



U.N.R

Facultad de Psicología

Trabajo Integrador Final

Ensayo

Título: Psicoanálisis y destino

Autora: Narella Maurutto

Legajo: M-5284/1

Docente responsable: Bruno Carignano

Año: 2019

Agradecimientos

A mi familia, por acompañarme con su apoyo incondicional durante todos mis años de estudio, siempre alimentando mi deseo de conocer y leer.

A mis amigos, por ser incondicionales, por ofrecer siempre palabras de aliento y amor, por hacer menos arduas las horas de estudio y menos pesado el estrés académico.

A mi profesora de Psicología de la secundaria, por haberme inspirado la vocación y la pasión por mi carrera.

A mi director de TIF, por la lectura minuciosa de mi trabajo y la constante ayuda a la hora de escribir.

Y por último, a todos aquellas personas y acontecimientos que hicieron que en análisis me pregunte por el destino, que me llevaron a cuestionar mis creencias más sólidas y rígidas, y que hoy me permitieron escribir este TIF.

Índice:

| | |
|-----------------------------------|----|
| Resumen | 3 |
| Palabras clave | 3 |
| Introducción | 4 |
| Destino, repetición y tragedia | 6 |
| Responsabilización versus destino | 9 |
| Destino y llegada | 13 |
| Destino y religión | 17 |
| Palabras finales | 20 |
| Referencias bibliográficas | 22 |

Resumen:

El presente ensayo se propone indagar sobre el lugar que ocupa actualmente el destino en el discurso de los sujetos desde una perspectiva psicoanalítica. A partir de conceptualizar al destino como un relato que comandaría nuestra vida y estaría escrito por una entidad superior, se propone mostrar el lazo que éste establece con la repetición, tal como la definió Freud, utilizando tragedias griegas y modernas como recurso ilustrativo de dicha relación. Asimismo, el trabajo también persigue el fin de pensar al destino como un operador de desresponsabilización subjetiva, por lo tanto, se trazará un recorrido que permita vislumbrar cómo esta categoría impide el trabajo de esclarecimiento analítico que llevaría a la operación de responsabilización. De esta manera, se desprende un interrogante: ¿Destino y responsabilización son extremos inconciliables? ¿Acaso no podríamos pensar que si un sujeto se responsabiliza esto no excluye la posibilidad de que acepte que algo lo determina? Este trabajo, además, busca realizar un paralelismo entre el lugar que la religión ocupó en los discursos en el pasado (a modo de justificación de aquello que excede la propia capacidad de simbolización del sujeto) y el papel que actualmente desempeña el destino, siendo este último el que ha relevado de su lugar al discurso religioso. Por último, concluimos con la idea de que, tal vez, el desenmascaramiento del pensamiento mágico solo sea útil en aquellos casos en donde el sujeto se encuentra atrapado en un círculo angustiante que lo lleva a establecer una demanda de análisis para romper con dicha compulsión.

Palabras clave:

PSICOANÁLISIS – DESTINO – RESPONSABILIDAD – REPETICIÓN – RELIGIÓN

Introducción

El destino, como categoría conceptual, es un término que ha tenido una fuerte raigambre en numerosos discursos. De manera genérica, presenta un estatuto particular que lo instituye como un relato escrito por una entidad superior que guiaría y determinaría nuestras vidas de manera ineludible e inevitable. Si nos apegamos a esta conceptualización, deberíamos pensar que cualquier tipo de acción que realicemos es acorde a ese destino que nos precede de antemano, por tanto, cualquier posibilidad de libertad o de libre albedrío quedaría descartada. Esta creencia está tan instalada a lo largo de la historia en incontables civilizaciones que no solo ha llevado a Julio César a exclamar *alea iacta est*¹, sino que ha hecho que los griegos consulten a oráculos, que nazcan disciplinas como la astrología, que la religión le otorgue un estatuto propio en su discurso, que Borges se obsesione y escriba sobre ella en cada cuento, y que algún que otro neurótico consulte a un médium.

Resulta interesante pensar al destino como un operador que agenciaría de instancia superior, como causa de ciertos acontecimientos que atraviesan la historia propia de cada sujeto, y que por tanto es utilizado como argumento para evitar lograr algún tipo de responsabilización subjetiva. Si el destino está escrito de antemano, nada puedo hacer para cambiarlo, nada del orden de mi subjetividad estaría implicado en las consecuencias que tienen mis acciones. De esta manera, el destino es casi un regulador de la vida cotidiana, vaticinante, que cancela la posibilidad del sujeto de modificar su vida a partir de la puesta en causa del deseo propio. Este pensamiento se entrama de tal manera que hace que la categoría tradicional de responsabilidad sea puesta en jaque: los acontecimientos que tienen lugar en la vida de un neurótico solo estarían vinculados con su accionar porque hay un destino que así lo quiere, y no por un sujeto que así lo desee.

Estamos inmersos en una cultura que aclama *everything happens for a reason*², a la par que nos define como hijos del discurso capitalista que proclama como sujetos libres. Ahora bien... ¿qué conlleva ésta 'libertad'? ¿Existe la libertad en tanto tal, que nos permitiría elegir sin ningún tipo de restricción? La propuesta parece utópica. El capitalismo ha hecho de nosotros, más que sujetos, consumidores; pero a la vez, no somos libres de elegir aquello que consumimos, sino que nuestras elecciones están fríamente moldeadas por los medios de comunicación y la propaganda. De este modo, consumimos aquello que creemos necesitar, pero que no es más que una necesidad artificial, creada por un aparato mediático. Es recurrente el sentimiento de ver algo que se publicita por televisión y al instante necesitarlo, sin saber que uno lo necesitaba. Casi podríamos pensar que es una experiencia un tanto ominosa. El capitalismo es un hábil hechicero, que a la vez que nos adormece en un sueño de libertad, nos censura, nos restringe, y nos muestra que el libre albedrío solo puede cercenarse a unos cuantos cuentos pre-armados, al modo de 'elige tu propia aventura': nunca seremos artífices de nuestra propia historia.

De esta manera, retomando la idea de que *todo* sucede por algo, y que a la vez somos 'esclavos' de un sistema capitalista que nos crea la ilusión de que somos autónomos a la hora de realizar una elección: ¿cómo podríamos declararnos libres de elegir nuestro propio camino? ¿Cómo ser libre de elegir si existe un relato o discurso que ya lo cuenta y dice todo por nosotros? Por tanto, es válido también preguntarse si el destino no es usado por los neuróticos como una excusa o una explicación en aquellas ocasiones donde parece que no encontraríamos respuestas a aquellos interrogantes que se nos presentan y nos desafían. A propósito de esto último, considero que es interesante pensar la tergiversación que se produce al castellanizar la frase '*everything happens for a reason*' en 'las cosas suceden por

¹ La suerte está echada

² Todo sucede por una razón

algo'. El cambio de significante no es un detalle menor: ya no todo pasaría por una razón, sino que algunas cosas pasarían por algo (y ese algo puede que no siempre sea una razón válida). De esta manera, tal vez el argentino neurótico promedio 'no sabe que sabe' que esta justificación puede ser usada a criterio y conveniencia del enunciante.

Destino, repetición y tragedia

Es plausible que si un sujeto usa al destino como excusa, tanto su forma de entablar lazos con otros como su conducta se vuelvan repetitivas. En relación con esto, algo ha sido trabajado en la obra de Sigmund Freud en relación a la compulsión a la repetición. En *Más allá del principio de Placer*, Freud (1984) nos habla de un tipo particular de compulsión. Partiendo de pensar a la repetición de lo reprimido inconsciente, Freud comienza a escribir sobre una repetición que iría más allá del principio de placer que no podría ser pensada en términos de una resistencia yoica frente a hacer consciente el material reprimido al servicio del principio de placer por las grandes cantidades de displacer que al yo le provocaría. Algo más acontece allí, y podríamos considerar que esto no puede definirse en términos de una dificultad del neurótico para recordar.

