



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE POSTGRADO**

**SOBRE LAS ESTRATEGIAS DEL CREER EN EL ÁMBITO RELIGIOSO DESDE LA  
OBRA FREUDIANA:  
Desde la Vivencia hacia la Experiencia.**

**Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Clínica en Adultos**

**FELIPE IGNACIO DÍAZ TOLOZA**

**Profesor guía:  
Dr. Roberto Aceituno**

**Firma:**

**Santiago de Chile, año 2023**



A la memoria de Elvira Margarita Pinochet Torrealba:

por sus raíces, su pundonor y por transmitirme – de soslayo, entre risas, con tus actos, tus  
fotos y tus historias – el valor de la memoria, por sostener la felicidad con tanta muerte  
encima, por la mitología de mi abuelo, y por enseñarme que el árbol derribado solo señala  
el principio del bosque.

## Agradecimientos

A mis padres Darko y Ana por su amor, por su paciencia, por sus transmisiones y por el hecho de que este escrito no haya sido posible sin ellos. Y también agradezco a mi hermana Catalina por su coraje, su incondicionalidad a toda prueba y por su bondad al desearme siempre el bien.

A Anthea por permitirme sentir lo que era el niño que nunca dejé de ser.

A Felipe, mi analista, por permitirme estar en un espacio donde pude hablar, después de muchos años, respecto a mis creencias y sus entuertos.

A mis colegas y amigos del grupo Psiembra – Matías, Sofía, Eyki y Daniela – por todo su apoyo, su confianza en mi trabajo y su disposición a escucharme en todo momento.

A mis compañeros/as de formación en la Escuela Pichón Rivière por permitirnos ser parte de un espacio creativo y sostenedor de cuyas reflexiones emergieron varias ideas que aquí presento.

A mis compañeros/as de Magister con quienes pude sostenerme en tarea en tiempos pandémicos gracias a su generosidad y disposición al encuentro.

A Roberto Aceituno por indicarme autores claves para este escrito y con los cuales estaré ocupado por mucho tiempo más. Y también a Pablo Cabrera por indicarme no sólo bibliografía pertinente para este trabajo sino también una manera de pensar la clínica y el psicoanálisis.

## Resumen

A raíz de las diferentes reacciones por parte de grupos religiosos en la última década se ha renovado el interés por sus prácticas y sus formas de creencia en función de la actualidad en donde se sitúan. En dicha tarea, la noción de experiencia ha servido como bastión y refugio para darse un lugar verosímil en un lazo secular cada vez más alejado de sus lenguajes y prácticas. Para construir dicha verosimilitud la experiencia religiosa gestiona una estructura del creer que habilita y justifica su enunciación respecto de la ausencia que les hace existir, generando distintas relaciones en torno al tiempo y la historia. En ese campo, el objetivo de esta investigación será identificar y analizar, mediante un análisis bibliográfico, los elementos conceptuales y metapsicológicos que articula el psicoanálisis en la noción de creencia para hacer entendible la experiencia religiosa dentro de la obra freudiana, donde se distinguen dos expresiones distinguibles: por una parte, está *Erlebnis* o vivencia y *Erfahrung* o experiencia. La primera referida al instante, a lo prerreflexivo, lo intenso y no mediado; la segunda referida a un viaje donde es posible sacar lecciones, donde hay capacidad de rememoración y narratividad. De este modo, mediante un análisis de los principales textos donde Freud analiza y articula los conceptos de religión, creencia y experiencia se advierte que ambas maneras de entender lo religioso se enmarcan en distintas coyunturas de producción, desde la Ilusión hacia la Verdad Histórica, como también el recorrido personal de su autor respecto a su propia tradición y su propio padre.

**Palabras Claves:** Religión, Experiencia, Creencia, Desmentida, Escritura, Padre.

## Índice

Introducción.....	1
A.- Sobre los fenómenos “actuales” en el campo religioso: asunto de <i>fundamentos</i> .....	1
B.- Sobre la religión en lo contemporáneo: en torno a <i>lo creíble</i> y <i>sus creencias</i> . ....	3
C.- Sobre lo contemporáneo en la religión: en torno a <i>la experiencia</i> . ....	11
D.- La experiencia religiosa en el campo freudiano: delimitaciones y objetivos. ....	16
E.- Método, Justificación y Relevancia .....	19
Capítulo uno: Bases conceptuales y metapsicológicas sobre la experiencia, la religión y la creencia. .....	23
1.1.- Esculpir el tiempo: en torno a la problemática del tiempo y la experiencia en psicoanálisis. .....	23
1.2.- Sobre lo ontogenético y lo filogenético en la etiología freudiana de la neurosis. ....	30
1.3.- En el principio fue el <i>acto</i> : lecturas sobre el <i>Urvater</i> desde Tótem y Tabú. ....	39
1.4.- Notas sobre lo sagrado, la deuda y la alteridad: hacia la creencia. ....	53
Capítulo dos. Indicaciones – casi advertencias – metapsicológicas sobre la Desmentida, la Ilusión y la <i>Erlebnis</i> : maniobras y velos en tiempos de guerra.....	66
2.1.- De la desilusión al porvenir de una ilusión: estrategias sobre la muerte. ....	66
2.2.- Respecto a las estrategias del creer bajo la matriz de lo increíble: la <i>Erlebnis</i> .....	80
2.3.- Nociones preliminares en torno a la creencia en su relación con el Fetichismo. ....	87
2.4.- Respecto a las consecuencias en la figurabilidad en el campo de la desmentida bajo la modalidad fetichista – o cómo creer sin creer. ....	99
Capítulo tres: Ingreso al Moisés y retorno al Padre freudiano: pistas y reflexiones teórico-biográficas respecto a la tradición, la escritura y la <i>Erfahrung</i> en/desde Moisés y la Religión Monoteísta. ....	110
3.1.- Entrada al Padre como el asalto en Jericó: indicios preliminares <i>en torno</i> al lugar, objeto y escritura de Freud en Moisés y la Religión Monoteísta. ....	110
3.2.- “Del exilio” y “Devorador”: estrategias del creer en la escritura freudiana en Michel de Certeau. ....	122
3.3.- Indicaciones respecto a la verdad histórico-vivencial: compulsión, deformación y escritura. .....	130
3.4.- Tiempos freudianos y la estrategia certaliana sobre la experiencia: <i>Erfahrung</i> desde el “no sin ti”. ....	140
Conclusiones .....	150
Bibliografía.....	162

## Introducción

A.- Sobre los fenómenos “actuales” en el campo religioso: asunto de *fundamentos*.

A lo largo de la última década, la expresión “retorno de la religión” ha tomado fuerza a raíz de los atentados que sucedieron tanto en Estados Unidos como en Europa a mano de grupos ligados al ámbito religioso (González, 2001, Armstrong, 2018). Desde luego, aquel “retorno” hizo retornar, a su vez, la discusión sobre el proceso de secularización en la modernidad (Urrutia, 2007, Beltrán, 2008, Donoso-Maluf, 2008, Fazio, 2010, Garzón, 2014).

