolección de firmas para prohibir la adopción por parejas del mismo sexo. *Firme por papá y mamá*, fue el nombre de la iniciativa cívica que logró recoger 2 134 800 firmas.

Para agosto de 2016 ya estaba en discusión el proyecto de referendo. La Exposición de motivos¹⁰ que le sustentaba constituye una interesante pieza en cuanto a argumentación y construcción de conocimiento. En un estilo que se asimila mucho a la literatura fundamentalista¹¹, dicho documento está caracterizado por la polivalencia y la ambigüedad, la monovalencia y la inflexibilidad en su retórica. Las políticas de este tipo de conocimiento tienen que ver tanto con su origen como con su uso.

La primera parte de la argumentación busca refutar estudios que afirman que no hay mayores diferencias entre niños criados por parejas homoparentales y parejas heterosexuales. La segunda señala que al existir dudas sobre las consecuencias de la adopción por parte de parejas del mismo sexo en los niños, tal duda debe resolverse a favor de estos últimos. Para ello, se menciona otra evidencia científica sobre la condición única e irremplazable de la crianza por parte una pareja formada por un padre y una madre, así como las ventajas de la pareja heterosexual con respecto a otras formas de familia y crianza. Se concluye que la adopción por una pareja conformada por un hombre y una mujer es la que garantiza el orden constitucional. Para el objetivo de este artículo, un orden al cual se debe regresar, ante la transgresión y exceso que implicaría la sentencia en discusión.

Para sustentar su argumentación la Exposición de motivos trae a colación 21 fuentes. Todas corresponden a literatura angloamericana, referenciada en inglés. Si a las iniciativas para cambios en políticas de género y sexualidad se las acusa de

9. Weronika Grzebalska, Eszter Kováts y Andrea Pető, “Gender as Symbolic Glue: How ‘Gender’ Became an Umbrella Term for the Rejection of the (Neo)Liberal Order”, *Political Critique*, enero 13, 2017. Disponible en: <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/> (consultado el 12/06/2017).

10. Viviane Morales, *Exposición de motivos de la propuesta de referendo* (Bogotá: Senado de la República, 2016).

11. Axel Stähler y Klaus Stierstorfer, *Writing Fundamentalism* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub, 2009).

foráneas o impositivas, tal condición no se aplica a los argumentos usados contra ella. La ideología de género y la supuesta agenda que la sustenta se ven como creaciones del feminismo y promotores de planificación familiar, activistas gay, multiculturalistas, ambientalistas, neomarxistas, postmodernistas y deconstructivistas, y de ser apoyada por corporaciones multinacionales y gobiernos liberales¹². Sin embargo, no hay tal oposición entre lo propio y lo ajeno en estos debates, pues tanto aquello que se dice que “es” la ideología de género, como lo que se argumenta contra ella, hacen parte de un mismo registro simbólico y de unas mismas políticas del conocimiento. Lo “otro” existe como “otro” por el “sí mismo” que lo nombra.

Entre las citas usadas en la Exposición de motivos para mostrar los problemas de muestreo, metodológicos, falta de seguimiento, evidencia deficiente y hasta “errores fatales” en la literatura existente, seis provienen de documentos producidos por centros de pensamiento promotores de valores cristianos, como *The Christian Institute*, en el Reino Unido, o de centros de pensamiento promotores de nacionalismo norteamericano, como *The Heritage Foundation Backgrounder*. Otra referencia viene de iniciativas legales en contra del matrimonio igualitario, como el *Marriage Law Project*, de la *Catholic University of America*. Un texto citado en tres ocasiones, *Same Sex Marriage: Good for Gays Bad for Children*, fue escrito por Dennis Prager, fundador de un portal web dedicado a promover los valores del americanismo. Una parte del contra-argumento es producido por centros de pensamiento cuya función es posicionar determinadas agendas mediante la producción de un conocimiento acorde.

Doce citas refieren artículos publicados en revistas académicas. De ellas, tres refieren revistas orientadas a la educación familiar y la atención de familias que enfrentan el divorcio, como el *Journal of Marriage and Family*, *Journal of Divorce and Remarriage* y *The Future of Children*. Tres referencias corresponden a revistas de temas pediátricos y otras seis a revistas que publican temas de ciencias sociales.

Una parte de estas referencias a publicaciones académicas se hace de manera parcial o incompleta. El autor de una de las fuentes usadas para argumentar que la orientación sexual de los padres podría afectar el desarrollo de los hijos afirmó que en la Exposición de motivos su trabajo estaba siendo citado de manera descontextualizada¹³. Si bien el autor señalaba la importancia de que niñas y niños fuesen expuestos a adultos del sexo opuesto, no estaba justificando con ello la necesidad de impedir la crianza por parte de parejas del mismo sexo.

En otros casos, se citan estudios desactualizados o se usan datos sin contexto para sustentar argumentos que no corresponden. Para afirmar los efectos negativos de la falta de padre en el comportamiento sexual de las niñas, se cita un estudio antropológico de 1982, producido en un momento de vigencia de teorías socio-biológicas para

12. Dale O’Leary, *The Gender Agenda: Redefining Equality* (Lafayette: Vital Issues Press, 1997).

13. Redacción, “Nunca dije que parejas gays no pueden criar niños: Kyle Pruett”, *El Tiempo*, agosto 20, 2016. Disponible en: <http://m.eltiempo.com/mundo/eeuu-y-canada/entrevista-con-kyle-pruett-sobre-la-adopcion-gay-46642> (consultado el 12/06/2017).

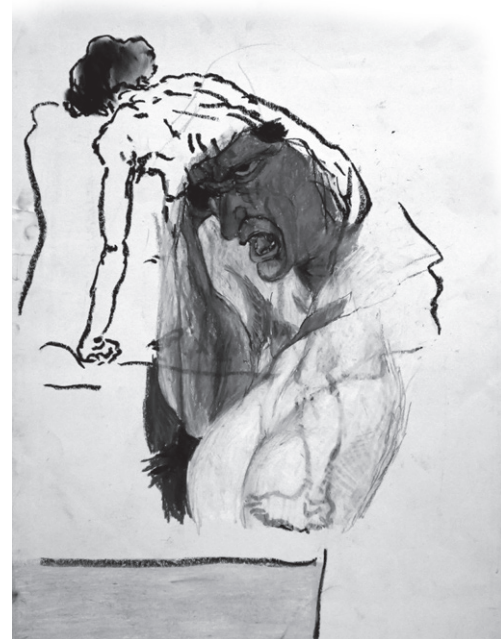
explicar las ventajas evolutivas de la reproducción. El llamado de atención hecho en dicho texto para no hacer juicios morales sobre la diversidad cultural de la estructura familiar no se tuvo en cuenta en la Exposición de motivos. Dos de las citas usadas se refieren a textos que cuestionan los métodos de reproducción asistida y no la adopción por parejas del mismo sexo.

No es el objetivo de este texto entrar a debatir la rigurosidad en el manejo de fuentes del citado documento, volver a la falsa dicotomía objetividad/subjetividad o proveer evidencia para sustentar un argumento contrario, por ejemplo, a favor de la adopción igualitaria. Quienes escribieron tal Exposición de motivos lo hicieron para mover un debate jurídico hacia su posición en el debate. El resultado de las operaciones con que se usa el conocimiento en el texto en mención —descontextualizar, deslocalizar y generalizar— es un conocimiento universalista que apela a cierto sentido común. Su argumentación se construyó haciendo uso de cierta literatura científica, o con pretensión de cientificidad, para sustentar un argumento religioso, como es la superioridad de un tipo de familia sobre otros. Estadísticas, descripciones de hechos y explicaciones de tono universalista buscan dar tal cientificidad. Aunque no haya referencias religiosas en el texto, su argumentación busca legitimar una verdad religiosa, asociada a un orden natural representado en el matrimonio heterosexual y la diferencia biológica.

Las políticas del conocimiento que sustentan este tipo de argumentaciones pueden darse bien con la ausencia de conocimiento o con su presencia. En la Exposición de motivos el numeral dos argumenta que no hay estudios en Colombia sobre los efectos de la adopción por parejas del mismo sexo, por lo cual, ante la duda, se debe responder con lo que hasta el momento se sabe. Aún “sabiendo” que la argumentación puede ser la misma. A fines de junio de 2017, Mark Latham, líder del Australian Marriage Forum, afirmó que de acuerdo con las últimas cifras del censo de población, el reconocimiento del matrimonio igualitario era innecesario, pues solo un 0.8% de las familias australianas estaban conformadas por una pareja del mismo sexo. Más que saber, en el sentido de descubrir o acumular conocimiento, de lo que se trata es de producir un “otro” para antagonizar y configurar una posición política.

NOSOTROS, LOS OTROS Y EL PUEBLO

La iniciativa para llamar a un referendo para limitar la adopción solo a parejas heterosexuales en matrimonio o unión libre puede considerarse un ejemplo de política antagonista, en la cual se crea un “otro” ajeno, opuesto al orden social, para legitimar un proyecto político y construir identidad política. Para ampliar este punto es necesario continuar el recuento de lo sucedido con el proyecto de referendo.



En las dos primeras semanas de septiembre se debatió y aprobó el proyecto en la Comisión Primera del Senado. Al ser una iniciativa popular, tuvo prioridad. La importancia del llamado al referendo sobre adopción fue equiparada por su autora con la del plebiscito que refrendaría por voto popular el Acuerdo de Paz entre el Gobierno y las FARC¹⁴. Tal afirmación servía como reverberación de voces de unos debates en otros y recordaba su conectividad.

Mientras, quienes se oponían a tal iniciativa señalaban el llamado a que no todo se podía someter a decisión de mayorías, el retroceso que implicaba el proyecto pues en el país ya desde hace cuatro décadas personas solteras podían presentarse a adopción, o la inconstitucionalidad de usar el estado civil y la orientación sexual para clasificar a quienes pueden adoptar¹⁵.

El 13 de diciembre, con 54 votos a favor y 22 en contra, el proyecto fue aprobado en segundo debate.

En abril de 2017 entidades nacionales como la Procuraduría General de la Nación o el Ministerio de Salud se pronunciaron en contra del proyecto. El presidente señaló en mayo de 2017 que el proyecto era inconstitucional e inconveniente¹⁶. Sin embargo, los llamados a la necesidad de responder a la decisión mayoritaria continuaron como argumentos a favor. La senadora Morales señaló que no le preocupaba la oposición del Gobierno al proyecto, pues siendo un Gobierno con un 20% de favorabilidad, el proyecto contaba con el apoyo del 80% del país¹⁷.

El proyecto fue votado negativamente el 11 de mayo de 2017 con una votación de 20/12.

¿Cómo interpretar que la iniciativa hubiera alcanzado tal importancia en lo público y lo político? Argumentos que asocian estas iniciativas como resultado del tradicionalismo de la sociedad o la permanencia de estructuras machistas u homofóbicas resultan insuficientes, entre otras razones por su mismo recurso a la idea de un fundamento preexistente.

La mencionada Exposición de motivos no presentaba, al menos de manera explícita, una condena a las parejas del mismo sexo o a personas solteras interesadas en adoptar. Al final del documento se argumentaba que la restricción de la adopción a una pareja conformada por un hombre y una mujer es parte del orden constitucional, pues no es un derecho sino una medida de protección. Al no ser derecho, no se discrimina a las parejas del mismo sexo. Además, continuaba el argumento, las parejas del mismo sexo y las heterosexuales no son equivalentes en el orden constitucional, pues es solo la familia conformada por un hombre y una mujer la que es considerada fundamental en la Constitución. Así, tal argumentación, en nombre de la protección de niñas y niños, mantiene una jerarquía y un privilegio, si se usa un lenguaje legal y de

14. Redacción, "Niños deben tener opción de ser formados por rol paterno y materno", *El Tiempo*, septiembre 15, 2016.

Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-morales-defiende-proyecto-de-referendo-de-adopcion-homosexual-50665> (consultado el 12/06/2017).

15. Redacción, "Por referendo se decidirá si parejas gay pueden adoptar", *El Tiempo*, septiembre 14, 2016.

Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/adopcion-gay-en-colombia-senado-discute-referendo-contra-adopcion-50302> (consultado el 12/06/2017).

16. Redacción, "Gobierno se opone al referendo que impide la adopción gay", *El Tiempo*, mayo 3, 2016. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/gobierno-se-opone-al-referendo-que-impide-adopcion-gay-84284> (consultado el 12/06/2017).

17. Redacción, "Con nosotros está el 80 por ciento de este país: Viviane Morales", *El Tiempo*, mayo 4, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-le-responde-al-ministro-cristo-84532> (consultado el 12/06/2017).

derechos. Las condenas explícitas usadas en años anteriores a cambios en políticas de género y sexualidad, aparecen ahora en un lenguaje secular y modernizante.

Esta argumentación construye una realidad sociopolítica que, al aparecer como de sentido común, única y necesaria, obtiene existencia por sí misma. Ese es precisamente el éxito del populismo. Pero para tal éxito se requiere reconfigurar el espacio público. Como forma de interpretar lo sucedido, sugiero usar el modelo analítico aplicado por Stefanie Mayer, Edma Ajanovic y Birgit Sauer¹⁸ en su análisis del crecimiento de populismos de derecha en Austria. Dichas autoras señalan que la construcción discursiva de posiciones antagónicas es esencial para los populismos de derecha. Dicha construcción incluye cuatro posiciones:

- 1) “Nosotros”, el lugar desde el cual se construyen las posiciones.
- 2) “Ellos”, los contradictores, “Políticos”, “élites”, “el Gobierno en el poder”.
- 3) “No-nosotros”: no-ciudadanos, extraños, “los otros”.
- 4) “No-ellos”: “el pueblo”.

Las relaciones entre estas posiciones, así como los sujetos que las ocupan, varían de acuerdo al asunto que esté en discusión. De tal modo, continúan las mencionadas autoras, cuando el asunto es la permanencia y legitimación de un solo modelo de familia, asociado al matrimonio y la heterosexualidad, el lugar de “aquellos que no son como nosotros” lo ocupan las familias monoparentales, las parejas del mismo sexo y personas homosexuales o transgénero. Las contradictoras son las ideologías de izquierda. Cuando el tema es la migración o el racismo, al lugar del “nosotros” entran todos los nativos del lugar, lo que incluye a personas homosexuales y transgénero, mientras que los hombres musulmanes son los perpetradores de la violencia y las mujeres musulmanas aquellas que “no son como nosotros”, pues son víctimas de la amenaza masculina. La condición de “víctima” de las mujeres es necesaria para afirmar el antagonismo contra el Islam y justificar el rechazo o incluso la intervención. De esta forma, el populismo de derecha se adapta a diferentes situaciones e integra en sus agendas temas en los cuales amplios sectores de la población se sienten convocados.

En el caso en cuestión, la propuesta de referendo se hizo desde un “nosotros” que incluía sectores de oposición al Gobierno, políticos cristianos y una movilización social que, a nombre de la protección de la familia, logró recolectar más de dos millones de firmas. Entre sus contradictores estaba la Corte Constitucional, cuyas reformas en temas de género y sexualidad venían siendo criticadas por sectores conservadores de la sociedad, el actual Gobierno y las instituciones que implementan tales medidas. Los

18. Stefanie Mayer, Edma Ajanovic y Birgit Sauer, “Intersections and Inconsistencies. Framing Gender in Right-Wing Populist Discourses in Austria”, *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 22, 4 (2014): 250-266.

“otros” no son tan solo las parejas del mismo sexo o las personas solteras interesadas en adoptar. Las referencias a la necesidad de la figura paterna para la crianza, en la sección tercera del documento, sugieren que las mujeres que crían, bien solteras o en pareja con otra mujer, son parte contradictoria del proyecto. La “mayoría” que no apoya al Gobierno representa aquellos sectores de la sociedad a quienes la necesidad de proteger a niños y niñas convoca al debate.

Enmarcar la discusión en términos de la protección ubica a quienes motivan el debate en un lugar en apariencia no-ideológico y de beneficio colectivo. Sin embargo, tal iniciativa legal se hace como reacción a cambios en políticas de género y sexualidad, expresados en temas como la familia o la educación. En esto, lo sucedido en Colombia tiene similitudes con otros procesos similares descritos antes. Su particularidad está en que tales debates se dan en el momento en el cual la sociedad negocia un nuevo pacto social y político. Un pacto que tiene dimensiones de género y sexualidad y en el cual la secularización del discurso religioso es fundamental para su permanencia y adaptación.

El debate sobre adopción igualitaria entonces, no sería tanto una reacción intolerante o retardataria de sectores conservadores de la sociedad contra una comunidad imaginada, como la “comunidad LGBTI”, sino una apuesta para reconfigurar el espacio público en un momento de transición política. Un intento, entre otros más, de mantener un pacto social totalizante y unívoco que se había mantenido vigente con el conflicto armado. Reconfiguración que se hace para limitar y reducir su pluralismo. En otras palabras, populismo totalitarista.

EMERGENCIA DE SUJETOS POLÍTICOS

No es objeto de este texto el debate paralelo sobre ideología de género en el Acuerdo de Paz. Sin embargo, es importante recordar que no fueron hechos aislados. Ideología de género era una categoría que circulaba en publicaciones teológicas colombianas desde inicios de esta década¹⁹. Sin embargo, solo entra como contra-discurso a debates públicos nacionales en 2016. En agosto del mismo año se realizaron movilizaciones masivas en diferentes ciudades como reacción a unas cartillas escolares para la educación sexual. La ideología de género operó en ese momento como un articulador retórico de tales movilizaciones. Se afirmaba que tales cartillas no solo promovían dicha ideología, sino que, además, eran parte de una “colonización homosexual” ejercida por el “lobby gay” nacional e internacional. El debate alcanzó tal importancia que llevó a una declaración televisiva del presidente, desmintiendo la presencia de tal ideología en los planes educativos. No se trataba entonces tan solo de un eslogan de campaña, sino de un significativo con capacidad de movilización social y política y de vincular en

19. Carmen Marsal, “Los principios de Yogyakarta: Derechos Humanos al servicio de la ideología de género”, *Dikaion* 20, 1 (2011): 119-130.

un mismo lugar, al menos temporalmente, a sujetos políticos que en otros escenarios estarían en oposición o desarticulados. Con razón también se define a la ideología de género como un “significante vacío”²⁰.

La importancia política del debate sobre la ideología de género junto con el tema de adopción igualitaria en una clave religiosa, se hizo evidente en su momento álgido. En los primeros días de mayo de 2017, antes de la tercera votación del proyecto, la senadora Viviane Morales convocó por medio de un audio en WhatsApp a quienes les apoyaban, a ayunar. “Yo les pido que nos unamos en ayuno y oración porque son las armas de nuestra batalla, de nuestra milicia y serán las armas inderrotables. Contra esto no podrá ganarnos la presión del Gobierno y de los medios de comunicación”, señaló²¹.

Interesante movimiento, en el cual, mientras una parte de la sociedad intentaba negociar un trámite no violento de los conflictos, otra llamaba a una “batalla” desde lo espiritual para obtener poder político. Poco hay entre este lugar y el autoritarismo. Esta conexión entre ayuno, religión y política merece un análisis psicoanalítico propio en otro momento, en particular por su conexión con el cuerpo, la violencia y lo femenino.

Para el objetivo de este texto, interesa señalar que la senadora viera en la aprobación del proyecto de referendo la “victoria” contra la imposición de la ideología de género en el país. Ideología cuya presencia se expresaba, precisamente, en la oposición del Gobierno al proyecto. En efecto, en entrevista radial, el 8 de mayo, el presidente consideró que era una tergiversación del debate sobre la adopción el que se acusara a sus opositores de estar defendiendo la ideología de género²². El fantasma seguía recorriendo los pasillos del Palacio de Nariño.

A lo espiritual, posiblemente, le ganó lo económico. Pocos días antes del tercer debate del proyecto se conoció que el referendo costaría alrededor de 280 000 millones de pesos. Posteriores investigaciones podrían explorar la importancia de tal aspecto para determinar el curso del debate. Sin embargo, no se puede sacar del escenario.

Aun así, el paralelismo del debate sobre ideología de género en el Acuerdo de Paz y el proyecto de referendo sobre adopción igualitaria permitió el establecimiento de un nicho político para un sector social conformado principalmente, más no exclusivamente, por iglesias cristianas. En particular, iglesias de reciente conformación y diferentes a las llamadas iglesias históricas, o iglesias con una larga tradición de presencia en el país. Dicho nicho político tiene un lugar en temas como políticas educativas y debates sobre familia, género y sexualidad, y se diversificó durante 2016 al abarcar el tema de la paz. Su diversificación no fue solo temática sino regional, como se pudo observar en las movilizaciones en diversas ciudades del país contra unas cartillas sobre educación sexual, en agosto de 2016. Mientras una iniciativa actuaba a nivel nacional, en el Senado, otra actuaba a nivel regional, en grupos articulados en torno a temas

20. Kuhar y Zobec, “The Anti-Gender Movement in Europe and the Educational Process in Public Schools”, 29.

21. Redacción, “Viviane Morales propone ‘ayuno’ para que referendo gay pase en Cámara”, *El Tiempo*, mayo 8, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-morales-propone-ayuno-y-oracion-para-el-referendo-sobre-adopcion-gay-85634> (consultado el 12/06/2017).

22. Redacción, “Santos pidió a Congreso votar negativamente referendo sobre adopción”, *El Tiempo*, 8 de mayo, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/santos-pide-votar-negativamente-proyecto-de-adopcion-85758> (consultado el 12/06/2017).

de familia y educación escolar. Se trata, entonces, no solo de estrategias exitosas para posicionar temas en la agenda pública, sino para movilizar y articular diversos sectores sociales en torno a aquellos.

CONCLUSIÓN: SECULARIZAR EL DISCURSO PARA ESPIRITUALIZAR LA SOCIEDAD

Es aún temprano para poder determinar los resultados de los dos debates mencionados. Este texto observa apenas una parte de los actores involucrados en este ejercicio de política antagonista. Posteriores ejercicios requieren incorporar las perspectivas de quienes han sido interpelados por estas iniciativas. La heterogeneidad en los diferentes sectores involucrados es una constante. Sin embargo, es posible sugerir algunas conclusiones preliminares, en especial por los paralelismos con procesos similares en otros lugares.

En un estudio sobre la participación de la Iglesia Católica en reformas al Código de Familia en Eslovenia y en educación sexual en Croacia, Roman Kuhar²³ encuentra un cambio en las estrategias usadas. En lugar de condenar a la homosexualidad, como propone la Doctrina Eclesial, se recurre a investigaciones sociológicas para afirmar que familias homoparentales, personas homosexuales y transgénero no merecen el mismo estatus de ciudadanía y generan ambientes peligrosos o incompletos para el crecimiento de niñas y niños. En esto, la Iglesia reduce su participación directa o explícita y actúa a través de organizaciones de la sociedad civil. Así, concluye Kuhar, la Iglesia seculariza su discurso para clericalizar a la sociedad.

Esta argumentación resulta de interés para el caso analizado aquí. Las movilizaciones contra la ideología de género y contra la adopción igualitaria en Colombia se presentaron como alianzas e iniciativas cívicas en las cuales participaban iglesias, pero no les eran exclusivas. En lo retórico, como se señaló antes, se recurre a un lenguaje jurídico y de derechos y se actúa en nombre de una causa superior —la protección de los niños— que convoca a amplios sectores de sociedad. La sacralidad de un tipo de familia por encima de otros aparece en la sociedad como un asunto civil más no religioso. De esta manera, se empieza una secularización del discurso.

El caso colombiano difiere del descrito por Kuhar, pues no es solo una, sino varias iglesias, las que lideran tal proceso. No se trata tan solo de una institución religiosa recuperando presencia en debates públicos, sino de una variedad de ellas compitiendo por poder político. Lo clerical está más asociado a la institución, como estructura, jerarquía y aparato, y eso puede ser posible donde una iglesia concentra todavía parte del poder religioso. Sin embargo, en nuestro caso, la proliferación de iglesias hablaría más bien de una institucionalidad atomizada y sobrepuesta. Dónde termina la iglesia

23. Roman Kuhar, "Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church Counter-Narratives in Slovenia and Croatia", *Womens Studies International Forum* 49 (2015): 84-92.

cristiana e inicia el partido político o la empresa comercial es un tema que merecería también estudios posteriores y, posiblemente, no encuentre una respuesta concreta. Precisamente porque no hay límites sino yuxtaposiciones.

Así, no se trataría tanto de una clericalización de la sociedad, como encuentra Kuhar para países de Europa del Este. Más bien, el caso colombiano hablaría de un proyecto religioso en clave política: secularizar el discurso para espiritualizar a la sociedad.

Este proyecto para espiritualizar a la sociedad reduce lo público. Declarar el proyecto de vida de unos “otros” como merecedor de un estándar de menor protección con respecto a otro, margina a estos de lo público y reconstruye la división público/privado del género y la sexualidad. En este caso, esos “otros” no solo son las parejas del mismo sexo, sino las personas solteras que adoptan, la mayoría de ellas mujeres, así como los integrantes de otras formas de alianza y solidaridad que no recurren a la pareja monogámica heterosexual, como familiares y amigos que crían en conjunto, o mujeres que recurren a métodos de reproducción asistida. Si bien el componente racial del proyecto de ley en mención poco se mencionó, también le subyacía un tipo particular de familia sobre otros modelos culturales de alianza y solidaridad. En resumen, fundamentalismo, en el sentido de retorno a una forma de lo social asumida como fundamento de todo lo social, y populismo jurídico, en el sentido de recurso a la autoridad del Estado para legitimar un interés político particular.

Dicho retorno se expresa en lenguaje de descontento y rabia, pues expresa una falla. Weronika Grzebalska, Eszter Kováts y Andrea Pető²⁴ proponen entender estas movilizaciones en contra de cambios en políticas de género y sexualidad como expresión de cambios sociales, económicos y políticos amplios, y no solo como manifestaciones de prejuicios y estereotipos. Asumir que estos proyectos políticos prosperan tan solo por la existencia de odios contra las mujeres o los homosexuales, no solo sería simplificador, sino que también impediría ver lo que quienes les apoyan están diciendo del actual orden social. Para ellas, estas movilizaciones antigénero expresan los problemas de la democracia representativa y el rechazo a problemas socioeconómicos como la priorización de políticas de la identidad sobre cambios en condiciones materiales de existencia, la creciente precarización de amplios sectores de la sociedad o la influencia de instituciones transnacionales en los Estados. La ideología de género no sería entonces tan solo consecuencia directa del crecimiento de fundamentalismos religiosos y extremismo político, o un retroceso en políticas emancipatorias, sino parte de ajustes estructurales más amplios en respuesta a las fallas del sistema económico, político y social actual.

24. Grzebalska, Kováts, y Pető, “Gender as Symbolic Glue: How ‘Gender’ Became an Umbrella Term for the Rejection of the (Neo)Liberal Order”.

Si seguimos con el hilo de esta argumentación, tal vez se pueda interpretar el poder que articula las movilizaciones mencionadas. Las firmas recogidas para sustentar el proyecto contra adopción igualitaria, las movilizaciones contra la ideología de género y su lugar en la refrendación del Acuerdo de Paz, sugieren el poder de unos grupos políticos para recoger en un mismo lugar malestares separados. Sectores sociales que no se habían sentido convocados por una discusión de paz que, o bien estaba enmarcada en un lenguaje legal críptico o les hablaba de un conflicto que no les había tocado. Comunidades que han encontrado en las iglesias posibilidades de incidir en el Estado, lo que no les había dado la democracia participativa. Mujeres jóvenes adultas que encuentran en estas iglesias posibilidades de expresar su voz, de articularse e incluso de acceder a una movilidad social que no encuentran en los actuales ordenamientos de género. Grupos de interés, como asociaciones de padres y madres de familia, que viven la implementación de políticas educativas de manera jerárquica y centralista o que encuentran en discursos de igualdad, inclusión o diversidad un asunto que no les afecta. De ahí el sentido de participación y de proyecto común al que invitan estas iniciativas. Fundamentalismo, en el sentido de totalidad y comunidad.

Sin embargo, tal totalidad es siempre incompleta. Martín Retamozo y Soledad Stoessel, en concordancia con la conceptualización de Ernesto Laclau sobre lo político, señalan que todo orden está dislocado, por exceso y por defecto, y por eso la necesidad de articulaciones que dan una estabilidad precaria²⁵. Las movilizaciones mencionadas han sido circunstanciales y su continuidad no es evidente aún. Las iglesias tienen historias y proyectos políticos diferentes y en disputa. El antagonismo les ha permitido un posicionamiento en lo político, pero tal posición es inestable.

Finalmente, una nota personal. No soy psicoanalista. Mi acercamiento a este tema viene más de las ciencias sociales y el apoyo a activismos. Me interesa dejar esta reflexión en un punto de contacto con el psicoanálisis, pues creo que hay en él posibilidades interpretativas que no ofrecen las ciencias sociales.

Este intento de retorno al fundamento, sexualizado y generalizado, que encuentro en los casos señalados aquí, se da en relación con el conflicto. Conflicto en su versión de conflicto armado, conflicto sociopolítico y guerra. Al respecto, David Adams hace una sugestiva conexión entre guerra, fundamentalismo y psicoanálisis. El fundamentalismo, como término, fue acuñado por el Pastor Bautista Curtis Lee Laws en una convención bautista llevada a cabo en 1920. En el mismo año Freud introdujo en concepto de la “pulsión de muerte” en *Jenseits des Lustprinzips* – “Más allá del principio del placer”. Para Adams, ambos conceptos respondían a la crisis cultural y psicológica de la Primera Guerra Mundial. Ambos conforman teorías interpretativas, ofrecen marcos para leer textos y signos de los tiempos, tratan además la agresión y la

25. Martín Retamozo y Soledad Stoessel, “El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea”, *Estudios Políticos* 44 (2014): 13.

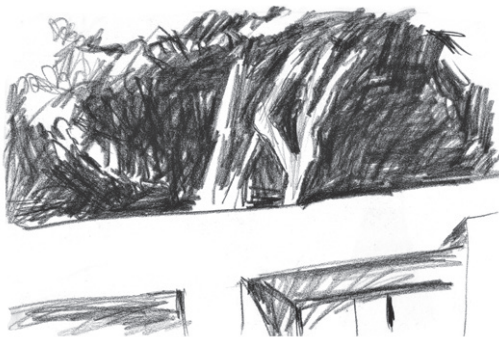
rabia, continúa Adams. Sin embargo, son respuestas diferentes. Mientras el fundamentalismo se basa en una idea única y fija de lo normal, el psicoanálisis permite pensar en la anormalidad como la condición fundamental de los seres.

Cómo responder al fundamentalismo sin fundamentalismo parece ser entonces el reto que enfrentamos en este momento quienes creemos en la posibilidad de lo público como espacio plural y de múltiples conflictos, y no como espacio jerarquizado y monolítico. Aplicar la etiqueta a unos por su supuesta imposibilidad de ingreso a la ilustración y a la modernidad, o a otros, por su supuesto atentado contra un orden natural, no permite la expresión del conflicto sino que la reduce a una mera sospecha mutua. Y la sospecha no permite el vínculo social necesario para reconstruir en momentos de transición política.

BIBLIOGRAFÍA

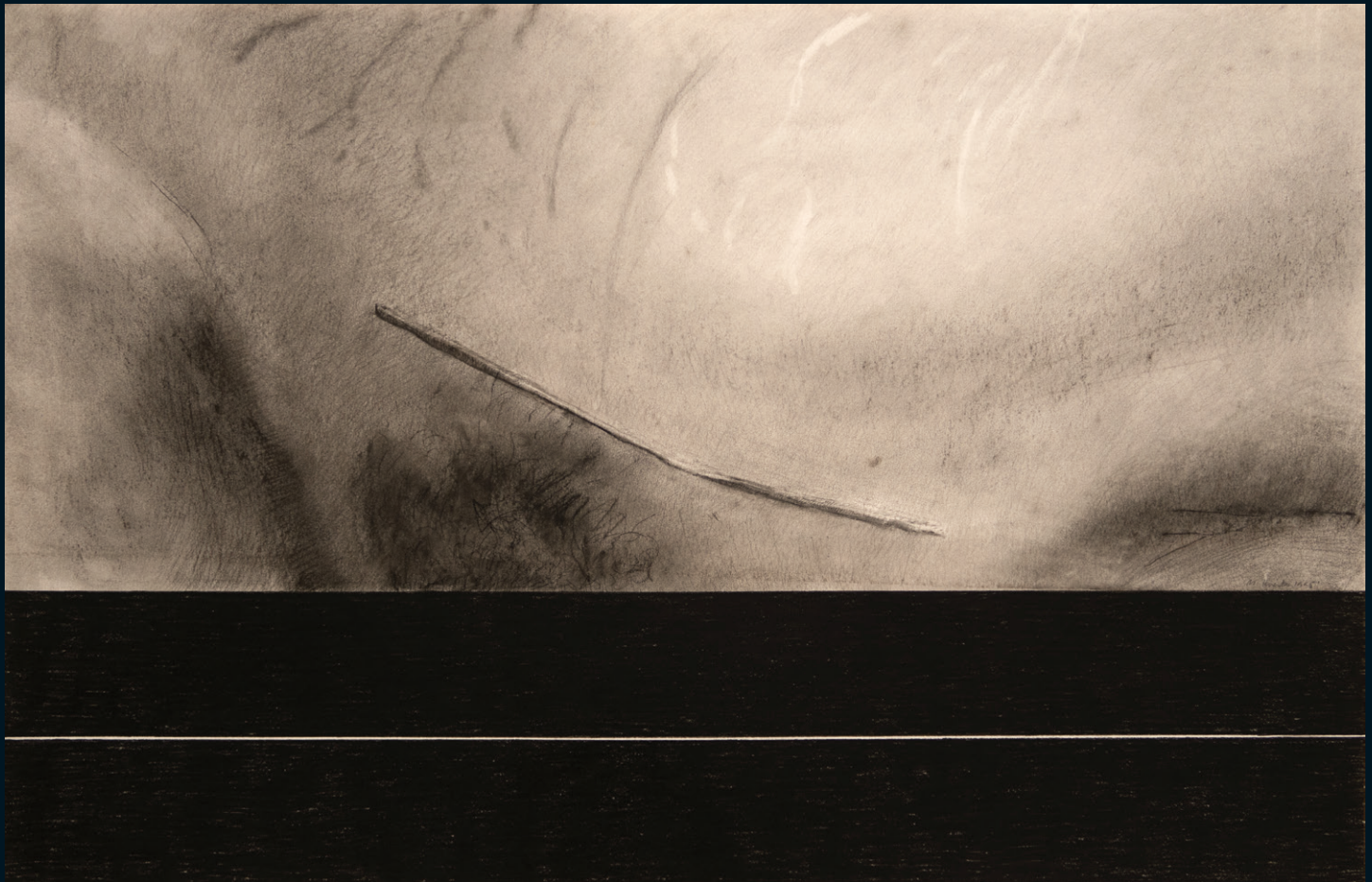
- ADAMS, DAVID. "Myth and Dogma in 1920: The Fundamentalist. Modernist Controversy and Freud's 'Death Drive'". En *Freud and Fundamentalism: The Psychological Politics of Knowledge*. New York: Fordham University Press, 2010.
- ANIĆ, JADRANKA REBEKA. "Gender, Gender 'Ideology' and Cultural War: Local Consequences of a Global Idea – Croatian Example". *Feminist Theology* 24, 1 (2015): 7-22.
- FONTELAS ROSADO-NUNES, MARÍA JOSÉ. "A 'ideologia de gênero' na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica". *Horizonte* 13, 39 (2015): 37-60.
- GRZEBALSKA, WERONIKA; KOVÁTS, ESZTER Y PETŐ, ANDREA. "Gender as Symbolic Glue: How 'Gender' Became an Umbrella Term for the Rejection of the (Neo)Liberal Order". *Political Critique*. Enero 13, 2017. Disponible en: <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order/>.
- KOVÁTS, ESZTER Y PŐIM, MAARI. *Gender as Symbolic Glue – The Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-Gender Mobilization in Europe*. Budapest: Friedrich Ebert Stiftung and Foundation for European Progressive Studies, 2015.
- KUHAR, ROMAN, Y ZOBEC, ALEŠ. "The Anti-Gender Movement in Europe and the Educational Process in Public Schools". *Center for Educational Policy Studies Journal* 7, 2 (2017): 29-46.
- KUHAR, ROMAN. "Playing with Science: Sexual Citizenship and the Roman Catholic Church Counter-Narratives in Slovenia and Croatia". *Womens Studies International Forum* 49 (2015): 84-92.
- LACLAU, ERNESTO. *On Populist Reason*. London; New York: Verso, 2005.
- MARSAL, CARMEN. "Los principios de Yogyakarta: Derechos Humanos al servicio de la ideología de género". *Dikaion* 20, 1 (2011): 119-30.
- MAYER, STEFANIE; AJANOVIC, EDMA Y SAUER, BIRGIT. "Intersections and Inconsistencies. Framing Gender in Right-Wing Populist Discourses in Austria". *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 22, 4 (2014): 250-266.





- MIGUEL, LUIS FELIPE. "Da 'doutrinação marxista' à 'ideologia de gênero' - Escola sem Partido e as leis da mordaza no Parlamento Brasileiro / from 'Marxist Indoctrination' to 'Gender Ideology': Escola sem Partido (Non-Partisan School) and Gag Laws in Brazilian Congress". *Revista Direito e Práxis* 7, 15 (2016).
- MORALES, VIVIANE. *Exposición de motivos de la propuesta de referendo*. Bogotá: Senado de la República, 2016.
- O'LEARY, DALE. *The Gender Agenda: Redefining Equality*. Lafayette: Vital Issues Press, 1997.
- RAMÍREZ, JULIANA. "El no ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia". *La República*. Octubre 4, 2016. Disponible en: <https://www.larepublica.co/asuntos-legales/actualidad/el-no-ha-sido-la-campana-mas-barata-y-mas-efectiva-de-la-historia-2427891>.
- REDACCIÓN. "Gobierno se opone al referendo que impide la adopción gay". *El Tiempo*. Mayo 3, 2016. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/gobierno-se-opone-al-referendo-que-impide-adopcion-gay-84284>.
- REDACCIÓN. "Nunca dije que parejas gays no pueden criar niños: Kyle Pruett". *El Tiempo*. Agosto 20, 2016. Disponible en: <http://m.eltiempo.com/mundo/eeuu-y-canada/entrevista-con-kyle-pruett-sobre-la-adopcion-gay-46642>.
- REDACCIÓN. "Niños deben tener opción de ser formados por rol paterno y materno". *El Tiempo*. Septiembre 15, 2016. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-morales-defiende-proyecto-de-referendo-de-adopcion-homosexual-50665>.
- REDACCIÓN. "Por referendo se decidirá si parejas gay pueden adoptar". *El Tiempo*. Septiembre 14, 2016. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/adopcion-gay-en-colombia-senado-discute-referendo-contra-adopcion-50302>.
- REDACCIÓN. "Con nosotros está el 80 por ciento de este país: Viviane Morales". *El Tiempo*. Mayo 4, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-lee-responde-al-ministro-cristo-84532>.
- REDACCIÓN. "Santos pidió a Congreso votar negativamente referendo sobre adopción". *El Tiempo*. Mayo 8, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/gobierno/santos-pide-votar-negativamente-proyecto-de-adopcion-85758>.
- REDACCIÓN. "Viviane Morales propone 'ayuno' para que referendo gay pase en Cámara". *El Tiempo*. Mayo 8, 2017. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/viviane-morales-propone-ayuno-y-oracion-para-el-referendo-sobre-adopcion-gay-85634>.
- RETAMOZO, MARTÍN, Y STOESSEL, SOLEDAD. "El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea". *Estudios Políticos* 44 (2014): 13.
- STÄHLER, AXEL, Y STIERSTORFER, KLAUS. *Writing Fundamentalism*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub, 2009.

III. INTOLERANCIA Y RADICALIZACIÓN



© Miguel Antonio Huertas | "Las líneas de la vida", del proyecto "El dibujo y el gesto" | 1995-1997 | 50 x 70 cms.



© Miguel Antonio Huertas | Estudio para "motivos poderosos", a partir de fotografía de Sady González (9 de abril de 1948) | dibujo a tinta sobre papel | 1990 | 21 x 27 cms.

¿Hace síntoma en Occidente la intolerancia hacia la fe del otro?



DIOMAR GONZÁLEZ SERRANO*

L'Iriv: Instituto de investigación y de información en torno al voluntariado, París, Francia

¿Hace síntoma en Occidente la intolerancia hacia la fe del otro?

Does the Intolerance toward the Faith of the Other Produce a Symptom?

L'intolérance de la foi des autres fait-elle symptôme en Occident?

A partir de tres referentes discursivos relacionados entre sí a propósito del atentado que sufrió el diario satírico *Charlie Hebdo*, el presente artículo indaga sobre las dinámicas sociales que pueden estar jugando en la realización de actos semejantes. Igualmente analiza posiciones y mecanismos de aproximación o de segregación en nuestras sociedades. A partir de ello, visibiliza cómo, contrariamente a sus premisas de "Igualdad, Libertad y Fraternidad", el discurso de Occidente tiene dificultades para relacionarse con la alteridad que descubren las creencias propias de una cultura diferente.

Palabras claves: renegación, alteridad, radicalización, segregación, interculturalidad.

On the basis of three discursive referents interrelated with respect to the attack on the satirical journal *Charlie Hebdo*, the article inquires into the social dynamics that may come into play when such acts are perpetrated, and analyzes positions and mechanisms of rapprochement or segregation in our societies. From that perspective, it makes evident how, contrary to the premises of "Liberty, Equality, Fraternity", Western discourse has trouble relating to the alterity revealed by the beliefs of a different culture.

Keywords: disavowal, alterity, radicalization, segregation, interculturalism.

À partir de trois référents discursifs liés les uns aux autres sur l'attentat contre le journal satirique *Charlie Hebdo*, l'article se demande quelles sont les dynamiques sociales en œuvre dans la réalisation d'attentats de la sorte. Il se demande aussi par les positions et les mécanismes d'approche et de ségrégation dans nos sociétés. À partir de là, il est possible de voir comment, contrairement à ses prémisses «d'Égalité, Liberté et Fraternité», le discours d'Occident a des difficultés à communiquer avec l'altérité que les croyances propres d'une culture autre dévoilent.

Mots-clés: déni, altérité, radicalisation, ségrégation, interculturalité.



CÓMO CITAR: González Serrano, Diomar. "¿Hace síntoma en Occidente la intolerancia hacia la fe del otro?". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 137-152, doi: 10.15446/djf.n18.71466.

* e-mail: dgonzalez_serrano@yahoo.de

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



A propósito del tema central de este número de la revista *Desde el Jardín de Freud*, “La religión y el retorno de lo real”, me propongo desarrollar una reflexión a partir de la pregunta enunciada en el título, lo que haré mediante el análisis de un suceso que hace parte de una serie de “atentados terroristas” que ha venido impactando en el panorama actual europeo. Se trata del magnicidio de la mayoría de los miembros del equipo del semanario francés de caricatura y sátira *Charlie Hebdo*, sucedido en París el miércoles 7 de enero de 2015.

La catástrofe acaecida planteó varios interrogantes: ¿De qué se trató? ¿Por qué se produjo? ¿Por qué allí y en ese momento? ¿Por qué un diario parisino dedicado a la sátira fue “blanco del terrorismo”? ¿Tiene esto alguna explicación? ¿Cómo pudo llegar a construirse y realizarse un acto tan devastador? ¿Quiénes fueron sus perpetradores? ¿Qué los llevó a enunciar en el momento de culminar su acto el nombre de Mahoma exclamando la frase “*On a vengé le prophète Mahomet!*” —“¡Se ha vengado al profeta Mahoma!”—?

Iré abordando estos interrogantes amarrándolos con la pregunta central acerca de si la intolerancia hacia la fe del otro hace síntoma en Occidente. Lo anterior, considerando el papel protagónico de la religión en aquel fatídico encuentro, en medio de un magnicidio, entre esta y el humor satírico que caracteriza al *Charlie Hebdo*.

Con el propósito de analizar las posibles coordenadas sociales que se ocultan tras el suceso en cuestión, como punto de partida haré una historización de los antecedentes del mismo, en la que retomaré algunos elementos de los discursos que se encuentran allí vinculados. Para empezar, hablaré del lugar de *la sátira y la blasfemia* en la cultura, la tradición y las leyes francesas. A continuación, haré algunas referencias conceptuales al discurso religioso del islam. Para luego pasar a abordar algunos elementos del discurso del grupo extremista de Al Qaeda, el cual se fundamenta en el islam para justificar su “guerra santa”, considerada como una obligación de carácter religioso o *Yihad*, “lucha por la causa de Dios”.

Finalmente, indagaré sobre el malestar que en la interacción entre los discursos arriba enunciados se puede estar manifestando bajo la forma de un ambiente de tensión

o de confrontación, para lo cual me basaré en los tres tiempos de análisis aportados por Lacan como metodología: el tiempo de ver, el de comprender y el de concluir.

DE LA SÁTIRA A LA BLASFEMIA EN FRANCIA

Para comenzar, considero importante hacer una revisión sobre el significado de la sátira y el lugar que tiene en la cultura francesa. El diccionario de la lengua española la define como: “1) Composición en verso o prosa cuyo objeto es censurar o ridiculizar a alguien o algo. 2) Discurso o dicho agudo, picante y mordaz, dirigido a censurar o ridiculizar”¹. La sátira busca hacer una crítica burlesca de una cosa hasta el punto de llegar a ironizar. Utiliza técnicas como: la exageración o la minimización de su objeto hasta tornarlo grotesco o irrisorio; la combinación comparada de cosas de diferentes valores que al juntarlas pierden importancia; la parodia, que imita el estilo de una persona, de un lugar o de una cosa. Actualmente es utilizada en el cine, la televisión, el teatro, las artes gráficas, la prensa, las redes sociales, entre otros espacios.

El chiste, la burla y la sátira son elementos propios de la tradición francesa y tienen importantes representantes cuyas obras hacen parte de su acervo cultural. François Rabelais (1494-1553), representante del género cómico medieval, en su obra *Gargantúa y Pantagruel*, critica la naturaleza humana, resalta la voracidad, las excentricidades y la desmesura, a la vez que filtra una perspectiva grotesca de la sexualidad y del cuerpo. Su obra fue censurada por teólogos de su época.

También está Jean-Baptiste Poquelin —Moliere— (con fecha de bautizo 1622-1673), ubicado en los orígenes del teatro y la comedia francesa. Moliere, junto a su equipo de teatro, actuaría como bufón del rey Luis XIV (1638-1715): aquel que estaba allí para hacer reír corriendo el velo de lo prohibido a través de la comedia, para decir lo que nadie estaba autorizado a decir pero todo el mundo quería escuchar. Así, criticaba las costumbres y normas de su época, a la vez que banalizaba a la burguesía y a la Iglesia². Sin esta investidura de bufón, enunciar esas verdades podría acarrear el castigo de la muerte. En sus obras, Moliere criticaba las contradicciones de la Iglesia católica, por ejemplo, permitir matrimonios animados por intereses meramente económicos. También criticaba a personalidades de su época a través de personajes caricaturescos como *Tartufo* (1664), quien mostrándose devoto seducía a las mujeres para estafarlas. La obra se censuró durante cinco años por la Corte, por considerar que denigraba la religión y a sus fieles.

Otra figura representativa fue François-Marie Arouet (1694-1778), conocido como Voltaire, filósofo que se opuso al fanatismo religioso. Fue precursor de la

1. Real Academia Española, “Sátira”, en *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=XKu25w9> (consultado el 14/01/2015).
2. Leandro Barbero, “Bufones de Corte”, en *Payasos sagrados y tontos santos*. Disponible en: http://clownludens.blogspot.de/2009/01/el-bufn_21.html (consultado el 13/06/2017).

Revolución francesa (1789-1799), alimentó las ideas del laicismo del Estado y de la escuela pública.

Es importante tener en cuenta que la sociedad francesa anterior a la revolución estaba organizada bajo un régimen monárquico absolutista. Al monarca se le consideraba el representante de la voluntad de Dios en la tierra y reinaba en cooperación con el clero. Estos, a su vez, tenían una estrecha vinculación con la nobleza. El pueblo estaba constituido por la gran masa de campesinos, comerciantes y asalariados urbanos, quienes trabajaban y generaban ingresos al régimen y al clero. En los territorios colonizados se sumaba la existencia de esclavos. Poco a poco, a quienes gozaban de los privilegios de la monarquía se fueron sumando aquellos que, gracias a su creciente poder económico, constituyeron la naciente burguesía. De ahí que uno de los móviles centrales de la Revolución francesa fuese la abolición del régimen absolutista y, con este, del orden jerárquico, con el fin de devenir una nación republicana bajo la premisa: “Libertad, fraternidad e igualdad”. Este movimiento dio paso al nacimiento de la ciencia y, en consecuencia, a la caída de Dios como eje supremo de la organización de la sociedad francesa.

A partir de la revolución, la Iglesia perdió poder. En consecuencia, el principio según el cual la blasfemia (entendida como un agravio contra Dios y las cosas sagradas) era un delito público frecuentemente castigado con la pena de muerte, quedó abolido. Se instauró entonces el principio del derecho a la libre expresión, en estrecha vinculación con la libertad de pensamiento y de credo. Posteriormente, en 1905, se consolidó la separación entre el poder de la Iglesia y el Estado y, por ende, de la educación.

En este contexto se ve cómo el discurso de lo satírico entra dentro de las lógicas de la libertad de expresión en Francia. Se entiende así la existencia allí de las puertas abiertas a un semanario satírico como *Charlie Hebdo*.

El estilo de la sátira de *Charlie Hebdo* se define por una cierta acidez para describir el mundo. Esta singularidad hizo que su equipo de redacción tuviera que acostumbrarse a recibir críticas públicas, demandas judiciales o expresiones de rechazo por parte de ciertas esferas sociales (políticos de extrema derecha, religiosos —cristianismo, judaísmo—, empresarios, entre otros). La reiterada publicación de caricaturas de Mahoma generó malestar en diferentes sectores del mundo musulmán, ya que para ellos significaba una crítica a sus creencias y a su sentido de lo sagrado, lo que provocó protestas y demostraciones de inconformidad. No obstante, para los grupos extremistas, esto fue tomado como un “insulto” y a su vez, como un llamado a la venganza. A raíz de dichas amenazas la custodia de la policía francesa fue algo habitual en el semanario.

ACERCA DE LA RELIGIÓN Y EL ISLAM

La religiosidad ha existido a lo largo de la historia de la cultura como un elemento constitutivo de la misma. El término religión viene del latín *religare* o *re-legere* que en una de sus acepciones significa “unir”, “atar”, en alusión al modo en que se constituye el vínculo entre sus creyentes. A propósito de esto último, paso a describir un poco los inicios del islam.

Islam traduce “sumisión a la voluntad de Dios”. Esta religión fue fundada por Mahoma, quien nació en La Meca (575) y murió en Medina (632). De él se sabe que quedó huérfano a los seis años y fue acogido por un tío. A los veinticinco, siendo comerciante, se casa con Jadicha, mujer viuda mayor que él, con quien adquiere prestigio social. Según el documental *Los secretos del Corán*³, la época en la que nace Mahoma es llamada por los musulmanes “la Edad de la Ignorancia”. Entonces, la ciudad de la Meca era el referente social y religioso donde acudían los moradores tribales del desierto para hacer su culto religioso al interior de la Kaaba, recinto donde se concentraba una infinidad de deidades. Allí cristianos y judíos adoraban a Dios, pero, al considerarlo distante de su cotidianidad, rendían culto a otros dioses para comunicarse con Él. Los fieles tenían que pagar tributos a la tribu Curáís, administradora y usufructuaria de las ganancias.

Este aspecto religioso, sumado a la situación de injusticia social debido a la miseria en la que vivían la mayor parte del pueblo y los esclavos, sensibilizaron a Mahoma, quien se sintió llamado por Dios a transmitir su palabra (*Allah* الله). El mensaje de Mahoma predicaba el monoteísmo, pues se basaba en las mismas revelaciones divinas contadas previamente por la religión de judíos y cristianos. Sostenía que muchas de esas revelaciones habían sido distorsionadas y Dios se dirigía a él para rectificarlas, a fin de reencaminar su mensaje en la comunidad. Estos mensajes servían como guía espiritual y moral que incluían soluciones ante los conflictos que el pueblo árabe iba encontrando. Sus prédicas criticaban la organización social, lo que llevó a que Mahoma y sus discípulos fueran perseguidos y tuvieran que huir. En esa situación, él reveló enseñanzas sobre cómo defenderse ante los agresores, pero también cómo ser compasivo cuando el enemigo deja de ser una amenaza, ya que en la guerra no está la solución a los conflictos. Establecido en Medina, transmitió preceptos que integran la legislación para la creación y regulación de una nueva sociedad. Estas revelaciones fueron recopiladas en los versos que conforman el *Corán*, que traduce “Recital”. Finalmente, luego de ocho años, Mahoma y sus seguidores regresaron a tomarse la Meca. Al triunfar entraron a la Kaaba, destruyeron las múltiples deidades y la declararon santuario único de Dios. Se fundó así el islam y Mahoma devino su profeta.

3. Alexandra Dawson, “Descifrando la Historia: Los secretos del Corán”, video YouTube, 1:33:27, de Towers Productions for the History Channel, 2006. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8CRnDI_OHdQ (consultado el 13/06/2017).

El islam se ha mantenido vivo a través de los siglos. En esa vigencia ha sido fundamental el lugar y la función del Corán en cuanto libro sagrado. Todo aquel que profese el islam puede leerlo e interpretarlo directamente, sin necesidad de intermediarios. Por ello, en torno al Corán existen muchísimas interpretaciones.

Con relación a la representación de imágenes en el islam, el arte islámico no suele representar a Mahoma y cuando lo ha hecho —principalmente en ilustraciones medievales— ha sido, en la mayoría de los casos, con el rostro velado. Si bien existen imágenes representativas desde épocas muy remotas, el hecho de figurar a Mahoma se ha convertido en un tabú para la religión musulmana, con el fin de prevenir la idolatría (culto a las imágenes) y la reducción de la dimensión incognoscible de Dios a un objeto concreto.

SOBRE LA BLASFEMIA Y EL ISLAM ACTUALMENTE

Una de las primeras condenas a muerte por blasfemia, en pleno siglo XX, se produjo en la época del líder religioso iraní Ayatolá Jomeini, quien en 1989 condenó por blasfemia a Salman Rushdie (autor británico nacido en la India) por haber representado en su novela *Los versos satánicos* a Mahoma como un hombre de negocios. Ese mismo año murió Jomeini y este designio pasó a ser un legado para su comunidad. A causa de ello, en 1991, Hitoshi Igarashi, traductor japonés del libro, fue asesinado cerca de Tokio. Asimismo, el traductor italiano fue asesinado en Milán. Y en 1993, William Nygaard, editor noruego del libro, tuvo el mismo destino. En Sivas (Turquía) cuando Aziz Nesin, editor y traductor, realizaba el lanzamiento de la publicación, las treinta y siete personas asistentes y un humorista perecieron cuando el hotel donde se habían reunido fue incendiado.

En 2004, los cineastas Theo Van Gogh y Ayaan Hirsi Ali crearon el cortometraje *Sumisión* (que es traducción de la palabra *islam*). Este trata sobre la violencia contra la mujer en las sociedades islámicas y muestra a cuatro mujeres maltratadas vistiendo ropas traslúcidas. En sus cuerpos llevan pintados en árabe algunos versos del Corán considerados desfavorables para las mujeres. Después de que la película se estrenó, tanto Van Gogh como Hirsi Ali, recibieron amenazas de muerte. El 2 de noviembre de 2004, un holandés llamado Mohammed Bouyeri apuñaló en Ámsterdam a Van Gogh hasta matarlo.

GUERRA SANTA: YIHAD

Paralelamente a esta ley de censura, surge una nueva modalidad de “guerra santa” en Oriente Medio denominada *Yihad*, proclamada con ímpetu por movimientos extremistas

como el denominado Al Qaeda⁴. El nombre viene del sustantivo árabe *القاعدة*, que significa “fundamento”, “cimiento”, “base”, y que también puede referirse a una base militar. Al Qaeda es una organización paramilitar fundada en 1988 por Osama Bin Laden (1957-2011) estudioso de la religión y de ciencias económicas⁵. El *Yihad* es considerado por esta organización como una guerra extremista islámica en nombre de Dios que se inició para oponer resistencia a las políticas internacionales y de ocupación, primero de Rusia en Afganistán, apoyada por los EE. UU., y posteriormente contra EE. UU. y sus aliados, a quienes consideran interferentes en las cuestiones de naciones musulmanas en beneficio de intereses occidentales. Este movimiento va en contra de aquellos a quienes consideran enemigos del islam y de sus sociedades.

El término *Yihad*, que traducido del árabe significa “esfuerzo”⁶, fue retomado de la tradición musulmana y se refiere al deber divino de obrar para Dios, esforzándose por ser cada día mejor y hacer que la ley divina reine en la tierra. La práctica religiosa habla de dos *Yihad*: la *Gran Yihad*, referida al esfuerzo de cada fiel contra las propias pasiones que lo desvían del camino de Dios, y la *Yihad Menor*, referida al esfuerzo físico que se realiza contra un enemigo exterior en defensa de los principios de la comunidad musulmana.

A esta segunda acepción de la palabra algunos grupos extremistas como Al Qaeda o el Estado Islámico le dan la significación de “lucha” y, por ende, de “guerra santa”, íntimamente vinculada con un ideal de devenir mártir. Esta significación no es aceptada por muchos estudiosos del Corán ni por otros sectores islamistas⁷. Fue esa interpretación la que dio lugar al atentado perpetrado el 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York, a través del cual Al Qaeda se hizo conocer a nivel mundial.

EL ATENTADO EN PARÍS CONTRA EL SEMANARIO CHARLIE HEBDO

En el año 2006, el semanario satírico francés *Charlie Hebdo* fue centro de una fuerte polémica en Francia, a raíz de la indignación de sectores islamistas de varios países provocada por la reproducción de una docena de caricaturas de Mahoma. Caricaturas ya publicadas el 30 de septiembre de 2005 en el periódico danés *Jyllands-Posten*, las cuales generaron protestas, violentas y pacíficas, en el mundo musulmán. Precisamente, este periódico decidió publicar dichas caricaturas en medio del ambiente de debate suscitado en Dinamarca a raíz de la muerte del cineasta Theo van Gogh (2 de noviembre de 2004); a lo que se sumó la aparición, el 17 de septiembre de 2005, del artículo *Dyb angst for kritik af islam* (Miedo profundo de la crítica del islam) en el diario danés *Politiken*, así como por la crítica pública del escritor Kare Bluitgen al hecho de que

4. Marc Rodríguez Donoso, “Al Qaeda: Una historia de creación”, en *Ab Origine*, 2015. Disponible en: <http://www.aboriginemag.com/al-qaeda-una-historia-de-su-creacion/> (consultado 13/06/2017).
5. “Osama Bin Laden”, *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Disponible en: https://www.biografiasyvidas.com/reportaje/bin_laden/ (consultado el 13/06/2017).
6. “Qué es Yihad”, *Significados*. Disponible en: <https://www.significados.com/yihad/> (consultado 13/06/2017).
7. “El Concepto de guerra santa en el islam”, *WebIslam*. Disponible en: https://www.webislam.com/articulos/26751-el_concepto_de_guerra_santa_en_el_islam.html (consultado el 13/06/2017).

nadie quería publicarle su obra *Koranen og profeten Muhammeds liv* (*El Corán y la vida del profeta Mahoma*).

El 2 de noviembre de 2011 *Charlie Hebdo* publicó un especial llamado *Charia Hebdo*, en el que critica la victoria del partido islamista de Ennahdha en Túnez, tras lo cual se intensificaron las amenazas y, finalmente, su local fue incendiado. El periódico pasó entonces a ser protegido por las fuerzas del orden. Después del ataque, el semanario presentó en su portada a un musulmán y a uno de los caricaturistas besándose en la boca, con la leyenda “El amor es más fuerte que el odio”.

El miércoles 7 de enero de 2015 sobrevino el atentado donde murieron 12 personas, incluidos los más representativos de la redacción: Cabu, Charb, Wolinski y Tignous. También Elsa Cayat, psiquiatra y psicoanalista. Quedaron heridas 11 personas. La portada del *Charlie Hebdo* ese día estaba dedicada a la novela que había publicado unos días antes Michel Houellebecq, *Sumisión*, en la que imagina una Francia gobernada por un partido musulmán en 2022. Una semana después del atentado aparecería en la carátula una representación de un hombre con vestiduras musulmanas portando el lema “*Je suis Charlie*”, bajo el título, “*Tout est pardonné*” (“Todo está perdonado”).

¿Y QUIÉNES COMETIERON ESTE ACTO?

Se sabe que este acto fue realizado por los hermanos Kouachi, Said (34) años y Chérif (32)⁸. Nacidos en Francia, hijos de padre desconocido y de una mujer de origen argelino quien practicaba la prostitución. En su primera infancia vivieron en un sector popular parisino. La madre falleció debido a una sobredosis de drogas, quedando huérfanos a los 14 y 12 años, respectivamente. Su orfandad los llevaría a pasar el resto de su infancia en hogares juveniles de acogida. Realizaron formaciones técnicas, en hotelería el uno y en educación deportiva el otro. Ellos siempre se acompañaron mutuamente. El más joven, Chérif, llegó a pertenecer a un grupo de rap y a trabajar como vendedor de *pizza*. No obstante, en sus últimos años se enfiló dentro del *yihadismo*, fue detenido por la policía cuando quiso viajar a Irak para integrarse al círculo de Al Qaeda. Según un educador de Chérif, durante ese periodo de detención, él solía decir que sabía cómo podría devenir mártir por la “guerra santa islámica”. Finalmente, estos hermanos se dieron cita aquel miércoles 7 de enero de 2015 para cometer aquel magnicidio, el cual concluyeron gritando: “*On a vengé le prophète Mahomet!*” (“¡Se ha vengado al profeta Mahoma!”).

Frente a lo inadmisibles e incomprensibles de este suceso, en la opinión pública de la sociedad francesa se generó una respuesta masiva: las calles se llenaron de manifestantes bajo el lema “*Je suis Charlie*” (“Yo soy Charlie”). Este fenómeno identificadorio

8. Diomar González Serrano, “Orphelin du désir de vie, un déséquilibre de notre société actuelle?”, *Les Rives de l'iriv. Revue électronique* 28 (2015). Disponible en: <http://www.benevolat.net/article.php?id=153> (consultado el 01/08/2016).

se reprodujo como un juego de dominó en escala y dicho lema comenzó a repetirse alrededor del mundo, dando cuenta de que aquellos que lo enunciaban se permitían no solo pensar, sino también decir, amparados, al igual que los creadores de la sátira, bajo el derecho universalmente reconocido de la libertad de expresión, del cual Francia es un referente pionero.

EL ATENTADO DE PARÍS ¿UNA INTOLERANCIA EN OCCIDENTE HACIA LA FE DEL OTRO?

Podría decirse que lo sucedido en el *Charlie Hebdo* se trató de un magnicidio consumado por parte de Al Qaeda en respuesta a una serie de caricaturas satíricas que de vez en cuando este diario editaba, en las que se mofaban de su Dios *Allah*. Teniendo en cuenta las referencias contextuales anteriormente citadas, y a fin de ahondar en el desarrollo de la pregunta central sobre si *hace síntoma en Occidente la intolerancia hacia la fe del otro*, quiero puntualizar sobre algunos elementos relevantes de los principales discursos que se pusieron en virtud de este magnicidio para que se haya consumado.

Como metodología para el análisis de la dinámica subyacente a lo sucedido, que comienza con un malestar generado a partir de la publicación de esta serie de caricaturas y que, finalmente, se salda en un nefasto evento, quiero retomar lo que Lacan llamó los tres tiempos lógicos del análisis: ver, comprender y concluir⁹.

TIEMPO DE VER

Se observa en un primer momento el encuentro de tres discursos: El del *Charlie Hebdo*, el de la comunidad musulmana y el del grupo extremista Al Qaeda. Aunque inicialmente estos aparecen separados, pasan a revelarse en una interacción mutua. Me propongo trabajar sobre dicha interacción retomando secuencialmente los puntos de anclaje que de uno llevan al otro y alimentando dicho recorrido con algunos aportes psicoanalíticos.

Para abordar *el discurso de la comunidad musulmana* es necesario saber que se trata de una modalidad cultural en la que lo sagrado es fundamental. Lo sagrado está en los inicios de esta comunidad religiosa, convocada por unas revelaciones de Dios a Mahoma advenidas cuando vivían, tal y como esta la ha expresado, “la edad de la ignorancia”. Para los musulmanes, Dios, además de ser un protector que orienta sobre cómo solucionar asuntos trascendentales, como, por ejemplo, el juicio final, también es un ser que imparte saber espiritual y moral, pues ayuda a resolver asuntos y conflictos cotidianos mediante preceptos para organizar la sociedad musulmana. Esta religión se ha sostenido desde su creación hasta nuestros días por cerca de 1 400



9. Jacques Lacan, “Los tres tiempos lógicos y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (1966), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003), 187-203.

10. “Pero el desvalimiento de los seres humanos permanece, y con él su añoranza del padre, y los dioses. Estos retienen su triple misión: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre”. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 18.

11. Agencia Reuters. “Houellebecq: ‘Rien ne sera plus comme avant en France’”, *Le Figaro.fr*, enero 14, 2015. Disponible en : <http://www.lefigaro.fr/livres/2015/01/14/03005-20150114ARTFIG00305-houellebecq-rien-ne-sera-plus-comme-avant-en-france.php> (consultado 14/01/2015). Texto original en francés: “Moi je me sens toujours irresponsable et je le revendique, sinon je ne pourrais pas continuer à écrire. Mon rôle n’est pas d’aider à la cohésion sociale. Je ne suis ni instrumentalisable, ni responsable [...]. La situation ne va pas changer sur le fond. Nous allons redescendre sur terre, a estimé l’écrivain. J’ai peur, même si c’est difficile de se rendre complètement compte de la situation [...] Cabu par exemple [...] n’était pas du tout conscient du risque. En lui se mêlaient l’esprit soixante-huitard et une vieille tradition de bouffe-curé [...] Il n’avait pas saisi que la question est aujourd’hui d’une autre nature. Nous sommes habitués à un certain niveau de liberté d’expression, et nous n’acceptons pas que les choses aient changé. Moi aussi je suis un peu comme ça, inconsciemment”. Traducción mía.

años y actualmente cuenta más de 1 600 000 000 de seguidores en el mundo. Fieles para quienes las imágenes y, aún más, unas caricaturas de Mahoma, están ubicadas dentro del registro del tabú.

Freud, en su obra “El porvenir de una ilusión”, hace referencia a la significación de lo sagrado para una comunidad, vinculando un primario sentimiento de indefensión ante las leyes de la naturaleza y de la vida misma, así como ante la muerte¹⁰. A través del sentimiento religioso y de la fe que de este se deriva, el hombre logra un refugio acogiendo a un discurso trascendente mediante la creencia de una vida acompañada y protegida por la deidad, incluso en un más allá de la muerte. Podríamos decir que la religión musulmana viene a cumplir estas funciones que describe Freud para sus fieles, quienes se acogen a la palabra de Dios de un modo particular: gran parte de la sociedad musulmana ha construido su cosmovisión a partir de las enseñanzas divinas plasmadas en el Corán, lo cual se refleja en las diversas esferas de su vida cotidiana.

Al interior de la comunidad musulmana, en general, la serie de caricaturas de Mahoma publicadas por el *Charlie Hebdo* crearon malestar y expresiones de protesta y rechazo hacia el semanario y, en algunos casos, hacia la sociedad occidental, ya que fueron interpretadas como una blasfemia a un elemento tabú dentro de sus creencias religiosas.

Para abordar el discurso del *Charlie Hebdo* he elegido entre la gran y variada ola de comentarios realizados alrededor de este evento. Por ejemplo, el manifestado por Michel Houellebecq, quien se refiere al lugar desde donde produce su obra creativa de la siguiente manera:

Yo siento que siempre he sido irresponsable y lo reivindico, si no yo no podría continuar escribiendo. Mi rol no es el de ayudar a la cohesión social. No soy “instrumentalizable”, ni responsable. [A pesar de los hechos sucedidos] la situación no va a cambiar. Vamos a volver a la tierra.

Más adelante agrega:

Yo tengo miedo, así sea difícil darse cuenta realmente de la situación [...]. Cabu, por ejemplo, no estaba del todo consciente del riesgo. En él se mezclaba el espíritu del año 68 y una vieja tradición antieclesiástica. Él no se había percatado de que la cuestión hoy en día es de otra naturaleza. Nosotros estamos habituados a un cierto nivel de libertad de expresión y no aceptamos que las cosas hayan cambiado. Yo soy un poco así, inconsciente.¹¹

Michel Houellebecq nos deja conocer como él y su amigo Cabu hacían circular su obra amparados bajo los principios de libertad de prensa; a la vez, señala desde qué posición sostenían públicamente su expresión creativa. Puntualiza que para su colega Cabu esa clase de caricaturas respondían un poco “al espíritu del año 68 y a una vieja tradición antieclesiástica”, pero además, que “no era del todo consciente del riesgo” que corrían ante las inquietantes respuestas de inconformidad provenientes de un nuevo destinatario —Al Qaeda— de su obra que se sintió concernido. Qué importante traer aquí a colación estos decires, en tanto punto de anclaje, junto con los otros dos discursos expuestos, dada la magnitud de lo que entonces estaba sucediendo. Para este grupo en particular no se trataba meramente de expresar inconformidad, el *Charlie Hebdo* ya había sido objeto de amenazas y sufrido un atentado. Habían lanzado así su mensaje del lado de un “No”, de un “Basta”, aunque no a través de la palabra, sino del acto.

Además, se sabía que a causa de una situación semejante, un periódico danés se había abstenido de publicar esa misma serie de caricaturas. Sorprende entonces la expresión de Houellebecq. Es posible afirmar que su decir da cuenta de un *punto ciego*, relacionado precisamente con un no querer saber acerca de aquellos para quienes el objeto de dicha sátira no entra dentro de la serie de objetos representables en el registro del humor, más cuando entre los diferentes destinatarios inconformes con su obra se encontraba uno que había demostrado su disposición a pasar al acto violento.

Para finalizar este momento de ver, abordaré el tercer discurso: el de aquel nuevo destinatario, antagonista, con el que se había topado *Charlie Hebdo*. Destinatario que, como ya se dijo, al sentirse ofendido a causa de estas publicaciones, respondió desde su repudio a través de amenazas y de un atentado, atentado del cual, según Houellebecq, Cabu no era del todo consciente del riesgo que implicaba. Es decir Al Qaeda.

Acerca de las dinámicas particulares de este grupo, es sabido que se trata de una organización militar que se sostiene bajo preceptos religiosos del islam, a los cuales sus seguidores se acogen y la organización los adhiere, bajo el acuerdo de desempeñar unas funciones determinadas: unos, como soldados, se mantienen listos para combatir al enemigo y, si es necesario, morir por la causa. Otros, realizan labores de adoctrinamiento. También está quien se entrega como mártir y sacrifica su vida en nombre de Dios para destruir al enemigo a través de atentados.

Con el propósito de analizar la dinámica estructural en juego en una organización militar reivindicadora como Al Qaeda, retomaré algunas de las enseñanzas de Freud, asimismo, haré referencia a algunos aportes lacanianos.

12. Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1920). en *Obras completas*, t. VII (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007).

13. "El jefe [...] deberá hallarse también fascinado por una intensa fe [en una idea] para poder hacer surgir la fe en la multitud. Así mismo, deberá poseer una voluntad potente e imperiosa, susceptible de animar a la multitud, carente por sí misma de voluntad". *Ibíd.*, 2570.

14. "La característica de una masa se halla en los lazos libidinosos que la entrecruzan [...] Mientras que la formación colectiva se mantiene los individuos se comportan como cortados por el mismo patrón: Toleran todas las particularidades de los otros, se consideran iguales que ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión". *Ibíd.*, 2582-2583.

15. *Ibíd.*, 2581.

16. "El violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal [...] Odiaban al padre que tan violetamente se oponía a su necesidad de poderío a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo, le amaban y admiraban". Sigmund Freud, *Tótem y tabú* (1913) (Madrid: Alianza, 2005), 167.

17. "El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es qué quiere el amo, aunque este no lo sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y esta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969) (Buenos Aires: Paidós, 1991), 32.

Freud afirma, en su "Psicología de las masas y análisis del yo", que frente a los sentimientos de soledad y abandono el hombre tiende a unirse a los otros, crea vínculos sociales en pro de estar en comunidad y pertenecer a un grupo, con el cual termina identificándose¹². Los colectivos, en general, aportan preceptos y cánones que regulan a las personas en el grupo a través de sus líderes¹³, además crean fuertes lazos de identidad y de hermandad entre sus miembros¹⁴.

Estos aspectos permiten ubicar lo que podría denominarse el lado siniestro de la religión, ya que esta puede pasar al extremo de propiciar el repudio y la exclusión: "En el fondo toda religión es una religión de amor para sus fieles y, en cambio, cruel e intolerable para aquellos que no la reconocen"¹⁵.

Los elementos aportados por Freud en "Tótem y Tabú" nos permiten realizar un acercamiento a las dinámicas internas de Al Qaeda, si se comparan las características de su organización con las de la horda primitiva, en cuanto opera la identificación a un Uno. Podría decirse que el líder de estas organizaciones guarda un poder absoluto que se asemeja al del padre real de la horda, pues está allí para imponer su ley, sin pasar por la mediatización o la relativización de su poder ante los otros. La verdad que imparte es considerada como absoluta e incuestionable. Asimismo, se erige como un padre que goza de privilegios que para los demás miembros son tabú. Un padre que a través del amor recompensa el sometimiento a sus órdenes¹⁶.

Además, la organización interna de estos grupos se sostiene bajo la dialéctica del Amo y del esclavo. El grupo dicta las tareas que el esclavo, en nombre de un reconocimiento mutuo, se somete a cumplir a cabalidad¹⁷.

Estos grupos manejan preceptos absolutistas, pues se erigen como portadores de la verdad y otorgan ciertos "dones" o "privilegios" a quienes comulguen con ellos. Esta recompensa es propicia para acoger a personas con carencias subjetivas o simbólicas. Se evidencia así la gravedad de lo que implica la creación de grupos radicalizados que promueven la realización de misiones mesiánicas en nombre de *Allah*, que seducen y enganchan a muchas de estas personas, hasta llevarlas a una autodestrucción literal, que pasa por la destrucción del otro, bajo la insignia del valor del mártir.

Una vulnerabilidad semejante se puede suponer en aquellos hermanos huérfanos —rasgo compartido con su líder fundador, que alude a una vivencia de desamparo frente al Otro— de origen argelino nacidos en París que, dada su historia personal y sus propias carencias subjetivas, habrían sido susceptibles de ser fácilmente reclutados y enfilados en una "guerra santa" y que llegaron, efectivamente, a cometer el atentado bajo el grito de "¡Allah es el más grande!" y "¡Vamos a vengar al profeta!".

TIEMPO DE COMPRENDER

En el punto de partida de este tiempo analítico está aquello que he denominado “punto ciego” para el equipo del *Charlie Hebdo*, basándome en el decir de Houellebecq —en tanto autor y amigo cercano de Cabu y del equipo— en una entrevista en la que habla insistentemente de una “falta de conciencia”, al no haber aceptado que las cosas podían ser diferentes. He ubicado aquí una dificultad de ver y al mismo tiempo de querer saber. Existe un vacío a nivel de la relación entre la publicación de las caricaturas y sus efectos, respecto a lo cual, *a posteriori*, se enuncia un “no sabía”. Huebecquell apela a manifestar que Cabu “no era del todo consciente del riesgo”, cuando ellos ya sabían de las expresiones de condena por parte de grupos extremistas frente a la publicación de las mismas caricaturas, no solamente en Francia sino también en Dinamarca. Así, esta falta de conciencia se revela como un “no sabía... aunque se sabía”. En psicoanálisis, esta doble negación se denomina *renegación*. En este aspecto se puede inferir una dificultad para reconocer lo que sí se sabe en torno a lo que está sucediendo alrededor, a los propios actos y a las consecuencias de los mismos. La dificultad que señala este escritor coincide con el hecho de no querer reconocer, en este caso, no solamente el nivel de malestar que habían despertado en la cultura musulmana las caricaturas, sino también, la emergencia de nuevos fenómenos sociales que buscan hacerse oír, hacerse ver, hasta llegar a su imposición, tal y como finalmente sucedió en aquel fatídico encuentro con la existencia de un otro antagónico, decidido a reaccionar violentamente. Desafortunadamente, es solo a partir de la consumación de esta masacre y de la mirada en retrospectiva de la misma que se hace posible detectar estos puntos ciegos.

Queda evidenciado que ya no se trata de los años 60 al interior de Francia, sino que se está en otra realidad europea, y mundial, donde hay nuevos elementos a tener en cuenta, como las comunicaciones o los desplazamientos poblacionales, que generan diversas dinámicas culturales e interculturales. Se trata de una actualidad cada vez más mediada por la globalización, en la que hay nuevos síntomas sociales. Una sociedad abocada a entrar en inéditas formas de relacionarse. Por ejemplo, a través de la tecnología, que conlleva entrar en relación con informaciones parciales sobre esos otros mundos, descontextualizados de sus cosmovisiones. Lo anterior llama a pensar en una nueva dinámica mundial, cuyas lógicas, políticas y ética trascienden a las propias.

Desde el discurso de la racionalidad y la intelectualidad, Occidente se autoriza a hacer esta clase de mofas en las que deja ver, de igual forma, la fragilidad de las premisas que soportan su sociedad contemporánea —igualdad, libertad y solidaridad—. Premisas que se diluyen ante expresiones de una verdadera alteridad cultural, como lo es la que evoca la comunidad musulmana. Pareciera que a Occidente le hace mella la

igualdad con los diferentes y el respeto a la libertad de aquellos que han escogido otro credo. Si bien en Occidente existe “una vieja tradición antieclesiástica” que critica el sentido religioso a partir de la mofa, no es lo mismo, ni ha sucedido de la misma forma para la sociedad musulmana. Este es un punto de inconsistencia ubicable en dichas premisas de la sociedad francesa contemporánea —y sus seguidores—, cuestionada en esta nueva dinámica intercultural.

Lacan¹⁸ ha señalado varias veces a lo largo de su obra ese punto de inconsistencia de Occidente. Hervé Hubert¹⁹, inspirado en la obra de Lacan, sustenta que el discurso de la modernidad nació en Occidente a partir de la recomposición de los ejes horizontales y verticales que estructuraban a la sociedad monárquica. Frente a la muerte de la idea de Dios, este es sustituido por la ciencia como el referente que viene a regir las sociedades actuales. Esta lectura también propone que la reestructuración social tuvo efectos en el pensamiento: de un lado, con el lema de “libertad e igualdad” buscó abolir las diferencias que existían anteriormente en el eje vertical. Sin embargo, estas, más que desaparecer, se reprimieron. Igualmente, se resalta cómo, al mismo tiempo, este llamado a la desaparición de las diferencias jerárquicas engendró una crisis en la sociedad naciente, relativa a no saber entonces qué hacer con las diferencias de unos frente a otros, sin hallar entonces respuesta a la pregunta ¿Cómo relacionarse con aquel que no es semejante a mí? Estas diferencias entran a derivarse y a ser reguladas transversalmente a través de la conformación de grupos —el parche, la banda, la etnia, la tribu, la raza— que crean lazos muy estrechos entre quienes se parecen. Según la fuerza de estos lazos, son susceptibles de portar el rechazo, la segregación, el racismo, el odio frente a la alteridad.

18. “Solo conozco un origen de la fraternidad —quiero decir la humana, de nuevo el humus—, es la segregación. [...] Simplemente, en la sociedad [...] todo lo que existe se basa en la segregación, y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos separados del resto, no tiene el menor fundamento, como acabo de decirles, el menor fundamento científico. Se trata de captar esa función y saber por qué es así”. *Ibíd.*, 121.

19. Hervé Hubert, “Les défauts de la civilisation au XXème siècle”. *Seminario presencial* (París, 2008). Inédito.

PARA CONCLUIR

En el momento de concluir, abordaré lo referente al pensamiento contemporáneo y el lugar que allí tiene el punto ciego en cuestión, para relacionar esto con la pregunta central sobre si la intolerancia hacia la fe del otro hace síntoma en Occidente.

Houellebecq, tal vez Cabu, y hasta el equipo de *Charlie Hebdo*, no lograban dar cuenta de lo que estaba pasando en torno a su obra. Aunque ellos dijeren que no sabían, eso no hacía que las cosas dejaran de evolucionar, ni ayudó a que los sucesos siguieran un curso diferente al consumado, en detrimento incluso de ellos mismos.

El equipo del semanario dejó escindida de su mirada la molestia provocada en una parte de la comunidad musulmana, pero también la contundente respuesta del grupo extremista Al Qaeda. Podría decirse que dejaron un punto ciego frente a la existencia y el referente de alteridad que estos, a su vez, encarnaban. Aquí ubicamos

una dificultad para reconocer que parte de esas respuestas provenían de una verdadera alteridad. De un lado, de aquella que implica una alteridad cultural e histórica, que basa sus preceptos en su fe, derivándose en una serie de acciones y lógicas de pensamiento diferentes. Y de otro lado, de una alteridad altamente violenta, lo que les estaba poniendo en un riesgo real. Podría decirse que esta ceguera deja ver la dificultad —que sigue siendo patente hoy en día para unas sociedades más que para otras— de saber relacionarse con verdaderos otros, más allá de la burla, la ignorancia o, en caso extremo, de buscar su desaparición o exterminio.