Esta compulsión debe ser pensada como una inscripción fallida en el aparato psíquico de algo que se vuelve insondable e inasimilable. Si retomamos *Más allá del principio de Placer* (Freud, 1984), podemos ver que existe algo no reductible a la actividad del juego, que no genera ganancias al aparato psíquico en términos de placer como era considerado hasta este texto de 1920. Para poder articularlo, podemos tomar el ejemplo del Fort-da. En este caso, la partida de la madre para este niño era imposible que resultara agradable, pero el carácter displacentero de la experiencia no provoca que la misma sea inutilizable, y es por ello que Freud introduce un más allá del principio de placer, es decir, se comienza a hablar de una ganancia independiente de este principio, de otra índole. En la repetición vemos esbozarse la misma secuencia: existe material que encuentra un tope en términos de inscripción del aparato, pero que igual insiste allí en el límite, que aún siendo desagradable le genera algún tipo de 'ganancia' al aparato psíquico. Es el caso, por ejemplo, de aquellos neuróticos que sufren por encontrarse una y otra vez en relaciones similares, bajo el sentimiento de no poder salir de aquel círculo 'vicioso'. Cabe indagar: ¿Esta repetición, aún siendo desagradable, no genera alguna ganancia? ¿La misma no estaría al servicio de la satisfacción de un placer de otra índole? Es posible decir que tal vez, esta repetición venga al lugar de la satisfacción de una necesidad de castigo.

Esta repetición que no puede ser englobada bajo los términos del principio de placer, fácilmente puede tomar el estatuto de un destino que persigue al neurótico, y que genera que repita, como se dijo, el mismo desenlace en sus vínculos con los otros. Este destino sin dudas para Freud es auto-inducido, pudiendo adquirir el papel de una conducta de estatuto pasivo, aún cuando hay actividad. El sujeto se ve inmerso sin cesar en la repetición de dichos acontecimientos, sin que tenga poder sobre ellos, sin que medie ningún tipo dominio psíquico.

De esta manera, podríamos considerar que el sujeto que está tomado por esta compulsión, vive cada acontecimiento como algo predestinado a que así suceda, como un suceso que de antemano ha sido escrito y planeado por un ente superior que comanda su futuro y su vida. Este concepto de destino lo hemos visto esbozado clásicamente en las tragedias griegas, y por ello resulta apropiado retomar los aportes de Kierkegaard (2004) sobre los héroes trágicos griegos y los modernos para poder echar luz sobre esta problemática. El autor menciona que un componente fundamental de la tragedia es la culpa, de manera tal que cuando ésta está presente podríamos hablar de que existe interés trágico. Para que este género narrativo se constituya como tal, el autor nos deja entrever que es necesario que el héroe, en su discurso, asuma el lugar que tuvo su accionar, de lo contrario, ya no nos ubicaríamos en la tragedia si no en la maldad. Este último caso tendría lugar cuando un ladrón justificaría su accionar bajo el pretexto de que los hechos desafortunados en su infancia lo llevaron a delinquir.

A partir de este planteo, cabe decirse que la culpabilidad es un hilo posible del cual tirar para que algo del orden de la responsabilización pueda darse. Kierkegaard (2004) esboza

algo de esto cuando nos dice que si el individuo es culpable de algún modo, la categoría de destino desaparece ya que así se transparenta el pensamiento en el diálogo y en la acción. Si retomamos la hipótesis de trabajo que dispara la escritura sobre el tema elegido, las ideas de Kierkegaard (2004) nos ayudan a hipotetizar lo siguiente: hablar de destino sería ubicarse en la senda de la des-responsabilización. En relación con ello, el autor propone que la fatalidad buscaría que el individuo pueda lograr responsabilizarse de sus actos. A los fines de este escrito, resulta interesante plantear la manera en que ello sucede en la tragedia antigua y su diferencia en la tragedia moderna.

Los relatos trágicos helénicos cuentan con una pena muy honda, es decir, existe una sospecha muy grande sobre los motivos desconocidos del sufrimiento; mientras que en la tragedia moderna lo que predomina es el dolor, es decir una meditación sobre el sufrimiento que la pena desconoce. Así, es posible asociar a las tragedias modernas con un mayor grado de 'concientización', habilitando a plantear interrogantes referidos a la causalidad de las cosas, y la posibilidad de que las mismas sean de otra manera. Para Kierkegaard (2004) esta tragedia está plagada por una angustia tanto de lo que pasó como de lo que viene, y es por esto que podríamos hipotetizar que nuestro héroe trágico moderno reflexiona. Su relación con el saber es otra que la del héroe trágico griego, ya que éste no parte del saber para accionar, sino que se ampara en un destino otorgado de antemano, el cual es inmutable, es lo absoluto en toda relatividad. Este último vive en un puro presente, y cuando el héroe sucumbe, todo su mundo sucumbe con él.

A propósito de ello, resulta pertinente hablar de Hamlet como el héroe trágico moderno por excelencia, cuya posición permite analizar la relación del deseo con el saber. La historia del protagonista gira en torno a la aparición del fantasma de su padre, el rey Hamlet, quien se presenta para revelar que su muerte fue producto de un envenenamiento, perpetuado por Claudio, tío de Hamlet y actual rey de Dinamarca. El póstumo rey se presenta con un fin último: que su muerte sea vengada en manos de su hijo. Toda la obra transcurre alrededor de la imposibilidad de Hamlet de actuar, de cumplir con el pedido del Rey, y, por ende, de su continua procrastinación.

Lacan (2017) en el Seminario VI, retoma a Freud para hablarnos de un Hamlet cuya fantasía infantil edípica permanece reprimida, lo cual se trasluce a través de sus consecuencias inhibitorias. Como dijimos anteriormente, la obra se construye en torno a la vacilación de Hamlet, pero de la causa de dicha vacilación poco sabemos. ¿Acaso esta inhibición es producto de un excesivo pensamiento como plantea Goethe? Freud nos dice que esta posibilidad debe ser descartada ya que no es cualquier acción la que paraliza a Hamlet. Nuestro protagonista a lo largo de la historia se bate a duelo con otros personajes, por tanto es factible pensar que algo más se juega en torno a llevar a cabo la venganza planeada por su padre. ¿Qué se esconde detrás la misma? ¿Podríamos decir acaso que ésta toca una fibra sensible en Hamlet?

Lacan (2017) nos dice que, en Hamlet, el crimen edípico es sabido. ¿Por quién? Pues por la víctima, es decir, por su padre. Este último sabía que estaba muerto según el anhelo de su hermano, y se encarga de comunicárselo a su hijo. El póstumo rey es alguien que sabe qué le ha sucedido y qué debe hacer su hijo. En cambio, en la tragedia de Edipo, éste mata a su padre y se casa con su madre sin saber nada de lo que hace, y sin vacilación. Edipo acciona no sabiendo, pero es en el momento en que sabe todo que el drama se desencadena, llegando hasta su autocastigo removiéndose sus ojos.