Si el proyecto ilustrado, tan arraigado en Freud (1927b), vaticinaba la desaparición de la religión – o, al menos, el atrincheramiento religioso hacia mundo privado – por el proceso de secularización (Urrutia, 2005), los hechos pusieron en jaque dicha hipótesis. Como las organizaciones premodernas se estructuraban centralmente en función del papel que la religión les proveía en el lazo social, la frontal acometida moderna en contra de las religiones implicó la necesidad de pensar activamente aquello que organizaba la subjetividad, a los otros, y a sí mismo al restársele la potencia simbolizadora que la religión generaba sobre la organización de lo público (Gauchet, 2017). Por ello, más que un “retorno de la religión”, lo que se organizó frente a la secularización habría sido una *reacción*; más que un “retorno”, estaríamos en presencia de los estertores de la religión en retirada (Gauchet, 2005) o en plena “revancha” mediante una “resacralización” desde, al menos, los años 70’ (Borghi, 2007, Balchin, 2011, Garzón, 2014, Mayos, 2018, Céspedes, 2019).

En esta discusión la noción de fundamentalismo ha tomado fuerza (Rocha, 2014, Páramo, 2017). Lo fundamentalista podría definirse como un movimiento reactivo en torno a la secularización propia de la modernidad, que genera distintas estrategias para dar fundamento al origen de los soportes de su fe de forma exclusiva y excluyente, desechando cualquier otro saber “añadido” para hacer frente a un exterior desviado o pervertido según valores fijos, marcando, a su vez, un clivaje cultural con aquellos, articulando una batalla, finalmente, entre el bien y el mal (Caro y Fediakova, 2000, Lehmann, 2000, Kienzler, 2002, Mardones, 2002, Escobar, 2008, Svensson, 2013, Van Treek, 2013, Priego, 2018).

En esta línea, Antier (2017) analiza el fundamentalismo como una “patología del origen” al articular la estructura interna de dicha creencia en función de una verdad única, sin fisura ni vacío, para asegurar un fundamento firme desde la cual sostener la fe dentro de una cultura caracterizada por el derrumbe de los “grandes relatos”. Precisando, este movimiento Gauchet (2017) le llama “hipermoderno”: al no ser la religión el articulador preminente en la modernidad, tomando primacía los saberes producidos por las ciencias – estableciéndose así, un nuevo fundamento –, la reacción fundamentalista habría tomado la noción de verdad científica para volver a fundar su creencia en el ámbito del conocimiento, articulándola en el estatuto de lo verdadero y certero.

Sin embargo, junto con Melander (2000) creemos que dicho concepto resulta confuso. Dicha confusión radica en la disparidad entre el fundamentalismo como hecho histórico, registrable en la tradición religiosa protestante estadounidense con la publicación de *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (1910-1915, en Fediakova, 2001, Appleby y Marty, 2002), las formas históricas concretas en otras latitudes donde se despliega una resistencia a la modernidad en general dentro del campo religioso, y la descripción de una “actitud psíquica” que no es estrictamente religiosa (Melander, 2000, p. 94), conformando una red que complejiza cualquier intento de reducir el fenómeno religioso – sea cual fuere el modo para hacerlo pensable – por fuera de sus condiciones de producción cultural – como hecho histórico, académico o subjetivo.

Entrando preliminarmente en dicha complejidad, el proceso de secularización ha organizado múltiples formas de relación entre lo religioso y lo social. Sea que se haya diversificado por el decaimiento de la religión institucional, subjetivando y atomizando las creencias (Pineda, 2018), sea que se haya pluralizado la creencia por haber entrado el campo religioso en el ámbito neoliberal, generando “consumidores-creyentes” y abrazando el pluralismo en las ofertas de lo espiritual (Bahamondes, 2021), sea que la globalización haya hecho versiones totalizadoras e integradoras de entender lo religioso – “globalizando al enemigo”, dirá Boff (2003) –, o sea que la falta de referentes haga que lo religioso busque su forma de existir plegándose a la estrategia científica del “fundamento” (Jay, 2009), da la impresión que la dinámica religiosa está ligada indefectiblemente con los movimientos de



época que le dan sitio y forma, indicando además que su potencia no se restringe a su desuso institucional, sino que emerge – con renovada potencia – desde lugares estratégicos donde aquella fe sea activa y verosímil.

De este modo, dichos retornos han abierto diversos horizontes respecto a lo que significa lo religioso – o “postreligioso”, como observa Martín Velasco (2007). En ello, Vizcaíno (2015) entiende que la secularización es un modo de relación que lo religioso sostiene con el mundo según dinámicas transformadoras fluidas y constantes de secularización y resacralización, de privatización y deprivatización, como también de desaparición y resurgimiento, a contrapelo de epistemes lineales y teleológicas, tomando, de esta manera, elementos de la Modernidad y de la “Post-Tardomodernidad” (p. 440-441). También en esa línea, Orellana (2012) observa que, dentro del antagonismo entre lo que él denomina “fundamentalismo” y “pentecostalismo”, se ubica un tronco común enraizado en la Modernidad, que apunta hacia un efecto de verdad dentro de la experiencia religiosa. El antagonismo se daría en los medios para conseguir dicho efecto: mientras el primero tiende a la literalización de los textos sagrados, dentro de un polo “racional”, el segundo tiende a buscar de forma directa, a nivel del cuerpo, la experiencia con lo Otro de la religión, en un polo “vivencial”.

En dicho caso, si bien la mayoría de la literatura aborda las manifestaciones religiosas en la época secular como “actuales” – Pineda le llama “sin precedentes” (2018, p. 211) –, habría que notar que la relación entre lo religioso y su condición histórica exige pensar el estatuto de dicha actualidad en las manifestaciones religiosas mencionadas. Por dicha vía, el preguntar por la insistencia o la aparente novedad por cómo la religión aparece hoy en la cultura exige tender puentes entre lo religioso, el lazo social y lo contemporáneo. Para trabajar entre dichas coordenadas, nos serviremos de la obra freudiana como marco principal.

B.- Sobre la religión en lo contemporáneo: en torno a *lo creíble* y *sus creencias*.

Como manifiesta Assoun (2003), el trabajo freudiano sobre la religión se mueve entre la clínica y la teoría de la *Kultur*: desde *Tótem y Tabú* (1913 [1912]), se logra dar cuenta de la “formación religiosa” en el registro de una “institución cultural”, reconfigurando los

estudios anteriores sobre la culpa, lo prohibido y la renuncia pulsional antes vistos solo clínicamente desde *Acciones Obsesivas y Prácticas Religiosas* (1907). En cambio, desde 1913, Freud elabora una forma de entender lo religioso hacia expresiones de un malestar cultural fundado en el “complejo paterno”, y así dar cuenta del fenómeno religioso desde la contemporaneidad, su significación y sus dinámicas en las sociedades modernas, abriendo paso al “sujeto religioso” (p. 153).