La alteridad en el tejido social del panorama actual europeo se hace cada vez más presente, el encuentro con personas venidas de diferentes lugares, con diferencias en la manera de vestir, de comer, de pensar y, por supuesto, en relación con el tema que nos convoca aquí, la religión que se profesa. El desconocimiento de estos nuevos referentes culturales y la descontextualización de las nuevas dinámicas que de estos se derivan, implica, precisamente, del desconocimiento del otro, siendo uno de los síntomas sociales contemporáneos más críticos de nuestra actualidad. Desconocimiento que termina presentándose bajo distintas modalidades sintomáticas, tales como: la marginalidad, la segregación, el abandono, la descomposición, la vanidad, la intolerancia.

Si se retoma la pregunta sobre si la intolerancia hacia la fe del otro hace síntoma en Occidente, es posible afirmar que sí. En este caso se manifiesta como una dificultad para reconocer la fe de una cultura extranjera, como lo es para la sociedad francesa la cultura musulmana.

Este síntoma interroga a Occidente abriendo preguntas como: ¿Qué ética intercultural se puede plantear para los encuentros con aquellos que, más que evocar la semejanza, evocan la diferencia, la alteridad? ¿Cómo relacionarme con los otros que no son parecidos a mí? Si bien conozco, reconozco y valoro mis propias coordenadas culturales, la pregunta es ¿cómo relacionarme con lo ajeno, lo distante, lo desconocido para mi cosmovisión?

Hago una invitación a reflexionar acerca de una ética de la alteridad en el marco de un tejido intercultural. Parafraseando a Freud cuando refiere su utópica esperanza frente a la emergencia de la guerra, “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también en contra de la guerra”²⁰, aquí podría decir: todo lo que promueva el desarrollo de la cultura, promueve los encuentros con la verdadera alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

AGENCIA REUTERS. “Houellebecq: ‘Rien ne sera plus comme avant en France’”. *Le Figaro.fr*.

Enero 14 de 2015. Disponible en: <http://www.lefigaro.fr/livres/2015/01/14/03005->



20. Sigmund Freud, “Por qué la guerra” (1933), en *Obras completas*, vol. XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 1979), 198.

20150114ARTFIG00305-houellebecq-rien-ne-sera-plus-comme-avant-en-france.php.

BARBERO, LEANDRO. "Bufones de Corte". En *Payasos sagrados y tontos santos*. Disponible en: http://clownludens.blogspot.de/2009/01/el-bufn_21.html.

BIOGRAFÍAS Y VIDAS. *La enciclopedia biográfica en línea*. "Osama Bin Laden". Disponible en: https://www.biografiasyvidas.com/reportaje/bin_laden/.

DAWSON, ALEXANDRA. "Descifrando la Historia: Los secretos del Corán". Video YouTube. 1:33:27. *Towers Productions for the History Channel*, 2006. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=8CRnDI_OHdQ.



FREUD, SIGMUND. *Tótem y tabú* (1913). Madrid: Alianza, 2005.

FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1920). En *Obras completas*. T. VII. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

FREUD, SIGMUND. "Por qué la guerra" (1933). En *Obras completas*. Vol. XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

GONZÁLEZ SERRANO, DIOMAR. "Orphelin du désir de vie, un déséquilibre de notre société actuelle?". *Les Rives de l'iriv. Revue électronique* 28 (2015). Disponible en: <http://www.benevolat.net/article.php?id=153>.

HUBERT, HERVÉ. "Les défauts de la civilisation au XXème siècle". *Seminario presencial*. París: 2008. Inédito.

LACAN, JACQUES. "Los tres tiempos lógicos y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" (1966). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969). Buenos Aires: Paidós, 1991.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=XXKu25w9>.

RODRÍGUEZ DONOSO, MARC. "Al Qaeda: Una historia de creación". En *Ab Origine*. 2015. Disponible en: <http://www.aboriginemag.com/al-qaeda-una-historia-de-su-creacion/>.

SIGNIFICADOS. "Qué es Yihad". Disponible en: <https://www.significados.com/yihad/>.

WEBISLAM. "El Concepto de Guerra santa en el islam". Disponible en: https://www.webislam.com/articulos/26751el_concepto_de_guerra_santa_en_el_islam.htm.

¡A la gracia de Dios!*



MARÍA TUIRÁN ROUGEON**

PHILIPPE CANDIAGO***

Asociación Lacaniana Internacional (ALI), París, Francia

¡A la gracia de Dios!

At the Mercy of God!

A la grâce de Dieu!



A partir de la lectura de textos de Freud y de Lacan, entre otros, los autores se interrogan acerca de la fascinación que ejerce sobre jóvenes occidentales el llamado a la barbarie y al amor de un “Uno”, cuyos atuendos religiosos no son más que cínicos y falsos espejismos de una ilusión que creíamos caduca. Después de Freud y el “El porvenir de una ilusión” y después de la caída del patriarcado, ¿cómo pensar la extensión de este fenómeno de radicalización y de llamado a Un dios verdadero, en una cultura que ha vaciado progresivamente ese lugar del poder? ¿De qué retorno en la postmodernidad es efecto este alarmante fenómeno?

Palabras clave: ilusión, radicalización, real, barbarie, goce.

On the basis of the reading of texts by Freud and Lacan, among others, the authors inquire into the fascination exerted on Western youth by the call to barbarism and the love of a “One”, whose religious attire is nothing but a cynical and false illusion that we thought outdated by now. After Freud and “The Future of an Illusion” and after the downfall of the patriarchy, how can we think the spread of this phenomenon of radicalization and the call to a One true god, in a culture that has progressively vacated that locus of power? What is this alarming phenomenon an effect of in the postmodern era?

Keywords: illusion, radicalization, real, barbarism, *jouissance*.

Conformément à la lecture de textes de Freud et de Lacan, entre autres, les auteurs s’interrogent sur la fascination qu’exerce sur des jeunes occidentaux l’appel à la barbarie et à l’amour d’un ‘Un’, dont ses atours religieux ne sont pas autre chose que le cynique miroir aux alouettes d’une illusion que nous croyions révolue. Après Freud et “L’avenir d’une illusion”, et après le déclin du patriarcats, comment analyser l’extension de ce phénomène de radicalisation, de cet appel à Un dieu vrai, dans une culture qui a progressivement évidé le lieu du pouvoir? De quel retour dans la postmodernité est effet cet alarmant phénomène?

Mots-clés: illusion, radicalisation, réel, barbarie, *jouissance*.

CÓMO CITAR: Tuirán Rougeon, María y Candiago, Philippe. “¡A la gracia de Dios!”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 153-168, doi: 10.15446/djf.n18.71467.

* Traducción del francés a cargo de Sylvia De Castro Korgi, profesora titular de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia. e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

** e-mail: m.rougeon@free.fr

***e-mail: philippe.candiago@charmeyran38.fr

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



Nuestro título, “¡A la gracia de Dios!”, es una expresión que señala que lo real, en cuanto se articula con lo imaginario y con lo simbólico, se nos escapa. Todas las tentativas religiosas, políticas y económicas de desembarazarnos de lo imposible, de desanudar RSI no pueden sino conducir a lo peor —los ejemplos son numerosos—. A la lectura del tema que propone este año la revista *Desde el Jardín de Freud*, lo que se nos ha ocurrido, en primer lugar, es esta aserción de Lacan: “Lo que es forcluido de lo simbólico retorna en lo real”. Esto se aproxima al adagio popular que dice: “Aunque la mona se vista de seda, mona se queda”¹. ¿Algo habría sido rechazado, forcluido de lo simbólico en nuestro lazo social para que, bajo el hábito de una fe viciada, una barbarie retorne en lo real en la figura de un dios anciano y nos asalte, como puede verse cotidianamente?

LO INFANTIL Y EL PODER

Gladys, llamémosla así, abandonó su país empujada por el deseo de una vida mejor para sus hijos y para ella misma. Su recorrido está marcado por partidas en las que se repite una urgencia, incluso en Francia en donde, si bien ha encontrado acogida en un dispositivo social, decide partir con sus hijos a otra ciudad, a riesgo de permanecer durante varias semanas en la calle con ellos. Algunos días antes Gladys había tenido este sueño: Dios le había dicho que viajara a ese sitio donde los hombres blancos le darían un domicilio. Dios no engaña. Después de una larga estadía en un establecimiento de ayuda social a la infancia se dirige a una casa en la que trabaja en reemplazo de alguien. Para ella el combate continúa: encontrar horas de trabajo, luchar con su cuerpo adolorido, cuidar a sus cuatro niños. Podríamos decir que ella está sostenida por su deseo de ofrecer una vida mejor a sus hijos, dejando a Dios la carga de su causa, porque Gladys no hace otra cosa que seguir lo que le ordena la voluntad divina.

Guiada por la fe, esta mujer ha podido resolver más de una duda, pero en tanto que ser racional, ella reclama para sí esa racionalidad. Gladys se emplea en un establecimiento público en el que asume responsabilidades importantes. Ella es hija de las Luces, lleva la laicidad pegada a su cuerpo. Si bien es racional, como tantos

1. El texto del artículo en su original francés consigna el siguiente adagio: “*Chassez le naturel, il revient au galop*”. Nota de la traductora.

otros, ella denuncia el manejo que se le da a los servicios públicos justamente en nombre de la racionalización de las políticas que tendrían que preservarlos. Ella “está cansada de esas órdenes que vienen de arriba”. Gladys retoma una protesta de cierta amplitud en relación con las manifestaciones de un poder del que, si bien es difícil situar sus representantes, no es menos exigente que en el pasado. Lo que nos puede resultar extraño es que, en el corazón de nuestra modernidad, continuamos recibiendo órdenes desde lo alto, no de la derecha, ni de la izquierda, ni de atrás, sino de arriba. Después de algunos siglos de emancipación, el lugar del poder que estimula las pasiones, sea para rechazarlas, sea para someterse a ellas, permanece para nosotros arriba, en lo alto.

¿De dónde nos viene esta disposición? ¿Toma acaso su fuente del estado inicial de desamparo del recién nacido y prosigue por los caminos de la infancia, puesto que muy pronto los niños son invitados a “solicitar la autorización” y también a cuestionar a los representantes de ese lugar que, de acuerdo con Lacan, se distingue por ser el lugar de lo Real, es decir, el lugar desde donde “eso ordena”? En una conferencia dictada en Bogotá en 2004², Charles Melman señala que ese lugar se presenta como una instancia que no se soporta en la competencia, afirmación que coincide con el primer mandamiento bíblico: “No habrá para ti otros dioses delante de mí”. Melman agrega que ese lugar es aquel al que dirigimos nuestra demanda, que es más una demanda de amor que una demanda de objeto.

Melman hace esta observación importante: en la cura, el analizante, quien es invitado a asociar libremente, se procura sin embargo una autoridad que, cualesquiera sean los rasgos que se le atribuyan, se convertirá en un lugar de orientación y de investidura amorosa, es decir que se instala una transferencia como lugar de autoridad y de amor.

De tiempo atrás, nuestra relación con ese lugar, con ese poder, quedó articulada con una referencia a los dogmas religiosos, dogmas que Freud califica de ilusiones que cumplen los deseos más antiguos y más potentes. Freud dice que:

[...] el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos. Ya sabemos que la impresión terrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección —protección por amor—, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno más poderoso. El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida.³

Esta referencia al padre puede sorprendernos, pues podríamos haber esperado que fuera la madre la que ocupara ese lugar de socorro. La referencia al padre nos

2. Charles Melman, *L'autorité à partir de la psychanalyse* (Bogotá: Ediciones de la ALI, 2007), 113-125.

3. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 30.

parece entonces ligada a la revelación de un orden simbólico que teje los cuidados primeros, que así como constituye esa prematuración perdurable del pequeño humano, asegurando su inscripción en ese mundo del semblante, lo introduce a la facultad de hablar. ¿Se inscribe la ilusión religiosa en ese doble movimiento, que es en sí mismo una fisiología del lenguaje?

De otra parte, ¿por qué Freud habla de una ilusión? Una ilusión no es simplemente un error, no es tampoco necesariamente un error; da cuenta, más bien, de una afirmación cuyo carácter indemostrable la hace irrefutable para aquellos que la comparten. Dado que ella deriva, como dice Freud, de deseos humanos, ¿por qué no podría ser el deseo de un retorno a ese cumplimiento que de no ser por el lenguaje no habría existido jamás, pero también el deseo de una referencia que venga a prohibir ese retorno imposible?

El peso de las religiones, en sus diferentes configuraciones, se pierde en la noche de los tiempos. Ellas representan aún en ciertos lugares del globo una modificación de esa relación con el poder que quizás se construye desde las primeras satisfacciones, con ese desdoblamiento alucinatorio de la satisfacción, susceptible de inscribirnos en el registro de la demanda de amor con respecto a ese otro del socorro, a ese padre, para retomar a Freud, que se erige en el garante imaginario de nuestro deseo y de sus límites.

Ese poder anclado en lo infantil se prolonga en la ilusión religiosa. Resguardándose en un principio, luego oscilando hacia la ciencia y sus progresos, con el paso del tiempo la política llegó a afectar, a socavar esa alianza para sustituirla por el saber científico que progresivamente desaloja al sujeto de su fe en el poder de un padre.

PERO, AHORA, ¿QUIÉN MANDA?

En Francia, esta evolución, que encuentra un momento fecundo en la Revolución de 1789, ha conducido, luego de muchas vicisitudes, al progreso considerable de la democracia a la occidental, que permite a cada uno vivir en una relativa seguridad tanto política como económica. Sin embargo, ese poder democrático y laico se encuentra hoy desamparado tanto por los asaltos de la ideología del libre intercambio que acompaña la mundialización, como por la atracción que suscitan las ideologías nacionalistas y religiosas de reanimar un padre.

Las últimas elecciones presidenciales en Francia han sido el teatro de un nuevo episodio de desestabilización del poder político de las democracias contemporáneas: un presidente en ejercicio a quien se le prohíbe pretender un nuevo mandato; las elecciones primarias para un nuevo gobierno, en las que se recusa a los líderes esperados en provecho de *outsiders* quienes, tan pronto como fueron nombrados,

vieron su legitimidad impugnada por su propio campo: el uno por su aptitud para gozar de los atributos del poder, el otro por haber manifestado su desdén en relación con estos últimos.

En definitiva, la segunda vuelta de esas elecciones planteó una oposición franca entre dos visiones de mundo: un candidato que bosquejó una pastoral de la nación y que llamó a los ciudadanos a protegerse de un exterior amenazante para encontrar las certezas de una filiación purificada; el segundo, hoy en día elegido, que sostuvo que el mundo está decididamente alterado y que, puesto que no hay nada en el Otro que pueda mostrarnos el camino, quizás podamos colectivamente hacer algo. Podemos hacer el esfuerzo de ser racionales, puesto que es en referencia a una racionalidad que deroga los clivajes políticos que M. Macron construyó su triunfo. Queda por saber cuáles serán los resortes de esta racionalidad. ¿Se tratará de deslizarse hacia los hábitos del ordo-liberalismo ya bien anclado al otro lado del Rhin? ¿Se tratará de ser *no todo* racionalista y de tantear los caminos de una razón temperada? En su texto “El porvenir de una ilusión”, Freud hace votos por la dictadura de la razón sobre la vida psíquica. Freud no habla de racionalidad sino de razón. El mundo de entonces, si bien conocía los caminos de la tiranía, no había dado a luz los monstruos políticos que ensangrentaron el siglo XX. Freud precisa su pensamiento señalando que la razón —citémoslo de memoria— “en su naturaleza misma, no deja de dar a los sentimientos y a todo lo que ellos determinan el lugar que les es debido”. Freud no opone la razón a los afectos, lo que Lacan tomará a su manera sosteniendo que el psicoanálisis hace cortejo de la ciencia.

Entonces, ¿quién nos manda? Si ayer se admitía que era un padre exiliado del campo del Otro, hoy día esta referencia es obsoleta. El debate de opinión ha sustituido las incitaciones religiosas e ideológicas de toda suerte, lo que no vamos a lamentar... Pero, ¿cómo situar un interés general, un bien común, en un debate de opinión cuando estos últimos se presentan con ese rasgo según el cual su validez no tiene ninguna necesidad de ser demostrada, a cada uno la suya? Una opinión puede claramente tomar ese estatuto de ilusión que describe Freud, una ilusión de orden privado, como podemos oír en esta expresión: “es mi opinión”. Por eso, el debate de opinión se torna rápidamente confuso y dividido —las religiones están ahí para recordarnoslo: ningún dogma puede prevalecer sobre otro—.

Podemos decir que nuestra modernidad no siempre ha podido resolver esa dolorosa situación de la vida colectiva, de nuestra relación con el poder que, cualesquiera sean sus manifestaciones, renuevan la dialéctica del amo y del esclavo. Hegel intentó, sin éxito, resolver esa desarmonía apoyándose en la razón. ¿Por qué este fracaso? En ocasión de esa conferencia en Bogotá, Melman develaba los resortes

de ese enigma: el lenguaje, su implementación, supone dos lugares heterogéneos y solidarios, inconciliables e inseparables y, además, indestructibles. Este es uno de los descubrimientos del psicoanálisis: “Un aporte esencial del psicoanálisis es mostrar que la cuestión del amo que nos comanda, que nos determina no es un mal arreglo ocasional, sino que resulta de la organización de esos lugares”⁴.

En el texto mencionado, Melman dice que la economía liberal, por las vías del librecambio, propone algo nuevo con relación a todas las configuraciones anteriores, en la medida en que sitúa un objeto en el lugar del agente. Inmediatamente se plantea una pregunta: ¿tiene esa doctrina una afinidad con el discurso psicoanalítico que sitúa el objeto en el mismo lugar? ¿Podemos llamar progreso a ese desplazamiento que hace caducas las viejas lunas adosadas a la gloria paterna, dado que si la pulsión falla su fin no es por una voluntad divina sino por la mecánica misma del lenguaje?

Está demostrado que esa ideología que recorre el mundo globalizado propone un crecimiento tangible de riquezas unido a un modo de consumo que, sin cesar, debe colonizar nuevos territorios. Vivimos hoy de una manera más amable que ayer, eso es indudable. ¿Es, sin embargo, soportable? Abolendo paso a paso las restricciones prosaicas de ese padre, que nuestros *medias* llaman recientemente el antiguo mundo, el libre intercambio realiza, dice aún Melman, una elusión de esta figura paterna hasta ahora instalada en el Otro. Pero esa afinidad con el discurso psicoanalítico es un espejismo, pues el objeto, cuando viene al lugar del amo que ha dejado vacante un padre fatigado por todos estos años de reino, toma el estatuto de un puro fetiche⁵ que, por lo tanto, no tiene límite, embarcándonos en un mundo hedonista que la política se desloma en canalizar para volver a recomponer con el progreso de nuestros goces. Dicho de otra manera, allí donde el psicoanálisis sitúa el objeto causa de deseo al comando de nuestra vida psíquica, objeto sobre el fondo de la falta, nuestra posmodernidad pretende colmar esa falta alojando allí un objeto, positivado, supuestamente capaz de garantizar nuestra felicidad.

¿Acaso hemos soltado la ilusión monoteísta para abrazar esta otra ilusión de las leyes del mercado? Hemos pasado del discurso de un padre que se dirigía a cada uno de sus hijos, discurso consignado en un catálogo, a un mercado que elimina al padre para dirigirse directamente al hijo transformado en consumidor: ¡Goza! ¡Tú puedes! Al contrario de todos los discursos monoteístas, el “divino mercado” no nos promete la realización diferida de un deseo sino la satisfacción inmediata de un goce, del cual debemos ser los servidores por consentimiento. Es suficiente con detenerse un instante en nuestra relación con los objetos “conectados” para saber dónde está el amo. Apenas ayer tarde una madre, hablando de sus dificultades con su hija de catorce años, decía: “Antes no teníamos nada, salíamos menos y lo hacíamos cuando

4. Charles Melman, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día* (Buenos Aires: Letra Viva, 2009), 218.

5. *Ibíd.*, 219.

éramos más grandes. Ahora, ellos quieren todo, hay que comprarles todo. Ella quiere salir ya, a los catorce años, yo comencé a los diecisiete años, y eso no es mejor”.

Bajo el gobierno de ese fetiche, los progresos de nuestras avanzadas democráticas con respecto al poder, progresos que, al menos por un tiempo, han triunfado sobre nuestras ambiciones totalitarias, no parecen interesar a mucha gente; y nosotros avanzamos colectivamente comprometidos en ese trayecto que M. Gauchet llama “la idiotez beata del impoder radical cuya ambición ciega es, esta vez, hacer desaparecer la sociedad detrás de los individuos y sus derechos”⁶. El autor señala que esta evolución no debe ocultarnos que el poder no puede ser abolido. No puede serlo, simplemente por el hecho de nuestra inscripción en el lenguaje y la palabra; en relación con eso no podemos nada, las comunidades tienen poder sobre ellas mismas, es así. Es en ese sentido que el hombre es un animal político. Pero ese poder que nos viene del interior de la lengua no existe sino por hallarse posicionado en el exterior: nos viene del Otro. El funcionamiento de las comunidades humanas nos recuerda lo que los psicoanalistas escuchan en el diván: el sujeto está dividido, no hay sino sujeto de esa división, igualmente las comunidades humanas. “De no presentar esa escisión constituyente [recuerda aún Gauchet] seríamos animales como los otros”⁷.

No deja de ocurrir, sin embargo, que nuestros poderes, surgidos de la representación, sean sacudidos por el llamado que ejerce ese fetiche, una vibración del poder que curiosamente conjura la condena por su incompetencia y sus abusos con un llamado a una mayor libertad, pero también a una mayor protección por parte de un poder más justo, más fuerte y más sincero, él mismo pronto denunciado en provecho de un relanzamiento de ese llamado desdoblado. Movimiento de tornillo sin fin, entonces, en el que nuestra reivindicación por la libertad se teje con nuestro amor eventualmente reprimido por la servidumbre.

Visto su fracaso, el gobierno de la razón encuentra una respuesta en el recurso a la racionalidad del discurso de la ciencia, la *gobernanza*, que tiende a delegar la decisión política a los algoritmos, lo que A. Suppiot designa como el deslizamiento de un gobierno basado en las leyes hacia una gobernanza sostenida en los números, una regulación matemática de las sociedades humanas. Oigámoslo:

Allí donde el gobierno por las leyes reposa en el ejercicio de la facultad de juicio, es decir, sobre operaciones de cualificación jurídica (distinguir situaciones diferentes para someterlas a reglas diferentes) y de interpretación de textos (cuyo sentido no puede ser jamás definitivamente fijado), la gobernanza por los números reposa sobre la facultad de cálculo, es decir, en operaciones de cuantificación (medir seres y situaciones diferentes según una misma unidad de cuenta) y de programación de comportamientos (por

6. M. Gauchet, “Quel pouvoir voulons-nous?”, en *Revue La Célibataire* 28 (2014): 92.

7. *Ibíd.*

técnicas de calibrado de *performances* —benchmarking, ranking—). Bajo el imperio de la gobernanza la normatividad pierde su dimensión vertical: no se trata ya de referirse a una ley que trasciende los hechos, sino de inferir la norma de la medida de los hechos.⁸

Lo que nos asombra, lo que nos interroga en esta modificación de la organización del poder, es que la sustracción simbólica del goce que organizaba, según la bella fórmula de J-P. Lebrun, el modo consistente e incompleto del *logos*, se desplaza en ese mundo completo e inconsistente de la *ratio* hacia el lado de los impedimentos reales, tal como lo muestra la proliferación de los patrimonios urbanos en nuestras ciudades, facilitada gracias a una retracción del régimen de la prohibición, donde todo lo que no está prohibido es autorizado, en provecho de una extensión del régimen de la prescripción, en el que lo que no está autorizado está prohibido.

Esta importante modificación se inscribe en la tercera revolución industrial, en los considerables efectos de la revolución numérica en nuestras sociedades, con esa ambición toda, siempre relanzada, de resolver nuestra división y la vibración de la autoridad que le hace cortejo, por qué no, transfiriendo el poder de lo político a los algoritmos, por la instalación de un poder que no querría nada, que no gozaría de nada, reducido únicamente a la producción de cálculos de costo-beneficio de la *Trans-democracia*. No nos riamos de esto. En un artículo apasionante, M. Mercher plantea la cuestión de la desaparición de lo político en beneficio de la administración por los algoritmos⁹, la cuestión de un mundo desembarazado de la trascendencia.

Es en este horizonte posmoderno que el fenómeno de la radicalización se desarrolla en Francia, con el incremento de posturas nacionalistas, es cierto, pero, sobre todo, con ese atractivo que puede representar para nuestra juventud —atractivo que no deja de sorprendernos— la apología de un dios construido según coordenadas arcaicas, para comprometerse en luchas de otra época.

... Y ESO PEGA CON FUERZA

En efecto, desde hace algunos años el mundo occidental es el teatro de la locura asesina, pero igualmente lo son diferentes comarcas, y hemos visto surgir el dictado, el mandato único, que se impone a todos bajo la forma de la religión, una, a riesgo de hacernos pasar por descreídos o por subhumanos. ¡Una religión Una, para todos! De hecho, desde hace algún tiempo, en nuestras pequeñas ciudades francesas, vivimos bajo el régimen de la radicalización: se instala bajo nuestros ojos sin que podamos percibirlo, salvo en el momento en que los acontecimientos nos sorprenden: cuando eso pega con fuerza, osaríamos decir... Los educadores que recorren las calles no

8. A. Suppiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total* (París: Edition du Seuil, 2010), 77-78. La traducción es nuestra.

9. M. Mercher, "Vers la Trans-démocratie?", *Revue Le Débat* 192 (2016): 55-66.

siempre perciben el proceso. Podemos preguntarnos si se trata de una suerte de adaptación a su público, aún si están para acompañar a los jóvenes a tomar parte en la mesa de los adultos e inscribirse en un lazo social. Sin embargo, desde hace algunos años, esos educadores encargados de garantizar una presencia social en los barrios llamados “sensibles” de las grandes ciudades, expresan sus inquietudes en relación con un debilitamiento del lazo social. Dos puntos de esas observaciones interrogan la oreja del analista:

- 1) El comunitarismo que se expresa de una manera localizada barrio por barrio; los unos parecen vivir en la ignorancia de los otros y en la defensa de su territorio: “esta es nuestra casa”. “Nuestra casa” no reenvía al territorio republicano sino a una inscripción cultural otra, en un retorno a tradiciones apoyadas sobre un registro imaginario. Entre ellos parecen funcionar, por una parte, en una suerte de sistema en el que no es la ley de la ciudad la que se referencia simbólicamente, sino una ley que define un “entre sí”, que se presenta como una reacción a lo que podría ser considerado el discurso del amo, del amo colonizador que resurge del pasado. Así, ellos se inscriben en una cierta ignorancia con respecto a eso que constituye el “saber vivir juntos” definido por las leyes de la República. Esos territorios se han convertido en lugares en los cuales el comercio subterráneo, paralelo, ilegal, toma su lugar a la vista de todos, al punto de llegar a poner, luego de la intervención de la policía, un afiche en un árbol, que dice: “El comercio está cerrado momentáneamente. Volveremos pronto”. En gran medida, es en esos territorios donde el discurso religioso, y particularmente el discurso fundamentalista, se instala bajo la forma de una promesa mesiánica. Esos territorios que llamamos comúnmente *banlieues*, barrios marginales, lugares en donde los jóvenes y sus familias se encuentran cada vez más marginados, abandonados a su cuenta.
- 2) La deriva sectaria. Asistimos al despertar de los antiguos dioses. Al imponer sus dogmas, el *divin marché* ha resucitado dioses antiguos que constituyen el retorno fundamentalista de religiones abrahámicas que se dirigen, ante todo, a aquellos a quienes ha dejado el tren de la modernidad. Todo parece ocurrir como si hubiera una oposición del islam a las Luces: más se afirma el uno, más se radicaliza el otro. Nos encontramos en un mundo dividido.

Actualmente, jóvenes que acaban de convertirse toman las armas en el Medio Oriente bajo el estandarte de un Dios que desconoce la división. Según los datos recogidos por la CPDSI¹⁰, el 80% de ellos proceden de familias ateas; solo cuatro familias



10. Centro francés de prevención contra las derivas sectarias ligadas al islam.

proceden de la inmigración magrebí, dos de las cuales son practicantes. Contra las ideas preconcebidas, esos jóvenes no provienen de medios particularmente marcados por la precariedad sino, mayoritariamente, de medios favorecidos: funcionarios y profesionales liberales. Así, nos encontramos claramente ante una configuración sectaria: más ante la captura de jóvenes a la deriva que de jóvenes pertenecientes a un dominio confesional.

Con el apoyo de nuevas tecnologías de comunicación, esos jóvenes son solicitados con mensajes del tipo: “Tú eres el elegido”, “Tú estás incluido”, “Tú darás tu vida por salvar a personas de tu familia”, “Eres el único que tiene la verdad”. En esto se oye una captura del lado de una identidad imaginaria. El dispositivo se ejecuta de acuerdo con dos ejes:

- 1) “Gracias a mí tú vas a acceder a la verdad”. Ellos son los elegidos para crear el nuevo orden en vistas del fin del mundo.
- 2) No se dice todo: teoría del complot.

Los jóvenes cortan progresivamente con sus actividades, con sus amigos, con la familia, cambian de régimen alimenticio y de modo de vestir.

Lo que nos interpela en esos diferentes aspectos del comunitarismo y del sectarismo es el tratamiento de las mujeres. A veces, en las redes mafiosas, las jóvenes mujeres son reducidas a puro objeto de consumo que circula y se maltrata. Si no, son tentadas a demostrar su “pureza” bajo la forma de manifestaciones supuestamente “religiosas”, como el uso del velo. Es decir que, en un mismo espacio, las jóvenes son divididas entre buenas y malas según su vestimenta.

En busca de comprender esta situación, hemos descubierto el libro *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*¹¹, de Merymen Sellami. Esta joven doctora en sociología ha hecho una investigación sobre las representaciones sociales del cuerpo femenino en las sociedades árabe-musulmanas y europeas. Muchos temas corresponden a lo mismo que los educadores de la prevención han podido observar, esto es, un *crescendo* que se debilita así:

- *Tener paz*. Para ciertas jóvenes el velo aparece como una solución frente a lo insoportable de la mirada masculina, en la medida en que esta les dice que ellas son un objeto de deseo. Sabemos que este asunto es central para toda adolescente y que, de la manera como ella pueda o no soportarla, dialectizarla o falicizarla, dependerá tanto su entrada en la edad adulta como la constitución de su síntoma: la histeria, la anorexia o la bulimia podrían ser modalidades de respuesta a la pregunta ¿qué es una mujer? La histérica la denuncia, la anoréxica vacía y domina su cuerpo, la bulímica lo engloba, lo esconde, en una tentativa

11. Merymen Sellami, *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré* (París: Hermann, 2014).

de sustraerlo con respecto al deseo del otro. Para algunas, entonces, el velo determina un espacio subjetivo que les permite existir como sujeto deseante.

- *La pureza del cuerpo.* Toda adolescente descubre sorprendida, con repugnancia a veces, su propio deseo sexual. En toda sociedad hay códigos que organizan ese deseo. En las sociedades árabe-musulmanas es la mujer la que tiene la responsabilidad de la gestión de su deseo y del deseo del hombre también, de ahí el mito de la virginidad. Estas jóvenes no tienen sino un único destino: convertirse en madres. La feminidad es rechazada. “El pudor debe hacer parte de la naturaleza de las mujeres. Una mujer que pierde su pudor pierde todo. Ella pierde lo que tiene de más sagrado, y ¿qué es el pudor de una mujer? El velo”¹².
- *La impureza propia de los problemas de la sociedad.* Nos parece que este punto es, en particular, indicador de una báscula que calificamos de delirante: “Purifíquese usted y purificará toda la sociedad con usted. Si todas las mujeres usan el velo la sociedad deviene estable. Si la mujer es derecha, la sociedad se enderezará también. Quien quiere nuestra pérdida, quien quiere mancharnos, manchará primero a nuestras mujeres y será fácil después para él porque toda la juventud, toda la sociedad será destruida”¹³. Para los fundamentalistas, la desnudez de la mujer (léase: la ausencia de velo) está en el origen de los desórdenes sociales. La mujer es responsable de su propio deseo y del deseo de los hombres. El cuerpo femenino representa un peligro que perjudicaría el orden y la cohesión social. De otra parte, este punto destaca una doble dicotomía: una, entre las mujeres puras y las mujeres impuras, y otra, entre Oriente y Occidente, de modo tal que se inscribe sobre un eje imaginario: es el uno o el otro, es el uno contra el otro en la perspectiva de la instauración de una verdad. Una, de Un totalitarismo que rechaza la alteridad en favor de la purificación.
- *El cuerpo de la mujer y Dios.* Para algunas de estas mujeres llevar el velo constituye, a nuestro modo de ver, otro viraje. Para los fundamentalistas el velo es un llamado que Dios hace a algunas privilegiadas a través de sueños o de acontecimientos que las personas interpretan como revelaciones. Ellas serían las *elegidas*, y pasan a pertenecer a otro mundo, en el que es Dios mismo quien habita sus cuerpos. Como si la alteridad ligada a una mujer la pusiera, en el campo de la realidad y a partir de un rasgo imaginario, en un espacio todo Otro, en serio. Un espacio donde habría ese Uno que comanda.

12. Amr Khaled, predicador. Disponible en: www.amrkhaled.net.

13. Sellami, *Adolescentes voilées: Du corps souillé au corps sacré*, 87.

Estas cuestiones plantean el interrogante acerca de cómo un país inscrito en la tradición laica desde el Siglo de la Luces, puede llegar a este punto. ¿Por qué esta deriva hacia lo que identificamos como un recurso a la identidad? Sabemos que desde 1095 el principio de laicidad rige la vida pública y facilita el “vivir juntos” para hacer sociedad gracias al hecho de que cada uno permanece en su lugar: “no hay libertades públicas sin laicidad, y no hay laicidad sin libertades públicas”.

La Comisión Europea de Derechos del Hombre y la legislación francesa definen dos pilares de la laicidad: la libertad de culto y la neutralidad del Estado y sus representantes. La superposición de esos dos pilares hace conflictiva la cuestión de la laicidad, puesto que hay que sostenerlos juntos, no uno sin el otro. En Francia, después de lo que hemos encontrado, estaríamos en dificultades por el hecho de que no habríamos tenido en cuenta la cuestión de la discriminación. Siendo enigmática esta afirmación, nos remitimos al diccionario etimológico e histórico de la lengua francesa. Descubrimos dos puntos que nos parecen ricos en enseñanzas. Para empezar, la palabra discriminación viene del latín *discriminis*, que significa separar, dividir, pero también distinguir: “Establecer una diferencia, una distinción entre individuos y cosas”. Recién en 1852 fue introducida en la lengua francesa por los matemáticos, probablemente bajo la influencia de la palabra inglesa *Discrimination*, certificada desde 1646. Luego aparece como sinónimo de *distinguir*, que significa “permitir reconocer (una persona o una cosa) como distinta (de otra), según los trazos particulares que permiten no confundirlas. Poner a alguien aparte de otros señalándolos como superiores”.

Ese momento, en el cual se cortaba la cabeza al que ocupaba el lugar de excepción, y en que la República se fundaba sobre *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, ¿sembró el germen de lo que vendría a constituir en nuestro lazo social una denegación de la función discriminatoria?

En el mismo periodo de la historia de Europa se produjeron dos fenómenos: la democracia se construía a partir de la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, y Europa se lanzaba a la búsqueda de nuevos mundos e inauguraba los procesos de colonización. Luego, en el trenzado de un nuevo lazo social, la función de discriminación fue expulsada. Si es así, ¿pudo esto haber tenido como efecto sobre las nuevas tierras la imposible inscripción de la autoridad? Podemos considerar que ese rechazo habría tenido como efecto la no inscripción de la alteridad en los países llamados colonizados y que, en nuestros días, ese recurso a la búsqueda de la identidad es un retorno de ese rechazo, retorno que vendría a revelar los límites del principio de igualdad, en la medida en que este se tejió en el rechazo de dicha función discriminatoria. Nos parece que hay dos campos específicos en los cuales nos hallamos

confrontados con las dificultades relativas a todo este asunto: en la escuela para todos y en la igualdad hombre-mujer, con respecto a la cual hemos ya señalado la confusión entre igualdad e igualitarismo. Al querer, a nombre del bien, tratar la discriminación mencionada bajo la forma de una prohibición, ¿acaso no nos damos cuenta de que bien y mal, con respecto a la dialéctica del amo y el esclavo, no se presentan nunca la una sin la otra? Nuestro rechazo colectivo a esa discriminación parece presentarse como una defensa contra la alteridad que favorece, bajo la mesa, fenómenos de adhesión sectaria y de radicalización.

¿CÓMO ORIENTARNOS?

El psicoanálisis nos enseña que lo sexual es el corazón de la vida psíquica para el humano, en tanto que inscribe la alteridad radical, es decir, la no armonización entre los dos sexos, donde el sexo femenino constituye un misterio estructural: el continente negro, como lo nombró Freud. Retomando a Silberer, Freud dirá: “Lo sexual es una falta por disimulación”¹⁴. Esta cuestión de la disimulación hay que entenderla también en su relación con la represión originaria, dado que, después de todo, de lo sexual no podemos hablar sin un cierto sentimiento de falta, no podemos presentarlo a la mirada del gran Otro. Esta disimulación condiciona nuestra posibilidad de hablar juntos sin que se desencadene inmediatamente la guerra o cualquier otra cosa. Reenvía a eso que se encuentra sin cesar significado en un lugar que, escapando a la prisa, escapa al mismo tiempo a la representación: efectivamente, un lugar de disimulación, aislado de la realidad. Se perfila aquí el anudamiento RSI.

Nada que ver con los discursos extremistas, que confunden el velo del pudor con una disimulación material que exige a las mujeres estar realmente veladas para garantizar el buen funcionamiento de la sociedad.

Surge entonces la siguiente pregunta: ese discurso fundamentalista ¿intenta regular esa cuestión, que constituye un real, de tal manera que la dimensión simbólica no es tomada en cuenta, fuera de semblante, en un odio a la equivocidad? ¿Tendríamos que vérnosla con un nudo real-imaginario, fuera de lo simbólico?

Podemos preguntarnos qué hace que esas manifestaciones surjan hoy en día, tan fuertemente, en Francia y otros países occidentales. ¿Cómo es posible que conflictos, cuyos desafíos políticos son sin duda mucho más complejos que la simple oposición de dogmas religiosos, ejerzan tal fascinación ante una juventud que no ha crecido de manera patente bajo la presión de un sistema religioso?

Antes de continuar, precisemos que el fundamentalismo, por mucho que interroga, no es sinónimo de radicalización. Entre los dos, la utilización de la violencia

14. Melman, *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*, 258.

y el cuestionamiento del orden occidental trazan una línea divisoria. Sobra precisar que toda adolescente que lleva un velo no se compromete en ese proceso. Sin embargo, esos principios parecen ser utilizados como una manera, incluso si no es la única, de ejercer un poderío mental sobre los adolescentes para conducirlos paso a paso hacia una ruptura del lazo con aquellos que los rodean, y una ruptura en relación con ellos mismos, sus recorridos, sus comportamientos.

De esta fascinación de mujeres jóvenes por los yihadistas, el Estado Islámico ha hecho un instrumento de reclutamiento. Recordemos aquí que la *Yihad* se relaciona con el conjunto de deberes religiosos de los musulmanes que tienen por finalidad hacerse mejores a título personal, y mejorar la sociedad islámica. La lucha armada es una forma de *yihad*. Por abuso del lenguaje un yihadista es un extremista musulmán que participa en la guerra santa.

Según las últimas cifras del Ministerio de Interior francés, 867 adolescentes han sido señalados en Francia por su radicalización. El proceso de radicalización de las chicas es, de manera patente, mucho más rápido que el de los muchachos. Ellas son frecuentemente motivadas por razones humanitarias y religiosas. Su *hijra* (emigración) es a veces dirigida a distancia por un hombre mayor con el cual ellas quieren realizar un sueño precoz de mujer: fundar un hogar.

¿Qué dicen cuando se les pregunta acerca de su elección?

*Yo me fui a un país santo donde uno resucita el día de la Resurrección. Yo me fui porque mi felicidad es hacer de la religión mi vida, y no tener presiones. Pues papá rechaza la *Jilbab* y ustedes rechazan que yo deje la escuela. Uno no se va con cualquier grupo. La 'Armada Libre del Levante' es para mí el buen grupo. Para mí, son ellos los que tienen la verdad.*

¿Saben ellas algo de la potencia fálica que es expulsada de nuestro lazo social en los países europeos, a punto tal que están dispuestas a perder su vida? Porque la apuesta del saber de una mujer es el saber sobre el falo y su primado, esas jóvenes nos permiten entender que una existencia sin la dimensión fálica no vale la pena ser vivida, como lo propone J. T. Hiltenbrand en su último seminario¹⁵. Dicho de otra manera, comprometiéndose en la vía de la radicalización, ¿no intentan hacer surgir ese falo, un falo imaginario que se encuentra en lo real, a falta de su presencia simbólica en nuestro lazo social actual?

En su seminario de este año sobre el fantasma, J. L. Cacciali¹⁶ insiste en la necesidad de diferenciar y de articular a la vez el objeto *a* y el falo en su función de organizadores del deseo en lo real. ¿Podemos decir que la radicalización, se vista de religión o de nacionalismo, da cuenta de un discurso que se organiza alrededor

15. J.-P. Hiltenbrand, *Séminaire: La voix et autres lieux* (Rhône-Alpes: ALI, 2017).

16. J. L. Cacciali, *Séminaire: Le fantôme fait-il nouage* (Rhône-Alpes: ALI, 2017).

de una referencia fálica imaginaria, el poder del bastón real, que se presenta como la verdadera respuesta a la ideología del libre-cambio organizada por ese objeto fetiche que nos arrastra en la fijeza del goce?

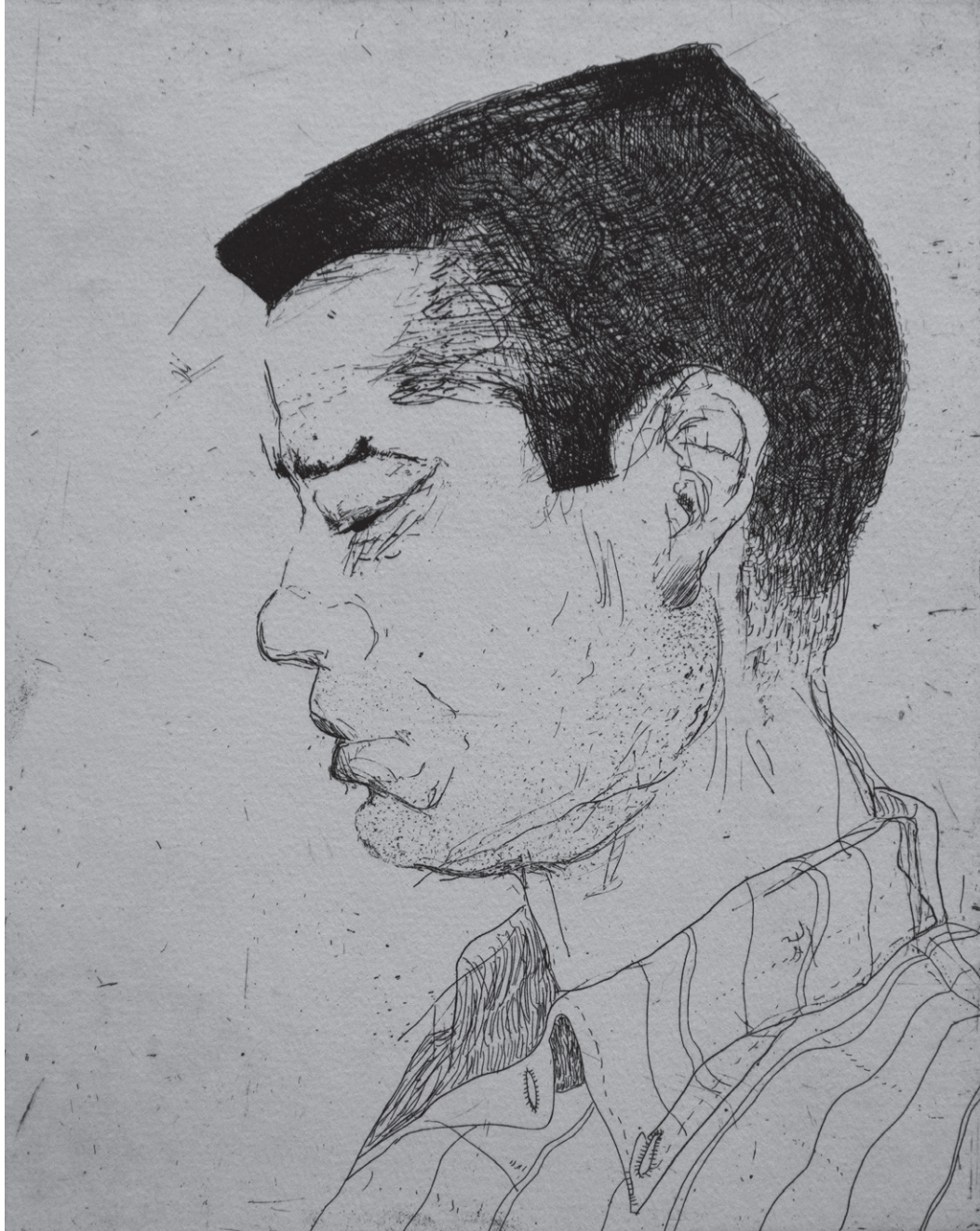
¿Estamos en presencia de dos modos de defensa contra la alteridad? Uno domina por referencia a la *ratio* que, de conjugarse al infinito, desconoce las vicisitudes de la transferencia, la forcluye o la recusa en el cálculo que sustituye a un sistema de representación política desaprobada. Apunta, por la ilusión del discurso social de la ciencia, al borramiento de la alteridad en el dulzor de una realidad gobernada por un objeto positivizado, con sus efectos de agotamiento, de recurso a las adicciones y de reivindicaciones históricas.

El segundo, al conjugarse exclusivamente con el imperativo, sustituye la transferencia por una exigencia de lealtad. Moviliza una exigencia religiosa sectaria, con lo cual niega la fe, como en Gladys, por ejemplo. Gladys no considera matar a nadie en provecho de la convicción propia, en apoyo de la certidumbre. ¿Procede este modo de defensa del furor de un Uno no menos positivizado, enfrentado con ese objeto fetiche, por las vías más arcaicas de la destrucción de la alteridad proyectándola sobre las figuras del infiel o del apóstata?

Lo real no es ni malo ni bueno, no es un valor y, salvo que salgamos de nuestra humanidad, no tenemos otra opción que seguir deseando sin cesar. La fe no tiene necesidad de enterrarse en una ilusión, sea ilusión de un objeto o ilusión de un padre. Entonces, “A la gracia de Dios...”.

BIBLIOGRAFÍA

- CACCIALI, J. L. *Séminaire: Le fantasme fait-il nouage*. Rhône-Alpes: ALI, 2017.
- FREUD, SIGMUND. “El porvenir de una ilusión” (1927). En *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- GAUCHET, M. “Quel pouvoir voulons-nous?”. *Revue La Célibataire* 28 (2014): 92.
- HILTENBRAND, J.-P. *Séminaire: La voix et autres lieux*. Rhône-Alpes: ALI, 2017.
- MELMAN, CHARLES. *L'autorité à partir de la psychanalyse*. Bogotá: Ediciones de la ALI, 2007.
- MELMAN, CHARLES. *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.
- MERCHIER, M. “Vers la Trans-démocratie?”. *Revue Le Débat* 192 (2016): 55-66.
- SELLAMI, MERYMEN. *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Paris: Hermann, 2014.
- SUPPIOT, A. *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*. Paris: Edition du Seuil, 2010.



Retorcimientos del bien en cierta violencia templaria*



MARIO OROZCO GUZMÁN**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México

HADA SORIA ESCALANTE***

Universidad de Monterrey, Monterrey, México

JEANNET QUIROZ BAUTISTA****

Universidad Veracruzana, Veracruz, México

Retorcimientos del bien en cierta violencia templaria

Distortions of the Good in the Violence of Certain Knights Templar

Retordages du bien dans une certaine violence templière



CÓMO CITAR: Orozco Guzmán, Mario; Soria Escalante, Hada y Quiroz Bautista, Jeannet. "Retorcimientos del bien en cierta violencia templaria". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 169-186, doi: 10.15446/djf.n18.71468.

* Artículo derivado de la investigación denominada: *Escrituras de lo real. La intolerancia como acontecimiento. Fundamentos teóricos y abordajes clínicos de su orden testimonial*. Aprobado y financiado por la Coordinación de Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo para el periodo 2017.

** e-mail: orguzmo@yahoo.com.mx

*** e-mail: hada.soria@udem.edu

**** e-mail: jeaquib@yahoo.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Este trabajo aborda la violenta emergencia de "Los Caballeros Templarios" como organización criminal que sucede a la "Familia Michoacana" en su embestida de terror hacia la población civil. Dicho cartel está estructurado como una familia-empresa portadora, presuntamente, del Soberano Bien. Enarbola principios de los legendarios caballeros medievales y preceptos que Nazario Moreno, su inspirador, instauró como pautas de orientación moral. La duplicidad antitética de su figura hace coincidir misericordia con intolerancia del padre primordial. La justicia se figura divina en su acto criminal. El desenlace parricida evoca el mito freudiano.

Palabras clave: Caballeros Templarios, venganza, bien, padre primordial, parricidio.

The paper addresses the violent emergence of "The Knights Templar" as a criminal organization that continued the *Familia Michoacana's* onslaught of terror against the civil population. Said cartel, structured as a family-business that is allegedly the bearer of the Sovereign Good, combines principles of the legendary medieval knights with precepts established by its leader, Nazario Moreno, as moral orientation guidelines. The antithetical duplicity of his figure renders mercy and intolerance toward the primal father equivalent. In their criminal acts, justice is deemed divine. The parricidal outcome evokes the Freudian myth.

Keywords: Knights Templar, vengeance, good, primal father, parricide.

Ce travail s'occupe de la survenue violente des "Chevaliers Templiers", une organisation criminelle qui remplace "La Familia Michoacana" dans leur assaut de terreur sur la population civile. Ce cartel est structuré comme une famille-entreprise qui est censée être porteuse du Souverain Bien. Elle brandit quelques principes des chevaliers médiévaux et les préceptes que Nazario Moreno, sa source d'inspiration, a bâti pour l'orientation morale. Sa duplicité antithétique fait coïncider la miséricorde avec l'intolérance du père primordial. La justice se figure divine dans son acte criminel. Le résultat parricide évoque le mythe freudien.

Mots-clés: Chevaliers Templiers, vengeance, bien, père primordial, parricide.



CELOS DIVINOS

El del Deuteronomio es un Dios intolerante que pretende monopolizar la venganza, haciéndola solo suya y gozando de la embriaguez la sangre de los que no creen en él. A los que han provocado sus celos les responde afirmando que él mismo se encargará, a su vez, de provocar celos en ellos. Ostenta su goce en la venganza. Un Dios que se dice y se admite celoso, que “se presenta como esencialmente escondido”¹ pero exhibe su fragilidad en su afán de reivindicar su unicidad absoluta. Para Lachaud los celos implican violencia en la confrontación con algo que “niega al TODO”². Un dios celoso es un ser afrentado, ultrajado en su presunta y presuntuosa plenitud unitaria. Nada mejor que los celos para humanizar a Dios. Sobre todo en el ámbito de la intolerancia a la alteridad. Sibony señala los celos como una “herida narcisista debida al hecho de que hay otro, que nos escapa”³. Para Nietzsche es indispensable un dios malo al lado del bueno, un dios que sea tan susceptible de pasiones como para representar la voluntad de poder de un pueblo: “¿De qué serviría un dios que no conociera la ira, la venganza, la envidia, la burla, la astucia y la violencia; un dios al que le resultasen extraños los resplandecientes ardores de la victoria y la aniquilación?”⁴. Un dios malo, un dios de arrebatos y pependencias, es un dios que el pueblo comprende porque es un dios que comprende a su pueblo. Por eso se implora tanto su perdón como su justicia. Solo un dios malo podría entender la maldad de los hombres, solo un dios vengativo, colérico y celoso podrá entender las ansias de venganza, la rabia y los celos de los seres humanos. Para Nietzsche ese es un dios que expresa “voluntad de poder”, afirmación de lo instintivo. Aunque con el supuesto progreso cristiano pareciera prevalecer el dios de bondad, sus creyentes se dieron a la tarea de proteger y sostener a ultranza, “celosamente”, su culto de fe como único y verdadero.

En nombre de este Dios celoso y vengativo, al asumir y elevar su cólera a una justicia implacable se han emprendido actos violentos y criminales. Hay muertes que deben darse según lo proclama un sentido excelso de justicia divina: “dentro de la propia Biblia existen numerosos reos que merecen la muerte. Hay castigo mortal para los sodomitas, los adúlteros o los enemigos del pueblo elegido”⁵. Dios prescribe

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1990), 211.

2. Denise Lachaud, *Celos* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000), 81.

3. Daniel Sibony, *Violence* (París: Seuil, 1998), 62.

4. Frederick Nietzsche, “El anticristo”, en *Obras selectas* (Madrid: Edimat, 2000), 469.

5. Fernando Savater, *Los diez mandamientos en el siglo XXI* (México: Debate, 2004), 88.

castigos proscribiendo las relaciones sexuales de quienes juzga como sus antagonistas. No tolera la falta en la medida en que insulta su mandato de obediencia y también en cuanto lo hace falible en su cólera.

Freud intenta explicar la religión más allá del marco obsesivo y sostiene que ésta constituye un “sistema de ilusiones de deseo con desmentida de la realidad efectiva”. Aquí aparece el término “*Verleugnung*” que Freud empleará cuando se refiera al mecanismo que conduce al fetichismo. Pero también indica que dicho mecanismo se puede aislar bajo la forma de una “confusión alucinatoria beatífica”⁶, con lo cual propone un enlace entre un mecanismo propio de la perversión y un fenómeno inherente a la psicosis. En la perversión se devela una “*Spaltung*”⁷, escisión, del yo, que implica el despliegue simultáneo de una corriente acorde con el deseo y otra correspondiente a la realidad. En la psicosis, como Freud lo destaca, falta la corriente enlazada a la realidad mientras que prevalece la corriente concordante con el deseo. La reiteración, en tres textos de Freud, de algunos elementos significantes como los que componen la frase “confusión alucinatoria beatífica, permiten discernir lo psicótico en la creencia religiosa, pues el mismo Freud indica que dicha creencia “se clasificará como ilusión o como análoga a una idea delirante”⁸. En 1894 Freud ya usaba el término de “confusión alucinatoria”⁹ para referirse a un estado de psicosis en la que el yo “*verwirft*”¹⁰ recusa, la representación intolerable en compañía de su afecto. Para la melancolía, Freud (1915-17) recurría a la concepción de “una psicosis alucinatoria de deseo”¹¹ como modo de extrañamiento de la realidad. En “Una vivencia religiosa”¹², Freud (1927-28) puntualiza en qué desemboca la reedición del conflicto edípico en un joven médico sumamente escéptico en materia religiosa. Se plasma ahí una “psicosis alucinatoria” con la presencia de voces que revelan la certidumbre de la palabra de la Biblia y la verdad de las enseñanzas de Dios Padre. La corriente del deseo puede ser tan vehemente que conlleve una recusación de la realidad y despliegue en la religión una creencia indudable, una contundente certidumbre en la presencia de un “padre enaltecido”¹³, bienaventurado, beatífico, dotado de los atributos del ideal narcisista: grandeza, perfección, omnipotencia. Es decir, un padre eximido de la castración. Un padre así, modelado por el padre tiránico de la horda, hace de la ilusión alucinación. Es el padre añorado que la creencia concibe realmente omnipotente y omnipotentemente real, pues responde a un desvalimiento ante los ingentes poderes de la naturaleza y la muerte. Ante “el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida”¹⁴, que sería infinito, se hace surgir “la creencia de que existía un padre, pero uno mucho más poderoso”. Un padre que dure toda la vida. Se implora su aparición, pues apacigua, incluso erradica angustias que finalmente son de castración. Las representaciones religiosas, en su carácter de doctrina y de creencia se presentan como “indemostrables”

6. Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 43.
7. Sigmund Freud, “Fetichismus” (1927), en *Gesammelte Werke*, vol. XIV (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 316.
8. Freud, “El porvenir de una ilusión”, 31.
9. Sigmund Freud, “Las neuropsicosis de defensa” (1894), en *Obras completas*, vol. III (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 59.
10. Sigmund Freud, “Die Abwehr-Neuropsychosen” (1927), en *Gesammelte Werke*, vol. I (Frankfurt am Main: Fischer, 1999), 72.
11. Sigmund Freud, “Duelo y melancolía” (1915-17), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 242.
12. Sigmund Freud, “Una vivencia religiosa” (1927-28), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 169.
13. Freud, “El porvenir de una ilusión”, 22.
14. *Ibíd.*, 30.

e “irrefutables”. Nadie puede cuestionarlas y eso en buena medida porque ponen límite al desamparo, al sufrimiento eterno. Diríamos que, con respecto a la posición psicótica, “no está en juego la realidad, sino la certeza”¹⁵. Este padre añorado devenido Dios omnipotente encarna una especie de narcisismo primordial que ilusiona con el fin del desamparo y la muerte. Ilusiona con la omnipotencia de los deseos que sustentan las creencias.

LA ADVOCACIÓN DE UN JEFE NARCO

Con la expansión del narcotráfico en México los diferentes jefes de los cárteles, que hicieron de la geografía territorio de su poder e influencia, alcanzaron notoriedad. A alguno de ellos se le dominó “el Señor de los Cielos”, en clara alusión a una entidad divina. Celosos de sus dominios territoriales y de sus ganancias se encuentran “gobernados por una voluptuosa agresividad que, según ellos, les permite sobrevivir en su medio”¹⁶. Es llamativa esta agresividad del capo impregnada de narcisismo gozoso. Dice Freud que, para sobrevivir en su medio, los primitivos acudieron a la magia. Freud se atiene a esta clasificación, que sustentan otros autores, de una historia que se separa en tres grandes momentos: animismo, religión y ciencia: “el hombre primitivo tiene una grandiosa confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo aquello que él produce por la vía mágica tiene que acontecer porque él quiere. Así, lo que al comienzo se destaca es su mero deseo”¹⁷. Si todo acontece en función de su deseo, capturado en una dimensión narcisista el hombre deviene un ser provisto de omnipotencia. Atributo mágico que en el estadio religioso será concedido a los dioses, no sin seguir alentando la creencia de “guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos”¹⁸. Es decir que ni aun depositando la omnipotencia en los dioses se enajena el ser humano por completo de esta potencia imaginaria. Apela a estos para se le cumplan sus más preciados anhelos. Aunque estos puedan resultar criminales.

Esta magia animista incrustada en el corazón de la voluntad divina nos conduce a la existencia de una organización criminal conocida inicialmente como La Familia Michoacana (2006) y luego como Los Caballeros Templarios (2011). Uno de los capos de la Familia Michoacana, Nazario Moreno González, parecía estar subyugado por una serie de principios religiosos, pero también animistas. El periodista Jesús Lemus (2015) da cuenta de los poderes mentales que Nazario creía poseer y que podrían corresponder a los de su ídolo de historieta: Kalimán, el cual aseveraba que quien dominara la mente lo dominaba todo. Nazario Moreno mantuvo durante mucho tiempo una creencia poderosa, una creencia en el poder para “influir en

15. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis (1955-1956)* (Buenos Aires: Paidós, 1988), 110.

16. Anabel Hernández, *Los señores del narco* (México: Grijalbo, 2011), 563.

17. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 87.

18. *Ibíd.*, 91.

otros”¹⁹. Comenzó con sus experimentos para hacer que los animales le obedecieran concentrando su mirada en ellos. Luego creía que bastaba con enviar órdenes telepáticas a sus trabajadores para que las cumplieran. Si no lo hacían, sus vidas corrían peligro. De este modo llegó a producir tal miedo, lo consigna Lemus, que muchos de sus empleados terminaron por desertar. Esta creencia cobra importancia hasta hacerle decir que podía entrar en comunicación con personas muertas; su enorme poder mental incluso le haría saber dónde habría tesoros enterrados. Toma a la Biblia como lectura asidua. Lemus también hace constar que un día Nazario Moreno se despierta creyéndose “dotado con el poder de sanación”²⁰. Lo cual hizo que exigiera que en lo sucesivo se le denominara “el Doctor”. Alentado a escribir su cosmovisión sobre cuestiones relacionadas con ideales para ser y conducirse en la vida elabora un texto llamado *Pensamientos*. Expone allí algunos enunciados que, como lo plantea Lemus, hacen evocar pasajes bíblicos.

Destaca en este texto la reflexión acerca de que el “mundo no es un parque de diversiones, sino un ambiente de trabajo, no, no es un día festivo, sino un curso intensivo de aprendizaje”²¹. En esta vida de lo que se trata es de cumplir con esta prescripción que se propone no darle primacía al principio de placer. Sin embargo, su propuesta es desbordarlo pues indica que la “vida es una exageración y si en algo quieres exagerar que sea en esto: en mostrarte siempre amable y muy seguro de ti mismo, de querer seguir siempre humilde, sencillo, con amor, bondad y generosidad, siempre buscando el bien del prójimo”²². Aquello por lo que se pronuncia Nazario Moreno, mediante esta reiteración del adverbio “siempre” es, atendiendo a lo que Lacan (1981)²³ propone como el método de catalogar la suma de empleos de la palabra, por la disposición al bien en todo momento. Lacan sugiere que el empleo en Freud de la idea del bien, en la dimensión del principio del placer, se reduce a que “éste nos mantiene alejados de nuestro goce”²⁴. Pero cuando se trata de “siempre” hacer el bien, es una exageración que parece acercarnos y ceñirnos al goce. Ya Freud sabía, desde su lectura analítica de los sueños, sobre esas exageraciones de la ternura que podrían disimular y sofocar una corriente de hostilidad. En ese caso, “la desfiguración se cumple aquí adrede, como un medio de disimulación”²⁵. Si Nazario Moreno habla de exagerar el bien del prójimo entonces nos empuja al más allá del principio del placer. Y entonces el mandamiento de amar al prójimo se vuelve un exceso, un excedente que implica el goce:

[...] cada vez que Freud se detiene, como horrorizado, ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita en ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?²⁶

19. Jesús Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán* (México: Grijalbo, 2015), 77.

20. *Ibíd.*, 83.

21. Frase adjudicada a Nazario Moreno. Las frases retomadas para la elaboración del presente artículo, son tomadas del texto “*Pensamientos*” cuya autoría es atribuida a Moreno y que fueron distribuidos anónimamente en las casas de la población civil en distintas partes de Michoacán. Nazario Moreno. *Pensamientos*. Inédito.

22. *Ibíd.*

23. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) (Buenos Aires: Paidós, 1981).

24. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 220.

25. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 160.

26. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 225.

El mandamiento de amor al prójimo parece una exageración emanada del superyó, como ese “siempre” que no deja tiempo para la falta.

Se sabía acerca de los castigos severos que para Nazario Moreno ameritaba el robo, aunque ulteriormente hará del mismo una vía de resarcimiento social. En el colmo de su sentido mesiánico y justiciero llegará a decir que poseía la encomienda divina de “dirigir a los más pobres de Michoacán, para arrebatárles dinero y poder a los ‘ricos’”. Para Nazario Moreno la vida exigía ante todo caballeridad y amabilidad. Este ideal es, según Lemus, algo que había instilado en él un amigo, muy influyente en sus afecciones y afiliaciones religiosas, de nombre Rafael Cedeño: “la idea de que su persona fuera reconocida —y después mitificada— como la de un caballero de noble corazón que formó una sociedad al servicio de la comunidad, donde la principal causa de existir sería eliminar la desigualdad social y combatir la pobreza”²⁷.

El apogeo de la Edad Media ve aparecer, en el siglo XIII, las órdenes mendicantes consagradas a combatir el azote de “la pobreza”²⁸, como señala Le Goff. Es una época en que ya se plantea una crítica contundente a una Iglesia interesada en incrementar sus poderes temporales gracias a la corrupción y la rapacidad de sus gobernantes. En esas condiciones se pronuncia Arnaldo de Brescia, calificado luego de hereje, para señalar que la verdadera solución a los movimientos reformadores que denuncian los abusos de quienes dirigían la Iglesia, era “un retorno a la pobreza de la Iglesia primitiva”²⁹. La misma orden templaria sería bautizada en principio como Orden de los Pobres Caballeros de Cristo. Tendrán muy poco de pobres, considerando el enorme poder económico que acumularon con las donaciones que recibieron en virtud de las conquistas y gracias a los negocios que pudieron urdir estableciendo la estructura de un sistema bancario. Es decir, la orden templaria poseía algo de sistema empresarial. La organización criminal de la Familia Michoacana, precursora de los Caballeros Templarios, poseía de igual modo una composición y un funcionamiento empresariales, pero también religiosos. Disponía de un consejo directivo para estudiar las operaciones de riesgo, denominado los Doce Apóstoles: “haciendo oración cada vez que iniciaban y terminaban una sesión de trabajo, manejaban el cártel como una empresa”³⁰.

El texto de Nazario Moreno, *Pensamientos*, publicado en 2007, será entregado a los jefes para emprender los comienzos de la organización criminal, junto con “túnicas blancas con cruces patadas en el pecho, espadas y cotas de malla”³¹. El combate contra la desigualdad social y a la pobreza como ideario místico se plasmaba no solo en esta ilusión del caballero medieval, sino también en un componente de creencia revolucionaria que hizo que se lo comparara con héroes nacionales como Morelos, Villa y Zapata, y con líderes de movimientos de insurrección social como Lucio Cabañas y el Che Guevara. En 2010, a pesar de salir vivo de un ataque de las fuerzas

27. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 82.

28. Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge* (París: Seuil, 2005), 127.

29. Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 436.

30. Lemus. *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 68.

31. *Ibíd.*, 84.

federales, se le da por muerto. Sale bien librado, como cuando anteriormente jugaba a los balazos. Hacerse el muerto le habría permitido salvarse. De igual modo, se abandonará a una vida expuesta constantemente a la muerte, teniendo que andar de escondite en escondite. Entonces decide cambiar su identidad. Recurre a cirugías, como lo señala Lemus, pero también cambia su nombre por el de “Ernesto Morelos Villa”³². Darse otra identidad es darse otra paternidad y otra historia más ilustre. Como en la ficción que propone Freud llamada “novela familiar”.

EL APETITO VENGATIVO DESDE UN SENTIDO DIVINO

El discurso de Nazario Moreno, firmado como “El más loco”, uno de sus sobrenombres (Chayo, el dulce, el pastor), es efectivamente una prédica del amor y respeto al prójimo, un exhorto a superar las adversidades y a “no tener miedo a nada ni a nadie”. La portada de su texto presenta la imagen de la justicia. Precisamente sus víctimas aparecerán portando su mensaje de “justicia divina”. La invocación de lo divino en el mensaje hace que el agente del acto se invista de omnipotencia sagrada. Alguien que pregona como él la honestidad y la honorabilidad, presentará su semblante feroz al mandar matar aduciendo que la “Familia está por encima de todo y de todos”³³. Se refiere a su grupo criminal, pero con esa denominación se enaltece la imagen de la familia, como un todo divinizado y cuyo honor debe ser protegido a ultranza. La historia de las organizaciones criminales no deja de resaltar esta posición sagrada de la familia. Podría decirse que el crimen organizado está estructurado como una familia³⁴, fundamentalmente patriarcal. Como lo muestra la novela “El Padrino” de Mario Puzo³⁵, a muchos grupos mafiosos, lo que ahora designamos cárteles, se les llegaba a denominar “familias”. Las mafias eran negocios de familia. Cada “familia” aparece protegida por un padrino, un *god-father* —como el título de dicha novela—; literalmente, padre divino. De acuerdo con Vegh podemos decir que el

[...] padrino... puede mostrar un amor extremo a los que son de su carne, pero esa afirmación desconoce la ley social, no acepta el orden simbólico del conjunto de la sociedad. No basta la ametralladora para que el padrino sea reconocido como tal; tiene que cumplir con la legalidad mínima del conjunto, que le reclama la afirmación de los lazos de sangre pero desconoce la ley del lazo social.³⁶

Los lazos de sangre reclaman un presunto derecho a la venganza que el padrino debe ejecutar para satisfacer la demanda de una familia. El padrino responde a este sentido vindicativo de lo que era la justicia de un Dios como Yahvé que cifra una de las leyes de la alianza sobre la vida y la libertad en el “ojo por ojo”. Así es como encontramos

32. *Ibíd.*, 146.

33. Moreno, *Pensamientos*. Inédito.

34. Isidoro Vegh, *El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce* (Buenos Aires: Paidós, 2001).

35. Mario Puzo, *El padrino* (México: Ediciones B., 2001).

36. Vegh, *El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce*, 45.

a Amerigo Bonasera, empresario funerario, pidiéndole a Don Vito Corleone que haga justicia por su hija quien ha sido vejada y golpeada salvajemente por dos jóvenes, uno de ellos su novio, cuya sentencia jurídica fue suspendida. Clama justicia divina a su “Godfather” al invocar la sentencia bíblica de “ojo por ojo”³⁷ y esperar que ellos “sufran como sufre ella”. Su clamor exige ver al otro-abusivo atravesado por el mismo sufrimiento. Se trata de una erotización de la violencia vengativa³⁸. Posición intrincada de las pulsiones voyerista y sádica que ceban su goce en ver sufrir al otro que otrora se solazó en torturarnos.

Los capos de los grupos criminales pueden incluso alegar el ingreso y la permanencia en los mismos y sus batallas contra otros y a las fuerzas del Estado arguyendo la protección y el beneficio de la familia. Si la familia es sacramentada también el acto criminal lo será. La imagen que se distribuye de Nazario Moreno es la de una especie de santidad con su aureola, pero portando dos pistolas. Son las armas de su devoción. Lo que nos lleva al cuestionamiento de Lacan: “¿quién no sabe, de veras, que el más perfecto reconocimiento del bien no impide jamás a nadie revolcarse en su opuesto?”³⁹. Nazario Moreno podía reconocer y predicar el bien pero eso no le impedía revolcarse en el mal y revolcar y hacer revolcar a otros en el mal del cual era agente. O tal vez, precisamente ese reconocimiento y retorcimiento del bien le autorizaba a revolcarse en el mal.

La justicia que aplicaba Nazario Moreno lo situaba en una posición de dios atrocemente vindicativo. Chemillier-Gendreau ha señalado cómo desde el origen del sistema jurídico se advierte la gravitación del pensamiento religioso:

Y en el Occidente cristiano, las doctrinas del derecho divino estuvieron en el fundamento del poder de los monarcas y del sistema jurídico por el cual estaban a cargo de la justicia y a través de ésta de la paz social. Pero que el derecho tenga un origen sagrado no excluye ni la venganza ni el perdón. Lo uno y lo otro incluso pueden ser considerados como un deber.⁴⁰

El imperativo de la venganza aparece como enorme proclama en Yahvé. Dios se presenta como perseguidor y temible, aunque, por otro lado, se caracterice como “lleno de misericordia” en el texto del Deuteronomio. Esos rasgos antitéticos son los que pueden identificarse en esta figura de Nazario Moreno. Yahvé es un Dios vengativo y cruel con los desleales, pero promueve un discurso que invoca “justicia a los huérfanos y viudas” y amor hacia los extranjeros. Esta proclama de compromiso divino reaparece en la Edad Media. Hacia el siglo XI los caballeros deben someterse a la voluntad de la Iglesia y el cristianismo: “Los caballeros recibieron entonces por misión la protección de la viuda y del huérfano y más generalmente de los débiles y de los pobres, incluida

37. Puzo, *El padrino*, 149.

38. Bérard Bonnet, “Se venger pour survivre ou Violence de vie, violence de mort”, en Joyce Ain, *Violences chaudes, violences froides* (París: Érès, 2012), 57-66.

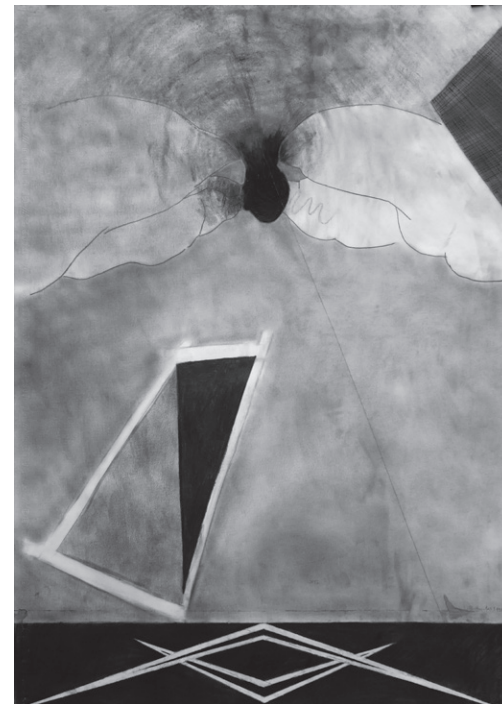
39. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2013), 242.

40. Monique Chemillier-Gendreau, “Retour de la vengeance et du pardon, tendances regressives du droit moderne”, en Michel Gribinski, “La vengeance et le pardon, deux passions modernes”, *Penser/Rêver* 13 (2008): 13.

la gente sin armas que eran los primeros mercaderes⁴¹. En *Pensamientos*, Nazario Moreno destaca este compromiso predominante de protección a viudas y huérfanos. Empero, el sistema criminal que, en virtud de su liderazgo, se despliega con el cártel de La Familia Michoacana y luego de Los Caballeros Templarios pondrá a muchas personas de la región michoacana y lugares colindantes en condición de viudez y de orfandad. También condenará a la emigración y al desplazamiento a miles de familias y hará desaparecer “familias completas”⁴².

Nazario Moreno alienta a ser un fiel soldado y guerrero. Por eso se puede decir que se constituye en el inspirador de los Caballeros Templarios. Invoca los ideales de cortesía del caballero. Ni mujeres ni niños deberán tener miedo a un templario. Aunque conviene señalar que la cortesía caballeresca de estos Templarios se pondrá seriamente en entredicho cuando cometan abusos, raptos y violaciones de mujeres, muchas de ellas adolescentes, según lo plantea Lemus. La movilización de las autodefensas en Michoacán, a propuesta de José Manuel Mireles Valverde, se produce como reacción ante “aquel sentimiento de impotencia que los hombres llevaban sobre los hombros ante la desgracia de saber a sus hijas, esposas o hermanas violadas por criminales”⁴³. Los Caballeros Templarios michoacanos parecen en realidad estar lejos de cultivar esta consigna del amor cortés que hace que un caminante le diga a Don Quijote (Cervantes 1994) que los caballeros andantes se encomiendan de tal modo a sus damas “como si ellas fueran su Dios”⁴⁴. Como lo destaca Lemus, no solo fueron situaciones de violación de jovencitas las que incitaron la respuesta de las autodefensas a los abusos de los Templarios, sino también los secuestros y la desaparición de mujeres como medida punitiva contra quienes no querían pagar las cuotas exigidas. Modalidad de pago que se denominó “el diezmo” y que se refiere a una especie de impuesto, por derecho de piso y otro tipo de “protecciones”, que debía dársele a la organización criminal. El término diezmo tiene un célebre antecedente, pues se refiere a un pago que se conminaba a darle a la iglesia. Fue tal el poder y las prerrogativas que lograron adquirir Los Caballeros Templarios en el medievo, que se les concedió autorización para recaudar diezmos.

Se dice (de acuerdo con el periodista Humberto Padgett⁴⁵) que Nazario Moreno se habría inspirado por su cuenta en el texto autobiográfico *Corazón Salvaje* de John Eldredge, el cual propone la presencia de un Dios violento y guerrero, cuya lucha vehemente se corporiza en los hombres de las cruzadas. Acontecimiento donde la piedad se cruza con la furia asesina de la intolerancia: “La cruz y la espada se han aliado en las múltiples cruzadas criminales contra el impío”⁴⁶. Nazario Moreno se posiciona como egregio protector de débiles y desamparados. Consigue así esa equivalencia de identificación imaginaria con un Dios que da otra cosa de lo que se le pide. Así



41. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, 95.

42. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 123.

43. *Ibíd.*, 179.

44. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (Barcelona: RBA, 1994), 196.

45. Humberto Padgett, *Nazario el apóstol narco* (México: Emeequis, 2012).

46. Edmundo Gómez-Mango, “L’impunité. Un crime perpétuel”, en Michel Gribinski, *Penser/Rêver 13. La vengeance et le pardon, deux passions modernes* (Paris: Editions de l’Olivier, 2008), 91.

como él pedía una cosa y Dios le concedía otra, del mismo modo él se ubica como alguien que ante la demanda de un sujeto le responde con algo distinto. Es decir, se sitúa como instancia de frustración: “Frustración se refiere a algo de lo que uno se ve privado por alguien de quien precisamente podría esperar lo que le pide. Lo que está en juego de este modo es menos el objeto que el amor de quien puede hacer ese don”⁴⁷. Allí donde Nazario Moreno inscribe a Dios en las demandas que le dirige, como autoridad veleidosa, también se inscribe él ante cualquier otro que le dirija sus propias demandas: “le pedía a dios fuerza y me dio dificultades para hacerme fuerte. Pedí sabiduría y me dio problemas para resolver”. Dificultades y problemas devienen dones de amor, dones divinos del amor o dones de amor divino. Veamos enseguida los dones que él por su cuenta brinda en su respuesta a la demanda:

Cuando me pediste alegría te di tristeza para que con ella fortalecieras tu espíritu y voluntad indomable y tu mente consiente [sic]. Cuando me pediste que te quitara la amargura que lapida tu alma te di soledad para que te encontraras a ti y al encontrarte a ti me encontraste a mí y el hombre que encuentra a dios no necesita ni perdón ni su clemencia, jamás esta triste [sic], ni vivirá la soledad porque yo estaré con él.⁴⁸

La estructura de la frase es más o menos similar. Dios y Nazario dan algo distinto a lo que se les pide. Esta actitud de inscribirse en el sitio de potentado divino en Nazario Moreno encontrará su momento álgido cuando, al pensarse que había sido aniquilado por las fuerzas federales, se pone en marcha su beatificación. Se insta a remplazar en algunas capillas de adoración a la Santa Muerte su imagen por la de Nazario Moreno. Se hicieron figuras en yeso de su imagen de Caballero Templario con los rasgos de san Bernardo de Claraval, gran impulsor y defensor de la orden del Temple: “Así nació san Nazario patrono de los pobres”⁴⁹. Se impuso un rezo para sostener la devoción a este líder criminal cuya frase de inicio lo instala en una condición divina, plenamente redentora: “Oh Señor Poderoso, /Líbrame de todo pecado”⁵⁰.

Lo extremo de su disciplina situaba a Nazario Moreno también en una posición identificatoria con su madre drásticamente punitiva: “Mi madre, en su afán de hacer de nosotros, sus hijos, gente de bien, no atinó más que a corregirnos a base de férrea disciplina, haciéndonos desdichados en nuestra niñez, pues fue tanta su severidad que le temíamos, al grado que le pusimos por sobrenombre la Pegalona”⁵¹. Entre sus iniciados Nazario Moreno recibió por su cuenta el sobrenombre de Pegalón, por la crueldad de su régimen punitivo. En nombre de un supuesto y soberano bien, Nazario Moreno aplicaba sus castigos erigiéndose como una figura igual de temible a su madre. Del mismo modo, en nombre del bien, los cárteles Familia Michoacana y Caballeros Templarios toman, como principio, la defensa y limpieza del pueblo, razón por la que

47. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Buenos Aires: Paidós, 1994), 103.

48. Moreno, *Pensamientos*. Inédito.

49. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 146.

50. *Ibíd.*, 147.

51. *Ibíd.*, 114.

52. *Ibíd.*, 62.

recurren a “estrategias muy fuertes”⁵². Diego Gambetta, estudioso de la mafia siciliana, señala que el mafioso, en su carácter de empresario “vende un ‘bien’ específico, la protección”⁵³. Por su parte, Los Caballeros Templarios, la organización medieval, tenían como principio, como supreciado ‘bien’, la protección de los peregrinos que se dirigían a Tierras Santas. Pero esta defensa es engañosa según lo sugiere Dan Brown⁵⁴ en su famosa novela *El Código da Vinci*. Allí el personaje Robert Langson, experto en simbología, revela la disimulación en juego, la supuesta impostura de los Caballeros Templarios:

Eso es un error frecuente. La idea de la protección de los peregrinos era el disfraz bajo el que los templarios llevaban a cabo su misión. Su verdadero objetivo en Tierra Santa era rescatar los documentos enterrados debajo de las ruinas del templo.⁵⁵

Pudieron tomar bajo su poder esos documentos de enorme valor relacionados con el Santo Grial. Consiguieron tal supremacía y riqueza que el papa Inocencio II emite una bula que les concede “un poder ilimitado y se les declaraba ‘una ley en sí mismos’, un ejército autónomo, independiente de cualquier interferencia de reyes o clérigos, de cualquier forma de poder político o religioso”⁵⁶. Devinieron un poder tan temible que, posteriormente, el papa Clemente V, bajo la coacción del rey francés Felipe IV, ve la necesidad de acabar con ellos quemándolos en la hoguera bajo acusaciones de herejía, sodomía, y sacrilegio a la cruz.

