



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE
ROSARIO FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

T.I.F.

Lo religioso en la cura analítica de las neurosis

Ensayo

Estudiante:

Terradillo Martín

(T-5238/8)

terra90@gmail.com

Docente responsable:

Claudio Cabral

-2024-

1

Índice

- Agradecimientos 2 • Resumen 3 • Introducción 4 • Breve genealogía psicoanalítica del asunto religioso 5 • Consideraciones acerca del asunto religioso en la cura 8
- Una manera de articular la verdadera fórmula del ateísmo como “ateísmo viable” 11

- Bibliografía 15
2

Agradecimientos

A la Universidad Nacional de Rosario, por alojarme en un trayecto de formación, no sólo conceptual, teórica o práctica, sino fundamentalmente humana.

A la Masotta, por darme la posibilidad de olvidarme de mí y hacer algo por el otro. A mis abuelos y a mis padres, por la paciencia.

A María Julia, porque sin ella no hubiese dado este paso.

A la religión católica, por las preguntas.

Al profundo amor que siento y me hacen sentir mis amigas y amigos. A Carlos Roulet, por escucharme como nunca nadie me escuchó.

3

Resumen

El presente ensayo se propone analizar la cura analítica de las neurosis en articulación con el “asunto religioso”, sintagma que permite ser leído bajo la clave de concebir a la neurosis como una posición subjetiva religiosa y además como un tema o materia que está presente, de manera velada o explícita, en ciertos momentos de la cura de esta posición, entendida como una posición en que se ubica el sujeto frente al Otro. Para circunscribir los ejes de esta posición se tomarán dos referencias de la enseñanza de Jacques Lacan, en las que se contraponen dos fórmulas del ateísmo, una falsa y otra verdadera, la religión entendida como síntoma y la posibilidad de entender la cura analítica como un camino hacia un “ateísmo viable” ligado a no contradecirse a cada paso.

Palabras clave

Psicoanálisis. Asunto religioso. Inconsciente. Ateísmo viable.

4

Introducción

El siguiente trabajo se propone abordar algunas de las implicancias clínicas que emergen

al analizar los vínculos entre la religión y la práctica del psicoanálisis, circunscribiéndose principalmente a la cura analítica de las neurosis. La búsqueda que se articula en el presente escrito puede ser planteada bajo la forma de una pregunta: ¿cómo trastoca una cura analítica al “asunto religioso”?

El uso del sintagma “asunto religioso” no es casual ni inocente, pues presentifica la ambigüedad y la polisemia que se aloja en el término *sujet* para la lengua francesa: es tanto el “sujeto” del que damos cuenta en el análisis como “materia”, “tema” o “asunto”. Este recurso a la polisemia nos permite considerar tanto al “asunto religioso” como un “tema” que se hace presente, de manera velada o explícita, en las curas de la neurosis, y así mismo articular la idea de un “sujeto religioso”; incluso más formalmente: una “posición subjetiva religiosa”. En este sentido entendemos que la neurosis es una forma de religión, la de la creencia en el Otro, que se debería precisar como “no-barrado” o completo. Es también la creencia en un “sujeto supuesto al saber”, a que el “saber no sabido” al que llamamos *inconsciente* sería efecto o producto de un sujeto. En otras palabras, es suponer al Otro como un sujeto; suposición que resulta necesaria, estructuralmente, para que se despliegue el fenómeno transferencial, base del dispositivo analítico.

Para dar un marco a estas postulaciones se comenzará por evaluar la incidencia del discurso religioso sobre el del psicoanálisis, precisando el valor otorgado al monoteísmo judeocristiano, tanto por Freud como por Lacan. Se hará un breve recuento de sus posiciones respecto al asunto religioso, desembocando en el punto de desambiguación entre ambos autores. Consideramos que la posición de Lacan implica una subversión de las ideas de Freud, por lo cual instaura una novedad para el abordaje de los vínculos entre psicoanálisis y religión, y un cambio de paradigma en cuanto al potencial futuro de estos discursos.

Para acercarnos al horizonte del trabajo, de pensar las consecuencias clínicas de una cura analítica sobre este particular asunto, será preciso delimitar dos formas de ateísmo, a las que Lacan hace alusión en algunos momentos de su obra. Un ateísmo no escapa a la creencia en el Otro (Lacan agrega: “creencia de que Dios no está ahí cuando estamos enfermos”). Es al que llamaremos “falso ateísmo” siguiendo el posicionamiento de Lacan a la altura del Seminario XI, cuando denuncia a la fórmula “Dios ha muerto” como falsa. En contraposición, ubicaremos al “ateísmo viable”, del que hablará más adelante en la Universidad de Yale, como *lo que puede hacer un análisis*. A este último ateísmo lo emparentamos, tomando la referencia del Seminario XI, con la fórmula de “Dios es inconsciente”.

Para avanzar luego del último punto señalado, el de la formulación y análisis del “ateísmo viable” fundamentado en “Dios es inconsciente”, se requerirá de un mínimo acercamiento a la cuestión de “Dios” en la enseñanza de Lacan. Para ello se recurrirá a una obra post mortem de Francois Balmés que ayudará a puntualizar los diferentes elementos conceptuales que se entraman y se identifican con “Dios” en la extensa obra lacaniana. Esto nos permitirá leer el ateísmo en clave de los estatutos de *ex-sistencia*, *no-existencia* y *no hay*, bajo los cuales sucumben los elementos identificados, y en forma paralela esbozar un razonamiento sobre la condición “inconsciente” de Dios.

La cuestión de la existencia o inexistencia de Dios, la creencia de que Dios “no está ahí cuando están enfermos”, la fórmula del “falso ateísmo” en su conjunto, aunque no sea explicitado como tal por Lacan, parecen ser asuntos circunscritos al campo de las neurosis. Es, en otras palabras, la confrontación con la inconsistencia del Otro.