En el caso de Hamlet tenemos Otro que sabe, pero también tenemos un Hamlet que posee escrúpulos de conciencia: a partir del encuentro con el fantasma de su padre, Hamlet se encuentra plagado de sentimientos hacia su tío (de rivalidad, de venganza, de usurpación del trono que le correspondía), lo cual nos haría creer que son motivos suficientes para actuar, pero éste no lo hace. Estos escrúpulos de conciencia para Freud son la representación consciente de algo inconsciente. ¿Qué lleva a nuestro héroe a dejar para

más adelante, a demorar la venganza en cuestión? La respuesta es que Hamlet sabe que es culpable de ser: antes de cualquier comienzo del drama, él conoce el crimen de existir, se encuentra frente a una elección que se plantea en términos de *to be or not to be* (Lacan, 2017). El drama edípico se abre al comienzo y no al final, y de entrada se le brinda la elección al héroe de ser o no ser, es decir ocupar el lugar demandado por ese padre, hacerle pagar a su tío Claudio el crimen cometido. Hamlet se encuentra constantemente entre pagar en lugar del padre o dejar la deuda impaga. En Edipo, las cosas resultan un tanto diferentes. Su acto sostiene su vida, lo convierte en héroe antes de su caída mientras no sabe nada. Edipo pagó un crimen que no sabía que había cometido.

Así vemos cómo el saber juega un papel fundamental a la hora de llevar adelante el acto, y cómo la presencia o ausencia del mismo genera distintas posiciones subjetivas al respecto. Sin ir más lejos, Edipo es un ejemplo fiel del héroe antiguo, que actúa sin saber, sin reflexionar mucho sobre ello, pero que cuando 'la verdad lo ilumina' las más sórdidas tragedias se desatan, y son el destino y el Oráculo quienes poseen los hilos conductores de la vida de nuestro héroe. Por otro lado, el héroe trágico moderno nos ilustra acerca de las consecuencias que conlleva el saber, y nos muestra que actuar bajo el dominio del conocimiento dificulta la des-responsabilización. La cavilación constante en Hamlet gira en torno a tener que decidir, elegir, y por tanto asumir esa elección con lo que la misma implica. Elegir siempre implica ceder, aceptar que no todo es posible, y hacerse cargo de lo elegido, aún cuando la culpa deba ser cargada a costas.

Esta idea de reflexión, vacilación y culpa creo que es un elemento esencial para que algo del orden del análisis y la responsabilización pueda darse. Es necesario que en la clínica, el analizado pueda pasar por la experiencia de reflexionar sobre su posición en aquello que le sucede, o que por lo menos, pueda comenzar a articular que lo que le sucede no es producto del horóscopo ni del destino. Considero pertinente utilizar "le sucede", como verbo reflexivo, ya que el sujeto frente a los hechos se coloca en una posición pasiva. Solo es partir de que se instale el interrogante correcto que el sujeto podrá comenzar a transitar un camino que lo lleve a modificar su posición subjetiva.

Esto último sólo ocurrirá en tanto primero el sujeto reconozca un patrón repetitivo en sus acciones, vínculos, etc., para luego poder considerar por qué aquello sucede. El camino del psicoanálisis nos insta a retrotraernos, a volver a mirar hacia atrás para descubrir qué hay detrás del síntoma, o en este caso, de la repetición. Resulta poco probable que el psicoanálisis haya formulado esta premisa *ex nihilo*. Creo que esta es una sabiduría que las civilizaciones han traspasado a lo largo de la historia: es conocido el proverbio, atribuido a Napoleón Bonaparte, que reza '*aquel que no conoce su historia está condenado a repetirla*'. Aquel que no indaga sobre lo que permanece oculto detrás del síntoma que se presenta como repetición de desgracias, aquel que sólo acepta los acontecimientos de su vida como planes del destino, estaría condenado a repetir sin cesar dichos sucesos. Parece ser que éste es un aprendizaje que los sujetos olvidan constantemente y que debe ser repetido. Prueba de ello es que la misma frase aparece grabada en las afueras de uno de los campos de concentración nazi de Auschwitz-Polonia: '*The one who does not remember history is bound to live through it again*'.

Responsabilización versus destino

Ahora retomemos la idea de responsabilización de los propios actos. Desde el psicoanálisis es factible suponer que el deseo subyace a toda acción humana, y esto es así porque existe un inconsciente que nos obliga a deducir una significación oculta en dichos actos (Glasman, 2009). En el comienzo encontramos los conflictos que tienen lugar gracias al complejo de Edipo, y es su resolución a modo de la represión y del síntoma lo que nos ubica en el campo de la neurosis. Este trabajo psíquico es lo que subyace como trasfondo lejano en el accionar, es decir, cada historia individual de pasaje por el Edipo, de su modo particular de sintomatizar, y de la manera más propia de desear que habita en cada sujeto, es lo que permanece oculto detrás del acto.

En relación con ello, tomamos los aportes de Lacan acerca del héroe trágico para ilustrarnos sobre el momento lógico originario que produce el pasaje fundante al sujeto de la neurosis (Glasman, 2009). Ahora bien, si actuáramos conforme al deseo, si el deseo más primitivo del sujeto consiste en matar al padre para poseer a la madre... ¿podríamos esperar que alguien actúe conforme al deseo que lo habita? ¿Eso no implicaría que deseo y muerte estarían enlazados? (Glasman, 2009). En un primer momento, consideramos que es posible pensar que el principio de realidad funciona como guardián en estos casos, de manera tal que aquellos deseos que son inasimilables para la instancia psíquica del yo, son reprimidos o acallados. De todas maneras, es superfluo pensar la acción del sujeto en términos de acallar o hacer hablar el deseo. Existe un más allá en esta cuestión, y Sara Glasman nos marca el recorrido que Lacan ha realizado para responder a estos interrogantes.

Sara Glasman (2009) nos dice que Lacan introduce la cuestión de la culpabilidad, en tanto que lo que hace que el deseo exista es que lo que pasa sea contabilizado en alguna parte. El inconsciente podría pensarse como aquel registro que todo lo almacena, y en este caso, el deseo no tendrá lugar sin dejar una huella. Además, lo inconsciente opera en el sujeto como un saber no sabido, así es posible decir que de aquellos deseos que se encuentran reprimidos algo podríamos saber gracias a producciones del inconsciente como son el síntoma, el lapsus, el chiste etc. Ahora bien, la culpa ¿podría categorizarse como un sentimiento que nos serviría a los analistas para poder indagar sobre aquellos deseos?

La culpa si bien se presenta, no permite a simple vista localizar su causa ya que los deseos son inconscientes, es decir, el deseo no se ubica en las servidumbres del yo, no es plausible dar cuenta de él sin que medie el análisis. Podríamos hipotetizar que la culpa serviría a modo de registro que de alguna manera permitiría plantear el 'acuse de recibo' de aquello que llevó a un sujeto a actuar de tal manera, y por ende, podría ser un elemento de trabajo en la clínica que el analista podría tomar para poder descifrar qué es lo que le genera ese sentimiento a un sujeto. Éste sería el camino que nos conduciría a la responsabilización, a hacer propio ese deseo que en un primer momento parece ajeno.

Ahora... ¿Qué sucede cuando la culpa no se presenta en la clínica bajo su aspecto habitual, es decir, cuando no permite aflorar como hilo conductor hacia el deseo que de esconde detrás de ella?

La culpa puede adquirir otra forma que no es la propia de la histeria o la neurosis (que es la que mencionábamos bajo su aspecto habitual), y es susceptible de tener lugar como *sentimiento inconsciente de culpa*. Freud retoma este concepto producto del trabajo con pacientes que presentan una reacción terapéutica negativa. Esta culpa, para Freud, es inconsciente, y es allí donde el sujeto se jacta de su sufrimiento en posición de víctima. Freud en *El yo y el ello* (1992b) nos cuenta que en la clínica se ha topado con pacientes en los cuales existe un factor 'moral' que halla su satisfacción en la enfermedad y que hace que sujetos no quieran renunciar a su padecer, y que este sentimiento tiene en su base impulsos reprimidos. Además, el mismo es mudo para el enfermo, es decir, éste no se siente culpable, sino que padece, por tanto... ¿podría decirse que el sujeto se siente culpable?