ASESINATO SANGUINARIO DE UN PASTOR SANGUINARIO. ¿ASESINATO DEL PADRE?

Los Caballeros Templarios aparecen como uno de los dos acontecimientos que subrayan la historia de la caballería entre los siglos XII y XV. El otro corresponde a las creaciones por reyes y príncipes de insignias de órdenes honoríficas. En la figura de los Caballeros Templarios se unen, con la aparición de la Orden del Temple en 1120, “el monje y el guerrero”⁵⁷. Personaje que pasa de ser un medio de seguridad para la Iglesia y sus peregrinos hacia Tierra Santa, a una amenaza para los intereses de la Iglesia misma. Ese es el giro tortuoso y de impostura que toma la organización criminal que ofrece una presencia amable, prometiendo proteger y dar seguridad al pueblo de Michoacán para enseguida constituirse en agente de miedo. Nazario Moreno lo dice en su texto cuando habla de convocar a un grupo de hombres que sean peligrosos. Un grupo que haga del miedo y el terror instrumento de poder. En efecto, los Caballeros Templarios como organización criminal sustituyen a la Familia Michoacana en su capacidad de infundir terror en la ciudadanía.

53. Salvatore Lupo, *Historia de la mafia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 38.

54. Dan Brown, *El código da Vinci* (Barcelona: Umbriel, 2004).

55. Lupo, *Historia de la mafia*, 201.

56. *Ibíd.*, 202

57. Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, 102.

Desde que la Familia Michoacana anunció su nacimiento [...] inició en el estado una era de terror. Poblaciones completas fueron gobernadas por los jefes de plaza; fueron las células criminales las que dispusieron el manejo de los fondos públicos de cada dependencia municipal.⁵⁸

Tanto La Familia Michoacana como Los Caballeros Templarios hacen lo que dicen que evitarán: secuestrar, extorsionar, traficar drogas. Celosos de su vasto poder y su dominio encarnan en su efecto persecutorio el dominio tiránico del padre primordial que Freud conjetura en un mito que da cuenta de los orígenes de la religión y la ética. Padre cuyo poder era tan ilimitado como el de los Templarios medievales siendo, como en éstos, una ley en sí mismo. Entonces, la organización criminal era una especie de hermandad que, si bien se sometía de modo leal e incondicional a un padre divinizado, también cumplía un ideario y un ideal bélico-religioso. Ya habíamos indicado que los integrantes que cometían actos de soborno eran mistificados desde la Familia Michoacana, que se referían a ellos como los Doce Apóstoles. Nazario Moreno, por su cuenta, denominaba a sus devotos seguidores como “Mis soldados, mis guerreros”⁵⁹. Dadas estas características de semblante religioso-militar se entiende cómo esta organización criminal llegó a proclamarse portadora de un nuevo orden social que favorecería los sectores más empobrecidos. Esta fraternidad de religiosos y militares evoca la idea de Freud quien sitúa como paradigma de masas artificiales al ejército y a la Iglesia bajo el dominio de un gran jefe, el Capitán, Cristo, instalados en el lugar de ideal del yo, lo que fomenta en la hermandad la ilusión de un amor que no hace diferencias. Se traza de este modo una fraternidad sustentada en lazos de identificación supeditados a esa ilusión, pero también a la persecución del gran jefe.

La organización criminal de la Familia Michoacana y de los Caballeros Templarios patentiza una forma de promover angustia. La que se refiere a la exhibición y exposición de cuerpos fragmentados, de cabezas decapitadas. Es su contundente avanzada de goce cuyo acceso se alcanza, señala Lacan, en la medida en que “el cuerpo del prójimo se fragmenta”⁶⁰. Al cuerpo se le rehúsa la “dignidad personal”⁶¹ que la familia puede concederle a su muerto por el estatuto simbólico, por “las entidades nominales” de la sepultura. Así ha llegado a ocurrir con el descubrimiento de fosas clandestinas hechas por obra del crimen organizado. El agente del terror es alguien cuyo goce traspasa y taladra la soberanía de la muerte, suscitando para su voluptuosidad la angustia apabullante del desvalimiento:

Socialmente llama la atención el odio manifiesto. La saña con la que se castiga a los contrarios. Como si el acto de matar no fuera suficiente. Como si se tuviera que borrar su

58. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 120.

59. *Ibíd.*, 89.

60. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 244.

61. Jacques Lacan, *La familia* (1938) (Buenos Aires: Argonauta, 2003), 43.

rastró de la tierra, despojarlo de todo rasgo que lo humanice, torturando, decapitando, desfigurando, hasta hacerlo picadillo, arrojando sus restos al basurero.⁶²

El goce se solaza en esta reducción del antagonista, del que causa contrariedades y contraría el poder soberano de la mafia, a trozos de carne. Literalmente el poder criminal de la organización se ufana de *destrózar* a los que considera como sus enemigos. Resalta esta repulsión hacia el “Logos”⁶³ propio del trabajo de duelo, planteado por Lacan, esa exclusión de los ritos funerarios que satisfacen la memoria del muerto. Remitiéndonos a la *Verwerfung*, constitutiva de la psicosis, donde se propone que aquello que es repudiado en lo simbólico reaparece en lo real, esta situación de cuerpos desmembrados impuestos a la mirada aterrada, impresiona como si se estuviera ante una alucinación terrorífica.

La cólera —pasión que, como lo indica Lacan, se suscita porque en la dimensión de la fe “no se juega el juego”— tiene tal dominio en Yahvé, que es el primero en apostar por la demolición de la memoria como eco de su maldición sobre el mundo que ha creado. De acuerdo con Lacan, diríamos que “las clavijitas no entran en los agujeritos”⁶⁴. La especie humana a pesar de ser creada a imagen y semejanza de la divinidad no entra en los designios de esta. Se dirige siempre hacia el mal: así se dice en el Génesis. Hace advenir el diluvio para borrar todo lo creado. Yahvé exhibe allí, como en otros momentos, su enorme capacidad de destrucción. Moisés, en el Deuteronomio, habla de la intervención del Señor ante el rey de Hesebón que impide de modo obstinado y beligerante el paso por su territorio al pueblo de Israel. Hombres, niños y mujeres de este reino son exterminados. Hay que hacer mediante la violencia que las clavijitas entren en los agujeritos. Por eso Yahvé es un Dios que se propone inspirar terror con su cólera. Es lo que procura el padre primordial del mito freudiano. Este padre primordial permite que Freud, en el comentario de Lacan⁶⁵, promueva el goce a un absoluto que conduce a los cuidados del hombre original. Sobre todo, se lo considera con derecho de privación y despojo sobre los otros. El derecho de privación incluye la libertad y el deseo de los otros. La angustia de otros confirma y convalida lo inmenso de su poder. La angustia persecutoria repartida de modo equitativo entre sus hijos es lo que participa de su “*glouttonnerie de jouissance*”⁶⁶.

El mito freudiano es la presunción conjetural de un origen en el que solo existe Uno que posee todo. Podríamos decir que no despoja de nada porque nadie tiene nada. Aunque se llegue a decir que los hijos y las mujeres tienen un cuerpo, ¿pueden disponer del mismo cuando el encuentro corporal entre estos hijos y estas mujeres resulta bloqueado, impuesto como imposible? Porque es Lacan⁶⁷ quien señala que no son precisamente las madres de estos hijos sino las mujeres del padre las que están

62. Marcela Turati, *Fuego cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco* (México: Grijalbo, 2012), 37.

63. Jacques Lacan, *Le désir et son interpretación*, leçon du 22 avril 1959. Inédito.

64. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 23.

65. Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, leçon du 9 juin 1971. Inédito.

66. *Ibíd.*

67. *Ibíd.*

marcadas por la prohibición. Los hijos, indiferenciados, agrupados en clan, y las mujeres, igualmente indiferenciadas y enlazadas como poseídas por este “único propietario”⁶⁸ y “poderoso interdictor”, ansían tener la supuesta posición de plenitud o posesión del todo que posee el padre primordial. El cual hace de la sospecha pivote de su goce y de su intolerancia. De acuerdo con la partitura diabólica del Génesis, se diría que quieren ser como él, quieren ser como dioses, como un dios omnipotente y conecedor del “todo”, de todo el bien y de todo el mal. Esta figura belicosa de dios-padre primordial sabe que podría perder en cualquier momento su goce de libertad absoluta o la plena libertad de goce. De allí su actitud re-celosa.

Igualmente re-celoso se encontraba Nazario Moreno ante los avances de los civiles convertidos en autodefensas en Michoacán. Su intolerancia fue creciendo, como lo indica Lemus, mientras sus escoltas van disminuyendo en virtud de sus propias resoluciones drásticas. Hasta que se queda únicamente con doce personas para su seguridad. La misma cantidad de apóstoles que acompañaban a Jesús en la transmisión de su Evangelio. Con estos escoltas-apóstoles, ya encontrándose acorralado, emprende Nazario Moreno una especie de ritual de “la última cena”⁶⁹. Escapando de las fuerzas federales y las autodefensas, Nazario busca esconderse entre montes, cuevas y zonas de difícil acceso. Con ocasión de su cumpleaños sus escoltas-apóstoles ven un motivo de festejo en medio de las acechanzas del Gobierno y las autodefensas. Sus escoltas-apóstoles insisten en la celebración. Diríamos que siguen su propio precepto de que la “vida es exageración”, si bien por otro lado se encuentra la sentencia de que “el mundo no es un parque de diversiones”. Pero también en este enredo de paradojas se localiza el hecho de que las fiestas, las diversiones, en la Fortaleza de Anunnaki donde se resguardaba Nazario, eran en otras circunstancias realmente exageradas, “donde la ingesta de alcohol duraba hasta ocho días, con jornadas maratónicas de sexo y drogas que ‘no tenían acabadera’”⁷⁰. El padre primordial freudiano podría ser considerado también como un modelo de exageración de poder y de goce. Ante el reclamo pertinaz de diversión por parte de su apóstol, de diversión con exageraciones como las anotadas, Nazario Moreno responde no solo golpeándolo sino matándolo. Su intolerancia es tan radical como su acto. En *Pensamientos* decía que estaba “descubriendo que la gente cuando pretende ser muy correcta y sabia se vuelve muy necio y no quiere escuchar y cae en la soberbia”⁷¹. Añade que no quiere que La Familia caiga en esa soberbia. Diríamos, en esa necedad. El apóstol que cayó en esa necedad parece poner en peligro a la “Familia”. Parece poner en peligro al mismo Nazario Moreno y su poder, que parecía ser también espiritual. ¿Otro Judas? Como el apóstol-escolta en su soberbia no quiere escuchar, Nazario Moreno responde un poco en espejo y recurre al acto fatídico. Aparece un miedo persecutorio entre los apóstoles-escoltas ante aquella persona que

68. Guy Le Gauffey, *La evicción del origen* (Córdoba: Edelp, 1995), 87.

69. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 238.

70. *Ibíd.*, 240.

71. Moreno, *Pensamientos*. Inédito.

consideraban como “un padre”, según lo indica Lemus, que se mostraba cada vez “más sanguinario” e intolerante. Entonces se alían y se amotinan para cometer su asesinato. Algo convergente con el mito freudiano del asesinato del padre.

Dos versiones, señala Lemus, surgen acerca de este desenlace fatal del insigne y santificado jefe de este grupo criminal, las cuales se contraponen a la versión oficial de haber sido abatido en un enfrentamiento con las fuerzas federales. Una versión apunta a que precisamente sus apóstoles-escoltas lo habrían matado a golpes mientras dormía, para no tener que exponerse a que pudiera defenderse y matara a alguno de sus agresores. Otra versión destaca el interés económico de estos escoltas que estaban bien enterados de un cuantioso botín que en su huida llevaba consigo Nazario Moreno. Lo habrían matado para despojarlo de sus bienes atesorados. No obstante, pronto se vislumbra su inmortalidad. Su figura se hace leyenda al decirse que se le ha visto con la indumentaria propia de un caballero templario “cabalgando en un caballo blanco que se aparece a la luz de la luna en las montañas de Tumbiscatío”⁷². De este modo se sigue enseñoreando su imagen bienaventurada o beatífica. No sin ser marcada por este “dos-en-uno”⁷³ que sugiere Le Gauffey. Dos Nazarios: el apóstol y el criminal sanguinario, el muerto —dos veces— y el inmortal. Al igual que la imagen de los Caballeros Templarios que integran esta condición de vigilantes de la fe y de intransigentes guerreros. Es como si se convalidara también “la ficción dualista”⁷⁴ que sugiere Nietzsche y que supone un dios del bien, aunque impotente, y un dios del mal, pero potencia de vida.

El desdoblamiento envuelve vida y muerte en Nazario Moreno. En 2010, las fuerzas federales no consiguen matar a Nazario aunque se haya anunciado oficialmente su deceso. Lo que muere es una organización criminal, La Familia Michoacana, y nace otra, Los Caballeros Templarios. La cual se abastece de una doctrina de enorme sentido religioso mediante los *Pensamientos* de Nazario, con la pretensión de disponer de un amplio respaldo social. Es el momento de su santificación como “Protector de los más Pobres”. Se crean con su nombre lugares y oraciones de culto. Contra estos espacios de veneración a San Nazario dirigirá sus ataques el movimiento de autodefensas. En 2014, Nazario sucumbe a la intervención de las fuerzas federales, o al “complot” de sus escoltas, o a las autodefensas, según diversas versiones. El asesinato de Nazario Moreno, esa especie de padre tiránico, parece abrir un camino, que no dejará de ser intrincado y ríspido, hacia un posible entendimiento entre autodefensas y estado federal. Mediante las autodefensas, la ciudadanía reivindica un derecho a protegerse de las arbitrariedades de un crimen organizado que había cooptado importantes sectores del Gobierno. Familia Michoacana y Caballeros Templarios constituían de este modo una especie de ley en sí misma, caprichosa⁷⁵, que tenían en condición de súbditos a

72. Lemus, *Tierra sin Dios. Crónica del desgobierno y la guerra en Michoacán*, 242.

73. *Ibíd.*, 108.

74. Nietzsche, “El anticristo”, 470.

75. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (1957-58) (Buenos Aires: Paidós, 1999).

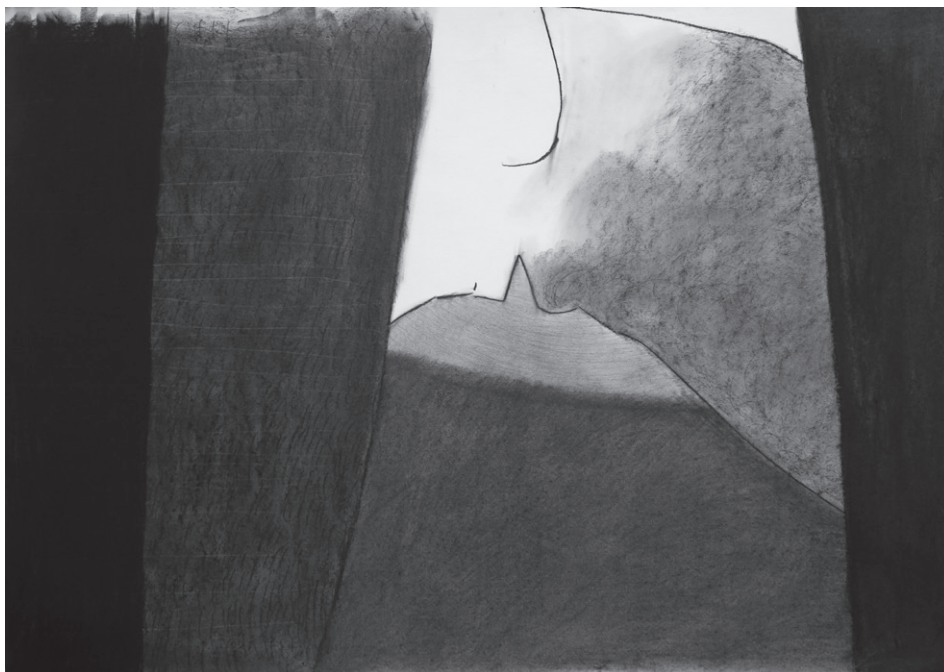
pueblos y comunidades. Respecto al cuerpo abatido de Nazario se presentan evidencias periciales para corroborar su muerte. Sin embargo, se advierte “algo propio que nunca se simbolizó”⁷⁶ y que aparece en lo real como espectro alucinatorio: ¿cómo simbolizar la muerte de alguien que es concebido como dotado de atributos narcisistas de omnipotencia e inmortalidad? ¿Cómo simbolizar la castración de un padre beatífico? Emerge de esta no- integración simbólica el fantasma fulgurante de Nazario Moreno en el horizonte de la eternidad como Caballero Templario, Nazario muerto-vivo, salvado-salvador de la muerte, caballero protector y comprensivo-caballero perseguidor e intolerante.

BIBLIOGRAFÍA

- BONNET, BÉRARD. “Se venger pour survivre ou Violence de vie, violence de mort”. En Ain, Joyce. *Violences chaudes, violences froides*. París: Érès, 2012.
- BROWN, DAN. *El código da Vinci*. Barcelona: Umbriel, 2004.
- DAWSON, CHRISTOPHER. *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CHEMILLIER-GENDREAU, MONIQUE. “Retour de la vengeance et du pardon, tendances regressives du droit moderne”. En Gribinski, Michel. “La vengeance et le pardon, deux passions modernes”. *Penser/Rêver* 13 (2008): 13-28.
- CERVANTES, MIGUEL D. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: RBA, 1994.
- FREUD, SIGMUND. “Las neuropsicosis de defensa” (1894). En *Obras completas*. Vol. III. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “La interpretación de los sueños” (1900). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú” (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “Duelo y melancolía” (1915-17). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “El porvenir de una ilusión” (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- FREUD, SIGMUND. “Fetischismus” (1927). En *Gesammelte Werke*. Vol. XIV. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Die Abwehr-Neuropsychosen” (1927). En *Gesammelte Werke*. Vol. I. Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- FREUD, SIGMUND. “Una vivencia religiosa” (1927-28). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- GÓMEZ-MANGO, EDMUNDO. “L’impunité. Un crime perpétuel”. En Gribinski, Michel. *Penser/Rever 13. La vengeance et le pardon, deux passions modernes*. París: Editions de l’Olivier, 2008.
- HERNÁNDEZ, ANABEL. *Los señores del narco*. México: Grijalbo, 2011.
- LACAN, JACQUES. *La familia* (1938). Buenos Aires: Argonauta, 2003.
- LACAN, JACQUES. *Le désir et son interprétation*. Leçon du 22 avril 1959. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *D’un discours qui ne serait pas du semblant*. Leçon du 9 juin 1971. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-54). Buenos Aires: Paidós, 1981.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Buenos Aires: Paidós, 1988.

76. Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis*, 128.

- 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* (1957-58). Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1990.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2013.
- LACHAUD, DENISE. *Celos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- LE GAUFFEY, GUY. *La evicción del origen*. Córdoba: Edelp, 1995.
- LE GOFF, JACQUES. *Héros et merveilles du Moyen Âge*. París: Seuil, 2005.
- LEMUS, JESÚS. *Tierra sin Dios. Crónica del desgobernio y la guerra en Michoacán*. México: Grijalbo, 2015.
- LUPO, SALVATORE. *Historia de la mafia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MORENO, NAZARIO. *Pensamientos*. Inédito
- NIETZSCHE, FREDERICH. "El anticristo". En *Obras selectas*. Madrid: Edimat, 2000.
- PADGETT, HUMBERTO. *Nazario el apóstol narco*. México: Emequis, 2012.
- PUZO, MARIO. *El padrino*. México: Ediciones B., 2001.
- SAVATER, FERNANDO. *Los diez mandamientos en el siglo XXI*. México: Debate, 2004.
- SIBONY, DANIEL. *Violence*. París: Seuil, 1998.
- TURATI, MARCELA. *Fuego cruzado. Las víctimas atrapadas en la guerra del narco*. México: Grijalbo, 2012.
- VEGH, ISIDORO. *El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce*. Buenos Aires: Paidós, 2001.





En el nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra



CRISTIAN PALMA*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires, Argentina

En el Nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra

In the Name of the Father and of the Revolution: The Sacred and the Effects of the Master Signifier on Subjectivity in War Contexts

Au Nom du père et de la révolution: le sacré et les effets du signifiant maître sur la subjectivité dans le contexte de la guerre



CÓMO CITAR: Palma Florián, Cristian Jesús. “En el Nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 187-208, doi: 10.15446/djf.n18.71469.

* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

El Ideal de la Revolución, como función simbólica, deviene el significante central en la subjetividad de sus militantes, produciendo sus propios Nombres del Padre, sus propios significantes amo que alienan a los combatientes y generan efectos del orden de “lo sagrado” en los registros simbólico, imaginario y real, en la escena pública del colectivo y en la escena privada del sujeto. En este artículo se propone comprender el despliegue del ideal que jalona la causa revolucionaria, las formas como opera en la escena colectiva y singular, y los efectos que genera en la subjetividad. Finalmente se observa el proceso de la caída del ideal y algunas de sus encrucijadas como preámbulo a la salida del sujeto de la guerra.

Palabras clave: ideal, héroe, Nombre del Padre, significante amo, superyó.

As a symbolic function, the Ideal of the Revolution becomes the central signifier in the subjectivity of its militants, and creates its own Names of the Father, its own master signifiers that alienate the combatants and generate effects at the level of “the sacred” in the symbolic, imaginary, and real registers, in both the public setting of the collective and the private one of the subject. The objective of the article is to understand the deployment of the ideal that drives the revolutionary cause, the ways it operates in the collective and singular setting, and the effects it causes on subjectivity. Finally, it examines the process of downfall of the ideal and some of its dilemmas as a preamble of the subject’s exit from war.

Keywords: ideal, hero, Name of the Father, master signifier, superego.

L’idéal révolutionnaire en tant que fonction symbolique devient le signifiant au cœur de la subjectivité de ses militants, ce qui produit ses propres Noms du père, ses propres signifiants maître où les combattants s’aliènent et qui engendrent des effets de l’ordre du “sacré” dans le symbolique, l’imaginaire et le réel, sur la scène publique du collectif et sur la scène privé du sujet. L’article cherche à comprendre le déploiement de l’idéal qui jalonne la cause révolutionnaire, comment elle fonctionne sur la scène collective et singulière, et les effets qu’elle a sur la subjectivité. Finalement, le processus de chute de l’idéal et ses enjeux semblent être aux annonces de la sortie du sujet de la guerre.

Mots-clés: idéal, héros, Nom du père, signifiant maître, surmoi.

*Eran cuatro hombres, cuatro cuerpos reunidos como otros tantos
Quijotes sin cabreros, en la misma velada interminable de las armas y
las letras, nuestro repetido drama latinoamericano de no saber cuándo
tomar la pluma, cuándo tomar las armas, para qué, para quién.*

CARLOS FUENTES



Las guerras de liberación como causas revolucionarias en la historia de la humanidad establecen ideales de lucha y emancipación a través de la violencia, que instauran en la institucionalización del ideal como función psíquica una estructura de relaciones específicas en las cuales operan construcciones imaginarias junto con algunas funciones simbólicas, a partir de las cuales se recrea el escenario de la guerra como despliegue del ideal y de la pulsión de muerte. En ese escenario, funciones como las del héroe, el mártir y el enemigo, operan como construcciones míticas que median las relaciones del sujeto y del colectivo con el ideal como función simbólica que genera en las dimensiones real, simbólica e imaginaria efectos en la subjetividad similares a los que producen las religiones sobre el lazo social.

Una lectura psicoanalítica sobre la guerra implica situar los lugares de los ideales, la pulsión, el cuerpo y el fantasma en el despliegue de la escena bélica, así como dar cuenta de los efectos que la guerra genera en la subjetividad y en la organización social. La revolución como supuesta causa redentora de la humanidad involucra todos estos elementos bajo la dirección del ideal como operador estructural de la subjetividad y, para comprender sus efectos y desenlaces en el lazo social es preciso preguntarse siempre por el sujeto como efecto de la misma y como responsable por el ideal. Por esta vía es posible entender cómo se entra a la guerra y cómo se resuelve la salida de la misma.

El Ejército de Liberación Nacional (ELN) es una guerrilla de origen marxista-leninista, integrada principalmente por jóvenes intelectuales universitarios de clase media, que, históricamente, por la actividad de algunos de sus miembros, ha sido también cercana a los principios de la teología de la liberación. También se ha carac-

terizado por comportarse sectariamente en algunas coyunturas, lo cual le ha dado a esta organización un perfil político muy definido y cerrado. Los testimonios de algunos de sus exintegrantes dejan ver una organización con gran cantidad de radicalizaciones y contradicciones en su interior, sacudida por muchos conflictos de orden ideológico, que permiten entender la forma como se instituyó el marxismo en la población universitaria de nuestro país en las décadas de los sesenta y setenta. El ideal marxista-leninista apropiado por esta organización se instituyó también sobre los fundamentos de una tradición cristiana cercana a la teología de la liberación, lo cual instaló una forma particular de la subjetividad en la violencia revolucionaria colombiana; reconociendo esta estructuración subjetiva es posible acompañar también la operación sobre el ideal en tránsito de las armas a la vida civil.

El presente artículo propone entender la relación con el ideal a través de los testimonios escritos de algunos de sus excombatientes, situando cómo opera aquel en la relación con las dimensiones de lo simbólico, lo imaginario y lo real. La primera función que relaciona al sujeto con el ideal es la del héroe como fantasma particular que engancha un posicionamiento singular del sujeto en su relación con el Otro, y que posiciona en la escena colectiva ese fantasma a través de la relación del grupo con el líder. Al profundizar en la comprensión de *lo sagrado* desde el psicoanálisis es posible analizar la relación de lo religioso y sus efectos con el Nombre del Padre y el Superyó, lo que se manifiesta en la clínica psicoanalítica como “los Nombres del Padre”. A continuación, se entiende que los ideales laicos operan como “Nombres del padre” que instauran una relación particular con lo sagrado que se encuentra regulando el lazo social desde el mismo lugar desde el cual opera la religión en las culturas patriarcales monoteístas. La Revolución como ideal produce otros nombres del Padre que operan en el amarre con la escena del héroe y generan efectos desde lo sagrado en las subjetividades de sus militantes; particularmente, en las experiencias de algunos excombatientes del ELN, se busca entender cómo transita esa relación con el ideal, desde la entrada del sujeto a ella, y su identificación inicial con la causa revolucionaria, las crisis internas y la ruptura progresiva con el ideal que marca otro posicionamiento subjetivo en la salida de la guerra y transforma la estructuración de su subjetividad.

HÉROE: MITO Y FANTASMA

Siempre dudando entre salvar el mundo o salvarnos de él.

ANÓNIMO

Un hombre es siempre presa de sus verdades, una vez que las reconoce no puede apartarse de ellas. No hay más remedio que pagarlas.

ALBERT CAMUS

Como ocasión de despliegue del sujeto del inconsciente, la entrada en la guerra marca un lugar en lo colectivo y a la vez es el tiempo de despliegue del fantasma individual de la persona que hace una elección por la vía guerrera. A menudo en esta elección se pone en juego el paso por un posicionamiento del sujeto frente al Otro, caracterizado por los principios de sacrificio y entrega por el otro y redención por una causa salvadora, que en el caso de la guerra de guerrillas es la Revolución.

Esta posición del sujeto ha sido leída por el colectivo como la de héroe, construcción histórica y mítica que desde siempre ha jugado un papel fundamental en la formación y preservación del colectivo, siendo esta una función simbólica definida tanto por el lugar que un sujeto asume en la construcción y preservación del colectivo al que se afilia, así como en la fundación o renovación de la causa que lo sostiene, y un mito que trata de dar cuenta del conflicto subjetivo al que se enfrenta la persona que desde un principio viene a asumir este lugar frente al Otro.

El héroe como mito fundacional y como posición subjetiva ha sido tratado desde Freud a partir del mito del Padre de la Horda¹, el cual fue enriquecido a lo largo de su obra junto con otros desarrollos, como sus lecturas sobre el mito de Edipo y sobre Hamlet. A lo largo de su obra, son tres las obras clásicas desde donde desarrolla su teoría sobre el héroe y la formación del colectivo: "Tótem y tabú" (1913), "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921) y "Moisés y la religión monoteísta" (1939).

De acuerdo con Freud, el mito del héroe surge en la historia de los pueblos como puente entre el asesinato del padre de la horda y la instauración de la sociedad patriarcal². El mito de la horda primitiva y el asesinato del padre son desarrollados en "Tótem y Tabú". Según este mito, habría habido una sociedad primitiva de hermanos subordinados al poder de un padre que ostentaba su derecho exclusivo sobre todas las mujeres de la horda y sobre sus hijos. Este padre era amado y admirado por sus hijos debido al poder que poseía, pero al mismo tiempo era temido y odiado porque prohibía brutalmente que alguien más tratara de acceder a sus mujeres, matando o desterrando a todo aquel que se atreviera a hacerlo. Con el tiempo, este odio por el

1. Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

2. Sigmund Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

padre lleva a que los hermanos se organicen y juntos lleven a cabo su asesinato luego de lo cual terminen comiéndoselo. Desde el momento en que el padre es asesinado comienza una lucha brutal entre los hermanos por hacerse al poder, pero todos sus intentos resultan en fracasos y en discordias que amenazan con la disolución de la comunidad. De este modo, con el tiempo estos hermanos aceptan que ninguno de ellos está a la altura de acceder al lugar que ocupaba el padre ahora muerto y acuerdan mantenerlo vacío decretando la prohibición de acceder a él por cualquier medio. La comunidad de hermanos, arrepentida por su acto parricida, establece tres prohibiciones sobre cosas que les recuerdan este acto repudiado ahora por todos: la prohibición de matar, la prohibición del incesto y la prohibición de comer la carne del padre representada después en el animal totémico.

Así, se conforma una sociedad donde nadie en particular ostenta el poder, y al lugar otrora ocupado por el padre ahora es elevado el tótem, a menudo un animal, sobre el que recaen todas las prohibiciones dirigidas con relación al padre.

Este segundo momento en la historia de las sociedades se mantuvo por varios siglos, de tal modo que la comunidad matriarcal de los hermanos fue el modelo de sociedad durante todo este tiempo. Los tótems se convierten en los símbolos de adoración de los pueblos, sus protectores, y sobre ellos recae su valor como *sagrados* deviniendo así en dioses locales. El tótem organiza las relaciones sociales dentro de un clan a través de sus representantes, los sacerdotes, quienes hacen cumplir y cumplen la ley del Padre muerto.

La figura del héroe aparece en la historia de los pueblos marcando el paso de la transición del tótem al dios antropomorfo. El héroe representa un desafío a la ley del Padre, a la comunidad de los hermanos. Freud lo define de esta manera: “Un héroe es quien se ha levantado valientemente contra su padre, terminando por vencerlo”³. En el desafío del héroe a la Ley del Padre Freud reconoce que se pone en juego algo del orden del *retorno de lo reprimido* en la historia de un pueblo, lo reprimido del asesinato del padre y el incesto con la madre. Es por esto que las leyendas sobre los héroes son cercanas a los conflictos entre la imposición de la Ley del Padre y la relación incestuosa con la madre⁴.

El héroe cumple en la historia de los pueblos la función de cargar con la culpa y el conflicto inherente al asesinato del padre; por eso, a menudo su misión está asociada a la transmisión de una ley que sería la verdadera Ley del Padre, en oposición a la que rige a la sociedad de los hermanos, donde no hay una centralización de la ley, excepto en el tótem, sino que es distribuida entre los hermanos gracias a la garantía del lugar vacío de goce que es el del padre muerto. Así, el héroe siempre precede al ascenso de una nueva ley que él profesa: la Ley del Padre.

3. *Ibíd.*

4. Al respecto, ver: Otto Rank, *El mito del nacimiento del Héroe* (Madrid: Paidós, 1991).

La relación del colectivo con el héroe es ambivalente: por una parte, él es el trasgresor de la ley y el portador de una nueva, por lo que se reedita a través suyo el conflicto del enfrentamiento con el padre, y por otra, es él quien, de algún modo, salva a cada uno de los miembros de un colectivo al asumir él mismo el peso del parricidio de la humanidad. Como lo explica Freud, el héroe viene a sacrificarse por aquellos a quienes representa para que estos puedan salvar su deuda originaria con el padre muerto.

En “Psicología de las masas y análisis del yo”⁵, Freud equipara la psicología de las masas con la formación de la horda primitiva. En la masa se diferencian dos clases de lazos entre sus integrantes: unos lazos horizontales de identificación y un lazo vertical de todos los miembros del grupo hacia un objeto exterior al que ubican en el lugar de su Ideal del Yo. Este lugar también puede ser ocupado por el conductor del grupo, el líder, quien en este caso estaría en el lugar del Padre. El conductor representa la psicología de la masa que lo ha ubicado en ese lugar de director. Como tal, es quien se responsabiliza por el acto de la masa y carga sobre sí mismo la ambivalencia hacia el Padre.

El drama del héroe ha sido representado en la tragedia griega. En esta, es un rebelde que se subleva contra el orden divino y desafía las leyes divinas, entonces entra en una cadena de acontecimientos trágicos que lo llevan a su destino final: el reconocimiento o el castigo de los dioses y la muerte⁶. Durante toda su tragedia lo acompaña un grupo de actores que algunas veces celebra y otras lamenta los hechos que le ocurren, este es el coro. De acuerdo con Freud, el drama que vive el héroe es el del enfrentamiento entre el hombre y sus dioses, enfrentamiento que es llevado de la escena de la vida colectiva a la escena de su propia alma. El drama del héroe es el de toda la humanidad, su ambivalencia frente a la Ley del Padre, las mociones ambivalentes hacia este y, más que esto, la exaltación de una de estas mociones a costa de la represión de la otra.

Entrando a lo que podríamos llamar *la escena del héroe*, encontramos cómo algo que sería de su escena privada, es decir, de su inconsciente, es llevado en la construcción de su drama a la escena pública y proyectado desde la causalidad inconsciente de sus actos como drama en el teatro: una especie de destino o hado que le estaría deparado desde antes de su nacimiento⁷ borra la escena que haría de fondo a la historia y es mostrado como pura compulsión del destino, como voluntad de los dioses. Algo queda velado entre el enganche del héroe en el inconsciente y el coro, que celebra sus acciones o las reprueba, lo acompaña y lo guía a lo largo de la obra, pero no hace parte de la escena. Esto velado es precisamente su propio deseo, él está allí para cumplir con su destino y nada más, para representar el papel que se le asignó

5. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

6. Sigmund Freud, “Personajes psicopáticos en el escenario” (1942 [1905 o 1906]), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

7. Sigmund Freud, “Dostoievski y el parricidio” (1928 [1927]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

en la escena de los otros. Algo de su saber y del saber del Otro, representado en el coro, queda velado para que la obra pueda continuar, algo que no será descubierto sino al final, cuando haya llevado a cabo su acto parricida. Para que pueda ejecutar su acto es necesario que no sepa sobre su deseo, el cual solo se revelará a través del otro, aquel a quien hace su enemigo.

Lacan trata el tema del héroe fundamentalmente a partir de Hamlet, el mito del héroe moderno. Lo que resalta de este drama es la historia de un personaje que emprende un plan para desenmascarar y matar al asesino de su padre, su tío Claudio, quien además usurpó el trono y se casó con la reina, su madre. Lo que impulsa a Hamlet en esta empresa es la aparición del fantasma de su padre, quien le ordena tomar venganza por él. Vemos entonces todos los avatares del hijo por enfrentar al asesino de su padre y matarlo. Queda velada en este drama, de nuevo, la cuestión del saber: el saber sobre el deseo⁸. Hamlet sabía sobre el deseo del Otro, de quien viene el mandato de venganza, pero no sabía sobre su propio deseo y es esta la razón que le impedía cumplir con la misión asignada por el fantasma de su padre. Hamlet desconocía que, en realidad, él mismo era el asesino de su padre. Así, la empresa de Hamlet se enreda en la búsqueda de un enemigo afuera, un culpable a quien hacerle pagar por la muerte de su padre, su tío Claudio según se lo transmite el fantasma de su progenitor, velando de esta manera su propia culpa, aquello que desde el inconsciente lo empujaba hacia el acto parricida. Una y otra vez Hamlet fracasa en el intento de matar a su tío, aplazando su acto hasta que al final logra darle muerte, una vez él mismo ha sido herido de muerte.

Nos encontramos así al sujeto como soporte de un mensaje del Otro, como responsable de cobrar una deuda con el Padre. Su misión se verá suspendida entre no poder pagar la deuda ni tampoco dejarla abierta; no puede cobrarla pues para esto tendría que quedar revelada la verdad de su deseo que es el asesinato de su padre y su correlato, la posesión de su madre.

Otra cosa sobre la que Lacan llama la atención es la suspensión de Hamlet al deseo del Otro, su madre, del cual es testigo y cómplice⁹; su acto se jugará entre ceder al deseo de la madre o cumplir con la ley del Padre de la cual, a su vez, es soporte y emisario. De esta manera, entre su procrastinación y la búsqueda de un criminal afuera, avanza de manera ingenua y dando rodeos hacia la revelación final de su deseo. De acuerdo con Lacan, Hamlet permanece suspendido a la hora del Otro, la hora en la que el enemigo de su padre debe morir, por lo cual no sospecha sino hasta el último momento la llegada de su propia hora, la hora de la revelación de su deseo parricida y de su muerte como escena lógica en la que finaliza su drama.

8. "iHamlet Cannevas!", Jacques Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2014).

9. "El deseo de la madre", en *Ibíd.*

A través de Hamlet vemos la tragedia del héroe moderno: ese personaje que ostenta un saber sobre el deseo del Otro y sirve como soporte a una ley que le viene impuesta por el padre desde su fantasma. El sujeto servirá como soporte y medio de esta ley impersonal frente a la cual queda subordinado; su posición frente a la ley, hará de la Ley del Padre un destino al que no podrá escapar. Su suspensión al deseo del Otro y el desconocimiento del suyo propio lo precipitarán al acto a través de múltiples rodeos, escaramuzas y búsqueda de falsos culpables, a la espera del instante final, la hora en la que se revele su deseo y culmine en su acto final: la muerte.

LO SAGRADO Y LA LEY DEL PADRE

Se puede matar todo menos la nostalgia del reino, la llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña.

JULIO CORTÁZAR

El Diccionario de la Real Academia Española define lo sagrado como algo que es “digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad”¹⁰. También como lo inmodificable y sobrehumano. En el centro de lo sagrado está la relación con la divinidad, y ese hecho particular en virtud del cual todo aquello que entre en contacto relación con ella se torna intocable para los hombres. También bajo la acepción de lo sagrado aparece la idea de un lugar, sagrado, que sería refugio para los perseguidos y los trasgresores. De este modo, lo sagrado se nos aparece con dos caras: lo que está prohibido y lo que protege, lo que para algunos es bendición y para otros castigo, según sea la relación que se tenga con la divinidad.

Freud también llamó la atención sobre esta doble faz de lo sagrado, su relación con lo prohibido y con la trasgresión. Así, subraya la ambivalencia que hay en el concepto mismo de lo sagrado: “Sacer» {en latín} no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que podríamos traducir por «impío», «aborrecible» («*auri sacra fames*»)»¹¹. En el núcleo de esta sacralidad ubica la ambivalencia constitutiva de la cultura misma: la ambivalencia frente a la Ley del Padre que, *a posteriori*, da a lo sagrado la connotación de “la voluntad del padre”. De este lado también queda el sacrificio, aquello que se ofrenda a los dioses para cumplir con su voluntad.

La vertiente del sacrificio en lo sagrado se remonta al ritual de la comida totémica expuesta en “Tótem y tabú”¹². Tal ritual tiene como centro al animal totémico, sustituto del padre, el cual es sacrificado periódicamente y su carne repartida entre

10. Real Academia Española, “Sagrado”, en *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=WzDSEBx> (consultado el 02/05/2017).

11. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”.

12. Freud, “Tótem y tabú”.

los miembros del clan, quienes lo devoran en el ritual de la cena totémica. El animal sacrificado evoca el sacrificio del padre de la horda, y la sangre derramada significa el lazo de fraternidad entre los hermanos. Freud explica cómo el sacrificio del animal es seguido por el duelo, la expiación, con estrictas medidas para los miembros de la comunidad, período de expiación de la culpa después del cual viene la celebración, la fiesta, cuando se levantan todas las prohibiciones, y en cuyo centro está el exceso patrocinado por el padre muerto. Como veremos, el padre muerto es la condición del goce para la comunidad de los hermanos.

Bajo estas condiciones, el padre muerto adviene al ritual de su sacrificio como víctima y como dios en la doble faz de quien prohíbe y preserva el goce. El padre muerto es origen y fundamento, tanto de las renunciaciones pulsionales impuestas por la cultura¹³, como de las formas de trasgresión..

En la formación del colectivo sobresale un lugar que está en el centro de la estructura: *el líder*. En “Psicología de las masas y análisis del yo”¹⁴, Freud explica cuál es su función: proveer a la masa de un trazo unario que los unifique y sostenga, de manera vertical, en relación con un ideal y, al mismo tiempo, que homogenice el grupo y fortalezca las relaciones horizontales entre sus miembros. La presencia del líder en la masa significa también que hay un lugar que responde por el goce del grupo y lo justifica, lugar que en el mito de “Tótem y tabú” ocupa el padre que goza, luego sustituido por el héroe en su faz de padre muerto vuelto a la vida a través suyo. Una función más le corresponde al líder de la masa: asumir la posición del *Amo*, lugar que le es asignado por cada uno de los miembros del colectivo en una operación que lo relaciona con el trazo unario del ideal; es precisamente este lugar de amo el que le otorga al líder el lugar del goce de la masa. Como lo explica Gerard Pommier: “El trazo de identificación que él otorga hace del semejante una máquina de soñar, y el semejante es entonces, en el centro de nuestros fantasmas, aquel gracias al cual lo que está prohibido se realiza”¹⁵.

La producción del *significante amo* es una operación individual que responde a la falta de goce, su función es sostener la imposibilidad del goce, la falta constitutiva de todo sujeto, la que lo introduce en la dialéctica del deseo¹⁶. El amo, en su función de soporte del goce, introduce en su operación tanto la interdicción como el punto en el que el goce se presenta en su faz más cierta, donde se corta la dialéctica de las significaciones que deja al sujeto atrapado en una relación voraz con el goce del *significante*. El Ideal, en tanto rasgo unario que responde por el goce del grupo, aún en sí mismo esta doble faz del amo: interdictor y productor del goce; pero esta operación, mediante la cual el colectivo se aliena en un *significante*, se da de manera individual y se vale de la operación mediante la cual cada sujeto produce al amo.

13. Al respecto ver: Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

14. Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo”.

15. Gerard Pommier, “La constitución del grupo social responde de la imposibilidad de goce”, en *Freud ¿apolítico?* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1987), 25.

16. *Ibíd.*

Lo divino, o mejor, lo sagrado, se introduce en la relación con el ideal al reconocer el operador fundamental que subyace a su inscripción: el padre muerto. En efecto, la relación con la ley del padre produce en el colectivo distintos lugares desde donde se acata, sea desde el lugar del mártir, del héroe o del líder, los dos primeros posicionamientos subjetivos, y el tercero operador estructural.

En todos estos lugares están en juego el goce y la Ley del Padre; como lo explica Pommier, la inscripción en la Ley del Padre nos identifica como seres signados por un trazo imaginario que se remonta al mito de un padre primitivo que estaría en el fundamento del goce y de la ley. Este padre no tiene imagen ni representación, entonces, la invención de su imagen se da *a posteriori* en la historia. Freud explica cómo se instituye una imagen del Padre y su ley *a posteriori* en la doble inscripción de sus caras: padre benefactor y padre castigador¹⁷. La doble faz de la ley que instituye a un padre de dos caras que nombra a su pueblo y lo elige inscribiéndolo así en el rasgo unario ambivalente de su ley, que trae consigo por un lado la fraternidad y la unión y, por otro, la segregación y sometimiento, Ley del Padre que une y separa al mismo tiempo, e inscribe también a sus hijos en la vertiente del sacrificio.

La alienación con respecto al rasgo unario de un Otro que no tiene imagen y del cual solo se tiene la ambivalencia de su ley en la que se está inscrito, abre para el sujeto la vía en la que él mismo debe responder por esta carencia del Otro y su inconsistencia¹⁸. Allí donde la Ley del Padre remite a un padre sin rostro, o cuyo rostro es la faz del horror, se produce el amo, significativo que ostenta los dos rostros del padre y que aliena al sujeto sometiéndolo a sus dictados. Es de esta manera que el padre muerto del mito se trae a la realidad y se reactualiza constantemente, a través de la invención del amo, significativo que instala la dimensión de la sacralidad en la subjetividad.

Una instancia de la subjetividad responde por la alienación del sujeto al ideal y a la ley: el *superyó*. Freud lo define como el concepto central que, *“encabalgado al de pulsión de muerte, deja un trazo incurable en la subjetividad, es el resultado de la intrusión - lenguaje mediante-del malestar en la cultura”*¹⁹. El concepto de superyó es propuesto para dar cuenta de aquella instancia en el inconsciente que remite a un “más allá del principio del placer”, a diferencia de aquella parte del inconsciente estructurada como un lenguaje, el superyó opera en el medio del “vacío pulsional”. Lacan, por su parte, define al superyó como aquello que *da cuenta de la versión intrusiva y no regulada* —como cuerpo extraño y traumático— *del inconsciente que constriñe al sujeto*. Intersección de inconsciente y superyó que a su vez, marca el punto de la teoría en que el concepto del superyó precisa articularse al de pulsión de muerte²⁰.

Y es en esta articulación con la pulsión de muerte que el superyó marca su ruptura con el *Ideal del Yo*, instancia que responde por las identificaciones y la búsqueda

17. Freud. “Moisés y la religión monoteísta”.

18. Pommier, *Freud ¿apolítico?*

19. Marta Ambertín, *Imperativos del Superyó: testimonios clínicos* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2003), 41. Las cursivas son mías.

20. *Ibíd.*

del bien dentro del colectivo. A diferencia del Ideal del yo, el superyó no busca el bien común ni la identificación con las insignias que lo representan, el superyó no hace lazo, en cambio, instala la pulsión de muerte en la relación con el semejante y, en vez de unificar, divide al sujeto contra sí mismo²¹. El superyó es la otra cara de aquel rostro del ideal, que no regula sino que exalta y cuyo mandato incondicional es: ¡Goza! En esta instancia psíquica se conjugan la faz de la ley que es interdicción-prohibición y la faz que es mandato ciego de goce y de exceso: “toda conceptualización del superyó precisa tener en cuenta que es a la vez eco del Ello y eco del Complejo de Edipo, y, en su gula, vuelve a encontrarse lo que debía mantenerse separado: prohibición, tentación y pulsión”²². Como heredero del ello y del complejo de Edipo, el superyó enlaza la pulsión a la ley tanto en su función de interdicto del goce como en su función de promotor del mismo; de este modo, es externo del lado de la ley pero interno del lado de la pulsión, inscribiéndose así como una exterioridad íntima, una interioridad ajena o como el íntimo extranjero²³.

En su relación con la Ley del Padre, el superyó señala aquella dimensión de la ley que no regula o prohíbe, sino que más bien empuja al goce, a la destrucción y al sacrificio, y que inscribe al sujeto en este último mandato. Opera allí donde el Otro en su dimensión sagrada muestra su faz de horror, su voluntad de goce, que en el lenguaje de lo sagrado es precisamente “la voluntad del padre”. Es esta la Ley del Padre que no da tregua y que exige el goce más allá de todo límite, “impiedad del padre” que para el sujeto es autocastigo e imperativo de sacrificio. El superyó es el nombre perverso del padre.

El acto sacrificial que devela a este dios sin rostro, lo hace existir; el sacrificio permite al sujeto constatar la existencia de un Otro que pide algo de sí y al que es preciso apaciguar en su voracidad. Allí donde la Ley del Padre muestra su falla o inconsistencia el sujeto se ofrece para hacerla consistir a través de la ofrenda de sus bienes más preciados, su propia vida y la de sus seres amados. Al transmitir su nombre “el padre falla, falla en su goce al ceder el Nombre y falla en el Nombre al ceder el goce —falla como fallo de juzgar y como falla de pecado—”²⁴. El sacrificio es entonces vía para expiar el pecado del padre que, en un solo movimiento, capta y tapona la falta del Otro o en una conclusión más radical, repara su inexistencia. A través del sacrificio el sujeto es garantía de que el Otro existe y que no prescinde de nada: su falta es taponada con el cuerpo del sujeto puesto en juego.

“Sacrificamos entonces en el Nombre del Padre, ¿por qué y qué estatuto tiene este sacrificio en relación al goce y al Deseo del Otro?”²⁵. Las exploraciones de Lacan lo llevan a introducir el *objeto a* como aquello que da cuenta en lo real de la relación del sujeto con el Deseo del Otro $[S(\mathcal{A}) \rightarrow a]$. La fascinación del sacrificio radica en que



21. María Clemencia Castro, *Del ideal y el goce* (Bogotá: Guadalupe, 2001).

22. Ambertín, *Imperativos del Superyó*, 43. Las cursivas son mías.

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.*, 199.

25. *Ibíd.*

a través suyo el sujeto pone a prueba el Deseo del Otro en lo real, ubicándose en el viraje entre el deseo y el goce del Otro. El sacrificio es el intento de dar cuenta de la intersección entre la inconsistencia del Otro y la falta del sujeto, y el objeto *a* es lo que resta de esta operación. De este modo, el sujeto responde en lo real por los desarreglos de los Nombres del Padre.

LA LEY DE LA REVOLUCIÓN

Para los revolucionarios del 60 el futuro de la humanidad se confundía con el futuro de la revolución. El hombre nuevo no era otra cosa que el hombre revolucionario, y del mismo modo que el fin último de todo hombre consistía en ser revolucionario, el destino de la humanidad es la revolución. Se trataba de la misma versión sagrada de las religiones, pero con un paraíso aquí en la tierra. En el fondo, la revolución seguía siendo una propuesta religiosa disfrazada de terrenalidad.

MEDARDO CORREA

En este apartado se busca la intersección entre lo sagrado de la relación con la religiosidad y la expresión de esa dimensión sacra subyacente a la inscripción de ideales laicos, como lo son los ideales revolucionarios de los siglos XIX y XX. En primer lugar es preciso situar, con Girard²⁶, el tránsito entre el crimen y el sacrificio vía el ritual, y ubicar la transición entre la religión y la política vía el ideal.

La dimensión sagrada de la muerte se inscribe en el colectivo a través del ritual, el cual introduce la muerte en una dimensión más allá de un hecho puramente biológico y la convierte en una cuestión social. El ritual permite establecer una división entre el sacrificio y el crimen. Como lo explica María Clemencia Castro:

Podrá ser criminal matar o matarse, pero no lo será por la mediación del sacrificio. Nada más diferente y nada más semejante entre una violencia buena y una mala. Mientras lo puro y lo impuro permanecen diferenciados, será posible lavar hasta las mayores manchas. Una vez que se develan sus semejanzas ya nada se puede purificar.²⁷

Así, la mediación de lo ritual en el colectivo valida cualquier violencia como sacrificio, al darle una justificación social y sagrada. El asesinato autorizado por el ritual y el colectivo es sacrificio y tiene como función la purificación y expiación. El sacrificio también protege del desborde de la violencia: al inscribirla en lo simbólico la autoriza pero también la regula:

26. René Girard, *El sacrificio* (Madrid: Editorial Encuentro, 2012).

27. Castro, *Del ideal y el goce*.

El sacrificio inscrito en el ritual también protege y preserva de la proliferación exuberante de la violencia; autoriza y a la vez controla y regula; impone sus límites. Cuando el sacrificio se va desprendiendo del ritual y, por ende, del esfuerzo colectivo que lo inscribe y lo articula en lo simbólico apuntando a regularlo, como ha sucedido en los tiempos modernos, tiende a mostrarse en su violencia de manera descarnada.²⁸

El centro del sacrificio lo ocupa la víctima, aquella que es ofrecida como representación de todos los miembros del colectivo y cuya función es la expiación y unión colectivas.

El sacrificio ritual es el centro de las culturas tribales y de las religiones primitivas y funciona como mediador en la cohesión de las sociedades premodernas. En el tránsito a la modernidad surgen los ideales laicos, basados ya no en la adoración de ciertas divinidades sino en el culto a la humanidad. Aunque estos ideales se plantearon sobre la negación de cualquier orden divino y la instalación de un orden social y político puramente humano, también es cierto que aquellos ideales utópicos que se fundaron sobre la liberación y la redención de la humanidad pudieron funcionar precisamente gracias a la estructuración previa del orden simbólico fundamentado en las creencias y las prácticas religiosas en algunas culturas que saltaron abruptamente de la premodernidad a la modernidad.

Así, el ideal también es el significante que marca la transición de lo religioso y de lo ritual a lo político. Este surge como una operación que desde una dimensión política se hace cargo de la función que antes era asumida por el ritual. El ideal también encubre o disimula la violencia del ritual, también convoca al sacrificio. Lo anterior nos lleva a la conclusión de que, allí donde ha caído lo ritual, el ideal opera resignificando lo religioso y lo sagrado dentro de lo político. Desde allí el ideal adquiere su carácter sagrado y abre la vía para el sacrificio y el crimen, y también el círculo que deja al sujeto atrapado en su torbellino.

Esta relación que va de lo ritual del crimen al sacrificio y la operación del ideal en el lugar de lo sagrado, puede entenderse a partir de la siguiente figura:

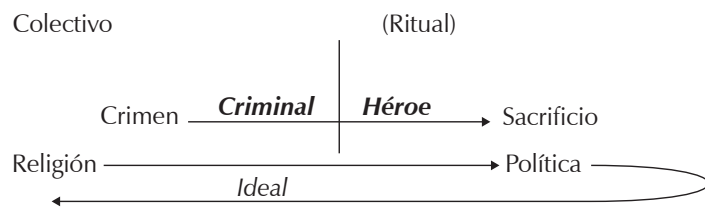


FIGURA 1. Resignificación de lo sagrado a través del Ideal.

28. *Ibíd.*, 118.

La Revolución como ideal liberador y redentor de los pueblos instituye la lucha por un orden social basado en la justicia y la igualdad en la fundación de un hombre nuevo encarnado en el revolucionario, actor éste dispuesto a sacrificarse por el ideal de la liberación de la humanidad. Frente a este ideal, el sujeto se ve abocado a la resignificación de la Ley y de su carácter sacro, inscrito en el inconsciente, en función de la imposición de un nuevo orden terrenal que tiene como horizonte la lucha y el sacrificio.

Sin embargo, la gestación de tal hombre nuevo se desarrolla a partir de la premisa de la liberación de toda ideología que pueda atar, sobre todo de la ideología de la religión. Y es en este punto, en el que la filosofía marxista que sostiene a la revolución, causa efectos contrarios a los principios que defiende, ya que pretende pasar sobre un hecho estructural de la existencia humana: la búsqueda de un dios o de una realidad más allá de la puramente material, un vínculo espiritual con una instancia superior que responda por él. "Para la especie humana todo mundo mejor que no trascienda la muerte, es dejar intacto el peor trauma de la humanidad, o sea la muerte misma. Por eso, frente a la religión, los demás sistemas de trascendencia son inocuos puesto que no superan la muerte"²⁹. En este sentido, el ideal de la revolución deja al hombre enfrentado a dos opciones: o renuncia a todo vínculo con una instancia sagrada, o resignifica la relación con lo sagrado, fundando otra vez el vínculo con Dios, ya no a partir del ritual sino de una relación personal, en un intento de reformular la Ley del Padre y su relación con esta.

Pommier explica el resultado del primer posicionamiento: la ascensión del ídolo allí donde el Padre ha caído; el ídolo, con imagen, representa al líder o al fundador, dioses de carne y hueso que vienen a llenar el vacío de la Ley del Padre y dictan desde allí su propia ley, someten a sus seguidores y producen los Nombres del Padre que habrán de alienar a cada sujeto³⁰.

Marx y Lenin reemplazaron al dios cristiano; Mao, Ho Chi Min, al Buda de los orientales. Los latinoamericanos encontramos en Fidel Castro y el Che Guevara a las figuras sustitutas del Cristo redimido. Cada situación específica se engalanaba con la respectiva figura deificada con sus propios mártires y sus propios mandamientos. No es de extrañar, entonces, que en los años coyunturales del sesenta, al amparo de la revolución cubana, los revolucionarios de aquel tiempo fuéramos los apóstoles encargados de diseminar los postulados de una nueva religión.³¹

La Ley del Padre es resignificada en virtud del ideal del caso. Quien lo hace, se enfrenta a la inminencia de su destino como héroe, el momento en el que, a través del ideal, vuelve a fundar su relación con el Padre:

29. Medardo Correa, *Sueño inconcluso: mi vivencia en el ELN* (Bogotá: Fundación para la Investigación y el Desarrollo de la Economía Social, 1997), 85.

30. Pommier, *Freud ¿apolítico?*

31. Correa, *Sueño inconcluso*, 79.

Este fue uno de los interrogantes más difíciles de resolver. Regresé a la Biblia y retomé todos los pasajes del antiguo testamento, muchos de los salmos, después profundicé en la vida de Jesús de Nazareth desde el punto de vista religioso porque ya podía entender mi compromiso políticamente [...] Si miramos toda la historia de la liberación del pueblo de Israel, un pueblo esclavizado, humillado que humanamente no tenía ninguna posibilidad de salvación ni liberación, la Biblia dice que es mirado por Dios, que es contemplado y elige a uno de los hombres de ese pueblo, Moisés. Le encomienda ponerse al frente de la liberación de su pueblo. No es que yo entendiera que yo debía ponerme al frente. ¡Ni mucho menos! Sino que en toda la historia se ve que Dios contribuye a la liberación.³²

Así, la misión del sujeto se inscribe en la historia de salvación de la humanidad, su posicionamiento como héroe lo lleva a entregarse abnegadamente a la Ley del Padre, ahora resignificada por el ideal.

El dios de la revolución es el sustituto del dios cristiano y la revolución opera a través de la religiosidad de sus adeptos; al tratar de negar la religiosidad, ella misma se convierte en religiosidad y fe:

Al aplicarle los santos oleos a la religión “matábamos” en nosotros mismos esa parte inmanente de nuestra psicología que la sustentaba: la espiritualidad; pero al asumir la revolución echábamos mano de lo mismo que tratábamos de sustituir: la espiritualidad. Sin saberlo, la revolución se sustentaba en las mismas bases en que lo hacía la religión, pero negándolas [...]. Con la intención sana de evitarle más traumas a la humanidad, desarrollamos en la mente otros traumas que seguramente iban a revertirse sobre ella misma.³³

El dios del “hombre nuevo” se alimenta del Dios caído y encuentra en su sacralidad el poder de alienación para su nombre: “Cuando llegué a la guerrilla ya portaba en mí al dios de la revolución, sustituto del cristiano, y le había otorgado todas las virtudes de que carecía ese dios que abandonaba por injusto”³⁴. Así, el ideal encuentra un terreno propicio para su cumplimiento en la sacralidad negada, se construye una nueva religiosidad sobre la base de la negación de la anterior, una nueva fe, con sus sacerdotes, sus ritos de expiación y sus propios santos: “Al incorporarme a la guerrilla yo estaba predispuesto psíquicamente para aceptar la revolución como una religión, al ELN como la nueva iglesia y a Fabio como el papa”³⁵.

Nos encontramos entonces con el ideal exhibido en toda su dimensión de sacralidad. Ideal que someterá al sujeto obligándolo a entrar en el círculo del sacrificio:

32. Testimonio de Manuel Pérez, comandante del ELN. Citado en: Fabiola Ocampo, *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana* (Madrid: VOSA, 1998), 66-67.

33. Correa, *Sueño inconcluso*, 84.

34. *Ibíd.*, 86.

35. *Ibíd.*, 80.

El sacrificio estaba alimentado por el romanticismo, la convicción de poder construir un paraíso terrenal, el Diario del Che, los recuerdos de la miseria cartagenera y por una profunda entrega a la búsqueda de un ideal. No era difícil para un cristiano asumir una organización piramidal, una vida colectiva y una actitud de sacrificio tan similares a los principios y estructura de la religión católica; menos aun cuando el radicalismo de la izquierda latinoamericana exigía demostrar el compromiso con el cambio empuñando un fusil o apoyando la lucha armada.³⁶

El dios sin rostro que se revela al sujeto a través de sus mandatos instala también la culpa y la necesidad de expiación como el camino por el cual el sujeto se precipitará al sacrificio:

Ni en los momentos de mi vida del más acendrado cristianismo logró mi conciencia producir un acto de contrición de tan hondo calado como el que se apoderó de mí con posterioridad a aquel bochornoso espectáculo. Fue un mea culpa que me rondó varios años como un cancerbero infernal y del cual conservo huellas imborrables todavía. No obstante, todo lo acontecido era para mí normal en esa época, por cuanto sobre el ambiente gravitaba al compromiso sagrado de servir humildemente a la revolución, sin “pecar” contra ella de pensamiento ni de palabra. Quienes estábamos imbuidos de ese sentimiento aceptábamos las contingencias personales como digno castigo a nuestras debilidades.³⁷

El ideal impone la ley desde su faz ciega e instala la pulsión de muerte en el vínculo social, la violencia en su dimensión más sagrada. La revolución pondrá una paradoja en el centro mismo del lazo social:

La guerra no solo mató a muchos revolucionarios, sino que mató en muchos el ideal revolucionario. Al tergiversar la idea revolucionaria, metimos lo grande, la revolución, en lo pequeño, la guerra, y casi volamos en átomos como Ricaurte en San Mateo. Y en la cabeza de cada combatiente se repitió el mismo sinsentido: no pensar como revolucionarios para actuar como guerreristas.³⁸

El revolucionario y el guerrerista, dos caras en conflicto de un mismo ideal que sitúan al sujeto en la encrucijada desde donde se hace inminente la pregunta por su destino y su lugar en la empresa de la revolución:

El ELN era un barco averiado y yo el modesto tripulante que podía repararlo en medio de la tormenta. Mas ¿cómo hacerlo? ¿En qué momento nos vimos abocados a la crisis?, ¿acaso no era correcta nuestra concepción?, ¿O fuimos inferiores al compromiso?, ¿confundimos quizás el momento histórico y quisimos ser actores de lo que no podíamos ser sino precursores?³⁹

36. Ocampo, *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana*, 64.

37. Correa, *Sueño inconcluso*, 54.

38. *Ibíd.*, 150.

39. *Ibíd.*, 56.

Es el momento para el héroe, momento sacro, en el que en su soledad produce al amo, el significante que responde por el origen y por el mañana. Como lo explica Pommier, el instante de producción del amo puede ser el instante de la alienación o de la liberación. Ante la búsqueda de una respuesta a su goce el sujeto virará la cara hacia el amo y allí encontrará al líder, un sujeto que ha osado ponerse en el lugar de la encarnación del significante, empujado o no por su propia fantasía de héroe. Desde ese momento el amo adquiere nombre propio: “[...] Una sola idea, la que me hizo saltar como un grillo, aparecía en toda su nitidez: Fabio Vásquez era el causante de la crisis de la Organización; eso lo central, lo demás una monotonía de imágenes y percepciones borrosas”⁴⁰.

Será la inconsistencia de la ley que este líder dicta lo que permitirá la agregación del sujeto, ya sea para taponar su falta con su propio cuerpo o para producirse desde esta misma falta. Es el momento del sacrificio ciego en el lugar de mártir o del héroe, momento de la pregunta por la falta del Otro. Recordemos que la vertiente del sacrificio en la relación con el Otro tiene como fin taponar su falta a través del a que aporta el sujeto: modo radical de asegurar el goce del Otro y, por ende, taponar también la falta del sujeto.

Se abren entonces dos vías frente a la falta del Otro: el sacrificio como forma de taponarla con el cuerpo propio, como se dijo arriba, o un paso más allá de la alienación que, de acuerdo con Pommier, sería el instante de invención del sujeto. El sujeto producido como sujeto en falta, que ha dejado caer lo que del ideal lo completaba, o mejor, lo que cubría su falta en ser. El instante de la caída de los ídolos y de la asunción del sujeto en tanto señalado por una falta que le es constitutiva.

CUANDO LOS DIOS CAEN: LA CAÍDA DEL AMO Y LA EMERGENCIA DEL SUJETO

Haya o no haya dioses, de ellos somos siervos

FERNANDO PESSOA

¿Qué sigue a la caída del ideal?, ¿cuáles son los efectos que produce en el sujeto y en los colectivos?, ¿qué caminos quedan cuando los dioses han caído? Es preciso insistir en el valor sacro del ideal, la dimensión sagrada que introduce en la relación del sujeto con el Otro.

Cuando la evidencia de la caída del ideal está próxima, la vuelta al amo es inevitable, sea para salvarlo o para condenarlo. La relación sagrada con el significante, su ceguera, resiste más allá de cualquier evidencia o cuestionamiento sobre la verdad.

40. *Ibíd.*, 59.

El amo instala una encrucijada en el sujeto, entre el crimen y el sacrificio, entre la culpa por la traición y el deseo:

El conflicto personal de Darío, el que no pudo superar por aquella época, fue no comprender que lo que había que trascender no era una persona sino una concepción. Él estaba todavía demasiado esclavizado a esa concepción y no alcanzaba a vislumbrar que podía renunciar al fabismo y seguir siendo él. Darío no entendía que Fabio y la línea política del ELN significaban la misma cosa, por eso aceptaba cualquier referencia a Fabio por grave que fuera, pero reaccionando acremente si se cuestionaba la línea, aunque no supiera bien (como por demás nos pasó a todos) qué era la línea. Por eso Darío tenía que mantener en secreto su ruptura con Fabio.⁴¹

Cuando el Otro queda cuestionado, cuando su consistencia tambalea y los semblantes que le daban su magnificencia caen, el sujeto se encuentra con el horror y la impotencia por no poder sostenerlo, entonces aparecen la hostilidad y la violencia como último recurso para aprehender aquello de lo que en el Otro sostenía la existencia del sujeto. Es entonces cuando pugna por salir de la masa cada sujeto que lucha por su propio destino:

El choque dialéctico fue descarnado y recio y sólo faltó el lenguaje de las armas. La atmósfera se mostró cargada y turbia como agua contaminada. De la masa guerrillera brotaron en vacaloca infernal las pasiones y los sentimientos más encontrados. De esa caja de pandora destapada surgieron en tropel los fantasmas de una crisis reprimida. En el rostro de los combatientes se retrataban sin pudor la rabia y la impotencia, la incredulidad y el rencor. Por instantes, los gestos de nobleza se confundían con los gestos de venganza. En la batahola de tantas pasiones sin nombre quedó comprometido, al igual que el de el [sic] ELN, el futuro de cada combatiente.⁴²

La caída del Otro enfrenta al sujeto con la soledad, el desamparo, la impotencia y la orfandad. La inminencia de su destino lo obliga a volver atrás, la cercanía de la muerte es inevitable y el sujeto es la única respuesta para eso: “[...] Columbro el provenir en medio de la tormenta y sin ser el timonel de un barco a la deriva. Volver atrás es tan impredecible como persistir en un rumbo desconocido. No hay botes salva-vidas: yo soy mi propio salva-vidas [...]”⁴³. La desorientación señala la muerte como único norte, es preciso reencontrar la humanidad en los recuerdos gastados: “La muerte cubría mi proyecto vital. Perdido el norte, nada orientaba mi rumbo. Y carecía de centro, como si una explosión, sucedida en mi entraña, me dispersara por el universo. Estaba de paso con los recuerdos como señales permanentes”⁴⁴. La caída del ideal también somete

41. *Ibíd.*, 216.

42. *Ibíd.*, 226.

43. *Ibíd.*, 139.

44. María Eugenia Vásquez, *Escrito para no morir: bitácora de una militancia* (Bogotá: Alcaldía de Bogotá, 2011), 416.

al sujeto a un exilio que sufrirá por no poder encontrar afuera su humanidad, perdida en el instante de la caída:

Durante la mitad de la vida me sentí acompañada de hombres y mujeres que ni siquiera conocía y con quienes me identificaba un proyecto común. Me sentía encarnada en una organización, como parte de un pueblo y militante de una causa mundial. Alimenté la idea de la colectividad porque en esa multitud de voluntades hermanas residía mi fuerza. Cuando el dolor y la tristeza tocaron a mi puerta, con más urgencia que nunca, miré en torno buscando la mano multitudinaria de mi amada abstracción y tropecé con el silencio. Estaba sola. Solo mi cuerpo, solo el corazón.⁴⁵

Es preciso entonces, para cada uno, reconstruir su historia desde los pedazos. Se abren nuevos tiempos, tiempos para la emergencia del sujeto siempre evanescente en los relatos. Tiempos lógicos que configuran una nueva subjetividad, una nueva historia que no alcanza a ser dicha según los tiempos cronológicos, y la ascensión de nuevos significantes, hasta ahora opacados por el brillo del ideal, que vienen a inaugurar nuevas vías y compromisos⁴⁶. La crisis de una historia fracturada en múltiples partes aparece en el horizonte de la definición de una nueva humanidad que urge por ser descubierta:

Todavía sentía mi país, su alegría y su dolor, como parte de mi cuerpo; sin embargo, la opción guerrillera para transformarlo ya no me bastaba. Me habitaban mil contradicciones: escogí la libertad y no sabía qué hacer con mi soledad; durante media vida luché contra el establecimiento y ahora no podía asimilarme totalmente a él; era una madre que no sabía o bien no quería ejercer su función; era un ser que sufría al mismo tiempo el marginamiento y la impotencia de romperlo. Pero ni siquiera podía abandonarme totalmente y quedar a la deriva: la fuerza interior de una historia colectiva, ante la cual era responsable, me sostenía. Sufría y amaba la vida. Gravitaba suspendida, pegada a intereses ajenos. No era y me obligaba a ser. Pero ¿a ser qué?⁴⁷

La pregunta por el destino se dibuja en el horizonte junto con la convicción de que, a pesar de que nada está ganado ni definido, es preciso continuar:

A pesar de todo me enamoraba de aquella libertad; poco a poco me acostumbraba a estar conmigo, incluso reconociendo la dimensión de mis contradicciones y los claroscuros de mi incertidumbre, o precisamente por eso: porque admitía mis debilidades. Recuperaba las riendas de mi vida aunque no supiera hacia qué rumbo marchar.⁴⁸

El tránsito de ser un ‘cuerpo armado’ animado con un espíritu de inmortalidad a ser un simple civil confundido entre otros tantos, dibuja nuevas preguntas y replantea las antiguas, todo para sostener al sujeto día a día en la construcción de su obra:

45. *Ibíd.*

46. Castro, *Del ideal y el goce*.

47. Vásquez, *Escrito para no morir*, 434.

48. *Ibíd.*, 435.

¿Será posible transformar la sociedad a fondo, como lo soñamos en los años sesenta cuando todo parecía posible, cuando la irreverencia fue capaz de decir: seamos realistas y pidamos lo imposible? ¿Será posible hacer el cambio acudiendo a formas de acción diferentes a la violencia? ¿Podremos nosotros, esta generación que se metió a la lucha armada y hoy quiere ensayar otros caminos, hacer cosas grandes? Esas son nuestras preguntas diarias pero también son de alguna forma nuestras convicciones.⁴⁹

En todo caso, queda la certeza de la lucha del día a día, el desencanto, pero también el alivio que se puede sentir al descubrir que solo se es un ladrillo más en el proyecto de construcción de una sociedad: “Estamos, digámoslo así, en la revolución de las pequeñas cosas, sintiendo, no sin desasosiego, que somos poco, que somos nada en una sociedad enredada y caótica para la que no tenemos muchas respuestas”⁵⁰. El trayecto de retorno puede ser largo y errático pero las ganas de continuar y de dejar una obra a la sociedad son más fuertes, siempre esperando, retando al futuro con el miedo y la ilusión:

En la inmensa mayoría de quienes volvieron a la vida civil no hay hasta el momento un asomo de traición. Ha habido envanecimiento, errores graves, egoísmos, laxitud moral; pero ahí están, la mayoría de ellos soñando aún con un mundo más humano y solidario, tristes muchos, dubitativos, alejados, confusos la mayoría, pero ahí, al pie de la jugada, esperando otra oportunidad. Insistiendo en comprobar todos los días si son utopías o quimeras las que alientan nuestro destino.⁵¹

Para terminar, queda abierta la invitación de alguien que partió un día, dejando “atrás, en el misterio indescifrable de la selva” un trozo de su vida, testimonio de su “sueño inconcluso”:

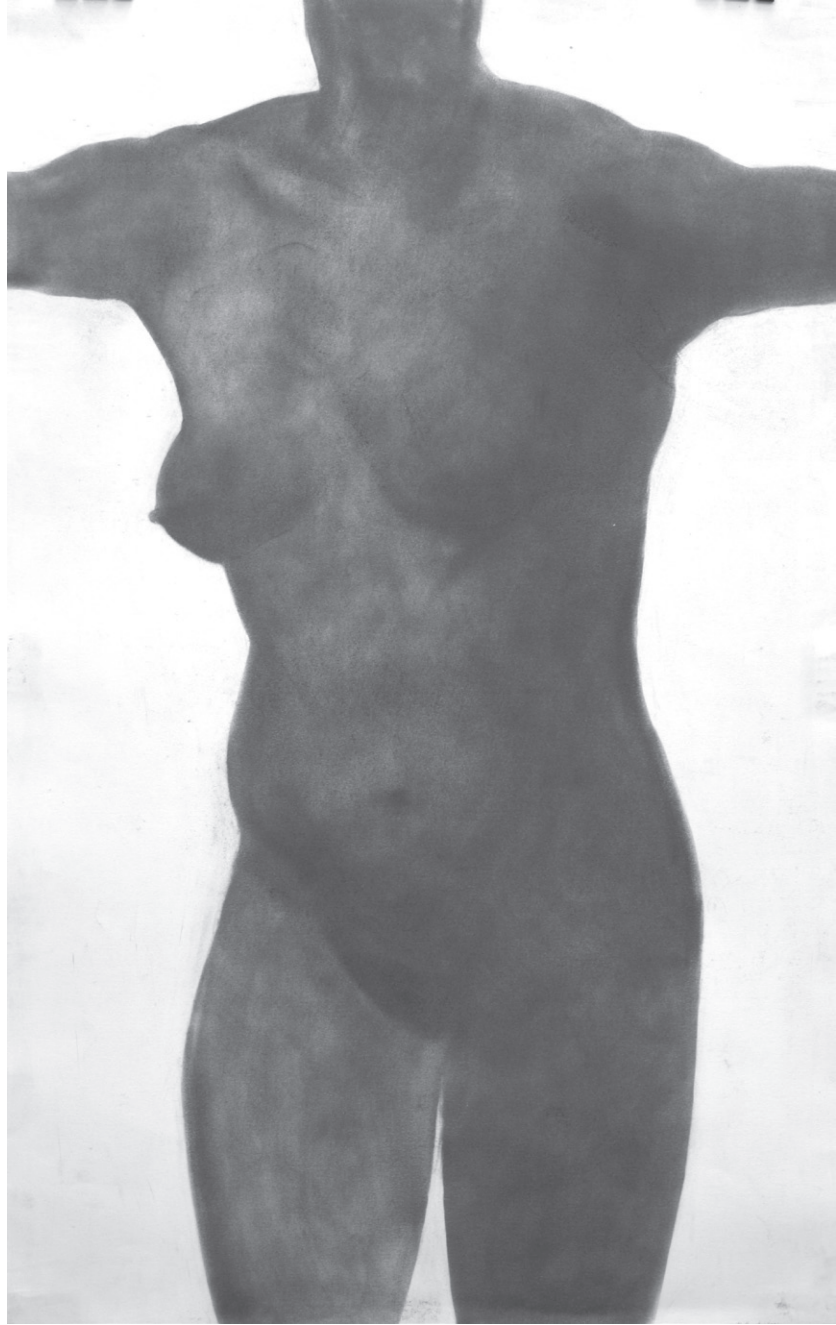
“Este libro va dirigido a los que sueñan con un mundo mejor para que, por favor..., no despierten”⁵².

BIBLIOGRAFÍA

49. León Valencia Agudelo, *Utopía o quimera* (Bogotá, Ediciones Semana, 2010), 58.
50. *Ibíd.*
51. *Ibíd.*
52. Correa, *Sueño inconcluso*.
- AGUDELO, LEÓN VALENCIA. *Utopía o quimera*. Bogotá: Ediciones Semana, 2010.
- AMBERTIN, MARTA. *Imperativos del Superyó: testimonios clínicos*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2003.
- CASTRO, MARÍA CLEMENCIA. *Del ideal y el goce*. Bogotá: Guadalupe, 2001.
- CORREA, MEDARDO. *Sueño inconcluso: mi vivencia en el ELN*. Bogotá: Fundación para la Investigación y el Desarrollo de la Economía Social, 1997.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú” (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Dostoievski y el parricidio" (1928 [1927]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Personajes psicopáticos en el escenario" (1942 [1905 o 1906]). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- GIRARD, RENÉ. *El sacrificio*. Madrid: Editorial Encuentro, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- O CAMPO, FABIOLA. *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana*. Madrid: VOSA, 1998.
- POMMIER, GERARD. *Freud ¿apolítico?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.
- RANK, OTTO. *El mito del nacimiento del Héroe*. Madrid: Paidós, 1991.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. "Sagrado". En *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=WzDSEBx>.
- VÁSQUEZ, MARÍA EUGENIA. *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Bogotá: Alcaldía de Bogotá, 2011.





El sentimiento religioso y su articulación con la segregación



JAIME VELOSA FORERO*

Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud, Bogotá, Colombia

El sentimiento religioso y su articulación con la segregación

The Religious Spirit and Its Articulation with Segregation

Le sentiment religieux et son articulation avec la ségrégation



Este artículo, que hace parte de un trabajo de investigación sobre violencia y lazo social, desarrolla ideas en torno a la relación entre el espíritu religioso —presente de manera especialmente importante en la vida cotidiana actual— y lo real tal como ha sido provocado por el predominio del discurso capitalista en su articulación necesaria con el discurso de la ciencia. Igualmente examina la relación entre religión y segregación. El psicoanálisis no es ajeno a las condiciones de la época que intervienen e interrogan la subjetividad y el lazo social.

Palabras clave: religión, real, segregación, discurso.

The article, which is part of a research project on violence and social bond, develops ideas regarding the relation between the religious spirit —whose presence is especially important in current everyday life— and the real as it has emerged due to the predominance of capitalist discourse in its necessary articulation with scientific discourse. Likewise, it examines the relationship between religion and segregation. Psychoanalysis cannot be oblivious to those conditions of a period that intervene in and interrogate subjectivity and social bonds.

Keywords: religion, real, segregation, discourse.

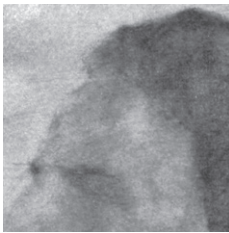
Cet article, qui découle d'un travail de recherche sur la violence et les liens sociaux, déploie quelques idées autour du rapport entre l'esprit religieux —si présent particulièrement dans la vie quotidienne— et le rapport au réel tel qu'il a été incité par la prévalence du discours capitaliste dans son rapport nécessaire au discours de la science. Il examine également le rapport entre religion et ségrégation. La psychanalyse n'est pas étrangère aux particularités de l'époque qui interviennent et questionnent la subjectivité et le lien social.

Mots-clés: religion, réel, ségrégation, discours.

CÓMO CITAR: Velosa Forero, Jaime. "El sentimiento religioso y su articulación con la segregación". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 209-222, doi: 10.15446/djf.n18.71470.

* e-mail: velfor2@yahoo.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



1. Ver: Sigmund Freud, "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), 1-164; Sigmund Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 65-136; Sigmund Freud, "El porvenir de una ilusión" (1927), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 1-56; Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 57-142; y en Sigmund Freud, "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 1-132.

Por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. Sin embargo, la religión, sobre todo la verdadera, tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar. Por ahora basta ver cómo bulle. Es algo absolutamente fabuloso.

JACQUES LACAN

La incidencia de la presencia religiosa está, al parecer, en alza. A pesar de los augurios el espíritu religioso está presente, está ahí: se trata de un sentimiento religioso, ligado a la condición subjetiva, que tiene un lugar, que interroga la elaboración y el trabajo psicoanalítico.

El fenómeno se podría caracterizar por la presencia de un Padre todopoderoso, su mirada omnipotente, su figura omnipresente que encarna el bien, la conformación de una hermandad identificada con unos elementos comunes, que actúa de modo infantil tras su líder y tras unos ideales, guiada por ese gran padre que no admite diferencias, ni desviaciones, que teme a un gran enemigo al que ubica como el mal, en virtud del cual prohíbe, culpa, castiga y exige sumisión y hermandad, que excluye a otros disímiles, hasta llegar a la intransigencia, la exclusión y la discriminación, todo ello según un modo religioso que se presenta tal como lo plantea con gran interés Freud en diferentes escritos a lo largo de su obra¹.