Habría que considerar que esta enfermedad de la creencia en Dios no se presenta de la misma manera en las psicosis y en las perversiones; pues en el primer caso prevalece la certeza de su existencia y en el segundo el sujeto se hace un “cruzado de la fe”, haciéndolo consistir. Siguiendo esta articulación se podrá leer a la cura analítica de las neurosis de una manera poco explorada: como la cura de un falso ateísmo.

Breve genealogía psicoanalítica del asunto religioso

Esta sección se aboca a tomar una serie de referencias elementales en algunas obras escritas de Freud y de la enseñanza oral de Lacan, trazando a partir de ellas una articulación que aporte un mínimo recorrido indispensable para delinear las posiciones de estos autores en torno al asunto religioso. De esta manera se extraerá el marco para más adelante llegar a abordar algunas de las consecuencias clínicas de lo que supondría la cura analítica de las neurosis sobre dicho asunto. Se han seleccionado cuatro obras escritas de Freud: "Tótem y tabú" (1912), "El porvenir de una ilusión" (1927), "El malestar en la cultura" (1929) y "Moisés y la religión monoteísta" (1939); aquellas en que de la manera más directa el autor hace declaraciones de principios acerca del asunto. De Lacan, aunque se recurrirá a varias frases enunciadas en puntos muy distantes de su enseñanza oral, tendrán una importancia transversal en el desarrollo tres momentos: la conferencia titulada "El triunfo de la religión" (1974), la clase del 12 de febrero de 1964 perteneciente a su Seminario XI (Lacan, 2008) y por último las respuestas dadas en una entrevista que le hicieron estudiante de la Universidad de Yale el 24 de noviembre de 1975.

Conviene empezar por precisar que la religión de la que se trata en psicoanálisis, que se aborda en la obra de Freud y de Lacan, es el monoteísmo judeocristiano. Esta delimitación del campo de lo religioso puede rastrearse en varios hitos de la obra freudiana, pero podríamos situarlo en los dos artículos más explícitamente abocados al tema.

En primer lugar, en "Tótem y tabú". Allí, como predecesora a la religión judeocristiana, se ubica un monoteísmo fundacional correlativo al inicio de la cultura. La construcción mítica que da cuenta de este inicio, según Freud, se ilustra bajo la forma de un hipotético drama histórico donde la sociedad primitiva padece el pasaje de un modo de organización nombrado como "horda" a una nueva modalidad de relación entre los miembros; modalidad en la que se comienza a prescindir de la figura de aquel padre igualmente mítico, agente de una ley respecto de la cual él mismo se sitúa por fuera de su alcance e impartida a través del monopolio de la fuerza. El pasaje a la cultura queda marcado desde el inicio por la conspiración fraterna que deriva en un acto parricida, que se presenta como liberador al momento del acto mismo, pero que retroactivamente produce la fuente de un sentimiento de culpa trans-individual que hace a la estructura del malestar en la cultura. Es también el inicio de la religión como tal fundada en la muerte del padre.

Esta religión primitiva es la religión del padre muerto y de su trascendencia como símbolo encarnado en el tótem. Es el primer monoteísmo cimentado en un crimen original, que el devenir de la religión velará bajo los diferentes ropajes del panteón politeísta. El monoteísmo judeocristiano implica una reapertura de la falta original, el develamiento del asesinato del padre y la redención por la vía de la pasión sacrificial del hijo. Y es en esta línea que se sitúa la otra referencia principal que se puede extraer de la obra freudiana: "Moisés y la religión monoteísta". Moisés es ubicado aquí en la serie del padre muerto, originada en el padre de la horda mítica. La religión fundada por Moisés, que tomaría su inspiración en el ensayo del monoteísmo egipcio promovido por Akhenatón, es interpretado como un retorno del parricidio reprimido.

Ahora bien, lo que distinguiría esencialmente a los retornos del monoteísmo que presentifican la religión de Atón y la de Yahvéh, es que en el último caso se produce un movimiento de gran importancia. La religión de Atón, promovida por el faraón egipcio es un monoteísmo que aún se sostiene en la imagen: Atón es el disco solar, una figura antropomórfica con cabeza de sol, un halcón con alas desplegadas. Esto remite a la pregnancia de la imagen del animal totémico más allá de su valor simbólico. La ruptura que el monoteísmo hebreo produce es en torno a la predominancia del nombre por sobre la imagen. Incluso más allá: es el nombre impronunciable de Dios reducido a cuatro

letras (YHVH). Nombre que resulta impronunciable porque es un efecto de escritura, una composición de letras que por la ausencia de vocales del alfabeto hebreo carece de garantía en cuanto a su pronunciación correcta. El nombre del dios hebreo marca una hiancia entre lo oral y lo escrito, y podría decirse que se ubica en ese intervalo entre la escritura y la palabra.

6

A partir de este breve recorrido por la obra freudiana se ha delimitado el tipo de religiosidad que está puesta en juego en el Psicoanálisis. Recapitulando: se trata del monoteísmo judeocristiano cuyo concepto central es el de Dios Padre, resaltando sus características netamente simbólicas y prescindiendo de íconos representativos. Este Dios se identifica con un Nombre impronunciable, una composición de letras que carece de garantía en cuanto a su pasaje a la verbalización. Esta especificidad del monoteísmo judeocristiano es una de las claves para entender el surgimiento de la ciencia moderna y, en última instancia, la creación del psicoanálisis como se verá más adelante.