De este modo, Freud (1913 [1912-1913]) ubica en el totemismo un origen organizador. Ante la muerte del Padre primordial y la posterior culpabilidad de los participantes se estructura una manera de organizar lo permitido y lo prohibido, la circulación de los bienes y su relación con el tótem, para así enlazar el desarrollo civilizatorio y religioso: en tanto la primera se inaugura ante la renuncia de la satisfacción inmediata como base del pacto social, la segunda emana directamente del complejo paterno, la culpa y su nostalgia. En ello, dentro del conjunto de elementos simbólicos que inauguran de manera traumática el lazo social, la religión se entiende como “una solución de compromiso destinada a articular las tendencias contradictorias que animan a los grupos humanos, lo que le da estructura y función al síntoma” (Lamote, 2018b, p. 187, traducción propia). Dentro de aquella organización sintomática que provee la religión, Freud ve como “neurosis obsesiva universal” (1907) al estar en juego la relación con el placer y la alteridad, que implican para los particulares relacionarse con el padre, la muerte y la mujer. De este modo, la religión implica una posibilidad para que estos particulares eviten la solución sintomática singular (Lamote, 2018b).

Sin embargo, ante el ascenso de la racionalidad científica aquella relación con la religión se removió, provocando que aquella solución colectiva perdiera fuerza. Desde ese entonces, siguiendo a Lamote (2018a), “la función de la religión ha sido doble: o bien actúa como una neurosis universal para los sujetos que la adoptan tal cual – los practicantes “ortodoxos” –; o bien pone a disposición de los sujetos – los neuróticos “ordinarios” – los materiales simbólicos a partir de los cuales pueden construir una neurosis individual” (p. 187, traducción propia).

En la vía de dicha racionalidad científica, también de Certeau (2006b) observa que lo religioso queda por fuera de los saberes que configuran “verdad” en lo social; más bien, estarían, periféricamente, dentro de “valores metamorfoseados en leyendas por nuestras sociedades del espectáculo” (p. 191). Žižek (2005) ubica ahí un sitio de las creencias al indicar su centralidad en el entramado cultural y el lugar que tiene la religión en ella: el hecho de que otros crean se sostiene solo como un estilo de vida más, respetable como cualquier otra, “sin tomarla en serio”, para así poder tener un lugar en la cultura (p. 16). Por ello, cuando emergen prácticas donde grupos “se atreven a tomar en serio” sus creencias – por ejemplo, destruir imágenes religiosas de otras tradiciones en virtud de extirpar un acto idólatra, sin miramiento por la “riqueza cultural” en general – se produce un rechazo: como si vivir la cultura directamente implicara una amenaza a todos quienes la viven con la distancia descrita.

Es desde aquí donde López, Reyes y Morales (2017) piensan lo “fundamentalista”. principalmente desde una ruptura con el lazo social caracterizada por la búsqueda de lo puro en la experiencia religiosa, cuya maniobra epistémica borraría la distancia entre las estructuras contemporáneas que producen “lo creíble”, y sus prácticas “evangélicas” definidas como creencias o experiencias cuyo estatuto de verdad es supuesto gracias a la expresión que las difunde. Habría, en suma, un equívoco entre “lo nuevo” y “lo antiguo” respecto de lo creíble en la cultura, efectuado por el abandono del lenguaje doctrinal y teológico desde las disciplinas científicas (de Certeau, 2006b, p. 192-194).

Entonces, el entuerto desplegado por el “desacople” del mundo laico y el religioso, o la posible incorrespondencia entre lo privado y lo público respecto a la legitimidad que una vivencia religiosa pueda tener, ¿deriva en un asunto de creencias?

Hay quienes que piensan que sí. Y tal como Kant argumentaba sobre lo esperable dentro de una modernidad que apelaba a su “mayoría de edad” y sus formas en el “uso público” en función de la libertad, y las limitaciones del “mundo privado” respecto a su incidencia en el mundo social según los usos de la razón – y más aún dentro de una comunidad eclesial donde impera el mero “uso privado” de sus contenidos (Kant, 2004 [1784], p. 33-39) – hay quienes siguen con dicha estructura de pensamiento respecto a lo

religioso: mientras no se altere el orden social articulado desde lo docto, cada quien es libre de pensar en lo privado como le plazca según sus disposiciones.

En dicha matriz, el problema de la religión y su papel en lo contemporáneo se acerca al ámbito de las creencias dentro de su tronco histórico psicopatológico (Berríos, 2018, p. 165-168). Así, habría creencias tolerables, “sanas” o “maduras”, cuyos beneficios se observan en el campo subjetivo a nivel de bienestar y como “expresión de las más altas capacidades individuales y culturales” (Blass, 2010, p. 61), como también creencias “patológicas” como las tilda Antier (2017) respecto al origen en el caso del “fundamentalismo”, o como un fenómeno cuya base hay elementos de la perversión en función de sostener el ideal del yo (Rocha, 2014), o como la manifestación violenta de la pulsión de muerte (Araujo, 2019), o como “una mordaza del inconsciente” en el caso del “fanatismo”, en cuyo caso ha perdido acceso al orden simbólico, lo que ha implicado una “enfermedad del narcisismo” al haber una insatisfacción de la propia imagen en el espejo que deriva en una “rivalidad fraterna” (Haddad, 2022, p. 69-71; 76-88), entre otros. Como se observa, los conceptos freudianos funcionan como un operador psicopatológico que discrimina respecto a lo “sano” o lo “enfermo”, la “razón” o la “locura”, lo “civilizado” o la “violencia”, cuyo antecedente cultural respecto al orden simbólico y sus consecuencias en lo imaginario y su desmezcla pulsional, toma un lugar preponderante y ampliamente visitado.

Incluso el estatuto de las creencias dentro del fenómeno religioso resulta difuso dentro del campo psicoanalítico. Al respecto, en la mayoría de las reflexiones actuales en torno a la creencia en psicoanálisis se suele partir desde el trabajo de Octave Mannoni (2006), quien trabaja desde la noción de desmentida en el fetichismo el mecanismo que posibilita *sostener* una creencia, donde se rechaza y se sostiene a la vez la premisa universal en el falo materno (Freud, 1927a, Chorne, 2006, González, 2018). Por supuesto, creyente y fetichista divergen: el fetichista no cree en el falo materno, ya que allí ubica el fetiche. En cualquier caso, la creencia en el falo materno sería la primera creencia repudiada, y el modelo de todos los demás repudios (p. 15).

Con ello Rabant (1992) esclarece que, ante la primera “suposición” (p. 123) infantil en el falo materno, la realidad establece una objeción: ante aquello, ocurre el mecanismo

defensivo de la Verleugnung, provocando la escisión yoica que inaugura y justifica la creencia: “así como el sueño, decía Freud, protege ante todo el deseo de dormir, podríamos decir que la Verleugnung protege ante todo el deseo de creer” (p. 111), haciendo resonar la cita freudiana de El Porvenir de una Ilusión: la religión es una ilusión al ser entendida como “una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad efectiva” (1927b, p. 31). En suma, la relación del sujeto con la realidad se vería mediada por el desmentido hacia la percepción de la realidad, al insistir un deseo de creer. En ese sentido, la creencia es vista como aquella posición subjetiva que arma una estrategia respecto a la castración, sosteniendo incólume su relación infantil respecto a la realidad y la sexualidad, amurallándose respecto a la realidad para conservar la relación primera con su propio ideal del yo (Chasseguet-Smirgel, 2003).