En *El problema económico del masoquismo* (1992a) Freud prosigue un poco más y nos explica que los enfermos saben muy bien cómo se hace presente la conciencia de culpa, por ende les es inverosímil creer que en su interior poseen mociones de este tipo sin que ellos tomen nota de las mismas. Es por esto que el autor cree correcto hacer un cambio, y llamar 'necesidad de castigo' a eso que en un primer momento llamó 'sentimiento inconsciente de culpa'. De esta manera, aquellos sujetos que acuden a análisis para quejarse de un destino cruel que hace que sus padecimientos se repitan... ¿no estarían ubicados en una posición de necesidad de castigo? ¿No hay acaso goce en ésta relación con el destino? Es en este caso en donde no existe registro de la culpabilidad debido a que un poder con estatuto parental (como el destino) produce fallas en la tramitación psíquica. Si el destino funciona a modo de director de orquesta en mi vida, en tanto constantemente marca y determina cuál es el movimiento siguiente que debo efectuar, no hay lugar para apropiarme de mis acciones y mis deseos, para hacerme responsable de ellos. No hay lugar para la culpa en aquellos casos en donde nada tengo que ver con lo que me sucede, y digo *me* porque es allí donde se ubica el carácter de extranjería que porta el destino.

Esta posición difiere considerablemente del sentimiento consciente de culpa que deriva de crítica del Superyó. Para explicarlo, resulta conveniente ubicar el origen del Superyó, y para ello debemos pensar en las identificaciones-madre y las identificaciones-padre. Freud (1992b) nos dice que

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones, unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó. Empero, el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del ello, sino que tiene también la significatividad {Bedeutung, «valor direccional»} de una enérgica formación reactiva frente a ellas. Su vínculo con el yo no se agota en la advertencia; «Así (como el padre) debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así (como el padre) no te es lícito ser, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas». Esta doble faz del ideal del yo deriva del hecho de que estuvo empeñado en la represión del complejo de Edipo (Pp. 35-36).

Freud también nos advierte que otras autoridades fueron retomando el papel del padre, y por ende, sus mandatos y prohibiciones forman parte del ideal del yo, actuando como conciencia moral (Freud, 1992b). Una vez despejado su origen, Freud nos advierte que el ideal del yo como instancia crítica y conciencia moral realiza constantemente comparaciones con el yo, dando lugar a sentimientos de insuficiencia y humillación. "La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como sentimiento de culpa" (Freud, 1992b, p.38).

Estas consideraciones parecen apoyar la idea establecida anteriormente: cuando la autocrítica y la conciencia moral son inconscientes o se presentan como necesidad de castigo, sus exteriorizaciones difieren considerablemente del sentimiento consciente de culpa, en donde es posible situar que el origen del sentimiento se debe a las exigencias y comparaciones entre instancias.

Esta aclaración parece fundamental a la hora de hablar de la culpa y su relación con la responsabilización. En el caso de la necesidad de castigo, el hilo de la culpa del cual un primer momento podríamos tirar para poder acercarnos a la responsabilización, se encuentra deshilachado. Esta posición es similar a la del héroe trágico al cual el deseo le ex-siste, ya que asume estatuto de voluntad exterior y superior que se le impone cumplir.

Ahora cabe preguntarse... ¿Cuál es el origen de la culpa? Retomando lo dicho por Sara Glasman (2009), según Lacan el sujeto sólo se siente culpable cuando ha cedido sobre su

deseo, lo cual permite confirmar que la culpa es propia de la neurosis, ya que la operación inaugural del sujeto como dividido es la cesión que recae sobre el objeto *a*. De entrada hemos cedido lo más propio, y eso nos hace sujetos barrados, neuróticos. La culpa nos designa como deudores, y en calidad de tal nos exige un pago, por lo tanto, es posible decir que no cedemos ante el deseo sin culpa ni sin haber pagado un precio.

Lacan explica que Antígona y Filoctetes podrían tomar una posición similar a la del neurótico que cede sobre su deseo, excediendo al héroe antiguo. Para estos personajes, tolerar la traición, aún empujado por alguna idea del bien, implica no sólo repetir esta cesión, sino también soportar y resignar a costa de la promesa de la satisfacción del deseo. Filoctetes cede a condición del triunfo sobre Troya, mientras que los héroes trágicos como Hamlet, son aquellos que sufren la traición impunemente, son aquellos que unen el deseo con la muerte, y quedan pasmados a nivel emocional y motor, sin poder aceptar que lo que se desea, cuesta, o como dice el dicho popular 'el que quiere celeste, que le cueste' (Glasman, 2009).

Filoctetes bien podría equipararse a un neurótico, ya que éstos últimos acceden a su deseo sabiendo que el precio a pagar lo vale, es decir, resignan, ceden y toleran la traición y el acto sintomático. El análisis, en tanto tal, está atravesado por la premisa de que el pago por el acceso al deseo es la libra de carne, sin intentar recuperarla, sin buscar un objeto que colme la falta, es decir, que lo que sucede en análisis es la búsqueda de soportarnos castrados, de pasar por la castración, descompletarnos, y que dicha experiencia no sea tan angustiada. Esta tarea no es sin una responsabilización subjetiva, es decir, asumir como propias aquellas mociones de deseo que muchas veces queremos desconocer.

En relación a la responsabilidad sobre aquellas mociones que nos parecen ajenas, retomamos los aportes de Freud (1992c) en *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños*. Allí el autor nos habla de aquellas situaciones en donde el contenido manifiesto del sueño de los neuróticos se presenta como intolerante a la ética del soñante. Estos son los casos en donde los mismos sueñan que tienen relaciones con sus progenitores, o que matan a alguien por el que tienen un gran afecto, etc. Freud nos explica que aquí ha fallado la censura que debe soportar el contenido latente, por ende, se presentan como una expresión franca de mociones sádicas, perversas, incestuosas, etc. La reacción al despertar suele ser angustiada, aunque a veces se omite la exteriorización de afecto, ya que este contenido es tolerado (como se toleraría un ataque de furia en la vida de vigilia) o debido a que la excitación sexual que provocó el contenido alcanzó su punto mayor mientras se dormía. Estos hechos clínicos lo llevan a Freud a hacerse una pregunta: ¿Debemos hacernos responsables por el contenido de nuestros sueños? Su respuesta se encuentra en la línea de aquello que venimos planteando:

El problema de la responsabilidad por el contenido inmoral del sueño ya no se nos plantea en los mismos términos con que otrora se presentó a los autores, que no sabían nada de pensamientos oníricos latentes ni de lo reprimido en nuestra vida anímica. Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. ¿Qué se querría hacer, si no, con ellas? Si el contenido del sueño — rectamente entendido— no es el envío de un espíritu extraño, es una parte de mí ser; si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defenderme digo que lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi «yo», no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor. Puedo llegar a averiguar que eso desmentido por mí no sólo «está» en mí, sino en ocasiones también «produce efectos» desde mí (Freud, 1992c, p.135).

Esta cita nos muestra que el trabajo clínico apunta siempre a responsabilizarse por aquello que forma parte de mi 'ser', aún cuando lo siento como algo extraño y ajeno. Esto está en la base de la clínica psicoanalítica, es decir, si el psicoanálisis genera una herida narcisista es tanto introduce la dimensión de lo inconsciente, mostrándonos que la consciencia no es la única instancia que existe en el aparato psíquico, sino que convive con lo inconsciente, de lo cual también tenemos que asumir como propio, aún cuando sus mociones choquen con nuestros criterios éticos.