También parece estar en alza un persistente estado de intolerancia, aversión, rencor, de aborrecimiento hacia los otros, que recae sobre aquellos a quienes se cree ver como diferentes o desiguales, una sensación de odio que pareciera reaparecer inagotablemente. El tono de sectarismo, de rivalidad y exclusión se manifiesta de manera visible, especialmente en cuestiones políticas o relativas a la sexualidad, la raza, la religión, y se vislumbra aun con particular fuerza en movimientos fanáticos, fundamentalistas y terroristas, así como en el ejercicio que desde el poder realizan algunos gobernantes y, por otro lado, se hace menos visible en el sujeto, en quien siempre está.

Varias preguntas plantean estos retornos. Un asunto es ¿por qué el movimiento religioso, que por momentos parece debilitarse, regresa por épocas y tiene tanta presencia y tanta vigencia ahora? ¿A qué corresponde ese retorno? Otro asunto a revisar es la relación entre religión y segregación, en particular la manera como algunos movimientos religiosos dan vida a rivalidades, exclusiones, intolerancias y rencores tan intensos.

Podemos retomar lo que ya ha sido planteado, en particular por Lacan, quien señala estos hechos como consecuencia de una composición, producto del discurso de la ciencia y del discurso capitalista, que ha transformado las prácticas tradicionales al imponer nuevos modos de gozar e introducir cierto desorden a partir de una presencia de lo real que impone una defensa contra ese real.

El discurso de la ciencia desenmascara que ya no queda nada de una estética trascendental [...]. Conocemos lo que ocurre con la Tierra y el cielo, uno y otro están vacíos de Dios, y se trata de saber qué hacemos aparecer en las disyunciones que constituyen nuestras técnicas.²

El discurso de la ciencia ha trastornado las creencias, los saberes y las verdades; las casi infinitas posibilidades de la ciencia y la tecnología nos conducen a escenarios antes inverosímiles como los que construyen hoy los investigadores en fertilidad y genética (con las donaciones de esperma y de óvulos, el almacenaje del cordón umbilical, la realización de la fecundación *in vitro*, la elección del donante de material genético para “fabricar” un hijo con determinadas características físicas, la gestación por sustitución o maternidad subrogada, que implica la posibilidad de engendrar sin la copulación de un hombre y una mujer, y cuyos insumos se pueden comerciar en tiendas...). En fin, las técnicas y los desarrollos de la ciencia son inimaginables, los avances en torno a las comunicaciones o a la trasmisión de información son increíbles; superan los sentidos el internet, los celulares, los microchips en el cuerpo, redes, cámaras, etc. Con el discurso de la ciencia todo se sabe, todo se ve, todo está demasiado expuesto, todo se puede llenar de conocimientos y, sin embargo, al mismo tiempo, todo queda vacío.

En referencia a estos progresos, Lacan, señala cómo la combinación del discurso de la ciencia y del discurso capitalista barren y liquidan los usos y costumbres tradicionales, lo que hace pasar a un primer plano el imperativo de los modos de gozar.

Estas mutaciones y transformaciones en la sociedad tienen implicaciones sobre todo a nivel de la subjetividad; como lo señala Estela Solano-Suárez:

Vivimos una época en la cual el imperativo de transparencia derrumbó la barrera de la intimidad, donde afectos tales como el pudor o la vergüenza se han esfumado. La subjetividad se reduce a las cifras y a lo cuantificable y los sujetos se confunden con

2. Jacques Lacan, “Discurso a los católicos” (1960), en *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 49.

un objeto descartable, un gadget que se usa y se tira a la basura. Correlativamente, lo real sin ley y fuera de sentido, se impone con una crudeza sin velos.³

Dichas transformaciones se evidencian en el lazo social. Así, Colette Soler plantea que:

En la organización de los lazos entre los humanos, bajo el capitalismo, hay algo que deshace los lazos sociales... Es un mundo que cambia y en el cual nadie está seguro de nada. Cuando el sujeto nace, no se puede anticipar dónde va a terminar; ni siquiera se puede anticipar si terminará con el mismo sexo, ya que la cirugía le puede cambiar, supuestamente, ese estado de cosas; en todo caso puede cambiar de lugar, de país, de historia, de partenaire, de todo. Y no fue siempre así. En otras épocas había lazos más fuertes. Este mundo que deshace los lazos sociales, que dispersa sujetos, que ataca las familias, que cambia los hilos generacionales, crea ocasiones siempre más importantes de angustia.⁴

Ahora bien, a pesar de los adelantos de la ciencia, condiciones como la enfermedad y la muerte, accidentes naturales, catástrofes, el sufrimiento, la angustia y otros padecimientos generan amarguras, desconuelos, miedos, frustraciones. Y ahí, para todo eso, para muchos, está Dios.

Sobre el tema de la exclusión, la segregación y el odio, los desarrollos orientadores planteados en los trabajos de Freud, en particular y precisamente en los textos ya señalados esencialmente a propósito de la religión, son aún la referencia. Para hablar de ambos temas Freud plantea, en el origen, la presencia y la mirada omnipotente de un Padre todopoderoso que goza ilimitadamente y a su vez limita el goce de los demás, lo que conduce al grupo de los hermanos a su asesinato, del que se sigue el banquete totémico, solidario de la fundación de la fraternidad, que sugiere la identificación horizontal y la vida en comunidad bajo un mismo ideal y un mismo Padre: fundamento y origen, a la vez, de la organización colectiva y de la religión, y también de la segregación.

Nuestro recorrido nos impone una breve revisión de los aportes de Freud, Lacan y otros psicoanalistas. Al interrogar a la religión, lo religioso, el odio, la violencia, la hostilidad..., los desarrollos teóricos nos han conducido al padre mítico y su asesinato, a la fraternidad y a la segregación, como categorías vinculadas a la condición de sujeto y a la cuestión de sus formas de relación.

SOBRE LA RELIGIÓN

Para Freud la idea de religión gira básicamente en torno a la figura de Dios, la cual, a su vez, está estrechamente ligada a la noción de padre. En sus trabajos "Tótem y

3. Esthela Solano, "La relación del sujeto con lo real de su síntoma escapa a la cuantificación y a la religión de la transparencia", *Télam*, abril 4, 2014. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201404/58031-la-relacion-del-sujeto-con-lo-real-de-su-sintoma-escapa-a-la-cuantificacion-y-a-la-religion-de-la-transparencia.html> (consultado el 12/07/2017).

4. Marcelo Mazzuca, "El fundamentalismo y el psicoanálisis se excluyen", *Página 12*, 2001. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/2001/suple/psico/01-11/01-11-08/psico01.htm> (consultado el 12/07/2017).

tabú” (1913) y “Moisés y la religión monoteísta” (1939) desarrolla con especial interés la idea de Dios en tanto padre idealizado, en cuya añoranza —y debido al desvalimiento infantil— se encontrará la base de la necesidad religiosa. Freud desarrolla la idea de que la humanidad pasa del padre primitivo al padre fundador de la religión y, luego, a un padre efecto de la religión. Dios es el padre muerto por el asesinato de los hermanos que, por esta razón, reaparecerá luego. Dios padre es, en ocasiones, ilusión de protección, a veces, amenaza de castigo imperioso, un padre que exige una renuncia pulsional tal que prohíbe toda representación, idea o pensamiento que trasgreda lo cifrado en su ley.

Por otra parte, al plantear la comparación entre la neurosis y los fenómenos religiosos, Freud otorga un lugar importante a la creencia y a la fe. Advierte el estatuto ilusorio de la fe en cuanto se trata de una creencia motivada por el cumplimiento de un deseo. De esta manera, concluye que la religión misma es un síntoma estructurado al modo de una neurosis obsesiva, en la medida en que se encuentra allí una verdad reprimida y una satisfacción velada. Considera además que la fe religiosa se origina en un momento de falla del saber. En ese sentido el ser religioso no quiere saber del real que nos atañe como sujetos mortales (es decir, de la muerte, la miseria, el desamparo...). Por lo demás, pensaba que la religión retrocedería y cedería finalmente ante el progreso de la ciencia; así lo vaticina en “El porvenir de una ilusión” (1927), donde diferencia claramente razón científica y fe.

Lacan (1975) responde con el *Triunfo de la religión* donde sostiene, al contrario, que la religión vencerá sumergiendo lo real —que la ciencia desarrolla cada vez más— en un baño de sentido. La ciencia, dice, introduce “montones de cosas conmovedoras en la vida de cada uno”. “También que la verdadera religión, la romana, al final de los tiempos engatusaría a todos”, derramando sentido a raudales sobre ese real cada vez más insistente e insoportable que debemos a la ciencia... La ciencia, que ocupa el lugar vacío dejado por la declinación de la imago paterna y ha transformado nuestras vidas, nos confronta con un real cada vez más insoportable [...]. De esta manera, el éxito actual de la religión, profetizado por Lacan, es una forma de “no querer saber nada” de lo real. La religión está hecha para curar a los hombres, dice, “es decir, para que no se den cuenta de lo que no anda”.

Este “no querer saber nada” a través de la producción en exceso de sentido que viene a cubrir lo real y a mantenerlo a distancia es, según Lacan, esencialmente exclusivo de la verdadera religión, es decir, de la religión católica.

Ahora bien, el sentimiento religioso incide en el sujeto, sin situar lo real. Lacan también plantea unos límites de la religión, lo real del goce, expresión que utiliza en *Los Nombres del Padre*, haciendo referencia al fracaso del goce, al hecho de que, a

nivel del goce, hay algo imposible. El fracaso del goce se constata, desde el momento en que el lenguaje existe, en términos de pérdida. Y ese real se ubica en relación con este fracaso: en esa falla, fracaso del goce, en que se asienta lo real. La religión no libera de lo real... “Ustedes no operan más que para reducirlo”, sostiene Lacan.

SEGREGACIÓN

El término segregación, como señala Askofaré (1999), si bien “no pertenece al vocabulario corriente y menos aún de los conceptos fundamentales del psicoanálisis”, “se ha impuesto progresivamente como una noción a la cual se recurre y que se usa cada vez más, desde que se trata de entender los efectos del discurso de la ciencia sobre la civilización contemporánea”. Segregación —a partir de la lectura de Lacan— no será entendido en una acepción científica, usado en fisiología, por ejemplo, para definir la acción por medio de la cual órganos (glándulas básicamente) expulsan sustancias; ni en la acepción sociológica en la que describe la acción de expulsar, separar, desarticular, en el sentido de aquella práctica de distanciar, excluir, apartar al otro, que generalmente es minoría o diferente. Se tratará, ante todo, de una “segregación estructural que Lacan coloca al principio de toda fraternidad; es decir de todo discurso”⁵.

Pero antes de intentar seguir a Lacan, vale la pena no perder de vista a Freud. La segregación como noción aparece básicamente cuando Freud trabaja temas en torno a la agresividad y a la pulsión de muerte. Y la cuestión tiene en Freud al menos dos vías: se presenta como una operación estructural vinculada a la constitución del sujeto, que implica una segregación de lo ajeno, de lo que no es propio o no es uno mismo —como constitución del punto de extimidad subjetivo—; y también como fenómeno de segregación en la dimensión de lo social, como la separación de lo extraño, el apartamiento de lo diferente en el afuera, un rechazo a los otros. El asunto del rechazo nazi a los judíos, por ejemplo⁶.

En relación con la primera acepción, la segregación en su dimensión estructural, las referencias freudianas son varias: es posible rastrear este planteo en textos como “Pulsiones y destinos de pulsión” (1913), donde puede leerse, en relación con la constitución del sujeto, lo siguiente:

La oposición entre yo y no-yo (afuera), se impone tempranamente al individuo. Recoge en su interior los objetos ofrecidos en la medida en que son fuente de placer, los introyecta (según la expresión de Ferenczi [1909]), y, por otra parte, expele de sí lo que en su propia interioridad es ocasión de displacer [...]. El mundo exterior se le descompone en una parte de placer que él se ha incorporado, y en un resto que le es ajeno. Y del yo propio ha segregado un componente que arroja al mundo exterior y siente como hostil.

5. Sidi Askofaré, “Algunos tópicos de la segregación”, en *Clínica del sujeto y lazo social* (Bogotá: Gloria Gómez ediciones, 2012), 159.

6. Verónica Llull Casado, “Violencia y segregación”, en *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores de Psicología del Mercosur* (Buenos Aires: Facultad de Psicología, 2011).

Con el ingreso del objeto en la etapa del narcisismo primario se despliega también la segunda antítesis del amar —el odiar—. Después de este reordenamiento existen dos polaridades: yo y mundo exterior, y también amar (al propio yo) y odiar (lo externo) [...]. La indiferencia se subordina al odio, a la aversión, como un caso especial, después de haber emergido, al comienzo, como su precursora. Lo exterior, el objeto, lo odiado, habrían sido idénticos al principio.⁷

Esto evoca los desarrollos posteriores que realiza Melanie Klein, quien plantea la denominada posición esquizoparanoide en la que el niño no tolera lo malo, lo negativo, la pulsión de muerte, y pone esto afuera, en objetos externos que por eso mismo se hacen persecutorios.

Por otra parte, las reflexiones sobre amor y odio que agrega Freud son muy interesantes: “El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor; brota de la repulsa primordial que el yo narcisista opone en el comienzo al mundo exterior prodigador de estímulos”. Como puede deducirse, Freud plantea que la segregación, el rechazo a lo diferente, es lo inicial en la relación con el objeto: primero el odio, después el amor.

Posteriormente lo ajeno reaparece: “el yo-placer originario quiere, como lo he expuesto en otro lugar, introyectarse lo bueno, arrojar de sí todo lo malo. Al comienzo son para él idénticos, lo malo, lo ajeno al yo, lo que se encuentra afuera”⁸.

En relación con la segunda acepción freudiana, se trata de la segregación como fenómeno social, retorno del efecto de rechazo estructural. Presentación sintomática de la expulsión de lo propio malo, ajeno, realizada ahora a nivel del lazo social, puesta en acto de la segregación fundacional; manera del lazo social en la época contemporánea.

Como lo señala De Castro⁹, en el mito de los orígenes Freud plantea la fundación del lazo, la fraternidad, las organizaciones sociales, la religión, pero el evento que en el mito es el comienzo de la fraternidad, el paso de la “la horda paterna”, a la “comunidad de hermanos”, es el asesinato del padre y luego la incorporación del padre muerto en el banquete totémico. A partir del asesinato del padre, los hijos descubren que son hermanos, ahí surge la fraternidad y, justamente, ese empeño que ponemos en ser todos hermanos prueba que no lo somos.

La lógica de la fraternidad que Freud destaca en su mito de los orígenes se ‘reproduce’ en la masa, por así decir, bajo la forma de “una multitud de individuos” que aseguran su comunidad gracias a la identificación de ellos entre sí, identificación que tiene como condición el hecho de que todos y cada uno reconozcan el mismo objeto destinatario de su libido, en el lugar del yo. Esta misma lógica se sostiene en el audaz paso que Freud recorre del mito para afirmar la génesis del monoteísmo.¹⁰



7. Sigmund Freud, “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1975), 130-133.

8. Sigmund Freud, “La negación” (1925), en *Obras completas*, vol. XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 254-255.

9. Sylvia De Castro, “Síntoma y segregación”, *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 177-195.

10. *Ibíd.*, 179.

Esta identificación, al tiempo que congrega, supone paradójicamente la segregación. “El origen de la fraternidad [...], es la segregación”, “cuanta más energía ponemos en ser todos hermanos, tanto más se hace evidente que no lo somos. La única manera que tenemos para tratar las diferencias es al parecer, la segregación”¹¹.

La segregación como una modalidad del lazo social en la época contemporánea, es decir, vinculada con el predominio del discurso capitalista en su articulación con el discurso de la ciencia, tiene como correlato necesario la reducción del sujeto a individuo, un sujeto “completado” de diversas maneras, una de ellas por la ficción que da la religiosidad.

Lacan introduce el concepto de segregación en su “Discurso de cierre” de las Jornadas sobre la psicosis en el niño¹², organizadas por Maud Manonni en 1967, retomando las palabras del psicoanalista francés Jean Oury¹³; el concepto ha sido empleado durante algún tiempo para alertar sobre el peligro de los cambios que se van introduciendo en la sociedad y conducirán a excluir, marginar y desconocer al otro diferente.

La segregación es también entendida como el odio a la modalidad de goce del Otro. Como señala Mariana Gómez: “Esto es lo que podemos captar en el horror del racismo moderno en donde no basta con cuestionar al Otro y en donde se puede advertir algo más que la agresividad, aunque ésta implique a la violencia”¹⁴. No se trata solo de agresividad imaginaria que se dirige al semejante; en el racismo se odia la manera particular en la que se imagina el goce del Otro. “Se trata del odio al goce del Otro. Se odia especialmente la manera particular en que el Otro goza”.

Como lo señalan R. Cevasco y M. Zafiropoulos, Lacan pondrá a la cuenta de la dimensión del goce aquello que es específico de la pasión del odio, tal como esta se realiza en el racismo: el racismo es el odio al goce del Otro. Es esta suposición del goce del Otro —como privativo de mi propio goce— la que ofrece como objeto de la pulsión de muerte al Otro, constituido en este caso como “extranjero, expropiador de mis bienes, o del Bien Nacional”. Aquí la perspectiva sobre el goce nos abre otra dimensión, diferente de aquella de las identificaciones y sus consecuencias en tanto productoras de un Otro diferencial. En relación con esto, Colette Soler sostiene que,

[...] definir el racismo simplemente como el rechazo de la diferencia no basta, el racismo de los discursos en acción no se reduce a un puro problema de identificación, sino que concierne a lo que en el discurso no es lenguaje: es decir, al goce.¹⁵

Paradójicamente, como lo señala Clara Mesa, “Freud nos revela claramente cómo el sentimiento social es segregativo en su fundamento mismo”¹⁶, es decir que la segregación es consustancial al vínculo social. Son varios los elementos que se podrían

11. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 1992), 121.
12. Jacques Lacan, “Alocución sobre las psicosis del niño” (1967), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 381-392.
13. Jean Oury a su vez retoma los planteamientos de Foucault, presentados básicamente en Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I y II* (México: Fondo de Cultura Económica, 1990).
14. Mariana Gómez, “Segregación, Odiar la manera particular en que el Otro goza”, *Ética y Cine Journal* 3, 3 (2013): 7-9.
15. Rithée Cevasco y Markos Zafiropoulos, “Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión”, *Acheronta* 13 (2001). Disponible en: <http://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm> (consultado el 12/07/2017).
16. Clara Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, *Desde el Jardín de Freud* 10 (2010): 199-205.

destacar al respecto, a la luz del mito freudiano de los orígenes de la cultura: un padre amado y odiado a la vez; la envidia, la segregación, los sentimientos de fraternidad, la identificación y los “unos” de diferencia que conducen de nuevo a la segregación...

Freud plantea el malestar como implícito, como propio a la cultura. En “Psicología de las masas y análisis del yo” cita la historia de la sociedad de puercoespines, tomada de Schopenhauer, para mostrar lo arduo que es soportar una aproximación demasiado íntima del semejante. Posteriormente, destaca que las relaciones conyugales, las amistades, las relaciones entre padres e hijos, dejan un depósito de sentimientos hostiles, del mismo modo como ocurre en los grupos étnicos que sostienen una competencia celosa, y que es mucho más fuerte en las comunidades en las que las diferencias son aún más pronunciadas, como entre los alemanes del norte y del sur.

Pero debe tenerse presente que el asunto no se limita a lo geográfico, como en el odio de los blancos por los hombres de color, ni a lo diferente, como en el odio de los heterosexuales contra los homosexuales. Incluso Lacan señala que la segregación es inherente al discurso, es decir a las formas que adopta el lazo social. Hay una segregación propia de todo lazo social, se trata, entonces, de algo estructural. “En la sociedad [...] todo lo que existe está fundado en la segregación”, “Nunca se ha terminado completamente con la segregación [...] Nada puede funcionar sin ella.... Es el efecto del lenguaje”. “Sólo conozco un origen de la fraternidad.... es la segregación”, “incluso no hay fraternidad que pueda concebirse sino es por estar separados juntos, separados del resto, no tiene el menor fundamento, como acabo de decirles, el menor fundamento...”¹⁷.

Askofaré dice, por su parte, que la segregación es efecto del significante y es el principio de los discursos; señala cómo todas las organizaciones humanas que se soportan y se alimentan de la idea de fraternidad —desde la familia a la nación, pasando por el clan, la tribu, la raza o la religión— llevan al mismo tiempo implícita la idea de la segregación y la diferencia: “es entonces sobre el fondo de este principio de segregación, indisoluble del hecho humano como tal, que vienen la práctica segregativa y los fenómenos de segregación”, “fenómenos que se estructuran alrededor de un padre ideal o de un significante ideal”¹⁸. Agrega el autor que estos fenómenos se hacen más evidentes en el contexto del discurso capitalista dada la presencia de diferentes dispositivos —económicos, políticos y científicos—, que tienden a la segregación¹⁹.

RELIGIÓN, REAL

¿Qué busca procurar a los hombres la religión? interroga Freud en “El Porvenir de una ilusión”. Lacan define en el Seminario XI²⁰ a lo real como lo imposible, y señala cómo

17. Lacan, *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, 54.

18. Askofaré, “Algunos tópicos de la segregación”, 162-163.

19. No otra cosa postula Derrida cuando destaca el carácter hostil del extranjero y de la relación a este de las comunidades. “[...] el extranjero (*hostis*) recibido como huésped (*hote*) o como enemigo. Hospitalidad, hostilidad”. Jacques Derrida, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2000). No es extraño que hotel (habitación para el extranjero) y hospital (habitación para el enfermo, excluido en un principio) tengan un origen etimológico común.

20. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964) (Buenos Aires: Paidós, 2001).

la religión se ocupa de lo imposible. La religión tiene por fundamento dar sentido y hacer posible lo imposible. La religión suministra de manera artificial un sentido a lo real, podría decirse que lo real aquí son las tres funciones a las cuales aquella responde: 1) la religión explica a los hombres el origen de la vida, del universo, aporta un sentido a las catástrofes naturales y a los imposibles de explicar, frente a los cuales propone un saber supremo; 2) la religión le otorga sentido a la muerte, lo imposible de aceptar, mediante la invención de la inmortalidad de los hombres, quienes luego pasarán a mejor vida; y 3) finalmente la religión les asegura a los hombres amparo y defensa, les brinda orientación frente a las vicisitudes y sufrimientos de la vida (lo sexual, el goce, en fin, lo imposible) y frente a los peligros, el fracaso, el dolor; orienta sus opiniones y actos con prescripciones que apoya con la fuerza de la autoridad (del padre todopoderoso), de la fe, del respeto absoluto a las leyes.

En la religión todos los imposibles tienen respuesta, todos los enigmas se responden, lo que implica una “imagnarización” de lo real. La religión promete también la unidad. Esta unidad tiene unas particularidades y también un costo: se trata de una unidad que provee el padre todopoderoso gracias a su amor, pero también a su violencia, sus exigencias, sus leyes, a la amenaza permanente del mal, del pecado y, por supuesto, de la consecuente culpa.

Si bien en la religión el sujeto se sostiene por la vía del mandamiento absoluto de amor al padre y, de manera extensiva, a los hermanos y a los próximos, también está el desamor. El incumplimiento acarrea el desamor. Debemos forzarnos en amar (y no odiar) a los hermanos. Por lo demás, no seguir los mandatos (de la ley de Dios), afectar los dogmas y la fe implica excomunión, expulsión, la condena.

RELIGIÓN: SEGREGACIÓN, EXTIMIDAD.

Como ya se ha señalado, en el origen de la segregación y del racismo moderno no está simplemente el segregar, el apartar al otro, de lo que se trata, más bien, es del odio al goce del Otro, un Otro que está dentro de mí. El problema, entonces, es que el Otro es Otro dentro de mí mismo, la raíz de este odio es el odio al propio goce. No hay otro más que este, mi odio en *extimidad*.

Así como Lacan acusa la presencia de la segregación en el principio, como fundamento del vínculo social, puede admitirse la presencia de una dimensión de exclusión en juego en los movimientos religiosos actuales, una exclusión íntima en la que es posible detectar la noción de extimidad, esto es, la idea de lo extranjero/íntimo, el lugar de una exterioridad en lo más íntimo: es la extrañeza a lo extranjero que habita, sin embargo, en el núcleo del ser²¹. Se trata de un sentimiento que no corresponde

21. Despojarse de sí mismo para darse a otro; planteamiento del filósofo francés Georges Bataille.

exactamente a factores sociales, políticos, religiosos, sino que es estructural al sujeto, que se pone en juego en el lazo social y de manera privilegiada en el sentimiento religioso.

Como plantea Clara Mesa al respecto,

la causa y la esencia corresponde al hecho de que es nuestra propia naturaleza la que entraña la voluntad de segregación con el prójimo, que es el propio inconsciente el que entraña un repudio por la castración y la diferencia, lo cual se manifiesta social y políticamente de muy diversas formas e incluye toda la paleta de colores: los blancos segregan a los negros, los negros a los blancos, pero también los verdes a los rojos y azules, etc.²²

Esto incluye también a los hermanos y, en el afuera, a los que no son hermanos. No es difícil afirmarlo. Recordemos que Freud habla del narcisismo de las pequeñas diferencias como “una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad”.

Ahora bien, también Lacan plantea que el asunto del odio, del rechazo y la intransigencia al otro se ubica realmente en el nivel de la tolerancia o la intolerancia al goce del Otro, en la medida en que es esencialmente aquel que me sustrae el mío. La raíz del racismo, la segregación —y la religión—, desde esta perspectiva, es el odio al goce del Otro. El discurso supone un orden que implica modos de gozar, diversos modos de gozar. Definir al racismo como un asunto territorial o un asunto de poder o de rechazo de la diferencia, no alcanza.

Como plantea Miller en su trabajo *Extimidad*²³, simplemente se confiesa que se quiere al Otro siempre que se vuelva el Mismo. Cuando se hacen cálculos para saber si el Otro deberá abandonar su lengua, sus creencias, su vestimenta, su forma de hablar, se trata de saber en qué medida él abandonaría su Otro goce —esto es lo único que se pone en discusión—. Allí Miller ubica el sexismo, la intolerancia a la homosexualidad y el racismo; en el mismo orden de imposibilidad de soportar el goce del Otro se podrían invocar los nacionalismos o “la novela nacional”.

La religión, sin embargo, reitero, ocuparía allí un lugar privilegiado. Dios se ubica no en el exterior, sino en el interior de uno mismo, en lo más hondo de cada uno. Pero Dios es también el rasgo que unifica un movimiento religioso que entonces hará de otra agrupación religiosa un exterior insostenible. Se ha hablado de la “guerra de las civilizaciones”. Puede hablarse entonces también de la ‘guerra de las religiones’. Pero definir esas intolerancias como el rechazo de la diferencia no es suficiente, tampoco es suficiente identificarlas a partir de la lucha de clases, la confrontación de las ideas o como un asunto de poder. Si la verdadera intolerancia es la intolerancia al goce del Otro, también se entiende la explosión de los movimientos religiosos, donde cada uno

22. Mesa, “Segregación: fundamento de la fraternidad”, 206.

23. Jacques-Alain Miller, *Extimidad* (Buenos Aires: Paidós, 2010).

reserva para sí el lugar dejado por la muerte del padre y la plusvalía de goce asegurada por el discurso capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

- ASKOFARÉ, SIDI. "Algunos tópicos de la segregación". En *Clínica del sujeto y el lazo social*. Bogotá: Gloria Gómez ediciones, 2012.
- CEVASCO, RITHÉE Y ZAFIROPOULOS, MARKOS. "Odio y segregación. Perspectiva psicoanalítica de una oscura pasión". *Acheronta* 13 (2001). Disponible en: <http://www.acheronta.org/acheronta13/odio.htm>.
- DE CASTRO, SYLVIA. "Síntoma y segregación". *Desde el Jardín de Freud* 13 (2013): 177-195.
- DERRIDA, JACQUES. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2000.
- FOUCAULT, MICHEL. *Historia de la locura en la época clásica I y II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913 [1912-13]). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. "Pulsiones y destinos de pulsión" (1915). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- FREUD, SIGMUND. "La negación" (1925). En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "El porvenir de una ilusión" (1927). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- GÓMEZ, MARIANA. "Segregación. Odiar la manera particular en que el Otro goza". *Ética y Cine Journal* 3, 3 (2013): 7-9.
- LACAN, JACQUES. "Discurso a los católicos" (1960). En *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós, 2001.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 1992.
- LACAN, JACQUES. "Alocución sobre las psicosis del niño" (1967). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LLULL CASADO, VERÓNICA. "Violencia y segregación". En *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores de Psicología del Mercosur*. Buenos Aires: Facultad de Psicología, 2011.
- MAZZUCA, MARCELO. "El fundamentalismo y el psicoanálisis se excluyen". *Página 12*, 2001. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/2001/suple/psico/01-11/01-11-08/psico01.htm>.
- MESA, CLARA. "Segregación: Fundamento de la fraternidad". *Desde el Jardín de Freud* 10 (2010): 199-205.
- MILLER, JACQUES-ALAIN. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

SOLANO, ESTHELA. "La relación del sujeto con lo real de su síntoma escapa a la cuantificación y a la religión de la transparencia". *Télam*. Abril 4, 2014. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201404/58031->

[la-relacion-del-sujeto-con-lo-real-de-su-sintoma-escapa-a-la-cuantificacion-y-a-la-religion-de-la-transparencia.html](http://www.telam.com.ar/notas/201404/58031-la-relacion-del-sujeto-con-lo-real-de-su-sintoma-escapa-a-la-cuantificacion-y-a-la-religion-de-la-transparencia.html).





IV. DIOS, GOCE Y SENTIDO



© Miguel Antonio Huertas | Arcángel músico (con viola), siglo XVIII, catedral de Bogotá | 1993 | sanguina y carbón sobre papel | 70 x 50 cms.



©Miguel Antonio Huertas | "Mujer y Timbre" | 1989 | grabado en metal | 29 x 40 cms.

El enigma de Dios y el goce



MARÍA ISABEL DURANGO JARAMILLO*

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador

El enigma de Dios y el goce

The Enigma of God and *Jouissance*

L'énigme de Dieu et la *Jouissance*

Interpretar la “faz de Dios” como una faz del Otro en tanto goce femenino es una de las vías mediante las cuales Lacan aborda la cuestión de Dios. Este artículo propone algunos planteamientos cuyo punto de partida es el uso de la noción de Dios como significante que organiza el goce (S2), y pregunta cómo ubicar a Dios en tanto significante del orden y, a la vez, como goce del Otro.

Palabras clave: compacidad, continuidad, goce sexual, goce del Otro, Dios.

One of the paths followed by Lacan to address the issue of God is to interpret the “face of God” as a face of the Other in terms of feminine *jouissance*. The article sets forth some considerations whose starting point is the use of the notion of God as a signifier that organizes *jouissance* (S2), and it inquires into how to situate God as signifier of order and, at the same time, as *jouissance* of the Other.

Keywords: compactness, continuity, sexual *jouissance*, *jouissance* of the Other, God.

Une de modalités d'approche de Lacan à la question de dieu est d'interpréter la “face de Dieu” comme une face de l'Autre en tant que *jouissance* féminine. Cette idée est, pour Freud et pour Lacan, le signifiant du Père qui organise la *jouissance* (S2). Comment donc placer Dieu comme signifiant de l'ordre et au même temps comme l'Autre de la *jouissance*?

Mots-clés: compacité, *jouissance* sexual, *jouissance* de l'Autre, sexualité, Dieu.



CÓMO CITAR: Durango Jaramillo, María Isabel. “El enigma de Dios y el goce”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 225-234, doi: 10.15446/djf.n18.71471.

* e-mail: mdurango863@puce.edu.ec

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



LA EX-SISTENCIA DE DIOS

El siguiente artículo se plantea analizar y trabajar la noción de Dios, en tanto opera como significante de ley y también como Goce del Otro. Este planteamiento surgió en relación con el dossier de la revista *Desde el Jardín de Freud*: “La religión y el retorno de lo real”, ya que la religión aparece acompañada de la pregunta por la existencia de Dios.

La idea de Dios en tanto padre —padre que organiza el goce— viene desde Freud. Es posible puntuar dos momentos: el primero en relación con Un-padre gozador, el padre de la horda, el padre que es la ley, y el segundo con relación al padre que *representa* la ley. En este sentido, Dios es una función, resultado de ubicarlo como uno de los Nombres del Padre, como uno de los nombres del inconsciente. Hablar de Dios es hablar en el Nombre-del-Padre, se habla en nombre de la función.

Freud dio lugar al padre muerto: es necesario que el padre muera para que el hijo viva, es el paso lógico del padre vivo y gozador al padre que muere dando la “promesa de vida”. El paso lógico que implica al Padre desde el mito supone entonces una ex-sistencia en tanto el padre ex-siste más allá de la muerte; este le permite al hijo inscribirse portando una pérdida, la marca “conductora de goce”, la marca de la falta que opera sobre el goce en el cuerpo, la pérdida que anuda al sujeto en sus tres registros.

El padre, operador, es fundante de una ex-sistencia, de la existencia de la falla, del límite al goce infinito, el límite a Sodoma y Gomorra. Entonces, en tanto *significante de la ley*, Dios como opera como la represión que inscribe al sujeto dentro de la ley.

Cuando Freud dice: “Dios no existe”, afirma su existencia en la negación que implica una afirmación, en una especie de *Verneinung*, en tanto el significante del Padre opera para la existencia del sujeto.

El pasaje lógico supone plantear a Dios como el significante que hace función y opera en la castración del sujeto (seminario de *Las psicosis*) y, a la vez, Dios en cuanto Otro, el goce de Dios, el Goce del Otro. Entonces, la lógica no es de una disyunción, porque no hay una separación entre Dios organizador del goce y Dios como Goce del Otro.

Occidente funda su pensamiento y organización a partir de la Edad Media con la inscripción de la religión. En nuestra cultura, con el Nuevo Testamento, hay una reintroducción de la noción de Dios (padre) que da vida al hijo; es decir, hay un punto de torsión en relación con la función del significante del Padre entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Eidelsztein¹ plantea que hay un *Dios carnal* que quiere sangre y un *Dios del deseo*, sin cuerpo ni nombre ni imagen, que quiere cosas de la índole de lo sublime.

¿Cómo ubicar entonces a Dios en cuanto significante del orden y a la vez como Otro en cuanto goce?

Esta pregunta nos obliga a trabajar los conceptos del goce sexual y el Goce del Otro. Ya en el seminario 19, *Ou Pire*, Lacan introduce la noción del Uno y, en el seminario 20 (*Aun*), desarrolla la relación entre el Uno y el amor.

Una parte del seminario 20 está destinada al trabajo y la reflexión sobre el goce sexual. La cuestión masculina y femenina del goce se plantea a partir de la *paradoja* y la *compacidad*². “El Goce del Otro, del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor”³. El goce fálico, el goce que está atravesado por la castración es común para hombres y mujeres y, topológicamente, puede representarse con la compacidad.

Este goce tiene que ver con el *encuentro*, sostenido en el ideal de hacer Uno y que, en última instancia, siempre es fallido porque hay al menos dos y, como efecto lógico, se inscribe en el inconsciente, en el paso de identificación lógica del ser al tener. Se constituye entonces la imposibilidad del Uno, por cuanto la estructura del fantasma lo imposibilita.

En teoría de conjuntos, el vacío es tomado como Uno, por ello “existe como operación y no como presentación, de esta manera también no es, y así nada es hasta que el vacío puede ser presentable; es decir que es o constituye lo posible de presentar de todo lo que es no-numerable, las diferencias: lo Real para Lacan”⁴.

Hay un infinito que es “natural” y es el más pequeño de los infinitos, pertenece a los números naturales, los enteros y racionales: 1, 2, 3, 4... o -1, -2, -3, -4..., donde también puede incluirse el 0 o las fracciones que generan un número que también es infinito.

Para Cantor estos conjuntos de números tienen el mismo tamaño. No importa si unos están incluidos dentro de otros, los conjuntos se pueden construir desde cualquier número hasta el infinito. El “tamaño” de estos se denomina con la letra *aleph*. Al ser el primer infinito lo llamó *aleph sub-cero*.

Demostró también Cantor que hay infinitos más grandes, en donde el siguiente infinito más grande es el de los números reales que son los números de una recta real, llamado también el *continuo*. Estos números que son continuos no dejan huecos y

1. Alfredo Eidelsztein, “El concepto de goce de Jaques Lacan”, en *Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata*. Disponible en: <http://www.aperturalaplata.com.ar/portfolio-item/el-concepto-de-goce-de-jacques-lacan-1ra-parte/> (consultado el 24/05/2017).
2. María Isabel Durango, “De la compacidad al goce”. *Jornadas del grupo psicoanalítico a..b..c..dario Freud ↔ Lacan*. Quito, 2016.
3. Jacques Lacan, *Seminario 20. Encore* (1972-1973) (Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires a cargo de R. Rodríguez Ponte). Inédito.
4. Roberto Castro Rodríguez, *Pensamiento psicoanalítico y matemático* (México: Siglo XXI), 133.

son los números racionales. Si aumentamos los irracionales tenemos un infinito mayor. El modo de “cuantificar” el infinito es 2^n elementos, donde n es el número de elementos originales. Por ejemplo: el conjunto (a, b, c, d) tiene las colecciones $(0, a, b, c, d, ab, ac, ad, bc, bd, cd, abc, bcd, abd, cda, abcd)$ que es igual a 2^{n0} , es decir, tiene 16 elementos. Así pues, el continuo tiene 2^n elementos.

Lacan tomó el cero del aleph como infinito y, en consecuencia, lo relacionó con lo inaccesible, mientras que la biunivocidad (el índice 2) le sirvió para pensar la partición entre lo masculino y lo femenino en la sexuación.

La *compacidad* es planteada para representar la cuestión del goce sexual. La compacidad es un concepto de la topología que da cuenta de cómo un infinito de conjuntos abiertos puede ser recubierto por otro, dando así como efecto la apariencia de cierre. Si se articula la compacidad con el goce fálico, se representa la sustracción del goce que es el resultado a partir de la operación del significante dos (S2). Entonces, se articula la compacidad con la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la Tortuga. Zenón pensaba que a pesar de que Aquiles era más rápido, no alcanzaba a la tortuga. La paradoja fue resuelta en el siglo XVII, demostrándose matemáticamente que una suma de infinitos términos puede tener un resultado finito, conclusión que se implica con lo que es la compacidad.

En este espacio, espacio del goce, tomar algo limitado, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología... nada más compacto que una falla, si está bien claro que, en alguna parte, está dado que la intersección de todo lo que allí se cierra estando admitido como existente en un número “finito” de conjuntos, resulta de ello, es una hipótesis, que la intersección existe en un número infinito. Y esta intersección de la que hablo es la que adelanté hace un momento como siendo lo que cubre, lo que produce el obstáculo a la relación sexual supuesta.⁵

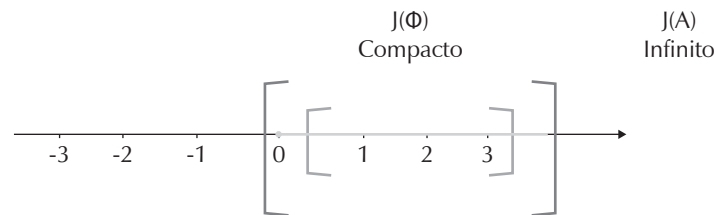


FIGURA 1. Representación de la compacidad en teoría de conjuntos⁶.

El goce sexual está inmerso en la imposibilidad, es imposible en el enunciado establecer la unicidad o la unificación. Es imposible la unión entre el Uno y el Otro

5. Lacan, *Seminario 20. Encore*, Clase I, 16,17.

6. Gráfico propuesto en el cartel “No-todo, aún” del Grupo a..b..c..dario Freud ↔ Lacan, a partir de la representación de la compacidad en teoría de conjuntos.

(sexo), el Otro sexo, el de la mujer, *no cesa de no escribirse* y el sexo de la mujer a un hombre no le dice nada porque el goce sexual hace de obstáculo para que él pueda gozar del cuerpo de ella, él goza del órgano⁷ promoviendo así la infinitud, intentando de este modo alcanzarla una y otra vez.

El punto que hace de frontera, de litoral, da la idea de cierre y —al mismo tiempo, paradójicamente— de apertura, el punto de intersección, el de la castración, organiza el goce fálico, es la falta-en-ser lo que da una compacidad, una “serie”, además, de “seriedad”.

La problemática del infinito viene del *ser* que está del lado del goce femenino. Al hombre el órgano le hace de límite porque goza de él, mientras que la mujer se organiza en él “una por una”, aunque queda una parte del goce por fuera, fuera del significante.

El lenguaje “turba” los cuerpos porque implica su sexuación, el estar habitado por el lenguaje, lo que hace que un *ser sexuado* renuncie al goce infinito. En el cuerpo no se simboliza el Otro sino su goce. Es por una coherencia lógica que, desde el lenguaje, se producen dos sexos, en tanto la diferenciación viene organizada a través del falo simbólico.

Cuando Lacan trabaja las posiciones simbólicas del sujeto, es decir, las fórmulas de la sexuación, retoma a Aristóteles, Frege, Pierce y Godel, para plantear la diferencia sexuada a partir del trazado de una nueva lógica, lo que, a partir de Peirce, le permite afirmar que la *existencia* surge de los particulares, mientras que el universal implica que “la castración sea para todos” (los hombres) y que venga a reafirmarse a partir de la excepción del “al menos uno” (Dios).

El universal masculino del “todo hombre está inscrito en la castración”, instituye la castración como posibilidad para todos. Sin embargo, del lado de lo femenino no hay un universal que la designe, no hay un universal que haga existir a *La Mujer*. Su existencia está supeditada a ciertos semblantes que hacen de “prótesis” del significante y, por ello, el universal de *La Mujer* es imposible. Entonces esta relación permite introducir lo real que determina un discurso y que lo hace indecible. Si no hay relación sexual, el Uno se plantea de modo imaginario como el afirmativo de la existencia, del “sí hay”, y, como efecto, el amor es el intento (fallido) de hacer Uno: el Uno del goce.

Asimismo, el lugar de surgimiento del sujeto es en la relación (per)turbada con su cuerpo y, si el goce del cuerpo en tanto goce fálico tiene relación con el cuerpo vivo, el Goce del Otro está por fuera del lenguaje, por ser goce que se hace carne, que se encarna. Lacan nos recuerda que el lenguaje tiene otros efectos además de llevar al sujeto a reproducirse aún (*encore*) más en-cuerpo a cuerpo (*encorps*)⁸ y en cuerpo encarnado.

7. En la Versión Crítica, establecida por R. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires, en la comparación que el autor hace entre varias versiones se encuentra una versión donde se escuchó “orgasmo”.
8. Homofonía entre *encore* y *encorps*. Esta homofonía está bien descrita y trabajada en la Versión Crítica en la página 18 de la clase 5.

En el intento de hacer Uno con el Otro, y en tanto que el Otro es el lugar de la verdad, es también el lugar donde se produce la verdad para el sujeto. El sujeto es tomado como objeto por el Otro, Otro que está en la condición de *eterno*⁹, en la *infinitud*, y lo que hace de punto de intersección al sujeto es la castración: es en la irrupción del goce supuesto en el goce posible donde encuentra su límite (la finitud en la infinitud). Para Schreber sería maravilloso ser una mujer en el acoplamiento, “la mujer de Dios”, lo que produce posteriormente el desencadenamiento psicótico. La psicosis da cuenta del Goce como eterno pues no encuentra la barrera de lo fálico. Quizá por esto son comunes los delirios místicos en las psicosis, que se caracterizan por tener un contenido profundamente religioso.

LA FAZ DE DIOS, UNA FAZ DEL GOCE DEL OTRO

El Goce del Otro es una de las caras del goce, es un goce que se siente y del que nada se sabe, sin embargo nos encamina hacia la ex-sistencia. Si Dios en cuanto padre opera como significante que organiza al goce, hay otra cara de Dios, que es la del Goce del Otro, que se ubica en un exceso de goce, inapalabable; ejemplo de ello es la mística y el estrago.

La relación del Goce del Otro con Dios se da en el cuerpo. El goce del cuerpo, el cuerpo del Otro que lo representa no es signo de amor. Entonces el amor es lo que engaña mientras quede a nivel del i(a); como imaginario de goce absoluto apunta al ser. Por esta misma vía, la lógica del ser, el “*ser-me*” también *me-ser* (*m’etre*)¹⁰ sin un señuelo, ¿nos llevaría a interrogarnos por la cuestión del signo al ser en este punto donde se distingue del significante?

En efecto, más allá del goce fálico, del goce limitado, está un goce Otro, ahí, donde se puede ubicar al signo, la mística, el estrago y el ser. “*Como lo que iba a ser, o lo que, justamente, por ser, ha producido sorpresa*”¹¹. Hay, entonces, una estrecha relación entre la mística, lo sagrado y la sorpresa. Freud, al igual que Lacan, se interesó siempre por la cuestión de lo religioso y también de la mística. Sabemos que el cristianismo es un punto fundante: no se habría dado el psicoanálisis si no se hubiese dado el cristianismo. Dice Eidelsztein¹² que la neurosis se las ve con la omnipotencia del Otro, que no es la castración sino la falla en el Otro, y es mediante el *amor puro* que se soluciona este problema, porque con él se garantiza la omnipotencia del Otro, es decir: de Dios. La castración del Otro queda encubierta tras el Goce del Otro y por eso se entiende que el sujeto, en cuanto objeto del goce, sea un místico que profesa el verdadero amor. El paradigma del Goce del Otro es la mística, y si Dios es amor el místico se asegura de que así sea.

9. Juego de palabras en francés: être-nel como lo eternal: Versión Crítica, página 5 de la clase 5.

10. Nota textual de *El seminario 20*, versión crítica: “Recordar que *m’etre*, “*serme*”, literal y forzosamente: “*me-ser*” y *maitre*, amo, son homófonos.

11. Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 15, 15.

12. Alfredo Eidelsztein, “El concepto de goce en Jaques Lacan”.

El origen etimológico de la palabra *mística*¹³ viene del griego *mystikós*, que concierne al misterio y que es un derivado del griego *mystes*, que significa “iniciado”. Los vocablos místico y misterio tienen el mismo origen, vienen de la raíz *myein* que significa: “cerrado”. La mística, por tanto, tiene estrecha relación con el misterio y el enigma.

La mística tiene un entrelazado histórico, tal y como plantea De Certeau¹⁴. La mística, es decir, el éxtasis, devuelve una realidad “común”: el retorno a la cotidianidad de la experiencia espiritual, por ejemplo, en lo que llamamos “caridad”. En su libro *La Fábula Mística*¹⁵, De Certeau no estudia la mística en general, sino en un momento particular en la historia occidental, en la transición de la Edad Media a la modernidad. Es en la modernidad donde la “mística” se inscribe como un punto coyuntural histórico, aunque no se produce allí. Se origina en los primeros siglos del cristianismo y más tarde en la teología metafísica de los siglos X y XI, donde todavía no tenía un estatuto de “autonomía”.

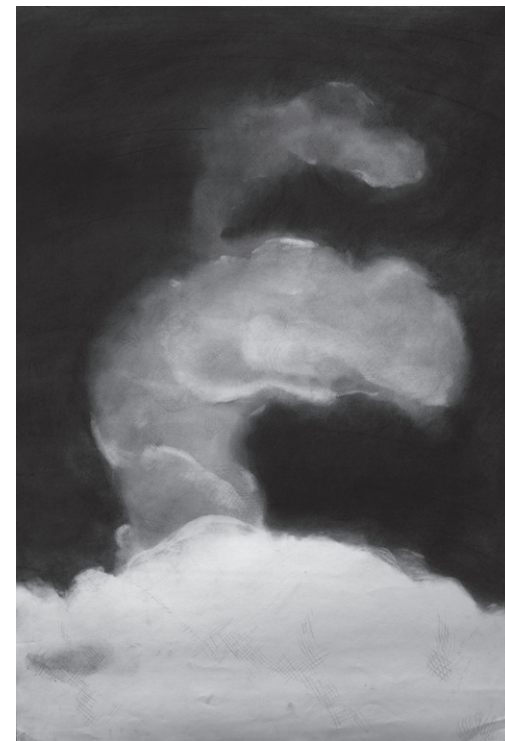
De Certeau analiza un hecho lingüístico, el que surge en el siglo XV, cuando la palabra “mística” deviene sustantivo. Antes de ese momento, “mística” era un adjetivo que calificaba la profundización existencial de un universo fundado sobre el enunciado y la voluntad del Creador. La unicidad de la creencia fundamental (ciencia, tal y como lo plantea De Certeau) reposaba sobre una ontología.

Es a fines de la Edad Media cuando estos conocimientos que se unificaban y se jerarquizaban se diversifican al tomar autonomía; y es aquí donde surge la “experiencia mística” y toma una forma sustantiva. De Certeau la llama “fábula”, pues se entrelazan la fábula y el discurso: es un discurso que funciona como fábula, es decir, que toma *cuerpo* en la *palabra*.

Para Freud la mística es: “la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello”¹⁶. Freud planteaba a la mística como algo propio pero vivido como ajeno, y Lacan, quien le dio a la mística más importancia de la que imaginamos, plantea que el discurso místico enseña, pues es el que da luces para entender algunos elementos constitutivos a la luz de la sexuación.

El Goce del Otro, del Otro sexo, está representado por el matema $S(\mathbb{A})$, es el matema que da cuenta de la lógica del no-todo.

El ser no-toda en la función fálica no quiere decir que no lo esté del todo [...]. Pero hay algo de más [...]. Hay un goce del cuerpo que está más allá del falo [...]. Y por qué no interpretar una faz del Otro, “la faz de Dios”, puesto que era de eso, por ahí que yo abordé el asunto recién, una faz de Dios como soportada por el goce femenino.¹⁷



13. Joan Corominas, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, (Madrid: Gredos, 2000).
14. Michel de Certeau y Mireilli Cifali, “Entretien, mystique et psychanalyse”, *Espaces Temps* 80 (2002) : 156-175.
15. Michel de Certeau, *La Fábula Mística* (México: Universidad Iberoamericana, 2004).
16. Sigmund Freud, “Conclusiones, ideas y problemas” (1938), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 302.
17. Jacques Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 7, 24.

Y en *El sinthome* lo ubica en el lugar de La Mujer: “Toda la necesidad de la especie humana fue que hubiera un Otro del Otro, ese al que se llama generalmente Dios, pero del cual el análisis revela simplemente que es La Mujer. Lo único que permite suponer La Mujer es que, como Dios, ella sea prolífica”¹⁸.

El goce femenino toma varias formas y el cuerpo es el lugar privilegiado, pues la cuestión del cuerpo se sitúa en el centro del Goce del Otro como objeto a obtener la falta en tanto *ser*, por eso —más allá del sexo biológico— la posición es del lado femenino. La mística, entonces, tiene una peculiar relación con el cuerpo. Si la mística es lo indecible, cuyos límites son el lenguaje y el saber, entonces su lugar de inscripción es el cuerpo, hacer cuerpo del enigma que deja el goce por fuera de lo fálico. Ahí se sitúa la extrañeza que genera este goce, es la extrañeza del enigma, es el *Umheimlich* con el propio cuerpo, pues siendo lo “más propio” se convierte en extraño. Y en este sentido, el Goce del Otro está en relación a la *extimidad*, es decir, lo más íntimo situado en el exterior, la extrañeza de *ser* cuerpo/objeto para el Goce del Otro.

Lacan plantea, con relación al *ello* freudiano, que “donde eso habla, goza” y no quiere decir que se sepa algo; así, agrega: “hablo con mi cuerpo, y sin saber. Luego digo siempre más de lo que sé”, y continúa “Lo real es el misterio del cuerpo hablante, es el misterio del inconsciente”¹⁹. El cuerpo es habitado por el lenguaje, el *hábito*²⁰ sí hace al monje, la inscripción del sujeto en el lenguaje, es decir, en lo simbólico, tiene la función de agujerear lo real y permite anudar lo imaginario.

El goce fálico es el goce del significante, es el goce apalabrable, el goce de la palabra. En el nudo borromeo se lo ubica entre el real y el simbólico, porque representa al resto del real que pasa a la lógica significante. Mientras tanto el Goce del Otro, en cuanto es adicional al fálico, es un goce corporal, se suscita más allá de la castración, está por fuera del límite del lenguaje, es decir que el Goce del Otro es particular, inconmensurable, goce Otro. Es en este goce donde se entiende lo femenino enigmático, así como lo místico y el estrago. El Goce del Otro está ubicado entre el imaginario y el real, pues es un goce que excede al lenguaje.

18. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976) (Buenos Aires: Paidós, 2007), 125.

19. Lacan, *Seminario 20. Encore*, clase 12, 28.

20. Hábito que refiere al vestido o traje que cada persona usa según su estado, ministerio o nación, especialmente el que usan los religiosos y religiosas, vestimenta que se lleva por devoción. También se podría tomar ‘habito’ del verbo habitar, que significa tomar lugar.

21. Tomado de Lacan, *El seminario. Libro 23. El sinthome*, 20.

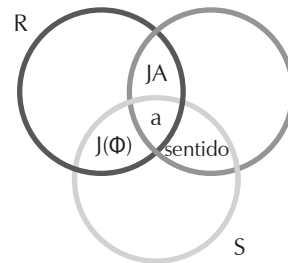


FIGURA 2. Nudo borromeo²¹.

El goce místico —dice Lacan— es un goce del que nada se dice, quienes lo experimentan hacen silencio, lo sienten pero nada pueden decir de él y lo experimentan como extraño, con extrañeza, en tanto externo, desde el Otro (*ex-timo*).

Ante el goce místico nos percatamos que el sujeto está profundamente convencido de que se puede gozar del Otro, al igual que Medea, que al matar a sus hijos por venganza con Jason comete un “verdadero acto de amor”. El estrago y la mística son actos de amor, todos ellos son signos de amor, puesto que hacen un signo haciéndose Uno con el Otro *eterno* (*etre-nel*).

Si los místicos ponen a Dios en tanto Otro, Dios es identificado como goce indecible donde el sujeto es objeto del Goce del Otro. Es el amor a Dios, al Otro, el que hace que este “padecimiento” en el cuerpo les sea soportable. Cuando la máxima autoridad del cristianismo, el papa, reza por los asesinados por los extremistas islámicos y plantea que “ahora hay más mártires que en la antigüedad”, nos encontramos frente a las dos caras de la misma moneda: quienes se inmolan en nombre de Alá y quienes dan su vida en nombre de Dios²².

LA CUESTIÓN DE DIOS: UNA TOPOLOGÍA DEL GOCE

La pregunta formulada al inicio del texto acerca de cómo se podría ubicar la noción de Dios como significante que organiza y, a la vez, como Goce del Otro, toma dirección a partir de la topología.

La lógica psicoanalítica toma su soporte en la *operación*, ella permite pensar en una *transformación*, un *pasaje*, que tiene el valor proposicional de lograrse a partir de combinaciones. En este sentido, proponer la *compacidad* y la *conectividad* en articulación con la cuestión del goce fálico y el goce suplementario, permite definir las a partir de una *transformación continua* como operación: no hay un goce sin el otro, por tanto, la lógica es de lo continuo (conexo)²³.

La transformación continua permite decidir. La operación consiste en modificar el trazado del cordel, sin cortarlo [...]. En cierto sentido, la transformación continua equivale al signo “igual” del algebra. Entre (12) y (3x4) o (8+4) no hay más que el tiempo de pasar de una de sus expresiones a la otra. Sin embargo, de pasaje a pasaje, se construye un razonamiento en el que se resuelve la ecuación.²⁴

La concepción de Dios implica operar en cuanto significante que organiza el goce siendo, por otro lado, no-todo apalabrado (real), puesto que hay algo del goce que queda por fuera del significante. Entonces, en la noción de Dios no-todo es significante que organiza el goce, además, representa al Otro que sostiene un goce suplementario y, entonces, por principio, se representa como signo en el cuerpo.

22. El goce en el cuerpo está en el orden de la mística, más allá de que actualmente este goce haya tomado varias formas, diferentes a las del siglo XVI, la mística del cuerpo tiene variables y de aquello da cuenta la clínica contemporánea.

23. Jeanne Granon-Lafont, *Topología lacaniana y clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

24. *Ibíd.*, 31.

El enigma de Dios como S2 y JA puede comprenderse a partir de un *necesario* lógico, necesario que funda lo uno en tanto también inscribe lo otro. Y siguiendo con lo expuesto anteriormente, es un planteamiento desde la lógica, en el orden de la *continuidad*²⁵. La lógica del no-todo permite pensar en la continuidad, pues ahí donde el padre hace función que organiza el goce, se efectúa también algo que escapa: el Goce del Otro que queda como suplementario. La cuestión de Dios (y del sujeto, además) es que tiene su anclaje en el goce, no reduciéndose únicamente al goce fálico.

Se entiende entonces de este modo por qué Dios hace de significante que opera en tanto función, en la sustracción del goce, y de modo conexo implica necesariamente también al Otro en cuanto lugar de verdad y goce. El deseo es el efecto del exilio del goce, es la marca que deja la renuncia a ser y que en cuanto falta-en-ser trae experiencias habitualmente fallidas no sin la esperanza (religiosa) y la promesa (simbólica). Es en el Goce del Otro donde se da una especie de desaparición del deseo, como efecto de que el cuerpo no responde a una articulación significante.

Hay una distinción entre *ser* y *ex-sistir*, distinción que está en el pasaje entre el real y el simbólico, pasando por el imaginario (continuo). La ex-sistencia de Dios es una cuestión de anudamiento, cuestión de goce: el goce fálico que se organiza a partir del vacío del objeto y también del objeto como condición misma del goce del Otro.

25. Es decir que el planteamiento de Dios se sostiene en lo continuo y lo discontinuo; el Goce del Otro en cuanto continuo, pero, no sin hacer corte, lo discontinuo que está representado con la compacidad del goce.



BIBLIOGRAFÍA

- CASTRO RODRÍGUEZ, ROBERTO. *Pensamiento psicoanalítico y matemático*. México: Siglo XXI, 2006.
- COROMINAS, JOAN. *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 2000.
- DE CERTEAU, MICHEL. *La Fábula Mística*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- DE CERTEAU, MICHEL Y CICALI, MIREILLI. "Entretien, mystique et psychanalyse". *Espaces Temps* 80 (2002): 156-175.
- DURANGO, MARÍA ISABEL. "De la Compacidad y el Goce". *Jornadas del grupo psicoanalítico a..b..c..dario Freud ↔ Lacan*. Quito, 2016.
- EIDELSZTEIN, ALFREDO. "El concepto de goce en Jaques Lacan". En *Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata*. Agosto 2006. Disponible en: <http://www.aperturalaplata.com.ar/portfolio-item/el-concepto-de-goce-de-jacques-lacan-1ra-parte/>.
- FREUD, SIGMUND. "Conclusiones, ideas y problemas" (1938). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- GRANONT-LAFONT, JEANNE. *Topología Lacaniana y Clínica Psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- LACAN, JACQUES. *Seminario 20. Encore* (1972-1973). Texto traducido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 23. El sinthome* (1975-1976). Buenos Aires: Paidós, 2007.

(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio



HERWIN EDUARDO CARDONA QUITIÁN*

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia

Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia

**(No) Matarás a un niño:
la voz del sacrificio**

**Thou Shalt (Not) Kill
a Child: The Voice of
Sacrifice**

**Tu [ne] tueras [point]
un enfant: la voix du
sacrifice**



CÓMO CITAR: Cardona Quitián, Herwin Eduardo. “(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 235-254, doi: 10.15446/djf.n18.71472.

* e-mail: jonasdorado@hotmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

La escena mítica del sacrificio de Isaac introduce un interrogante por la relación entre el padre y el hijo a través del sacrificio. Abraham, padre de las religiones monoteístas, es el gran padre dispuesto al filicidio por orden de Dios. El primer mandato de Dios dice: “Mata a tu hijo, ofrécelo en sacrificio”. Sin vacilar, Abraham se alista para cumplir la orden y solo en el último momento, cuando está a punto de degollar al niño, aparece de nuevo la voz de Dios para decir (No). Ambos mandatos, tanto el prescriptivo como el proscriptivo, confluyen en un mismo evento. ¿A qué se debe esta contradicción interna de la voz divina? ¿Por qué le demanda a Abraham sacrificar a su hijo amado? ¿Qué función tiene el niño en el acto sacrificial?

Palabras clave: sacrificio, sagrado, niño, tabú, voz.

The mythical scene of Isaac’s sacrifice introduces a question regarding the father-child relationship through sacrifice. Abraham is the father of monotheistic religions, the great father willing to commit filicide at God’s command. God’s first mandate was: “Kill thy child, offer him up in sacrifice”. Without hesitating, Abraham gets ready to comply with the command and only at the very last moment, when he is ready to behead the child, God’s voice reappears and says (No). Both the prescriptive and the proscriptive mandates converge in a single event. What explains this internal contradiction of the divine voice? Why does it order Abraham to sacrifice his beloved son? What is the function of the child in the sacrificial act?

Keywords: sacrifice, sacred, child, taboo, voice.

La scène mythique du sacrifice d’Isaac pose la question du rapport entre le père et le fils via le sacrifice. Abraham, père des religions monothéistes, est le grand Père prêt à l’infanticide exigé par Dieu. Le premier mandat de Dieu est «Tue ton fils, offre-moi ton fils en sacrifice». Sans hésitation, Abraham se prépare à accomplir l’ordre et ce n’est qu’au dernier moment, quand il est sur le point de décapiter son fils, que la voix de Dieu réapparaît pour dire ‘non’. Les mandats de prescription et de proscription confluent au même événement. Pourquoi cette contradiction interne de la voix divine? Pourquoi demande-t-il à Abraham de sacrifier son fils aimé? Quelle est la fonction du fils dans l’acte sacrificial?

Mots-clés: sacrifice, sacré, enfant, tabou, voix.



1. Según Ana Hernández, el sacrificio de Isaac es una de las escenas más comunes del arte medieval. Escena que habría migrado hacia la relación que se establece entre el sacrificio de Isaac y la muerte de Cristo. Cfr. Ana Hernández, “El sacrificio de Isaac”, *Revista digital de iconografía medieval* VI, 11 (2014): 65-78.
2. Cfr. Jacques Lacan, “Seminario 10 Bis. Los nombres del padre” (1963), en *Los seminarios de Jacques Lacan. Folio Views – Bases documentales*, versión digital. Disponible en: http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20%20Los%20Nombres%20del%20Padre_%20Seminario%2010.pdf (consultado el 15/04/2017).
3. El *shofar* o cuerno de carnero era utilizado para convocar al pueblo de Israel y evocaba la voz de Dios.
4. Este asunto evoca la distinción establecida por los griegos entre Zoe y Bios, la vida animal y la vida del hombre, que es la vida política. Así las cosas, la escena señala también un paso entre un estado de pura vida (Zoe) a otro de vida humana (Bios).
5. El sacrificio de los niños parece haber sido una práctica adoptada por el pueblo judío durante largo tiempo. Cfr. Jesús González-Requena. *El hijo de Dios. El primer punto de ignición del mito cristiano* (Bogotá: Memorias del VIII Congreso internacional

INTRODUCCIÓN: (No) MATARÁS A UN NIÑO

El mandato “(No) Matarás a un niño” parece haber quedado consignado en varias narrativas míticas antiguas, así como en las estéticas que se han producido a propósito de estas. Así lo testimonia “El sacrificio de Isaac”¹ de Caravaggio, figura a la que se remite Lacan en su única clase del seminario 10 Bis “Los nombres del padre”: “hay un hijo, la cabeza apretada contra el pequeño altar de piedra, hace una mueca de sufrimiento, el cuchillo de Abraham levantado sobre él, el ángel que es presencia de aquel cuyo nombre no es pronunciable”². Continúa mencionando otras cosas que están a derecha e izquierda en el cuadro de Caravaggio: la cabeza del carnero, que evoca la forma del *shofar*, cuyo cuerno ha sido arrancado³. Lacan se refiere a este cordero como ‘cordero primordial’, en el sentido de que ya estaba antes de la creación del hombre. Aclara que no se trata de la metáfora del padre a través de la fobia, sino de algo más fundamental. Lo denomina Elohim, no aquel cuyo nombre es impronunciable, sino todos los Elohim que anteceden a la creación del hombre. El carnero le señala a Abraham el animal de sacrificio, en lugar de Isaac⁴.

Pero no solo esta pintura atestigua el mandato: “(No) Matarás a un niño”. Tenemos, por otro lado, la pintura de Goya: “Saturno devorando a un hijo”, así como el cuadro de Rubens con el mismo nombre. En ambos asistimos al acto de devoración de los hijos por su padre. Al parecer esta fue una práctica común en la antigüedad, asunto denunciado por Yahvé (Dios Hebreo) a propósito de Moloc (Dios egipcio)⁵. Otra

“Infancia y violencia”, Asociación Trama y Fondo, 2016). Al respecto, el autor afirma que dicha incorporación del hijo, ha sido asociada por algunos a una práctica femenina. Se recomienda revisar las siguientes citas bíblicas: 1 Reyes 3:1-4; Jeremías 32:33-35; Ezequiel 20: 21-26. El autor afirma que el sacrificio de Abraham parece enmarcar una nueva relación, que ahora se funda en lo insacrificable de la infancia. En su interpretación, en esa escena

aparece un nuevo sacrificio que consiste en la renuncia del padre al hijo como bien, “el reconocimiento de que el único dueño del hijo de Dios ya no es su padre ni su madre, sino el propio Dios. Que ese hijo, en suma, es hijo de Dios y que por eso ya no es sacrificable”. El autor agrega que a partir de ese momento lo sagrado deja de ser lo sacrificado, para convertirse en lo insacrificable. Este pacto quedaría sellado con la muerte de Jesús.

pintura relacionada es el cuadro de Rubens, “El Banquete de Tereo”, quien termina comiéndose a su hijo, sin saberlo, en un banquete servido por la esposa en venganza por la violación de su hermana.

En lo que concierne al presente recorrido, se plantea la pregunta por el lugar que ocupa el niño como víctima propiciatoria ofrecida en sacrificio. Pues basta con evocar la escena del asesinato de un niño para que aparezca el rechazo y el horror. Nos conmocionamos con las escenas de violencia que recaen a diario sobre los niños, imágenes que circulan como prueba de la devastación de la guerra, como cifra de las tragedias más dolorosas y como signo de la violencia desbordada en lo social. No ocurre así con el sacrificio de Isaac, del cual exaltamos el carácter del padre y aceptamos el mandamiento divino. Comprender la escena sacrificial nos resulta necesario, pues se trata de un acto que, aunque irrepetible, se manifiesta en el retorno de una violencia desbordada sobre el niño.

Circularé por la escena del sacrificio a partir de tres momentos. Primero: el sacrificio de Isaac, del cual es necesario esclarecer dos asuntos: el papel de Abraham y su acto de fe: ¿por qué demanda Dios a Abraham el sacrificio?; el papel de la víctima propiciatoria: ¿por qué Isaac, su hijo amado? Segundo: el tabú y el deseo; dos perspectivas se abren para su comprensión: la relación entre el tabú y lo sagrado —¿existe un tabú sobre el niño?—; la ética del deseo como paradoja en el acto de Abraham —¿por qué lo particular se impone frente a lo universal?—. Tercero: la angustia, la voz y el sacrificio; dos niveles de análisis son posibles aquí: la angustia y la voz —¿qué relación existe entre la angustia y el sacrificio?—; la voz y el superyó —¿qué nos demanda el superyó?—.

PRIMER MOMENTO: EL SACRIFICIO DE ISAAC

Un acto de fe

La alusión de Lacan al sacrificio de Isaac parece haber estado inspirada en el trabajo de Kierkegaard titulado *Temor y temblor*⁶. En tres ocasiones es citado durante la clase del 20 de noviembre de 1963⁷. ¿Cuáles son las tesis de Kierkegaard para comprender la escena del sacrificio de Isaac?

Comencemos con la escena central del drama: “Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré”⁸. A partir de dicha escena, Kierkegaard se plantea cuatro posibilidades para su desenlace.

6. Soren Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid: Editorial Tecnos, 1987).
7. En la primera para referirse a la angustia, tema central que desarrolla Kierkegaard en el texto citado y que le permite a Lacan señalar la distancia de Kierkegaard con Hegel, así como la posibilidad de articular sus tesis con las de Freud. La segunda referencia es en relación con el término *Akedá*, que hace alusión a la atadura de los pies y las manos de la víctima del sacrificio. La tercera para referirse al drama de la escena que Kierkegaard desarrolla de manera detallada en su trabajo. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*, 87-88.

Primera posibilidad: Abraham pronunció palabras de consuelo a su hijo durante el camino, pero en algún momento Isaac contempla el rostro de su padre y lo encuentra trastornado. El padre tomó a Isaac, lo arrojó a tierra y dijo: “¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!”⁹. Isaac clamó diciendo:

¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre! Pero Abraham musitó muy quedo: Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti.¹⁰

En esta posibilidad vemos operar una sustitución del padre por aquel que dicta la ley, es decir, el padre de la ley. Pero la sustitución se da a costa de la imagen transfigurada de Abraham que aparece como padre terrible.

Segunda posibilidad: Abraham no musita palabra, en silencio prepara el sacrificio, ata a Isaac y empuña el cuchillo hasta el momento en el que ve el carnero que Dios había dispuesto.

Lo sacrificó y regresó al hogar... Desde aquel día Abraham fue un anciano; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría.¹¹

En esta segunda hipótesis, preso de la angustia por el mandato devorador de Yahvé, Abraham queda inmerso en un mutismo que lo consume por dentro. Por su parte, Isaac continúa transitando por la senda de la juventud.

Tercera posibilidad: en esta escena, a punto de realizar el sacrificio, Abraham se arroja al suelo y le pide a Dios que lo perdone por haber querido sacrificar a Isaac. A partir de ese momento Abraham queda inserto en una escena repetida, vuelve solitario al monte Moriah sin lograr encontrar la paz.

No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo más preciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario; y si era un pecado, si no había amado a Isaac lo suficiente, tampoco podía comprender entonces cómo le podía ser aquello perdonado, pues, ¿qué pecado podía haber más tremendo?¹²

9. *Ibíd.*, 89.

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*, 91.

12. *Ibíd.*, 92.

Aquí observamos un padre dubitativo que no puede cometer el acto que se le asigna, pero que además carga con el lastre de la culpa, porque siente que tampoco logra amar lo suficiente a su hijo. No hay aquí ninguna operación sobre el hijo, pues para que esto ocurra es necesario que lo ame más que a sí mismo.

Cuarta posibilidad: padre e hijo recorrieron el camino en armonía, Abraham hizo los preparativos para el sacrificio, pero cuando se volvió para tomar el cuchillo, se apoderó de él la desesperación. Aun así empuñó el arma.

Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a su encuentro, pero Isaac había perdido su fe. De lo sucedido no se dijo una sola palabra e Isaac jamás contó a nadie lo que había visto, y Abraham suponía que nadie lo hubiera visto.¹³

En esta última escena el carácter dubitativo del padre genera un efecto sobre el hijo, quien pierde la fe.

Ahora bien, entre cada una de las hipótesis relatadas, Kierkegaard introduce una coda referida al acto de separación en el destete. A la primera hipótesis le atribuye la siguiente forma de destete:

[...] cuando una madre considera llegado el momento de destetar a su pequeño, tizna su seno, pues sería muy triste que el niño lo siguiera viendo deleitoso cuando se lo negaba. Así cree el niño que el seno materno se ha transformado, pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre. ¡Feliz quien no se vio obligado a recurrir a medios más terribles para destetar al hijo!¹⁴

En la segunda hipótesis introduce esta forma de separación: “cuando el niño se ha hecho más grande y llega el momento de destete, la madre, virginalmente oculta su seno, y así el niño ya no tiene madre. ¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!”¹⁵.

Para la tercera forma, esto es lo que se plantea:

Cuando llega el momento de destetar al niño, no está libre la madre de tristeza al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro, porque ese niño que al principio tuvo bajo su corazón, y que más tarde reposó en su regazo, ya nunca le estará tan próximo. Así sufrirán ambos este corto dolor. ¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares!¹⁶

Finalmente, la cuarta y última forma dice: “Cuando llega el momento de destetar al niño, la madre le prepara alimentos muy nutritivos para que el pequeño no perezca. ¡Feliz aquél que dispone de alimentos nutritivos!”¹⁷.

Como puede observarse, el sacrificio de Isaac parece contener para Kierkegaard una connotación de separación. Se trata, por lo tanto, de un acto fundamental, y esa es la significación que debemos darle.

Kierkegaard sostiene que Abraham es el más grande de los hombres: “[...] poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad, grande por su sabiduría cuyo secreto es

13. *Ibíd.*, 94.

14. *Ibíd.*, 90.

15. *Ibíd.*, 91.

16. *Ibíd.*, 93.

17. *Ibíd.*, 94.

la locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo”¹⁸. Según dice, conservó la eterna juventud porque creyó. Abraham no dudó, y ese fue el mismo camino que le permitió conservar a Isaac, pues solo quien empuña el cuchillo lo conserva.

Pero hay un doble fondo en el acto de Abraham, que es señalado por el filósofo en *Temor y temblor*. Por un lado, un fondo ético, el del asesinato, por otro, un fondo religioso, el del sacrificio. Uno y otro se implican, pues, sin la fe lo único que queda es el asesinato, acto que cualquiera podría imitar. El camino trazado por Abraham es el de la fe, esto es, el del sacrificio. ¿Pero quién puede estar en ese lugar —el de haber renunciado a todo lo que más ama en la vida—? Quizá solo un ser inconsciente. Solo un hombre por fuera del sentido. ¿Quién puede operar ese acto imposible? Únicamente un ser real. Kierkegaard dice que solo un caballero de fe tiene certeza de la imposibilidad.

Ahora bien, si se trata de un acto fundamental, ¿se impone acaso como mandato a todos los hombres? Y de ser así, ¿es posible repetirlo? Se nos abre un camino para la comprensión de este acto fundamental: el sacrificio. Es necesario rastrear cuáles son sus implicaciones para la instalación del orden social.

El sacrificio y la víctima propiciatoria

Según Girard,

el sacrificio se nos presenta de dos maneras opuestas, a veces como una cosa muy santa de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves.¹⁹

La víctima cobra así un carácter sagrado, de manera que es criminal matar a la víctima porque es sagrada, sin embargo, y he aquí la paradoja, esta no sería sagrada si no se le matara. Sacrificio y homicidio se encuentran emparentados. Es en esta doble implicación que se presenta el acto de Abraham, por un lado el carácter sagrado como acto de fe, por otro, el asesinato como violación ética.

Para Girard, entonces, el sacrificio constituye un intento por organizar la violencia y dicha organización se realiza por vía del sacrificio. Su tesis es que si no se satisface la violencia, esta buscará una víctima de intercambio. En el sacrificio opera también una sustitución que tiene como fin la protección de una violencia. En el caso de Abraham la sustitución se realiza entre Isaac y el cordero, pero no cualquiera, un Elohim, como advierte Lacan. Opera en el sacrificio una sustitución entre el humano y el animal que contiene a su vez rasgos humanos. La sociedad desvía hacia una víctima

18. *Ibíd.*, 98.

19. Rene Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1983), 9.

sacrificable la violencia que amenaza con herir a sus propios miembros. Así pues, “sólo es posible engañar a la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida o se le ofrezca algo que llevarse a la boca”²⁰.

En el sacrificio de Abraham, el animal aparece interpuesto entre el padre y el hijo para impedir los contactos directos que podrían precipitar la violencia. Aparece una lógica de sustitución en la que el objeto original es sustituido por otro sacrificable. Pero si el sacrificio es un apaciguador de la violencia, lo es en cuanto ofrece una mediación entre un sacrificador y una divinidad. Es esta última la que amenaza con derramar la violencia desenfadada. Es también la primera voz que ordena a Abraham el sacrificio²¹.

Ahora bien, las sociedades que prescinden del sacrificio tienen por sustituto el aparato judicial. No obstante, lo que muestra Girard es que en este último la violencia opera no como prevención sino como contención, y que el riesgo está en el desborde de la venganza²². El sacrificio, en cambio, mantiene la venganza a raya, pues justamente el éxito de la víctima sacrificada es que no provoca la venganza. Hay, sin embargo, una advertencia que realiza el autor: “cuando más aguda es la crisis, más preciosa debe ser la víctima”²³. Las sociedades en crisis son proclives al sacrificio, como intento de equilibrar la violencia sagrada. Girard encuentra una equivalencia entre venganza, sacrificio y sistema judicial, pues las considera como tres formas de tramitar la violencia que son sustituibles entre sí, donde la violencia ritual del sacrificio es un medio para evitar el contagio de la violencia²⁴.

La pregunta que vale la pena formular ahora está en relación con la figura del niño como víctima sacrificial, la que se impone como modelo en el sacrificio de Isaac. ¿Cómo ingresa el niño en el prototipo del sacrificio ritual? ¿Se trata de un caso excepcional?

Si bien existen diferentes relatos mitológicos y trágicos que dan cuenta del lugar del niño como víctima en la violencia sacrificial²⁵, no puede decirse que se trate de una víctima exclusiva, pues otros tantos pueden ser objeto del sacrificio. ¿Cuál es la condición que se impone para que algo o alguien pueda ubicarse en el lugar de la víctima propiciatoria? La serie de Girard es aparentemente heterogénea: “los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños, los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad [...] en algunas sociedades aparece finalmente el rey”²⁶. Como puede observarse, el elemento común de la víctima es su lugar de

vez la violencia entre los miembros del conjunto social. El sacrificio pretende, entonces, instalar cierta armonía entre la comunidad y reforzar así la unidad social.

22. Para que esto no suceda, es necesario que el principio de reciprocidad funcione: justicia retributiva.
23. Girard, *La violencia y lo sagrado*, 26.
24. Si el ritual tiene como función purificar la violencia para disiparla del conjunto de los miembros de la comunidad, el desequilibrio del sacrificio llevará, seguramente, a que la violencia se desborde y se contagie a lo largo y ancho de sus miembros en anillos de violencia y venganza. ¿Qué apaciguará el derrame de sangre? “A esta mala sangre inmediatamente estropeada se opone la sangre fresca de las víctimas recién inmoladas, siempre fluida y bermeja, pues el rito solo la utiliza en el instante mismo en que es derramada y no tardará en limpiarla”. *Ibíd.*, 44. Por eso una de las tareas del sacrificio es mantener la diferencia entre lo puro y lo impuro. Pues cuando se mezclan las dos sangres, ya no es posible purificarlas.
25. Varios ejemplos mitológicos dan cuenta del lugar del niño como víctima sacrificial. Ocurre con Medea como acto de venganza, que sitúa la otra cara de la violencia sagrada, a saber, que si no es satisfecha se desborda hasta el desastre. Ajax da cuenta también la ferocidad del mandato: “Antes de arrojarse sobre los rebaños, Ajax manifiesta por un instante la intención de sacrificar a su propio hijo. La madre no toma esa amenaza a la ligera y hace desaparecer al niño”. *Ibíd.*, 18.
26. *Ibíd.*, 19.

20. *Ibíd.*, 12.

21. Según Girard, la violencia se presenta como una amenaza que recae sobre el conjunto de la comunidad, no únicamente sobre uno de sus miembros, y si el sacrificio se hace necesario

es en cuanto sustituye a todos los miembros de la sociedad por uno que los representa a todos. Este acto de violencia protege también de la rivalidad de los miembros, es decir, se trata de una violencia que previene a su

exclusión. Para Girard, se trata de aquellos que aún no pertenecen a la comunidad. Sobra decir que el rey es también una exterioridad, pues el soberano está excluido de la ley misma; no en vano puede ser puesto en la misma serie con el loco y el niño.

A la relación entre violencia y sacrificio es preciso añadir ahora un eslabón más en la cadena, que es justo lo que designa el tabú: la sexualidad. ¿Se trata de una relación violencia-sagrado-sexualidad? ¿Acaso hay un tabú en el niño, y en cuanto tal, es sagrado y sacrificable? ¿Qué representa el acto ritual del sacrificio a manos de su padre? ¿Cuál es el sentido sexual que esto encierra? ¿Qué esconde el horror que nos causa dicho sacrificio? El horror, lo dice Freud en la primera disertación de “Tótem y tabú”, el horror fundamental es el incesto²⁷.

SEGUNDO MOMENTO: EL TABÚ Y EL DESEO

Niño-sacer

En “Tótem y tabú” Freud ubica al niño en la serie de objetos tabú. El tabú encierra la ambivalencia: afecto/hostilidad. La definición de tabú en Freud introduce al *sacer*. “Esta noción fue aún familiar a los romanos, cuyo *sacer* equivalía al *tabú* de los polinesios”²⁸. El tabú, entonces, contiene dos significaciones opuestas que Freud resalta: “la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro”²⁹. El tabú se manifiesta esencialmente en prohibiciones y restricciones³⁰. El tabú designa: “a. el carácter sagrado de personas u objetos; b. la naturaleza de la prohibición que de este carácter emane; c. la consagración o impurificación que resulta de la violación de la misma”³¹.