Por otro lado, alejándose de la hipótesis de la religión como una “neurosis obsesiva universal” (Freud, 1908), Rosolato (2004) lo trabaja como una “paranoia colectiva” (p. 70). Y esto es interesante por el mecanismo que caracteriza la paranoia: la proyección, caracterizándose, a su vez, por denegar la creencia al reproche interno, dando por efecto el ponerlo fuera (Arpin, 2008, Ons, 2019). De esta forma, se abre un abanico de desacuerdos respecto al estatuto de la creencia religiosa dentro del psicoanálisis. Chorne (2006) manifiesta que si se le “preguntara si la Verleugnung tiene alguna relación con las creencias religiosas, diría que sí, que no hay ninguna diferencia entre éstas y cualquiera de las otras creencias” (p. 81). Por otro lado, Mannoni (2006) menciona que es “preciso dejar de lado los problemas relativos a la fe religiosa, pues son de otra naturaleza, si bien es cierto que siempre hay en la fe alguna mezcla de creencia” (p. 12). A su vez, Laplanche (2001) propone un modelo “seductivo” de la religión, argumentando que la fe “tiene su origen en el otro” (p. 50), siendo plenamente distinguible de la creencia.

Lo anterior suscita una pregunta general: ¿con qué elementos el psicoanálisis logra hacer pensable la experiencia religiosa? Con Regnault (1993), coincidimos en parte en el ateísmo científico y el judaísmo teórico de Freud al pensar el fenómeno religioso, y en particular el cristianismo (p. 46). De forma sintética, la religión para Freud es un símil de una neurosis obsesiva (Freud, 1907), tanto como formación de lo inconsciente como en su

dinámica particular obsesiva, sea en rito y/o vivencia (Assoun, 2003), la cual, como fenómeno colectivo, se organiza en torno al ideal del yo (Freud, 1921). Desde un punto de vista teórico y clínico, la religión también se organiza como una psicosis al ser pensada como una negación de la realidad como ilusión empujada por el deseo de creer (Freud, 1927b). En ese sentido, la religión, en cuanto ilusión, contiene un núcleo de verdad subjetiva (Freud, 1939) disfrazada, como un velo que recubre la extranjería de sí propia de la experiencia de lo inconsciente en la subjetivación (Cabrera, 2015, p. 309-310), cuyos elementos deben ser traducidos o enderezados, “invertirlos para descubrir bajo la ganga mística el núcleo racional” (Althusser, 1966, p. 77, siguiendo el guiño de Regnault, 1993, p. 44).

Esta actitud *reductora* se sostuvo en la generación de analistas contemporánea a Freud (Domínguez, 2000). Luego, en la segunda generación, también hubo una actitud reductora del hecho religioso, pero al revés: al pensarla como una *ética humanista* (en Fromm, Domínguez, 2000, p. 156) o como “un fenómeno natural, saludable y positivo” (Blass, 2010, p. 57), reduciendo el valor de verdad que la religión cristiana sostiene en su monoteísmo. Desde acá, Blass (2010) apunta a la verdad histórico-vivencial freudiana (Freud, 1939) como un diálogo fértil para el trabajo entre religión y psicoanálisis, pero sin entrar en dicho vínculo.

Entonces, ¿cómo pensar las creencias, dentro del campo analítico, para así abrir un diálogo con el campo religioso? De momento, cabe reintroducir la dimensión histórica de la religión para hacer pensable cómo se inmiscuye “lo actual” en el presente, bajo cuyas coordenadas se organizan “lo nuevo” y “lo antiguo” de sus manifestaciones. Preliminarmente, da la impresión de que el problema “actual” resulta un asunto antiguo, o al menos desde un proceso que abarca al menos dos siglos en donde lo creíble fue transformándose, generando otros marcos de referencia y apoyaturas en la posibilidad de pensar: desde la “organización *religiosa* hacia una *ética* política o económica” (de Certeau, 2006a, p. 149; 2009). En síntesis, se generó una ruptura entre elementos que estuvieron integrados por marcos de referencias religiosos hacia la escisión entre religión y moral. Por un lado, lo religioso se vio estallado por las divisiones eclesiales, dando paso a la ruptura entre los lenguajes expresados por las tradiciones y las prácticas propias de dicho mundo inscrito en el sistema creyente. De este modo, dentro del mundo religioso en crisis se vio la

necesidad de encontrar una nueva legalidad que se dé asiento y justificación, justamente donde el obrar ya no tiene una acepción religiosa (como efecto de la voluntad divina), sino que tiene un matiz laico, sea civil o político.

En dicha coyuntura de crisis hubo un ambiente afectivo de incertidumbre y angustia al notar que las referencias *integradoras* provenientes de la tradición se comportaban como *partes* de un campo esquirolado que exigían *otro* principio ordenador. En dicho clima, De Certeau (2006a) organiza cuatro estrategias para obtener la unidad anhelada: en primer lugar, encontrar una religión natural desde la cual remontar todas las religiones históricas; en segundo lugar, reducir entre verdaderas y falsas las distintas religiones, organizando rasgos que garantizarían con exclusividad *la* verdadera de las falsas; en tercer lugar, buscar un punto de unión dentro de la cultura – lo político, etc. – para articular en lo religioso lo que antes pudo hacer sin ella; y en cuarto lugar, instalando una moral provisoria (p. 154-155). Desde dicha matriz, el hiato entre el hacer y el decir religiosos se organizó en busca de un lugar de enunciación, donde dicho *decir* pueda tener lugar en el *hacer*. Así nacen los “refugios” o “retiros” como sitios establecidos en la cultura dedicados a lo religioso, como también los sitios intrapsíquicos donde ocurre un refugio: en los “corazones”, sitiados y justificados por “marcas” que logran superar el clivaje entre práctica y fe – sean milagros, gestos, etc. –, dando prueba de su consistencia y cohesión (p. 165-167).

En ello, hubo un grupo que de Certeau (2006a) llama “radical” cuyo desenvolvimiento difería de quienes fijaban sus prácticas religiosas en sus cultos, liturgias o sacramentos – los “jansenistas” – o de quienes ubicaban el campo religioso en prácticas civiles, tales como la urbanidad, etc. – los “jesuitas”. Los “radicales”, entonces, se caracterizaban por su identificación a la diferencia que asentaban mediante formas conductuales más que teológicas; es decir, lo espiritual está atado a un lenguaje práctico cuyo tratamiento genera una ruptura con las expresiones que circulan en la cultura. Dicho de otro modo, su “refugio” lo organizan como “resistencia” desde sus prácticas, extirpando del lenguaje común una forma de enunciación en cuya práctica se ligará consecuentemente en una oposición sociopolítica (p. 171-174).