Es un dato extendido el que indica que el sujeto del que trata el psicoanálisis es el “sujeto de la ciencia moderna”, pero no se ha resaltado con suficiente vigor que esta ciencia fundada sobre el cálculo, la matematización y la letra, es también un efecto del discurso religioso que abre la tradición judaica. Siguiendo lo propuesto en La Obra Clara de Jean Claude Milner, entre el mundo antiguo y la modernidad se produce un corte efectuado por el cristianismo. En este punto coinciden dos grandes maestros de Lacan: los filósofos Alexandre Koyré y Alexandre Kojève. Pero en cuanto a la emergencia de la ciencia moderna Lacan agrega una torsión: el cristianismo depende del judaísmo, y la ciencia moderna se constituye por *lo que hay de judío en el cristianismo*. Lo que persiste del judaísmo en el cristianismo es justamente la *letra*, aquello que da su singularidad al monoteísmo hebreo.

Identificamos al sujeto del psicoanálisis con el sujeto de la ciencia moderna, constituida entonces por el corte que establece el cristianismo respecto a la Antigüedad y fundada sobre el predominio de la letra: lo que es judío en el cristianismo. Es relevante tener en cuenta que ese sujeto compartido por la ciencia moderna y el psicoanálisis (al margen de cómo se posicionará cada discurso respecto a él) emerge en coordenadas precisas, siguiendo el “doctrinal de ciencia” con el que se articula la obra lacaniana. Esa emergencia se lee en las meditaciones cartesianas, en cierto punto de reflexión filosófica donde cae todo el saber preconcebido y se alcanza esa certeza fundamental, esa piedra angular, que es el “cogito”. La certeza del pensar despojado de cualidades. Pero conviene además señalar que, en el edificio cartesiano que se funda en el cogito, el momento de cierre que implica la asociación al ser (el retorno de la ontología en el “ergo sum”) sólo se logra trayendo nuevamente a escena ese concepto central del monoteísmo: Dios como garante de la verdad, protector frente a cualquier genio maligno que tienta con el engaño y el error. Dios nuevamente aparece ubicado en una hiancia, esta vez entre el sujeto de la enunciación del cogito y el sujeto del enunciado del ser; es al mismo tiempo lo que posibilita una sutura entre ambas instancias.

Como fue indicado al inicio, Freud trató el asunto religioso de manera transversal a lo largo de su obra. Se podrían tomar varios de sus artículos y publicaciones, pero tal vez su mayor declaración de principios acerca del tema se halle en “El porvenir de una ilusión”, publicado originalmente en 1927. Allí se sentencia a la religión como ilusoria, como la “neurosis obsesiva de la humanidad”. En esta manera de tratar el asunto queda articulado lo religioso con una entidad especificada de la nosografía freudiana. ¿Por qué con la neurosis obsesiva? ¿Y cuál es su vínculo con lo ilusorio? Guarda una estrecha relación con la neurosis obsesiva por su manifestación externa: rituales y actos repetitivos y pautados que hacen al sostenimiento de ese sistema de creencias ilusorio que es la religión. Y en relación al atributo ilusorio de los sistemas religiosos, Freud advierte que una ilusión no es un error, y que su característica distintiva radica en que, en

su fundamento, parte de un deseo.

Situando a la religión como un sistema de creencias, como una ilusión, y por lo tanto fundada en un deseo, la pregunta que nos abrirá el paso es la siguiente: ¿a qué deseo, entonces, responde el sistema religioso? Deseo transindividual, colectivo, que en el mismo artículo de Freud se apuntala sobre un estado de carencia inicial propio de la condición humana. Este estado es el de la inermidad, del desamparo fundante del sujeto, cuya entrada al mundo se ve signada por una extrema ineptitud para arreglárselas por sí mismo. El deseo se orienta a la presencia de una figura que pueda responder a esa carencia; presencia que no es otra que la del padre.

7

La religión, como ilusión, y el deseo son de esta manera consustanciales. Deseo que se encauza en búsqueda de una garantía de orden, de protección frente a los avatares de la vida humana y de significación consistente para las contingencias que determinan el rumbo del devenir subjetivo. En la estructura triádica del Edipo no puede ser sino el padre quien puede alojar estas funciones. Dios es un nombre del padre, del padre como función simbólica más allá de toda encarnación particular. Se vuelve pertinente recordar lo precisado al inicio: si bien Freud postula en términos universales lo que teoriza sobre la religión, su alcance debería acotarse al monoteísmo judeocristiano. Es el monoteísmo el que reduce al panteón religioso a sus elementos mínimos: a Dios como la figura central y única, a Dios como letra, a Dios como padre; y en el giro cristiano como trinidad que de tres hacen uno.

También resulta relevante el vínculo que Freud establece entre moral y religión. A pesar de que su postura respecto al futuro de lo religioso es precisa, y declara el desasimiento del humano a estas formas de creencia en el porvenir, Freud se debate en varias ocasiones acerca de qué sucedería si se le quita al hablante el amparo religioso. Tal vez el principal factor problemático estaría, nos dice, en que el hablante se quedaría además sin los fundamentos morales que le permiten vivir dentro de la cultura; lo que en otros términos sería que no sabría cómo arreglárselas con la pulsión, cómo domeñar su empuje hacia la satisfacción inmediata y sin miramientos por los valores instituidos. La religión entonces, al menos en el momento en que Freud escribe este artículo, cumple una función regulativa para el sujeto de la cultura, de la que no podemos estar muy seguros de cómo podría sostenerse este sujeto sin ella.