Los fines del tabú son diversos: proteger a ciertos personajes importantes, proteger a los débiles, preservar al sujeto de los peligros, proteger a los seres contra la cólera de los dioses. El niño entraría en la serie de los débiles a proteger: “mujeres, niños y hombres vulgares- contra el poderoso “mana” (fuerza mágica de los sacerdotes y los jefes)”³². Pero, además,

[...] proteger a los niños que van a nacer y a los recién nacidos, de los peligros que a causa de la relación simpática que les une a sus padres pudieran estos atraer sobre ellos realizando determinados actos o absorbiendo ciertos alimentos que habrían de comunicarles especialísimas cualidades.³³

Los objetos y personas prohibidas están signados, en general, por su lugar de excepcionalidad: reyes, sacerdotes, recién nacidos, o por ciertos estados excepcionales:

27. En la violencia opera una sustitución de un objeto por otro. No podemos olvidar que el niño se encuentra también en una serie de sustitución, que Freud expuso en su ecuación: pene-heces-dinero-niño. Aquí opera un sacrificio, que Freud denomina castración. Sacrificio ritual y nodular, en cuanto sostiene los vínculos sociales.

28. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 25.

29. *Ibíd.*, 25.

30. Estas restricciones son para Freud diferentes a las morales o religiosas, pues no emanan de ningún mandamiento divino, extraen de sí mismas su autoridad

31. *Ibíd.*, 26.

32. *Ibíd.*

33. *Ibíd.*, 27.

menstruación, parto, pubertad, enfermedad, muerte. Tabú³⁴ es, entonces, algo sagrado e impuro al mismo tiempo, Freud lo ubica del lado del delirio de tocar, de ponerse en contacto con algo, muy común en los obsesivos³⁵.

Todos los objetos tabú se encuentran prohibidos por cuanto existe una intención de gozar de ellos, una tentación de infringir la prohibición. “El cadáver, el recién nacido y la mujer en sus estados de enfermedad, son susceptibles de atraer, por su indefensión, al individuo que acaba de llegar a la madurez, y ve en ella una fuente de nuevos goces”³⁶. Cuando alguien infringe la prohibición, aparece una suerte de contagio que instala la posibilidad de imitación que tendría por consecuencia la disolución de la sociedad.

Dentro de las figuras tabú estudiadas por Freud —y que expresan la doble condición: protección/violencia— encontramos al rey:

Mientras responde a lo que de él esperan, los cuidados que le dedican son ilimitados, y se le obliga a cuidarse a sí mismo con igual celo. Un tal rey vive como encerrado en un sistema de ceremonias etiquetas y preso en una red de costumbres e interdiciones que no tienen por objeto elevar su dignidad, ni mucho menos aumentar su bienestar, sino únicamente impedirle cometer actos susceptibles de perturbar la armonía de la naturaleza y provocar así su propia pérdida, la de su pueblo y la del mundo entero. Lejos de serle beneficiosas y agradables tales preocupaciones, le privan de toda libertad y, pretendiendo proteger su vida, hacen de ella una carga y una tortura.³⁷

Una equivalencia estructural entre niño y rey permitiría observar más claramente la relación protección/violencia. Freud advierte que algunos tabúes a los que fueron sometidos los reyes bárbaros recuerdan las restricciones a las que se somete a los homicidas, y, de hecho, el sucesor al trono es sometido a dicha relación desde la infancia. Pero el lugar de excepción del soberano no solamente lo deja expuesto a la posibilidad de la violencia, sino que también lo ubica en un lugar privilegiado, de tal manera que

[...] tienen derecho a hacer lo que a los demás les está prohibido y a gozar de aquello que para los demás es inaccesible; pero la misma libertad que se les concede se halla limitada por otros tabú que no pesan sobre los individuos ordinarios.³⁸

Tenemos aquí una oposición, una contradicción: a mayor libertad, mayor restricción relativa a las mismas personas. Sobre aquel que se pone en el lugar *tabú/sacer*, recae una ambivalencia que se traduce en protección/violencia.

El sentimiento ambivalente, la relación *tabú/sacer* que recae sobre el niño, señala por sí solo para Freud la presencia de la corriente contraria, ambivalente:

34. “El tabú es una prohibición muy antigua impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir a un hombre en tentación; se comporta como un contagio porque el ejemplo es siempre contagioso y porque el deseo prohibido se desplaza en lo inconsciente sobre otros objetos”. *Ibíd.*, 45.

35. El delirio de tocar ubica un conflicto que encierra la prohibición y la tendencia, es decir: una actitud ambivalente del sujeto con respecto al objeto, al acto prohibido. “Experimenta, de continuo, el deseo de realizar dicho acto —el tocamiento— pero le retiene siempre el horror que el mismo le inspira”. *Ibíd.*, 38. En estos dos planos, el de la tendencia y la prohibición, Freud aclara que “mientras la prohibición es claramente consciente, la tendencia prohibida, que perdura, insatisfecha, es por completo inconsciente y el sujeto la desconoce en absoluto”. *Ibíd.*, 39. Así entonces, a consecuencia de la represión (amnesia) la motivación de la prohibición permanece ignorada, pero su energía proviene de allí.

36. *Ibíd.*, 42.

37. *Ibíd.*, 56.

38. *Ibíd.*, 57.

Este exceso aparece siempre en aquellos casos en los que, junto al cariño predominante, existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad, o sea siempre que nos hallamos ante un caso típico de ambivalencia afectiva. La hostilidad queda, entonces, ahogada por un desmesurado incremento del cariño.³⁹

Esta ambivalencia puede observarse incluso en la ternura exagerada que se expresa en la relación madre e hijo.

Por lo que concierne al trato aplicado a las personas privilegiadas, podemos admitir, en consecuencia, que junto a la veneración y divinización de que se las hace objeto, existe una intensa corriente contraria, y que, por lo tanto, también se trata aquí, como esperábamos, de una ambivalencia afectiva.⁴⁰

El tabú tiene una relación directa con el imperativo categórico⁴¹ “el esclarecimiento del mismo habría quizá de proyectar alguna luz sobre el oscuro origen de nuestro propio imperativo categórico”⁴². Así pues, Freud habla de una conciencia tabú y de un remordimiento tabú resultantes de su transgresión. Esta conciencia tabú constituye la forma más antigua de la conciencia moral. Por un lado estaría el mandamiento de la conciencia moral manifestado como tabú, por otro, el movimiento a transgredirlo, lo que deriva en culpabilidad⁴³.

Aquello que se halla prohibido tiene entonces la condición de ser deseado, pues “no vemos, en efecto, qué necesidad habría de prohibir lo que nadie desea realizar”⁴⁴. Si es prohibido es porque al tiempo los hombres “se hallan literalmente perseguidos por la tentación de matar a sus reyes y a sus sacerdotes, cometer incestos o maltratar a sus muertos”⁴⁵. Freud dice que esto parece inverosímil, pues parece absurdo que estemos tentados a transgredir mandamientos como “No matarás”. La sola idea inspira horror. Pero advierte que no debemos engañarnos, pues la tentación de matar es más fuerte de lo que creemos. Así pues, no cabe duda de la condición de deseo oculta tras la prohibición.

Siempre que existe una prohibición ha debido de ser motivada por un deseo, y admitiremos que esta tendencia a matar existe realmente en lo inconsciente y que el tabú, como el mandamiento moral, lejos de ser superfluo, se explica y justifica por una actitud ambivalente con respecto al impulso hacia el homicidio.⁴⁶

¿Cómo se expresa esta paradoja ética en el caso del sacrificio de Isaac? ¿Es Abraham en el fondo un homicida? ¿Acaso aquello que impulsa realmente su acto es el deseo de matar a su hijo?

39. *Ibíd.*, 61.

40. *Ibíd.*, 62.

41. Según Freud, las fuentes del tabú deben buscarse en el temor a la acción de fuerzas demoniacas. El tabú prohíbe, entonces, irritar dicha potencia y apaciguar la cólera del demonio, evitar su venganza, en últimas el tabú tiene como función la regulación de la violencia.

42. *Ibíd.*, 30.

43. El efecto es la transformación en angustia, eso reprimido determina —según Freud— el carácter angustioso de la conciencia moral

44. *Ibíd.*, 85.

45. *Ibíd.*

46. *Ibíd.*, 86.

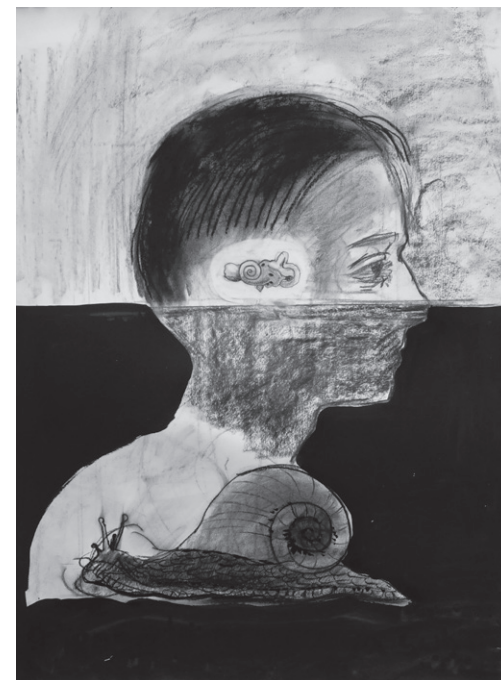
La paradoja ética y el deseo

La paradoja que encierra el sacrificio de Abraham no descansa únicamente en el acto que se le demanda ejecutar, sino en la introducción de una ética en la que lo particular estaría por encima de lo general. Esto particular solo se aísla como tal después de haber estado en lo general. En eso consistiría el movimiento de la fe, en la introducción de un movimiento particular que estaría por encima de lo general, sin mediación. Es por eso que para Kierkegaard la historia de Abraham implica una suspensión ideológica de lo ético. Es decir, suspende el principio ético de “Amar al hijo más que a sí mismo”, en función del mandato de fe. De ahí que concluya que Abraham no es un héroe trágico, la disyuntiva está, más bien, en si es un asesino o un creyente. Si Abraham fuera un héroe trágico no podría realizar su acto, pues el principio ético reza: “Amaré el padre al hijo más que a sí mismo”⁴⁷. No es por el bien de la comunidad que Abraham sacrifica a su hijo. Tampoco se trata de un hijo que ha desobedecido la ley, y de un padre que deba castigarlo a su pesar.

La diferencia entre el héroe trágico y Abraham es que el primero no abandona nunca la esfera de lo ético. La grandeza de Abraham se realiza por una virtud personal. Kierkegaard concluye que el acto de Abraham se realiza por Dios y por él mismo. Por un lado, por mandato de Dios, por otro, porque quiere dar esa prueba. El deber que se le ha impuesto a Abraham es la voluntad de Dios. Abraham encarna el horror religioso, y si es el padre de las religiones monoteístas es porque su acto se hace necesario, por eso representa al Uno de la fe, que a su vez permite el lazo, (*reli-gare*) del conjunto de los miembros. Ese acto, sin embargo, es incomprendido, pues se trata de una violencia pura y por lo tanto absurda. Abraham queda entonces situado del lado de lo absoluto, emparentado con la locura, y por qué no, con el delirio. Por esa razón Abraham está más cerca del asesino o el loco que del héroe trágico.

Una vez Abraham renuncia a lo general para asumir lo particular, “el caballero de la fe solo puede recurrir a sí mismo”⁴⁸. Verdaderamente por este camino, Abraham está más cerca del paranoico que otra cosa. Como dice Lacan, “la actitud radical del paranoico, tal como Freud la designa, involucra el modo más profundo de la relación del hombre con la realidad, a saber, lo que se articula como la fe”⁴⁹. Esta relación de Abraham con la realidad sitúa dos planos que aparecen en la contradicción que alberga, por un lado, su acto de fe, por otro, su deseo.

Lo que incita a Abraham al asesinato, la voz que le ordena ofrecer al hijo como prueba del sacrificio, es una voz que busca la transgresión del mandamiento. Lacan indica que “la génesis de la dimensión moral arraiga tan solo en el deseo mismo. De la energía del deseo se desprende la instancia que se presentará en el término último de su elaboración como censura”⁵⁰. El deseo comanda su acto, pero la censura ocupa



47. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 181.

48. *Ibíd.*, 230.

49. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós 2007), 70.

50. *Ibíd.*, 12.

un lugar en su elaboración. “La experiencia moral no se limita a esa parte destinada al sacrificio”⁵¹. La paradoja de Abraham se sitúa entonces bajo el interrogante: “¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo?”⁵². Conocemos el desenlace. El padre de la fe da cuenta de una ética de lo particular que se instala en y a partir del deseo. Lo que sitúa el sacrificio de Isaac es un camino operado por el padre en el que se establece un lazo entre el deseo y la ley. Es por eso que asesinato y acto de fe quedan inextricablemente emparentados en este caso. Si Abraham no asesina a su hijo, no es por vacilación, dado que el segundo tiempo de la voz: “No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada” (Génesis 22:12), tiene como sustituto al carnero: “Entonces alzó Abraham sus ojos y miró, y he aquí un carnero a sus espaldas trabado en un zarzal por sus cuernos; y fue Abraham, y tomó el carnero, y ofreciéndole en holocausto en lugar de su hijo” (Génesis 22:13). El sacrificio tiene lugar, aun cuando la víctima es sustituida. Esta sustitución, sin embargo, no deja las cosas intactas.

51. *Ibíd.*, 16.

52. *Ibíd.*

53. *Ibíd.*, 70.

54. Es interesante esta observación, pues permite pensar un escenario hipotético en el que acaso podría no estar redoblada de la misma manera la distancia con *das Ding*; es decir, uno en el que no existiera el sacrificio agenciado por la figura del padre. En ausencia de dicha figura, se dice, en ocasiones, el sujeto queda *ad portas* del incesto. Pero esto no parece posible, pues “el sujeto no tiene el menor acercamiento al objeto malo, porque ya, en relación al bueno, se mantiene a distancia. No puede soportar lo extremo del bien que puede aportarle *das Ding*, con más razón todavía no puede situarse respecto a lo malo”. *Ibíd.*, 91. Lacan agrega que la defensa del sujeto aparece como automutilación. Y aquí es donde cobra valor el principio de realidad, pues se impone a la consciencia como mandamientos. “El principio de realidad es el correlato dialéctico del principio del placer. [...] cada uno es verdaderamente correlato polar del otro, sin el cual ambos carecerían de sentido”. *Ibíd.*, 93.

55. *Ibíd.*, 85.

56. *Ibíd.*, 93.

Lo que se establece aquí es una suerte de redoblamiento del límite sobre aquello que designa Freud como *das Ding*, y es por eso que el sacrificio de Isaac tiene como telón de fondo, en relación con el carácter ritual del sacrificio, la prohibición del incesto.

Das Ding es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión.⁵³

Esto no implica la inexistencia de distancia con el *das Ding*, pues Lacan dice que el principio del placer introduce la imposibilidad, significa, más bien, que esta distancia se redobra por el principio de realidad⁵⁴.

En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, el resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto.⁵⁵

Con el principio de realidad Lacan se refiere no solamente a lo que recoge muestras de la realidad presente, sino a aquello “que se presenta en su experiencia como lo que siempre vuelve al mismo lugar”⁵⁶. Lo que introduce con el principio de realidad es la repetición. Aquello que siempre vuelve al mismo lugar es lo que permite la estructuración de la realidad. Si la articulación del deseo con la ley implica la entrada del principio de realidad, es por la función que tiene la huella de placer, cuyo registro se realiza por vía del aparato de percepción, que a su vez se encuentra articulado con la realidad. En este sentido, el proceso primario se ve movido por una identidad de percepción, que puede tramitarse incluso por vías alucinatorias. En todo caso, lo que

se introduce por vía de la identidad de percepción es un movimiento repetitivo en la búsqueda imposible de la Cosa. Si el principio de realidad está emparentado con el *das Ding*, es porque la Cosa constituye la exigencia primera de encontrar lo que se repite, lo que retorna siempre al mismo lugar. Esta búsqueda de lo que siempre vuelve al mismo lugar es lo que Lacan articula a la ética.

Entonces, la ética comienza

en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente [...] y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por lo cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo.⁵⁷

Lo que descubre entonces el sujeto es que su conducta se articula manteniendo siempre a distancia el objeto. Distancia íntima, pues se trata de poner distancia con lo más próximo. Así, la tesis de Lacan es que la ley moral se articula con lo real como aquello que puede ser garantía de la cosa.

¿Pero cuál es aquí la función que agencia la ley?

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho – Tú no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mí toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa está muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte.⁵⁸

Vemos entonces cómo el papel de este redoblamiento operado por la articulación del deseo con la ley tiene como función, a su vez, introducir al sujeto en el deseo de muerte. Es decir, introducirlo en la lógica del significante, sin la cual la cosa estaría muerta y el sujeto vivo. Si Abraham debe operar el sacrificio sobre Isaac, es porque debe sacarlo del mundo de la pura vida, del mundo de la *zoe*, eso que presentifica el sacrificio como puro grito, pura voz, invocación producida por la voz del carnero en el sacrificio⁵⁹. Que en el acto de fe de Abraham lo particular esté por encima de lo general, quiere decir que la ética que introduce es la de lo particular, es decir, la ética del deseo. ¿Pero acaso se trata del deseo de asesinar a su hijo? Más bien, se trata de articular su deseo a la ley. Por ese camino Abraham realiza una operación doble: sustrae a Isaac del mundo de la vida y lo introduce en la ley del Uno, que es señal del significante. Lo que se introduce a través del significante es la mortificación de un goce primero cuya cifra es la pérdida del grito del viviente que dará paso al ser de lenguaje.

57. *Ibíd.*, 94.

58. *Ibíd.*, 103.

59. Lacan dice que el principio del placer es el nivel en el que las cosas son mudas. Este es redoblado luego por el principio de realidad que introduce la lógica del *logos*.

TERCER MOMENTO: LA ANGUSTIA, LA VOZ Y EL SACRIFICIO

La angustia y el sacrificio

Dice Kierkegaard que lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es la angustia. Este acto tiene carácter irrepetible y esta es la razón por la que es sagrado. Según indica, es la fe lo que transforma el acto de Abraham en sagrado. Cualquier intento de repetirlo rayará en lo absurdo de la locura o en lo hilarante de la comedia.

La angustia de Abraham reside en su silencio. “Abraham calla..., pero no puede hablar; es ahí donde residen la angustia y la miseria”⁶⁰. Abraham está del lado de la experiencia muda, si contara lo que ocurre nadie lo comprendería. Esa es la razón por la cual se separa de lo general, pues el secreto le obliga a mantenerse en lo particular. “Ese es el caso de Abraham: lo puede contar todo, pero hay una cosa que no puede decir, y al no poder decirla, o sea, al no poder decirla de modo que el otro pueda comprender, no habla”⁶¹. Lo que indica Kierkegaard es que Abraham no puede hablar porque no habla una lengua humana. ¿Qué quiere decir esto? Que Abraham está más emparentado con el grito, con la pura voz, la invocación divina. “Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen también los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla un lenguaje divino, habla en lenguas”⁶². Así pues, Abraham no habló. La única frase que pronuncia es para responder a la pregunta de Isaac sobre el cordero para el holocausto: “Dios mismo se proveerá de res para el sacrificio, hijo mío”⁶³.

Kierkegaard dice que es necesario que Abraham ame a Isaac con toda su alma, solo entonces podrá sacrificarlo. Es la oposición entre este amor y el amor que siente por Dios el que lo convierte en sacrificio. Abraham se dispone entonces a pagar la deuda que le demanda la voz implacable de Dios, y es con la carne que demanda Yahvé pagar la deuda simbólica. La cifra aquí es el niño y como sustituto el carnero (el hijo de Dios). Aquí el niño es entonces el resto, y en ese sentido, puede decirse que está en posición de objeto *a*. Lacan dice que el resto “es lo que sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto”⁶⁴.

Aquí se abre otra vertiente para comprender el tabú sobre el niño, pues el hecho de que sea tabú, objeto de la prohibición, lo sitúa como resto del sacrificio, y, por lo mismo, objeto de la redención. Si es correcta la vía teológica que emparenta el sacrificio de Isaac con el del hijo de Dios, Jesús es aquí ese resto. Él es “aquel que se hizo idéntico a dicho objeto, al desecho dejado por la venganza divina”⁶⁵. ¿No señala este asunto una relación con la infancia que marca las formas de identificación con el niño, y que le imponen, tanto el lugar de desecho-resto, como el de sacralización?

60. Kierkegaard, *Temor y temblor*, 296.

61. *Ibíd.*, 296.

62. *Ibíd.*, 298.

63. *Ibíd.*, 301.

64. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Buenos Aires: Paidós, 2010), 238.

65. *Ibíd.*, 239.

Si el niño coincide con la falta de la madre, no es como falo, sino como objeto *a*. En la ecuación que plantea Freud, el niño coincide primero con el don, y este a su vez con el excremento. La relación entonces entre el niño y el objeto *a* se da por la sustitución heces-niño. Ahora bien, es pasando por allí como queda emparentado el niño también con la castración, pues recordemos que Freud menciona que el corte de la defecación advierte al sujeto sobre la castración.

Lo que interesa ahora es la relación entre el objeto excremental y el sacrificio, pues si el objeto del excremento coincide con el don, dicho objeto está emparentado con el sacrificio, con la ofrenda del sujeto frente a la demanda del Otro. Que el niño, en su coincidencia con las heces, sea ofrendado en sacrificio, da cuenta a su vez de una necesidad de separación que evoca la castración. Ofrendar el objeto de la deposición, como acto sacrificial, es también pagar con un trozo de sí la deuda simbólica.

Estamos ahora ante la angustia de castración, “relacionada con el campo donde la muerte se anuda estrechamente con la renovación de la vida”⁶⁶. Esta angustia de castración aparece como efecto de que “el falo, allí donde es esperado como sexual, no aparece nunca sino como falta, y éste es su vínculo con la angustia”⁶⁷. Es por eso que el niño es puesto por su madre en el lugar del falo, no quiere decir que lo sea, sino que desvía la falta que se sitúa a nivel de la castración hacia el niño como objeto *a*. Aquí es donde aparece la insondable decisión: o el Otro o el falo. ¿O el Otro castrado, o la madre fálica?

Pero hay una veta que sitúa Lacan con respecto al sacrificio y que no es la del don, sino la de la captura del Otro en la red del deseo.

Forma parte de la experiencia común que no vivimos nuestra vida, seamos quienes seamos, sin ofrecer sin cesar a no sé qué divinidad desconocida el sacrificio de alguna pequeña mutilación, válida o no, que nos imponemos en el campo de nuestros deseos.⁶⁸

Este objeto del sacrificio es designado por Lacan como objeto consagrado, signado por el *a*. La cuestión de la ofrenda en sacrificio, según indica, es saber si los dioses desean algo. “El sacrificio consistía en hacer como si desearan igual que nosotros, y si desearan igual que nosotros, *a* tiene la misma estructura. Esto no significa que vayan a comerse lo que se les sacrifica, ni que eso pueda servirles para algo, lo importante es que lo desean”⁶⁹. ¿Pero que es aquello que se designaba para el sacrificio? No cualquier cosa y Lacan lo advierte, pues las víctimas debían siempre ser inmaculadas. Por este camino lo que se busca entonces es amansar a los dioses, en otras palabras: enredarlos en el deseo y evitar despertar su angustia.

66. *Ibíd.*, 284.

67. *Ibíd.*, 291.

68. *Ibíd.*, 300.

69. *Ibíd.*

La voz del sacrificio

La voz tiene estatuto de objeto *a* para Lacan. Se trata de un objeto separable que estaría presente en los diferentes rituales, incluso los sacrificiales. En el cuadro de Caravaggio aparece representado por el *shofar*. Este instrumento es fundamental, por cuanto simboliza la alianza con Dios. “La función del *shofar* cada vez que se trata de renovar la alianza con Dios, en cualquier nuevo debate, ya sea periódico o histórico”⁷⁰. El *shofar* rememora el pacto, “el momento preciso del sacrificio de Abraham en que Dios detiene su mano, ya consintiente, para sustituir a su víctima, Isaac, por el carnero”⁷¹. El objeto en juego en el sacrificio y aquel que se emparenta con la angustia en el drama de Abraham es la voz.

Lacan dice que el sonido del *shofar* es lo que sostiene el recuerdo. Si relacionáramos esta referencia con el principio del placer diríamos que se trata de una señal acústica del recuerdo. Pero si el grito aparece como éxtimo es por esta condición de señal de la voz que aparece como alteridad frente a la experiencia. Señal, porque está dirigida a Otro. Lo que dice Lacan es que se trata de despertar el recuerdo del Otro, en este caso de Dios.

La constitución del sujeto obliga ahora a situar esa voz separada de su soporte. Esa primera separación marca realmente el sacrificio inaugural, que a su vez nos permite alejarnos de la perspectiva mítica para ingresar en la perspectiva del lenguaje. “La voz resuena en el vacío del Otro”⁷². Pero a la vez es necesario incorporar la voz. “Por eso ciertamente y por ninguna otra cosa, separada de nosotros, nuestra voz se manifiesta con un sonido ajeno”⁷³. Pero esa voz que resuena en el vacío retorna como voz imperativa: “es la voz en tanto que imperativa, en tanto que reclama obediencia o convicción”⁷⁴. Incorporación de la voz que retorna como voz imperativa, voz del superyó, demandando el sacrificio. El deseo del Otro adquiere entonces forma de mandamiento.

El superyó conectado con el objeto voz es una de las formas del objeto *a*. Esta es ahora la perspectiva desde la cual debe analizarse el mandato del sacrificio de Isaac. Lo que hay aquí es una forma de goce en la que busca enredarse al Otro en el entramado del deseo. El objeto del sacrificio: el niño. Aquel que lo demanda: la voz del superyó. Superyó es entonces aquello ante lo cual sacrificamos al niño. O mejor, superyó es aquello que nos demanda sacrificar al niño. El niño es aquí causa, es decir, está en el lugar de la causa del deseo del Otro. El sacrificio de Isaac se nos presenta, no como puro objeto de goce, sino además, como objeto causa. Pero el objeto del sacrificio es a la vez voz, lo es en cuanto la función del grito que se le escapa al recién nacido, constituye ese resto del cual se desprende, ese resto perdido. Eso es lo que constituye el trauma del nacimiento según Lacan: “que no es separación respecto de

70. *Ibíd.*, 269.

71. *Ibíd.*, 271.

72. *Ibíd.*, 298.

73. *Ibíd.*

74. *Ibíd.*

la madre, sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro⁷⁵. Aquí la voz se convierte en ese objeto que es cedido, que sitúa la falta, el desfallecimiento.

A manera de conclusión: el sacrificio de la voz

En la psicosis el sujeto confunde la voz interior de la conciencia con una voz que viene de afuera, aparece así el mecanismo de proyección, mecanismo de la alucinación acústica. Poco importa saber si Abraham es psicótico, lo importante es que la voz de Dios es la voz del superyó. Assoun⁷⁶ dice que la voz del padre totémico que resurge como aullido del animal totémico nos sitúa en un tiempo anterior a la ley. El hombre es tentado por la voz del goce que lo incita a ceder a su pulsión, de este modo restablece la forma arcaica del imperativo. Si el primer mandato: “Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas, y vete a tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré” (Génesis 22:2) es una voz superyoica que se conecta con el goce, todo indica que efectivamente existe un deseo de asesinar al hijo. Pero lo que tiene lugar allí, en el efecto de sustitución de Isaac por el carnero, es justamente el retorno de una voz que se encarna en el animal, y que recuerda el goce perdido del origen. Invocación redoblada por el *shofar*.

El estatuto pulsional de la voz en la figura del superyó demuestra que se trata a la vez de pulsión y de interdicto. Esto explica la ambivalencia presente en el sacrificio, también permite comprender el tabú hacia el niño, pues por un lado existe un movimiento pulsional que busca asesinarlo, por otro aparece un interdicto que lo prohíbe. Pero lo uno no es sin lo otro, pues es gracias a la prohibición que aparece el movimiento pulsional hacia la transgresión. El sacrificio es entonces una invocación al Otro, como voz primera, alteridad absoluta, voz en estado puro, fuera de *logos*.

El sacrificio de la voz es la cifra que se exige al sujeto para ingresar en la cultura. Así pues, la voz está entre naturaleza y cultura, entre el ruido salvaje y la voz articulada, entre *phoné* y *logos*. Si la angustia de Abraham radica en que no puede testimoniar, no puede decir nada del conflicto que lo aqueja, si el signo de su padecimiento es el silencio, es justo porque el silencio es la otra cara de la voz. Aquella más emparentada con la muerte. Así pues, de lo que da cuenta el silencio de Abraham es de su relación con la pura voz del Otro, como alteridad absoluta.

Si el sacrificio del que se trata es el sacrificio de la voz, es porque se le demanda al sujeto sacrificarla para ingresar al *logos*. El primer grito sitúa el momento mítico del sacrificio, el pacto. Pero sabemos que este sacrificio se repite incesantemente cada vez que el sujeto habla. Se le impone que convierta la voz en soporte del discurso, renuncia así al goce puro del sonido. Pero a pesar de la función de corte que introduce

75. *Ibíd.*, 354.

76. Cfr. Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1995).

el significante, dado que en adelante el sujeto se expone a la escansión de la voz por la vía de lo significante, es decir, a la castración, ella continúa siendo el soporte de lo más íntimo; su huella, digamos, que marca constantemente una ruta pulsional de goce. Según M. Dolar, si hablamos para decir algo la voz se convierte en soporte material para producir significado, a pesar de que en sí misma la voz no contribuye a él⁷⁷. La voz es, entonces, la cifra del sacrificio, pues se inmola para que permanezca el enunciado. Si pudiera utilizarse una metáfora para ilustrarlo, diríamos que el sujeto se inmola cada vez que habla para que su mensaje permanezca, pues justamente su voz, aquello a la vez más íntimo, pero absolutamente étimo, queda como puro resto de su decir.

La voz aparece para decir algo, y sin embargo ella en sí misma es aquello que nunca puede decirse. La voz es el objeto siempre desechado. M. Dolar afirma que ni siquiera la fonología⁷⁸ a través de sus combinaciones binarias logra hacerla permanecer, por el contrario, al introducirla en los pares de oposición, la asesina. La paradoja es esta: el significante requiere de un soporte, la voz, pero al vehiculizarse en esta, además de que la desecha, la somete a la lógica de la castración, de la escansión. Ese resto irrecuperable de la operación es a la vez lo que designa el sacrificio, lo que evoca la voz de la alteridad absoluta a través del *shofar*.

Sin embargo, a pesar de la operación, el resto que queda demuestra que existe un resto no significante. Hay un inconsciente no-todo significante, no-todo discurso. Si el niño es la cifra aquí, quizá sea justamente porque algo en la operación del sacrificio queda como resto no significante, resto real, que estaría destinado tanto a permanecer como a retornar. Señalemos por ahora ese resto como un balbuceo del *infans*. Por más que quede enredado el grito en la demanda del Otro, su respuesta nunca será satisfactoria. Es por eso que la voz, como dice M. Dolar, trata de llegar al otro, provocarlo, seducirlo, implorarlo, persuadirlo, despertar su amor, en últimas, presentarse como objeto de deseo. El sacrificio busca entonces, a la vez, causar el deseo del Otro. Esa voz retorna como portadora de un significado originario, origen que Freud remite a la muerte del padre, y que muchos rituales sacrificiales representan, pero que no es nada más que la huella de la introducción siempre violenta y traumática del sujeto en el orden del *logos*.

Por la vía de la voz hemos logrado comprender la relación entre el sacrificio y la introducción del sujeto en el *logos*, sin embargo, el sacrificio de Isaac continúa siendo un misterio, pues si bien es la muerte del padre lo que está en el origen, no podemos desconocer que en todos los casos antecede el deseo de asesinar al hijo. Los elementos que se conjugan en el sacrificio: el padre inconsciente dispuesto a sacrificar a su hijo, el hijo como víctima propiciatoria, y el acto del sacrificio, constituyen una

77. Mladen Dólar, *Una voz y nada más* (Buenos Aires: Manantial, 2007).

78. Recordemos que la fonología introduce una lógica binaria para lograr clasificar los diferentes tipos de sonido: sonora-muda, nasal-oral, compacta-difusa, grave-aguda, labial-dental.

trinidad en la que padre-hijo y espíritu santo se presentan como misterio a resolver, también para el psicoanálisis.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSOUN PAUL-LAURENT. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- DOLAR, MLADEN. *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- FREUD, SIGMUND. "Tótem y tabú" (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- GIRARD, RENE. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983.
- GONZÁLEZ-REQUENA, JESÚS. *El hijo de Dios. El primer punto de ignición del mito cristiano*. Bogotá: Memorias del VIII Congreso internacional "Infancia y violencia", Asociación trama y fondo, 2016.
- HERNÁNDEZ, ANA. "El sacrificio de Isaac". *Revista digital de iconografía medieval*. VI, 11 (2014): 65-78.
- KIERKEGAARD, SOREN. *Temor y temblor*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- LACAN, JACQUES. "Seminario 10 Bis. Los nombres del padre" (1963). En *Los seminarios de Jacques Lacan*. Folio Views – Bases documentales, versión digital. Disponible en: http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20%20Los%20Nombres%20del%20Padre_%20Seminario%2010.pdf.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós, 2010.





Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley



CAMILO ALFONSO SALAZAR FLÓREZ*

Corporación Universitaria Minuto de Dios (Uniminuto), Bucaramanga, Colombia

Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley

You, Children of God. Toward the Un-grounding of the Law

Vous, les fils de Dieu. Vers le dé-basement de la Loi



¿Qué sucede cuando lo que se busca ha estado sin embargo en el mismo lugar? ¿Existe la posibilidad de un mundo nuevo si el horror de Dios adviene en este tiempo? El presente texto intenta situar una imagen, un *busto* que muestre el campo vacío que lo sostiene, un Padre que se presente en la ominosa dermis de un prójimo siempre a punto de ser destruido. Para ello es necesario que las cosas en juego estén fundadas en *nada*.

Palabras clave: *Ungrund* [abismo], dialéctica, Cosa, grito, imagen.

What happens when what one has been seeking is found to have always been in the same place? Is there a possibility of a new world if the horror of God happens in our time? The article attempts to situate an image, a *bust* that shows the empty field that sustains it, a Father that presents himself in the dermis of a fellow human that is always on the verge of destruction. To this effect, it is necessary for the things that come into play to be grounded in *nothingness*.

Keywords: *Ungrund* (abyss), dialectics, Thing, scream, image.

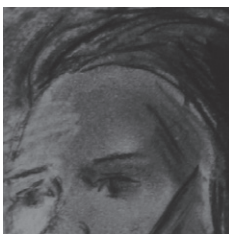
Que se passe-t-il quand ce qu'on cherche a été pourtant au même endroit? Y a-t-il une possibilité d'un nouveau monde si l'horreur de Dieu advient à ce moment? L'article essaie de placer une image, un *buste*, qui montrerait le champ vide qui le soutient, un Père qui se présente dans le néfaste derme d'un proche qui est sur le point d'être détruit. Pour cela il faut que ce qui est en jeu soit fondé sur *rien*.

Mots-clés: *Ungrund* [abysse], dialectique, Chose, cri, image.

CÓMO CITAR: Salazar Flores, Camilo Alfonso. "Vosotros, hijos de Dios. Hacia la infundamentación de la Ley". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 255-274, doi: 10.15446/djf.n18.71473.

* e-mail: caalsaflo@gmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



Este libro se presenta en nombre de una incompetencia:
está desterrado de aquello que trata [...]
Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse
en viajes hacia un país del que estoy alejado [...]
Lo que debería estar ahí no está: sin ruido, casi sin dolor,
esta afirmación se encuentra en obra. Alcanza un lugar que
no sabemos localizar, como si hubiéramos sido alcanzados
por la separación mucho antes de saberlo. Cuando esta situación
logra decirse, puede tener todavía como lenguaje
la antigua oración cristiana: “No permitas que me separe de ti”.
No sin ti.

Nicht Ohne.

MICHEL DE CERTEAU

TOPOLOGÍA DEL MUTE

Diría “digamos”, pero el “digamos” ubica todo en una hipótesis demasiado lejana. Habría de ubicarme entre un imperativo y el futuro catastrófico de toda vida, en un “diré”, pero tanta certeza me desconsuela. Habría que iniciar todo, sin verbos, o adjetivos, con el sustantivo que nos convoca: mute. Cada noche, de cada domingo, cuando íbamos a servirnos el mute que quedaba del almuerzo que mi papá nos preparaba, teníamos la certeza de enfrentarnos, primeramente, a la dificultad de la grasa floculada. La olla que había sido utilizada para su preparación era la misma que lo contenía durante horas. Al abrirla, el olor traía como certeza aún por-venir la visión de una capa de color *beige* que se situaba, de manera uniforme, sobre lo que podíamos aún presentir que era la sopa que se había comido horas antes. Aseverar la persistencia existencial de la sopa era cuestión de la continuidad de un olor inconfundible. Atravesar dicha capa con una cuchara era el momento propicio para hacer algún tipo de broma que implicaba la amenaza tácita de restregarla en algún rostro que estuviera cerca. Entre el mute y mi boca se situaba, de manera a veces horrenda, la textura certera de la grasa. Debía suponer que la

existencia de dicha grasa venía de la cocción prolongada de las diferentes formas de la carne allí presentes. A una temperatura apropiada, la carne soltaba la grasa que hacía parte de ella, y la mezcla con los vegetales y el agua permitían la aparición inconfundible del sabor-mute. En esa grasa consistía todo. Todo el trajinar de papá cortando pedazos de vegetales y de carne, todo el revolver y el sudor que tenuemente allí mismo caía, toda la fuerza convertida en remolino, todo el fuego en basamento, toda el agua y la sangre en nutritiva inmundicia... todo tenía como objeto la preparación exacta de una capa de grasa posterior. La hechura del mute tenía como objetivo inmediato su consumo en el almuerzo. Su objetivo real, sin embargo, era ser devorado lentamente en las noches, en la mesa, mientras en la televisión aparecían las noticias. Esto, porque solo en ese lapso había tenido lugar la incorporación adecuada de todos los ingredientes, pero mayormente porque solo con las 6 horas de reposo al clima, la grasa podría tener presencia evidente, revelarse en su existencia incómoda y entonces dar paso a una ingesta de la sopa que no tenía comparación con el epifenómeno apenas presintiente en el mediodía.

Cuando mamá se ponía a servir, siempre quedaba ella sin plato en cual hacerlo. Por el apetito de papá, mío y de mis hermanos, el número de platos en los que se servía el mute y sus adicionales se veía reducido. Mamá quedaba allí afuera, terminando de ordenar todo. Solo al final lograba sentarse con papá y tenía su porción. Alguna vez, cuando papá ya no estaba y mamá se encargaba de hacer el mute (yo o uno de mis hermanos servía), le pregunté por esa rara costumbre suya de dejarse afuera. Esa fue la ocasión en que vi por primera vez a Marta.

En el evangelio de Lucas 10, 38-42 encontramos la parábola de Marta y María. Cuando Jesús, venido de viaje, ha entrado en su casa es recibido por las dos hermanas: Marta, la mayor, y María, la menor. Mientras la primera se esmera en atenderle, preocupada por ciertos menesteres, María se postra a sus pies a escucharle. Podemos imaginar que los ojos de la joven María buscan la dirección de la prédica del *Rabbí* hace: siempre es bueno descansar las palabras con la certeza de alguna figura. Podríamos pensar, sin errar, que en las palabras que Jesús dirige a Marta¹ hay una tenue recriminación a la afanada mujer. Pues mientras esta se mueve elípticamente de afán en afán y se desliza entre diversos oficios, la joven, en cambio, está atenta y concentrada en la palabra que mana de la boca de Jesús. No es inusual esta interpretación. Marta afanada por los quehaceres del mundo pierde la oportunidad de poder meditar en los ojos del Hijo del Hombre. Sin embargo, podemos también pensar, como el maestro Eckhart, que lo que allí sucede es justo lo contrario. Y nuestra meta es poder establecer en este escrito la “órbita de los quehaceres”.

1. “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas, y hay necesidad de pocas”. Todas las citas de la Biblia son tomadas de la *Biblia de Jerusalén* en su edición de 2009. Cuando no sea este el caso, se hará la necesaria referencia.

Pensar que María está allí amarrada, imantada por la mirada de lo que se profiere de la boca del Mesías, es ubicarla en un tipo de posición idolátrica². El ídolo, sin embargo, no es un monumento en sentido contrario a la intensidad de lo divino, ya que el ídolo busca la sedimentación (el descanso) respecto de aquella intensidad, es decir, es una forma de presentación determinada y (que quiere ser) completa de aquel. No obstante la idolatría determina de tal modo la divinidad en un objeto, que en el cuerpo de este agota la *corporalidad* del eso. El mirar de María encuentra ese descanso en la figura de aquel que ha entrado en su casa. Las palabras que oye son situadas en la imagen del cuerpo a, cuyos pies se halla, son ubicadas al adherirse a una boca específica. Si pensamos, pues, que la palabra divina puede hacerse una imagen, estamos deteniendo el movimiento de dicha palabra y se está situando un objeto determinado que viene a colmar dicho decir. Si Dios es el trans-ente que no posee ningún tipo de determinación, y que en tal posición se asemeja más a la nada³, querer donarle una imagen será llevar a cabo una pérdida de dicha nada y quedar dominado por el juego especular: María mira fijamente al Cristo detenido en su nombre, sus ojos sostienen la tensión del enamoramiento. “María, tan apegada y absorbida en la escucha del Señor, se pierde progresivamente en él en una pura delectación sensible”⁴, por eso “nosotros la censuramos, a la buena María, porque de alguna manera se sentó allí más por un sentimiento placentero que por voluntad de un provecho espiritual”⁵. Este Cristo objeto, este Cristo fetiche que me permite frotar y atenuar mis pesares, este “momento de la historia en [el] cual la imagen se detiene”⁶, es lo que Cristo quiere esquivar cuando en Juan 16-7 dice: “Os conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Espíritu Santo no vendrá a vosotros”, sentencia que Eckhart traduce: “Habéis proyectado demasiado placer en mi apariencia presente, por ello no podéis tener el placer perfecto del Espíritu Santo. Por eso, despojaos de las imágenes y uníos con la esencia carente de forma”⁷.

Por otra parte⁸, en Marta podemos hallar un movimiento oficioso en los quehaceres diarios, por eso para Eckhart es ella la que ha hallado, efectivamente, la mejor de las cosas: ella no se detiene fascinada por la presencia de El Mesías, se mueve en sus alrededores. La mínima “recriminación” de Jesús a la misma radica en que ahora Marta debe confiar en que su hermana llegará al mismo lugar en el que ella ahora está. Marta ocupada del café y la limpieza muestra la presencia misma de Dios, la nada misma de Dios, pues a este Dios-nada no cabría encerrarlo en una contemplación directa, sino en un servirle que rodee esa ausencia misma. Esa nada queda patente en el hecho de la virginidad de ambas mujeres⁹, pues solo una virgen y una mujer (el hombre también es mujer y virgen) pueden dar nacimiento al Hijo de Dios. Por estar en esa nada, y ser ella misma esa nada, por estar “manteniéndose en cierta forma ‘cerca de él’, sin estar

2. Lo idolátrico no es la negación de la creencia en Dios mismo, es una forma inmediata de relacionarse con lo divino.

Cfr. Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010).

3. Cfr. Meister Eckhart, “Del desasimiento”, en *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013).

4. Emmanuel Falque, *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2012), 183.

5. Meister Eckhart, “Marta y María”, en *El fruto de la nada. Maestro Eckhart* (Madrid: Siruela, 2008), 104.

6. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957) (Barcelona: Paidós, 1994), 159.

7. Eckhart, “Del desasimiento”, 259.

8. Cfr. Eckhart, “Marta y María”.

9. Cfr. Meister Eckhart, “Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier que aedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II”, en *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013).

‘en’ él¹⁰, es que puede entonces moverse con tranquilidad en los oficios de la casa. Esa nada abre ese movimiento, articula el conjunto de esos afanes. Solo allí en esos afanes, en esa “cháchara” se hace presente la Nada que ella misma ya es.

UMBRA Y DESIERTO

[...] se trata de volver a indicar que buscamos en la ilusión algo en lo que la ilusión misma de algún modo se trasciende, se destruye, mostrando que solo está allí en tanto que significativa.

JACQUES LACAN

“Lisa y llanamente hay que seguir sus mandamientos [los del Padre]. Y, más allá, está el enunciado del *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*”¹¹. Esas palabras son arrojadas por Lacan en la parte final de la clase séptima del seminario *La ética del psicoanálisis*. Aunque no es aforismo y se inserta en un entramado más general, esta afirmación, teniendo en cuenta dicho entramado discursivo, puede ser abordada a partir de diferentes vectores que irán apuntando al centro mismo de la rueda que conforma.

Habría que anotar la radicalidad de esa expresión del Cristo retomada por Lacan, dejando claro que en la *Torá* figuran 613 mandamientos. “Estas 613 normas están divididas en 248 mandamientos positivos, es decir, preceptos que hay que cumplir, y 365 mandamientos negativos, que incluyen todo aquello que no debe hacerse”¹². Aunque la *locura* de la ley puede sentirse a partir de uno solo de sus casos¹³, es evidente, a partir de esa intensidad numeraria, el carácter obsesivo y su relación con las prácticas religiosas, tal como es tematizado por Freud en “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907)¹⁴. Es decir, el hecho de que sean 613 los mandamientos, y no tan solo el decálogo mosaico que conocemos en nuestra vida cotidiana, muestra la radicalidad del *horror* con el que están lidiando estos mandamientos. La desactivación mesiánica de la Ley que figura en la famosa “Carta a los Romanos” de Pablo, cuenta con el contexto de esta aplicación obsesiva de la ley. Esta materialidad del pueblo judío debe tenerse en cuenta a la hora de abordar aquel nuevo mandamiento.

Que la Ley sea desactivada no implica la desaparición de la misma, ni siquiera su superación dialéctica. Implica que aquello que permite su desactivación recapitula a su vez dicha Ley. Aparece en *Efesios* 1, 10 esta nueva forma de la Ley: “Por la economía de los tiempos, todas las cosas se recapitulan en el Mesías, tanto las celestes como las terrestres”¹⁵. En la Ley nueva no puede tratarse de una Ley más, según también lo expuesto en *Romanos* por Pablo. Pero ¿qué dice exactamente Pablo?

10. Falque, *Dios, la carne y el otro*, 185.

11. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Barcelona: Paidós, 2009), 119.

12. J. H. Laenen, *La mística judía* (Madrid: Trotta, 2006), 91.

13. Es decir, la ley siempre será, como universo simbólico, algo que se ubica fuera de las manos del hombre, pues “el hombre está siempre en posición de no comprender nunca por completo la ley, porque ningún hombre puede dominar en su conjunto la ley del discurso”. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955) (Barcelona: Paidós, 2001), 197; esta incompreensión de la ley, esta excentricidad con respecto al hombre mismo puede tener lugar a partir de una cosa, una sola cosa que el hombre se niega a comprender, y que muestra el carácter ex-céntrico de la ley.

14. Sigmund Freud, “Acciones obsesivas y prácticas religiosas” (1907), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1975).

15. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos* (Madrid: Trotta, 2006), 79.

Que el tiempo mesiánico —en cuanto que en él se trata del cumplimiento o plenitud de los tiempos—[...] opera una recapitulación, una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado [...] La misma aproximación se encuentra en Rom. 13, 9-10 donde Pablo dice que en el tiempo mesiánico todo mandamiento se “recapitula en esta frase: amarás a tu prójimo como ti mismo”. E inmediatamente añade: “el amor es... la plenitud (pleroma) de la ley”.¹⁶

¿Qué implica esta recapitulación (al menos en uno de sus aspectos)? Que la Ley nueva no puede constituirse a partir de la misma estructura nómica que la Ley que viene a “superar”, que la presencia entera de cada uno de los términos implicados se mantiene de forma plena en un cambio absoluto, y que este tipo ex-céntrico de plenitud es lo que se permite localizar. Esto habremos de recordarlo a lo largo del presente texto. Por más que el obsesivo logre recrear una meta-ley que involucre al conjunto de normas que ha instituido para huir, esta meta-ley vendrá a posicionarse bajo la misma estructura nómica de aquellas que pretende englobar. No hay un conjunto de todos los conjuntos.

Pero tampoco se trata completamente de “el primer ejemplo histórico donde adquiere su peso el término alemán de *Aufhebung*”¹⁷, al menos si por este concepto se entiende el movimiento que, resumiéndola, retoma esa ley en el movimiento mismo en que la anula¹⁸, ya que ello implicaría una procesualidad en donde la Ley como tal no finaliza sino que se ejecuta en una forma más precisa del acaecer nómico de los guardianes de la Ley. Todo ello porque la recapitulación implica, además de lo ya mencionado,

[...] una suerte de abreviación en resumidas cuentas de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, es decir, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico, de la totalidad del pasado [...]. Esta recapitulación del pasado produce un pleroma, una plenitud [...]. El pleroma mesiánico es, pues, una abreviación y una anticipación del cumplimiento escatológico [...]. Es decisivo aquí que el pleroma de los kairoi [tiempos mesiánicos] sea entendido como la relación de cada instante con el mesías y no como resultado de un proceso. Como Ticonio había intuido en el capítulo de *Recapitulacione* de sus Reglas (*Regulae*), cada tiempo es la hora mesiánica, y lo mesiánico no es el fin cronológico del tiempo, sino el presente como exigencia de cumplimiento, como aquello que se pone “a modo de final”.¹⁹

La *Aufhebung*, que implica un proceso de re-creaciones, es en este caso el golpe temporal de dos momentos que mueve su “estructura interna”, pero además,

16. *Ibíd.*, 80.

17. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 234.

18. *Ibíd.*

19. Agamben, *El tiempo que resta*, 79.

como dijimos, la relocalización de ese instante pasado, de esa Ley, en un terreno que viene a ser algo más allá de sí, estando en su mismo orden: cada tiempo es la hora mesiánica. Volveremos sobre ello al final.

Este “Más allá” de los mandamientos que constituye la nueva Ley es puesto en evidencia en Juan 8, 1-11. Cuando escribas y fariseos estaban, como dueños de la Ley, prestos a apedrear a la mujer adúltera, recurrieron a la enseñanza de este llamado Mesías y le preguntaron qué se debía hacer. Pero Jesús no responde al primer llamado (podríamos pensar que incluso fueron más de uno esos llamados al ser ubicada una insistencia, una demanda). Veamos cómo tiene lugar la narración: ‘¿Tú qué dices?’. Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, al insistir ellos en su pregunta, se incorporó y les dijo: ‘Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra’²⁰. No solo hay un desinterés notable en Jesús para responder a una urgencia legal, sino que la Ley que él viene trayendo es esa ley “descuidada” de unos dedos que trazan marcas sobre la arena. Es decir, la Ley que trae no es aquella de “quien no sea pecador que lance la primera piedra”, una Ley que implica la reciprocidad, sino un conjunto de marcas hechas sin atención alguna: es la Ley de los dedos en la arena. No podemos abordar a profundidad esa marca de los dedos. Pero es notorio el gesto de Jesús. Podemos imaginarlo una vez más haciendo una cara de cansancio ante los fariseos que esperaban una confirmación de la Ley. La ley de la reciprocidad (de sexo por piedra) es apenas la floculación necesaria de una ley-marca que aparece en el suelo. No es casual el material de esta ley: arena. Elemento escasamente consistente para sostener un mandato. La desactivación entonces no puede ser ni una ley más en el conjunto normativo de los fariseos, tampoco la comprobación de una de aquellas de ese conjunto; pero tampoco puede ser la ley de reciprocidad que él mismo elabora empujado por los fariseos. El “Más allá” de la Ley debe poder ubicarse en la misma cercanía del suelo arenoso, debe ser él mismo lo más presente.

Uno de los aspectos más notables de la nueva normatividad establecida por Cristo es la rotura especular que sus afirmaciones llevan a cabo. Como deja de manifiesto Michel Henry en *Palabras de Cristo*, las palabras de Cristo deben enmarcarse en la acción de un volcamiento de toda relación humana²¹. Si ella, en una de sus caras más familiares y poderosas, se arma a través de la reciprocidad, en sus vertientes proporcionales de amor y odio, Cristo descoyunta este panorama. Por ser innumerable este tipo de afirmaciones mesiánicas, y al no ser nuestro propósito inmediato su elucidación paulatina, bastará la mención de al menos tres de ellas, quizás sus más representativas. En Lucas 12, 51-53 leemos:

20. Es llamativo que en la completísima y hermosa traducción que nos ofrece la Biblia de Jerusalén, en el pie de página correspondiente a esta acción arenosa de Jesús, figura la siguiente observación: “Queda oscuro el sentido de este gesto”.

21. Michel Henry, *Palabras de Cristo* (Salamanca: Sígueme, 2004).

¿Creéis que estoy aquí para poner paz en la tierra? No, os lo aseguro sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una familia y estarán divididos: tres contra dos y dos contra tres. Estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre; la madre contra la hija y la hija contra la madre; la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra.

¿No irían acaso estas palabras del hijo de Dios en contravía de los mismísimos diez mandamientos, en especial de aquel que quiere asegurar el respeto y honor por los padres? ¿Cómo podemos situar este panorama normativo? Contra el pilar fundamental de las relaciones que arman nuestro cuerpo, contra el plano de coordenadas libidinales más preciso donde logramos por fin aparecer por primera vez, parece arremeter este nazareno en Lucas 9, 59-60: «Sígueme, ordena Jesús, a lo que el hombre responde: 'Déjame ir primero a enterrar a mi padre'. Replicó Jesús: 'Deja que los muertos entierren a sus muertos. Tú, vete a anunciar el reino de Dios'». ¿Cómo entender esta posición rayana en el delirio de este Mesías? ¿Acaso no tenemos que honrar a nuestros padres? ¿Acaso Jesús es el nuevo Creonte? Pero hay que ir más allá de la familia, hay que extender esta inversión a todo al ámbito humano, en Lucas 6, 32-34 dice lo siguiente:

Si amáis a los que os aman ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a quienes les aman. Si hacéis el bien a quienes os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada a cambio.

Revira Jesús de la herencia de los hombres, de aquella palabra que les arma de suyo. Al menos desde uno de los rostros del accionar del Mesías podemos afirmar esto. El gesto contundente de desactivación de la Ley es mostrado en la desactivación del mismo mundo humano, de lo que hace más humano el mundo humano: los lazos familiares. Desactivación que no se hace en nombre de un nuevo *Nomos* farisaico, que no solo “recapitula”, resume esto en un nuevo nivel, ya que se cuenta con el movimiento de sus manos para desfondar esto. Cuerpo descoyuntado, manos imperiosas. Desactivar la unidad familiar es desactivar los espejos que devuelven la imagen contundentemente formada (pero rota siempre) del hombre al hombre. Es recapitular esta herencia, no aniquilarla, es decir, relocalizarla a través de su golpe con El Mesías. Esa herencia está hecha también palabras, de allí el movimiento paulino por revocar incluso la significación: metodología hecha carne en el camino mismo a Damasco cuando Saulo, enceguedo y nombrado por la voz de Dios, *deja caer* la letra inicial de su nombre y emerge ahora como Paulo; anamastasis esta que también ha

tenido lugar en el patriarca, en Abraham, hombre santo ahora que tendrá una letra de más que vacía su herencia humana²², que muestra este exceso; una caída libre de una vocal paulina que muestra el tratamiento residual de la salvación que se jugará en este discípulo tardío²³.

Esta herencia hecha palabra, nombre, vocal, consonante, hecha cadena de semantemas que vienen a definir mi destino: la S y la P, la diferencia que las posiciona ubica también una nueva vida. Desactivar una sola letra de la cadena transmitida por los padres permite a este hombre asumir su nuevo cuerpo, también asumir esa herencia. Así mismo, Lacan sabe de esta herencia, de esta Ley, de estas manos delicadas sobre la arena:

Este discurso del otro no es el discurso de otro abstracto, del otro en la diada de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de esos eslabones. Es el discurso de mi padre, por ejemplo, en tanto que mi padre ha cometido faltas que estoy absolutamente condenado a reproducir [...]. Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro. Tengo que plantearle a algún otro el problema de una situación vital con la que muy posiblemente él también va a toparse, de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo.²⁴

A esta herencia hay que hacerle frente. Pero hacerle frente no puede constituirse dentro de la forma misma de eso heredado. No es entonces mero capricho lacaniano esa disputa continuada durante años con la llamada *ego-psychology*. Responder en el plano del yo, como esta escuela propone, implica tener por base la frustración misma, pues “este ego [...] es frustración en su esencia”²⁵. Así que no hay que hacerle frente, no hay que mirarla a los ojos como el personaje del relato de Poe en “La carta robada” tan trabajado por Lacan. En cambio, hay que escaparse de “su captura en una objetivación”²⁶. No hay cabida en el análisis para este enamoramiento especular. Hay que abrir un hueco. Cristo ya tenía presente esto. Acción que el tan mentado Sócrates no pudo situar de manera efectiva, y acción misma que le trae la furia de una *Polis* enamorada²⁷.

Contra la Ley no puede establecerse una Ley, hay que dar lugar, más bien, a la Ley. Cristo lo realiza a través del mandamiento del amor, y del amor al prójimo (criminal). Amar al prójimo, en el nuevo orden legal, no supone la bondad del prójimo, ya que esto precisamente “no tiene mérito alguno”. El prójimo del cual se habla es el prójimo

22. Cuando a los noventa y nueve años se le presenta Dios a Abrahán, aquel le dice así: “No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchedumbre de pueblos. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad” (Génesis, 17, 3-7). La visión del Padre de Naciones puede nublar nos el papel que la herencia juega en este lugar: ya no se trata de una herencia humana, a lo que el nombre del patriarca responde con la creación desde la Nada de una letra que le ubica en la economía de la salvación. De lo que ahora se trata es de otra herencia, de otra Ley, cuyas resonancias no dejan de tener lugar en el cuerpo (nominativo) del sujeto.

23. Cfr. Agamben, *El tiempo que resta*, 18-22.

24. Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 141.

25. Jacques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1966), en *Escritos 1* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001), 239.

26. *Ibíd.*, 241.

27. Cfr. Jonathan Lear, *Open minded. Working out the logic of the soul* (Londres: Harvard University Press, 1998), 57. Al menos es este uno de los aspectos que pueden observarse con respecto a la muerte de Sócrates: una transferencia negativa que conlleva un paso al acto de la *Polis*, que Jonathan Lear aborda.

28. Sigmund Freud, "El malestar de la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

29. Lo etero como lo desarrolla Recalcati respecto al amor *eterosexual* como encuentro: "El encuentro, en efecto, es sólo encuentro con el *eteros* del Otro, con lo real más real del Otro, con lo que del otro escapa a toda especularidad narcisista, a toda simetría sentimental".

Massimo Recalcati, *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa* (Barcelona: Anagrama, 2015), 55. El legado cristiano que Recalcati subraya consiste en esa relación con lo Otro.

30. Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme, 1997).

31. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 225.

32. No nos interesa este autor solo en la medida en que ha tematizado de manera extensa este principio, y los desarrollos propios que del mismo surgen. Nuestro interés, como esperamos logre ser ubicado en el cuerpo completo del texto, tiene que ver con que él es uno de los principales exponentes del tipo de "Más allá" superficial que acá venimos construyendo.

33. F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (Barcelona: Anthropos, 2005), 170-174.

34. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Barcelona: Anthropos, 2000), 121-129.

35. G. W. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

criminal, el que hiere y hiede. El prójimo es el prójimo de "El malestar en la cultura" (1930 [1929])²⁸. Y por retroversión hacerme prójimo hiriente y hediente yo mismo: amarlo como a mí mismo, amar mi *eteridad*²⁹. Yo me hago prójimo de mí. Me hago próximo a mí. "Prójimo" es retraducido por "Próximo" en Rosenzweig³⁰. "Próximo": hay que enfatizar completamente esta posición del teólogo judío, que parece seguir Lacan: "¿Qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?"³¹. La proximidad no implica mera unidad, no implica mera lejanía. Lo próximo es lo que se da en el principio de identidad: $A=A$.

Schelling, uno de los que lleva a cabo un trabajo más constante y explícito respecto de este principio³², en su "Sistema del idealismo trascendental", lo aborda desde la posibilidad de obtener a partir de él un tipo de conocimiento real y no solo analítico. Si este principio aporta algo, algo más que el establecimiento supuesto de la unidad, es lo siguiente: manteniendo la estructura del juicio analítico, aquel juicio que no agrega un conocimiento efectivo a nuestro conocimiento, debe poder establecerse una ampliación sintética del conocimiento³³, es decir, se dice algo más que lo que allí a primera vista aparece. Ello implicaría que el principio identidad en la forma del $A=A$ conlleva una diferencia radical: algo en él, en su misma estructura, está en rotura plena consigo mismo. En *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* esa diferencia se piensa, en primer lugar, como aquella que viene a diferenciar lo implícito de lo explícito, en otras palabras: en toda proposición el sujeto presenta de manera implícita lo que en el predicado se presenta explícitamente³⁴. Así, entre A y A figura una diferencia ontológica radical. Diferenciación que nos recuerda de inmediato aquella realizada por Hegel, en el capítulo 2, de la *Fenomenología del espíritu*³⁵, cuando la cosa/objeto tiene cualidades (explícitas) y un sustrato (implícito) que las mantiene, un *hypokeimenon* que las convoca. En Hegel, tal oposición de la consciencia en la figura de la percepción viene a mostrar un conjunto de contradicciones que permiten desfondar ese sostenimiento perceptivo. Por su parte, Schelling, en el texto mencionado, enmarca su abordaje en un esfuerzo teológico. Es decir, si bien ese $A=A$ es considerado como lo implícito y lo explícito, debe situarse en un argumento más amplio, que apunta a otra cosa ex-céntrica con respecto a la esfera establecida por la aparente tautología. Este primer momento, el de lo implícito/explicito, quiere separar y mostrar la imbricación dialéctica que tienen estas letras. Es decir que entre A y A media la distancia insalvable de dos barras horizontales. Podríamos reescribirlo, en un primer momento, como $A//A$ en una suerte de pre-matema.

Para diferenciar la mera unidad (lo que usualmente pensamos respecto del $A=A$, su condición de juicio analítico) de la unidad, Schelling utiliza, en *Las edades del mundo*, los términos "unicidad" y "unidad". El primero de ellos se referiría a la unidad

de los sujetos (de la proposición) mientras que el segundo se referiría a la unidad de los predicados. Entendido así, la unidad es entonces usualmente la unidad de los predicados, aquello que se trataría en el ámbito de lo explícito. Afirmar “el alma es cuerpo”, desde el punto de vista de la unicidad, traería la dificultad de una unidad de los sujetos. Sería lo mismo en: “Dios y las cosas son lo mismo”. Si este tipo de afirmaciones se piensa desde la unidad y no desde la unicidad, la situación cambia, con un plus: si se dice, como en efecto hace Schelling, “algo que en un sentido es cuerpo es en otro sentido alma”³⁶, se está llevando a cabo la identidad en la diferencia. Ahora bien, algo nuevo aparece acá: hay un “algo” de lo que se predica lo que se predica. Alma y cuerpo, Dios y cosas, no son tomados como los sujetos de las proposiciones, ellos son predicados, lo que implicaría un sujeto del cual se predicar. Esta es la diferencia radical en este aspecto con Hegel. En el referido ensayo sobre la libertad se evidencia con mayor precisión esta situación. Si bien Schelling inicia dicho texto abogando por la primacía del pensamiento dialéctico (A A) para repensar lo que tiene lugar en el principio de identidad (A=A), es decir, el hecho de que A y A sean dos conceptos en relación dialéctica re-ubica el A=A desde una unidad sin movimiento (mera unidad, mera indistinción) a una unidad dinámica (A y A se condicionan mutuamente), el desarrollo de la cosa en estudio va mostrando diversos lugares de rotura en este movimiento dialéctico para finalizar con la rotura inicial: el *Ungrund*, traducido por Leyte gratuitamente como el infundamento (aquel, “algo”). Este *Ungrund* se posiciona en una relación no dialéctica con los principios dialécticos que ella funda, se ubica en un no-lugar. Quizás sea este el conocimiento “sintético” que brinda esa identidad básica. Lo “próximo” guarda no solo la relación diferenciante y constituyente de los A opuestos, sino que guarda además un objeto que se hereda en esa dialéctica: Un objeto infundamentado.

¿Qué es este infundamento? Es la imposibilidad de la construcción de un “qué”. El infundamento es lo que abre el campo de posibilidad a todo juicio, es el “algo” de lo cual todo es predicado. Es decir que el infundamento no se juega en el movimiento de las oposiciones dialécticas, por lo que él mismo no es el culmen de dichas oposiciones, no las resuelve sintéticamente, ni tampoco es su fundamento, no las supera. No las funda, ya que “fundar” es un concepto que es solo habilitado en la dialéctica, campo que él abre, pero además porque el infundamento es a su vez *fundado* por ellas: solo en los “atributos” y por los “atributos” puede conocerse el infundamento, de modo que él no las precede en un sentido habitual, sino que las “precede por delante”³⁷. “Preceder por delante”, ¿qué es este gesto artesano que así aparece? Poco antes Angelus Silesius había determinado con decisión esta situación al decir, epigramáticamente: “Soy tan grande como Dios. Él es tan pequeño como



36. F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo* (Madrid: Akal, 2002), 58.

37. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, 408-410.

yo. Él no puede estar sobre mí, ni yo bajo él”³⁸. Esta es la dramática presencia misma del infundamento (que llevará a la dificultad de su exposición, a la infundamentación del objeto prosigue la prosa infundamentada): fundado sobre un hombre que funda al fundarlo... ¿Qué hace esta forma? Establecer dos focos (recordemos muy bien las ecuaciones de Kepler en este momento) y hacer que aquello que en esta ocasión gira, no planeta mudo, sino proposición hablante, gire en torno a tales dos focos (A y A, Dios y Yo). Un foco real y uno imaginario, vacío(s), punto(s) geométrico(s) necesario(s) para el sostenimiento de la figura. Estos focos del infundamento no son, sin embargo, aquellos mismos de la dialéctica, refiriéndose *furiosamente*³⁹ uno al otro, pues ambos son, más bien, ese impredecible. Ambos son ahora solo focos geométricos, vacíos de sí mismo, de otro-mismo. El infundamento precede a esos focos, los prosigue. A Schelling el lenguaje se le tiene que empezar a desaparecer cuando hay que abordar este tema. De allí la ubicación “editorial” no casual del tema del infundamento: apenas tematizado apresuradamente en las últimas páginas de su escrito sobre la libertad. De algo similar, sin embargo, habrá de encargarse en su *mágico* texto de las edades del mundo, pero ya su lenguaje ha sufrido tal arrebató que viene a constituirse como uno de los libros más enigmáticos de su época y de la nuestra. No es azaroso que el mismo Heidegger lo ubique como la fundación de un nuevo pensamiento⁴⁰.

Sin embargo, nada nuevo puede fundarse, “no hay nada nuevo bajo el sol” (Eclesiastés, 1:9). El infundamento es exactamente esa imposibilidad que son esos focos. La nueva Ley solo puede ser Ley diferenciándose así de la Ley misma. Cuando Cristo invierte todo el orden de lo humano, cuando incluso prohíbe infundadamente las leyes ancestrales del entierro de los muertos queridos, está actuando rectamente según la nueva Ley infundamentada. Es decir, se mueve en la geometría de la nueva elipse, pero su foco fundante está en otra parte solo habilitado por ella. Pero, ¿decir algo de ella no es ubicarla ya en el campo de toda determinación? ¿Acaso hablar del silencio no tiene la imposibilidad metodológica enunciada en la misma intención⁴¹? Esta cosa infundamentada no puede abordarse por sí misma. Parecería que no habría un “sí misma” que pueda abordarse como sujeto en esa proposición.

Tal cosa tiene así una relación específica con los objetos que vienen a *predicarla*.

La cosa —no— es más que sus objetos: el objeto es tan grande como la cosa, la cosa es tan pequeña como el objeto. Cuando en el “Proyecto para una psicología para neurólogos” (1895)⁴² aparece la mención primera de la cosa, lo hace en el contexto del juicio. El juicio es habilitado cuando la percepción no armoniza con la investidura-deseo. En esta no superposición entre investiduras el juicio tendrá la función de establecer un rodeo que permite volver a topar la situación inicial, la vivencia primaria de satisfacción.

38. Angelus Silesius, *El peregrino querúbico* (Madrid: Siruela, 2005), 64.

39. Equivocación. Furor como lo furioso, rabioso, pero también “furor” como término que refiere a otro lugar de todas maneras, tal como lo mencionan de paso Panofsky, Saxl y Klibansky en su estudio sobre la melancolía: “El furor divino de Platón era el recuerdo de una esfera ultramundana de luz supracelstial, ahora recobrado únicamente en momentos de éxtasis”. Raymond Klibansky, Fritz Saxl y Erwin Panofsky, *Saturno y la melancolía* (Madrid: Alianza, 1991), 64.

40. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana* (Caracas: Monte Ávila, 1996).

41. Problema que, por ejemplo, afronta Derrida en su crítica a la postura teórica de Foucault en su “Historia de la locura”. Cfr. Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia* (Madrid: Anthropos, 1989).

42. Sigmund Freud, “Proyecto de psicología” (1895), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

El juicio, elemento que para Kant va a fundar el mundo fenoménico, ha sido ya fundado en una pérdida:

El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia, y a través de ella se ejerce todo el esfuerzo de su búsqueda. Dicha nostalgia marca el reencuentro con el signo de una repetición imposible, precisamente porque no es el mismo objeto, no puede serlo. La primacía de esta dialéctica introduce en el centro de la relación sujeto-objeto una profunda tensión, de tal forma que lo que se busca no se busca al mismo título que lo que se encontrará. El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada, en los dos sentidos del término, y es encontrado y atrapado en un lugar distinto de donde se lo busca.⁴³

Esta pérdida, sin embargo, abre el campo mismo del mundo. Tal como Kant había ya establecido, el mundo de la experiencia no tiene la inmediatez y la naturalidad que podemos suponerlo, hay allí ya una mediación categorial. Freud, kantiano, establece la condición de posibilidad del mismo juicio a partir de algo que solo podrá ser reconstruido *après coup*. El complejo que se forma en este anudamiento es el de un elemento persistente, y (quizás) por ello completamente perdido, que será denominado como cosa del mundo, y un elemento que será considerado como los predicados de ese punto de persistencia⁴⁴.

Lo perdido es la primera satisfacción, que vino a ser imaginizada como la pérdida del seno materno. Esa satisfacción no es ganada por el *infans* a partir de sí mismo, sino que su ganancia (o su pérdida) está enmarcada en la presencia e intervención del adulto, de un “auxilio ajeno”⁴⁵. De esta forma la satisfacción primera queda ligada al prójimo⁴⁶. Éste, por su parte, no solo posee tal virtud, pues él mismo se convierte en ocasión de intenso sufrimiento: por un lado, dependiente de la acción específica del adulto, es este adulto la ocasión que propicia su primera experiencia de dolor⁴⁷, pero también, y de manera complementaria, en la medida en que el niño tuvo una primera vivencia de dolor, sea esta o no dependiente en últimas del adulto, que ha dejado ya huella en su entramado neuronal, según el vocabulario utilizado en el texto, dicha huella en extremo dolorosa es despertada por la presencia misma del adulto: si el adulto grita, en el niño se despiertan las vivencias propias de ese dolor primario⁴⁸. Mientras que orientada fenomenológicamente por dicho auxilio, y esto es lo importante, esta experiencia con este prójimo viene a hacer marca en el niño. Es con el otro con lo que se relaciona esa primera experiencia, pero “con aquel otro prehistórico inolvidable a quien ninguno posterior igualará”⁴⁹. La escena es una escena del Otro. Esta constancia de la presencia de ese Otro, en el complejo del juicio, es la cosa. El núcleo de persistencia. Podemos entonces entender que a esa cosa se la

43. Lacan, *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*, 15.

44. Freud, “Proyecto de psicología”, 373.

45. *Ibíd.*, 362.

46. No es casual que el esquema de la satisfacción se construya bajo la forma de una imagen-movimiento: no es un objeto específico lo que queda instituido sino un conjunto, una escena (que será denominada por Lacan como el fantasma). Prójimo, objeto, escenario: $\$ \diamond a$.

47. Y ello aun si su dolor escapa a la efectiva potencia auxiliadora del adulto. Es decir, si, por ejemplo, aparece una situación que escapa a todo su control, el hecho de que el niño construya su vida con el apoyo irrestricto del adulto, responsabiliza a este incluso de este dolor que escapa de su jurisdicción. Es una responsabilidad que el niño “construye” retroactivamente. El grito de llamado a este “adulto experimentado” establece la estructura de todos los motivos morales posteriores (Cfr. *Ibíd.*, 363), establece un vector que dirige su alienación fundamental. Una de las siete palabras de Jesús puede leerse en este sentido: “¿por qué me has abandonado?”.

48. *Ibíd.*, 377.

49. Sigmund Freud, “Carta 52” (1896), en *Obras completas*, vol. I (Buenos Aires: Amorrortu, 1982), 280.

denomine como algo que “las más de las veces permanece idéntico”⁵⁰, o como uno de los focos del complejo que se “impone por una ensambladura constante”⁵¹. La constancia de esta cosa no es ocasionada por ser un elemento más del mundo, de los predicados de sí misma que son el mundo. Su constancia, su dureza, su ser compacto, tiene lugar porque ella construye una ausencia, un roto en la acción judicativa. Ella es la que funda el juicio. Y el juicio, al fundar el mundo (Kant), no puede re-presentar a dicha Cosa. En otras palabras: la Cosa como la “condición de posibilidad” del juicio no puede aparecer en lo que ella habilita. Ella es así el elemento fuera del juicio, de las representaciones (tanto en el sentido de Kant como en el sentido del “Proyecto”), que da lugar a ellas mismas. El prójimo prehistórico como la cosa, entonces como lo más próximo, como lo infinitamente más próximo, lo que ya está ahí en el campo que abre, y como aquello justamente que es eludido en dicho campo. El prójimo, como próximo, es lo que permanece en la absoluta infundamentación.

Tal pérdida primera, entonces, como puede tematizar de manera clara Lacan, vendrá a organizar el mundo del hombre:

Toda especie de constitución del mundo objetal siempre es un esfuerzo por redescubrir el objeto [...]. Reencontrar el objeto, repetir el objeto. Pero lo que el sujeto encuentra jamás es el mismo objeto. Dicho de otro modo, el sujeto no cesa de engendrar objetos sustitutivos.⁵²

Estos objetos sustitutivos que eran enunciados de esa forma metonímica en el seminario segundo, que son, según el “Proyecto”, el campo de los predicados de la cosa, pueden ser considerados, a partir de lo dicho, como las formas mismas de presentación de esa nada fundante. Ellos logran que desde esa nada tenga lugar una satisfacción pulsional, y no quede ella como mera cosa-en-sí. Que no se quede como mera referencia de la referencia de la referencia. Cada referencia es eso referido y no logra serlo. Cada uno es el nombre de Dios. Como ellos se ordenan alrededor de esa nada, la anamorfosis que ellos permiten dará lugar entonces a la suma Encarnación. Objeto sublimado, elevado a la dignidad de la nada. “Nada nuevo bajo el sol”.

El aparecer de esta temática de la anamorfosis en el Seminario 7 ha tenido lugar justo después que se ha podido desarrollar la situación del vacío constituyente. En la clase dedicada específicamente a la anamorfosis, ello tiene lugar en la relación de la figura de la Dama con las normas morales. Si de lo que se trata es de “elevar al objeto a la dignidad de la cosa”⁵³, hay que pensar una situación ígnea que asoma sobre los objetos. Hay una expresión que nos pone en la pista de este entramado. Cuando se presenta el “Apólogo de Jacques Prevert”, en la clase octava del mismo seminario, el hecho mágico de la caja de fósforos, es decir, el caso donde la acomodación de

50. Freud, “Proyecto de psicología”, 373.

51. *Ibíd.*, 377. En la edición de Ballesteros podemos leer este mismo fragmento como sigue: “[...] una de las cuales da la impresión de ser una estructura constante que persiste coherente [...]”.

52. Lacan, *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, 155.

53. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 138.

coleccionista de Prevert con respecto a este objeto le dona de una nueva situación ontológica, Lacan, en la descripción del nuevo objeto menciona lo siguiente:

las cajas de fósforos se presentaban de este modo -eran todas iguales y estaban dispuestas de una manera extremadamente agradable, que consistía en que estando arimada cada una a la otra por **un ligero desplazamiento del cajón interior**, se ponían en filas unas con otras, formando una especie de banda coherente que recorría el reborde de la chimenea, montaba sobre la pared, enfrentaba las molduras y volvía a descender a lo largo de una puerta.⁵⁴

La alineación de las cajas forma un objeto nuevo, pero la caja misma debe haber sufrido una transformación, algo ha debido suceder con cada una de ellas para poder tener esta capacidad ex-nihilo. Es decir que “para que el objeto se vuelva disponible de este modo, es necesario que algo haya ocurrido a nivel de la relación del objeto con el deseo”⁵⁵. ¿Qué ha ocurrido? “Un ligero desplazamiento del cajón interior”. Es decir, todo ha quedado exactamente igual que antes en la medida en que ya todo es absolutamente diferente. “Nada nuevo bajo el sol”.

Es decir, la cosa no puede ser abordada de manera apropiada en la dinámica especular de los objetos. Los objetos logran constituir, más bien, el escenario de aparición de la cosa. La cosa, por su parte, no puede nunca aparecer, no se logrará de nuevo la vivencia de satisfacción primaria que ha *marcado* al niño. La cosa aparece. Sin embargo, pensar la cosa como un “más allá” no dinámico con respecto a los objetos, corroboraba una posición de oposiciones que quizás nos arroje a antiguos arquetipos. La cosa, en cuanto cosa infundamentada, aparece en el rodeo que permite establecer el objeto. La cosa *no* es *sin* objeto. Los objetos son su *marco*⁵⁶, pero ella misma es eso que aparece ominosamente en dicho marco. El desplazamiento interior del objeto, es aquella ordenación ontológica que le permitirá funcionar como marco de algo que difiere de él mismo en cuanto es su misma identidad. Pero a esta nueva ordenación ¿qué la hace posible? La cosa misma, en cuanto siempre ha estado presente⁵⁷. Es la presencia de la cosa la que re-ordena el campo del objeto; es el objeto mismo el que viene a hacer posible la presencia misma de la cosa. Marta y María como focos que anuncian al Señor, solo pueden serlo en cuanto hay un elemento externo, fuera de ellas, llegando a su viña, invadiendo la figura que solo se constituye con la presencia de aquel. Jesús y las vírgenes sedimentan toda la situación del infundamento y sus señuelos.

Cuando Lacan menciona en el Seminario 7 que la dama y sus trovadores aparecen en el contexto del problema cataro, debemos tener presente que es tal catarismo el que viene a funcionar como marco legal donde la cosa podrá tener lugar, como ausencia⁵⁸. Ella es, en este sentido, ese menos *phi* tematizado en el Seminario 10⁵⁹,

54. *Ibíd.*, 141. Las negritas son mías.

55. *Ibíd.*, 139.

56. Es inevitable pensar en este contexto en la referencia al marco y lo ominoso que Lacan desarrolla en su seminario sobre la angustia.

57. Por estar siempre presente, por ser pura superficialidad, es por lo que Lacan podrá afirmar en la clase 17 del Seminario 7 que “la función de la memoria, la rememoración, es una rival [...] de las satisfacciones que está encargada de asegurar”. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 269.

58. La relación entre idealización (reglas ascéticas y de comportamiento) y sublimación que se desarrolla en esas clases ha sido ya organizada por Freud. Ver Sigmund Freud, “Introducción del narcisismo” (1914), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1990), 91.

59. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963) (Barcelona: Paidós, 2006), 53.

el mantenimiento de esa distancia sin la cual deviene la angustia. En tanto que los cátaros, cuya influencia gnóstica es palpable en la hipótesis de Dios-Demonio⁶⁰, son un movimiento de alta composición ascética, se constituyen como el foco vacío que responde a ese otro foco aún más terrible que es la dama. La presencia de la dama no ocurre solo en los pequeños trovadores, animales cuyo nicho era claramente el lenguaje, sino en mayor medida en los cátaros, aunque sean los primeros los que tematizan la relación precisa con aquella. La lejanía de la dama con los trovadores, determinada por el “saludo a distancia” que aquella les brinda, rodeando de este modo su presencia con ese saludo sin llegar al horror de la cópula certera, este saludo “fue objeto de especulaciones bastante osadas que identificaron ese saludo con el que reglaba en el *consolamentum* las relaciones de los grados más altos de la iniciación cátera”⁶¹. La *cosa-dama*, la que hace que uno de sus súbditos le lama el ácido culo⁶², aparece en el marco del ascetismo cátero, que redobla la presencia de aquella en la figura de la creación maldita: esta es la verdadera anamorfosis, esta relación con el catarismo. El *consolamentum* que pone en evidencia el carácter significante en la dama⁶³, que muestra la palabra que se trasmite entre los participantes, es articulado en aquel saludo a distancia del trovador: acercarse a la dama solo muestra el carácter significante de la misma, que roza lo horroroso⁶⁴. Es este ascetismo organizado en ese neo-gnosticismo el que fabrica el marco de aparición de aquella cosa, ascetismo que vendrá a redoblar, a su vez, en el ascetismo erótico de sus amantes. En el momento de la satisfacción pulsional tiene lugar el elemento de idealización (reglas morales, mecánica del acercamiento) no como condición suficiente para el movimiento de la pulsión sino, ocasionalmente, como condición necesaria⁶⁵. La cosa, sin embargo, al haber logrado ya aparecer no aparece. El punto clave es que para que la cosa no quede como la mera cosa-en-sí de la tematización usual del pensamiento kantiano, debe poder aparecer toda ella, brindar entonces una satisfacción pulsional, una lamida ocasional a partir de una orden terrible y maldita, una transubstanciación eclesíástica, en la medida en que toda ella se mantiene fuera de foco.