Entonces, mediante este breve recorrido por las transformaciones de lo creíble iniciadas desde el siglo XVII parece ubicarse “lo actual” del fenómeno religioso – sus experiencias y expresiones – en un movimiento más complejo respecto de lo “nuevo” o lo “antiguo”; es decir, da la impresión de que lo antiguo parece un retorno contemporáneo del fenómeno en cuestión. En definitiva, en torno a la pregunta que anuda las dinámicas entre las creencias, lo creíble y su historicidad, cerca la reflexión desde la comprensión de lo religioso en lo contemporáneo hacia la dinámica de lo contemporáneo en lo religioso: “hoy”, el dogma “antiguo” que asentaba las relaciones al otro y sí mismo se transforma en un hecho de creencia. Es decir, aquello que se piensa desde la creencia muestra que dicho objeto ya quedó por fuera de lo creíble, y con ello a merced de las ciencias que construyen la verosimilitud dentro de sus propios términos, fuera de lo religioso, produciendo la creencia como un contenido susceptible de análisis desde el distanciamiento del acto de creer, articulando un objeto útil dentro de su lógica (de Certeau, 2006a, p. 151-155).

Dicho proceso vendría como revés del modo en que los discursos científicos construyen sus objetos, *produciendo* lo religioso como un agregado que pierde su especificidad, *tensionando* la escisión precedente entre lo religioso y la racionalidad científica: no es que el segundo haya relegado el primero, sino que este último produjo dentro de su episteme al primero, obteniendo lo religioso un lugar fundador en forma de *olvido*. Entonces, se percibe lo esencial de lo religioso como asuntos que se piensan desde dinámicas económicas, sociales, etc., produciendo una *inversión* epistémica. De este modo, “las afirmaciones religiosas pretendían decir la verdad (o el sentido) de la vida social o individual; en realidad, hoy son modelos sociohistóricos, o (como decía Freud) “mecanismos” psicológicos, quienes los explican” (de Certeau, 2006b, p. 201). Por ello, dentro del psicoanálisis aplicado (Freud, 1913), es necesario mantener precauciones sobre el trasfondo epistémico donde se enuncia el psicoanálisis, para no reducir el fenómeno a investigar en un andamiaje conceptual del mismo.

En ese caso, ¿cómo aprehender lo religioso desde hoy, cuando su condición de ser entendida por los medios actuales excluye su posibilidad? En cuando hecho religioso, de Certeau (2006a, p. 146-148) ubica el problema entre “la relación entre el *sentido vivido* y el



hecho encontrado” (p. 146, énfasis propio). Es decir, y al respecto de la historicidad de/en lo religioso, y en particular sobre lo contemporáneo en el fenómeno religioso, conviene circunscribir aquello que, ya en el siglo XVII, sirvió de refugio y garante: la *experiencia*.

C.- Sobre lo contemporáneo en la religión: en torno a la *experiencia*.

Desde los siglos XVIII y XIX, la reducción de lo subjetivo llevó a la pregunta por lo humano respecto de lo que la ciencia dejaba por fuera o en incompletitud respecto a su saber. Dicha búsqueda encontró una trinchera en el mundo religioso desde la noción de experiencia, las cuales resistían que lo humano fuera un mero fenómeno cognitivo o perceptivo hacia la importancia de las facultades internas, lo personal e irreductible que se ha perdido en las tecnificaciones modernas (Jay, 2009).

En particular, el tronco teológico dominante en Alemania se opuso a la poderosa idea kantiana de reducir lo religioso a lo moral. Ello buscaba circunscribir lo religioso por fuera de las evidencias creíbles de la mera razón nacidas de las apologéticas naturalistas de la época, que para Kant resultaban insostenibles.<sup>1</sup> La contraparte de aquello llevaba a desdeñar la intercesión de un Dios externo, ya que dicho ejercicio mermaría profundamente la responsabilidad humana como agentes morales, ubicando la obligación moral por encima de lo experiencial en la religión (Jay, 2009, p. 107-110).

Desde dicha construcción, Jay (2009) trabaja desde tres teólogos cuya tarea fue construir una defensa de un aspecto de la experiencia religiosa que no estuviera subsumida ni sometida a lo moral. En efecto, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto y Martin Buber buscaron asentar y circunscribir lo creíble de lo religioso bajo la autenticidad de una modalidad de experiencia, y así desprenderse y protegerse de los formalismos ortodoxos vinculados a sus tradiciones para recuperar y justificar un *encuentro* personal y directo con lo divino. Dicho encuentro configuró la experiencia de una forma precisa: poniendo el acento en la respuesta subjetiva del acto piadoso, cuya tónica era privilegiar la convicción interna

---

<sup>1</sup> De aquella época, y la nuestra. En el presente, Lane Craig (2018), Swinburn (2004), entre otros, abogan por lo creíble de lo religioso en el marco de la razón científica. En ello, para quien se interese en ingresar en dicho terreno, recomiendo el libro de Ramos (2022) que ingresa en un lenguaje sencillo en estos concienzudos argumentos.

respecto de la intelectual, razonada y, por lo tanto, externa. Por ello, los sentimientos, lo intuitivo, lo inmediato y todo lo anterior a las facultades psicológicas superiores tomaron relevancia, y de allí la experiencia religiosa resultó anterior a cualquier adherencia a algún credo o institución. En suma, se podría resumir por “sentir gusto por el infinito” (Schleiermacher en Jay, 2008, p. 28).

Desde dicha lógica se quiso circunscribir aquello que estaría en la experiencia religiosa, independiente de alguna tradición o reglamento racional. Otto (2016 [1936]) llamó “*sensus numinis*” a aquel fundamento suprasensorial que subyace a toda experiencia religiosa, cuya consecuencia en el creyente es la sensación de ser efecto y no causa de sí bajo un sentimiento de dependencia, a lo cual llamó “sentimiento de criatura” en función de la “absoluta inaccesibilidad” del *munen* (p. 52-57).

Por último, Jay (2009) comenta la forma vincular que tuvo esta forma de experiencia religiosa lejos de la reducción psicológica al entenderse como algo que *viene* de Dios en sí, y no como algo que se pueda *tener*. Sin embargo, para Buber (en Jay, 2008) dicho vínculo con lo “absolutamente otro” también era con lo presente, con lo próximo o evidente al sujeto. En ello, se advirtió que la experiencia religiosa podía advenir en la cotidianidad, “superando el abismo entre Dios y el hombre” (p. 143).

Desde luego, dicha modalidad de experiencia tuvo críticas contundentes en el terreno teológico como en el filosófico. Dentro del primero, se apuntó en la psicologización de la experiencia de Dios al poner el acento en lo humano más que en lo divino, y por lo tanto en lo finito, en lo contingente, dejando de lado las premisas cristianas respecto a la unicidad de la verdad en el relato bíblico. Dentro del terreno laico la apelación a la experiencia religiosa entró en desuso, perdiendo terreno respecto a sus propias premisas: respecto a las construcciones que buscaban dar cuenta de lo inasible inaprehensible del fenómeno – por ejemplo, el “sentimiento de criatura” como sentimiento de infinito como de dependencia absoluta –, fueron absorbidas por los lenguajes científicos, los cuales explicaban en sus propios términos dichos objetos de creencia.