Esta operación creo que conlleva asumirnos como sujetos barrados, castrados, en donde el yo no es único que reina en nuestra vida anímica. Algo existe por fuera de aquello sobre lo cual creemos tener dominio. No asumir esto último nos conduce a la desresponsabilización subjetiva, dando como resultado la hipocresía o inhibición de aquel que pretende ser mejor de lo que ha sido creado (Freud, 1992c) o que el sujeto crea que su accionar se debe a una voluntad superior que así lo quiere. En este último caso lo inconsciente conserva su categoría de ajenidad, y por tanto resulta fácil que aquello que es impropio pueda adquirir el estatus de un poder sobrenatural inevitable e ineludible que guía la vida humana a un fin escogido, de forma necesaria y fatal.

Destino y llegada

El tema del ensayo nos convoca a interrogarnos sobre el determinismo que guía a los sujetos, compelidos por la categoría de destino, a repetir indefectiblemente los mismos vínculos, el mismo accionar, etc. Por tanto, como mencionamos en el apartado anterior, es interesante pensar cuál sería el camino que adoptaría la clínica psicoanalítica en el tratamiento de estos sujetos. Para poder trabajar el pasaje hacia el libre albedrío como contrapartida al determinismo que nos ofrece el destino, considero necesario retomar *El seminario sobre "La carta robada"* de Lacan (2014a).

Este escrito hace referencia al cuento *La carta robada* de Edgard Allan Poe (2011). El mismo se ambienta en París en los años 1800. Un prefecto de la policía recurre al detective Dupin y a su amigo, el narrador, con el objetivo de resolver el caso de una carta robada en las cámaras reales, que según nos cuenta el policía, pondría en juego el honor de la persona robada. De buenas a primeras conocemos la identidad del ladrón y de la víctima, lo cual hace que la narrativa policial tenga un toque singular: el malhechor es el ministro de Francia, y la víctima es la Reina. La urgencia del caso radica en que el ladrón usa la carta para obtener poder a través de chantajear a la Reina y conseguir que sus intereses políticos prosperen.

Ahora bien... ¿Cómo aconteció el robo? La carta es recibida por la Reina mientras se hallaba a solas en el boudoir real. Mientras la leía, se vio interrumpida por la entrada del Rey, al cual deseaba ocultar especialmente la carta. Después de tratar de esconder la carta en un cajón, sin triunfo, debió dejarla abierta sobre una mesa. Como la parte trasera de la carta había quedado hacia arriba sólo mostrando el destinatario, no se veía el contenido. Pero en ese momento aparece el ministro, que percibe el papel, reconoce la escritura, observa la confusión de la Reina y adivina su secreto. Luego de tratar algunos asuntos, extrae una carta parecida a la que nos ocupa, la abre, finge leerla y la coloca luego exactamente al lado de la otra. Habla un poco más con los Reyes, y al despedirse toma la carta que no le pertenece.

Lo peculiar del caso es que el robo transcurre bajo las propias narices de la Reina y del Rey, mas ésta no puede increpar al ladrón en ese mismo instante ya que advertiría al Rey de la situación. Frente a esta situación inesperada, la Reina ordena a la policía una búsqueda exhaustiva de la carta en la residencia del Ministro. Nada pueden encontrar, incluso luego de haber inspeccionando con microscopio cada rincón, mueble y objeto posible de la casa, donde la carta podría haber sido escondida. Dupin recomienda otra búsqueda, pero la misma vuelve a resultar infructuosa. Sin saber qué más hacer o dónde buscar, el Prefecto acude por segunda vez a Dupin, ofreciéndole una gran recompensa por resolver el caso. Dupin acepta, para entregarle la carta que él ya había recuperado por sus propios medios, utilizando procedimientos más simples que los del prefecto.

Los lectores llegamos a este punto del relato azorados. ¿Cómo es posible? La respuesta llega en la siguiente escena: Dupin se puso en lugar del ladrón, lo analizó, y dedujo que éste no sería capaz de esconderla en lugares donde posiblemente la policía podría revisar, sino en el sitio más simple y visible, donde, por la naturaleza expuesta del lugar, la carta no sería buscada ni sospechada. Encontró la carta en un tarjetero, manchada y arrugada, rota, casi en dos, por el medio, como si una primera intención de hacerla pedazos por su nulo valor hubiera sido cambiado y detenido. Dupin robó la carta y la reemplazó fácilmente por otra que había preparado cuidadosamente en casa. La misma no está en blanco, sino que reza: '*Un dessein si funeste, S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste*'.³

³ *Un propósito tan funesto, si no es digno de Atreo, es digno de Tiestes.* (En referencia al mito griego que narra que Atreo y Tiestes fueron exiliados de Pisa por su padre por haber asesinado a su hermanastro, en su deseo de alcanzar el trono de Olimpia).

El relato resulta útil para poder pensar tanto el mecanismo de la repetición, como el determinismo. Como veremos, ambos se encuentran en una relación dialéctica. Para analizarlo, considero pertinente retomar no sólo los desarrollos que realiza Freud para pensar el mecanismo de la compulsión a la repetición (que situé anteriormente), sino también los aportes de Lacan en relación a ésta temática a partir del cuento de Poe. Para este último autor, el automatismo de repetición rige a los sujetos en sus actos, actuando como director de sus vidas gracias a la repetición de la cadena significante. Así nos dice:

Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abierta tiene un sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico. (Lacan, 2014a, p.40)

¿Cómo ubicamos esto en La carta robada? En cada caso de robo de la carta, encontramos una similitud: algo se repite, y la repetición radica el intercambio de miradas que supone una falaz complementariedad anterior a la precipitación al robo, y en la intersubjetividad en que las acciones se motivan. Para Lacan, la decisión de robar la carta en cada caso es precipitada por tres tiempos lógicos, que ordenan tres miradas, soportadas por tres lugares encarnados por personas diferentes (Lacan, 2014a): El primero es la mirada que no ve nada: el Rey y la policía. El segundo, una mirada que ve que la primera no ve nada y se engaña creyendo ver cubierto por ello lo que esconde: la Reina, y después el Ministro. El tercero, ve que dos miradas ven que dejan lo que ha de esconderse al descubierto para quien quiera apoderarse de ello: el Ministro, y finalmente Dupin (Lacan, 2014a). Todas estas acciones se llevan adelante bajo una 'política de avestruz': imitando el comportamiento de este animal, entre los tres participantes, el segundo se creería invisible por el hecho de que el primero tendría su cabeza escondida en la tierra, a la vez que dejaría a un tercero desplumarle tranquilamente el trasero (Lacan, 2014a).

Así, podríamos pensar que estos tres lugares son repetidos por los protagonistas a modo de un destino que compele a cada poseedor a llevar adelante las mismas acciones, predeterminándolos, sin que éstos se anoticien de ese automatismo de repetición. Así, existe un desplazamiento en el transcurso de la repetición intersubjetiva, determinado por el lugar que viene a ocupar el significante de la carta robada. Son cruces, acciones, que se repiten desde el principio debido a la insistencia de este significante.

Lacan (2014a) nos comenta que es curioso pensar el origen del título de la obra para poder pensar los efectos de éste significante. Para comenzar, destacamos que un primer momento el título de la obra fue pensado en su traducción obvia al inglés como *The stolen letter*. Empero, sólo fue luego de la explicación de Lacan que muchas sutilezas de la obra cobraron sentido. El nombre original del cuento es *The purloined letter*, un adjetivo un tanto particular. El diccionario de Oxford nos dice que *purloin* es una palabra anglo-francesa, compuesta por el prefijo *pur* que podemos encontrar en *purpose* (propósito), y de la palabra francesa *loing*, *loigner* (a lo largo de), con lo cual el significado de *purloined* sería poner de lado, hablando en este caso de una carta desviada. Esta observación permite además establecer una diferencia entre *stolen* y *purloined*: la primera palabra implicaría un robo con violencia, mientras que la segunda referiría a un hurto sin intimidación.