En principio, y siguiendo el hilo de esta argumentación, hallamos un contraste entre la idea del “fracaso de la religión” que Freud propone en favor a la ciencia y el triunfo que Lacan profetiza en 1974. Presenta a la religión como una forma de alivio ante la expansión de lo real, una manera de suturar de sentido a la vida humana. Si en Freud las ilusiones religiosas, que sirvieron y sirven de soporte para la articulación del ser humano con la realidad, están condenadas a la obsolescencia por los avances de la ciencia (cuyo valor radicaría en la posibilidad de revelar formas más eficaces de establecer esta articulación entre el ser humano y la realidad), Lacan, por su parte, no situará a la pretendida realidad objetiva en el centro de intersección y disputa entre ciencia y religión, más bien tomará a las posiciones de estas dos instituciones humanas frente a lo real. Lo real es lo verdadero a lo que sólo puede accederse científicamente vía fórmulas y ecuaciones, acceso que por otra parte no implica su dominio total. Bajo esta perspectiva, el avance de la ciencia no mantiene una relación inversamente proporcional con la expansión de la religión. A medida que la ciencia expande más el campo de lo real por medio de fórmulas y cálculos, más sonoro se vuelve el llamado a la religión para que dé respuestas sobre el sentido de todo aquello.

Otra referencia relevante acerca del asunto religioso en la obra de Lacan se halla en una serie de respuestas que dio en una entrevista en la Universidad de Yale, al año siguiente (1975) de haber enunciado la conferencia del “Triunfo de la religión”. Allí dice:

Se trata de hacerlos entrar por la puerta, que el análisis sea un umbral, que haya para ellos una verdadera demanda.

Esta demanda: ¿qué es aquello de lo que quieren ser desembarazados? Un síntoma.

Un síntoma, es curable.

La religión es un síntoma. Todo el mundo es religioso, incluso los ateos. Ellos creen suficientemente en Dios para creer que Dios no está allí para nada cuando están enfermos. El ateísmo, es la enfermedad de la creencia en Dios, creencia de que Dios no interviene en el mundo.

Dios interviene todo el tiempo, por ejemplo bajo la forma de una mujer. Los curas saben que una mujer y Dios es el mismo tipo de veneno. Ellos están en guardia, patinan sin cesar. Quizá el análisis sea capaz de producir un ateo viable, es decir alguien que no se contradiga todo el tiempo. (Lacan, 2012, pp.32-33)

8

Por una parte, Lacan parece seguir la línea de Freud al pensar la religión como un síntoma. Pero por otro lado toma distancia de él al plantear dos nociones de ateísmo: una como “enfermedad de la creencia en Dios” y otra que se adjetiva como “viable”, que, ambiguamente, parece tener una íntima relación con la no-contradicción y con *lo que puede producir un análisis*.

En relación a esta disyunción del ateísmo en Lacan, alrededor de dos fórmulas, encontramos otra de las principales referencias en su Seminario XI, en 1964, es decir unos diez años antes de hablar acerca del triunfo de la religión y del ateísmo viable. Allí, en el Seminario XI, Lacan (2008) pronuncia el siguiente aforismo: “(...) la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto –pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre-, la verdadera fórmula del ateísmo es Dios es inconsciente.” (p.67).

Queda claro que esta distinción entre dos fórmulas de ateísmo es correlativa a una bifurcación en el camino tomado por Freud y Lacan respecto a lo religioso, y más precisamente en relación a los destinos del concepto central del monoteísmo, es decir, Dios. A partir de ese aforismo podemos preguntarnos algunas cosas: ¿qué consecuencias trae el cambio de estatuto entre “muerto” e “inconsciente”?, ¿qué implicaciones traería “proteger al padre”, ¿cómo habría hecho Freud según Lacan?, y ¿qué sería entonces un “ateísmo viable” en relación a la fórmula “Dios es inconsciente”? Antes de intentar esbozar algunas respuestas convendría recapitular estas dos formas de ateísmo. Está, por un lado, el ateísmo como enfermedad de la creencia en Dios, que es creer que Dios no interviene en el mundo, y cuya fórmula es la compartida por Nietzsche y Freud: “Dios ha muerto”, que funda el origen de la función paterna en su asesinato. Por otro: lo que puede lograr un análisis, un “ateísmo viable” como traducción subjetiva de la verdadera fórmula: “Dios es inconsciente”; y la posibilidad de concebir un sujeto que no se contradice.

Es a partir de estas precisiones que podremos leer a la cura analítica de las neurosis como una forma de cura del “falso ateísmo”. Para avanzar en ese sentido resultará esclarecedor emparentar al significante Dios con algunos elementos u operadores clínicos de la enseñanza de Lacan para así explicitar cómo la cura de las neurosis implica la confrontación con su inconsistencia.

Consideraciones acerca de la cura en articulación al asunto religioso

Tal como se señaló en el apartado anterior, el análisis es una práctica de discurso situada históricamente, que se desarrolla a partir de lo que el discurso de la ciencia moderna deja por fuera. Asimismo, habíamos leído en el discurso judeocristiano las condiciones de posibilidad para la emergencia de la ciencia moderna, situando especialmente a la función de la letra como el fundamento que esta modalidad de la ciencia toma de lo judío

en el cristianismo.

La coyuntura de la que emerge el discurso analítico es entonces la que se configura por lo que deja fuera la ciencia para hacer consistir a su saber y aquello que se perturba del discurso judeocristiano precisamente por el “avance” la ciencia. Me refiero con esto a que la ciencia lejos de haberse convertido en un discurso que sustituyese al religioso, que tuviese algunas de las características de *metadiscurso*, siguiendo la teoría de Lyotard, y tal como Lacan señaló en “El triunfo de la religión”, demostró ser incapaz de hacer que su progreso implicase necesariamente una mejoría para el conjunto de la humanidad. El tiempo del psicoanálisis es también el del encuentro con las fisuras y las inconsistencias tanto de la ciencia como discurso que se pretendiese esperanzador, como también el de la decadencia del discurso judeocristiano, representado en gran medida por la antedicha falsa fórmula del ateísmo que enuncia que “Dios ha muerto”. Todo esto nos remite, recordando los postulados del “Porvenir de una ilusión”, a la condición de desamparo fundamental en que se encuentra el humano frente a la existencia. Podría plantearse que se abre nuevamente esta dimensión de desamparo con la caída de los ideales que se le han supuesto a la ciencia moderna, luego de las guerras mundiales.