Finalmente, hubo también una crítica a nivel política importante. Al esencializar en una proto-vivencia aquello subyacente a cualquier experiencia religiosa, siendo ella objetiva y fuera del yo, y más aún, singular en cada vivencia, ello derivó en la confección de identidades según la experiencia que se haya tenido o no, generando exclusión y negación. Al comienzo de su trabajo, Buber mantuvo simpatías con el belicismo alemán de la época bajo la promesa de una auténtica experiencia comunitaria, defendiendo la guerra con alusiones a “la sangre”. En ello, Benjamin y Scholem mostraron su frontal desacuerdo con dichas apreciaciones, apelando con sarcasmo que “si Buber se hubiera salido con la suya, entonces lo primero que habría que preguntar a cada judío era: “¿Ya ha experimentado usted la judeidad?” (en Jay, 2009, p. 142).

Todo lo descrito anteriormente queda articulado bajo una modalidad de experiencia religiosa condensada en la noción alemana *Erlebnis* (donde está contenida la palabra *Leben*, o vida. Por ello, en castellano suele traducirse por experiencia vivida o *vivencia*), la cual connota una “inmediatez vital [...] que precede a cualquier reflexión intelectual y a la diferenciación conceptual [...] algo más vital, algo más intenso, no mediado”, excediendo incluso la posibilidad de transmisión por exceder al lenguaje mismo, escapando incluso a su posibilidad de intercambio con otros, pues sería aquello que solo el sujeto que lo ha experimentado sabe a ciencia cierta (Jay, 2008, p. 23; Jay, 2009, p. 19; 27).

Sin embargo, hay otra acepción dentro de la lengua alemana para referirse a la experiencia. Martín Velasco (2007), dentro de una comprensión fenomenológica, asume que la experiencia religiosa integra lo volitivo y el pensamiento, haciendo encarnar el núcleo de apertura a lo Otro que viene inserto ya en lo humano con las tradiciones o modalidades simbólicas de lo religioso. Es por ello, que menciona que “la fe comporta experiencia, requiere experiencia y es ella misma experiencia” (p. 42), argumentando cristológicamente: así como el Verbo se hizo carne, la experiencia requiere de lo mundano para su desenvolvimiento, religando lo eterno con lo finito: es decir, tejiendo *Wissen* – entendimiento o cognición –, *Glaube* – un credo o fe racional – y *Ahndung* – presentimiento de lo suprasensible – dotando a la experiencia de múltiples dimensiones (Jay, 2009, p. 132).

En ello, ubica la experiencia religiosa como itinerario o recorrido, rememorándola ya no como *Erlebnis*, sino como *Erfahrung*, cuya raíz contiene la palabra *Fahren*, viajar, como también como aquel contacto con la realidad que genera conocimiento (Martín Velasco, 2007, p. 57). También, denota la apertura de una temporalidad en dicho viaje susceptible de narratividad, activando un “vínculo entre memoria y experiencia” (Jay, 2009, p. 27), como también su posibilidad de intercambio y transmisión (Margulis, 2015). En suma, Schaeffer (2018) condensa los sentidos incluidos en *Erfahrung* como “el conjunto de los procesos interactivos de la naturaleza cognitiva, emotiva y volitiva que constituyen nuestra relación al mundo y con nosotros mismos, así como el conjunto de las *competencias adquiridas por la recurrencia de tales procesos*” (p. 32, énfasis propio), poniendo el énfasis en su estructuración mnémica respecto de los procesos perceptivos y la acción subjetiva de ordenarlos y orientarlos según la interacción y no según el acontecimiento. Por ello la *Erlebnis* y la *Erfahrung* no representan necesariamente una exclusión sino modalidades experienciales que, por asuntos formales y conceptuales en la conceptualización freudiana – como ya se verá – se utilizarán en este escrito de forma separada y distinguible.

En dicha línea, de Certeau (1988) explora las relaciones internas que estructuran la experiencia religiosa – cristiana en particular – desde la *temporalidad* y el *lenguaje*, argumentando que lo religioso, en cuanto experiencia, no precisa la distinción entre lo espiritual y lo finito, sino que lo primero puede verse en la medida en que está inscrito en la carne, en la cultura. Por ello, distinguir teología y psicología para precisar lo realmente *espiritual* en la experiencia sería quitar de la operación aquello que justamente haría presencia y pensamiento de lo experiencial: sería, en definitiva, el misterio que condensa al Dios encarnado como conocimiento vivido.

En ese punto, la temporalidad del hecho religioso sobre su accionar y consumación adquiere forma según la relación entre sus intervinientes. Apuntando su estructura temporal, Polanco (2003, p. 426) se refiere a la dinámica soteriológica y escatológica encarnada en Cristo desde la estructura del *Ya está, pero aún no*: ya está consumada la operación de salvación, pero aún no se ha efectuado en su esplendor. En dicha lógica temporal, para entrar hacia aquello que estructura la experiencia religiosa, de Certeau aclara que no es un

momento, sino una duración que funciona *a posteriori*, bajo la figura del “*pas encore*” (1988, p. 191): luego del retiro, y luego al recordar, se articula, en dos tiempos, el andamiaje experiencial. Es decir, el movilizador de la experiencia se hace presente cuando, precisamente, ya no está. Por ello es de que la cristalización de instantes experienciales cercenaría su estructura misma, escindiendo vivencia y vida, el afecto y lo intelectual, deteniendo la posibilidad de futuro en la perpetuación del presente. De este modo, la memoria tiene una función organizadora axial en la arquitectura de la experiencia al reagrupar el tiempo en una unidad experiencial: en presencia presente.

En esta construcción del otro y la temporalidad, el *lenguaje* cumple un rol esencial al estructurar el hiato entre el retiro y su conservación, entre la pérdida presente y la recuperación futura. Es más: la palabra nace en función de aquel abandono presente, prestándose dentro de una posibilidad social cuya red mínima configura la espera, construyendo la referencia al otro y al futuro (de Certeau, 1979, p. 371).

Con todo, respecto al abordaje de la experiencia religiosa, resulta relevante entonces considerar y analizar lo contemporáneo en la religión en la doble bisagra que connota lo experiencial: la articulación, en definitiva, entre lo subjetivo y la cultura (Jay, 2009), ya signado en Freud (1907) al mencionar a la religión como *neurosis* privada y universal. Dentro de dicha matriz operacional, los materiales que dan forma al síntoma forman una temporalidad singular, retroactiva, respecto a sus condiciones de inscripción como también de las ensambladuras inconscientes estratificadas en distintos tiempos, modelando una formación de compromiso, finalmente, entre “*la actualidad de la historia y la historia de lo actual*” (Cabrera, 2015, p. 231).

En dichas condiciones para construir la historicidad de la experiencia religiosa, resulta también pertinente configurar la creencia en dicha matriz dinámica. Es decir, la creencia no sería *solamente* aquellos elementos simbólicos que cada uno toma de la cultura para armar su trama subjetiva, sino que, *además*, la creencia y lo creíble se inscriben en una matriz histórica donde los actos de creer se van modificando según las formas que adopta el malestar en la cultura. En dicho escenario, la creencia puede ser pensada como aquel circuito de intercambios respecto de un crédito articulado con otro garante. Kristeva (1986 y 2009, p.

41) y Moingt (2013, p. 69-78) entran al campo de las creencias al definir las como un “dar crédito”, “constituirse como garante, asegurar”, “acto de confianza que implica restitución” y “confiar algo con la certidumbre de recuperarlo”, dirigiendo este último el asunto de las creencias hacia su circulación desde el don (Mauss, 2012).