Lo que Lacan no alcanza a desarrollar de manera más amplia en su tratamiento de la anamorfosis, es el hecho de que justo en tal época se consolida el movimiento espiritual judío denominado Cábala (*qabbalah*), «derivada del verbo qibbel, ‘recibir’. Qabbalah significa aquello que es recibido y transmitido: ‘tradición’»⁶⁶. Para la Cábala en ascenso en la época de la dama y del catarismo, hay una división radical entre Dios y el mundo, que el catarismo adecúa con la lógica del Dios-Demonio y la práctica ascética que permite la conducción a un a-topico lugar⁶⁷. El Dios cabalístico se relaciona con el mundo a partir de las Sefirot. Estas últimas podemos pensarlas como un conjunto de floculaciones de la divinidad, es decir, como formas en las que Dios ha tenido presencia

60. La relación de este movimiento con el gnosticismo de los primeros siglos no debe ser desatendida, puesto que estos últimos establecen un sistema de relaciones con el texto sagrado y su interpretación que ubica el papel que el significante, como horror, viene a jugar en ellos. Aunque no es tema del presente escrito, es válido anunciar esta idea para una posterior tematización.

61. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 187.

62. *Ibíd.*, 198-199.

63. *Ibíd.*, 260.

64. *Ibíd.*, 199.

65. Freud, “Introducción del narcisismo”, 90-91.

66. Laenen, *La mística judía*, 112.

67. A su vez, la Cábala recoge influencias gnósticas, tal como el catarismo lo había hecho. Cfr. *Ibíd.*, 103-104.

y que quieren indicar ciertos “rasgos” del mismo Dios: la única forma de su rostro a la que tendremos acceso⁶⁸. Hablar de rasgos, o atributos, no deja notar aún la situación de Dios que para los cabalistas constituye un “Más allá” de la ley de las sefirot. Es decir, Dios, cuya denominación es *En Sof*, que “significa literalmente ‘no hay fin’ o ‘sin fin’”. Este término se refiere a aquel aspecto de Dios que no puede ser comprendido por los hombres y que yace más allá de todo lo que podemos imaginar⁶⁹. “No hay fin”, la cosa no puede ser agotada en sus objetos, en sus devaneos ascéticos, ellos, no obstante, articulan un orden de la misma, y ella misma se entrega de manera plena en el Mesías, que es la verdad y la vida, que es la posibilidad de transubstanciación.

He ahí el rostro más preciso de la cosa, articulada en la geometría celeste de las Sefirot, al borde de la belleza y la bondad. La verdad (y la vida) de la dama y el catarismo es esta topología de lo divino, este anudamiento entre los nombres de Dios y su realidad última y aniquilante. ¿Habrà algo más allá de este “no hay fin”? Al contrario, cada uno de estos nombres corresponde al “desplazamiento del cajón interior” que permite la presencia de algo perdido (algo cuya nominación “algo” ya se pierde al recuperarla toda). Hay una pérdida mucho más radical, de la que apenas tenemos noticias con estos rodeos del juicio. Quizás sea este el sentido del mal radical mismo: algo que descoyunta toda realidad misma, y cuyo descoyuntamiento conlleva al descoyuntamiento del cuerpo del prójimo⁷⁰, no apenas ese mal de su oposición dialéctica con el bien, que cae en el juego de las miradas, no apenas ya un mal cuya carga ominosa sea más pesada, sino una herida ontológica mucho más profunda, y a su vez mucho más superficial, por esa relación que guarda con el significante. Lo Otro es lo más cercano ya que es aquello sobre lo cual toda posibilidad es posibilidad. Algo del orden de lo pre-ontológico, si entendemos por esto el “término para cualificar el discurso que afronta el estatuto del sujeto sin identificar su ser en un sentido, sin constituir el ser de este sujeto como identidad de una consistencia significativa⁷¹. La cosa es aquello de lo real que padece de significante. Padece. Justificado verbo veterotestamentario. Se mueve entre lo significativo y la carencia en el mismo. Esta anamorfosis kepleriana muestra entonces que entre los objetos (del juicio, de la estética trascendental) y la cosa hay aún un ámbito de movilizaciones, de floculaciones significantes que permiten la presencia de esta: podemos aún lamer el punto preciso del horror. Lo que se hereda y trasmite (*qabbalah*) es el vacío, ello es lo que gobierna los gestos de la oración, ello es el componente primordial de la Ley.

El objeto-cosa persiste en su objetividad, en su ser objeto (la caja de fósforos aún es posibilidad de combustión, su acción efectiva, sin embargo, queda en *suspense*) pero el movimiento que lo arrojaba prontamente a otro objeto puede encontrar una pausa, no una detención definitiva como en el Ídolo, en donde se da la encarnación

68. ¿Acaso Lacan no plantea una suerte de sistema “sefirótico” con el doble posicionamiento del Bien y la Belleza, que se tematizan en el Seminario 7?

69. Cfr. *Ibíd.*, 66.

70. “Cuando se avanza en dirección a ese vacío central, en tanto que, hasta el presente, el acceso al goce se nos presenta de esta forma, el prójimo se fragmenta. [...] *Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable*”. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 244.

71. Bernard Baas y Armand Zaloszyk, *Descartes et le fondaments de la psychanalyse* (París: Navarin-Osiris, 1988), 38.

cósica (las cajas de fósforos suspendidas se suman ahora una a otra para configurar algo más). El objeto permaneciendo exactamente igual adquiere entonces un estatus ontológico enteramente diferente. Este permanecer lo mismo en la medida en que se es totalmente diferente, es la estructura-mesías que tematizaría Walter Benjamin y que Agamben relata a través de una figura que insistía en el teólogo alemán:

El Mesías no viene para traer una nueva tabla de la Ley ni simplemente para abolir la *halakah*. Su tarea —que una vez Benjamin expresó en la imagen de **un pequeño desplazamiento que parece dejar todo inalterado**— es más compleja, porque más compleja es la estructura originaria de la ley que se trata de restaurar.⁷²

Todo queda igual en la medida en que ya nada es lo mismo. Así, “sólo el Mesías mismo consume todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico. Esto es, que nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo”⁷³. Es el Mesías mismo quien completa la historia, quien permite la reubicación del mundo objetal con respecto a la cosa que le ha fundado: es él el desplazamiento del cajón interno.

APOCATÁSTASIS

Podemos entonces regresar a la *mínima* observación que Lacan ha hecho con respecto a los mandamientos, con la que iniciamos este recorrido: «Lisa y llanamente hay que seguir sus mandamientos [los del Padre]. Y, más allá (*Et au-delà...*), está el enunciado del ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’». Con lo arriba elaborado, aún en sus momentos menos logrados, podemos entonces afirmar lo siguiente: el amor referido al prójimo, al A=A, es la relación con el infundamento, y en perspectiva freudiana, es la relación con la cosa; un enunciado infundamental que solo puede ser dicho en la forma misma de un mandamiento; “Nada nuevo hay bajo el sol”; es decir, el mandamiento del amor al prójimo deja todo tal como está (él mismo es un mandamiento) y todo, sin embargo, ha sido completamente transformado (tres cruces quedan resignadas en el monte); este mandamiento es la elevación al rango de Cosa de todo mandamiento (en la recapitulación cósica allí efectuada); Cristo debe partir de entre los hombres para que el Espíritu Santo tenga lugar entre esos mismos hombres que habitan el mismo mundo; así, se saca a flote la más entera superficialidad, se posiciona en el más propio e íntimo recodo de la subjetividad la figura de un “fuera de lugar”, de una exterioridad salvaje, de un vacío fundante, de un incómodo extranjero... del mute solo queda el recuerdo de la grasa.

72. Giorgio Agamben, “El Mesías y el Soberano”, en *La potencia del pensamiento* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007), 330. Las negritas son mías.

73. Walter Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *Discursos interrumpidos I* (Buenos Aires: Taurus, 1989), 193.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. "El Mesías y el Soberano". En *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- AGAMBEN, GIORGIO. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- BAAS, BERNARD Y ZALOSZYC, ARMAND. *Descartes et le fondaments de la psychanalyse*. París: Navarin-Osiris, 1988.
- BENJAMIN, WALTER. "Fragmento teológico-político". En *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- DERRIDA, JACQUES. "Cogito e historia de la locura". En *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- ECKHART, MEISTER. "Del desasimiento". En *Meister Eckhart. Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ECKHART, MEISTER. "Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier queaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II". En *Meister Eckhart. Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- ECKHART, MEISTER. "Marta y María". En *El fruto de la nada. Maestro Eckhart*. Madrid: Siruela, 2008.
- FALQUE, EMMANUEL. *Dios, la carne y el otro. De Ireneo a Duns Escoto: reflexiones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.
- FREUD, SIGMUND. "Proyecto de una psicología" (1895). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- FREUD, SIGMUND. "Carta 52" (1896). En *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" (1907). En *Obras completas*. Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- FREUD, SIGMUND. "Introducción del narcisismo" (1914). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar de la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- HENRY, MICHEL. *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- KLIBANSY, RAYMOND; SAXL, FRITZ Y PANOFSKY, ERWIN. *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza, 1991.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955). Barcelona: Paidós, 2001.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1956-1957). Barcelona: Paidós, 1994.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Barcelona: Paidós, 2009.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 10. La angustia* (1962-1963). Barcelona: Paidós, 2006.
- LACAN, JACQUES. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1966). En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- LAENEN, J. H. *La mística judía*. Madrid: Trotta, 2006.
- LEAR, JONATHAN. *Open minded. Working out the logic of the soul*. Londres: Harvard University Press, 1998.
- MARION, JEAN-LUC. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010.
- RECALCATI, MASSIMO. *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*. Barcelona: Anagrama, 2015.

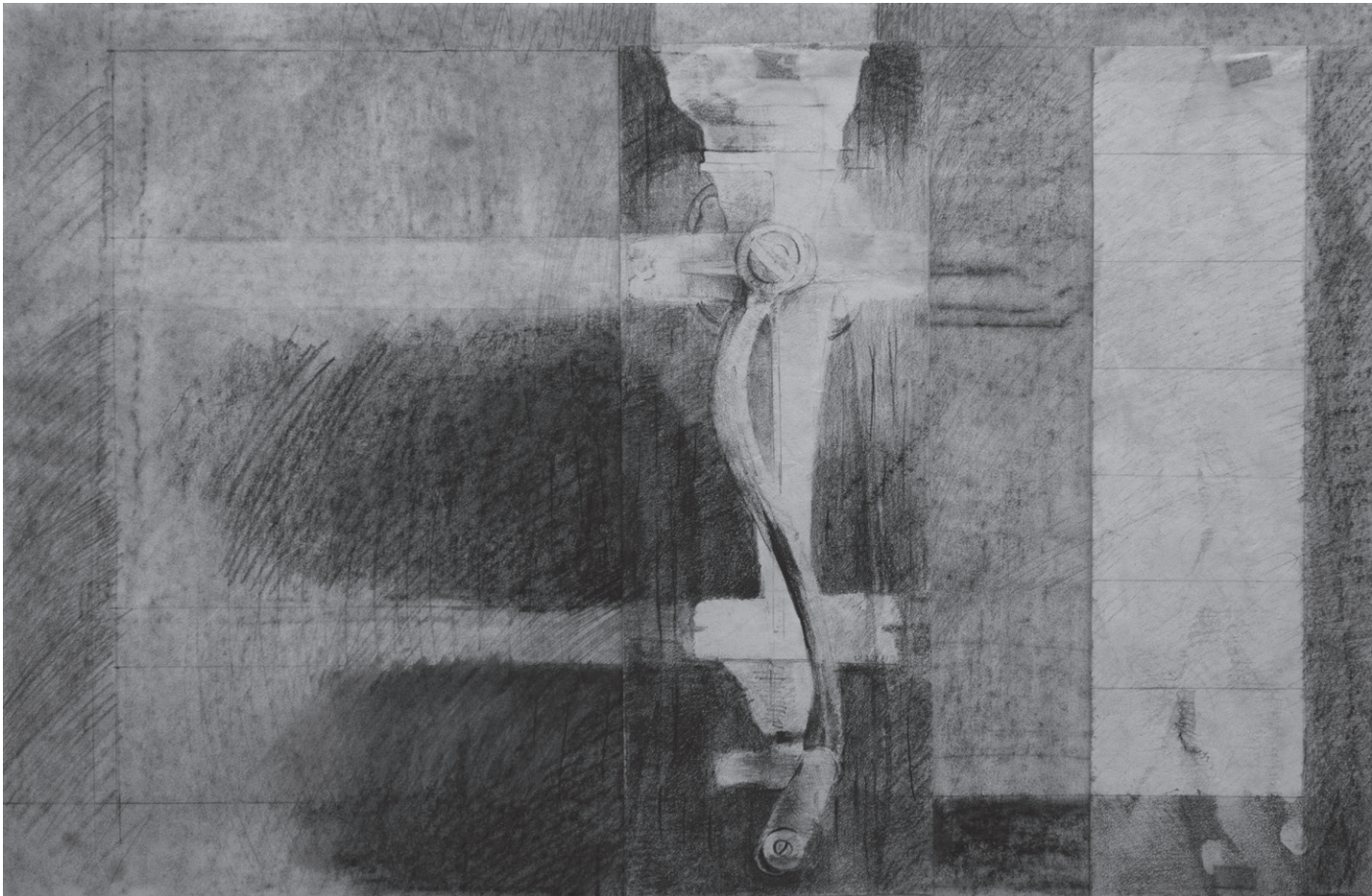
ROSENZWEIG, FRANZ. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

SHELLING, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2000.

SHELLING, F. W. J. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.

SHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, 2005.

SILESUS, ANGELUS. *El peregrino querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.



La idea de *Dios* como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis



ALEXANDER RESTREPO RAMÍREZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

La idea de *Dios* como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis

Este artículo plantea que la idea de *Dios* es una forma de lidiar con la necesidad de encontrar sentido a la existencia, no sólo a nivel teórico o práctico, sino en referencia a la constitución de sujetos y comunidades políticas. El análisis, enmarcado en problematizaciones filosóficas y psicoanalíticas de corte freudiano, busca puntos de convergencia hermenéutica para sustentar que la religión como sistema ligado a la idea de *Dios*—en tanto autoridad trascendente— confirma el anhelo arraigado en muchas personas de sostener un sistema de valores y creencias religiosas, incluso si ello implicara sobrepasar los límites de lo racional. Concluye que en la actualidad esa tendencia tiene horizontes ya no solo existenciales sino también políticos, que plantean desafíos éticos.

Palabras clave: Dios, idea, religiosidad, sentido, sentimiento.

The Idea of *God* as Existential and Political Meaning: Critiques from the Fields of Philosophy and Psychoanalysis

The article proposes that the idea of *God* is a way of dealing with the need to give meaning to existence, not only at a theoretical or practical level, but with respect to the constitution of subjects and political communities. Framed in philosophical and Freudian-psychoanalytical inquiries, the analysis seeks points of hermeneutical convergence to argue that religion, as a system linked to the idea of *God*—inasmuch as transcendent authority— confirms the desire rooted in some individuals to uphold a system of values and religious beliefs, even if that means going beyond the bounds of reason. The article concludes that there currently are existential and political possibilities for this aspiration, which poses ethical challenges.

Keywords: God, idea, religiousness, meaning, feeling.

L'idée de *Dieu* comme sens existentiel et politique: quelques critiques à partir de la philosophie et de la psychanalyse

L'idée de dieu est une façon de faire face à la nécessité de trouver un sens à l'existence, pas seulement théorique ou pratique mais aussi par rapport à la constitution de sujets et de communautés politiques. L'analyse, encadrée en des problématisations philosophiques et psychanalytiques d'allure freudienne, cherche à trouver des points de convergence herméneutique pour soutenir que la religion en tant que système lié à l'idée de dieu comme autorité transcendante, confirme le désir, ancré dans beaucoup de gens, de soutenir un système de valeurs et de croyances religieuses, même si cela implique dépasser les limites du rationnel. Aujourd'hui cette tendance a d'horizons non seulement existentiels mais aussi politiques qui posent des défis éthiques.

Mots-clés: Dieu, idée, religiosité, sens, sentiment.



CÓMO CITAR: Restrepo Ramírez, Alexander. “La idea de *Dios* como sentido existencial y político: críticas desde la filosofía y el psicoanálisis”. Desde el Jardín de Freud 18 (2018): 275-290, doi: 10.15446/djf.n18.71474.

* e-mail: alrestrepora@unal.edu.co

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



INTRODUCCIÓN

Difícil es concebir un pensamiento sobre *Dios* sin remitirse a dos ideas. Por una parte, la *fe*, que suprimida de una visión escolástica, e incluso cartesiana, carece de racionalidad en términos lógicos, y, por otra, la *religión*, que a pesar de constituir un sistema organizado de creencias de corte histórico, teológico e incluso filosófico, también ha sido desacreditada por un amplio sector de la racionalidad científica. La diferencia entre una y otra es que la fe no necesariamente está relacionada con las creencias religiosas, puesto que podría influir en la agencia individual de formas diversas, no referidas, en principio, a un dios, un tótem o un ser sobrenatural, mientras que la religión, como creencia y rito compartido grupalmente, sugiere un ámbito público de dicha agencia que aún en la actualidad representa una suerte de seguridad, matriz axiológica y bienestar para millones de personas, lo que ha permitido su influencia política cuando las personas opinan y toman decisiones democráticas con base en dichas creencias.

Según el psicoanálisis freudiano, que las personas alberguen preeminentemente —por encima de toda posibilidad empírica— “cánones falsos en sus apreciaciones”, indica su inmersión en una subjetividad cuya representación *yoica* permanece en construcción, es decir, no es del todo consciente en términos de la ponderación que deberían hacer de lo realmente valioso a nivel individual y social¹. Al rechazar la idea de un cierto “sentimiento oceánico” como afirmación *a priori* de una orientación a la religiosidad propia de los individuos, Freud insiste en que, empezando por su propia experiencia psíquica, no ha encontrado una tal “sensación de eternidad”², aunque su apreciación no necesariamente representa una ley universal. De cualquier modo, que el hombre a menudo valore a los poderosos y la riqueza por encima de cualquier otro incentivo más próximo, es un indicio de su tendencia a la religiosidad.

Freud se propone entonces, comprender si tal sentimiento oceánico o de eternidad existe en otras personas y es fuente de su religiosidad, puesto que, según su perspectiva, más bien permanecemos en la mismidad y esta se proyecta de manera más radical hacia sí misma, en clara pugna con el *ello*³. Aquí argumentaré que toda referencia a un sentido trascendente de la realidad, como puede ser la religiosidad encarnada en la idea de *Dios*, sugiere que muchas personas requieren constantemente

1. Cfr. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (1930) (Madrid: Alianza, 1988), 7.

2. *Ibíd.*, 8. En otro lugar, Freud afirma que “El psicoanálisis se emprende, en primer lugar, por el estudio de la propia personalidad”. Ver: Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis* (1917) (Madrid: Alianza, 2001), 15.

3. Sigmund Freud, *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]) (México: Grijalbo, 1970), 17; Sigmund Freud, “Metapsicología” (1914-1916), en *Obras completas*, vol. XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1967), 1037.

de la creencia en algo superior a la idea del yo y su propia personalidad, en suma, a su mera subjetividad y agencia, lo que en la actualidad opera a modo de un retorno a la búsqueda del sentido de la existencia⁴.

Los mecanismos a través de los cuales se puede interpretar esta tendencia pueden ubicarse en lo que algunos autores han argumentado bajo la idea de una desorientación y búsqueda de escape de *sí*, a propósito de fenómenos como el individualismo y los nuevos modos de evadir la *realidad*⁵. Este conjunto de situaciones muestra menos una disposición hacia una racionalidad científica y práctica, a modo de respuesta a las mayores problemáticas humanas, que trastornos psíquicos y anímicos conducentes a la búsqueda de una razón o un sentido que afirme la esperanza y seguridad del hombre en medio de la depresión, el desamor, la opresión, la enfermedad, el éxito incluso⁶ o cualquier otro tipo de *situación límite*⁷.

A continuación mostraré cómo puede desarrollarse una concepción de *Dios* desde el terreno de lo filosófico. Posteriormente abordaré el modo en que dicha idea opera a modo de sentido o búsqueda de sentido existencial y anímico, correlacionando las posturas de Freud en algunos de sus trabajos con interpretaciones posibles desde la filosofía; finalmente, argumentaré este marco de referencia concentrándome en las implicaciones de lo anterior en términos del sujeto y las comunidades políticas.

LA IDEA DE DIOS COMO ÁMBITO DEL PENSAMIENTO

¿Cómo pensar aquello que la humanidad ha considerado como creador de la existencia y de todo cuanto hay, sin tropezar con una angustia de finitud e incluso de vacío; sin caer en un “absurdo” gigantesco? La osadía puede radicar en el hecho de cuestionar justo aquello que, según la presunta armonía del cosmos, ha concebido la existencia humana, y lo absurdo puede radicar en que, independientemente a la incierta noción que de *Dios* se posea, el hombre continúa a través del tiempo aferrado a su idea.

Si bien las teorías científicas sobre el origen del universo se basan en postulados empíricos y cuánticos acerca del predominio de leyes naturales en vez de algún supuesto especulativo o mitológico⁸, al pensamiento filosófico le ha sido difícil suprimirse completamente de una concepción metafísica para explicar la realidad, como, por ejemplo, la noción de una *inteligencia suprema*⁹. Y aunque parece una osadía el solo hecho de pensar dicha entidad, el hombre parece ineludiblemente conducido a buscarla¹⁰, esto

4. Carlos Bravo, *El marco antropológico de la fe* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999), 20.

5. Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2013). Gilles Lipovetsky, *Metamorfosis de la cultura*

liberal: ética, medios de comunicación, empresa (Barcelona: Anagrama, 2003).

6. En su ensayo sobre el novelista norteamericano Scott Fitzgerald, Cioran planteaba que parte de su perdición y decadencia mental devino posterior a la ambición y consecución del éxito. Emile Cioran, “Fisonomía de un hundimiento. La experiencia pascaliana de un novelista americano”, en *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos* (Bogotá: Montesinos/Tercer Mundo, 1991), 149-160.
7. Desde el punto de vista del existencialismo, las *situaciones límite* se presentan como vivencias o fenómenos anímicos que ponen al hombre ante su mismidad de una manera radical y desafiante. Cfr. Karl Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981).
8. Cfr. Moritz Schlick, *Filosofía de la naturaleza* (Madrid: Encuentro, 2002).
9. Gilson entiende este concepto (*nous*) con equivalencia a la inteligibilidad total de lo uno, es decir, lo uno en tanto ser, y el ser en tanto inteligencia suprema, lo que es en sí el orden metafísico que extrae de la lectura del *Timeo* y *Parménides* de Platón, así como del neoplatónico Plotino. Cfr. Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1985), 61.
10. Esta es una condición que recuerda mucho lo que Kant advirtiera en el sentido de que toda metafísica recae y se sustenta en perseguir cosas que por su naturaleza son inmanentes a la razón pura, tales como Dios, la libertad y la inmortalidad del alma; no obstante, ella se ve incapacitada para conocerlas. Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara, 1978), 45.

implica, para un sector de la filosofía, una construcción ontológica y existencial del sentido mismo de la vida, mientras que en el psicoanálisis de corte freudiano esta será, en cambio, una de las formas de indagar fenómenos psíquicos, e incluso la *paranoia*¹¹.

Independientemente de las diversas formas con que el hombre se ha procurado una idea de *Dios*, ello ha obedecido a un asunto cultural que, desde el punto de vista mítico y esotérico de algunos pueblos y tradiciones, reside principalmente en el timorato. En ello Freud observó parte del sentimiento de religiosidad y lo asimiló a un cierto estado de infantilidad y necesidad de protección¹².

Podría decirse entonces que el libre albedrío permite concebir la idea de *Dios* a pesar de no estar seguros de su existencia, lo que es casi igual a su afirmación en sentido cartesiano¹³. Alguna vez un filósofo latinoamericano afirmó que *Dios* es lo más grande y en cualquier caso lo más determinante que se pretenda conocer¹⁴. Sin embargo, como veremos, este “optimismo metafísico” tendrá en las ideas de Freud sobre el sentimiento de religiosidad no un argumento contrario (puesto que son dos órdenes epistemológicos diferentes), sino más bien una cota difícil de superar desde el punto de vista analítico.

PROBLEMATIZACIONES DE LA IDEA DE DIOS COMO CONSTRUCCIÓN PERSONAL

Para Freud, la relación de la psiquis interna, o bien, del sentimiento *yoico* con el mundo exterior, no es inmutable, es decir, también está sujeta a cambios y trastornos¹⁵. Esto implica que en la subjetividad anida en primera instancia el principio de realidad, y todo abordaje de la psiquis debe remitirse al modo en que se genera la relación entre los pensamientos, el estado de ánimo y las representaciones del mundo fáctico exterior. En este sentido, para Freud será importante comprender si un tal “sentimiento oceánico” como causa de la religiosidad en las personas, hace parte del conjunto de recuerdos que permanecen en la mente y pueden ser recobrados en cualquier momento a través del psicoanálisis:

Por mi parte, esta pretensión no me parece muy fundamentada, pues un sentimiento sólo puede ser fuente de energía si a su vez es expresión de una necesidad imperiosa. En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más cuanto que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino.¹⁶

11. Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938) (Madrid: Alianza, 1984), 77.

12. Sigmund Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente” (1911 [1910]), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 54.

13. René Descartes, “Meditaciones metafísicas”, III, V, en *Obras escogidas* (Buenos Aires: Charcas, 1980).

14. El profesor chileno Jorge Enrique Rivera interpreta que la comprensión histórica del *Ser* por el hombre deviene en un *ethos*, el cual a su vez nos lleva a una apertura, no solo a la idea sino a la creencia en *Dios*: “Dios no es jamás primariamente algo a lo que se llega mediante el uso de la razón. Dios no es primariamente algo que se demuestra por medio de argumentos. Dios es *alguien* con quien nos relacionamos en actos de adoración, de confianza, de alabanza y de gratitud” [...]. “A eso más alto y profundo que se puede pensar y sentir-añorar, diría yo es a lo que llamamos Dios”. Jorge E. Rivera. “Dios, ineludible en el orden práctico”, *Logos 11* (2007): 54. Algo similar entendió Kant desde el punto de vista de la filosofía de la historia, la religión y la concepción ética. Immanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires: Caronte, 1981), 67-93.

15. Freud, *El malestar en la cultura*, 10.

16. *Ibíd.*, 16.

Como se sugirió anteriormente, pareciera como si la idea de *Dios* estuviera desde el origen de las civilizaciones ligada a un sentimiento de angustia generado en la falta de certeza y dominio sobre fenómenos naturales y sociales, por lo cual, como en el caso de “Moisés y la religión monoteísta”, además de la creencia en un ser sobrenatural con poder sobre todas las cosas, algunas tradiciones han requerido y anhelado héroes que encarnen ese poder, con capacidad de liderazgo en el orden espiritual, legislativo y político¹⁷.

En cierta medida, para Freud el origen de la religiosidad estaría anclado a una minoría de edad, esto es, en términos psicoanalíticos, a la nostalgia de la protección de un padre, quizás la primera y más poderosa necesidad infantil. Más adelante se mostrará cómo, si se le da crédito a esta interpretación, es posible vincular la idea de Dios no solo con la pérdida de sentido (la falta de seguridad y orientación), sino con figuras políticas que representan tanto la creencia y la fe religiosa como la protección que otorgan el poder, el dinero y la manipulación burocrática.

Por otra parte, el malestar que Freud analiza en la cultura, según la necesidad de legitimar un “sentimiento oceánico”, radica en una negación, en casi una subversión frente a otra búsqueda como lo es la “verdad” anclada en la razón¹⁸. Es aquí donde la sublimación freudiana de la ciencia empírica le lleva a cuestionar la filosofía que, a través de una especulación metafísica, intentaba argumentar la existencia de un dios impersonal y distante de la misma religión; un ser, en todo caso, abstracto¹⁹. Así, entonces, la filosofía cae para Freud en un sistema que, tras la pretensión de racionalidad, termina acabando con ella misma en cuanto podría llegar a ser absurda la persecución de sistemas universales que den cuenta de todo y por todo²⁰, como se mostró anteriormente al mencionar la idea de *Dios* como ámbito del pensamiento.

De esta manera, la presunta existencia de un “sentimiento oceánico” como origen de la religiosidad y la búsqueda de sistemas especulativos universales, representan para Freud dos formas de escapar a la necesidad de lidiar con el yo, de remitirse a una inmersión en la propia personalidad, de entender el mundo desde las propias percepciones conscientes²¹, y de enfocar los esfuerzos argumentativos en principios más particulares que den cuenta de fenómenos psíquicos (ánimicos), fisiológicos e incluso sociales.

Por esta vía, es posible que el hombre requiera orientar sus sentimientos primordiales y sus pretensiones especulativas hacia entes más allá de toda comprensión racional. En el primer caso se da por estado anímico en el inconsciente que impele al miedo, y en el segundo, por la necesidad de dotar de sentido la existencia con una referencia al ser desde algo que sería ese ser mismo, puesto que la pregunta:

17. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 23.

18. Remo Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 33.

19. Freud, *El malestar en la cultura*, 17-18.

20. Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, 20.

21. Freud, “Metapsicología”, 1031.

[...] desemboca por sí misma en la cuestión de la condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en su relación con el mundo, con los otros, con la historia, a saber, en la cuestión del fundamento último trascendente, que designamos con la palabra "Dios".²²

Así pues, la idea de *Dios* que pareciera arraigada en los pensamientos más básicos y primitivos, y desde la filosofía podría indicar la manifestación de un pensamiento metafísico basado en concepciones presuntamente insoslayables, para Freud está destinada a fundamentar un sistema de creencias originadas en la búsqueda del sentido de la vida por parte del hombre común: "Quien posee Ciencia y Arte también tiene religión; quien no posee una ni otra, itenga religión!"²³.

EL PROBLEMA DEL SINSENTIDO COMO APERTURA A LA IDEA DE DIOS

El sinsentido no es solo la carencia de sentido, sino la irregularidad con que el hombre construye y apropia alguno. Desde la filosofía, Kant ha planteado el sentido como la capacidad de juzgar, es decir, la competencia de representarse conceptos y luego producir con estos proposiciones objetivas:

Por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido común a todos, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta (...) el modo representacional de cada uno de los demás, para tener su juicio, por así decirlo, en la entera razón humana y huir así de la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio.²⁴

A pesar de la reticencia con la que Freud recibe la mayor parte del pensamiento filosófico, sobre todo aquel que ha pretendido dar cuenta justamente de los primeros principios del devenir cognitivo y anímico de la conciencia, parece guardar alguna reverencia por el planteamiento de la crítica kantiana hacia aspectos como la razón y la facultad de juzgar. Así lo demuestra cuando afirma que el autor de la *Crítica de la Razón Pura*: "[...] nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible"²⁵. Esto, como se observó anteriormente, implica para el psicoanálisis la necesidad de volcar toda la carga analítica en los condicionamientos a través de los cuales la subjetividad produce el sentido de realidad, sin la intromisión traumática de eventos que pudieran alterar el estado de conciencia y la producción de conceptos posterior al acto de percibir el mundo exterior. Es decir, en Freud es posible que un individuo

22. Bravo, *El marco antropológico de la fe*, 24.

23. Goethe, *Die zahmen Xenin*, IX, citado en Freud, *El malestar en la cultura*, 18.

Previamente, Freud ha considerado que el análisis de un caso de *dementia paranoides* en una persona de altas capacidades intelectuales y públicas, le permite inferir una teoría psicoanalítica de los orígenes de la religión. Cfr. Freud, "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente", 75.

24. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar* (Caracas: Monte Ávila, 1992), 204-205.

25. Freud, *Metapsicología*, 1053.

de manera regular pueda estructurar el sentido de realidad, con base, primero, en una sólida idea de sí mismo, y, segundo, a partir de una psiquis lo suficientemente fundamentada para no comprometer la racionalidad a pesar de fenómenos como la paranoia, la excitación, el placer o la esquizofrenia: «Para llegar al conocimiento de lo inconsciente sólo se puede “como consciente”»²⁶.

De esta manera, no es posible afirmar, ni desde la filosofía ni desde el psicoanálisis, que toda percepción, recuerdo o juicio representa una concepción válida de la realidad. Por el contrario, más bien todo sistema lógico, hermenéutico y analítico, suscita la necesidad de orientar las preguntas fundamentales únicamente desde supuestos firmemente estructurados en un lenguaje, como representación del mundo interior y exterior, como una prueba de que esa relación no es irracional, aparente o falsa²⁷. En consecuencia, la idea y existencia de *Dios* no parece, en principio, susceptible de la prueba cartesiana bajo la forma del mero *cogito*. En dicho caso, el postulado ya no solo es ontológico: “Dios es el que es”²⁸, sino que se amplía a uno de tipo cognitivo: “Dios es el que es pensado”²⁹. Por ende, hacia ese sistema filosófico sobre la idea de *Dios*³⁰ se vuelca la crítica de Freud, puesto que lo considera simplemente un intento de aproximarse de manera aparentemente objetiva con base en una concepción impersonal de *Dios*, que en vez de aclarar el asunto, lo complica³¹.

Sin embargo, no es posible desconocer que a través de la historia se han dado múltiples tradiciones y formas de representarse la realidad a partir de un simbolismo asociado a ciertas manifestaciones de la conciencia y la construcción social del lenguaje, el arte y las instituciones, lo que en parte se reconoce como *cultura*, aunque el concepto sea más rico³². Desde este punto de vista, la representación de una fuerza superior a las fuerzas humanas y terrenas, tiene el dejo de una necesidad espiritual que por siglos el hombre ha sostenido, lo cual Freud ha interpretado en sus orígenes bajo la forma del *totemismo*³³. Adicionalmente, es imposible entender este fenómeno sin el anhelo del hombre por creer que su vida y todos los traumas que conlleva no son accidentales sino que tienen un propósito solemne:

Y tienes que acordarte de todo el camino que Jehová tu Dios te hizo andar estos cuarenta años en el desierto, a fin de humillarte, de ponerte a prueba [...] de modo que te humilló y te dejó padecer hambre y te alimentó con el maná, que ni tú habías conocido

26. *Ibid.*, 1051.

27. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-philosophicus* (Madrid: Tecnos, 2007).

28. Cfr. “Éxodo”, en *Santas Escrituras* (Nueva York: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1961), III, 14.

29. En el caso de *dementia paranoides* de Schreber, Freud tiene una interpretación similar a lo que Descartes adujera como prueba de la falibilidad de su juicio, tanto en un *daimon*, “genio maligno”, o incluso Dios mismo, que era quien le inducía a errar o se lo permitía, en sus

apreciaciones sobre la realidad. Cfr. Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, 37, y Descartes, “Meditaciones metafísicas”, 31.

30. Otro ejemplo en Gotfried Wilhem Leibniz, *Discurso de metafísica* (Buenos Aires: Orbis, 1984).

31. Freud, *El malestar en la cultura*, 17-18. Una crítica incluso más radical a la filosofía se ha desarrollado recientemente desde el campo de la física. Cfr. Stephen Hawking y Leonard Mlodinow, *El gran diseño* (Barcelona: Crítica, 2010).

32. Por ejemplo, para Werner Jaeger: “[...] entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo [...]”. Así como con los griegos comienza “de manera consciente, una idea de cultura como principio formativo”, la cultura desde el punto de vista de la *paideia* (educación) griega, representa, junto con la tradición oral y literaria heredada de Homero, el concepto de virtud (*areté*) y el ideal caballeresco de la aristocracia, el valor fundamental de la identidad. Sin embargo, esta, además de ser entendida en el sentido de la pertenencia a un determinado Estado o comunidad, a su vez, suscita la responsabilidad necesaria para asumir con veneración las ideas sobre la divinidad desprendidas de la tradición propia. Cfr. Werner Jaeger, *Paideia I, los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), 5.

33. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 117.

ni tus padres habían conocido; para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino que de toda expresión de la boca de Jehová vive el hombre.³⁴

Esta, entre otras sentencias lapidarias, llevó a Nietzsche a afirmar que “El cristianismo es una metafísica de verdugos”³⁵, o bien, que es “[...] incompatible con toda salud *mental*; sólo la razón enferma le sirve como razón cristiana; toma la defensa de toda imbecilidad, fulmina su anatema contra el “espíritu”, contra la *superbia*³⁶ del espíritu sano”³⁷. En esta interpretación, Nietzsche y Freud³⁸ encuentran una degeneración de la voluntad de poder o una patología paranoide, y concuerdan en considerar que la tendencia a la religiosidad cristiana se sustenta en una posición casi reactiva a un progreso moral o cultural de los pueblos³⁹. En todo caso, Freud ubica la idea de *Dios* y el sentido de religiosidad en dos factores psicológicos constantes en la naturaleza humana: el miedo y la angustia:

Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla, no podemos pasarnos sin lenitivos [...]. Los hay quizá de tres especies: distracciones poderosas que nos hacen parecer pequeña nuestra miseria; satisfacciones sustitutivas que la reducen; narcóticos que nos tornan insensibles a ella. Alguno cualquiera de estos remedios nos es indispensable.⁴⁰

Sin embargo, lo curioso es que para el psicoanálisis de corte freudiano el problema no es si el hombre puede hallar consuelo en la idea de *Dios*, aunque no pueda comprobar su existencia, sino más bien que la noción de un tal “sentimiento oceánico” como justificación de su tendencia psíquica a un sentido de realidad trascendente, parece escapar de toda comprensión científica posible y demuestra que son las personas incapaces de formar su carácter con base en aspectos objetivos, quienes tienen la tendencia a la religiosidad. Por otra parte, el problema tampoco es si el psicoanálisis puede ofrecer una mejor respuesta a las preguntas sobre la existencia, dado que el sentido de esta es, por demás, un asunto difícil y quizás vacío: “Decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso”⁴¹.

Más allá de que se dé o no crédito a esta interpretación, pareciera que la configuración de un sentido de realidad más próximo a la experiencia individual, personal y crítica (auto), sería una forma de lidiar auténticamente con lo incierto, con la angustia y el miedo, en suma, con lo que Remo Bodei llama “los nervios del alma”: “El psicoanálisis invita en cambio [...] a tomar contacto con los propios conflictos internos,

34. “Deuteronomio”, en *Santas Escrituras*, 8, 2-3.

35. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Medellín: Bedout, 1971), 44.

36. Locución latina que significa “soberbia”.

37. Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Edaf, 1980), 89.

38. Aunque esto no justifique la alusión a un autor u otro, Freud da algunas pistas de ser lector de Nietzsche. Cfr. Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, 51.

39. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 75.

40. Freud, *El malestar en la cultura*, 18.

41. *Ibíd.*, 19.

no por masoquismo, sino para descubrir la posibilidad de un ulterior crecimiento, de una existencia más libre de condicionamientos no necesarios⁴².

Esos *condicionamientos* que Bodei considera “innecesarios”, no pueden, sin embargo, ser asumidos como disposiciones generales del espíritu humano, mucho menos en tiempos en que desde diferentes orillas se ha argumentado en defensa de la diversidad cultural como realidad histórica y política. Por ejemplo, algunos trabajos⁴³ han ofrecido pistas sobre cómo estructurar teorías comprensivas de la justicia que respeten las diferencias⁴⁴, no solo entre los individuos, sino también entre los grupos sociales y naciones, por lo que sería arbitrario en sí mismo considerar que todas las personas tienen la capacidad o la voluntad de enfrentarse a sus dilemas morales, existenciales o anímicos, sin referencia a algo más allá de sí mismos; algo trascendente como el amor, la mística o una entidad cuyo presunto poder y bondad se consideran signos de esperanza.

Por ende, si se interpretan algunas perspectivas de la justicia que he citado anteriormente, se dificultaría llevar a máxima universal que todas las personas tienen *a priori* las respuestas acerca de la existencia en su *yoidad*, o bien, que los mecanismos que una terapia de *regresión* podría proporcionarles para superar las pulsiones, instintos y traumas que generan tensión constante entre su *ello* y el *super yo*⁴⁵. De ahí que actualmente la idea de una progresión moral e intelectual, como camino hacia sociedades absolutamente laicas y regidas por lo que podría denominarse una *episteme colectiva*, no parezca —por lo menos por un buen tiempo más— plausible. La carga moral de este argumento no es algo que deba resolverse en este documento, en cambio, debe ser ámbito de reflexión para cada persona, tradición y cultura. Empero, el asunto pierde laxitud cuando se enfrenta a cuestiones de índole ética y política⁴⁶.

LA IDEA DE DIOS Y SU RELACIÓN CON LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO Y LAS COMUNIDADES POLÍTICAS

Parece haber consenso en que después de la Edad Media, Occidente se encaminó hacia una construcción social de la realidad basada más en la ciencia y la filosofía natural que en la idea de *Dios* como marco de referencia moral y político. Sin embargo, es innegable que aún cerca de cerrar la segunda década del siglo XXI, la demarcación cultural entre la creencia en *Dios* como ámbito privado de la libertad moral, y la constitución de sujetos y comunidades políticas, no parece muy clara. En efecto, en algunas sociedades la religión sobrevive apenas escamoteada en leyes garantistas de la libertad de cultos y en la ilegalidad de juzgar a alguien por su credo⁴⁷, mientras que en otras, si bien priman principios jurídicos y civiles como la libertad de conciencia, de expresión

42. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, 43.

43. Charles Taylor, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia* (Madrid: Cátedra, 2000); Nancy Fraser, *La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1997).

44. Dentro de estas, el feminismo ha denunciado que este tipo de teorías que hacen especial énfasis en la individualidad, en las capacidades personales y en la independencia, únicamente refuerzan estereotipos patriarcales y machistas, que ignoran la condición de dependencia de algunas personas tradicionalmente marginadas, aunque esto no las imposibilita para el goce de sus derechos y la experiencia de la justicia. Cfr. Young, *La justicia y la política de la diferencia*, 95-96.

45. Freud, *Inhibición, Síntoma y Angustia*, 42; Freud, *El malestar en la cultura*, 66-67.

46. En otro trabajo he argumentado que en términos jurídicos y políticos, se debe hablar de ética y no de *moral*, puesto que a pesar de su comúnmente aceptada similitud semántica, puede haber una diferencia relevante para el debate público. Cfr. Alexander Restrepo, “Legitimidad del derecho como fundamento ético de las prácticas políticas”, en *Ética y construcción de ciudadanía* (Bogotá: Universidad Libre; Belo Horizonte: Newton Paiva, 2004), 177-191.

47. Otfried Höffe, *Derecho Intercultural* (Barcelona: Gedisa, 2008), 137.

y de filiación⁴⁸, el discurso político y la interpretación constitucional parecieran tener un sesgo doctrinal⁴⁹, al reiterar el poder de la religión como estandarte moral de la familia, de la educación, e incluso, de las decisiones sobre el aprovechamiento de los recursos naturales:

Es cierto que todo este desarrollo económico se ajusta a la idea bíblica de que es bueno para nuestra especie “fructificar y multiplicarse, y henchir la tierra y sojuzgarla, y señorear en los peces de la mar, y en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. Hoy, sin embargo, resulta francamente dudoso que una mayor “multiplicación de la especie” sea deseable.⁵⁰

Cuando Freud⁵¹ plantea el choque entre el aparato psíquico, en su necesidad inconsciente de satisfacer las pulsiones (*ello*)⁵², y la sociedad, reacia a proporcionar los medios para tal “felicidad” (*super yo*), está indicando que la carga moral de ser racionales lleva a las personas a la constante insatisfacción de sus deseos, sentimientos, ideales o creencias en la cultura dominante, aun cuando esta prometería, a partir de la ciencia, una liberación de los placeres y el bienestar. Hacer entonces contrapeso al conjunto de sentimientos de fracaso y angustia ha inducido al uso de paliativos anímicos, muchos de los cuales se reducen a toda clase de delirios, entre ellos la religión como evasión de todo aquello causante de dolor al individuo⁵³.

Según Bodei, el psicoanalista Wilfred Bion, incluso más que el mismo Freud, logró vislumbrar la persistencia de la religión como contrapeso al sinsentido y angustia existencial. En efecto, mientras el segundo cree que la ciencia puede suplir el vacío que las personas suelen llenar con la religión, el primero considera que la religión, por el contrario, no desaparece: “Y no lo hace [...] porque la inseguridad es ineliminable, porque difícilmente podrán encontrarse remedios contra la muerte, la vejez, la enfermedad, la miseria, la violencia y el malestar físico y psíquico”⁵⁴.

Dada la imposibilidad de que las personas obtengan la “felicidad” o el bienestar en la edad madura, son susceptibles de recaer en el uso de drogas o en la rebelión que representa la psicosis⁵⁵. Por ende, la religión pretende ofrecer un modo único y “bueno” de soliviantar dicho sufrimiento, aunque finalmente tampoco lo logra, puesto que, para dar algún tipo de esperanza, no solo reduce el valor de la vida⁵⁶, sino que además predispone al individuo sugestionando previamente su inteligencia. Ante este panorama, para Freud la tercera causa del sufrimiento humano es: “[...] la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad”⁵⁷.

En consecuencia, Freud considera paradójico el grado de insatisfacción con el que se recibe la cultura, sobre todo si está influida por la ciencia y la técnica. Este

48. Luigi Ferrajoli, *Democracia y garantismo* (Madrid: Trotta, 2008).

49. En el caso de Estados Unidos, Singer ha hablado de la convergencia entre lo religioso y lo secular, sobre todo cuando un sector puritano del liderazgo político ha justificado la riqueza como símbolo de “vivir en la luz”. Cfr. Peter Singer, *Ética para vivir mejor* (Barcelona: Ariel, 1995), 87.

50. *Ibíd.*, 57.

51. Freud, *El malestar en la cultura*, 22.

52. Este argumento está orientado principalmente bajo el principio del placer y del displacer. Cfr. Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer” (1920), en *Obras completas*, vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1967), 7-17; Freud, *Inhibición, Síntoma y Angustia*, 17, 40.

53. Freud, *El malestar en la cultura*, 22-25.

54. Bodei, *El doctor Freud y los nervios del alma*, 60.

55. Freud, *El malestar en la cultura*, 28.

56. Esta es una de las mayores críticas hechas por Nietzsche al cristianismo. Nietzsche, *El anticristo*, 25, 38; Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, 31-33.

57. Freud, *El malestar en la cultura*, 29.

rechazo lo compara el autor con la acción depredadora que tuvo el cristianismo sobre las culturas paganas, que tenían una visión más terrenal de la realidad⁵⁸. En todo caso, ello constituye un ejemplo de la enorme tensión entre la estructura subjetiva e inconsciente y la macroestructura que representa la vida social y política, en donde la idea de *Dios* puede o no ser un referente.

Un caso interesante para analizar esto es el del jurista alemán Daniel Paul Schreber, en donde “[...] la paranoia es una neurosis de *defensa* y [...] su mecanismo fundamental es la *proyección*”⁵⁹. Es significativo que, según la cronología proporcionada en su autobiografía y los archivos de Baumeyer⁶⁰, la primera enfermedad se registrara en el año 1884, justo cuando Schreber tuvo su candidatura a la cámara baja del parlamento, a la vez que, solo posteriormente, el enfermo se mostró crédulo en temas religiosos⁶¹. Por otra parte, es igualmente atrayente cómo Freud admite en este caso que su análisis versa sobre un hombre de inteligencia superior, doctor en jurisprudencia, lo que permite tener esperanza en que las conclusiones de este trabajo sean determinantes “para la ciencia y para el conocimiento de verdades religiosas”⁶².

Si bien las primeras descripciones del historial clínico de Schreber muestran episodios de neurosis asociada a trastornos del sueño, alucinaciones, representaciones oníricas y fatiga mental, Freud indica un aspecto fundamental de su paranoia: “Poco a poco, las ideas delirantes cobraron el carácter de lo mítico, religioso, mantenía trato directo con Dios, era juguete de los demonios, veía ‘milagros’, escuchaba ‘música sacra’ y, en fin, creía vivir en otro mundo”⁶³. Cuando, fruto de la paranoia o del deseo de publicar sus memorias, el enfermo Schreber afirmaba que sus juicios sobre la vida religiosa eran incuestionables por la ciencia⁶⁴, se evidencia lo que Freud indaga como posible causa de su *dementia paranoides*, esto es: la visión de *Dios* y la imagen mítica del mundo, junto con procesos como la proyección y la emasculación, luego de la necesidad de lidiar con el trauma de no poder engendrar hijos con su esposa.

Aparece entonces el primer atisbo de delirio: el paciente Schreber “se considera llamado a redimir el mundo y devolverle la bienaventuranza perdida, pero cree que sólo lo conseguirá luego de ser mudado de hombre en mujer”⁶⁵, alcanzando visiones proféticas sobre esa supuesta catástrofe de la humanidad⁶⁶. Hay aquí dos elementos propios de la constitución del sujeto y las comunidades políticas. Por una parte, antes de la formación del Estado moderno y del contemporáneo, en el mundo occidental (sin detrimento de otras civilizaciones como la china y la persa) la idea de lo político residía en una especie de *deificación* del liderazgo. Por ejemplo, Maquiavelo plantea que *el príncipe* debe ser amado, aunque sea por el temor y respeto que infunde⁶⁷; en Weber, dicha veneración estará dada por lo que denomina “poder carismático”⁶⁸. Esto, según Freud, llevó al pueblo judío a considerarse el elegido de *Dios* bajo la pretensión

58. *Ibíd.*, 30.

59. James Strachey, “Nota introductoria”, en Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, 4-5. Freud mismo sugiere en las conclusiones parciales del caso Schreber, que la *proyección* (podría decirse negativa) tiene en la “emasculación” una de sus mayores consecuencias. Cfr., *Ibíd.*, 41. De igual forma, en la metáfora de los “rayos de Dios”, Freud encuentra una forma ulterior de representar la *proyección* “hacia afuera” del delirio de Schreber. Cfr. *Ibíd.*, 72.

60. Doctor que estuvo a cargo varios años del hospital en donde se tuvieron los primeros registros de la enfermedad de Schreber. *Ibíd.*

61. *Ibíd.*, 24.

62. *Ibíd.*, 12.

63. *Ibíd.*, 15.

64. *Ibíd.*, 16.

65. *Ibíd.*, 17.

66. *Ibíd.*, 63-65.

67. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Madrid: Espasa Calpe, 2007), 40, 54.

68. Max Weber, *La política como profesión* (Madrid: Espasa Calpe, 2007), 90.

69. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 121-122.

70. John O'Sullivan, "Annexation", en *United States Magazine and Democratic Review* 17, 1 (1845): 6. Disponible en <https://pdcrowds.webs.ull.es/anglo/OsullivanAnnexation.pdf> (consultado el 12/03/2010).

71. Tomo este concepto de la tesis general propuesta por Mishan para una crítica de los modelos lineales de desarrollo como crecimiento económico exponencial. Cfr. Ezra J. Mishan. *Los costes del desarrollo económico* (Barcelona: Orbis, 1983).

72. Es importante observar cómo este fenómeno político ha sido recientemente abordado por una saga de películas norteamericanas del director James DeMonaco, cuyo título original en inglés es *The purge*, y en Hispanoamérica ha sido traducida como "La noche de las bestias", "La noche de la expiación" o "La purga". Los films abordan cómo un partido político lidera la defensa de una ley que permite "depurar" la sociedad una vez al año. La iniciativa —que en apariencia busca reducir los índices de criminalidad— sugiere de fondo que tanto la Constitución como los Derechos Humanos, pueden temporalmente suprimirse en favor de una "purificación" de la sociedad, cuyo fin es que dichos "padres de la patria" conserven a toda costa sus privilegios, sus intereses y sus propias concepciones del bien y la justicia.

73. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, 60. Ver una crítica de este mismo asunto desde la filosofía de la historia de Kant y lo que denomina la presunta "sabiduría deficiente". Cfr. Immanuel Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", 126. De manera más radical, para Hegel, la idea de

de poseer las mayores virtudes morales e intelectuales de la humanidad⁶⁹, como lo manifestara un columnista pro-trabajo esclavista en el Sur de Estados Unidos a finales del siglo XIX:

El cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino.⁷⁰

Ahora bien, la humanidad ha sido suficientemente informada de los "efectos perversos"⁷¹ de un pueblo, una nación, una facción, un partido o una cultura que se considere a sí misma poseedora, no sólo de la legitimación simbólica e histórica para dominar económica y geopolíticamente el mundo (o una parte de este), sino además de hacerlo en nombre de un supuesto "derecho divino" o "providencia", lo que guarda relación con las ideas del "destino manifiesto" y "los padres de la patria"⁷². Para Freud, esto encarna una paradoja superlativa: «Más extraña aún es la idea de que un ser "elijan de pronto a un pueblo, proclamándolo como "su" pueblo, y a sí mismo como dios de éste»⁷³.

Actualmente (guardando las proporciones), algunas corrientes políticas apelan a concepciones similares bajo la apariencia de defender los derechos de la familia, la sociedad, los valores y, en todo caso, una supuesta moral única cuyos fundamentos se encuentran en las escrituras bíblicas u otros textos "sagrados". Sus seguidores no son pocos y prueba de ello es la cantidad de votos que se endosan con el diezmo, la fidelidad a *Dios* y todo tipo de justificaciones que devienen en participación democrática y política. En cierta medida, la construcción individual o comunitaria de un sentido político falto de criticidad, lleva a muchas personas a dejar su criterio democrático en manos de aquellas personas que dicen representar el reino de *Dios* en la Tierra. De ahí que Freud ubique el sentido de religiosidad en una especie de paranoia, cuya develación implica peligros:

En efecto, si nuestra labor nos lleva al resultado de reducir la religión a una neurosis de la humanidad y a explicar su inmenso poderío en forma idéntica a la obsesión neurótica revelada en nuestros pacientes, podemos estar bien seguros de que nos granjearemos la más enconada enemistad de los poderes que nos rigen.⁷⁴

un pueblo originario, sabio y adoctrinado directamente por Dios, es una invención en la historia. Cfr. Georg W. F. Hegel,

Introducciones a la filosofía de la historia universal (Madrid: Istmo, 2005), 51.

74. *Ibíd.*, 74.

Con esto, la religiosidad no solo prospera en “síntomas neuróticos individuales”, sino que también ha llegado a ser un “marco de referencia”⁷⁵ colectivo, con posibles implicaciones políticas, y por ende, con impacto sobre la sociedad en términos democráticos. En este punto, Freud ofrece claves muy importantes con base en los archivos clínicos del enfermo Schreber, quien aseguraba que su misión estaría encomendada directamente por *Dios*⁷⁶: “El delirio de redención es una fantasía con la que estamos familiarizados: harto a menudo constituye el núcleo de la paranoia religiosa”⁷⁷.

Un ejemplo de esto es el caso del reverendo Bob Jones, quien le pidió a George W. Bush una “recompensa” por el apoyo en campaña para su reelección como presidente de los Estados Unidos de Norteamérica:

Con su reelección, la gracia de Dios ha garantizado a América —aunque no se lo merezca— una suspensión del programa del paganismo. A usted se le ha concedido un mandato [...] Ponga en práctica su programa punto por punto. Usted no debe nada a los liberales. Ellos le menosprecian porque menosprecian a su Cristo.⁷⁸

Ahora bien, la criticidad con que puedan observarse estos modos de construcción de un sentido individual y colectivo de lo político, no tiene como fin desacreditar su valor a nivel personal o deslegitimar su alcance democrático, sino abrir preguntas en torno al modo difuso y contradictorio con el que algunos personajes influyentes pueden llegar a mezclar sus creencias religiosas con posiciones políticas, dejando así un manto de duda en la opinión pública acerca de sus verdaderas intenciones o argumentos racionales sobre el bien común: “La relación de nuestro enfermo con *Dios* es tan rara, y tan poblada de estipulaciones contradictorias entre sí, que hace falta una buena cuota de fe para perseverar en la expectativa de hallar algo de ‘método’ en esta ‘locura’”⁷⁹.

Así pues, la expectativa de un progreso social y cultural que a partir de la educación y la ciencia podría empoderar la construcción individual y colectiva de un sentido más terrenal e informado sobre la existencia o los valores democráticos, queda parcialmente supeditada al impacto que los creyentes y sus seguidores puedan tener en la política, los cargos públicos o los medios informativos más influyentes (incluidas las redes sociales), en donde se esperaría, razonablemente, una justificación teórica, técnica o jurídica de sus decisiones u opiniones⁸⁰. La posibilidad de un retorno a los

el reglamento de Naciones Unidas y el derecho internacional humanitario, por ejemplo, cuando George W. Bush (hijo) justificó la intervención militar en Irak, como un acto que el mismo *Dios* le había encomendado. Cfr. Ronald Dworkin. *La democracia posible: principios para un nuevo debate político* (Barcelona: Paidós, 2008), 45.

77. Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, 18.

78. Dworkin, *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*, 74.

79. Freud, “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente”, 21.

80. Restrepo, “Legitimidad del derecho como fundamento ético de las prácticas políticas”, 180. Fue conocido en Colombia el caso reciente de un Representante a la Cámara (paradójicamente por el partido liberal), quien en un debate sobre el referendo para prohibir la adopción por parte de parejas del mismo sexo, renunció a defender su posición con base en la Ley o argumentos teóricos, y se excusó afirmando que en dicho caso, su única guía era la biblia. Cfr. Pilar Cuartas, “Silvio Carrasquilla, el congresista que cambió la Constitución por la Biblia para legislar”, *El Espectador*, mayo 10, 2017. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/silvio-carrasquilla-el-congresista-que-cambio-la-constitucion-por-la-biblia-para-legislar-articulo-693305> (consultado el 10/05/2017).

75. Expresión utilizada por Taylor para mostrar el conjunto de principios y valores que son valiosos para las personas y guían sus creencias, acciones e identidades. Cfr. Charles Taylor, *Fuentes del yo: la*

construcción de la identidad moderna (Barcelona: Paidós, 1996), 19.

76. Recordemos cómo este tipo de “argumentos” han sido utilizados para cometer todo tipo de delitos en contra del derecho internacional,

fundamentalismos, si bien se asoma con disimulo y pronóstico reservado, no es del todo descabellada. Que una persona con poder se endilgue para sí un reconocimiento y una legitimidad pública basada en parte en las creencias, principios y valores que siguen muchas personas en lo privado, deja abierta la puerta a seguir analizando, justamente, lo que Freud planteaba en “El malestar en la cultura”, y es el modo recurrente en que las personas tienden a sublimar fácilmente dichas *deificaciones personales* del “bien”, en vez de buscar otro tipo de valores más próximos a su naturaleza y circunstancias.

Por lo que se analizó aquí, tanto en lo personal como en lo colectivo, la angustia y la incertidumbre acerca del poder humano para lidiar con sus mayores temores y aflicciones, no solo lleva a la idea de *Dios* como fórmula de escape y seguridad individual, sino que, desde uno u otro credo, podría tener repercusiones en el orden político nacional y mundial. Confío en que esto genere nuevas e interesantes preguntas para defensores o detractores del papel de la religión en el ámbito público y privado, puesto que no solo causa cuestionamientos sobre la salud mental de una sociedad, sino sobre la cultura y las verdaderas intenciones ético-políticas de algunos líderes para montarse en esta ola que pareciera no agotarse.

BIBLIOGRAFÍA

- BODEI, REMO. *El doctor Freud y los nervios del alma*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- BRAVO, CARLOS. *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- CIORAN, EMILE. “Fisonomía de un hundimiento. La experiencia pascaliana de un novelista americano”. En *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario y otros textos*. Bogotá: Montesinos/Tercer Mundo, 1991.
- CUARTAS, PILAR. “Silvio Carrasquilla, el congresista que cambió la Constitución por la Biblia para legislar”. *El Espectador*. Mayo 10, 2017. Disponible: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/silvio-carrasquilla-el-congresista-que-cambio-la-constitucion-por-la-biblia-para-legislar-articulo-693305>.
- DESCARTES, RENÉ. “Meditaciones metafísicas”. *Obras escogidas*. Buenos Aires: Charcas, 1980.
- DWORKIN, RONALD. *La democracia posible: principios para un nuevo debate político*. Barcelona: Paidós, 2008.
- FERRAJOLI, LUIGI. *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta, 2008.
- FRASER, NANCY. *La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1997.
- FREUD, SIGMUND. “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*dementia paranoides*) descrito autobiográficamente” (1911 [1910]). En *Obras completas*. Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- FREUD, SIGMUND. “Metapsicología” (1914-1916). En *Obras completas*. Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- FREUD, SIGMUND. *Introducción al psicoanálisis* (1917). Madrid: Alianza, 2001.

- FREUD, SIGMUND. "Más allá del principio de placer" (1920). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- FREUD, SIGMUND. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926 [1925]). México: Grijalbo, 1970.
- FREUD, SIGMUND. *El malestar en la cultura* (1930). Madrid: Alianza, 1988.
- FREUD, SIGMUND. *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938). Madrid: Alianza, 1984.
- GILSON, ETIENE. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1985.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.
- HAWKING, STEPHEN Y MLODINOW, LEONARD. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica, 2010.
- HEGEL, GEORG W. F. *Introducciones a la filosofía de la historia universal*. Madrid: Istmo, 2005.
- HÖFFE, OTFRIED. *Derecho Intercultural*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- INTERNATIONAL BIBLE STUDENTS ASSOCIATION. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of Pensilvania. Estados Unidos, 1961.
- JAEGER, WERNER. *Paideia I. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- JASPERS, KARL. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- KANT, IMMANUEL. "Comienzo presunto de la historia humana". En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Caronte, 1981.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED W. *Discurso de metafísica*. Buenos Aires: Orbis, 1984.
- LIPOVETSKY, GILLES. *Metamorfosis de la cultura liberal: ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS. *El príncipe*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- MISHAN, EZRA J. *Los costes del desarrollo económico*. Barcelona: Orbis, 1983.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El anticristo*. Madrid: Edaf, 1980.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El crepúsculo de los ídolos*. Medellín: Bedout, 1971.
- O'SULLIVAN, JOHN. "Annexation". En *United States Magazine and Democratic Review* 17, 1 (1845). Disponible en: <https://pdcrodas.webs.ull.es/anglo/OSullivanAnnexation.pdf>.
- RESTREPO, ALEXANDER. "Legitimidad del derecho como fundamento ético de las prácticas políticas". En *Ética y construcción de ciudadanía*. Bogotá: Universidad Libre; Belo Horizonte: Newton Paiva, 2004.
- RIVERA, JORGE E. "Dios, ineludible en el orden práctico". *Logos* 11 (2007): 54.
- SCHLICK, MORITZ. *Filosofía de la naturaleza*. Madrid: Encuentro, 2002.
- SINGER, PETER. *Ética para vivir mejor*. Barcelona: Ariel, 1995.
- TAYLOR, CHARLES. *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TAYLOR, CHARLES. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.
- WEBER, MAX. *La política como profesión*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2007.
- YOUNG, IRIS MARION. *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra, 2000.





v. LA OBRA



© Miguel Antonio Huertas | "Antonio", ca | 1985 | pastel sobre papel | 59,5 x 50 cm.



© Miguel Antonio Huertas | Sin título | carboncillo y sanguina, ca. | 1985 | 65,5 x 50 cm.

Hombre perdido en la espesura de la selva oscura

Texto de estudio: Dibujos de Miguel Huertas



NATHALI BUENAVENTURA GRANADOS*

En medio del camino de la vida,
errante me encontré por selva oscura,
en que recta vía era perdida.

DANTE ALIGHIERI¹

Comprender la obra de un *dibujante*² es una empresa cuestionable e incierta; del mismo modo lo es la empresa de escribir sobre él. El esfuerzo del lenguaje aquí es un alumbramiento relativo, temporal y finito, a diferencia del flujo de la imagen que, hasta donde sabemos, no es finito. Los dibujos expuestos en la presente edición hacen parte de un rico y voluminoso oficio, formado en un ritmo tenaz, y en una profundidad psicológica, de la cual el presente texto es contexto y partícula de apoyo para su interpretación.

Miguel Huertas puede imaginarse como un artista que, heredando los ímpetus y patrimonios de los movimientos del arte moderno en Colombia, reacciona a contrapelo de la (*su*) historia, deteniendo su mirada de dibujante sobre ella: la Historia. Hace parte de una generación³ de artistas que hacen pasar el sentido de su oficio por el terrible interrogante sobre el sentido histórico del mismo. Desplazando la obsesión moderna por la obra de arte, Huertas encausa su ímpetu generacional en el cuestionamiento de las formas de enseñanza que mecen y sostienen la institución. De allí que su formación haya iniciado en el ámbito de las artes plásticas (graduado en 1983 de la Escuela de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia y especializado en grabado en metal en el Atelier 17 en París), y haya desembocado en estudios teóricos de la historia (Magíster en Historia del arte, la arquitectura y la ciudad y Doctor en Historia y teoría del arte de la Universidad Nacional de Colombia). Fundador de la Especialización en educación artística integral de la Universidad Nacional, ahora Maestría en educación artística, ha labrado difíciles caminos disciplinares, en terrenos hostiles, formados en el corazón de la crisis de la academia.

CÓMO CITAR: Buenaventura Granados, Nathali. "Hombre perdido en la espesura de la selva oscura". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 291-294, doi: 10.15446/djf.n18.71475.

* e-mail: buenaventurada@gmail.com

1. Canto primero, proemio general. *Divina comedia*.
2. La categoría de dibujante es para el caso una alusión al oficio y al arte.
3. En el sentido en que Hauser lo plantea, es decir, por filiación y adherencia ideológica, más que por edad o localización geográfica.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

RESEÑA DE UN DIBUJANTE

Una de las imágenes más terribles y fascinantes de la literatura de Walter Benjamin es el Ángel de la historia, cuyas alas se baten furiosamente contra el viento para tratar de regresar en el tiempo. Quienes han sido estudiantes de Huertas, han sabido de la fuerte impresión que esta imagen causa en él: el ángel no logra volver hacia atrás, pues, un viento sin clemencia lo empuja hacia adelante. Únicamente podrá *mirar* hacia atrás. Si el lector de este texto sigue con nosotros, puede imaginar a un dibujante contenido en la espesura de un viento tal. Su hacer le llama, le empuja hacia el futuro —tal es el destino inclemente de las obras de arte, apuntar⁴ hacia la vanguardia y hacia la victoria— pero su mirada está puesta en el pasado. En Benjamin, este choque de fuerzas (mirada-movimiento) será la imagen dialéctica; en esta concepción del dibujante, será la imagen anacrónica⁵, o en palabras del propio Huertas, una “mirada crepuscular”. El anacronismo, en despótica consideración de Lucien Febvre, es “una intrusión de un tiempo en otro”; la mirada de este dibujante está allí, en las brumas perpetuas de tiempos intrusos, desacordes al presente. La mirada de quien dibuja no está tanto viendo, como tocando, rozando, siendo palpado él mismo por la imagen, por una emanación de algo que está más allá del lenguaje, que resiste ser nombrado. Contornos temerarios, siluetas enigmáticas, vacíos densificados, anomalías espaciales; se trata de un flujo de espesuras y petrificaciones en las que el dibujante tiembla y dibuja. Tiembla, porque el ulular de las alas del ángel es doloroso e insondable. Dibuja, porque, en sus propias palabras “*Lo más parecido al dibujo es el acto amoroso*”⁶ y porque vida, muerte, mirada, olvido, ceguera, destierro y desorden, son la turbulencia de una emanación que no puede ser otra cosa para este dibujante, que la manifestación de *lo sagrado*.

En sus estudios sobre la pintura rupestre, Sigfried Gideon llegó a afirmar que las pinturas de las cavernas jamás fueron concebidas para ser vistas en su totalidad, a manera de una imagen renacentista (a la que Huertas llama *milagro*). Estas imágenes existían para ser experimentadas a la luz del fuego vacilante del fuego, que rompe las tinieblas en una agitación progresiva y fragmentaria. Lo precioso es que la imagen viene de allá para acá, en un estado de transición⁷ vibrátil; la luz no existe para extinguir la oscuridad, sino para recordarnos que en la profunda dimensión de lo incógnito moran las imágenes. La mirada crepuscular, es pues, el estado de la conciencia que produjo estos dibujos, y la huella potente de un cuerpo que se dirige férreamente a perderse en la espesura de la *selva oscura*.

4. Apuntar en un sentido de la voluntad indiscriminada por el progreso, que para Benjamin, era el nombre del viento que raptaba al ángel de su deseo.
5. El concepto de anacronismo en la historia es para Didi-Huberman un “modo temporal de expresar la exuberancia, la complejidad, la sobredeterminación de las imágenes” que cuestiona la búsqueda de eucronía total en el sentido histórico de las imágenes.
6. VI tesis sobre el dibujo, tomado de las “VIII tesis sobre el dibujo” de Miguel Huertas.
 7. “Crepúsculo es el momento de un deslizamiento de un estado a otro. Me parece que ese concepto habla de un cierto sentimiento respecto a lo religioso que atraviesa toda mi obra, haga lo que haga”. Miguel Huertas.

VI. RESEÑAS



© Miguel Antonio Huertas | "La Sevillana", del proyecto "Noches de Venecia" | 1995 | temple, aceite y carboncillo | 50 x 70 cm.



© Miguel Antonio Huertas | Sin título, para Lucía en su cumpleaños 7
| 1993 | tela y acuarela sobre papel | 17 x 24 cm.

Opus Dei. Arqueología del oficio

IVÁN HERNÁNDEZ*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Agamben, Giorgio. *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012. 224 páginas.

En 1995, con la publicación de *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, el filósofo italiano Giorgio Agamben inauguraba uno de los proyectos filosóficos de mayor influencia y envergadura en el campo de la reflexión política contemporánea. Tomando las elaboraciones de las últimas investigaciones de Michel Foucault, Agamben se dio a la tarea de continuar con la genealogía del poder y el gobierno en Occidente a partir de su propia manera de entender y realizar la arqueología foucaultiana, donde es evidente el rigor y la disciplina monacales que aplicó al estudio de los textos de la antigüedad tardía y la cristiandad medieval. La obra que nos ocupamos de reseñar, titulada *Opus Dei. Arqueología del oficio*, hace parte de ese gran proyecto agambiano, y busca por medio del trabajo arqueológico de los textos comprender el misterio de la liturgia cristiana (“oficio”) en cuanto misterio de la efectualidad. Este último concepto ontológico establece una zona de indistinción entre ser y praxis, entre ser y deber-ser, que en la consideración del filósofo italiano definirá el paradigma ontológico y ético de la modernidad. En este

sentido, *Opus Dei* retoma y avanza en la línea que su trabajo anterior, *El reino y la gloria* (2008), había trazado: desvelar los arcanos de la teología cristiana que devinieron paradigmas de la ontología, la ética y la política de la modernidad.

El primer capítulo de *Opus Dei* se ocupa de esclarecer las estrategias argumentativas (y, por lo mismo, políticas) que permitieron definir la realidad y la eficacia de la praxis litúrgica de la Iglesia ya desde el siglo I. Partiendo de la etimología del término griego *leitourgía*, que de manera amplia significaba “obra pública”, Agamben hace notar que la vinculación exclusiva del término con las prácticas culturales provino del cristianismo de lengua griega, en el que, de algún modo, el sacerdocio era entendido como un servicio público. Esta praxis litúrgica eclesial encontró en la *Carta a los hebreos* (en la que Cristo es presentado como Sumo sacerdote y su acción como una “liturgia”) una base teológica para fundarla como “misterio”, en oposición a las prácticas rituales de la tradición hebraica. Sin embargo, su progresivo establecimiento como un “ministerio” (es decir, como una actividad especial que solo podía ser desempeñada por algunos miembros de la comunidad cristiana) se llevó a cabo retomando el modelo del sacerdocio levítico para asegurar la estabilidad de la función de los presbíteros y los obispos, vinculando entonces el orden hereditario de los levitas con la sucesión apostólica de la Iglesia. Lo anterior hace evidente el carácter paradójico que ostenta la praxis litúrgica eclesial al estar fundada, a un mismo tiempo,

* e-mail: mr.buma@gmail.com

CÓMO CITAR: Hernández, Iván. “Opus Dei. Arqueología del oficio (reseña)”. Desde el Jardín de Freud 18 (2018): 297-300, doi: 10.15446/djf.n18.71476.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

en dos modelos opuestos e incluso mutuamente excluyentes: por un lado, el del sacerdocio mesiánico de Cristo que funda con su acción salvífica la liturgia en cuanto “misterio”; por el otro, el sacerdocio levítico usado como modelo para asegurar la continuidad de la jerarquía eclesiástica encargada de la liturgia en cuanto “ministerio”.

En relación con esta paradoja constitutiva de la acción litúrgica —que articula en el mismo acto el misterio y el ministerio—, la escolástica formuló la distinción entre *opus operatum* y *opus operans*. El primer concepto se refiere al acto litúrgico en su realidad efectual, esto es, a la eficacia y la validez objetiva del acto que estaría fundada en el misterio de la acción salvífica de Cristo como Sumo sacerdote. El segundo concepto, *opus operans*, daría cuenta de la acción en tanto que es realizada por el ministro, que no sería más que un instrumento de Cristo mismo, agente real del sacramento. Esta distinción, que separa en la acción las disposiciones morales y subjetivas del agente (entendido como mero instrumento) de la eficacia de la acción misma, le permite a Agamben afirmar que “la liturgia en tanto *opus Dei* es la efectualidad que resulta de la articulación de estos dos elementos distintos y, a pesar de ello, complementarios”¹; la liturgia define así el paradigma de una acción humana en la que, de una parte, se rompe el nexo ético que unía al sujeto con su acción (puesto que la intención o probidad del sacerdote resultan del todo indiferentes para la eficacia sacramental), y al mismo tiempo, aunque su eficacia no dependa del sujeto que la cumple, sigue precisando de este para realizarse y ser efectiva.

En el segundo capítulo Agamben continúa su empresa arqueológica teniendo como eje el esclarecimiento del significado del término *effectus* en los textos litúrgicos, con miras al desvelamiento de la ontología de la efectualidad que estaría en la base de la praxis litúrgica y que habría devenido la ontología de la modernidad misma. Partiendo de una revisión

1. Giorgio Agamben, *Opus Dei. Arqueología del oficio* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012), 47.

de la obra del monje benedictino Odo Casel (1886-1948), el filósofo italiano señala que el término *effectus*, más que referirse simplemente a los efectos de la gracia producidos por el rito, designa un modo de la presencia (de Cristo, en este caso) que coincide completamente con su efectualidad, por lo que el término, antes que significar el efecto, significa primordialmente un particular modo de ser de una cosa. En este recurso al *effectus*, Agamben lee una transformación decisiva en la ontología clásica. Mientras que en esta el ser y la sustancia son considerados independientes de sus efectos, en el paradigma de la efectualidad el ser es indiscernible de sus efectos, es un ser efectual en el que la realidad y el efecto entran en una zona de indistinción. La sustancialidad, que definía el paradigma del ser en la ontología clásica, va progresivamente abandonando su lugar central en el contexto de las reflexiones cristianas en favor de una idea según la cual el ser es lo que hace, es su *operatividad*. Para el filósofo italiano la efectualidad (como nueva dimensión ontológica que tiene su núcleo en la operatividad), al haberse afirmado primero en el ámbito litúrgico, se extendió y operó una transformación en la concepción del ser hasta llegar a establecerse como la ontología propia de la modernidad. De ahí que considere que el paradigma teológico decisivo en la base de la ontología moderna no es el concepto de creación, sino la liturgia sacramental.

En el tercer capítulo la investigación se ocupa del término *officium*, que en la historia de la Iglesia designa de manera general la praxis efectual que hasta este momento de la obra se había estudiado bajo el término “liturgia”. Para Agamben, el momento inaugural de la arqueología del término “oficio” se encuentra en el uso que hace Cicerón de él para traducir el griego *katéchon* (“lo conveniente”), el cual no se refiere a la acción buena en términos morales, sino a lo que es oportuno hacer dependiendo de las circunstancias. Sin embargo, al definir el *officium* junto con una reinterpretación de la teoría clásica de la virtud, Cicerón abrió la puerta a un tratamiento de los oficios como virtudes y de las virtudes

como oficios, y a la posibilidad de ubicar a las virtudes como el dispositivo mediante el cual es posible el gobierno de la vida de los seres humanos. Ahora bien, cuando el término *officium* es introducido en el ámbito cristiano por Ambrosio (340-397 d. C.) para fundar la praxis de los sacerdotes, el *effectus* divino y el ministerio humano (*officium*) entran en una mutua determinación que tiende a hacer indiscernibles en el sacerdote su ser y su praxis: él *debe ser* aquello que es y es aquello que *debe ser*. Esta misma circularidad en la relación entre ontología y praxis la encuentra Agamben en el verbo latino *gerere*, el cual designa en el lenguaje político-jurídico romano la acción de gobernar/administrar. A diferencia del hacer [*facere*] y el obrar [*agere*], el *gerere* permite definir la acción de quien ostenta una función de gobierno por su propio ejercicio y no por un resultado externo. Esto significa que la acción de quien se presenta investido por un mando coincide con la efectuación de una función que se realiza y se define en ella misma. Tanto el oficiante (sacerdote) como el oficial no simplemente *son* y *actúan*, sino que su ser y su acción están en una relación de determinación recíproca, en virtud de la cual *son* lo que *deben* y *deben* lo que *son*.

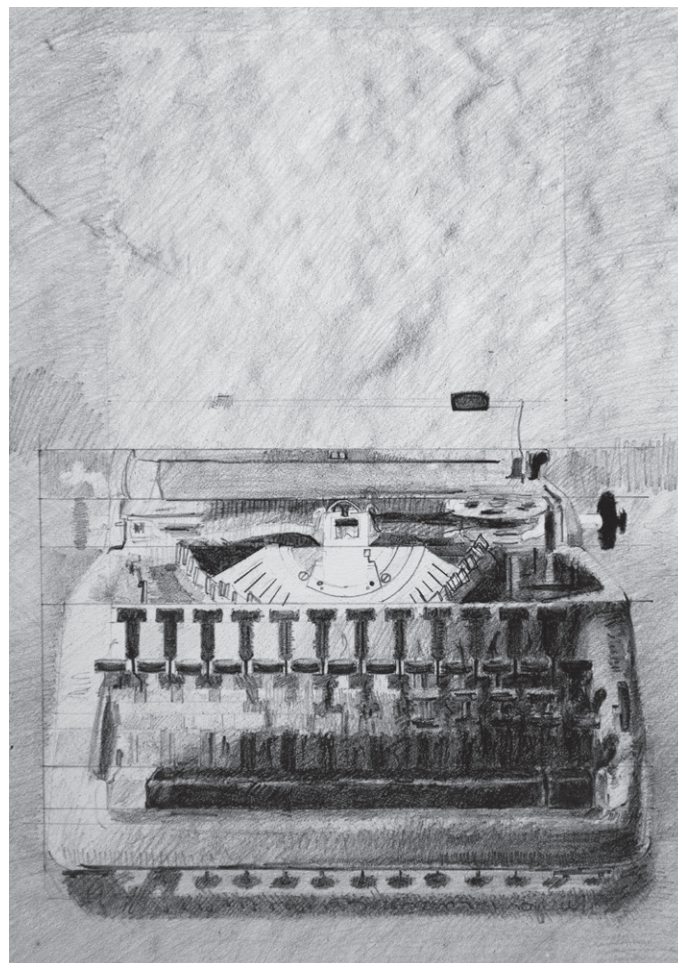
Estas últimas consideraciones le permiten a Agamben señalar la proximidad que se establece entre la ontología del oficio y una ontología del mando, las cuales, a su juicio, sirvieron como paradigmas de la transformación del ser en deber-ser, tanto en la ontología como en la ética y la política de la modernidad. En el cuarto y último capítulo de su obra, tiene un lugar central la crítica al concepto de deber en Kant como fundamento de su propuesta ética; crítica que pareciera mostrarse, hacia el final del texto, como la finalidad que dota de sentido a todo el extenuante recorrido arqueológico sobre el oficio. En efecto, para Agamben resulta evidente que en la base de esta ética deontológica moderna subyacen los paradigmas de una ontología de la operatividad y una ontología del mando que la harían subsidiaria de la efectualidad inherente al oficio litúrgico. En la ética kantiana la efectualidad estaría del lado del deber, en la medida en que su definición (“la necesidad

de obrar por puro respeto a la ley” moral) presenta a la acción moral como la obediencia a un mando y no por inclinación, y hace que la ley aparezca como el *effectus* que garantiza la efectualidad misma del deber. Esto último resulta evidente cuando Kant introduce la noción de respeto, por el cual la voluntad reconoce su sujeción al mando de la ley moral en general y se deja determinar libremente por ella. De este modo, el deber se le presenta al sujeto bajo la forma de un “poder hacer lo que se debe” y, más aún, un “poder querer lo que se debe”. Es así como en la ética kantiana, Agamben reconoce aquella ontología de la operatividad en la que ser y praxis caen en una zona de indiferenciación; ontología que, al mismo tiempo y como se muestra de manera evidente en Kant, es una ontología del mando. La tarea de la filosofía será entonces, tal y como se formula en las últimas líneas del libro, la de pensar una ontología que pueda superar este paradigma de la operatividad y del mando, y que haga posibles una ética y una política liberadas de los conceptos de deber y voluntad.