9

Si en el “Porvenir de una ilusión” de 1927 Freud se mostraba esperanzado por el avance de la ciencia moderna, hallamos un contraste interesante hacia el final de su vida, en la última obra publicada, el “Moisés” de 1939: allí dice que “vivimos en una época harto extraña. Comprobamos, asombrados, que el progreso ha concluido un pacto con la barbarie” (Freud, 1991, p.52).

Pensar al psicoanálisis bajo estas coordenadas nos permite entenderlo como una práctica discursiva que trabaja con un sujeto desamparado, que ha perdido el sostén del sentido religioso, que se ha confrontado con la muerte de Dios y con un progreso científico que de ninguna manera le sirve como garante, a la manera de un sustituto del viejo Dios de la religión monoteísta. En este marco también es pertinente pensar a la religión como un síntoma, de la manera en la que la ubica Lacan en 1975. “Todo el mundo es religioso, incluso los ateos” (Lacan, 2012, p.32). Aunque decretemos la muerte de Dios como un dato histórico o mítico, la religión retorna como un síntoma en la era de la ciencia moderna. ¿Qué implica entonces este retorno?

Entre otras cosas, que Dios no queda liquidado sólo por haber constatado que no está allí cuando estamos enfermos; incluso más allá: aun cuando nos identifiquemos como ateos, eso no nos cura de lo religioso. Volvemos a lo planteado desde el inicio: el asunto religioso es también *sujeto religioso*. Podemos tratar esto como una posición subjetiva y demarcarla: es la del sujeto neurótico cuya enfermedad es la creencia en el Otro sin barrar. La suposición de un sujeto en el Otro, un sujeto supuesto al saber inconsciente.

Podemos precisar que la misma noción de Otro con la que se trabaja en psicoanálisis es esencialmente un lugar. Un lugar ya ocupado históricamente por la noción religiosa de Dios, si seguimos a Francois Balmès (2008) en *Dios, el sexo y la verdad*:

Ese Otro ya está desde hace un buen rato, desde luego. No se lo había despejado verdaderamente porque es un buen lugar y porque en él se había instalado algo que está aún para la mayor parte de ustedes, que se llama Dios. (...) Siempre está. Los psicoanalistas realmente no han agregado gran cosa a la cuestión de saber, punto esencial, si existe o no existe. En tanto y en cuanto ese o se mantenga, siempre estará. No obstante, (...) podemos hacer como si no estuviera. Podemos ocuparnos de su lugar. (p.15)

Siguiendo esta idea, la posición subjetiva religiosa de las neurosis es condición para que un analista se sirva de aquel lugar, de la enfermedad de la creencia del Otro sin barradura. Por otra parte, aquí Lacan se desentiende de la cuestión de la existencia o no existencia, pregunta irresoluble como tal, pero propicia que los analistas puedan hacer

como si no estuviera para ocuparse de tal lugar. Se podría conjeturar, asumiendo la importancia del monoteísmo judeocristiano, que la reducción del amplio panteón de dioses del politeísmo en una sola noción (en este caso un nombre impronunciable, un conjunto de letras consonantes) es una operación que anticipa a la conceptualización del Otro como lugar que aloja a todas las figuras contingentes que vinieron a ocupar esa función en la historia de un sujeto.

Ahora bien, ocuparse de tal lugar, ¿en qué consistiría? ¿Qué novedad aporta el psicoanálisis al ocuparse de ello? ¿Qué distancia tiene el tratamiento que hace de aquel lugar un analista respecto a un sacerdote? Para responder a esta pregunta debemos remitirnos al concepto fundamental de la *confesión*, y ya Freud en la misma época del “Porvenir de una ilusión” se lo cuestionaba:

La confesión cumple en el análisis el papel de introducción, por así decir. Pero muy lejos está de constituir la esencia del análisis o de explicar su eficacia. En la confesión, el pecador dice lo que sabe; en el análisis, el neurótico debe decir más. Por otra parte, no tenemos noticia de que la confesión haya desarrollado alguna vez la virtud de eliminar síntomas patológicos directos. (Freud, 1991, pp.176-177)

El analista responde a la demanda de análisis con otra demanda que se estructura bajo la fórmula de la regla fundamental:

10

«(...) En un aspecto su relato tiene que diferenciarse de una conversación ordinaria. Mientras que en esta usted procura mantener el hilo de la trama mientras expone, y rechaza todas las ocurrencias perturbadoras y pensamientos colaterales, a fin de no irse por las ramas, como suele decirse, aquí debe proceder de otro modo. Usted observará que en el curso de su relato le acudirán pensamientos diversos que preferiría rechazar con ciertas objeciones críticas. Tendrá la tentación de decirse: esto o estotro no viene al caso, o no tiene ninguna importancia, o es disparatado y por ende no hace falta decirlo. Nunca ceda usted a esa crítica; dígalo a pesar de ella, y aun justamente por haber registrado una repugnancia a hacerlo. Más adelante sabrá y comprenderá usted la razón de este precepto —el único, en verdad, a que debe obedecer—. Diga, pues, todo cuanto se le pase por la mente. (...)». (Freud, 1991, pp.135-136)

Tanto el pecador como el analizante se dirigen al Otro asumiendo una posición de falta, que toma un cariz diferente según quién lo escuche. Aquí radica la diferencia fundamental entre la escucha piadosa de un sacerdote y un analista. Lejos de que se promueva un “perdón de los pecados” a partir de la confesión, ocupando el lugar del Otro, el analista insta a decir algo más de lo que se sabe. En este giro que promueve el psicoanálisis hay un desplazamiento desde el enunciado a la enunciación, del dicho al decir.