También es la entrada en de Certeau (1979) al pensar la creencia desde una relación con el otro en función de un reconocimiento de la alteridad y el asentamiento de un contrato, articulando una relación intrínseca entre la creencia y la temporalidad al distinguir los momentos en que el objeto empeñado pasa de un dueño a otro (p. 363-364). En ese sentido, “el "creyente" renuncia a una ventaja actual, o a algo de sus pretensiones para dar crédito a un destinatario, creando en sí un vacío relativo al tiempo del otro, creando un déficit por el cual “un futuro entra en el presente” (p. 366, traducción propia).

Desde luego, creencia y experiencia entran en vinculación en la construcción de temporalidades, donde la operación freudiana resultará útil para precisar el estatuto de cada concepto como también para operacionalizar dichas temporalidades en las estratificaciones formadoras de síntoma donde se vincula lo filogenético con lo ontogenético (Freud, 1916) con los respectivos mecanismos formadores de síntoma (Freud, 1915).

D.- La experiencia religiosa en el campo freudiano: delimitaciones y objetivos.

Para introducir dichas operaciones comentaré brevemente dos trabajos en donde Freud signa las modalidades de experiencia bajo estrategias de creer distinguibles. Bajo la constatación de dicha pluralidad en la obra freudiana respecto al trabajo sobre lo religioso, conviene marcar con Miller (2012) que sería estrecho o francamente erróneo invocar a Freud para tratar al fenómeno religioso solo desde su coraza ceremonial. Más bien, desde el texto *Una Vivencia Religiosa* (1928) se visualiza la maniobra freudiana ante el historial religioso, trabajando la religión no sólo en cuanto rito, sino como *Erlebnis*.

En otoño de 1927, un periodista germano-estadounidense le hizo una entrevista a Freud, en la cual se lograba ver la reticencia de este último en el ámbito de la fe. Ello generó diversas reacciones en la época; una de ellas fue una carta que Freud recibió, y que usa en este texto: este colega escribe para abogar por la veracidad de la creencia religiosa, desde su

propia experiencia. En esta carta nos explica que, en el periodo de graduación, este joven médico le llamó la atención que una anciana, “de dulce rostro”, estaba siendo llevada a la sala de disección. Por semejante hecho, aquel hombre *dudó* de la existencia de Dios y miró con renovada suspicacia la relación que tuvo con la iglesia y la doctrina cristiana. Sin embargo, tiempo después, una voz le persuadió a perseverar en la fe, ante lo cual este médico manifestó su tropiezo: “Si supiera con certidumbre que el cristianismo es la verdad, y la Biblia la Palabra de Dios, lo aceptaría” (p. 167). Luego de aquel *episodio alucinatorio*, sus dudas se esfumaron y abrazó la fe a manos llenas. Freud responde que aquella vivencia es *totalmente diáfana* ante la lectura analítica: por supuesto, aquella anciana “de dulce rostro” le recordó a su madre e invocando el complejo de Edipo, el enfrentamiento con aquella reminiscencia dice relación con la rebelión hacia el Padre.

Sin entrar aún en la operación freudiana – cuya maniobra resulta en una lectura *evidente* en un tema que no parece serlo –, conviene destacar el armazón mediante los cuales Freud genera el mecanismo para hacer pensable el historial: el complejo de Edipo, en cuya escenografía entra el padre, la relación incestuosa con la madre, y su posición subjetiva en torno a dicho conflicto pulsional. En dicha matriz subjetiva, intrapsíquica, biográfica, entronca de un modo específico la matriz heredada del ello, patrimonio de la humanidad y armazón de los movimientos inconscientes en la historia de la especie trabajada en Tótem y Tabú; el modo de entroncar, qué temporalidades se pondrán en juego y cómo un sujeto se ubica en su/la historia, será un tema por revisar en este trabajo.

Por la fecha de producción, el texto mencionado es posible ubicarlo en un problema general en el desenvolvimiento del pensamiento freudiano. Desde los años veinte, luego del belicismo a carne viva propiciado por la Gran Guerra, y con la comentada introducción de la pulsión de muerte, Freud se aboca su interés respecto a las modalidades de construcción subjetiva respecto de lo pulsional, la realidad y sus efectos yoicos. En dicha coyuntura en su producción – rastreada desde 1914 en Introducción al Narcisismo –, Freud publica De Guerra y Muerte (1915), Lo Ominoso (1919), Más allá del Principio del Placer (1920) y Psicología de las Masas y Análisis del Yo (1921) desde cuya lectura se puede observar el ojal

de la desilusión, sus efectos mortíferos en la subjetividad, y las formas posibles de mantener a distancia las *heridas narcisistas* provocadas por la barbarie (Cabrera, 2015).

Inmerso en dicho clima y en dicha sintonía productiva, Freud reorganiza su metapsicología hacia a la segunda tópica en El Yo y el Ello (1923a), cuyas precisiones e integraciones – en particular, el establecimiento del superyó – le lleva a preguntarse sobre los destinos de *lo negativo* a nivel psíquico, en busca de aquello que distinguiría aquello que puede conservar la realidad, la relación al otro y a sí mismo. En torno a ello, Freud publica La Organización Sexual Infantil (1923b), Neurosis y Psicosis (1924 [1923]), El Sepultamiento del Complejo de Edipo (1924a), La Pérdida de la Realidad en la Neurosis y la Psicosis (1924b) y La Negación (1925) cuyo hueso va en distinguir qué mecanismo diferencial estaría en juego en los entuertos subjetivos con la realidad bajo el problema de la diferencia sexual y el devenir subjetivo.

Pero no es hasta 1927 donde, en Fetichismo, Freud consigue operativizar el concepto de desmentida como estrategia alternativa a la represión, cuyos movimientos pulsionales y representacionales en torno a la diferencia sexual tienen efectos marcados a nivel psíquico en general, y a nivel yoico en particular (Freud, 1940 [1938]). En suma, dentro de la producción freudiana El Porvenir de una Ilusión (1927b) y Una Vivencia Religiosa (1928) se enlazan en un contexto de producción que posibilita leerlos en conjunto de la siguiente manera: la religión corresponde a una Ilusión provocada por la necesidad de protección, cuya potencia está en proporción con el deseo que insta a creer, generando un desapego con la realidad.

Sin embargo, y como constata Domínguez (2000) en su revisión epistolar que mantuvo Freud con distintos contertulios sobre el tema religioso, la publicación de El Porvenir de una Ilusión le produjo a su autor no sólo desmarcar dicho texto del corpus psicoanalítico institucional argumentando que es su mera postura *personal*, sino su frontal disgusto hacia el texto, tachándolo como su peor libro (p. 106). Pero lo interesante del caso no es el disgusto de Freud, sino su viraje teórico respecto de lo religioso:



“En El Porvenir de una Ilusión formulé un juicio fundamentalmente negativo sobre la religión, más tarde hallé la fórmula que le hacía mejor justicia: su poder descansa, sí, en su contenido de verdad, pero esa verdad no lo es material, sino histórica” (1935, p. 68).