Pero volvamos al significante *purloined*. Aquí radica verdaderamente el núcleo de la historia: el verdadero tema es que puesto que puede sufrirse una desviación, existe un camino propio. Allí está la incidencia del significante: los sujetos atrapados en una

compulsión a la repetición pueden desviarse temporalmente de su círculo repetitivo, sólo a condición de retomarlos en un momento posterior, siguiendo el desfiladero de lo simbólico (Lacan, 2014a). La carta siempre llegaría a destino porque la letra (*lettre*)⁴, el significante inscripto en el inconsciente, determina la historia del sujeto (Aguilar García, 2013). Esta repetición, como dijo Freud (1984) en *Más allá del principio de placer*, es vivida pasivamente, es decir, el sujeto en nada se anoticia de su auto-inducción en esta repetición. Los sujetos 'sufren' pasivamente el destino que la carta rige, y cuando esta cae en sus manos, su sentido los posee. Tonto sería aquel que considerándose más perspicaz cree poder torcer el camino que el destino le compele. El caso más claro es el del detective Dupin:

Esto es lo que nos muestra el héroe del drama que nos es contado aquí cuando se repite la situación misma que anudó su audacia una primera vez para su triunfo. Si ahora sucumbe a ella, es por haber pasado a la segunda fila de la triada de la que al principio fue el tercero al mismo tiempo que el ladrón: esto por la virtud del objeto de su raptó. Pues si se trata, ahora como antes, de proteger la carta de las miradas, no puede dejar de emplear el mismo procedimiento que él mismo desenmascaró: ¿Dejarla a descubierto? Y podemos dudar de que sepa así lo que hace, viéndolo cautivado de inmediato por una relación dual en la que descubrimos todos los caracteres de la ilusión mimética o del animal que se hace el muerto, y, caído en la trampa de la situación típicamente imaginaria: ver que no lo ven, desconocer la situación real en que es visto por no ver. ¿Y qué es lo que no ve? Justamente la situación simbólica que el mismo supo ver tan bien, y en la que se encuentra ahora como visto que se ve no ser visto (Lacan, 2014a, p.41)

Entonces, para Lacan, la carta indefectiblemente llega a destino. ¿Esto no es acaso lo mismo que le sucede a los neuróticos? ¿No son ellos víctimas y presos de un significante que los compele a repetir indefinidamente un mismo destino? También es digno preguntarse, y objetar: ¿La carta *siempre* llega a destino? O en otras palabras... ¿Los sujetos están condenados a repetir sin cesar?

Creo que la experiencia de análisis permite que el sujeto rompa con esta determinación que el significante otorga, '*desdestinalizando*'. Este movimiento es equiparable a la primera inversión dialéctica realizada por Freud en el caso Dora: ¿cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas? (Lacan, 1988). Frente a una cadena significativa que insiste, es plausible construir nuevo sentido en torno a ella, echando por tierra aquellas teorías mágicas que alejan al sujeto de la responsabilización, haciendo que exista una errancia en el camino de la carta y que por ende la misma no siempre llegue a destino.

Si bien por un lado se presenta la opción de que la carta siempre llegue al destinatario marcado, o que por otro pueda tomar un nuevo rumbo: ¿No existe acaso una tercera opción superadora, que podría ir más allá de la dicotomía propuesta? A lo largo del trabajo hemos tratado de articular las nociones de destino y responsabilización, en tanto la primera dificultaría la segunda, ya que existiría como bien dijimos en el párrafo anterior, una determinación significativa que compele al sujeto a repetir cuasi compulsivamente. Pero... ¿destino y responsabilidad son extremos inconciliables?

Este interrogante ya había sido planteado por Colette Soler, cuando al repartir al sujeto de la elección (responsable) por un lado y lo que lo determina por otro, se pregunta retóricamente: '*¿puede un sujeto elegir aceptar que algo lo determina como sujeto deseante y hacerse responsable por ello?*' (Kuri, 2016). Así, deberíamos pensar que el proceso analítico a partir del cual un sujeto puede construir nuevos sentidos y por ende hacerse

⁴ *Lettre*: en francés puede aludir a una carta o a la letra, de allí el juego de palabras usado por Lacan para designar tanto a la carta robada como a la instancia de la letra en el inconsciente.

responsable de aquello que habita en su inconsciente, no implicaría que el analizante lograra constituirse como una unidad indivisa, en donde yo y ello coinciden formando una unidad. Es decir: el sujeto del psicoanálisis es un sujeto dividido, si bien puede hacerse responsable en análisis, aún existen restos.

No podemos dejar de pensar a la responsabilización sin la idea de excentricidad del sujeto: ser responsable no implica que el inconsciente pierda su dimensión de extraño. Carlos Kuri (2016), retomando la frase de Derrida '*la responsabilidad es excesiva o no es responsabilidad*', nos dice:

La responsabilidad, como densidad que cubre todos los significantes que lo constituyen [al sujeto] y que podría utilizar en su respuesta, incuba un desajuste, una desproporción también constitutiva: "la responsabilidad es excesiva o no es responsabilidad", lo cual indica al mismo tiempo la existencia del sujeto como responsable y de la alteridad del sujeto, permanentemente excedido, alterado en su responsabilidad. (p.28).

La escisión está en la base de aquella viñeta clínica en donde el analizante no entiende cómo es que desea lo que no desea, cómo es que quiere aquello que se cuele en sus sueños y que le parece totalmente ajeno. Cuando el sujeto se decide, opta, acciona, se hace responsable por ello, esa decisión es en estructura anfibológica, ya que existe una fisura que le es inherente.

Cuando se apela a la hipotética pregunta del paciente: '¿quiero lo que deseo?', algo se clausura de la alteridad con la apelación psicológica de asumir lo externo, se suprime una inadecuación fundamental, el fastidio y enrarecimiento que irremediablemente acompaña a nuestras acciones. (Kuri, 2016, p.238).

Hablar de responsabilidad como una manera de corrernos de un destino que nos condena a repetir no es sin pensar al sujeto como dividido, alojado en un hiato entre el determinismo y la libertad, y que cuando elige y asume la elección que hace para sí, opta por un camino superador, que lo hace 'terrateniendo' de aquello que le resultaba ajeno, pero no por ello convierte a su yo en amo del aparato psíquico. En palabras de Kuri (2016), retomando a Heidegger:

El acto implicaría un salto ante la tensión configurada por el determinismo y el libre arbitrio, salto que transfigura, expone sus obstrucciones y su dependencia a otro plano, que no ha de ser el del encadenamiento causal ni el de la invocación moral y religiosa de la libertad. (...) Allí podríamos decir que empieza a concebirse la verdadera naturaleza de lo ético, (...) del acto, la elección y la responsabilidad. (p.235).

Destino y religión

Destino y religión...sin dudas dos construcciones culturales que por excelencia han funcionado a modo de explicaciones y justificaciones para aquello que, para el sujeto, carece de sentido. Una mujer que siempre es amante de hombres casados, un hombre que siempre se encuentra sumergido en amistades que concluyen siempre de la misma forma, entre otros casos, buscan resguardarse en las fuerzas del destino. Pero... ¿No es válido preguntarse si este no es un fenómeno contemporáneo? ¿La religión acaso no oficiaba de la misma manera hace unos cuantos años? Estos son los interrogantes que trataré de despejar en éste último apartado.

Si bien usualmente pensamos a la religión como justificación u explicación, existe un reverso de la misma, que la piensa operando como subestructura, es decir, el saber que aporta estaría en todas partes, de modo tal que al encontrarse con la necesidad sostendría las intenciones de cada neurótico, condicionándolo, determinándolo a una vida de pasión y sacrificio. Resulta dificultoso pensar qué pasó primero, ya que ambas operaciones se encuentran inextricablemente unidas: si utilizo a la religión como una manera de explicar aquello que me sucede, fácilmente sus principios comiencen a regir mi vida; de la misma manera que si dichos principios me condicionan desde pequeña, sencillamente podría echar mano a los mismos para justificar aquello que me pasa.