Retomando la cuestión acerca del Padre muerto, la línea en la que Freud operaría en sus análisis según Lacan, ¿es acaso una posición religiosa por parte de Freud? Es cierto que Lacan no precisa mucho más sobre qué consistiría operar en esta línea, pero se podría conjeturar que la propuesta lacaniana es ir más allá del padre sin hacerlo consistir en la figura del analista. Por esto conviene retomar la formulación del padre como nombre, que lo desplaza de la imagen al símbolo. No se trataría de encarnar al Padre muerto en un análisis, sino traslucir la dimensión simbólica de él, más allá de quien ocupe o haya ocupado tal función en la novela familiar neurótica. Sabiendo que el Nombre-del-Padre es un significante particularizado en la estructura se entiende que su elaboración, a partir del Seminario III con la metáfora paterna, se realiza en una dependencia recíproca con la elaboración de la noción del Gran Otro. Sólo en la medida en que articulamos algo referido a este Otro como lugar del inconsciente, de la estructura del lenguaje, del significante, la verdad y la garantía (y por consiguiente del engaño), podemos aislar este elemento estructural que denominamos “Nombre-del-Padre”.

El significante del Nombre-del-Padre es definido en “Una cuestión preliminar a todo

tratamiento posible de la psicosis” como “Otro del Otro”, lo cual reaviva lo antedicho sobre la interdependencia en la elaboración de esta noción con la del Otro. Pero, además, definirlo como “Otro del Otro”, nos conduce a considerar el teorema lacaniano que lo niega como tal: “No hay Otro del Otro”. No hay garantía de la ley simbólica, aunque el Nombre

del-Padre cumpla esta función para un sujeto.

Esta elaboración deriva en un matema, el del significante de una falta en el Otro, presente en las fórmulas de la sexuación. Es lo que indica una falla en la estructura, una falta de garantías sobre la verdad del dicho, que hace al mismo tiempo del Nombre-del-Padre un lugar vacío. Admite varias lecturas llegando a negar no sólo al “Otro del Otro”, sino además al Otro en tanto tal, como inconsistente a partir de la imposibilidad lógica que se trabaja en *El Seminario. Libro XX: “Aun”*: la del conjunto de todos los conjuntos.

Más cerca del discurso judeo-cristiano, este matema vuelve a presentificar el enunciado “Yo soy el que soy”, esa resistencia a nombrarse, pero además remite a otro atributo fundamental de Dios: el hecho de que éste habla y desea. Nos lleva a considerar su condición de Otro marcado, tachado por la castración, atravesado por una falta, por un punto de indeterminación.

Como matema tiene la facultad de pasar a la escritura aquello que se pierde en el decir. Podemos hablar de que el Otro no existe, o de que No hay Otro del Otro, pero en tanto hablantes es una necesidad lógica plantearlo, sostenerlo como lugar en el decir. Este punto nos remite nuevamente al inicio, cuando hablábamos de lo judío en el cristianismo, ya que si pensamos que la letra es una forma de abordar lo real por vía de lo simbólico, el uso del matema por parte de Lacan parece ir en esa dirección: acotar tanto como sea posible la necesidad lógica de suponer a Dios en el discurso. Podemos entender este gesto en la

11

enseñanza de Lacan como una de las manifestaciones de aquella “verdadera fórmula del ateísmo”, contraria a la enfermedad de la creencia en Dios, que entraña suponer a Dios inconsciente.

Una manera de articular la verdadera fórmula del ateísmo como “ateísmo viable”

A partir del rastreo de las posiciones de Freud y Lacan, articulados a elementos básicos de la clínica, podemos volver al inicio, a lo planteado en la introducción. Decíamos que hablar de “asunto religioso”, por la polisemia del término “sujet” del francés, nos permitiría tratar por dos vías al asunto. En cuanto a posición subjetiva, como “sujeto religioso”, lo consideramos a la luz del anhelo de sutura que supone lo religioso en función de “re-ligar”, “re-unir”, la división. Tomamos, a los fines de este razonamiento, la referencia a la etimología del término religión y el deseo que Freud lee en los fundamentos de la ilusión religiosa. Articulado con la idea del “falso ateísmo”, una posición subjetiva religiosa puede concebirse como la enfermedad de la creencia en el Otro, sin el atravesamiento de la barra. En este sentido, la dirección de la cura de las neurosis implicaría un potencial momento de confrontación con lo que conocemos como la castración del Otro. Podemos ubicar aquí un trastocamiento del asunto religioso en la cura de las neurosis, como momento lógico de su experiencia.

Si entendemos al asunto religioso como “tema” o “materia” que se trata en los análisis, a la manera de un contenido del discurso, lo que puede decirse acerca del tema encuentra sus fundamentos en la obra freudiana, especialmente. Desde este ángulo, en el estudio de las neurosis, prevalece la vinculación del tema religioso con la obsesión, por las manifestaciones externas de sus síntomas. Llega incluso a describir a la neurosis obsesiva como una forma de “religión privada”, lo cual nos da indicios de que lo religioso para Freud es más abarcativo que un fenómeno de masas o un sistema de creencias

compartido colectivamente.

Como posición subjetiva religiosa en relación al Otro, entendemos a ese Otro como un lugar que, siguiendo a Lacan, ya está ahí desde hace un buen rato, bajo el nombre de Dios. En tanto se hable, ese lugar hay que suponerlo. En esta línea, la cuestión de su existencia o inexistencia nos tendría sin cuidados, lo que interesa al analista es la posibilidad de ocupar tal lugar, hacer como si Dios no estuviese. Esta idea nos remite a la fórmula del verdadero ateísmo, la que enuncia que "Dios es inconsciente". No se trata de que Dios se identifique al inconsciente; esta fórmula se podría esclarecer un poco más si se toma al inconsciente como Otro y a Dios como un significante. Dios como significante no podría considerarse como un significante más, su lugar es privilegiado. En otras palabras, Dios es uno de los nombres-del-padre.