Para terminar, podemos afirmar que la obra de Agamben nos permite aproximarnos a una crítica de la modernidad que pone de presente los modelos teológicos que cumplieron una función paradigmática en la configuración de su ontología y su gobierno de la vida de los seres humanos. En este sentido, una comprensión crítica de la modernidad, que eventualmente pudiera abrir la posibilidad a una experiencia distinta del ser y de la praxis humana, no puede eludir el estrecho lazo que durante siglos ha vinculado a la teología con la ontología, con la ética y la política. Hoy, cuando observamos en nuestras sociedades la exacerbación de diversas formas de fanatismo que justifican su violencia en el cumplimiento de un “deber superior” —como si sus acciones fueran el *officium* de un *effectus*—, podemos preguntarnos hasta qué punto el problema radica en una tergiversación o abierta manipulación de las ideologías. El fanático que se inmola —con independencia del matiz de su ideología, y de si su inmola es real o simbólica— se toma a sí mismo como un instrumento de un mandato superior, e identifica su acción

como una *liturgia* en la cual resultan indiscernibles su ser y su acción. Pero, así mismo, el sujeto kantiano que obra el deber por el puro respeto a la ley moral no está lejos del perverso sadiano, como bien lo anotó Lacan. Es precisamente este sustrato ontológico de la efectualidad y del mando el punto de mira último de toda la arqueología agambiana en *Opus Dei*; el mismo que podría permitirnos comprender que, más allá de las estrategias de manipulación a las que pueden recurrir los grupos radicales, nos enfrentamos en la modernidad con un paradigma de la acción humana en el que el nexo entre el sujeto y su acción se ha desvanecido, al punto de convertir a la ética en una esfera profundamente problemática. Por eso Agamben puede afirmar que:

La ceguera de Kant consiste en no haber visto cómo en la sociedad que estaba naciendo con la Revolución Industrial, en la que los hombres estarían sujetos a fuerzas que no podrían controlar de modo alguno, la moral del deber los acostumbraría a considerar la obediencia a un mando [...] como un acto de libertad.²



2. Ibíd. 188.

El triunfo de la religión

RAQUEL LUCÍA TOVAR*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión* (1974). Buenos Aires: Paidós, 2006. 34 páginas.

El 29 de octubre de 1974 Jacques Lacan ofrecía una conferencia de prensa en el Centro Cultural Francés en Roma; allí fue entrevistado por periodistas italianos interesados en conocer su postura frente a temas controversiales en esa época: la ciencia, la filosofía, la religión y, en especial, el psicoanálisis. No en vano, al recopilar esta entrevista en un libro, Jacques-Alain Miller añadió subtítulos relacionados con dichos temas y optó por titularla *El triunfo de la religión*, captando así la esencia central de lo manifestado por Lacan.

De esta manera, el lector encuentra, en primer lugar, lo que en 1937 Freud denominaba las tres profesiones imposibles: *gobernar, educar, psicoanalizar*, con respecto a lo cual nos dice Lacan que desde siempre han existido candidatos para las dos primeras, sin importar si saben o no cómo hacerlo. En relación con la primera, la gente busca gobernar y ser gobernada, presentándose así una simbiosis que mantiene a algunos en el poder, mientras que otros se apropian de sus doctrinas y las hacen parte de su estilo de vida. En relación con la segunda, es un hecho que para educar no se necesita

ser un experto, ni siquiera se necesita saber lo que se hace, pues la educación se basa en pretender, sea como sea, formar hombres productivos para la sociedad.

Sin embargo, los educadores experimentan angustia cuando son conscientes de la función tan importante que les ha sido asignada y de la enorme responsabilidad que tienen entre sus manos, pues de ellos depende la formación de los hombres y mujeres del futuro. Caso similar ocurre con los científicos, quienes pueden experimentar angustia al percatarse de que también en sus manos está la posibilidad, esta vez, de acabar con la vida en la tierra, lo cual, por más poder que pueda otorgarles, conlleva un sentimiento de responsabilidad mayor que, en el mejor de los casos, puede empujarlos a declinar sus progresos en pro de la avanzada de la ciencia en el lugar del mando, dicho en otras palabras: a limitar el sometimiento de la humanidad a sus imperativos.

Esto puede ser constatado en la actualidad, casi 50 años después, en un mundo dominado por la ciencia y la tecnología, donde la felicidad, convertida en finalidad y al parecer garantizada gracias al acceso a los objetos producidos por la técnica, depende del poder adquisitivo, por mucho que el capital asegure la inversión, es decir, la ganancia.

Lacan señala así un límite a las funciones de gobernar y de educar. Pero sabemos que el resorte de ese límite está más allá de las contingencias, en el punto de imposibilidad con el que tropieza cada una de ellas, dada la existencia en el

* e-mail: raqueltovar19@gmail.com

CÓMO CITAR: Tovar Paloma, Raquel Lucía. "El triunfo de la religión (reseña)". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 301-303, doi: 10.15446/djf.n18.71477.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

sujeto de lo ingobernable y lo ‘ineducable’ ante el pretendido sojuzgamiento del Otro del discurso.

Ahora bien, en el examen que ofrece de estos asuntos, Lacan manifiesta que la función más imposible de todas es la que realiza el psicoanalista: el análisis, pues precisamente ahí choca con lo que no anda, con lo real de cada uno de quienes asisten a la cita, un real al que se enfrenta cotidianamente y que lo afecta, lo angustia, y en relación con el cual debe estar protegido gracias a su saber-hacer, que ha implicado su propia confrontación en el análisis.

Así, situado lo real en juego en las profesiones imposibles (lo cual es una redundancia), Lacan se interesa en el vínculo entre lo real y la religión para advertir que cuanto más se extiende ese real más se sostiene la religión y sobrevive, a pesar de tantos avances científicos y tecnológicos, de tantas teorías que probarían su sentido ilusorio; para Lacan la religión es infinita, y tan poderosa, que el psicoanálisis no tiene nada que hacer frente a ella en el sentido de demeritarla, así que apenas puede intentar sobrevivir, y esto en buena medida porque, dada la expansión irremediable de lo real en el mundo, la religión ofrece un alivio, una vía de escape a los seres humanos quienes encuentran en ella —además del sentido que proporciona a las cosas del mundo, que no logran suministrar otras actividades humanas como la ciencia— lo más significativo: un sentido a la vida misma... Ahora bien, Lacan afirma que esto lo logra en particular la religión verdadera, la cristiana, al precio, eso sí, de reprimir el síntoma de la civilización moderna que es el psicoanálisis.

En este punto central de la entrevista reseñada podemos ver cómo Lacan plantea lo opuesto a lo manifestado por Freud 47 años antes, en 1927, cuando afirmaba que la religión había perdido influencia en las personas (en especial en las clases altas) debido a los progresos de la ciencia, en tanto que estos últimos permitían corregir los errores de documentos y creencias religiosas. De hecho, Freud sostenía esa crítica sobre el telón de fondo de la analogía que establecía

entre las creencias religiosas y las fantasías espirituales de los pueblos primitivos.

Entonces, para Freud era un hecho que estábamos ante la decadencia del poderío de la religión gracias a los avances científicos, los cuales incidían de tal modo sobre las personas —cultas, hay que repetirlo—, que estas se inclinarían cada vez más a tomar partido por la ciencia y, al unísono con esta inclinación, serían más realistas. Por lo demás, Freud confiaba en la posibilidad de que, a mayor educación, menor tendencia a la creencia religiosa, lo cual se lograría una vez que los hombres no fueran educados para creer sino para vivir en la realidad del mundo, lo que conduciría a un progreso significativo de la sociedad. Freud menciona uno de esos progresos, que tendría vuelo moral, pues los humanos dejaríamos de matar a nuestro prójimo por convicción propia y no por temor a Dios. En definitiva, Freud tenía muy mala opinión de la religión y confiaba en que su paulatina pérdida de lugar en la sociedad tomaría tal fuerza que serían muy pocos los que en un futuro la siguieran.

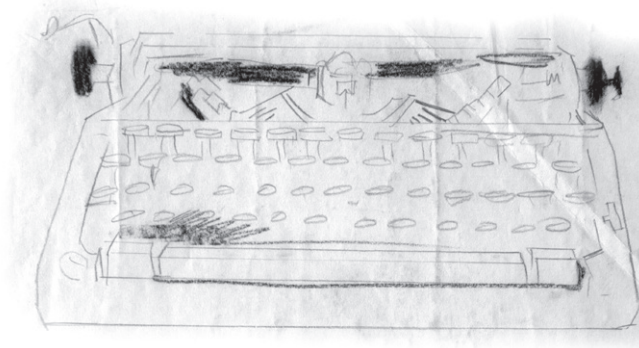
Sin embargo, y tal como lo constata Lacan, la religión se ha mantenido a lo largo de las épocas y, si bien ha sufrido altibajos, continúa captando seguidores alrededor del mundo, a pesar de sus desatinos o de sus doctrinas que entran en conflicto con el ideario de la modernidad, y seguramente porque también se esmera en acomodarse poco a poco a los cambios generacionales. Un ejemplo de esto último es el Papa actual.

Ahora bien, si lo real es tan amenazante, ¿por qué no escaparle? Esta pregunta, dirigida a Lacan en esa conferencia, fue la ocasión para que el autor destacara la ausencia de dominio sobre lo real, su presencia momentánea, la repetición en la que insiste, su carácter inescapable... Lo real es lo verdadero, dice, y a ese verdadero solo puede accederse científicamente, vía fórmulas y ecuaciones, justamente las que dan por resultado los llamados *gadgets*: los objetos producidos por la técnica que, lejos de estar ahí para nuestro consumo,

nos consumen: “finalmente, uno se deja comer”¹. Pero, agrega Lacan, “no me cuento entre los alarmistas ni entre los angustiados. Cuando nos hartemos, eso se detendrá, y nos ocuparemos de las cosas verdaderas, a saber, de lo que llamo religión”².

Quizás haya que pensar que aquí Lacan apuesta por otra vía para aproximarse a la religión, no ya en la perspectiva de la creencia, sino en relación con la posibilidad, justamente, de develar lo real que ella se encarga de velar. Es por esto por lo que finaliza su texto advirtiendo que para eso “fue pensada la religión, para curar a los hombres, es decir, para que no se den cuenta de lo que no anda”³.

Ahora bien, el estado de cosas actual nos lleva a reflexionar y preguntarnos, 43 años después, si acaso la religión no ha triunfado ya...



1. Jacques Lacan, *El triunfo de la religión* (1974) (Paidós: Buenos Aires, 2006), 93.
2. *Ibíd.*, 94.
3. *Ibíd.*, 86.

El pecado original del psicoanálisis

JOHN JAIRO QUITIAN MURCIA*

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Rabinovich, Norberto. *El pecado original del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra viva, 2017. 76 páginas.

Norberto Rabinovich, psicoanalista argentino, presenta una original y sugerente lectura del acto analítico donde problematiza la dificultad del psicoanalista en relación con su oficio. Su rigurosa elaboración y claridad expositiva conduce, en palabras de Nicolás Cerruti quien realiza el prólogo, a “una apuesta fuerte: afirmar que las consecuencias del análisis se miden, centralmente, en la pérdida de consistencia de la universal mentalidad religiosa en el ser hablante”.

La posición de Rabinovich pretende dilucidar las resistencias de los propios psicoanalistas con respecto a su práctica, es decir, que el acto analítico y sus efectos deberían destronar al SsS (sujeto-supuesto-saber) al ser ellos mismos, los psicoanalistas, garantes de esta posición. La cura analítica apunta a deponer al SsS, pero sí esto no se da, la cura queda determinada “al poder sugestivo de la transferencia”¹.

El autor señala la importancia de la liquidación de la transferencia para hacer frente a la hora de levantar la represión

* e-mail: jjquitianm@unal.edu.co

CÓMO CITAR: Quitian Murcia, John Jairo. “El pecado original en psicoanálisis (reseña)”. *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 304-306, doi: 10.15446/djf.n18.71478.

1. Norberto Rabinovich, *El pecado original del psicoanálisis* (Buenos Aires: Letra viva, 2017), 10.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

—liquidación advertida por Freud— pues, de esta manera se podrá confrontar al sujeto con su verdad. Excluir el saber implica, necesariamente, que el analista deje de ser el garante del sujeto-supuesto-saber y que no alimente la transferencia imaginaria; pero, el acto se problematiza cuando el mismo analista busca salvar al Otro, sosteniendo dicha idealización que le es demandada por el analizante:

[...] en la comunidad analítica ha predominado [...], cierto modelo de analista que por su manera de proteger la dimensión imaginaria de la transferencia, podría ser incluido en el conjunto de los salvadores de la disposición religiosa por salvaguardar al Otro omnipotente (incastrado) donde Freud reconoció el sostén estructural de “la neurosis universal de la humanidad.”²

La operación analítica, como ya se mencionó, consiste en liquidar la transferencia después de haberse servido de ella (curar la transferencia), es decir, permitir la caída del SsS en la figura del analista, o en otras palabras, llegar a la verdad de que el Otro no existe. Rabinovich problematiza el punto cuando el analista refuerza el mecanismo renegatorio, impidiendo de este modo al analizante ver las fisuras que tiene ese Otro, lo que conlleva a mantener cierta religiosidad transferencial. El analista, entonces, se nos presenta como intachable e infalible,

2. *Ibíd.*, 14.

un sujeto sin falta alguna que se parece más al padre omnipotente e incastrable del obsesivo que a un sujeto atravesado por el lenguaje. Freud no fue ajeno a esta problemática, pues mantuvo cierta posición de infalibilidad, salvaguardando la fe del sujeto en la figura del analista, lo que hizo imposible la finalización del acto analítico. Es así, que el análisis se torna *interminable*, debido a una respuesta consoladora del analista a la renegación de la falta en el Otro por parte del analizante.

El ejemplo del *hombre de las ratas* sirve para mostrar cómo el mecanismo renegatorio se presta para salvar al Otro de la fe, preservando así al yo de cualquier riesgo. El peligro de perder al padre omnipotente conlleva el deseo parricida reprimido de reescribir el asesinato del *Urvater*, lo que puede leerse como un mensaje inconsciente de los síntomas neuróticos. Aunque el descubrimiento de la castración del Otro primordial y su falla como lugar de la verdad se da gracias a la metáfora paterna, lo que permite que el sujeto quede como habitante de la casa del lenguaje (en estado de orfandad), “el sujeto buscará un reemplazante de aquel Otro todopoderoso ya caído, el cual, esta segunda vez, portará las insignias del padre”³. La emergencia del SsS tiene al analista como protagonista en cuanto debe aportar garantías a tal función, pero Rabinovich recuerda que el verdadero análisis va en sentido contrario: “confrontar al sujeto con aquello que desde el inconsciente no cesa de repetir la castración del Otro —S(A)— como modo de acceso a la verdad en su significación estructural: el Otro no existe”⁴.

La búsqueda de la verdad por parte del sujeto va más allá del saber y de la creencia que ello implica, más aún, la fe en el saber hace que se le dé credibilidad a la palabra y su significado en detrimento del significante, lo que refuerza la creencia en el saber e imposibilita la certeza del encuentro del sujeto con lo real, con la falla del sentido que devela que el significado siempre será un supuesto. La fe en el saber se

convierte entonces en un mandato superyoico excluyendo al significante y su equivocidad, adhiriendo la palabra al significado.

La cura analítica se enfoca, principalmente, en corroer lo imaginario y así buscar y preservar el punto de falla del Otro; por ello el analista debe romper el puente de la transferencia imaginaria. El analista, por efectos de la transferencia, corre el riesgo de convertirse en el custodio de alguna verdad del sujeto, reforzando así la transferencia imaginaria y, por extensión, la mentalidad religiosa: “Tener fe en un maestro o en su doctrina suele mantenerse a nivel de una creencia de naturaleza religiosa”⁵. La disolución de la transferencia imaginaria es equivalente a la pérdida de la fe en el Otro para facilitar el encuentro del sujeto con su real.

El encuentro, siempre fallido, entre saber y verdad, hace que el empalme fantasmático del sujeto con el Otro se rompa, lo que representa el primer paso hacia el fin del análisis. Esta terminación de la tarea analítica obedece a un orden lógico y no clínico, pues el fin del análisis comportaría el surgimiento de un analista. El fin de la neurosis de transferencia es la caída del analista en tanto SsS y la desidentificación del sujeto con el objeto de su fantasma. Ahora bien ¿qué del significante? Al liberar al significante del peso del sentido, este permite arañar la verdad con la palabra, con la letra que resuena más allá del saber. El paso del significante a la letra se da por medio de la torsión del significante, al punto de poder aislar un núcleo de sin-sentido que desplaza al saber, para que de esta manera se convierta en una huella abierta que permita leer los actos sintomáticos como forma de leer el inconsciente.

El surgimiento de un significante hecho de sinsentido es uno de los efectos observables en el análisis, en tanto se libera del peso de sentido de los significantes del sujeto; en palabras de Rabinovich: “La cura analítica avanza por la vía de la inconsistencia semántica, de la equivocación, del desborde

3. *Ibíd.*, 27.

4. *Ibíd.*

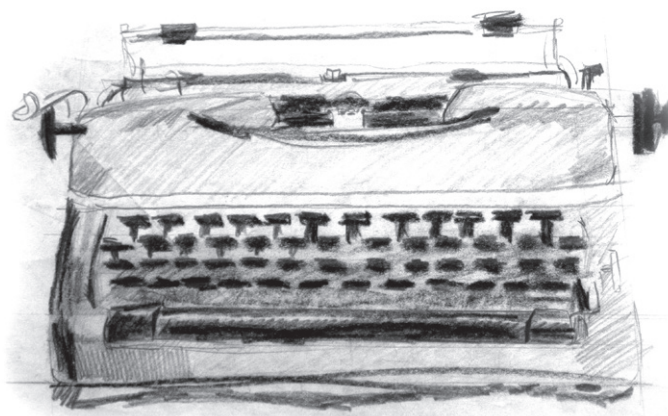
5. *Ibíd.*, 36.

poético, de los tropiezos del discurso intencional”⁶. El fin de análisis es el abandono de las fortificaciones fálicas del yo, en tanto el sujeto se deja penetrar por los mensajes del inconsciente, remitiéndolo así a una posición que tiene que ver con el goce femenino.

Ahora bien, Freud postuló el fantasma como fundamento de la estructura del sujeto, lo que implica la sujeción del sujeto a la ley del lenguaje en cuanto sujeto del significante. Esto acarrea un problema: se pasa por alto el primer tiempo de la alienación del sujeto a lo que ordena el deseo de la madre y su demanda. La necesidad del Uno, para que el Otro no detente el “poder absoluto del mandato de la palabra primera”⁷ es el *Urvater*, como fundamento de la neurosis, aquella figura paterna endiosada, que tiene la misión de proteger a sus hijos del desamparo en que quedaron después de su muerte⁸.

Lo relevante es la relación que el Uno establece con el SsS, lo que determina la importancia y la dificultad de dejar caer el velo, de develar y mostrar que el Otro está fallado; el hecho de romper la estructura narcisista original permite ubicar la falla del analista en su misión de garantizar el SsS. Con lo anterior, se establece una deuda simbólica con el analista, rompiendo así los lazos narcisistas de amor, o, en otras palabras: se da un viraje hacia un amor sublimado al terminar el análisis.

El texto *El pecado original del psicoanálisis* contribuye al debate sobre el acto analítico y las problemáticas que implica la transferencia —sobre todo cuando esta se transforma en sugestión y demanda del analista—, y pone de manifiesto los resortes religiosos que comporta el sujeto-supuesto-saber y su relación con cierto modelo ideal del quehacer analítico que no es exclusivo de la IPA, también de algunos círculos lacanianos.



6. *Ibíd.*, 42.

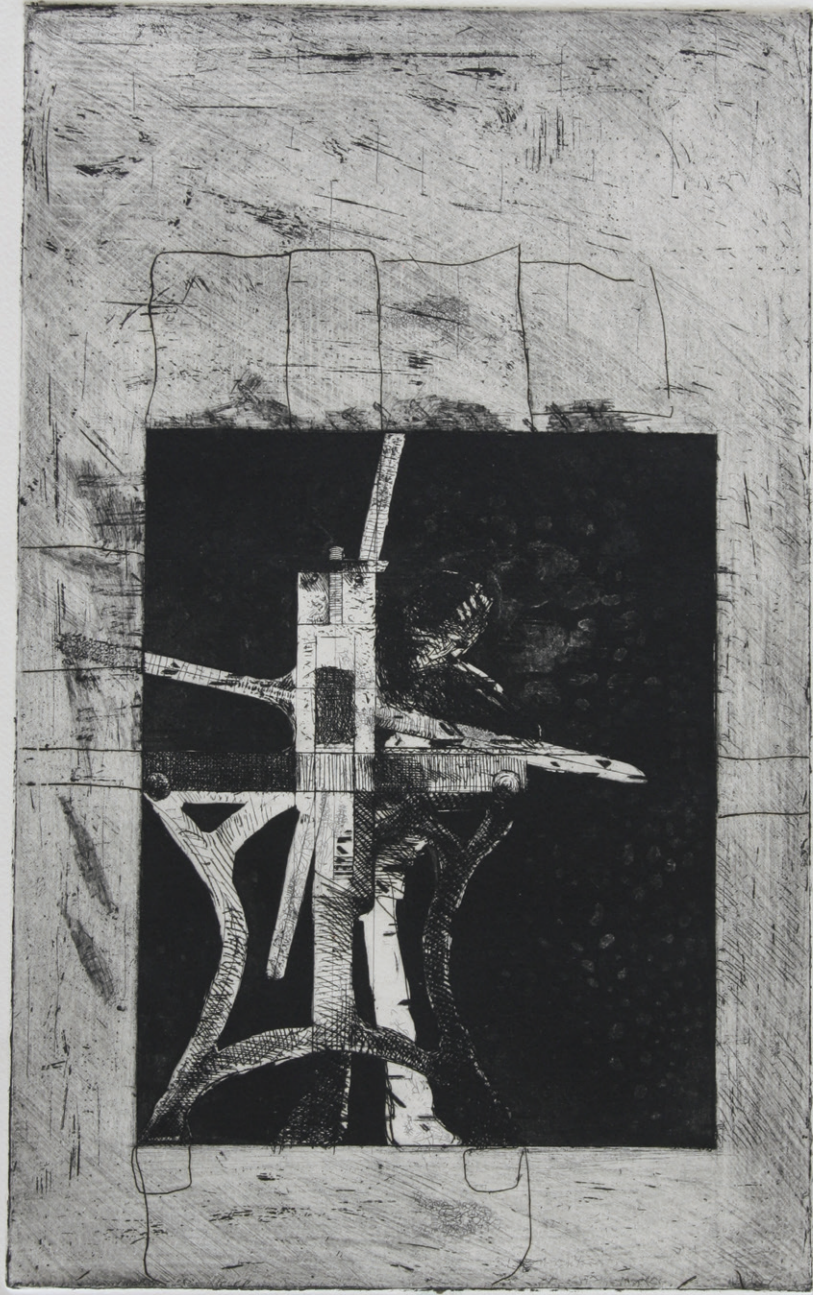
7. *Ibíd.*, 67.

8. *Ibíd.*, 68.

VII. ANTOLOGÍA MÍNIMA



© Miguel Antonio Huertas1989 | "La Sevillana", del proyecto "Noches de Venecia" | 1995 | temple, aceite y carboncillo | 50 x 70 cm.



© Miguel Antonio Huertas | "Prensa" [pótro de tortural], ca. | serie de objetos cotidianos | 1989 | grabado en metal | 38 x 25 cm.

CONVERSANDO CON DIOS.
SELECCIÓN DE POESÍA MÍSTICA DE
LA INDIA Y PERSIA: SIGLOS X A XVII*

ALLAMA PRABHU, KABIR

9

¿Si yo no soy dios,
eres tú dios?

¿Si tú eres dios,
por qué no me cuidas?

Cuando tengo sed
me doy agua.
Cuando tengo hambre
me doy un bocado de arroz.

¡Mira, soy dios!,
oh señor de las cuevas.

KABIR

21

Una ilusión como esta
es un gran malentendido.
¿Cuál es la diferencia entre
los Vedas y el Corán,
el infierno y la santidad,
lo femenino y lo masculino?

Has hecho de este cuerpo,
olla de barro,
un medio para un fin.
Estás confundido:
eco con sonido,
efecto con causa,
descendencia con semilla.
¿Cómo se le dice
a la olla cuando se desintegra,
al cuerpo cuando se muere?

¡Imbécil!,
has perdido de vista
la verdadera búsqueda,
el verdadero fin.

* Javier Sáenz Obregón, *Conversando con Dios* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2016), 26-30; 160-163.
© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Todos somos
una misma piel, el mismo hueso:
una sola mierda, un orín,
una sangre, una tripa.
Toda la creación viene de
un solo origen:
¿quién es intocable, entonces,
quién es brahmán?

Brahma es impulso y energía,
Shankara es inercia y oscuridad,
Hari es luz y verdad.

Kabir dice:
Quédate inmerso en Ram
que no tiene cualidades:
nadie es hindú,
nadie es musulmán.

23

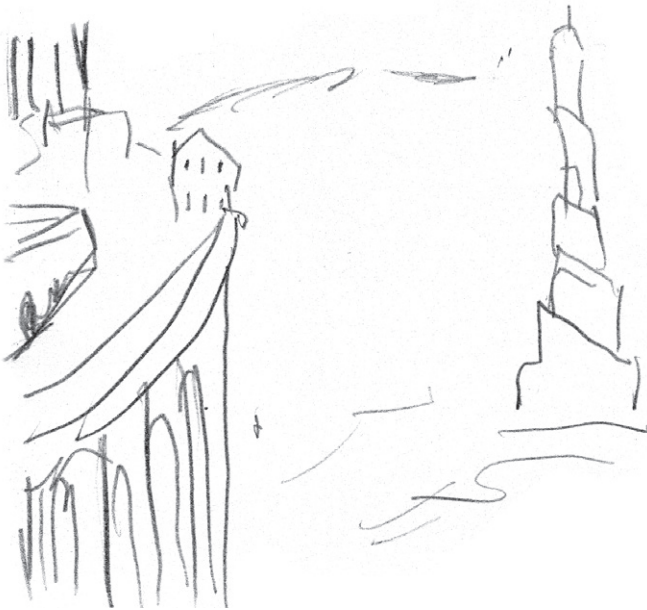
Lo que ves no es, y no hay palabras para lo
que es.
A menos que besa, no crees;
no aceptas lo que oyes.

El que discierne conoce por palabra
y el ignorante se queda boquiabierto.

Algunos contemplan lo sin forma,
otro meditan sobre la forma;
el sabio sabe que dios está
más allá de las dos.

El ojo no ve su belleza,
el oído no escucha su métrica.

Kabir dice:
El que ha encontrado el amor y el desapego
nunca morirá.



RUBAIYAT*

OMAR KHAYYAM

[FRAGMENTOS]

Más allá de los límites de la Tierra,
más allá del límite Infinito,
buscaba yo el Cielo y el Infierno.
Pero una voz severa me advirtió: “El Cielo y el Infierno están en ti”.

Tuve grandes maestros. Llegué a estar orgulloso de mis progresos.
Cuando recuerdo que fui sabio,
me comparo a ese líquido que llena el vaso y toma su forma,
y a ese humo que el viento desvanece.
Convéncete bien de esto:
un día, tu alma dejará el cuerpo
y serás arrastrado tras un velo fluctuante entre el mundo y lo incognoscible.
Mientras esperas, ¡se feliz! No sabes cuál es tu origen e ignoras cuál es tu destino.
Bebedor, jarro inmenso, ignoro quién te formó
Sólo sé que eres capaz de contener tres medidas de
vino y que la muerte te quebrará un día.
Entonces dejaré de preguntarme por qué has sido creado,
por qué has sido dichoso y por qué no eres más que polvo.

¿Cuándo nací? ¿Cuándo moriré?
Nadie puede evocar el día de su nacimiento ni señalar el día de su muerte.
¡Ven a mí, ángel amada!
Quiero pedir a la embriaguez olvidar que nunca sabemos nada.

* Omar Khayyam, *Rubaiyat* (Madrid: José J. de Olañeta, 2017), 18, 20, 24, 36, 41-42, 50, 54.
© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

¡Señor, oh señor, contéstame!
Tú nos has dado ojos y permitido que la belleza de tus criaturas nos deslumbre.
Tú nos has otorgado la facultad de ser dichosos. ¿Quisieras que
renunciáramos a gozar de los bienes de este mundo?
¡Pero si es tan imposible como invertir una copa sin derramar el vino que contiene!

[..]

Admitamos que hayas resuelto el enigma de la creación. ¿Cuál es tu destino?
Admitamos que hayas podido despojar de todos sus
vestidos a la Verdad. ¿Cuál es tu destino?
Admitamos que hayas vivido cien años dichoso y que vayas
a vivir otros cien más. ¿Cuál es tu destino?

Los sabios y filósofos más ilustres han caminado entre las tinieblas de la ignorancia.
Sin embargo eran los luminares de su época.
¿Qué hicieron?
Pronunciaron algunas frases confusas y luego se durmieron.

Mi nacimiento no aportó el menor provecho al universo.
Mi muerte no disminuirá su inmensidad ni su esplendor.
nadie ha podido explicarme jamás por qué he venido,
ni por qué partiré.

¿Qué es el Mundo? Una parte pequeña del espacio
¿Qué es la ciencia? Palabras. ¿Y qué son las naciones,
las flores y las bestias? Sombras. ¿Y tus continuos,
tus inquietos cuidados? Solo nada en la nada.

Se nos da un breve instante para gustar del agua en este ardiente páramo.
Ya el astro de la noche palidece.
La vida va a llegar a su término: el alba de la Nada.
Vamos, pues, date prisa.

¡Actúa con prudencia, viajero! Peligroso es el camino que transitas
y afilada la daga del Destino.

No te hartes con las almendras dulces.
Contienen veneno.

[..]

Las alas de la noche reposan sobre el alba.
Se habla de aquel que crea al ser y lo destruye.
No comprendo la obra del Creador. Dame vino
del que enternece el pecho y alegra la memoria.

[..]

Todos saben que nunca susurré una plegaria
que nunca intenté encubrir mis defectos.
No sé si existe una clemencia. Pero si existe
me siento perdonado, pues sincero fui siempre.

Por este destartado mundo,
cuyas únicas puertas son la noche y el día,
¡qué de altivos sultanes fastuosos y opulentos
pasaron un instante, y luego se marcharon!

No pretendo pedir perdón de mis culpas,
pues hablar con Alá lo creó irreverente.
Sólo le bastaría cubrirme con el manto
de su clemencia, para hacerme inmaculado.

Debajo del destino que inexorablemente,
eterno e impasible, sin cesar gira y gira,
sabrás que sólo existen dos grupos dichosos:
los que lo saben todo, los que no saben nada.

Igual que una linterna mágica es el destino
en torno del cual vamos todos girando:
la lámpara es el sol, el mundo la pantalla,
nosotros las imágenes que pasan y se esfuman.

Cielo, infierno, esperanzas, temores...
¡Bah! Que traigan de beber. Una cosa es cierta:

que la vida va pasando, y el resto vaciedad es.
La flor marchita nunca florecerá de nuevo.

La pelota lanzada a derecha e izquierda,
de abajo a arriba, nada pregunta al que la arroja.
Quien lanzó a este mundo sabrá por qué lo hizo.
Nadie, nadie lo sabe, sino él únicamente.

Dejemos que los sabios parloteen
Nada de lo que dicen es cierto, excepto que la vida es muy breve.
Se fue la flor marchita para siempre;
el resto es mentira y locura.

Encontrar quise en vano el Cielo y el Infierno
más allá de la Tierra y aun del Infinito.
Pero una voz me dijo. “¡Necio! Cielo e Infierno,
hasta el fin de los siglos, viven sólo en ti mismo”.

El dedo del destino tan solo una palabra
escribió antes de irse. Nada, ni la inteligencia,
ni el amor, ni la compasión, hará que se retracte.
No hay lágrimas bastantes para poder borrarla.

Entonces llamé al Hado, preguntándole
¿Es posible que el destino nos lleve entre tinieblas?
Y el Hado me respondió: “Jamás preguntes nada
y déjate llevar por el más ciego instinto”.

Señor, en mi camino tendiste mil celadas.
Después me amenazaste: “¡Ay de ti si no sabes
escapar estos peligros! “Lo ves, lo sabes todo.
¿Acaso puedes reprochar mi rebeldía?

El hombre es solo un títere que el Destino maneja
a su antojo. El Destino nos empuja
al tablado del mundo, pero cuando siente Hastío
no duda en arrojarnos al cajón de la Nada.

CANCIONES DE EL ALMA EN LA ÍNTIMA COMUNICACIÓN DE UNIÓN DE AMOR DE DIOS*

SAN JUAN DE LA CRUZ

¡Oh llama de amor viva,
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
pues ya no eres esquiva,
acaba ya, si quieres;
rompe la tela de este dulce encuentro.

¡Oh cauterio suave!
¡Oh regalada llaga!
¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,
que a vida eterna sabe
y toda deuda paga!,
matando muerte en vida la has trocado.

¡Oh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cavernas del sentido
que estaba oscuro y ciego
con estraños primores
calor y luz dan junto a su querido!

¡Cuán manso y amoroso
recuerdas¹ en mi seno
donde secretamente solo moras
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno
cuán delicadamente me enamoras!

* San Juan de la Cruz, *Poesía completa* (Madrid: RBA, 1996), 24-27.

1. 'despiertas'.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

COPLAS DE ÉL MISMO, HECHAS SOBRE UN ÉXTASIS DE HARTA CONTEMPLACIÓN*

SAN JUAN DE LA CRUZ

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

1

Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

2

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

3

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajonado²,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo.
toda ciencia trascendiendo.

* San Juan de la Cruz, *Poesía completa* (Madrid: RBA, 1996), 24-27.

2. 'enajenado'.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

4

El que allí llega de vero,
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece,
y su ciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

5

Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía³:
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

6

Este saber no sabiendo
es de tan alto poder
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

7

Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que la puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,
irá siempre trascendiendo.

8

Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal Esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.



3. Alude a la nube del *Éxodo*, que ilumina a los israelitas en el desierto durante la noche. *Ex.*, XIII, 21-22.

MEDITACIONES METAFÍSICAS*

RENÉ DESCARTES

MEDITACIÓN PRIMERA

1. De las cosas que pueden ponerse en duda

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias. Mas pareciéndome ardua dicha empresa, he aguardado hasta alcanzar una edad lo bastante madura como para no poder esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito; y por ello lo he diferido tanto, que a partir de ahora me sentiría culpable si gastase en deliberaciones el tiempo que me queda para obrar. Así pues, ahora que mi espíritu está libre de todo cuidado, habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente y con libertad a destruir en general todas mis antiguas opiniones. Ahora bien, para cumplir tal designio, no me será necesario probar que son todas falsas, lo que acaso no conseguiría nunca; sino que, por cuanto la razón me persuade desde el principio para que no dé más crédito a las cosas no enteramente ciertas e indudables que a las manifiestamente falsas, me bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una el más pequeño motivo de duda. Y para eso tampoco hará falta que examine todas y cada una en particular, pues sería un trabajo infinito; sino que, por cuanto la ruina de los cimientos lleva necesariamente consigo la de todo el edificio, me dirigiré en principio contra los fundamentos mismos en que se apoyaban todas mis opiniones antiguas. Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verda-

* René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (Medellín: Bedout, 1984), 11-19.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

dero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez. Pero, aun dado que los sentidos nos engañan a veces, tocante a cosas mal perceptibles o muy remotas, acaso hallemos otras muchas de las que no podamos razonablemente dudar, aunque las conozcamos por su medio; como, por ejemplo, que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos, o cosas por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, si no es poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que asegura constantemente ser reyes siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos, y yo no lo sería menos si me rigiera por su ejemplo. Con todo, debo considerar aquí que soy hombre y, por consiguiente, que tengo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas, y a veces cosas menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos. ¡Cuántas veces no me habrá ocurrido soñar, por la noche, que estaba aquí mismo, vestido, junto al fuego, estando en realidad desnudo y en la cama! En este momento, estoy seguro de que yo miro este papel con los ojos de la vigilia, de que esta cabeza que muevo no está soñolienta, de que alargo esta mano y la siento de propósito y con plena conciencia: lo que acaece en sueños no me resulta tan claro y distinto como todo esto. Pero, pensándolo mejor, recuerdo haber sido engañado, mientras dormía, por ilusiones semejantes. Y fijándome en este pensamiento, veo de un modo tan manifiesto que no hay indicios concluyentes ni señales que basten a distinguir con claridad el sueño de la vigilia, que acabo atónito, y mi estupor es tal que casi puede persuadirme de que estoy durmiendo.

Así, pues, supongamos ahora que estamos dormidos, y que todas estas particularidades, a saber: que abrimos los ojos, movemos la cabeza, alargamos las manos, no son sino mentirosas ilusiones; y pensemos que, acaso, ni nuestras manos ni todo nuestro cuerpo son tal y como los vemos. Con todo, hay que confesar al menos que las cosas que nos representamos en sueños son como cuadros y pinturas que deben formarse a semejanza de algo real y verdadero; de manera que por lo menos esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos, cuerpo entero— no son imaginarias, sino que en verdad existen. Pues los pintores, incluso cuando usan del mayor artificio para representar sirenas y sátiros mediante figuras caprichosas y fuera de lo común, no pueden, sin embargo, atribuirles formas y naturalezas del todo nuevas, y lo que hacen es sólo mezclar y componer partes de diversos animales; y, si llega el caso de que su imaginación sea lo bastante extravagante como para inventar algo tan nuevo que nunca haya sido visto, representándonos así su obra una cosa puramente fingida y absolutamente falsa, con todo, al menos los colores que usan deben ser verdaderos. Y por igual razón, aun pudiendo ser imaginarias esas cosas generales —a saber: ojos, cabeza, manos y otras semejantes— es preciso confesar, de



todos modos, que hay cosas aún más simples y universales realmente existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya sean verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. De ese género es la naturaleza corpórea en general, y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, su número, y también el lugar en que están, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.

Por lo cual, acaso no sería mala conclusión si dijésemos que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de este género, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse mucho de si tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen algo cierto e indudable. Pues, duerma yo o esté despierto, dos más tres serán siempre cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; no pareciendo posible que verdades tan patentes puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.

Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede, por quien he sido creado tal como soy. Pues bien: ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que yo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo? Y más aún: así como yo pienso, a veces, que los demás se engañan, hasta en las cosas que creen saber con más certeza, podría ocurrir que Dios haya querido que me engañe cuantas veces sumo dos más tres, o cuando enumero los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas aún más fáciles que éstas, si es que son siquiera imaginables. Es posible que Dios no haya querido que yo sea burlado así, pues se dice de Él que es la suprema bondad. Con todo, si el crearme de tal modo que yo siempre me engañase repugnaría a su bondad, también parecería del todo contrario a esa bondad el que permita que me engañe alguna vez, y esto último lo ha permitido, sin duda.

Habría personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso, a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que todo cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya en una enlazada secuencia de las cosas— será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto, que siempre me engañe. A tales razonamientos nada en absoluto tengo que oponer, sino que me constriñen a confesar que, de todas las opiniones a las que había dado crédito en otro tiempo como verdaderas, no hay una sola de la que no pueda dudar ahora, y ello no por descuido o ligereza, sino en virtud de argumentos muy fuertes y maduramente meditados; de tal

suerte que, en adelante, debo suspender mi juicio acerca de dichos pensamientos, y no concederles más crédito del que daría a cosas manifiestamente falsas, si es que quiero hallar algo constante y seguro en las ciencias.

Pero no basta con haber hecho esas observaciones, sino que debo procurar recordarlas, pues aquellas viejas y ordinarias opiniones vuelven con frecuencia a invadir mis pensamientos, arrogándose sobre mi espíritu el derecho de ocupación que les confiere el largo y familiar uso que han hecho de él, de modo que, aun sin mi permiso, son ya casi dueñas de mis creencias. Y nunca perderé la costumbre de otorgarles mi aquiescencia y confianza, mientras las considere tal como en efecto son, a saber: en cierto modo dudosas —como acabo demostrar—, y con todo muy probables, de suerte que hay más razón para creer en ellas que para negarlas. Por ello pienso que sería conveniente seguir deliberadamente un proceder contrario, y emplear todas mis fuerzas en engañarme a mí mismo, fingiendo que todas esas opiniones son falsas e imaginarias; hasta que, habiendo equilibrado el peso de mis prejuicios de suerte que no puedan inclinar mi opinión de un lado ni de otro, ya no sean dueños de mi juicio los malos hábitos que lo desvían del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad. Pues estoy seguro de que, entretanto, no puede haber peligro ni error en ese modo de proceder, y de que nunca será demasiada mi presente desconfianza, puesto que ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer.

Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y, si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

Pero un designio tal es arduo y penoso, y cierta desidia me arrastra insensiblemente hacia mi manera ordinaria de vivir; y, como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño, así yo recaigo insensiblemente en mis antiguas opiniones, y temo salir de mi modorra, por miedo a que las trabajosas vigiliias que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en vez de procurarme alguna luz para conocer la verdad, no sean bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que acabo de promover.

FILOSOFÍA DEL DERECHO*

G. W. F. HEGEL

INTRODUCCIÓN

KARL MARX

Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica. La existencia profana del error está comprometida, cuando se impugna su celeste *oratio pro aris et focis*. El hombre que ha encontrado solo el reflejo de sí mismo en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, no se sentirá más dispuesto a encontrar solo la apariencia de sí mismo, solo la negación del hombre, donde indaga y debe buscar su verdadera realidad. El fundamento de la crítica religiosa es: *el hombre hace la religión*, y no *ya*, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aún no alcanzo el dominio de sí mismo o lo ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: “el hombre”, dice el *mundo del hombre*: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una *conciencia subvertida* del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la *realización* fantástica del ser humano, porque el *ser humano* no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* moral es la religión. La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*. La eliminación de la religión como *ilusoria* felicidad del pueblo, es la condición

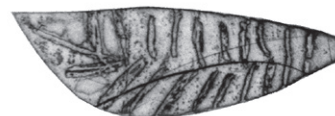
* G. W. F. Hegel y Karl Marx, *Filosofía del Derecho* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968), 17-24.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

para su felicidad *real*. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición, es el *impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones*. La crítica de la religión, por lo tanto, significa *en germen, la crítica del valle de lágrimas* del cual la religión es el *reflejo sagrado*. La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena que no consuela más, que no está embellecida por la fantasía, sino para que arroje de sí esa esclavitud y recoja la flor viviente. La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en tomo de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que este no gire en torno de sí mismo. La *tarea de la historia*, por lo tanto, es establecer *la verdad del acá*, después que haya sido disipada *la verdad del allá*. Ante todo, *el deber de la filosofía*, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica *de la religión* en la *crítica del derecho*, la crítica *de la teología* en la *crítica de la política*. La consideración que sigue —una contribución a este trabajo— no se vincula directamente al original sino a una copia, a la filosofía alemana del Estado y del derecho, por ninguna otra razón que porque se vincula a Alemania. Si se quisieran tomar los movimientos del *statu quo* alemán —aunque solo de manera moderada, esto es, negativa—, el resultado sería siempre un *anacronismo*. También la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho empolvado en el depósito de la confusión histórica, de los pueblos modernos. Si yo reniego de los reaccionarios empolvados, tengo, sin embargo, siempre a los reaccionarios sin polvo. Si yo condeno las condiciones de la Alemania de 1843, estoy apenas, con el computo francés, en el año 1789, aun menos en el fuego elipsoidal del presente. Si, la historia alemana se lisonjea de haber realizado un movimiento que ningún pueblo ha hecho nunca ni hará jamás después de el en el horizonte de la historia. Precisamente, nosotros hemos participado de las restauraciones de los pueblos modernos sin haber compartido sus revoluciones. En primer término, tenemos la restauración porque otros pueblos osaron una revolución, y en segundo lugar, porque otros pueblos padecieron una contrarrevolución; una vez porque nuestros amos tuvieron pavor y otra porque nuestros señores no tuvieron miedo. Así nosotros una sola vez nos encontramos con nuestros pastores a la cabeza, en compañía de la libertad: *el día de los funerales*. Una escuela que legitima la abyección de hoy con la abyección de ayer; una escuela que declara rebelde todo grito del siervo contra el *Knut*, desde el momento que el *Knut* es un *Knut* antiguo, un *Knut* hereditario, un *Knut* histórico; una escuela a la cual la historia, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, se manifiesta solo *a posteriori*, la escuela

histórico-jurídica habría por eso descubierto la historia alemana, si ella misma no hubiese sido una invención de la historia alemana. Shylock, pero un Shylock servil, ella jura por cada libra de carne cortada del corazón del pueblo alemán sobre su crédito, sobre su crédito histórico, sobre su crédito cristiano germánico. Al contrario, entusiastas ingenuos, alemanes de sangre y liberales por reflexión, buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia en las primitivas selvas teutónicas. Pero, ¿en que se distingue nuestra historia de la libertad de la historia de la libertad del jabalí, si se debe ir a encontrarla solo en las selvas? Además, es sabido que en cuanto se grita en la floresta, resuena el eco fuera de ella. ¡Paz, por lo tanto, a las primitivas selvas teutónicas! ¡Guerra a las presentes condiciones germánicas! ¡Absolutamente! Ellas están por *debajo del nivel de la historia*, por *debajo de toda* crítica, pero siguen siendo objeto de la crítica, como el delincuente que está por debajo del nivel de la humanidad no deja de ser un problema para el verdugo. En la lucha con ellas, la crítica no es una pasión del cerebro, sino el cerebro de la pasión. No es el escalpelo anatómico: es un arma. Su objeto es su *enemigo*, que ella no quiere discutir, pero si *aniquilar*, puesto que el espíritu de estas condiciones es impugnado. En si y para si no son objetos *dignos de consideración*, sino *existencias* tanto despreciables como despreciadas. La crítica para si no tiene necesidad de adquirir la conciencia de este objeto, puesto que no ha de sacar nada. Ella no se considera a *sí misma* como *fin*, sino solo como medio. Su *pathos* sustancial es la *indignación* y su obra esencial la *denuncia*. Todo se reduce al bosquejo de una recíproca, sorda presión de todas las esferas sociales, entre ellas, un general mal humor inactivo, de una segunda angustia mental que se confiesa y se desconoce; todo comprendido en el encuadramiento de un sistema de gobierno que, viviendo de la conservación de todas las mezquindades, no es el mismo nada más que la *mezquindad* gobernante. ¡Que espectáculo! La subdivisión progresiva al infinito de la sociedad en las más variadas razas, que están una frente a la otra con pequeñas antipatías, mala conciencia y mediocridad brutal, y que, por su misma recíproca situación equivoca y sospechosa, son tratadas todas ellas por sus amos como entes que existen por concesión, sin distinción alguna entre aquellas, aunque con diversas formalidades. ¡Y deben reconocer y considerar como una concesión del cielo también el ser dominadas, gobernadas y poseídas! ¡Cosa muy distinta es la de aquellos mismos señores cuya grandeza esta en proporción inversa a su número! La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica de la muchedumbre, y en el tropel no se trata de ver si el adversario es un *golpearlo*. Se trata de no dejar a los alemanes un solo momento para ilusionarse o resignarse. Se debe hacer más oprimente la opresión real añadiéndole la conciencia de la opresión; se trata de volver aún más sensible la afrenta, haciéndola publica. Necesita imaginarse cada esfera de la sociedad como la *partie honteuse* de la sociedad alemana; se deben constreñir relaciones petrificadas a la danza, cantándoles su profética melodía.

Es preciso enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo, para darle *coraje*. Se satisface con esto una infalible necesidad del pueblo alemán y las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento. Y para los mismos pueblos *modernos*, la lucha contra el limitado contenido del *status quo* alemán no puede estar privada de interés, puesto que el *status quo* alemán es la falta encubierta del *Estado moderno*. La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y estos aun están angustiados por las reminiscencias de tal pasado. Es bastante instructivo para ellos ver *l'ancien régime*, que concluye su *tragedia* entre ellos, recitar su *comedia* como estribillo alemán. Trágica era su historia hasta cuando él era la fuerza preexistente del mundo y, la libertad, al contrario, una idea personal; en una palabra, hasta que ella creía y debía creer en su legitimidad. Hasta cuando *l'ancien régime*, como orden social existente, luchaba con un mundo que se venía formando, existía de parte suya un error de la historia mundial, pero no un error personal. Por eso su ruina era trágica. En cambio, el actual régimen alemán, un anacronismo, una flagrante contradicción contra un axioma reconocido universalmente, que mostraba a los ojos de todo el mundo la *nulidad de l'ancien régime*, se figura que puede aún creer en sí mismo y quiere que el mundo comparta esta supersticiosa idea. Creyendo en su propia realidad, ¿la escondería quizás bajo la apariencia de algo distinto y buscaría su salvación en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* es ahora, más bien, el *comediante* de un orden social cuyos *verdaderos héroes* están muertos. La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando sepulta a una forma vieja. La última fase de una forma histórica mundial es su comedia. Los dioses de Grecia, que ya una vez habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo Encadenado de Esquilo, debían morir otra vez cómicamente en la prosa de Luciano. ¿Por qué esta ruta de la historia? Para que el género humano se separe *alegremente* de su pasado. Esta alegre tarea histórica es la que nosotros reivindicamos a los poderes políticos de Alemania.



DE LÁGRIMAS Y DE SANTOS*

E. M. CIORAN

No es el conocimiento lo que nos acerca a los santos, sino el despertar de las lágrimas que duermen en lo más profundo de nosotros mismos. Entonces únicamente, a través de ellas, tenemos acceso al conocimiento y comprendemos cómo se puede llegar a ser santo después de haber sido hombre.

El mundo se engendra en el delirio, fuera del cual todo es quimera.

... ¿Cómo no sentirse cercano a Santa Teresa, quien, tras habérsele aparecido Jesús un día, salió de su celda corriendo y se puso a bailar en medio del convento, en un arrebato frenético, batiendo el tambor para llamar a sus hermanas a fin de que compartieran su alegría?

A los seis años leía las vidas de los mártires gritando: «¡Eternidad! ¡Eternidad!». Decidió entonces ir a convertir a los moros, deseo que no pudo realizar, a pesar de lo cual su ardor siguió creciendo hasta el punto de que el fuego de su alma no se ha apagado jamás, puesto que nosotros nos calentamos en él todavía.

Por el beso culpable de una santa, aceptaría yo la peste como una bendición.

¿Seré un día lo suficientemente puro para reflejarme en las lágrimas de los santos?

Resulta extraño pensar que varios santos hayan podido vivir en la misma época. Intento imaginarlos juntos, pero carezco de fervor y de imaginación. ¡Teresa de Ávila, a los cincuenta y dos años, célebre y admirada, encontrando en Medina del Campo a un San Juan de la Cruz de veinticinco años, desconocido y apasionado...! La mística española es n momento divino de la historia humana.

¿Quién podría escribir el diálogo de los santos? Un Shakespeare aquejado de inocencia o un Dostoievski exiliado en una Siberia celeste. Toda mi vida merodearé en las inmediaciones de los santos...

* E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos* (Barcelona: Tusquets, 1988), 19-24.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Hubo una época en que los hombres podían dirigirse en cualquier momento a un Dios acogedor que enterraba en su Nada los suspiros humanos. Hoy nos hallamos desconsolados por no tener a quién confesar nuestros tormentos. ¿Cómo dudar de que antaño este mundo haya estado en Dios? La Historia se divide en un antaño en el que los hombres se sentían atraídos por el vacío vibrante de la Divinidad y un hoy en el que la nimiedad del mundo carece de aliento divino.

La música me ha dado demasiada audacia frente a Dios. Eso es lo que me aleja de los místicos orientales...

En el Juicio Final sólo se pesarán las lágrimas.

Los ojos no ven nada. Catherine Emmerich tiene razón cuando dice que ve *con el corazón*. Puesto que el corazón es la vista de los santos, ¿cómo no verían más que nosotros? El ojo tiene un campo reducido, ve siempre desde el exterior. Pero, siendo el mundo interior al corazón, la introspección es el único método que existe para alcanzar el conocimiento. ¿El campo visual del corazón? El Mundo, más Dios, más la nada. Es decir, *todo*.

Frecuentar a los santos es como hacerlo con la música o las bibliotecas. Desexualizados, ponemos nuestros instintos al servicio de otro mundo. En la medida en que resistimos a la santidad, demostramos que nuestros instintos están sanos.

El reino de los cielos invade poco a poco los vacíos de nuestra vitalidad. El objetivo del imperialismo celeste es el cero vital.

Cuando la vida pierde su dirección natural, busca otra. Así se explica que el azul del cielo haya sido durante tanto tiempo el *lugar* del supremo vagabundeo...

Añadamos que el hombre no puede vivir sin apoyo en el espacio; ese género de apoyo la música nos lo niega totalmente. Arte del consuelo por excelencia, ella abre en nosotros sin embargo más heridas que todas las demás. La música es una tumba de deleites, una beatitud que nos amortaja...

«No puedo diferenciar las lágrimas de la música» (Nietzsche). Quien no comprende esto instantáneamente, no ha vivido nunca en la intimidad de la música. Toda verdadera música procede del llanto, puesto que ha nacido de la nostalgia del paraíso.

Hasta el comienzo del siglo XVIII abundaban los «tratados de perfección». Quienes se habían detenido en el camino de la santidad se consolaban escribiéndolos, hasta el punto de que durante siglos la perfección fue la obsesión de los santos fracasados. Los otros, los santos que lograron serlo, no se preocupaban ya de ella, puesto que la poseían.

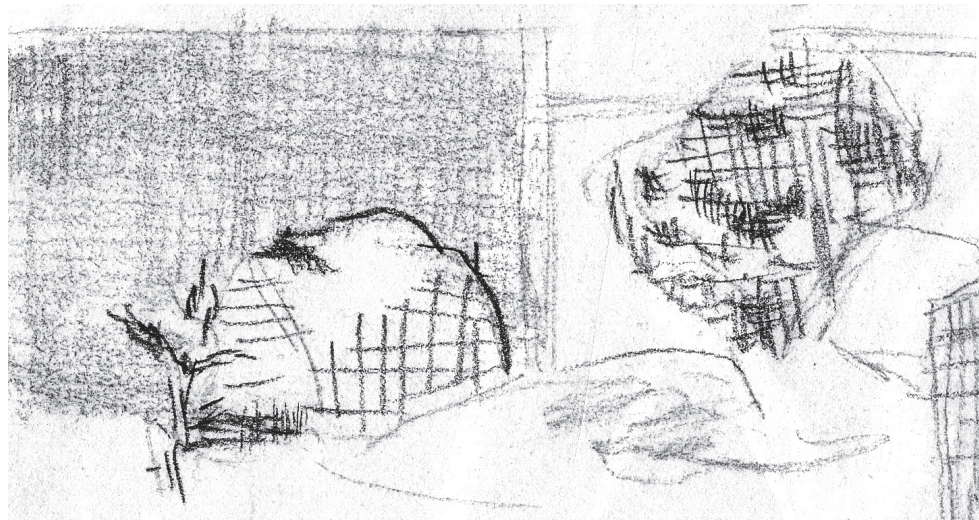
Más recientemente, la perfección ha sido considerada con gran desconfianza y con un evidente matiz de desprecio. Optando por la tragedia, el hombre moderno tenía necesariamente que superar la nostalgia del paraíso y dispensarse del deseo de perfección.

Otras épocas, sometidas al terror y a las delicias cristianas, produjeron santos de los que se estaba orgulloso. Hoy, de lo más que somos capaces es de *apreciarlos*. Cada vez

que creemos amarlos, no se trata más que de una debilidad nuestra que durante cierto tiempo nos los vuelve más cercanos.

Cuando el comienzo de una vida ha estado dominado por el sentimiento de la muerte, el paso del tiempo acaba pareciéndose a un retroceso hacia el nacimiento, a una reconquista de las etapas de la existencia. Morir, vivir, sufrir y nacer serían los momentos de esa involución. ¿O es otra vida lo que nace de las ruinas de la muerte? Una necesidad de amar, de sufrir y de resucitar sucede así al óbito. Para que exista otra vida, se necesita morir antes. Se comprende por qué las transfiguraciones son tan raras.

Después de todo, podríamos habernos dispensado de la obsesión de la santidad. Cada uno de nosotros se hubiera dedicado a sus ocupaciones, soportando alegremente sus imperfecciones. La frecuentación de los santos engendra un tormento estéril, su compañía es un veneno cuya virulencia crece a medida que aumenta nuestra soledad. *¿No nos han corrompido acaso mostrándonos mediante el ejemplo que los infortunios tenían una finalidad?* Nosotros estábamos acostumbrados a sufrir sin objetivo, fascinados por la inutilidad de nuestros dolores, felices de contemplarnos en nuestras propias heridas.



ABEL Y CAÍN*

CHARLES BAUDELAIRE

I

Raza de Abel, traga y dormita;
Dios te sonrío complacido
raza de Caín, en el fango
cae y miserablemente muere.
Raza de Abel, tu sacrificio
¡Le huele bien al Serafín!
Raza de Caín, tu suplicio
¿Tendrá un final alguna vez?
Raza de Abel, mira tus siembras
y tus rebaños prosperar;
Raza de Caín, tus entrañas
aúllan hambrientas como un can.
Raza de Abel, caldea tu vientre
junto a la lumbre patriarcal;
Raza de Caín, en tu antro,
pobre chacal, itiembla de frío!
Raza de Abel, ¡ama y pulula!
Tu oro también produce hijos;

Raza de Caín, corazón ígneo,
cuídate de esos apetitos.
Raza de Abel, creces y engordas
¡Como chinche en la madera!
Raza de Caín, por los caminos,
lleva a tu gente temerosa.

II

¡Ah, raza de Abel, tu carroña
abonará el humeante suelo!
Raza de Caín, tu tarea
todavía no la cumpliste;
Raza de Abel, mira tu oprobio:
¡El chuzo al hierro venció!
Raza de Caín, sube al cielo,
¡Y arroja a Dios sobre la tierra!

* Charles Baudelaire, *Las flores del mal* (Madrid: Cátedra, 2005), 313-117.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

PAN Y VINO*

FRIEDRICH HÖLDERLIN

5

Al principio llegan sin ser percibidos.
Sus hijos se rebelan contra ellos: demasiado luminosa
y deslumbrante les parece la felicidad.
El hombre teme a los dioses; apenas un semidiós sabría
los nombres de los que se acercan llenos de regalos.
Pero mucho es el coraje que le infunden, las dichas
que le traen, y no sabe qué hacer con tantos bienes.
Crea, se prodiga y piensa conferir a las cosas profanas
un valor sagrado, cuando con su mano, necio y generoso, las bendice.
Los inmortales toleran esto en lo posible,
pero luego aparecen reales de verdad y los hombres
se acostumbran a la felicidad y a la luz, y a mirar
al rostro divino, sin velos, de los que hace mucho
todos y cada uno eran conocidos por su nombre,
de los que colman de alegría los pechos tranquilos
de los que primero y a solas cumplían todos los deseos.
Pero así es el hombre; cuando la dicha está a su alcance
y un dios en persona se la trae, no lo reconoce.
Pero desde que sufre, entonces sabe expresar lo que quiere,
y entonces las palabras justas se abren como flores.

* Friedrich Hölderlin, *Poesía completa* (Madrid: Ediciones 29, 1977), 317.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

LA EXTENSIÓN DE MI CUERPO*

WALT WHITMAN

24

Walt Whitman, un cosmos, de Manhattan hijo,
turbulento, carnal, sensual, comedor, bebedor y engendrador,
que no es sentimental ni se alza sobre hombres y mujeres
o se aparta de ellos,
que no es más modesto que inmodesto.

¡Desatornillad los cerrojos de las puertas!
¡Desatornillad las puertas de sus quicios!

Quien degrada a otro, a mí me degrada,
y cuanto es hecho o dicho regresa a mí finalmente.

A través de mí el estro que sube y sube, a través de mí
la corriente y el índice.

Pronuncio la contraseña primigenia, doy el santo y seña
de la democracia,
¡por Dios! No aceptaré nada quede aquello de lo que no puedan
tener todos su equivalente en idénticas condiciones.

A través de mí muchas voces largo tiempo endurecidas,
voces de la interminables generaciones de prisioneros
y esclavos,
voces de los enfermos y de los que se desesperan
y de ladrones y enanos,
voces de ciclos y preparación y de acrecencia,
y de los hilos que conectan las estrellas, y de vientres

* Walt Whitman, *La extensión de mi cuerpo* (Madrid: Nórdica libros, 2014), 43, 44, 48, 49, 50-53.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

y de la simiente paterna,
y de los derechos de aquellos que los otros oprimen,
de los deformes, triviales, planos, necios, despreciados,
niebla en el aire, escarabajos que hacen rodar pelotas
de estiércol.

A través de mí las voces prohibidas,
voces de sexos y lujurias, voces veladas y yo aparto el velo,
voces indecentes que esclarezco y transfiguro.

No me tapo la boca con la mano,
me mantengo con tanta delicadeza alrededor de la tripas
como alrededor de cabeza y corazón,
la cópula no me parece superior a la muerte.

Creo en la muerte y en los apetitos,
ver, oír, sentir, son milagros, y cada parte y cabo de mí
es un milagro.

Divino soy por dentro y por fuera, y hago sagrado cuanto
toco o me toca,
el olor de estas axilas es un aroma más refinado que la oración,
más esta cabeza que iglesias, biblias y todos los credos.

Si adoro una cosa más que otra será la extensión
de mi cuerpo, o cualquier parte suya,
imolde translúcido de mí serás tú!
¡Repisas y soportes en sombras serás tú!
¡Firme reja del arado viril serás tú!
¡Cuánto viene a mi cultivo serás tú!
¡Tú, mi rica sangre! ¡Tú, arroyo de leche, pálidas descarnaduras
de mi vida!

¡Pecho que se aprieta contra otros pechos serás tú!
¡Mi cerebro será tus circunvoluciones ocultas!
¡Raíz del lavado dulce lirio! ¡Timorata agachadiza
en la charca! ¡Nido de huevos duplicados y a resguardo!
¡Serás tú!

¡Mezclado heno y revuelo de cabeza, barba, músculo,
serás tú!

¡Goteante savia de arce, fibra de masculino trigo, serás tú!
¡El sol tan generoso serás tú!

¡Vapores que iluminan y ensombrecen mi cara serás tú!
¡Tú, riachuelos sudorosos y rocíos, serás tú!
¡Vientos cuyos genitales cosquillean al frotarse contra mí
serás tú!
¡anchos campos musculares, ramas de roble vivo, encantador
gandul de mis serpenteantes sendas, serás tú!
¡Manos que he tomado entre las mías, cara que he besado,
mortal que alguna vez haya tocado, serás tú!

Estoy locamente enamorado de mí, hay tanto en mí
y todo es tan delicioso, cada momento y todo lo que pasa me estremece de alegría,
no sé decir cómo se doblan mis tobillos, ni dónde se halle
la causa de mi menor deseo,
ni la causa de la amistad que irradio, ni la causa de la amistad
que recibo.

Al subir a mí galería, me detengo a considerar si realmente
existe,
un dondiego de día en mi ventana me satisface más que
la metafísica de los libros.

¡Contemplar la aurora!
La lucecita hace desvanecer las inmensas y diáfanas sombras,
el aire sabe bien a mi paladar.

La mayor parte del mundo que se mueve con inocentes
brincos se levanta en silencio, nuevamente exudando,
oblicuamente veloz hacia arriba y abajo.

Algo que no alcanzo a ver eriza libidinosas púas,
mares de brillante zumo cubren el firmamento.

La tierra junto al cielo con la que me quedo, el final diario
de su entronque,
el levantado reto del oriente ese instante sobre mi cabeza,
la burla mordaz, imira entonces si quieres ser el amo!

No os desprecio, sacerdotes de toda época y lugar,
mi fe es la mayor y la menor de todas,
abarca culto antiguos y modernos y todo lo que existe
entre lo antiguo y lo moderno,
creo que regresaré a la tierra después de cinco mil años,



aguardo respuestas de los oráculos, honro a los dioses,
saludo al sol,
hago un fetiche de la primera roca o cepa, conferencio
con palos en el círculo mágico del *obis*,
ayudo al lama o al brahmín mientras despabila las lámparas
de los ídolos,
mas bailo en medio de las calles en una procesión fálica,
embelesado y austero en los bosques un gimnosofista,
bebo hidromiel de la copa de una calavera, admiro los
Shastras y los Vedas, hago caso al Corán,
camino por los teocalis, manchado con sangre coagulada
de la piedra y el cuchillo, toco el tambor de piel
de serpiente,
acepto los Evangelios, acepto al que fue crucificado,
sé con certeza de su divinidad,
en la misa me arrodillo o elevo la oración del puritano,
o me siento pacientemente en un banco de iglesia,
desvarío y echo espumarajos en mis ataques de locura,
o espero como un muerto hasta que mi espíritu
me resucite, con la vista puesta al frente en aceras o campos, y fuera
de aceras y campos,
pertenezco a los que devanan el circuito de circuitos.

Uno más de la partida centrípeta y centrífuga me doy
la vuelta y hablo como uno que deja atrás cargas
antes de iniciar un viaje.

Desanimados escépticos, taciturnos y excluidos,
frívolos, resentidos, abatidos, iracundos, afectados,
descorazonados, ateos,
os conozco a todos, conozco el mar del tormento, la duda,
la desesperación y la incredulidad.

48

He dicho que el alma no es más que el cuerpo,
y he dicho que el cuerpo no es más que el alma,
y que nada, ni Dios siquiera, es más grande para uno
de lo que su alma es,

y que quienquiera que camine unas varas sin compasión camina
a su propio funeral envuelto en su sudario,
y que tú o yo, sin un centavo en el bolsillo, podemos
 comprar lo más granado de la tierra,
y que echar una mirada con un ojo o mostrar una judía
en su vaina desconcierta a la sabiduría de todas
 las épocas,
y que no hay oficio o empleo en que el muchacho
 que lo siga no se convierta en un héroe,
y que no hay objeto tan blando que no sea eje del universo
 hecho rueda,
y digo a todo hombre o mujer: *Que tu alma se alce fría*
 y serena ante un millón de universos.

¿Por qué habría de desear ver a Dios más que a este día
de hoy?
veo algo de Dios cada una de las veinticuatro horas,
 y así cada instante,
en los rostros de hombres y mujeres veo a Dios,
 y en el mío propio en el espejo,
encuentro cartas de Dios caídas en las calles, y cada una
 de ellas va firmada por el nombre de Dios,
y las dejo donde están, pues sé que dondequiera que vaya
otras vendrán puntualmente una y otra vez.



CARTAS A THEO*

VINCENT VAN GOGH

SEPTIEMBRE 1888

Parece que en el libro *Mi Religión*, Tolstoi insinúa que, aunque haya una revolución violenta, habrá también una revolución íntima y secreta en la gente, de donde renacerá una nueva religión o más bien algo completamente nuevo, que no tendrá nombre, pero que tendrá el mismo efecto de consolar, de hacer la vida posible, que antes tenía la religión cristiana.

[...] Me parece que este libro debe ser muy interesante; se acabará teniendo bastante cinismo, escepticismo, farsa, y se querrá vivir más musicalmente. ¿Cómo sucederá y qué es lo que se hallará? Sería interesante poder predecirlo, pero es preferible presentir esto en lugar de no ver en el porvenir absolutamente nada más que las catástrofes que no faltarán, desde luego, y que caerán como otros tantos rayos en el mundo moderno y la civilización; ya sea por una revolución o una guerra o por una bancarrota de los estados carcomidos.

NOVIEMBRE 1885

He despachado hoy la cajita que te dije, y que contiene, además de lo que ya te he escrito, otro cuadro, *Cementerio de aldeanos*.

He descuidado algunos detalles —he querido expresar cómo esta ruina demuestra que desde hace siglos los aldeanos de allí son amortajados en los mismos campos que trabajan durante su vida— he querido decir cuán simple es el hecho de morir y de ser enterrado, tan tranquilamente como la caída de la hoja de otoño —nada más que un poco de tierra removida y una pequeña cruz de madera. Allá donde la hierba del cementerio

* Vincent Van Gogh, *Cartas a Theo* (La Habana: Instituto del Libro, 2003), 210-211.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

se detiene, los campos de las inmediaciones trazan, del otro lado del muro, una última línea en el horizonte— como un horizonte marino. Y esta ruina me dice cómo una fe, una religión, se ha carcomido, aunque haya tenido fundamentos sólidos, cómo entretanto, para los aldeanitos, vivir y morir es lo mismo y sigue siendo exactamente igual que para la hierba y las florecillas que crecen allí, sobre esa tierra del cementerio, el hecho de germinar y marchitarse, sencillamente. «Las religiones pasan, Dios queda», ha dicho Víctor Hugo, a quien también acaban de enterrar.



LÍDER DEL CORO*

T. S. ELIOT

II

Así fueron hechos vuestros padres
Conciudadanos de los santos, de la casa de DIOS, edificada
Sobre los fundamentos
De los Apóstoles y Profetas, Cristo Jesús mismo la primera
Piedra angular.
Pero ustedes, han construido bien, que ahora se sientan en
una casa arruinada?
Donde muchos nacen al ocio, a vidas inútiles y muertes,
escuálidas,
Amargado desprecio en colmenas vacías,
y estos que construirían y restaurarían voltean las palmas
de sus manos,
Manos, o miran en vano hacia tierras extrañas por más
limosnas
O para llenar las urnas.
Vuestra construcción no se sostiene junta, se sientan
avergonzados
y se preguntan sí y como podrían construir juntos una
habitación de
DIOS en el espíritu, el espíritu que se movió sobre los
rostros de las aguas
Como una linterna puesta sobre la concha de una
tortuga.
y algunos dicen: “¿Cómo podemos amar nuestros vecinos?”

* T. S. Eliot, *Poesía completa* (Santo Domingo: Editorial Universitaria UASD, 1989), 168-176.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Porque el amor
Debe hacerse real en el acto, como deseo se une con el
deseo; sólo tenemos nuestro
Trabajo para dar y nuestro trabajo no es requerido.
Esperamos en las esquinas, sin nada que traer pero las
canciones que podemos cantar
Que nadie quiere oírnos cantar.
Esperando ser burlados al final, sobre un montón menos útil
que el estiércol”
Ustedes, tienen que construir bien, ¿Han olvidado la Piedra
Angular?
Hablando de los hombres con DIOS.
“Nuestra ciudadanía está en el Cielo”; sí, pero ese es el tipo
y modelo
De su ciudadanía en la tierra.

Cuando vuestros padres fijaron el lugar de DIOS,
y pusieron todos los santos inconvenientes,
Apóstoles, mártires, en una especie de Jardín Zoológico,
Entonces pudieron aplicarse a la expansión imperial
Acompañada del desarrollo industrial.
Exportando hierro, carbón y bienes de algodón
E ilustración intelectual
y todo, incluyendo capital
y varias versiones de la Palabra de DIOS:
La raza inglesa asegurada de una misión
La llevó a cabo, pero dejó en la patria muchas casas
inseguras.

De todo lo que fue hecho en el pasado, comes la fruta,
podrida o
Madura
y la Iglesia debe estar siempre construyendo y decayendo, y
Siempre siendo restaurada.
Por cada cosa mal hecha en el pasado sufrimos la
consecuencia:
Por la pereza, por la avaricia, por la glotonería, olvido de la
palabra de DIOS,

Pero cada hijo tendría su motocicleta,
y las hijas cabalgan sobre un asiento casual.

Mucho que derribar, mucho que construir, mucho que
restaurar;
Hagan 'que no tarde el trabajo, que el tiempo y los brazos
no sean malgastados;
Que la arcilla sea sacada del hogar, que la sierra corte la
piedra.
Que el fuego se extinga en la forja.

III

La palabra del señor vino hacia mí, diciendo:
Oh ciudades miserables de hombres insidiosos,
Oh despreciable generación de hombres ilustrados,
Traicionados en los laberintos de sus ingenuidades,
Vendidos por los procedimientos de vuestras propias
invenciones.

Les he dado manos que alejan del culto,
Les he dado habla, para conversación infinita,
Les he dado mi Ley, y ustedes han puesto comisiones,
Les he dado labios, para sentimientos amistosos,
Les he dado corazones, para recíproca desconfianza.



SANTA JUANA DE LOS MATADEROS*

BERTOLT BRECHT

C

PARA ALIVIAR LA MISERIA DE LOS MATADEROS, LOS
SOMBREROS DE PAJA NEGROS DEJAN LA SEDE DE SU MISIÓN:
PRIMER DESCENSO DE JOHANNA A LOS ABISMOS

Ante la sede de los Sombreros de Paja Negros

JOHANNA, al frente de una escuadra de Sombreros de Paja Negros:
En esta época sombría de sangrienta confusión,
ordenado el desorden,
arbitrariedad planificada
y deshumanizada humanidad
en que en nuestras ciudades no cesan los disturbios:
en este mundo, parecido a un matadero,
llamados por el rumor de una violencia que amenazan
y para que la violencia bruta de un pueblo miope
no destruya sus propias herramientas ni
pisotee su propio pan,
queremos volver a traer
a Dios. Poco famosos ya,
casi desacreditado,
no se le permite la entrada
en las moradas de la vida real:

* Bertolt Brecht, *La medida. Santa Juana de los Mataderos. La excepción y la regla* (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 52-56.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

pero es la única salvación de los humildes!
Por eso hemos decidido
redoblar por él nuestro tambores
a fin que pose su planta en los barrios de la miseria
y su voz resuene en los mataderos.

A los Sombreros de Paja Negros:

Y esta empresa nuestra será, sin duda,
la última de su clase. El último intento, pues,
de levantar a Dios en un mundo que se derrumba, y de hacerlo
por medio de los más desarrapados.

Siguen desfilando con sus tambores.

d

DE LA MAÑANA A LA NOCHE TRABAJARON LOS SOMBREROS
DE PAJA NEGROS EN LOS MATADEROS, PERO CUANDO LLEGÓ
LA NOCHE NO HABÍAN CONSEGUIDO CASI NADA

Ane las fábricas de carne de Lennox.

UN OBRERO. Dicen que están haciendo otra gran operación en el mercado de
carne. Hasta que termine, tendremos que esperar, quedándonos con las ganas.

OTRO OBRERO. Hay luz en las oficinas. Están calculando los beneficios.

Llegan los sombreros de paja negros. levantan un cartel
que dice: «Pernocta, 20 cts.», «Con café 30 cts.».

LOS SOMBREROS DE PAJA NEGROS *cantan:*

¡Atención, mucha atención!

Te vemos, hombre que te hundes,
oímos tu grito de auxilio.

Te vemos, mujer que confundes.

¡Parad esos coches, cortad la circulación!

¡Valor, los que os vais a pique: ya llega nuestra canción!

¡Tú que vas a zozobrar,

míranos, hermano, antes de zozobrar!

Nosotros te damos comida

y nunca se nos olvida
que nos sabes dónde habitar.
No digas que es todo inútil, porque ahora es distinto.
La injusticia del mundo no durará
si, unidos, marcháis con nosotros
sin miedo a nada, todo se arreglará.
Avezaremos con tanque y cañones,
verás aviones volar
y barcos de guerra en la mar
para conquistar, hermano, tus provisiones.
¡Porque vosotros, los pobres,
sois un ejército enorme!
Por eso, si estás conforme,
¡es necesario que obres!
¡adelante! ¡Cerrad filas! ¡A las armas y atacad!
¡Valor, hombres que os hundís, porque aquí estamos, mirad!

Ya mientras cantan, los Sombreros de Paja Negros reparten su pequeño folleto titulado «Grito de guerra», cucharas, platos y sopa. Los obreros dicen «gracias» y presta atención luego al discurso de Johanna.

JOHANNA. Somos los Soldados del Señor. A causa de nuestros sombreros, nos llaman también los Sombreros de Paja Negros. Marchamos con tambores y banderas por donde quiera que haya agitación y amenace la violencia, para recordar a ese Señor que todos han olvidado y volver a llevarle. Nos llamamos soldados porque somos un ejército y en nuestra marcha hemos de luchar contra el crimen y la miseria, dos fuerzas dos fuerzas que tratan de arrastrarnos al abismo. Comienza a repartir la sopa. Bueno, comeos ahora esa sopa caliente y todo tendrá un aspecto distinto, pero haced el favor de pensar también un poco en quien os da esa sopa. Y si reflexionáis, comprenderéis que ésta es la solución de todo: esforzarse hacia lo alto y no hacia lo bajo. Tratar de conseguir un buen puesto arriba en lugar de abajo. Querer ser el primero en lo alto y no en lo bajo. Porque ya veis qué confianza puede tenerse en la felicidad terrena. Ninguna. La desgracia llega como la lluvia, que nadie la hace y sin embargo viene. Sí, ¿de dónde proceden todas vuestras desgracias?

UNO DE LOS QUE SE COMEN. De Lennox & Co.

JOHANNA. El señor Lennox tiene ahora probablemente más preocupaciones que vosotros. ¡Qué perdéis vosotros? ¡Él pierde millones!

UN OBRERO. Poca sustancia hay en esta sopita, pero contiene mucha agua sana y no deja de estar caliente.

OTRO OBRERO. ¡cerrad el pico, comilones! ¡escuchad la palabra celestial! Porque si no, nos dejarán sin sopita.

JOHANNA. ¡Silencio! Queridos amigos, ¿por qué sois pobres?

UN OBRERO. Dínoslo tú.

JOHANNA. Os lo voy a decir: no porque no hayáis sido bendecidos con bienes terrenales —no todo el mundo puede serlo—, sino porque carecéis de sensibilidad para lo elevado. Por eso sois pobres. Esos bajos placeres que deseáis, es decir, ese poquito de comida y esa casita bonita y ese cine son sólo, al fin y al cabo, groseros placeres de los sentidos, pero la palabra de Dios es un placer mucho más delicado, más refinado y más íntimo; probablemente no podréis imaginaros nada más dulce que la nata batida, pero la palabra de Dios es más dulce aún, ¡que dulce es la palabra de Dios! Es como leche y miel virgen, y en ella se habita como en un palacio de zafiro y alabastro. Hombres de poca fe, las aves del cielo no tienen contrato de trabajo ni los lirios del campo trabajan y, sin embargo, él los alimenta, porque cantan sus alabanzas. Todos queréis subir, pero ¿adónde y de qué forma? Y nosotros, los Sombreros de Paja Negros, os preguntamos, de forma práctica: ¿qué hay que tener para llegar arriba?

UN OBRERO. Un cuello duro.

JOHANNA. No, nada de cuello duro. Tal vez en la tierra se necesite un cuello duro para prosperar, pero ante Dios hay que tener mucho más, un brillo muy distinto, aunque vosotros no tengáis ni un cuello blando, porque habéis olvidado totalmente vuestro ser interior. ¿Cómo queréis llegar arriba o a eso que, en vuestra ignorancia, llamáis «arriba»? ¿Mediante la fuerza bruta? Como si la fuerza hubiera logrado nunca otra cosa que la destrucción. Creéis que sin enseñáis los dientes vendrá el paraíso a la tierra, pero yo os digo que así no se logra ningún paraíso, así se logra el caos.

Llega un obrero corriendo.

EL EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS*

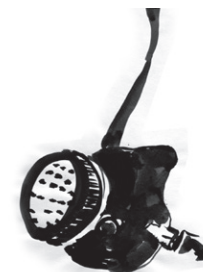
JORGE LUIS BORGES

El hecho sucedió en la estancia Los Álamos, en el partido de Junín, hacia el sur, en los últimos días del mes de marzo de 1928. Su protagonista fue un estudiante de medicina, Baltasar Espinosa. Podemos definirlo por ahora como uno de tantos muchachos porteños, sin otros rasgos dignos de nota que esa facultad oratoria que le había hecho merecer más de un premio en el colegio inglés de Ramos Mejía y que una casi ilimitada bondad. No le gustaba discutir; prefería que el interlocutor tuviera razón y no él. Aunque los azares del juego le interesaban, era un mal jugador, porque le desagradaba ganar. Su abierta inteligencia era perezosa; a los treinta y tres años le faltaba rendir una materia para graduarse, la que más lo atraía. Su padre, que era librepensador, como todos los señores de su época, lo había instruido en la doctrina de Herbert Spencer, pero su madre, antes de un viaje a Montevideo, le pidió que todas las noches rezara el Padrenuestro e hiciera la señal de la cruz. A lo largo de los años no había quebrado nunca esa promesa. No carecía de coraje; una mañana había cambiado, con más indiferencia que ira, dos o tres puñetazos con un grupo de compañeros que querían forzarlo a participar en una huelga universitaria. Abundaba, por espíritu de aquiescencia, en opiniones o hábitos discutibles: el país le importaba menos que el riesgo de que en otras partes creyeran que usamos plumas; veneraba a Francia pero menospreciaba a los franceses; tenía en poco a los americanos, pero aprobaba el hecho de que hubiera rascacielos en Buenos Aires; creía que los gauchos de la llanura son mejores jinetes que los de las cuchillas o los cerros. Cuando Daniel, su primo, le propuso veranear en Los Álamos, dijo inmediatamente que sí, no porque le gustara el campo sino por natural complacencia y porque no buscó razones válidas para decir que no.