Para proseguir, resulta conveniente comenzar por pensar cuál ha sido el papel de la religión en las sociedades. La religión a lo largo del tiempo, ha operado como una fuente de saber que se transmitía y transmite en calidad de verdad, y para Lacan (2010) la religión es una de las maneras en que el hombre intenta arreglárselas con la Cosa, de manera tal que dichas creencias inspiran temor hacia la Cosa, y por tanto los sujetos se mantienen a una justa distancia de la misma. La religión es capaz de darle sentido a las cosas, incluso a aquello que se presentifica como real, incluso si ello conlleva 'curar' a los hombres a modo de que no se den cuenta de lo que no anda (Lacan, 2010).

La verdad de la religión, podríamos decir que es muy diferente a la del psicoanálisis: mientras la primera se instituye como un saber que circula en forma de dogma, la segunda remite a una verdad que sólo puede colarse en las formaciones del inconsciente, por lo tanto, se establece que nada verdadero puede decirse sobre la verdad. Lacan (2014b) en *La ciencia y la verdad* (1966) nos dice que en este sentido, para el psicoanálisis no hay metalenguaje, ya que solo el inconsciente deja a la verdad hablar. La religión es portadora de una 'verdad' que puede entenderse como una simbolización que trata de capturar algo del orden de lo real. Dios es causa de deseo en la religión, y esto es lo que corta su acceso a la verdad, en cambio para el psicoanálisis la verdad tiene el lugar de causa material del sujeto (Lacan, 2014b) en tanto está ligada al 'objeto causa' del sujeto, es decir, el objeto a. Este objeto no es significativo, sino que es la materia misma del sujeto, y es lo que lo determina como deseante. Esta es la verdad que se encuentra debajo del discurso del analizante, y ella es la verdad del psicoanálisis.

Respecto de esta distinción es factible decir que cuando la causa se ubica en Dios la posición subjetiva es un tanto distinta. Ya no nos relacionamos con una verdad que nos constituye como sujetos deseantes, sino con aquella que se presentaría como una revelación divina, como un mensaje de los cielos que viene a ser predicado. El sujeto de la religión parece ser un sujeto pasivo, que nada quiere saber de su participación en aquello que le acontece.

La religión ha sido por excelencia un discurso imperante durante siglos, estableciendo no sólo normas morales, sino también indicaciones sobre cómo educar, ha ejercido un dominio amplio sobre la sexualidad, se ha colado en políticas estatales, e incluso ha sido la causa de algún que otro síntoma neurótico con sus reglas de vida tan acartonadas que se imponen como máxima. Ahora bien, desde hace ya algunas décadas la religión ha

experimentado una suerte de pérdida de popularidad, haciendo que cada vez sean menos los 'fieles' que la siguen. La ciencia sin duda ha ejercido un papel muy importante en este fenómeno al otorgar respuestas a aquellas preguntas que la religión sólo puede responder mediante mitos figurativos. Lacan (2010) algo de esto nos dice:

El discurso de la ciencia desenmascara que ya no queda nada de una estética trascendental por lo que se establecería un acuerdo, aunque estuviera perdido, entre nuestras intuiciones y el mundo. La realidad física se revela en lo sucesivo como impenetrable a toda analogía con cualquier tipo de hombre universal. (...) Conocemos lo que ocurre con la Tierra y el cielo, uno y otro están vacíos de Dios. (Lacan, 2010, p.49).

La ciencia viene a abrirnos otro camino, que si bien no es muy esperanzador con su política del 'todo calculable', por lo menos nos presenta una situación de anomia: frente a un avance de conocimiento más rápido que lo que nuestras normas pueden asimilar, debemos construir nuevos valores para asimilarlo. Esta operación si bien no deja de ser angustiante (ya que la pérdida de referencia confunde y necesita de una elaboración ulterior), por lo menos permite construir nuevos horizontes más flexibles que la rigidez propuesta por las normas religiosas. Esto es muy visible en el campo de la sexualidad y reproducción: la ciencia elabora métodos de concepción que permiten a muchas parejas con dificultades tener hijos, vaciando de contenido trascendental la concepción en sí, y otorgando nuevas opciones que impugnan las leyes de la religión que cercenan posibilidades. La ciencia sin dudas ha sido *una nueva esperanza*, pero frente al combate del *imperio* religioso es posible pensar que este último (como pensamiento 'mágico') *atacaría de nuevo* bajo alguna otra forma.

Si bien la religión toma un matiz anticuado (recordemos que dicha institución continúa pregonando en contra del uso del preservativo y aboga por la castidad hasta el matrimonio) y hasta absurdo en sus propuestas, los sujetos y las sociedades siguen necesitando alguna forma de explicación y simbolización de lo real, e incluso una manera que les permita justificar su accionar para no verse implicados en el mismo. Es factible pensar que el lugar que ha ocupado la religión históricamente en los discursos, hoy es ocupado por el Destino como una propuesta más actual y más convincente para el sujeto ya que no carga con los deberes morales que la religión lleva adosados. Las similitudes entre ambos operadores de des-responsabilización son amplias. Freud (2014) en *El porvenir de una ilusión* nos comenta que la religión ha sido un modo eficaz de otorgarle sentido a aquello que no lo posee (muy parecido a lo que Lacan nos dice cuando menciona a la religión como un modo de copear con lo real), y nos dice que

si ni siquiera la muerte es algo espontáneo, sino el acto violento de una voluntad maligna; si por doquier nos rodean en la naturaleza seres como los que conocemos en nuestra propia sociedad, entonces uno cobra aliento, se siente en su casa {heimlich} en lo ominoso {unheimlich}, puede elaborar psíquicamente su angustia sin sentido. (Freud, 2014, p.17).

Tanto religión y destino son similares en este caso: un Dios que presenta una voluntad superior, o un escrito que nos antecede y determina nuestro camino, deciden sobre nosotros. Ambos discursos borran la parte que a los sujetos y al azar le competen en los acontecimientos que los primeros viven. Si bien la ciencia propone otros caminos (como dije anteriormente)

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. (Freud, 2014, p.18)

Aún frente a la insistencia y a la necesidad de los neuróticos de contar con una explicación y un bálsamo, la religión y el destino en algún punto pueden comenzar a fracasar, y frente al desvalimiento y el desconcierto del género humano, comienzan a fallar los dioses u explicaciones cuyos designios se presentaban en anterioridad como inescrutables (Freud, 2014). Este trabajo de desandar el camino de la 'fe' ciega puede estar muy bien conducido por el análisis, como un espacio que permita al sujeto pensar cuánto de su propia voluntad y de sus propios deseos está colado en estas creencias.