En relación al Otro, una posición subjetiva religiosa, tal como se viene conceptualizando, estaría afectada por la falsa fórmula del ateísmo: Dios ha muerto. Esta fórmula y la correspondiente posición subjetiva, en el marco de la elaboración freudiana, encontrarían sus coordenadas con la clave central de que la muerte, en tal caso, es el resultado de un parricidio. Dios como padre asesinado, conjugado a un sentimiento de culpa inconsciente desde el que se puede conjeturar al sujeto neurótico.

Si Dios ha muerto es la falsa fórmula, ¿cómo se podría entender entonces lo que Lacan indica acerca de Freud, de que sigue esta línea, de que protege al padre? Tal vez esto sea un indicio de la manera en que el mismo padre del psicoanálisis ocuparía en la práctica ese lugar al que Lacan define como Otro. Sería posible encontrar aquí, en este punto, el disparador para futuras investigaciones acerca de la posición del analista y los finales de análisis, las concepciones que Freud y Lacan harían de ellos, bajo el paradigma de las fórmulas del ateísmo.

Si Dios es inconsciente es la verdadera fórmula, entonces Lacan estaría orientando su enseñanza del análisis hacia otra forma de ocupar y operar desde el lugar del Otro. A Dios hay que suponerlo en tanto se habla y de todas formas hacer como si no estuviese. Mientras el analizante hable podrá operar un analista desde ese lugar. No haciéndolo

12

consistir, tampoco operando como padre. La cura se puntúa por las fisuras, las hiancias, a las que remiten las formaciones del inconsciente, que permiten leer al sujeto y conducirnos a la falla fundamental que marca al lenguaje como Otro inconsistente. Como se señaló antes, lejos estamos de que se trate de re-ligar, de cerrar las fisuras, por el contrario, se requiere de la lógica de la apertura y cierre del inconsciente que marque los tiempos de la transferencia.

Por otra parte, para que la transferencia se instale es requerido que a ese lugar del Otro se le suponga un sujeto del saber inconsciente, algo de lo que el analista se vale bajo el operador de Sujeto Supuesto al Saber. Tampoco aquí se trata de suponer un saber a un sujeto, sino que a la inversa: se le supone un sujeto al saber del inconsciente. Si leemos la cura en la clave del ateísmo viable, la dirección de la misma se encamina a una caída, en cierta fase, de este Sujeto Supuesto al Saber. Este sujeto es un efecto del inconsciente, a la manera del sujeto dividido, no es entonces el inconsciente una creación del sujeto. Si hubiese un sujeto creador no sería otro que ese al que llamamos Dios.

Siguiendo las ideas de Lacan a la altura de su enseñanza en que habla de la verdadera fórmula del ateísmo, la cura no se detiene frente a la "roca de la castración" freudiana, cuyas únicas dos vías de resolución son la angustia de castración y la envidia del pene. Si Lacan pretende tomar distancia de la protección del padre (y por lo tanto de Freud), hay un más allá de aquella roca. Hay un más allá de la caída del Sujeto Supuesto al Saber, que ubica al analista como semblante del objeto a. Otra vía para pensar la clínica freudiana y la lacaniana en relación al padre y a las fórmulas del ateísmo.

Que ocupar el lugar del Otro en el análisis implique otra cosa que un intento de obturar la

falta, remite también otro elemento de la enseñanza, a lo que el mismo Lacan señala como el gran secreto del psicoanálisis: “Ése es, si me permiten, el gran secreto del psicoanálisis. El gran secreto es: no hay Otro del Otro.” (Lacan, 2015, p.331), también escrito bajo la fórmula de *significante de una falta en el Otro*. Tanto el Otro del Otro, como el significante de su falta, son congruentes con lo que Lacan llamó el nombre-del-padre. Vemos que en esta articulación se solapan los términos que se asocian a Dios y todas las elaboraciones conducen al “no hay”, a su caída, o a la confrontación con su inconsistencia.

En relación al problema de su existencia, ya habíamos tomado en consideración la cuestión de que es necesario suponerlo. Más precisamente, si nos ubicamos a la altura de la enseñanza lacaniana en que se desarrollan las fórmulas de la sexuación (Lacan, 1999), la suposición de la existencia queda indicada por el cuantificador del particular negativo: hay al menos uno que dice no a la castración. Es necesario suponer una existencia fuera de la función de la castración, un Otro del Otro, para hacer consistir al universal positivo. Bajo estas coordenadas, la suposición de la existencia se articula a una necesidad lógica, que estando en línea respecto a las precisiones indicadas acerca del monoteísmo judeocristiano, corroe la dimensión imaginaria del asunto para hacer prevalecer el estatuto simbólico en relación a lo real.

En la elaboración lacaniana del particular negativo, en el marco de la sexuación, somos reconducidos al *al menos uno* que estructura al mito de origen freudiano de la cultura: la figura del padre totémico, aquél que puede gozar de todas las mujeres privando de ese goce al resto de los mortales. En este sentido, el “al menos uno” vuelve a conjugar a Dios con lo paterno. Pero sabemos también, siguiendo a Lacan en la entrevista que se la hace en la Universidad de Yale en 1975 y también en las elaboraciones que corresponden a este periodo de su enseñanza oral, el Seminario Encore, que la cuestión de Dios no se agota en el padre, en sus nombres pluralizados, sino que además nos reconduce al otro lado de las fórmulas: al lado no-todo y al lugar que otorga a La mujer, cuya partícula “La” es también marcada por la barra.