El casco de la estancia era grande y un poco abandonado; las dependencias del capataz, que se llamaba Gutre, estaban muy cerca. Los Gutres eran tres: el padre, el hijo, que era singularmente tosco, y una muchacha de incierta paternidad. Eran altos, fuertes, huesudos, de pelo que tiraba a rojizo y de caras aindiadas. Casi no hablaban. La mujer del capataz había muerto hace años.

* Jorge Luis Borges, *Cuentos completos* (Madrid: Debolsillo, 2013), 199-207.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



Espinosa, en el campo, fue aprendiendo cosas que no sabía y que no sospechaba. Por ejemplo, que no hay que galopar cuando uno se está acercando a las casas y que nadie sale a andar a caballo sino para cumplir con una tarea. Con el tiempo llegaría a distinguir los pájaros por el grito.

A los pocos días, Daniel tuvo que ausentarse a la capital para cerrar una operación de animales. A lo sumo, el negocio le tomaría una semana. Espinosa, que ya estaba un poco harto de las *bonnes fortunes* de su primo y de su infatigable interés por las variaciones de la sastrería, prefirió quedarse en la estancia, con sus libros de texto. El calor apretaba y ni siquiera la noche traía un alivio. En el alba, los truenos lo despertaron. El viento zamarreaba las casuarinas. Espinosa oyó las primeras gotas y dio gracias a Dios. El aire frío vino de golpe. Esa tarde, el Salado se desbordó.

Al otro día, Baltasar Espinosa, mirando desde la galería los campos anegados, pensó que la metáfora que equipara la pampa con el mar no era, por lo menos esa mañana, del todo falsa, aunque Hudson había dejado escrito que el mar nos parece más grande, porque lo vemos desde la cubierta del barco y no desde el caballo o desde nuestra altura. La lluvia no cejaba; los Gutres, ayudados o incomodados por el pueblero, salvaron buena parte de la hacienda, aunque hubo muchos animales ahogados. Los caminos para llegar a la estancia eran cuatro: a todos los cubrieron las aguas. Al tercer día, una gotera amenazó la casa del capataz; Espinosa les dio una habitación que quedaba en el fondo, al lado del galpón de las herramientas. La mudanza los fue acercando; comían juntos en el gran comedor. El diálogo resultaba difícil; los Gutres, que sabían tantas cosas en materia de campo, no sabían explicarlas. Una noche, Espinosa les preguntó si la gente guardaba algún recuerdo de los malones, cuando la comandancia estaba en Junín. Le dijeron que sí, pero lo mismo hubieran contestado a una pregunta sobre la ejecución de Carlos Primero. Espinosa recordó que su padre solía decir que casi todos los casos de longevidad que se dan en el campo son casos de mala memoria o de un concepto vago de las fechas. Los gauchos suelen ignorar por igual el año en que nacieron y el nombre de quien los engendró.

En toda la casa no había otros libros que una serie de la revista *La Chacra*, un manual de veterinaria, un ejemplar de lujo del *Tabaré*, una *Historia del Shorthorn en la Argentina*, unos cuantos relatos eróticos o policiales y una novela reciente: *Don Segundo Sombra*. Espinosa, para distraer de algún modo la sobremesa inevitable, leyó un par de capítulos a los Gutres, que eran analfabetos. Desgraciadamente, el capataz había sido tropero y no le podían importar las andanzas de otro. Dijo que ese trabajo era liviano, que llevaban siempre un carguero con todo lo que se precisa y que, de no haber sido tropero, no habría llegado nunca hasta la Laguna de Gómez, hasta el Bragado y hasta los campos de los Núñez, en Chacabuco. En la cocina había una guitarra; los peones, antes de los hechos que narro, se sentaban en rueda; alguien la templaba y no llegaba nunca a tocar. Esto se llamaba una guitarreada.

Espinosa, que se había dejado crecer la barba, solía demorarse ante el espejo para mirar su cara cambiada y sonreía al pensar que en Buenos Aires aburriría a los muchachos con el relato de la inundación del Salado. Curiosamente, extrañaba lugares a los que no iba nunca y no iría: una esquina de la calle Cabrera en la que hay un buzón, unos leones de mampostería en un portón de la calle Jujuy, a unas cuadras del Once, un almacén con piso de baldosa que no sabía muy bien dónde estaba. En cuanto a sus hermanos y a su padre, ya sabrían por Daniel que estaba aislado —la palabra, etimológicamente, era justa — por la creciente.

Explorando la casa, siempre cercada por las aguas, dio con una Biblia en inglés. En las páginas finales los Guthrie —tal era su nombre genuino— habían dejado escrita su historia. Eran oriundos de Inverness, habían arribado a este continente, sin duda como peones, a principios del siglo diecinueve, y se habían cruzado con indios. La crónica cesaba hacia mil ochocientos setenta y tantos; ya no sabían escribir. Al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés; el castellano, cuando Espinosa los conoció, les daba trabajo. Carecían de fe, pero en su sangre perduraban, como rastros oscuros, el duro fanatismo del calvinista y las supersticiones de la pampa. Espinosa les habló de su hallazgo y casi no escucharon.

Hojeó el volumen y sus dedos lo abrieron en el comienzo del Evangelio según Marcos. Para ejercitarse en la traducción y acaso para ver si entendían algo, decidió leerles ese texto después de la comida. Le sorprendió que lo escucharan con atención y luego con callado interés. Acaso la presencia de las letras de oro en la tapa le diera más autoridad. Lo llevan en la sangre, pensó. También se le ocurrió que los hombres, a lo largo del tiempo, han repetido siempre dos historias: la de un bajel perdido que busca por los mares mediterráneos una isla querida, y la de un dios que se hace crucificar en el Cólgota. Recordó las clases de elocución en Ramos Mejía y se ponía de pie para predicar las parábolas.

Los Gutres despachaban la carne asada y las sardinas para no demorar el Evangelio.

Una corderita que la muchacha mimaba y adornaba con una cintita celeste se lastimó con un alambrado de púa. Para parar la sangre, querían ponerle una telaraña; Espinosa la curó con unas pastillas. La gratitud que esa curación despertó no dejó de asombrarlo. Al principio, había desconfiado de los Gutres y había escondido en uno de sus libros los doscientos cuarenta pesos que llevaba consigo; ahora, ausente el patrón, él había tomado su lugar y daba órdenes tímidas, que eran inmediatamente acatadas. Los Gutres lo seguían por las piezas y por el corredor, como si anduvieran perdidos. Mientras leía, notó que le retiraban las migas que él había dejado sobre la mesa. Una tarde los sorprendió hablando de él con respeto y pocas palabras. Concluido el Evangelio según Marcos, quiso leer otro de los tres que faltaban; el padre le pidió que repitiera el que ya había leído, para entenderlo bien. Espinosa sintió que eran como niños, a quienes la repetición les

agrada más que la variación o la novedad. Una noche soñó con el Diluvio, lo cual no es de extrañar; los martillazos de la fabricación del arca lo despertaron y pensó que acaso eran truenos. En efecto, la lluvia, que había amainado, volvió a recrudecer. El frío era intenso. Le dijeron que el temporal había roto el techo del galpón de las herramientas y que iban a mostrárselo cuando estuvieran arregladas las vigas. Ya no era un forastero y todos lo trataban con atención y casi lo mimaban. A ninguno le gustaba el café, pero había siempre una tacita para él, que colmaban de azúcar.

El temporal ocurrió un martes. El jueves a la noche lo recordó un golpecito suave en la puerta que, por las dudas, él siempre cerraba con llave. Se levantó y abrió: era la muchacha. En la oscuridad no la vio, pero por los pasos notó que estaba descalza y después, en el lecho, que había venido desde el fondo, desnuda. No lo abrazó, no dijo una sola palabra; se tendió junto a él y estaba temblando. Era la primera vez que conocía a un hombre. Cuando se fue, no le dio un beso; Espinosa pensó que ni siquiera sabía cómo se llamaba. Urgido por una íntima razón que no trató de averiguar, juró que en Buenos Aires no le contaría a nadie esa historia.

El día siguiente comenzó como los anteriores, salvo que el padre habló con Espinosa y le preguntó si Cristo se dejó matar para salvar a todos los hombres. Espinosa, que era librepensador pero que se vio obligado a justificar lo que les había leído, le contestó:

—Sí. Para salvar a todos del infierno.

Gutrel le dijo entonces:

—¿Qué es el infierno?

—Un lugar bajo tierra donde las ánimas arderán y arderán.

—¿Y también se salvaron los que le clavaron los clavos?

—Sí— replicó Espinosa, cuya teología era incierta.

Había temido que el capataz le exigiera cuentas de lo ocurrido anoche con su hija. Después del almuerzo, le pidieron que relejera los últimos capítulos. Espinosa durmió una siesta larga, un leve sueño interrumpido por persistentes martillos y por vagas premoniciones. Hacia el atardecer se levantó y salió al corredor. Dijo como si pensara en voz alta:

—Las aguas están bajas. Ya falta poco.

—Ya falta poco— repitió Gutrel, como un eco.

Los tres lo habían seguido. Hincados en el piso de piedra le pidieron la bendición. Después lo maldijeron, lo escupieron y lo empujaron hasta el fondo. La muchacha lloraba. Espinosa entendió lo que le esperaba del otro lado de la puerta. Cuando la abrieron, vio el firmamento. Un pájaro gritó; pensó: es un jilguero. El galpón estaba sin techo; habían arrancado las vigas para construir la Cruz.

LA HORA DE TINIEBLAS*

RAFAEL POMBO

*Cogitavi dies antiquos;
et annos aeternos in mente habui.
Et meditatus sum nocte cum corde meo, et exercitabar,
et scopebam spiritum meum.
¿Numquid in aeternum projuciet deus;
aut non apponet ut complacitior sit adhuc?*¹

I

¡Oh, qué misterio espantoso
Es este de la existencia!
¡Revélame algo, conciencia!
¡Háblame, Dios poderoso!
Hay no sé qué pavoroso
En el ser de nuestro ser.
¿Por qué vine yo a nacer?
¿Quién a padecer me obligue?
¿Quién dió esa ley enemiga
De ser para padecer?

* Darío Jaramillo Agudelo, *18 poemas de Rafael Pombo* (Bogotá: Versión de la Biblioteca Luis Ángel Arango para la Biblioteca Digital Andina, 2015), 11-27.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

1. Pensé en los días antiguos, y tuve en mi espíritu los años eternos. De noche medité en mi corazón: me ejercitaba y purificaba mi espíritu. ¿Por ventura desechará Dios para siempre o no volverá a ser benévolo?, ¿por qué, si puede Dios, no satisface a el hambre cruel que nos devora? Carvajal-Salmo.

II

Si en la nada estaba yo
¿Por qué salí de la nada
A execrar la hora menguada
En que mi vida empezó?
Y una vez que se cumplió
Ese prodigio funesto,
¿Por qué el mismo que lo ha impuesto
De él no me viene a librar?
¿Y he de tener que cargar un bien contra el
cual protesto?

III

¡Alma! si vienes del Cielo,
Si allá viviste otra vida
Si eres imagen cumplida
Del Soberano Modelo
¿Cómo has perdido en el suelo
La fe de tu original?
¿Cómo en tu lengua inmortal
No explicas al hombre rudo
Este fatídico nudo,
Entre un Dios y un animal?

IV

O si es que antes no exististe,
Y al abrir del mundo al sol
Tú, divino girasol
Gemela del polvo fuiste,
¿Qué crimen obrar pudiste?
¿De, contra quién, cómo y cuándo,
Que estuviese a Dios clamando
Que al hondo valle en que estás
Surgieses tú, nada más
Que para expiarlo llorando?

V

Pues cuanto ha sido y será
De Dios reside en la mente,
Tanto infortunio presente
¿No lo completaba ya?
Y ¿Por qué, si en él esta
Del bien la fuente suprema,
Lanzó esa voz o anatema
que hizo súbito existir
Un mundo en que oye gemir
Y un hombre que de el blasfema?

VI

¿Cómo de un bien infinito
Surge un infinito mal,
De lo justo lo fatal,
De lo sabio lo fortuito?
¿por qué está de Dios proscrito
El que antes no le ofendió,
Y por qué se le formó
Para enloquecerlo así
De un alma que dice sí
Y un cuerpo que dice no?

VII

¿Por qué estoy en donde estoy
Con esta vida que tengo
Sin saber de dónde vengo,
sin saber a dónde voy;
Miserable como soy,
Perdido en la soledad
Con traidora libertad
E inteligencia engañosa,
Ciego a merced de horrorosa
Desatada tempestad?

VIII

Hoja arrancada al azar
De un libro desconocido
Ni fin ni empiezo he traído
Ni yo lo sé adivinar;
Hoy tal vez me oyen quejar
Remolineando al imperio
Del viento; en un cementerio
Mañana a podirme iré,
Y entonces me llamaré
Lo mismo que hoy: ¡un misterio!

IX

De pronto así cual soñando
En alta mar sorda y fuerte
Entre la nada y la muerte
Me encuentro a oscuras bogando;
Sopla el tiempo, y ando, y ando,
Ignoro a dónde y por qué,
Y si interrogo a la fe
Y a la razón pido ayuda,
Una voz me dice «duda»
Y otra voz me dice «cree»

X

Con menos alma, quizás
Sólo la segunda oyera,
O con más alma, pudiera
No equivocarme jamás:
Entonces creyera más,
O al menos, dudara menos;
Pero, a malos como a buenos
Plugo al Señor conceder
Luz bastante para ver
Que estamos de sombras llenos.

XI

La debilidad por guía,
La tentación por camino,
¿Es de virtud el destino
Que su bondad nos confía?
¿Es fuerza que en lucha impía
Nos pruebe el Genio del mal
Para ir a un condicional
Anhelado Paraíso?
¿Para ser bueno es preciso
Poder ser un criminal?

XII

Mas... ¡soy libre! y ¿para qué?
Para enrostrarme a mí mismo
El caer a un hondo abismo
Que otro ha cavado a mi pie,
Y renegar de la fe,
Luz de mi infancia serena,
Y fiar a un grano de arena
La eternidad de mi ser,
Debiendo yo responder
De la creación ajena.

XIII

¡Somos libres! ¡libertad
Que no deja ni el consuelo
De enrostrar el mal al Cielo
O a nuestra fatalidad!
¡Libres... y la voluntad
Es plena para el deber!
Libres... y hay luz para ver
Lo que es crimen desear,
Y alma para delirar,
Y corazón para arder!

XIV

¡Libres, cuando delincuentes
Desde el vientre maternal
Ya éramos siervos del mal
Y del dolor penitentes;
Y con cadenas ardientes
Al crimen de otro amarrados
Ya estábamos sentenciados
A purgarlo aquí por él
Y a extender para Luzbel
La siembra de los pecados!

XV

¡Oh, Adán! ¿cuándo estuve en ti?
¿Quién te dió mi alma y mi pecho?
¿Quién te concedió el derecho
De que pecaras por mí?
Si en tu falta delinquí
Y en tu infición me condeno,
¿por qué un Dios tan justo y bueno
No me lavó en la virtud de otro Adán, y la salud
No me volvió en cuerpo ajeno?

XVI

Si en mis carnes heredé
La ponzoña de la suya,
¡Que en las carnes arda y fluya!
Pero en el alma ¿por qué?
Si mi alma su alma no fue,
Si es chispa de Dios directa,
¿Cómo de luz tan perfecta
Tan imperfecta salió?
Si Adán por Dios no pecó
¿Cómo su infección la infecta?

XVII

¡Absurdo! ¡no puede ser!
Y sin embargo es, y ha sido,
Y aquí lo siento, esculpido
En el fondo de mi ser,
Cual si otro Dios, Lucifer
Concurriese audaz con Dios
Al soplar dentro de nos
El vital celeste lampo
Y fuésemos luego el campo
Del batallar de los dos.

XVIII

¡Esperanza que me engañas,
Tentación que me provocas
Pasiones que con mil bocas
Me desgarráis las entrañas
Ciencia que mi vista empañas,
Orgullo que atas mi oído.
Razón que sólo has servido
Para perder la razón...!
...¡Ay! Contra tantos ¿qué son
Los que de polvo han nacido?

XIX

Dios que por prueba concitas
Enemigos qué vencer
Dáme armas, dáme poder
Para la lid que suscitas.
Pero si el poder me quitas,
Libre renuncio a existir,
Pues no debo consentir
Que me hayas venido a echar
Esclavo para lidiar
Libre para sucumbir.

XX

Si dijiste: "A cada cual
El bien y el mal le propongo,
El escoja y yo dispongo",
¿El hombre ha escogido el mal?
Escoge el reo el dogal
O unce el libre su cadena?
Si su ciencia, mala o buena,
Le basta para escoger,
¿El mismo ha venido a hacer
La elección que le condena?

XXI

Si libre siempre ha elegido
El hombre flaco y mortal,
¿A elegir siempre su mal
Qué negro azar lo ha impelido?
Y si, una vez que ha caído
Libre alguna vez se vió,
¿Cómo de nuevo tornó
De su pérdida al abismo,
Enemigo de sí mismo
Y del ser que lo creó?

XXII

Si tu infinita bondad
Presidió a cuanto hay creado,
¿Por qué le diste al pecado
Sombra de felicidad?
¿Por qué de la adversidad
Hiciste hermano al delito?
¡Ah! con verdad está escrito
Que cuando tu ángel bajó
Sólo un Lot, un justo, halló,
En la ciudad del maldito.

XXIII

Nula es mi sabiduría,
Pobre mi benevolencia
Pero si la Omnipotencia
Un instante fuese mía,
¡No! yo no concebiría
Culpas de la criatura!
Santa, universal ventura,
Fuera un himno sin cesar
¡De incienso para mi altar!
¡De amor para mi hermosura!

XXIV

No así en la obra de aquel
Que desóyenos su nombre,
Cual si el tormento del hombre
No lo atormentara a él;
Cual si pudiera cruel
Ser también consigo mismo,
O suscitar el abismo
Do impele a su creación
Por dar lugar al perdón
Con que adula su egoísmo.

XXV

¿Quién te hizo Dios? ¿Por qué, di
Cómo, dónde y cuándo vino
Privilegio tan leonino
A corresponderte a tí?
¿Por qué no me tocó a mí
Ese poder de poderes?
¡Ay! siendo lo que tú eres
No fuera el mundo cual es,
O aplastara con mis pies
Tan triste enjambre de seres.

XXVI

iHe aquí el mundo que a tu acento
Vió la hermosa luz del día!
Si fuese mi obra, sería
Mi eterno remordimiento:
Fue un edén tu pensamiento,
Un infierno resultó,
Y al hombre que te burló
Y audaz tu imagen degrada
No lo vuelves a la nada

XXVII

Qué importa, oh sol, tu esplendor
Jugando en mil gayas lumbres
Desde las nevadas cumbres
Hasta la nítida flor!
¡Que importan, noches de amor
Tus cariñosas estrellas...!
¡Ah! tantas cosas tan bellas
Que provocando a llorar
Parecen hoy extrañar
Delicias que vieron ellas!

XXVIII

Del templo monumental
Siguen contando el portento
El fúlgido pavimento
Y el dombo etéreo, inmortal;
Mas donde un velo nupcial
Cubrió angélicos sonrojos,
Hoy nos ofenden los ojos
Ahuyentándonos infectos,
Abominables insectos
Que procrean entre abrojos.

XXIX

El palacio en que a reinar
El Creador nos convida,
Se tornó en prisión por vida
De aislamiento y de pesar.
De su excelso palomar
El alma inocente huyó:
atraída cuando vió
tu hermosura de la pampa,
Cayó aquí, como en la trampa
Que para el buitre se armó.

XXX

Lástima, lástima horrenda
Ver en tal desarmonía
Claro sol y alma sombría
El viviente y su vivienda.
Sentir la eterna contienda
Y el caos siniestro interior,
Cuando todo en derredor,
Todo, excepto el hombre infando,
Va en paz y en orden cantando
La gloria de su Hacedor.

XXXI

iOh angustia! sentir por dentro
De este infernal laberinto
La espuela cruel de un instinto
De algo que busco y no encuentro,
Caverna odiosa, y al centro
Un ojo para mirarla,
Luz que en vez de iluminarla
Permite que se entrevean
Vampiros mil que aletean
Luchando por apagarla.

XXXII

¿En dónde estás ioh verdad!
Oh rabia del alma mía,
Concierto de la anarquía,
Ley de la contrariedad,
Amor del odio, equidad
De tantas iniquidades,
Beldad de monstruosidades,
Tu razón, ioh Creador!
Para ver crimen y error
Sin que al surgir lo anonades?

XXXIII

¿En dónde estás ioh hermosura!
Que de ti no más que el nombre
Diste a otro ser como el hombre,
De arcilla y de desventura;
Esa ingeniosa impostura
Que al tacto se dispó
y sólo acibar dejó,
Y el vivo rastro infelice
De otro eslabón que eternice
El llanto que le costó?

XXXIV

Pobre mujer, sea cual sea
Tu elevación o tu afrenta,
¡quien habrá que hombre se sienta
Y sin caridad te vea!
La más feliz se crea
Es mártir aún de sus dichas,
Y a las demás, entredichas
como sombras del festín,
No tocó ni el bien ruín
De desahogar sus dichas.

XXXV

Gente... y más gente... y más gente
Pasa delante de mí,
¡Oh! qué triste es ver así
La humanidad en torrente!
ignoro cual es su fuente
Y en qué mar se perderá;
Mas de cierto juro ya
Que en el ser de cada uno
El aguijón importuno
De la desventura va.

XXXVI

¡Dardo que nunca se embota,
Elemento creador!
Inmenso pan de dolor,
Que la humanidad no agota,
Gaje fatal con que dota
La existencia a cada cual,
Genio insaciable del mal,
Demonio isombra del hombre!
¡Dí quién eres, dí tu nombre
Para maldecirte tal!

XXXVII

¿Eres la serpiente horrenda
Que en su torva fantasía
Vió el escadinavo un día
Ciñendo el mundo tremenda?
Como con perpetuo delenda
Oigo su ronco silbar.
Y estrechando sin cesar
Sus férreos anillos duros,
¡Hace en sus ejes seguros
Gemir el orbe y temblar!

XXXVIII

¿No te basta el mundo? ¡Dí!
¿Son pocos tantos millones
De infelices corazones
Engendrados para ti?
Supremo déspota aquí,
¿Pasa de aquí tu poder?
Y aún no hartado con hacer
De la existencia un infierno,
¿Siempre que el hombre sea eterno,
Como él, eterno has de ser?

XXXIX

Un tiempo la idolatría
Preces y altares te alzó
Y al Dios del bien lo negó
Y en ti a Dios reconocía
Te palpaba, te tenía,
Mal, soberano iracundo
Cual si con desdén profundo
Dios de su obra avergonzado
Hubiera en tu pro abdicado
El triste imperio del mundo.

XL

¡Ah! ¿qué no tiene el Señor?
Nunca agotarán sus manos
Sus oceanos de oceanos
De felicidad y amor;
¡Venid! dijo el Creador,
«Que a mi banquete os convida
Mi largueza» Estremecida
Natura hirviente fundió,
Y el hombre nació... ¡y nació
Llorando el don de la vida!

XLI

Angeles creó para sí,
En el cielo y para el cielo,
Ellos no bajan al suelo
A perder el cielo aquí;
No tan dichoso, ¡ay de mí!
Ha sido el hombre creado:
Nace para ser tentado,
Vive en pugna y en error,
E hijo de un mismo Señor
El no es el predestinado.

XLII

Entre dolores naciendo,
Misericordia y dolor mamando
Pecado y llanto mirando
Sin saber lo que está viendo:
En su fuente van vertiendo
Desde antes de la razón,
La vida la tentación,
La tentación el delito
Y con éste, Dios lo ha escrito
¡Quizá la condenación!

XLIII

Fuente que de la montaña
Salió emponzoñada ya,
En sus claras linfas va
Ponzoña por la campaña;
Envenena cuanto baña,
Corrómpese ella también,
¿Y quién la depura? ¿quién
La vuelve a su manantial?
¿Quién esa fuente del mal
Tornará fuente del bien?

XLIV

Y ¡ah! con balanza traidora
Dotóse a la criatura,
El mal lo palpa y lo apura,
El bien lo sueña. . . o lo llora:
Cuando uno es feliz lo ignora,
Cuando infeliz, bien lo prueba,
Parece que Dios nos lleva
Libro de cuentas extraño
Dándonos íntegro el daño,
Para que el bien se nos deba.

XLV

El mal es piedra que cae,
Niágara que se desprende;
El hombre no lo suspende.
Su propio ser se lo trae;
Parece que nos atrae,
Que él es nuestro fin preciso,
Y que de haber paraíso
Sobre este infierno, hacia él
Vamos contra una cruel
Ley que condenarnos quiso.

XLVI

La tempestad nos presenta
Sus iris por agasajo,
Un rayo de luz los trajo,
Otro rayo los ahuyenta;
Así en la eterna tormenta
De este infeliz corazón,
Si luce gaya ilusión
En el cielo del destino,
A una pulsación nos vino,
Y huye en otra pulsación.

XLVII

Siempre el mal va acompañado
De algo indeleble y eterno,
Y él tiene mas del infierno
Que del cielo al bien se ha dado:
El bien como que es prestado;
Mas ¡ay! bien propio es el mal.
Y aún las veces que el mortal
Fantástico lo delira,
Tiene su triste mentira
Más verdad que el bien real.

XLVIII

El recuerdo del placer
Es el dolor de su ausencia
Y nos duele en su presencia,
El tenerlo que perder.
Un bien que no ha de volver
Es un tormento mayor,
Y a fin de que su rigor
No diese treguas al pecho,
Dios en el recuerdo ha hecho



ANTOLOGÍA*

RÓMULO BUSTOS

OSCURO SELLO DE DIOS

Acaso sea nuestra sombra
indeleble sello de Dios
oscuro emblema del vacío
que nos acecha

ÍCARO ABRASADO

Extraño exvoto
en un templo ya vacío
cuelgan mis dos alas abrasadas

DESDE KAYAM

II

Nos es dado escuchar ecos
del eterno banquete de los dioses
Mas solo hemos sido invitados
a los festines del polvo

* Rómulo Bustos, *Obra poética* (Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2009), 34, 53, 61, 79, 84, 117, 207, 211, 238, 242.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

CONSEJO DESDE ORFEO

Sigamos arrancando
ilusas melodías de nuestra pobre
siringa
No como Orfeo miremos impacientes
hacia atrás
y descubramos
que todo ha sido una falsa
promesa de los dioses

ANIMAL CIEGO

que ha extraviado su rumbo. La vida
agolpando sus más yertos designios
Un asedio de herrumbres desploma
el horizonte
Es Dios que agoniza en tu exilio

POÉTICA

La palabra golpeando un color imaginario
Es tan alto el techo del mundo con su incansable azul
siempre alejándose
Hay una ventana o un abismo en cuyo borde se escuchan
trompetas. ¿O son pájaros invisibles picoteando
inútilmente el fruto dorado, el almohadón de oro
donde Dios recuesta su fatiga?
La palabra rompiéndose en la falsa flor del eco
Cayendo pedregosa
O dormida en el aire. O lanzada en el fragor
de una honda
largamente tensada en el más indigente y fervoroso
de los sueños

ESCENA DE MARBELLA

Junto a las piedras está Dios bocarriba
Los pescadores en fila tiraron largamente de la red
Y ahora yace allí con sus ojos blancos mirando al cielo
Parece un bañista definitivamente distraído
Parece un gran pez gordo de cola muy grande
Pero es solo Dios
hinchado y con escamas impuras
¿Cuánto tiempo habrá rodado sobre las aguas?
Los curiosos observan la pesca monstruosa
Algunos separan una porción y la llevan
para sus casas
Otros se preguntan si será conveniente
comer de un alimento que ha estado tanto tiempo
expuesto a la intemperie

DE LA DIFICULTAD PARA ATRAPAR UNA MOSCA

La dificultad para atrapar una mosca
radica en la compleja composición de su ojo

Es el más parecido al ojo de Dios

A través de una red de ocelos diminutos
puede observarte desde todos los ángulos
siempre dispuesta al vuelo

Parece ser que el gran ojo de la mosca
no distingue entre los colores

Probablemente tampoco distinga entre tú
que intentas atraparla
y los restos descompuestos en que se posa

DE LA FORMA DE DIOS

Dios no es un círculo

Más bien, una ambigua elipse
un raro animal de dos cabezas

Dos espaldas
dos sexos
dos bocas
dos respiraciones
dos lenguas

De su palabra siamesa
brota el vértigo del mundo

FRUTA AKKI

Con la fruta akki de nada vale la impaciencia

No pretendas forzarla
No intentes el vano recurso de madurarla con los dedos
o el más vano aún de envolverla
entre viejos periódicos
Pueden ocurrir equívocas y dolorosas señales
Ella se te dará a su debido tiempo
Entonces abre su pulpa como una jugosa corola

O no se te dará nunca

Así también el asunto con Dios



ESPAÑA, APARTA DE MÍ ESTE CÁLIZ*

CÉSAR VALLEJO

XIII

REDOBLE FUNEBRE A LOS ESCOMBROS DE DURANGO

Padre polvo que subes de España,
Dios te salve, libere y corone,
padre polvo que asciendes del alma.
Padre polvo que subes del fuego,
Dios te salve, te calce y dé un trono,
padre polvo que estás en los cielos.
Padre polvo, biznieto del humo,
Dios te salve y ascienda a infinito,
padre polvo, biznieto del humo.
Padre polvo en que acaban los justos,
Dios te salve y devuelva a la tierra,
padre polvo en que acaban los justos.
Padre polvo que creces en palmas,
Dios te salve y revista de pecho,
padre polvo, terror de la nada.
Padre polvo, compuesto de hierro,
Dios te salve y te dé forma de hombre,
padre polvo que marchas ardiendo.

Padre polvo, sandalia del paria,
Dios te salve y jamás te desate,
padre polvo, sandalia del paria.
Padre polvo que avientan los bárbaros,
Dios te salve y te ciña de dioses,
padre polvo que escoltan los átomos.
Padre polvo, sudario del pueblo,
Dios te salve del mal para siempre,
padre polvo español, padre nuestro.
Padre polvo que vas al futuro,
Dios te salve, te guíe y te dé alas,
padre polvo que vas al futuro.

* César Vallejo, *Obra poética completa* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2015), 211-212.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

EL GUARDADOR DE REBAÑOS*

FERNANDO PESSOA

VIII

Un mediodía de final de Primavera
Tuve un sueño como una fotografía.
Vi a Jesucristo bajar a la tierra.

Vino por la falda de un monte
Otra vez niño,
Corriendo y arrastrándose en la hierba
Y arrancando flores para tirarlas
Y reír de forma que se le oyera a lo lejos.

Había huido del cielo.
Era demasiado como nosotros para fingir
la segunda persona de la Trinidad.
En el cielo todo era falso, todo en desacuerdo
con flores y árboles y piedras.
En el cielo tenía que estar siempre serio
y de vez en cuando volverse otra vez hombre
y subir a la cruz, y estar siempre muriendo
con una corona rodeada de espinas
y los pies atravesados por un clavo con cabeza,
y hasta con un trapo alrededor de la cintura
como los negros de las ilustraciones.

* Fernando Pessoa, *Poemas de Alberto Caeiro* (Madrid: Visór, 1984), 51-63.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

Ni siquiera lo dejaban tener padre y madre
como los otros niños.
Su padre era dos personas:
un viejo llamado José, que era carpintero,
y que no era su padre;
y el otro padre era una paloma estúpida,
la única paloma fea del mundo
porque no era del mundo ni era paloma.
Y su madre no había amado antes de tenerlo.

No era una mujer: era una maleta
en la que llegó del cielo.
¡Y querían que él, que nació sólo de madre,
y nunca tuvo padre que amar con respeto,
predicase la bondad y la justicia!

Un día en que Dios estaba durmiendo
y el Espíritu Santo se entretenía en volar,
fue a la caja de los milagros y robó tres.
Con el primero hizo que nadie supiera que había huido.
Con el segundo se creó eternamente humano y niño.
Con el tercero creó un Cristo eternamente en la cruz
y lo dejó clavado en la cruz que hay en el cielo
y sirve de modelo a los demás.
Después huyó hacia el Sol
y bajó por el primer rayo que atrapó.
Hoy vive en mi aldea conmigo.
Es un niño bonito de risa y natural.
Se limpia la nariz con el brazo derecho,
chapotea en los charcos de agua,
coge las flores y le gustan y las olvida.
Tira piedras a los burros,
roba la fruta de los manzanos
y huye, llorando y gritando, de los perros.
Y, porque sabe que les gusta
y porque a todos hace gracia,
corre tras las muchachas

que van en cuadrilla por los caminos
con los cántaros en la cabeza,
y les levanta las faldas.

A mí me enseñó todo.
Me enseñó a mirar las cosas.
Me apunta todas las cosas que hay en las flores.
Me enseña lo graciosas que son las piedras
cuando la gente las toma en la mano
y las mira despacio.

Me habló muy mal de Dios.
Me dijo que es un viejo estúpido y enfermo,
siempre escupiendo en el suelo
y diciendo indecencias.
La Virgen María pasa las tardes de la eternidad haciendo calceta
y el Espíritu Santo se arrasca con el pico
y se pavonea en las sillas y las ensucia.
Todo en el Cielo es estúpido como la Iglesia Católica.
Me dijo que Dios no advierte nada
de las cosas que creó
—«Si es que él las creó, de lo que dudo»—
«Dice, por ejemplo, que los seres cantan su gloria,
pero los seres no cantan nada.
Si cantasen serían cantores.
Los seres existen nada más,
por eso se llaman seres».

Y después, cansado de hablar mal de Dios,
el Niño Jesús se duerme en mis brazos
y lo llevo en el regazo para casa.

Vive conmigo en mi casa en medio del otero.
Es el Eterno Niño, el dios que faltaba.
Él es lo humano que es natural,
es el divino que sonrío y juega.
Y es por lo que sé con toda certeza



que él es el Niño Jesús verdadero.
Y el niño que de tan humano es divino
Es ésta mi cotidiana vida de poeta,
y es porque él siempre va conmigo por lo que soy poeta siempre
y que mi mínimo mirar
me llena de sensación,
y el más pequeño sonido, sea de lo que fuere,
parece hablar conmigo.

El Niño Nuevo que habita donde vivo
me da una mano a mí
y la otra a todo cuanto existe
y así vamos los tres por el camino que sea,
saltando y cantando y riendo
y gozando nuestro secreto común
que es el saber en todas partes
que no hay misterio en el mundo
y que vale la pena todo.

El Niño Eterno me acompaña siempre.
La dirección de mi mirar es su dedo que señala.
Mi oído, atento alegremente a todos los sonidos,
son las cosquillas que él me hace, jugando, en las orejas.

Nos llevamos tan bien el uno con el otro
en toda compañía
que nunca pensamos el uno en el otro,
pero vivimos juntos y dos
con un acuerdo íntimo
como la mano derecha y la izquierda.

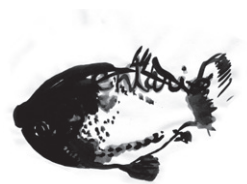
Al anochecer jugamos a las cinco piedritas
en la escalera de la puerta de la casa,
graves, como conviene a un dios y a un poeta,
y como si cada piedra
fuese todo un universo

y fuera un gran peligro para ella
dejarla caer al suelo.
Después le cuento historias de las cosas sólo de los hombres
y él sonríe, porque todo es increíble.
Ríe de los reyes y de los que no son reyes,
y le da pena oír hablar de las guerras,
y del comercio y de los navíos
que se hacen humo en el aire de los altos mares.
Porque él sabe que a todo eso falta a aquella verdad
que una flor tiene al florecer
y que va con la luz del sol
variando los montes y los valles
y haciendo duelan los ojos con las paredes encaladas.

Después se adormece y yo le acuesto.
Lo llevo en brazos para casa
y le acuesto, desnudándolo lentamente
y como siguiendo un ritual muy limpio
y totalmente materno hasta que está desnudo.

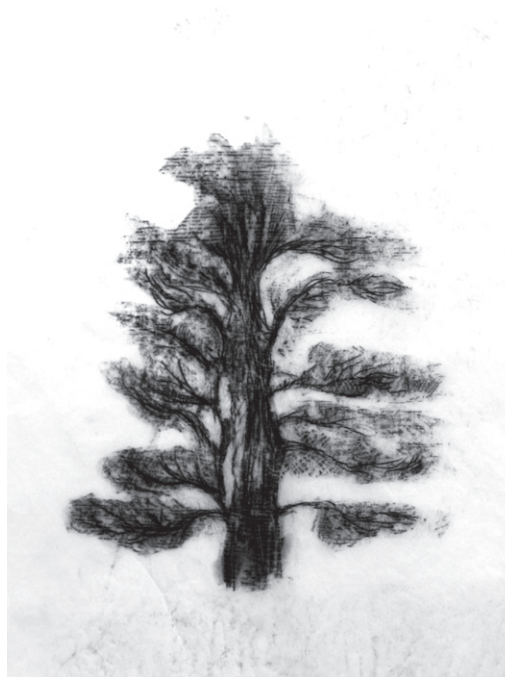
Duerme dentro de mi alma
y a veces despierta de noche
y juega con mis sueños.
Tira unos de patas arriba,
pone unos encima de los otros
y bate palmas él solo
sonriéndole a mi sueño.

Cuando yo muera, hijito,
sea yo el niño, el más pequeño.
Cógeme en los brazos
y llévame dentro de tu casa.
Desnuda mi ser cansado y humano
y acuéstame en tu cama.
Y cuéntame historias, en caso de que despierte,
para volverme a dormirme.



Y dame tus sueños para jugar
hasta que nazca cualquier día
que tú sabes cuál es.
Esta es la historia de mi Niño Jesús.
¿Por qué razón que se note
no ha de ser él más verdadero

que todo cuanto los filósofos piensan
y todo cuanto las religiones enseñan?



HALLELUJAH*

LEONARD COHEN

Now I've heard there was a secret chord
That David played, and it pleased the Lord
But you don't really care
for music, do you?
It goes like this
The fourth, the fifth
The minor fall, the major lift
The baffled king composing Hallelujah
Hallelujah...

Your faith was strong but you needed proof
You saw her bathing on the roof
Her beauty and the moonlight overthrew her
She tied you
To a kitchen chair
She broke your throne,
and she cut your hair
And from your lips she drew the Hallelujah
Hallelujah...

You say I took the name in vain
I don't even know the name
But if I did, well really, what's it to you?
There's a blaze of light

* Leonard Cohen, *Hallelujah* (Nashville: Sony/ATV Music Publishing, 1995), 59-60.

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

In every word
It doesn't matter which you heard
The holy or the broken Hallelujah

Hallelujah...

I did my best, it wasn't much
I couldn't feel, so I tried to touch
I've told the truth, I didn't come to fool you
And even though It all went wrong
I'll stand before the Lord of Song
With nothing on my tongue but Hallelujah

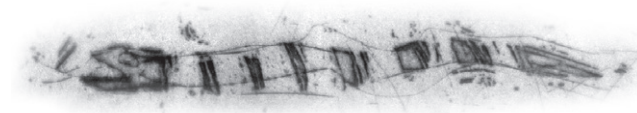


SOACHA*

MARÍA MERCEDES CARRANZA

Un pájaro
negro husmea
las sobras de
la vida.

Puede ser Dios
o el asesino:
da lo mismo ya.



* María Mercedes Carranza, "Soacha", *Poesía completa* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2012), 77.
© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas



COLABORADORES

NATHALI BUENAVENTURA GRANADOS

Artista Plástica y magíster en Teatro y Artes Vivas de la Universidad Nacional de Colombia. Profesora de las facultades de arte de las Universidades Jorge Tadeo Lozano, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia.

e-mail: buenaventurada@gmail.com

PHILIPPE CANDIAGO

Diplomado en Políticas Sociales de la Universidad de Grenoble, Francia. Magíster en Educación de la misma universidad. Miembro de l'Ecole Rhône Alpes, de la Asociación Lacaniana Internacional (A.L.I.). Jefe de Servicio en un Hogar de protección infantil. Autor de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: philippe.candiago@charmeyran38.fr

JUAN FELIPE CANO POSADA

Filósofo y magíster en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia. Se desempeña en el campo de la corrección de textos en la editorial de la misma universidad. Ha publicado dos traducciones de textos de Freud: "Fugacidad (1915 [1916])" y "Sobre la génesis del fetichismo" (1909).

e-mail: eudaimonos@hotmail.com

HERWIN EDUARDO CARDONA QUITIÁN

Licenciado en Psicología y Pedagogía de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Doctorando en Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia. Se desempeña actualmente como docente de la Universidad Pedagógica Nacional. Lidera el grupo de investigación "Subjetividad, Educación y Cultura" de la misma institución.

e-mail: jonasdorado@hotmail.com

JULIETA DE BATTISTA

Doctora en Psicopatología de la Universidad de Toulouse. Licenciada en Psicología y especialista en Clínica Psicoanalítica con adultos de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora a cargo de la cátedra de Psicopatología I de la UNLP. Investigadora Asociada de la Comisión de Investigaciones Científicas de la provincia de Buenos Aires. Directora del Proyecto de Investigación "Psicosis en el lazo social", Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad Nacional de La Plata. Analista practicante de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano. Miembro del Foro Analítico del Río de La Plata.

e-mail: julietadebattista@gmail.com

SYLVIA DE CASTRO KORGI

Psicoanalista. Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Clínica del Cuerpo y Antropología Psicoanalítica, Universidad de París VII, Francia. Profesora asociada de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Investigadora del grupo "Psicoanálisis y Cultura". Ha sido editora de la Revista *Desde el Jardín de Freud* y autora de varios artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: msdecastrok@unal.edu.co

MIGUEL ANTONIO HUERTAS SÁNCHEZ

Artista plástico, Magíster en Historia y Teoría de la Arquitectura y el Arte y Doctor en Arte y Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Interesado en el dibujo como actividad primordial de la conciencia y por los problemas de la historia; en esta confluencia se sitúan los problemas de constitución de sentido que definen el carácter político de su obra, que en muchos casos hace énfasis en una dimensión documental. De otro lado, y muy relacionado con la perspectiva anterior, su campo de investigación permanente es la educación artística, sus historias, las genealogías y las políticas que han construido sus cánones y discursos sobre la experiencia humana, en permanente tensión con el poder.

e-mail: mahuertass@unal.edu.co

MARÍA ISABEL DURANGO JARAMILLO

Psicóloga Clínica de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Doctora en Psicología de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales en Argentina (UCES). Cursos de posgrado e investigación en la Universidad de Buenos Aires (UBA), FLACSO y Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Miembro del Grupo psicoanalítico a..b..c.. diario Freud ↔ Lacan en Quito. Actualmente, docente en la Universidad Católica del Ecuador.

e-mail: mdurango863@puce.edu.ec

ANAHÍ EVANGELINA ERBETTA

Licenciada en Psicología. Docente de la Cátedra de Psicopatología I, Facultad de Psicología, UNLP. Integran-te del proyecto de investigación "Psicosis en el lazo social", Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad Nacional de La Plata.

e-mail: anahierbetta@hotmail.com

DIOMAR GONZÁLEZ SERRANO

Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Investigación psicoanalítica de la Universidad de París VIII. Sus principales líneas de investigación son: maternidad y feminidad; infancia, familia y conflicto armado; palabra y duelo en procesos de migración; biografías interculturales. Autora de varios artículos electrónicos. Escribe artículos con enfoque psicoanalítico para la revista del IRIV.

e-mail: dgonzalez_serrano@yahoo.de

IVÁN HERNÁNDEZ

Filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Magíster en Psicoanálisis, subjetividad y cultura, Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Miembro del grupo de investigación en Psicoanálisis y cultura, Universidad Nacional de Colombia. Jefe del área de Ciencias sociales y profesor de Filosofía en el programa de Diploma del Bachillerato Internacional, Colegio Gimnasio Femenino, Bogotá, Colombia.

e-mail: mr.buma@gmail.com

PATRICIA LEÓN-LÓPEZ

Psicoanalista. Miembro del colectivo de redacción de la revista *Psychanalyse*. Doctora en Psicoanálisis, Universidad de París VIII. Ejerce en el servicio de psiquiatría para adultos en el Hospital Erasmo, París, Francia. Autora de diversos artículos, entre ellos: “Un faux pas tout”, *Psychanalyse* 11, 2008; “Schreber: un monde sans tragédie”, *Psychanalyse* 15, 2009; “El vuelo: entre feminidad y maternidad”, *Desde el Jardín de Freud* 6, 2006; “Inhibición y acto. Un recorrido por tenues laberintos del tiempo”, *Desde el Jardín de Freud* 9, 2009”.

e-mail: patricia.leon@wanadoo.fr

GISELE SOLEDAD MELE

Licenciada en Psicología. Becaria doctoral de la Universidad Nacional de La Plata. Colaboradora del proyecto de investigación “Psicosis en el lazo social”, Laboratorio de Investigaciones en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad Nacional de La Plata. Adscripta de la Cátedra de Psicopatología I, Facultad de Psicología, UNLP. Exresidente del HIGA Gral. José de San Martín.

e-mail: gisemele@hotmail.com

MARIO OROZCO GUZMÁN

Doctor en Psicología de la Universidad de Valencia, España. Docente de la Universidad Michocana de San Nicolás de Hidalgo, México. Trabajó en el proyecto de investigación: “Posiciones subjetivas narcisistas: una exploración psicoanalítica de su intolerancia y de sus repercusiones violentas”. Autor de varios artículos publicados en revistas especializadas; los más recientes: “Crónicas de intolerancia”, en *Testimoniales de la violencia*, 2014; “Amor sacrificial”, en *Malestar y subjetividad*, Brasil.

e-mail: orguzmo@yahoo.com.mx

CRISTIAN JESÚS PALMA FLORIÁN

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Magíster en Ciencias Sociales con orientación en Educación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires, Argentina.

e-mail: altazor3@gmail.com

FRANCISCO PEREÑA

Psicoanalista, miembro de la Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN) y del Consejo Asesor de la Revista. Ha colaborado con diversas revistas de psiquiatría y psicoanálisis. Autor de varios libros, entre ellos: *El melancólico y el creyente* (2012), *De la angustia al afecto* (2013), *Repetición e historia, un ensayo sobre lo trágico* (2015), *Del delirio de filiación al delirio persecutorio*, en Julio Fuente: *Un delirio. Presentación y análisis de Francisco Pereña* (2017).

e-mail: fperena@telefonica.net

JEANNET QUIROZ BAUTISTA

Doctoranda en Psicología de la Universidad Veracruzana, Veracruz, México. Es profesora e investigadora de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Autora de varios artículos y capítulos de libro sobre el cuerpo y la violencia en psicoanálisis.

e-mail: jeaquirb@yahoo.com

JOHN JAIRO QUITIAN MURCIA

Licenciado en educación básica con énfasis en Ciencias sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Auxiliar becario de la Escuela en Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la misma universidad. Integrante del grupo de investigación Psicoanálisis y filosofía (Universidad Nacional de Colombia, Universidad Javeriana y Universidad de los Andes).

e-mail: jjquitianm@unal.edu.co

ALEXANDER RESTREPO RAMÍREZ

Doctorando en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica de la Universidad Libre y filósofo de la Universidad de La Salle. Líneas de Investigación en Género, Desigualdades Sociales e Interseccionalidad, Educación y Pedagogía. Artículos y capítulos de libro publicados relacionados con la educación, la equidad, la ética, la filosofía y el derecho.

e-mail: alrestrepora@unal.edu.co

CAMILO ALFONSO SALAZAR FLORES

Filósofo de la Universidad Industrial de Santander. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (Uniminuto), Bucaramanga.

e-mail: caalsaflo@gmail.com

MARIE-JEAN SAURET

Psicoanalista. Miembro de la Asociación de Psicoanálisis Jacques Lacan, Francia. Director de investigación del equipo de *Clínica psicoanalítica del sujeto y del lazo social*. Profesor emérito de Psicopatología Clínica en la Universidad de Toulouse II, Jean-Jaurès, Francia. Autor de varios libros, entre ellos, *L'effet révolutionnaire du symptôme* (2008); *Malaise dans le capitalisme* (2009); y coautor con Pierre Bruno de *Du divin au divan* (2014).

e-mail: sauret@univ-tlse2.fr

JOSÉ FERNANDO SERRANO AMAYA

PhD, Universidad de Sídney (2015), Magíster en Resolución de Conflictos, Universidad de Bradford (2004), Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia (1994). Investigador, consultor y docente en sexualidad, género, políticas públicas, resolución de conflictos y construcción de paz. Ha enseñado en las universidades del Rosario, Central, Javeriana, de los Andes y Nacional, en Colombia. Actualmente es Thomas and Ethel Mary Ewing Postdoctoral Fellow, en la Escuela de Educación y Trabajo Social de la Universidad de Sídney, donde realiza una investigación sobre pedagogías de la reconciliación. En 2017 publicó su tesis doctoral *Homophobic Violence in Armed Conflict and Political Transitions*, Palgrave MacMillan.

e-mail: jser1926@uni.sydney.edu.au

BERNARD SESÉ

Doctor en Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de la Sorbona, París, Francia. Profesor de Literatura y civilización españolas en la Universidad Mohammed V en Marruecos. Director de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos en las Universidades de

la Sorbona y París X-Nanterre. Sus trabajos de investigación y sus publicaciones están dedicados a los escritores espirituales y místicos del renacimiento español, a la comedia del Siglo de Oro y a la poesía española y portuguesa modernas y contemporáneas. Es miembro correspondiente de la Real Academia Española. Ha escrito y publicado poesía (v.g. *Aube exaltée, Debresse-poésie*, París, 1961; *Antología poética, "Poesía de lo arcano"*, edición bilingüe, Rialp, Madrid, 2006), traducciones poéticas de excelsos escritores españoles y portugueses (v.g. R. Alberti, Sur les Anges, Éditions Français Réunis, 1976; F. Pessoa, Message, José Corti, 1988), también es autor de varias obras biográficas, entre ellas de autores y autoras del género místico.

e-mail: sese.leger@orange.fr

HADA SORIA ESCALANTE

Doctora en Psicología. Docente del departamento de Psicología de la Universidad de Monterrey. Sus principales temas de investigación son: el cuerpo, el duelo, la muerte, la melancolía y la imagen. Autora de varios artículos y capítulos de libro sobre psicoanálisis.

e-mail: hada.soria@udem.edu

RAQUEL LUCÍA TOVAR PALOMA

Psicóloga. Estudiante de la Maestría en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Tutora pedagógica de educación inicial de la Universidad de Ibagué, Colombia.

e-mail: raqueltovarp19@gmail.com

MARÍA DEL SOCORRO TUIRÁN ROUGEON

Psicóloga Clínica de la Universidad de Grenoble, Francia. Doctora de la misma universidad. Psicoanalista miembro de la A.L.I. Ejerce como analista en consulta privada. Interviene en el servicio de adictología del hospital de Voiron y como psicóloga en el Servicio de Prevención del Codase en Grenoble, Francia. Autora de varios artículos publicados en revistas en francés y en español.

e-mail: m.rougeon@free.fr

DAVID ANDRÉS VARGAS CASTRO

Psicoanalista. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Cátedra *Clínica de Adultos I* y psicoanalista del Servicio de Extensión de la misma universidad. Docente en la materia *Técnicas de abordaje e intervención en situaciones de crisis* en la Universidad de la Marina Mercante. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata y editor de su revista electrónica *Nadie Duerma*. Autor del libro *Transferencia y posición del analista en Freud, Klein y Lacan*, y de numerosos artículos publicados en revistas especializadas.

e-mail: vargascastro@yahoo.com.ar

JAIME VELOZA FORERO

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central de Colombia. Trabaja en el Hospital Santa Clara y como docente de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud. Es director de la Fundación Aedificare, Bogotá, Colombia.

e-mail: velfor2@yahoo.com



DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PROPÓSITO Y ALCANCE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis, es una publicación anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, cuyo objeto es la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, en los cuales los autores proponen los resultados de sus investigaciones académicas, de su ejercicio clínico y de su reflexión, como una contribución del psicoanálisis al debate y a la explicación de los fenómenos situados en la intersección sujeto-inconsciente-cultura. Los artículos que presenta enlazan los tres aspectos fundamentales de la elaboración teórica, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales. Su carácter es monográfico y los temas escogidos lo son en razón de su pertinencia y actualidad. La revista cuenta también con textos de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis sostiene interesantes intercambios, e incluye una mínima antología literaria sobre el tema monográfico cuya importancia radica en el valor que el psicoanálisis le concede a tales producciones; en la misma vía, sus páginas se ilustran con obras de importantes artistas colombianos.

Desde el Jardín de Freud está dirigida a psicoanalistas, a académicos de disciplinas diversas que se interesen en los fenómenos ubicados en la intersección “psicoanálisis, subjetividad y cultura” y, desde luego, también al lector desprevenido, interesado en los temas propuestos.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Todos los artículos que respondan a la convocatoria de *Desde el Jardín de Freud* deben ser inéditos y no deben estar postulados para publicación simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. Los artículos recibidos serán estudiados por el Comité Editorial de la revista y sometidos a una primera valoración que determine la viabilidad de su publicación dada su pertinencia en función del tema monográfico, luego de lo cual serán remitidos a evaluación académica de un árbitro, adscrito a la Universidad Nacional de Colombia y/o externo, quien emitirá el respectivo concepto. Los conceptos de los árbitros pueden enmarcarse en una de las siguientes opciones: a) aprobado, b) pendiente, según modificaciones o, c) rechazado. En caso de que un artículo no sea conceptualizado en primera instancia como aprobado, se requerirá una segunda evaluación. En este proceso se conservará el anonimato tanto de los árbitros como de los autores evaluados.

El Comité Editorial les comunicará a los autores la decisión final sobre la publicación de sus artículos y, de ser aprobados, les dará a conocer la licencia para la difusión de publicaciones.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS A LA REVISTA DESDE EL JARDÍN DE FREUD

Características formales

La extensión máxima de los artículos es de veinte cuartillas tamaño carta, en fuente Times New Roman de doce puntos para el cuerpo del texto, con interlineado 1,5 o 2.

Las márgenes del formato del artículo son: 4 cm, para superior e inferior, y 3 cm, para izquierda y derecha.

Otros tamaños de fuente son: 16 puntos para títulos, 14 para subtítulos y 10 para notas a pie de página.

Datos requeridos

En la primera página del documento se deben incluir:

- Nombres y apellidos completos del autor o de los autores.
- Nombre de la institución a la cual está adscrito el autor, ciudad y país.
- Título, resumen (entre 100 y 150 palabras) y de 5 a 10 palabras clave en español y en inglés, y en francés de ser posible.
- Nombre y número de la investigación o proyecto, solo si el artículo es el resultado de algún proyecto o investigación, y nombre de la entidad que lo financió (indicar con *).
- Correo electrónico o dirección postal del autor (indicar con *).

En hoja aparte se debe incluir la información concerniente al nivel de formación, la institución a la cual está adscrito, los temas de investigación y las publicaciones del autor (máximo cinco líneas).

Sistema de referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas deben seguir las normas de citación a pie de página propuestas por *The Chicago Manual of Style*, 16.^a ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible en <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Las referencias deben ir en notas a pie de página numeradas consecutivamente. Además, debe agregarse una lista bibliográfica al final del texto, en orden alfabético, según el apellido del autor, que dé cuenta de las obras citadas en el artículo.

En general, toda referencia bibliográfica debe contener los datos en el siguiente orden:

1. Nombre completo del autor(es), editor(es) o compilador(es) como se encuentre en la portada del libro. Si no aparece el autor, el nombre de la institución.
2. Título del capítulo, parte del libro (para las compilaciones) o título del artículo entre comillas (para las revistas).
3. Título completo del libro o de la revista en cursivas.
4. Nombre de la serie sin cursivas (si es pertinente).
5. Nombre del editor, compilador o traductor (si es pertinente) y diferenciarlos con sus respectivas abreviaturas.
6. Edición, si no es la primera. De ser inédita, hacerlo explícito.
7. Número del volumen en numeración romana (si cita la obra completa).
8. Ciudad de publicación.
9. Editorial y año de publicación.

10. Número de las páginas (si es una sección específica del libro).

Nota: cuando se trata de obras inéditas o documentos personales se debe agregar la mayor información posible.

Ejemplos para referencia de libro

Nota al pie (N): ¹ Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entrada en la bibliografía final (B): LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Ejemplos para referencia de capítulo de libro

Cuando se trata de un capítulo de un libro se escribirá el nombre del capítulo entre comillas, luego la palabra 'en' y la bibliografía completa, siguiendo las normas para libros.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Ejemplos para referencia de artículo de revista

Cuando se trata de un artículo de revista se seguirán las siguientes pautas:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Ejemplos para referencia de material en línea

Para referencias en línea, debe quedar explícito el autor del contenido, título de la página, título del propietario de la página, URL y fecha de consulta. Si el sitio web no tiene número de páginas, se debe indicar el subtítulo del aparte en el que se encuentra la referencia.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (consultado noviembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>

Citación de la obra de Freud y Lacan

Desde el Jardín de Freud prefiere que, tanto para la citación y referenciación bibliográfica de las distintas traducciones de la obra de Freud y de Lacan, como para el empleo de citas textuales en otros idiomas, los autores de artículos consulten y sigan las indicaciones que aparecen en *Normas para los autores* en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Normas ortotipográficas básicas

- Las mayúsculas deben tildarse.
- Los años van en números arábigos y sin punto, así: 1980, 2006, etc.
- Para los títulos y citas en idiomas extranjeros se sigue el sistema ortográfico adoptado en el respectivo idioma y deben ser transcritos fielmente.
- Los títulos de libros, revistas y periódicos, las palabras en idioma extranjero, así como palabras o conjuntos de palabras a destacar han de ir en *cursiva*.
- Las comillas dobles se reservan exclusivamente para las citas textuales breves y para los títulos de artículos y capítulos y, sobre todo: i) cuando se quiere llamar la atención sobre un tecnicismo o un vocablo, cuya definición requiere ser aclarada; ii) cuando una palabra está usada en sentido peculiar (irónico, impropio, especial). Ejemplos:
 - Por "actante" entiendo exclusivamente la categoría conceptual...
 - El héroe no es una "realización del sujeto"; al contrario...
- Las comillas simples se usan para hacer referencia al signo lingüístico en cuanto tal (por ejemplo: el término 'sapo' ha tenido el destino de servir...) y para indicar los significados de palabras estudiadas (tomado del francés machurer 'tiznar').
- La puntuación se coloca siempre después de las comillas. Cuando hay una llamada a continuación de una cita, el orden debe ser el siguiente: "el gesto es voz y no solo *auxiliar* de la voz"¹.
- Las citas textuales de más de cuatro renglones van sin comillas, separadas del texto, indentadas y en letra redonda.
- Es indispensable conservar el estilo, puntuación y contenido original de toda cita textual. Si al hacer una transcripción de esta se omiten palabras u oraciones de un mismo párrafo, tal omisión debe indicarse con puntos suspensivos entre corchetes, así: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Estos corchetes también se deben emplear cuando se introduce cualquier elemento extraño al mismo texto, o se desea aclarar el sentido de este.

Desde el Jardín de Freud se reserva los derechos de reproducción y publicación de la obra en cualquier medio impreso y/o digital que permita acceso público.

Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 4.0, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

DE SON INTENTION ET DE SA PORTÉE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis est une publication monographique de périodicité annuelle, proposée par l'Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura de l'Universidad Nacional de Colombia à Bogotá, qui ne publie que des contributions inédites; les auteurs sont invités à proposer des résultats de recherche, de pratique clinique et de réflexion sur cette pratique, comme une contribution de la psychanalyse au débat et à l'explication des phénomènes placés dans l'intersection entre psychanalyse, inconscient et culture, et chaque texte sera confié à des lecteurs à fin d'expertises. Le sujet de chaque numéro est choisi en raison de son actualité et pertinence. Les articles portent sur trois domaines fondamentaux étroitement articulés: l'élaboration théorique, la recherche clinique et les réflexions qui touchent aux liens sociaux. La revue publie aussi des articles de spécialistes provenant d'autres disciplines avec lesquelles elle soutient des échanges intéressants. Elle comprend également une brève anthologie littéraire toujours en rapport avec le thème de chaque édition, afin de remarquer ce que tels écrits signifient pour la psychanalyse. De même, ses pages sont illustrées avec des œuvres d'artistes colombiens reconnus.

Desde el Jardín de Freud s'adresse aux psychanalystes, aux universitaires de plusieurs disciplines que s'intéressent aux phénomènes situés à l'intersection "psychanalyse, subjectivité et culture" et bien sûr aussi aux lecteurs au dépourvu, intéressés par les sujets qui s'y proposent.

DE L'ÉVALUATION DES ARTICLES

Desde el Jardín de Freud ne reçoit des articles qu'à l'occasion d'une convocation au sujet monographique, et tout article qui s'y soumette doit être inédit et ne devra pas être proposé en même temps à d'autres revues ou organes éditoriaux. Tout article sera examiné par le Comité Éditorial de la revue et soumis à une première appréciation qui décidera de sa pertinence en fonction du sujet monographique en cours; ensuite, l'expertise des arbitres appartenant ou pas à l'Universidad Nacional, en arrêtera dans une des options suivantes: a) «article approuvé», b) «validation pas définitive qu'après l'insertion des corrections et des compléments demandés», ou c) «article rejeté». Une deuxième expertise sera nécessaire le cas où un article ne soit approuvé en première lecture. L'anonymat des arbitres et des auteurs se préservera.

Le Comité Éditorial informera chaque auteur des suites données à son envoi et de la décision finale concernant la demande de publication de son article. Si celui-ci est approuvé, lui apprendra les autorisations requises pour la diffusion des publications.

DIRECTIVES AUX AUTEURS POUR LA PRÉSENTATION DE TEXTES À LA REVUE *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Caractéristiques de présentation

La longueur maximale pour les articles est de 20 pages, feuille Lettre ou A4, en police Times New Roman de 12 points pour le corps du texte, interligne à 1,5 ou double. Marges de 4 cm en haut et en bas et 3 cm pour la gauche et la droite.

Autres tailles de police sont: 16 points pour les titres, 14 pour les sous-titres et 10 pour les notes en bas de page.

Éléments d'identification

La première page du document doit comprendre:

- Nom(s) et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs.
- Nom de l'institution à laquelle appartient l'auteur, ville et pays de résidence.
- Titre, résumé (entre 100 et 150 mots) et 5 à 10 mots clés en espagnol, en anglais et en français, si possible.
- Identification de la recherche ou projet (le nom et/ou le numéro), si l'article est un résultat d'un projet ou recherche, et le nom de l'institution qui l'a financée (veuillez l'indiquer par un astérisque).
- E-mail ou adresse postale de l'auteur (veuillez l'indiquer par un astérisque).

Une page appart devrait inclure des informations concernant le niveau de formation, la ou les institutions auxquelles l'auteur est inscrit, ses sujets de recherche et les publications de l'auteur (cinq lignes au plus).

Le système de référence

Les références bibliographiques doivent suivre les règles de la citation en bas de page proposées par *The Chicago Manual of Style*, 16ème éd. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), disponible sur le site <http://www.chicagomanualofstyle.org>. Les références doivent être numérotées consécutivement en notes. Outre cela, une liste bibliographique qui donne information des ouvrages cités doit être ajoutée à la fin du texte, par ordre alphabétique suivant le nom d'auteur.

En général, toute référence bibliographique doit contenir l'information dans l'ordre suivant:

1. Nom et prénom de l'auteur ou des auteurs, des éditeur(s) ou du directeur(s) d'un recueil, tel qu'ils figurent sur la couverture du livre. Si ce n'est pas le cas, ce sera donc le nom de l'institution.
2. Titre du chapitre ou section du livre entre guillemets (pour le cas des recueils) ou titre de l'article entre guillemets (pour les revues).

3. Titre en entier du livre ou d'une revue en italique.
4. Numéro de la série, pas en italique (s'il y a lieu).
5. Nom de l'éditeur, de celui qui fait le recueil ou du traducteur, s'il y a lieu.
6. Numéro de l'édition, si ce n'est pas la première. Si c'est inédit, veuillez l'expliciter.
7. Numéro du volume en chiffres romains (si la citation porte sur l'œuvre en entier).
8. Ville de publication.
9. Maison d'édition et année de publication.
10. Nombre de pages (si il s'agit d'une section spécifique du livre).

Remarque: Lorsque il s'agit d'œuvres inédites et de documents personnels, il faut ajouter le plus d'information possible.

Exemples pour la référence d'un livre

N: ¹Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

B: LACAN, JACQUES. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3, Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Exemples pour la référence d'un chapitre de livre

Lorsque il s'agit du chapitre d'un livre, le nom du chapitre ira entre guillemets, ensuite le mot 'en', et après la bibliographie en entier, suivant les règles pour les livres.

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), en *Obras completas*, vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84 .

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). En *Obras completas*, vol. XVII, 80-95. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Exemples pour la référence d'un article de revue

S'il s'agit d'un article de revue, la référence devrait suivre les directives suivantes:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale", *Psychologie Clinique* 16 (2003): 62.

B: DUEZ, BERNARD. "De l'obscénalité à l'autochtonie subjectale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Exemples pour la référence de matériel sur la Web

Pour les références en ligne, le nom d'auteur, le titre de la page, le propriétaire de la page, l'URL et la date de consultation doivent être explicites. Si le site web n'a pas de numéro de page, veuillez indiquer les sous-titres de la section où se trouve la référence.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023> (consulté novembre 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/articulo/viewFile/19892/21023>

Remarque: *Desde el Jardín de Freud* encourage que les auteurs des articles s'adressent de préférence au matériel imprimé (livre, revue, etc.) et qu'ils évitent l'emploi des références électroniques.

Normes ortho-typographiques de base

- Veuillez accentuer les majuscules.
- Les dates en chiffres arabes et ne mettez pas de points pour séparer les milliers, donc: 1980, 2006, etc.
- Pour les titres et les citations en langues étrangères adoptez le système orthographique de la langue correspondante; une transcription fidèle est requise.
- Les titres des livres, des revues et des journaux, de même que les mots en langue étrangère, les mots ou l'ensemble de mots, en italique.
- Les guillemets doubles sont réservés exclusivement pour de brèves citations et pour les titres des articles et des chapitres et, en particulier, i) lorsque l'on veut attirer l'attention sur un détail technique ou un mot dont la définition doit être clarifiée; ii) si un mot est utilisé en un sens très particulier (ironiquement, improprement ou distinct). Exemples:
Pour "actant", je comprends exclusivement la catégorie conceptuelle...
Le héros n'est pas une "réalisation du sujet"; au contraire...
- Les guillemets simples s'emploient pour faire allusion à un signe linguistique en tant que tel (par exemple: le terme 'crapaud' a fini par évoquer...) et pour indiquer les sens de mots étudiés (par exemple: emprunté du mot français machurer: 'tiznar').
- Les signes de ponctuation se placent toujours après le guillemet fermant. Lorsque il existe une appellation juste après une citation, l'ordre est le suivant: "el gesto es voz y no solo auxiliar de la voz".
- Les citations textuelles de plus de quatre lignes vont sans guillemets, alinéa appart, renfoncés et en lettre ronde.
- Il est essentiel de garder le style, la ponctuation et le contenu original de toute citation textuelle. Si en faisant la transcription du texte il y a une omission de mots ou un passage coupé, ceci doit être indiqué avec des points de suspension entre crochets: "un hueco, un vacío, que [...] cualquier objeto puede ocupar". Ces crochets doivent également être employés lors de l'introduction de tout élément étranger au texte même, ou quand on souhaite éclaircir le sens de celui-ci.

Desde el Jardín de Freud se confère les droits de reproduction et de publication du manuscrit par n'importe quel moyen, imprimé ou digital, afin d'en permettre un accès public.

Sauf indication contraire, le contenu de cette revue a une license Creative Commons "reconnaissance, non commercial et pas de travaux dérivés", Colombia 4.0, disponible sur le site: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co/>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

PURPOSE AND SCOPE

Desde el Jardín de Freud, Revista de Psicoanálisis is an annual publication of the School of Psychoanalysis and Culture Studies at the National University in Bogotá, Colombia, whose purpose is to publish previously unpublished, peer-reviewed articles, in which authors set forth the results of academic research, clinical practice, and reflexion, as a contribution from psychoanalysis to the debate and explanation of phenomena found at the junction of the subject, the unconscious, and culture. The journal's articles relate the three fundamental aspects of theoretical elaboration, clinical inquiry, and reflexions regarding social links. The journal is monographic in nature, and subject matters are chosen on the basis of relevance and currency. The journal also counts on texts by specialists in disciplines, with which psychoanalysis maintains interesting exchanges, and it includes a literary anthology on the monographic theme, whose importance lies on the value that psychoanalysis recognizes in those products; in the same vein, the journal's pages are illustrated with works by important Colombian artists.

Desde el Jardín de Freud is targeted to psychoanalysts, academicians of diverse disciplines interested in the phenomena that lie at the psychoanalysis-subjectivity-culture junction, and of course also to the casual reader who is interested in the subject matters offered.

APPRAISAL OF ARTICLES

All articles submitted to *Desde el Jardín de Freud* must be unpublished, and must not be under review with other publications or editors at the same time. Submitted articles will be examined by the Editorial Committee of the journal, and undergo a preliminary valuation, to determine the viability of their publication, on the basis of its relevance to the monographic theme. They will be then sent to a reviewer, associated with the Universidad Nacional de Colombia and/or external, who will issue a recommendation. Reviewer's recommendations can follow in one of the next options: a) approved; b) pending contingent upon modifications; c) rejected. Articles that are not recommended as approved in the first review, a second review will be required. The anonymity of both authors and reviewers is preserved throughout the full process.

The Editorial Committee will inform authors of the final decisions on the publication of their articles, and to those that are approved it will disclose the license for the spreading of the publications.

RULES FOR THE PRESENTATION OF TEXTS TO THE JOURNAL *DESDE EL JARDÍN DE FREUD*

Formal characteristics

The maximum length of articles is 20 letter-size pages, in Times New Roman 12 pt for the body of the text, with 1.5 or 2 spaces between lines.

The margins of the article format are 4 cm at top and bottom, and 3 cm left and right

Other sizes are: 16pt for titles, 14pt for subtitles, and 10pt for footnotes.

Data required

The first page of the document must include the following:

- Full names of the author(s).
- Name of the institution to which the author is attached, city and country.
- Title, summary (100-150 words), and 5-10 keywords in Spanish - and in English and French if possible.
- Name and number of the research project, and if the article is the result of a research project, the name of the entity which financed it (to indicate with an asterisk*).
- Electronic mail or postal address of the author (to indicate with an asterisk*).

On a separate sheet, include information regarding the level of formation, the institution to which the author is attached, research topics, and publications by the author (maximum five lines).

Bibliographic reference system

Bibliographic references should follow the rules for footnotes proposed in the Chicago Manual of Style, 16^a. Ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2003), available in <http://ed.chicagomanualofstyle.org>. References will be consecutively numbered. Further, the bibliographic list will be added at the end of the text, in alphabetical order by author's surnames, stating the works cited in the article.

In general, all bibliographic references should contain data in the following order:

1. Full name of the author(s), publisher(s) or compiler (s), as they appear on the cover of the book. If the author does not appear, the name of the institution.
2. Title of the chapter, part of the book (for compilations), or title of the article between inverted commas (for journals).
3. Full title of the book or journal, in italic.
4. Name of the series, not in italic (if relevant).
5. Name of the publisher, compiler or translator (if relevant), differentiated by their respective abbreviations.
6. Edition, if not the first. If the work is unpublished, this must be explicitly stated.
7. Volume number in Roman numbering (if the complete work is cited)
8. City of publication.

9. Publisher and year of publication.
10. Number of pages (if this if it is a specific section of the book).

Note: The most in the greatest possible amount of information should be included in the case of unpublished works or personal documents.

Examples for a book reference

Footnote (N): ¹ Jacques Lacan. *El seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956) (Barcelona: Paidós, 1985), 178.

Entry in final bibliography (B): LACAN, JACQUES. *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (1955-1956). Barcelona: Paidós, 1985.

Examples for reference of the chapter of the book

When citing the chapter of a book, write the name of the chapter between inverted commas, then the word "in" and the full bibliography, following the rules for books

N: ²Sigmund Freud, "Pegan a un niño" (1919), in *Obras Completas*, vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 84.

B: FREUD, SIGMUND. "Pegan a un niño" (1919). In *Obras Completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

Examples for reference of a journal article

For a journal article, the following guidelines will be used:

N: ³Bernard Duez, "De l'obscurité a l'autotochtonie sujetale", *Psychologie Clinique* 16 (2003) : 62.

B: DUEZ-BERNARD. "De l'obscurité a l'autotochtonie sujetale". *Psychologie Clinique* 16 (2003): 55-71.

Examples of reference in online material

For online references, the author of the content must be stated, with the title page, the title of the owner of the page, the URL and date of consultation of the document. If the website does not have page numbers, there should be an indication of the subtitle of the section in which the reference is to be found.

N: ⁴Carina Basualdo, "El sacrificio freudiano", *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023> (visited november 1, 2011).

B: BASUALDO, CARINA. "El sacrificio freudiano". *Desde el Jardín de Freud* 10, <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/19892/21023>.

Quotation of the works of Freud and Lacan:

Desde el Jardín de Freud prefers than, both quotations and bibliographical references to the several translations of the work from Freud and Lacan,

and for use textual quotation in other languages, that the authors should consult and follow the indications which appear in the *Rules for authors* in <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/about>.

Basic rules of orthography and of typography

- Capitalized letters are accented.
- Years go in Arabic numbers and with no point: 1980, 2006, etc.
- For titles and quotations in foreign-languages, use the orthographic system adopted by the language in question, and make sure the transcription is faithful.
- Titles of books, journals and newspapers, words in foreign languages and words or sets of words to be highlighted should go in *italic*.
- Quotation marks are reserved solely for brief textual quotations, and for titles of articles and chapters, and above all for: i) if the intention is to draw attention to a technical point or word whose definition needs to be clarified; ii) where a word is used in a peculiar sense (ironic, improper, special). Examples:
 - By "acting", I understand solely the conceptual category...
 - The hero is not an "realization of the subject"; on the contrary...
- Single quotes are used to refer to a linguistic sign as such (for example: the term 'toad' has been used for the purpose of...), and to indicate the meanings of words studied (taken from the French machurer, 'to tarnish').
- Punctuation always goes after inverted commas. If there is a footnote indicated after a quotation, the order should be as following as follows: "gesture is voice, and not only an ancillary device of the voice"¹.
- Textual quotations of more than four lines do not go between inverted commas, but these are separated from the text, indented and in sans-serif letters.
- The original style and content of all textual quotations must be preserved. When making a transcript of this, if words or sentences are omitted from a given paragraph, the omission will be indicated by the dotted line between square brackets, as follows: a whole, a vacuum, which [...] any object may occupy". These square brackets you must also be used to introduce any extraneous element into the text, or if the sense of the text is to be explained.

Desde el Jardín de Freud reserves all rights to reproduction and publication of the work in any printed or digital form which allows public access.

Except as otherwise indicated, the content of this Journal has a Creative Commons license "recognition, non-commercial, and with no derived works", Colombia 4.0, which can be consulted in <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/co>

DESDE EL JARDÍN DE FREUD

CONSIDERACIONES ÉTICAS

Los compromisos éticos de la revista *Desde el Jardín de Freud* conciernen, en primer lugar, al propósito de hacer avanzar y divulgar el pensamiento psicoanalítico a través de la publicación de artículos inéditos debidamente arbitrados, que aporten desde la investigación, la indagación clínica y la reflexión teórica. Prestará particular atención a los fenómenos ubicados en la intersección sujeto, inconsciente y cultura, y al análisis del lazo social en la contemporaneidad.

Desde esta perspectiva la revista propondrá sus convocatorias, seleccionará los artículos, las reseñas y la antología, y cuidará el proceso editorial, garantizando la recepción y evaluación de los artículos dentro de las pautas para autores y evaluadores, que a continuación definimos, siguiendo las orientaciones del *Committee on Publication Ethics* (COPE) en lo que atañe a las buenas prácticas de publicación y a la resolución de posibles conflictos.

Desde el Jardín de Freud se compromete a respetar el estilo de la escritura de los trabajos aprobados, a editarlos y hacerlos circular por los medios al alcance de la revista.

AUTORES

Pautas y cuidado de los textos

Los autores deben seguir las pautas editoriales de la revista *Desde el Jardín de Freud* para la presentación de artículos y reseñas. Los trabajos presentados deben estar terminados, no se reciben borradores. La entrega de textos coherentes, escritos con esmero, es un factor que se valora positivamente en su lectura.

Exclusividad

Los autores no pueden presentar trabajos que al mismo tiempo se estén presentando a otra publicación, pues esto compromete la originalidad y los derechos sobre su publicación. Si durante el proceso de evaluación o de edición el autor considera que quiere someter su trabajo a otra revista, debe consultarlo con el editor para formalizar su retiro.

Plagio

Los artículos deben ser inéditos. El uso de textos de otros autores por incorporación de apartados completos en el trabajo propio, reproducción de fragmentos, o parafraseo, sin que se realice una adecuada citación, no es aceptable.

Plagio de sí mismo

La postulación de textos que ya han sido publicados anteriormente, en su idioma original o en otros idiomas, en contenido parcial o completo, no es aceptable. Si en algún caso excepcional el autor requiere citar en extenso un fragmento de un texto suyo ya publicado, en cualquier tipo de publicación, ese recurso debe hacerse explícito en el artículo y debe estar plenamente justificado. El artículo presentado debe, en todo caso, constituir un avance más allá del citado y siempre se deben incluir las referencias de la publicación de donde fue tomado el fragmento.

Coautoría

No es admisible la figuración como coautor de quienes no hayan tenido una participación real en la escritura. Un autor es aquel que ha hecho una contribución sustancial al texto, al diseño y desarrollo de la investigación, o de la discusión que lo motiva, y que ha participado directamente en la escritura de borradores, correcciones y revisiones que llevaron a la versión final.

Diligencia

Los autores deben cumplir con las tareas que se derivan del proceso de arbitraje y publicación: correcciones sugeridas por los pares, entrega de versiones ajustadas. Todo esto debe hacerse en los plazos pactados con la revista.

EVALUADORES

Idoneidad

Los evaluadores solo aceptarán la lectura de trabajos sobre temas que conozcan suficientemente. Si durante la lectura del artículo el evaluador se da cuenta de que no tiene suficiente conocimiento del tema en cuestión, deberá comunicarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* para que sea asignado otro evaluador.

Independencia

El arbitraje se realiza bajo un sistema “doble ciego” para garantizar, en lo posible, la independencia y la rigurosidad de las evaluaciones. Si durante la lectura del artículo, el evaluador encuentra que hay algún impedimento ético o conflicto de intereses que pueda afectar su juicio, debe informarlo al editor o al director de la revista *Desde el Jardín de Freud* en el menor tiempo posible.

Enfoque de los conceptos

Se espera que los evaluadores aborden los trabajos desde una perspectiva académica, rigurosa y coherente y que en los conceptos que presenten sobre los artículos reflejen esos criterios. Se evalúa la originalidad del planteamiento, el rigor teórico, la consistencia argumentativa del texto, su escritura y el cuidado en la forma de presentación.

La evaluación ha de aportar tanto al autor como al editor. Por ende, se espera que a partir de esta el autor pueda, cuando sea necesario, y siempre que el artículo lo amerite, corregir o modificar parcialmente su texto, y que el editor pueda tomar una decisión argumentada sobre la publicación o el rechazo del artículo.

Diligencia

Después de la fecha de aceptación de la solicitud de arbitraje, el evaluador contará con un plazo máximo de 30 días para la entrega del resultado de la

misma. Si en el desarrollo de la evaluación el cumplimiento del plazo resulta inviable, el evaluador debe informar al editor para que este reorganice el cronograma inicialmente acordado.

Carácter intransferible

No es aceptable que luego de haber admitido el compromiso de evaluar un artículo el evaluador transfiera, a nombre propio, esa responsabilidad a un tercero que lo suplante.

Uso de información

Cualquier uso o apropiación indebida de los planteamientos, información o apartados de texto de los trabajos que recibe el evaluador será considerado como una falta ética de suma gravedad.

DESDE EL JARDÍN DE FREUD, REVISTA DE PSICOANÁLISIS ES UNA PUBLICACIÓN ANUAL DE LA ESCUELA DE ESTUDIOS EN PSICOANÁLISIS Y CULTURA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE BOGOTÁ.

LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESTE NÚMERO ESTÁN DEDICADOS AL TEMA DE «LA RELIGIÓN Y EL RETORNO DE LO REAL». LA OBRA GRÁFICA ES DEL ARTISTA PLÁSTICO MIGUEL ANTONIO HUERTAS. EL CENTRO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS CUENTA CON LA DEBIDA AUTORIZACIÓN PARA PUBLICARLAS EN *DESDE EL JARDÍN DE FREUD* NÚMERO 18, EN SUS VERSIONES IMPRESA Y ELECTRÓNICA.

EN ESTA PUBLICACIÓN SE UTILIZARON CARACTERES ZAPF HUMANIST Y PAPEL BEIGE DE 70 GRAMOS, EN UN FORMATO DE 24 X 21,5 CM. LA IMPRESIÓN SE TERMINÓ EN ABRIL DEL 2018 EN LOS TALLERES DE EDITORIAL KIMPRES LTDA.