Esto último ha sido despejado por Freud cuando define a las premisas religiosas como ilusiones, es decir, cumplimientos de deseos muy antiguos y urgentes de la humanidad, que por ejemplo hacen que frente al desvalimiento del niño pequeño y el temor que éste le provoca, exista una premisa religiosa que garantiza protección de una fuerza de carácter paterno que duraría toda la vida y sería mucho más poderosa que la de los padres terrenales (Freud, 2014). Que exista una providencia divina que nos resguarda en todo momento y lugar, y que brinde respuestas a aquellos enigmas históricos que no pueden ser resueltos, es muy tranquilizador, y brinda calma frente a la angustia que generan ciertos sucesos de vida. Ahora bien, si las ilusiones derivan de deseos de los sujetos, ¿no podríamos decir acaso que el destino y la religión actúan como discursos que avalan nuestros propios deseos? Si mi deseo se convierte en una premisa religiosa o de destino, fácilmente puedo no responder a la pregunta '¿cuál es su parte en todo esto?'. Esto nos lleva a pensar que los dogmas religiosos o las creencias en el destino fácilmente puede ser utilizadas como una manera de invertir la autoría del deseo: aquello que se encuentra por debajo de dichos enunciados no es mi voluntad, sino la de una autoridad superior que así lo quiere. Cabría pensar, por ende, que en estos casos tanto la religión como el destino oficiarían como operadores de des-responsabilización subjetiva. Cuando la operación de toma de responsabilidad queda cercenada, es plausible recurrir a los discursos anteriormente mencionados. Freud (2014) nos lo dice cuando establece que "llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexa con la realidad efectiva" (p.31).

De esta manera religión y destino pueden oficiar como encubridores de nuestros propios deseos e ilusiones, llegando a servir incluso como justificativos de nuestro accionar sin que medie un trabajo de atribución de nuestra propia autoría. Creer en una fuerza todopoderosa que nos compele es una manera más fácil de no tener que vérnosla con estos deseos, por ende este movimiento resulta útil a la hora de expiarnos de toda aquella culpa que pueda surgir en base a hacernos cargo de lo que deseamos.

Palabras finales

El trabajo de escritura de un ensayo sin dudas plantea desafíos a los escritores, llevándolos a un puerto en donde reinan más interrogantes que certezas. Este trabajo no fue la excepción, por tanto resulta interesante poder realizar un apartado último que tenga como fin poder dar cuenta del recorrido efectuado y de las inquietudes que se desprenden. Trabajar la categoría de destino desde el psicoanálisis nos llevó a acercarnos a escritos que hasta el momento resultaban desconocidos, e incluso a formular preguntas que no habían sido tenidas nunca en cuenta a la hora de recortar la temática elegida para el ensayo.

Si bien la idea original del escrito empezaba a partir del texto *El porvenir de una ilusión*, el mismo terminó convirtiéndose en la llegada más que en el punto de partida. Comenzando por pensar el lugar del destino en los discursos de los neuróticos, fuimos conducidos a interrogarnos sobre la relación del destino con el saber: ¿qué sabe aquel que cree en el destino como conductor de su vida? Creo que más bien esta pregunta se fue reformulando hasta llegar a considerar el papel fundamental que tiene el saber a la hora de actuar, y cómo la presencia o ausencia del mismo genera distintas posiciones subjetivas. Para llevar adelante esta tarea resultó provechoso acudir a las tragedias clásicas, las cuales revelaron que entre más 'se sabe', más difícil resulta actuar sin responsabilizarse por lo hecho. Aquello que sería plausible de 'saberse' no es ni más ni menos que el deseo que subyace al accionar neurótico, y muchas veces el conocimiento del mismo genera culpa.

Este sentimiento fue objeto de la investigación, y si bien en un primer acercamiento se mostraba como un mero afecto incómodo y displacentero, resultó un elemento muy útil a la hora de formular algo del trabajo de responsabilización en la clínica. La culpa, bajo su forma de consciencia moral, permite establecerse como un hilo del cual tirar en el espacio clínico para arribar al deseo que corre por debajo de la superficie. Por otro lado, bajo su forma de necesidad de castigo (donde ya podríamos hablar de un 'más allá' de la culpa, lindando con el goce), deshabilita la posibilidad de registro de la culpabilidad debido a que un poder con estatuto parental (como el destino) produce fallas en la tramitación psíquica, sin dejar lugar a la apropiación de acciones y deseos. El caso de la necesidad de castigo fácilmente conduce a atribuir la autoría de los deseos más propios a una voluntad externa llamada destino. Consideramos que el desafío del analista será trabajar con el segundo caso, desarmando ese goce que se presentifica impenetrable, para poder arribar a la responsabilización, de modo tal que pueda ser tramitado psíquicamente aquello que puede parecer totalmente ajeno y extraño, pero que de todos modos forma parte de mí. De lo presenta estatuto inconsciente debemos hacernos cargo, aún cuando sus mociones choquen con nuestros criterios éticos.

Este proceso analítico que le permite al sujeto responsabilizarse, no implica que el neurótico se convierte en una unidad que todo puede conocerlo y abarcarlo, por el contrario, la responsabilidad implica construir nuevos sentidos a la vez que coexisten restos en el aparato psíquico. Este movimiento es el que rompe con la insistencia de una cadena significativa que compele al sujeto a repetir sin cesar, y a hablar de destino en vez de asumir una voz propia. El objetivo del análisis por ende, podría pensarse en relación a des-atrapar al sujeto de aquel torbellino que lo lleva a repetir sin cesar, haciendo que 'la carta pueda llegar a otro destino'. La opción superadora que propone el psicoanálisis es tomar otra salida, elegir otra puerta que aquella que conduce a una justificación del accionar en donde el sujeto escapa a conocer y hacerse responsable por sus deseos.

Tanto religión como destino se presentan como corrientes que operan en contra de este movimiento, contribuyendo a no cargar con el peso psíquico que conlleva asumirnos como deseantes, castrados e imperfectos. Ambos discursos son funcionales a un enmascaramiento de las propias ilusiones subjetivas, atribuyendo las mismas a un Dios o un escrito que nos antecede y determina. Si bien este ensayo apunta a esclarecer el lugar que

le compete actualmente al destino en el discurso del neurótico, por otro lado finalizamos el trabajo preguntando... ¿Acaso todos no necesitamos algo en qué creer? Freud (2014) en *El porvenir de una ilusión* nos dice:

Aun cuando uno supiera y pudiera demostrar que la religión no está en posesión de la verdad, debería callar y comportarse como lo pide la filosofía del "como si". ¡Y ello en interés de la conservación de todos! Hay más: prescindiendo de lo peligroso de la empresa, es una crueldad inútil. Incontables seres humanos hallan en las doctrinas de la religión su único consuelo, sólo con su auxilio pueden soportar la vida. Se quiere arrebatarles este apoyo, no teniendo nada mejor para ofrecerles a cambio (p.35).

Concluimos con esta pregunta a la vez que es posible establecer que, tal vez, el desenmascaramiento del pensamiento mágico solo sea útil en aquellos casos en donde el sujeto se encuentra atrapado en un círculo angustiante que lo lleva a una repetición constante. Quizás, 'si la suerte así lo quiere', este neurótico golpeará la puerta de algún analista.

Referencias bibliográficas:

Aguilar García, T. (2013). Reflexiones sobre La carta robada: Lacan, Derrida y Zizek. *Eikasia, Volumen 21*, 271-282.

Freud, S. (1984). Más allá del principio de placer. En *Obras completas, Tomo XVIII* (Pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992a). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas, Tomo XIX* (Pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992b). El yo y el ello. En *Obras completas, Tomo XIX* (Pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992c). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En *Obras completas, Tomo XIX* (Pp. 133-136). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2014). El porvenir de una ilusión. En *Obras completas, Tomo XXI* (Pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu.

Glasman, S. (2009). Paradojas éticas del deseo. *Conjetural, Volumen 50*, 161-177.

Kierkegaard, S. (2004). De la tragedia. Buenos Aires: Quadrata.

Kuri, C. (2016). *Nada nos impide, nada nos obliga*. Rosario: Nube negra.

Lacan, J. (1988). Intervención sobre la transferencia. En *Escritos 1* (Pp. 209-220). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (2010). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2014a). El seminario sobre "La carta robada". En *Escritos 1* (Pp. 23-69). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (2014b). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2* (Pp. 813-834). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Lacan, J. (2017). Seminario VI: El deseo y su interpretación. Buenos Aires: Paidós.