En Yale, Lacan también expande la dimensión de lo religioso más allá de los fenómenos de masa, de la doctrina compartida, pues “todo el mundo es religioso, incluso los ateos” (Lacan, 2012, p.33), pero lo que resulta más llamativo, en el marco de este trabajo, es la articulación con ese elemento que adquiere una dimensión conceptual muy precisa y que, como se indicó en el párrafo anterior, se trata de La mujer, la que no existe: “Dios interviene todo el tiempo, por ejemplo bajo la forma de una mujer. Los curas saben que una mujer y

13

Dios es el mismo tipo de veneno. Ellos están en guardia, patinan sin cesar.” (Lacan, 2012, p.33).

Los curas parecen tener aquí una función testimonial sobre la intervención de Dios, bajo la forma de una mujer, como en otros momentos tomarán un lugar privilegiado los teólogos (aquellos que, según Lacan, pueden ser ateos en tanto hablan de Dios, ya que “están más curtidos en lo que hace a prescindir de su existencia”) y los místicos, los que a diferencia

de los teólogos se invisten de una función testimonial por su proximidad a ese Otro goce, femenino, de lo inefable e infinito más allá de la palabra, del lado no-todo de la sexuación. En este recorrido partimos de una búsqueda que intentaba desasirse de la consistencia imaginaria de Dios para hacer prevalecer su estatuto simbólico, significante, como un elemento privilegiado, como un nombre-del-padre, que lógicamente habría que ubicarlo como un cuantificador particular negativo, necesario para hacer consistir a la castración en el lado todo. Es remarcable que la dimensión simbólica, en el curso de esta elaboración, de paso a otro estatuto, más próximo a lo real, que nos conduce del Dios-Padre a Dios-La Mujer, de la necesidad de un existente para hacer consistir a un

todo, a la contingencia que marca que no-todo está ligado a la castración y por lo tanto apunta a la inconsistencia del Otro como lugar de la garantía y la verdad, conduciéndonos a un más allá de su castración. De un Dios cuyo problema de su existencia o inexistencia queda suspendido en la imposibilidad y en la necesidad de su suposición, del lado todo, hacia un Dios que remite a La mujer, que sin ambigüedades se instituye como “la que no existe” y que en asunto de mujeres, cuentan una por una. Aunque la definamos de tal manera, por una falta en lo simbólico que no da cuenta de un significante que pueda localizar a La mujer como tal, eso no implica que no deje de intervenir todo el tiempo. Esto también es remarcable: lo que no existe insiste, aunque sea bajo la forma de una mujer.

Si decíamos que Dios es un nombre articulable con ese operador clínico del Sujeto Supuesto al Saber, cuya caída es requerida en cierta fase de la cura analítica, el más allá de esta función que permite al dispositivo sostener al analista como partenaire del analizante tendrá que ver con ese objeto a, que como “una mujer y Dios es el mismo tipo de veneno” (Lacan, 2012), los que “patinan sin cesar” (Lacan, 2012) (otra posible traducción de este último sintagma es: “se deslizan sin cesar”). Conviene traer a la memoria, en este punto, lo que Lacan trabaja en el mismo Seminario en que enuncia las fórmulas del ateísmo: “¿Cómo exponerles la incidencia en el movimiento de la transferencia de esa presencia del objeto a (...) ¿No basta con que el analista sirva de soporte a la función de Tiresias, también es preciso, como dice Apollinaire, que tenga tetas?” (Lacan, 2008, pp. 277-278).

Hemos dado un paso importante, que va desde lo religioso en relación a la ley del padre hacia la contingencia del encuentro con una mujer. Desde la culpa al goce como usufructo, de la totalidad a la inconsistencia, al encuentro con una falla en lo simbólico, al significante de su falta, que nos abre la vía a la invención, a la producción de algo inédito como un ir más allá del padre por fuera de las coordenadas de la superación (tal como Freud se posiciona algunas veces, por ejemplo, en el trastorno de la memoria que sufre en la Acrópolis, un más allá que no deja de estar asociado al sentimiento de culpa). Si hay un ir más allá del padre en Lacan, diverso al de Freud, lo podríamos situar en la dirección que enuncia en *El Seminario. Libro XXIII: “El sinthome”* (Lacan, 2006):

La hipótesis del inconsciente, como subraya Freud, sólo puede sostenerse si se supone el Nombre del Padre. Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios. Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre a condición de utilizarlo. (p.133).

Si el psicoanálisis prospera prueba esta posibilidad, si es que no triunfa la religión. Por último, si de algo se trataría un “ateísmo viable” podría concebirse como un ir más allá del padre que no se corresponde a la contradicción de superarlo con la concomitante culpa que vendría aparejada, como la que Freud, padre del psicoanálisis, percibe en su viaje a la Acrópolis. Estaría más próximo a la invención que requeriría prescindir del nombre-del padre a condición de utilizarlo de una manera inédita, entendiendo que este nombre, significante privilegiado, es una forma de circunscribir la falta en lo simbólico, el agujero

14

que afecta al Otro y cuya manera de delimitarlo, entre otras, es Dios, un significante que da las coordenadas de su inconsistencia. Es, en este sentido, algo a lo que la cura analítica apunta y que hace de su práctica algo distante de lo disciplinar o del ejercicio espiritual de una ascesis.

15

Bibliografía

Balmès, F. (2008) *Dios, el sexo y la verdad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión. Freud, S. (1991) *Obras completas: Tomo XX*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. Freud, S. (1991) *Obras completas: Tomo XXII*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. Lacan, J. (2006) *El triunfo de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2015) *El Seminario. Libro VI: "El deseo y su interpretación"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2008) *El Seminario. Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (1999) *El Seminario. Libro XX: "Aun"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. Lacan, J. (2006) *El Seminario. Libro XXIII: "El sinthome"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Lacan, J. (2012) *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Escuela Freudiana de Buenos Aires.