Ello no implica suponer un enroque teórico ni una superación sino, más bien, una *modificación* importante sobre su propio pensamiento respecto del fenómeno religioso, el cual fue volcado en Moisés y la Religión Monoteísta (1939 [1934-1938]), cuyo andamiaje conceptual para trabajar la compulsión religiosa y el carácter judío fue el *retorno de lo reprimido*, cuya fuerza proviene de recuerdos con un gran monto afectivo que fueron puestos en el olvido (Freud en Yerushalmi, 2014, p. 79), generando en lo religioso temporalidades y movimientos que permiten pensarlo como un *progreso retroactivo*, entroncando con las temporalidades y estratificaciones desarrolladas en Tótem y Tabú.

Será desde las dos hipótesis descritas sobre lo religioso en la obra freudiana, nacidas desde los *corpus* descritos donde transcurrirán principalmente los esfuerzos del presente trabajo. Para ello, tomaré la producción freudiana sobre lo religioso de los años veinte como *Erlebnis*, para luego mostrar que una lectura sobre lo religioso como *Erfahrung* es sostenible, retroactivamente, con el contenido y la escritura de Moisés y la Religión Monoteísta. Por todo ello, el objetivo de esta investigación será identificar y analizar en la obra freudiana los funcionamientos del creer que posibilitan el ejercicio religioso bajo las modalidades experienciales caracterizadas como *Erlebnis* y *Erfahrung*, poniendo el acento en las *estrategias del creer* respecto a su relación con la temporalidad y la historia.

#### E.- Método, Justificación y Relevancia

Tal como sugiere un escrito sobre la conformación de experiencias, la escritura de este tiene la intención de presentar un viaje mediante dos trayectos convergentes: desde el marco de la obra freudiana se identificarán, relacionarán y analizarán los principales contenidos conceptuales y metapsicológicos sobre sus trabajos en torno a la religión, la creencia y la experiencia.

Respecto a la producción de datos se tratará la información según lo indicado por Bassi (2015), a saber, elaborar el material bibliográfico mediante fichas de lectura para luego

ordenarlas mediante una “línea argumental” (p. 442). Desde dicha línea, el tronco bibliográfico principal será la obra freudiana en su totalidad, abarcándola progresivamente bajo el entendido que ésta fue abriéndose paso en sus investigaciones sobre lo religioso.

Como segunda línea textual se hará uso de citas que sirvan para tensionar, ilustrar o profundizar los argumentos hilvanados del tronco textual primero. En este caso, por su cercanía a los conceptos puestos en relación se utilizarán preferentemente los trabajos de Michel de Certeau sobre la antropología del creer (Royannais, 2003). En dicho corpus se incluyen textos como “Las revoluciones de lo creíble” (de Certeau, 1999), “Le croyable, ou l’institution de croire” (de Certeau, 1985), “La experiencia espiritual” (de Certeau, 2021), “La formalidad de las prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces (siglos XVII-XVIII)” (de Certeau, 2006a), “Credibilidades políticas” (de Certeau, 2010b) y los textos incluidos en *La Debilidad de Creer* (2006b), tales como “La Ruptura Instauradora” y “Del cuerpo a la escritura, un tránsito cristiano”, entre otros. Asimismo, haré uso de los trabajos de Mannoni (2007) y Rabant (1992) sobre las creencias, lo cual ayudará a precisar su estatuto bajo la clave de la desmentida, como también tendré en gran aprecio el espléndido trabajo de Yerushalmi (2014) respecto a la construcción que le significó a Freud, en un sentido biográfico, académico y generacional el lograr ejecutar su Moisés.

Como tercera línea textual incluiré los trabajos de Green (2001, 2002) y Le Gaufey (1995) para trabajar la relación entre la religión y lo originario, el padre y sus temporalidades. Asimismo, incluiré los trabajos de Girard (1983) respecto al vínculo entre lo sagrado y la violencia dentro de lo religioso, como a Godelier (1998) y de Certeau (1979) respecto a la circulación de la deuda en el entramado religioso. Finalmente, como cuarta línea textual incluiré elementos del campo estético para ejemplificar y redefinir ciertos conceptos claves en el transcurso de este trabajo. Para dichos propósitos los trabajos de Tarkovsky (2002) serán de ayuda para ubicar el estatuto del tiempo en su vertiente ética y técnica, como también la obra de distintos poetas – Teillier, Pessoa, Cavafis, etc. – servirán como claves sugerentes de lectura que profundizarán y proyectarán los sentidos que pretenda escribir pero que mi escritura no alcance a tomar.

Por aquel motivo, la subdivisión dentro de los capítulos buscará hacer visible el entrecruce – a modo de acorde – entre los tres conceptos mencionados. En el primer capítulo se organizarán las piezas generales para entrar al problema de la experiencia en psicoanálisis en función del lugar que tiene la temporalidad y la historia como un problema técnico y ético. En dicha vía, se profundizará en las estratificaciones históricas y prehistóricas donde la formación neurótica se organizará, y desde la cual la religión también se establecerá. Luego, habiendo explicitado las coordenadas ontogénicas y filogenéticas, se abordará de lleno la formación religiosa en la obra freudiana desde *Tótem y Tabú* (1913 [1912-1913]) donde se abordará el estatuto del complejo paterno, el tabú del contacto y su vínculo con lo sagrado, la deuda y la creencia.

En el capítulo dos se orientará la reflexión en torno al establecimiento y las consecuencias del ejercicio de la creencia religiosa como *Erlebnis* o vivencia desde el corpus delimitado por la Primera Guerra Mundial y sus desilusiones – específicamente desde sus textos de 1915 hasta 1928 – cuya justificación estriba en la coherencia interna alrededor del concepto de Ilusión. De este modo, se organizará un contexto propicio para leer los destinos del creer bajo el contexto de desilusión forjado por la guerra y su impugnación a los avances culturales para no dejarse más desmentir: ni a la muerte, ni al peso pulsional que otorga lo humano a la cultura, ni a las actualizaciones de conflictos pretéritos. Luego, se precisará en aquello que fuerza a un sujeto a inscribirse en lo religioso bajo la clave de la Ilusión y la justificación de considerar a la *Erlebnis* como vivencia sin rememoración hasta desembocar en *Una Vivencia Religiosa* (1928 [1927]) donde Freud ubica con mayor precisión su inclusión en lo religioso. Finalmente, se organizaron dos incisos dirigidos por los trabajos de Mannoni (2006) y Rabant (1992) respecto a la creencia como operación de la desmentida. Ello queda justificado porque el texto freudiano que inaugura dichas reflexiones – *Fetichismo* (1927) – se encuentra en la coyuntura de producción descrita dentro de la cual Freud precisará metapsicológicamente lo que hace que alguien pueda sostener un deseo contrario a la realidad y a la vez sostener dicho criterio de realidad, bajo las consecuencias precisas de la escisión yoica y su expulsión del campo de la creencia.

Finalmente, en el tercer capítulo se aborda el ejercicio de escritura que hace Freud con su *Moisés y la Religión Monoteísta* (1939 [1934-1938]) para mostrar cómo su autor ejecuta una forma de experiencia cuyos materiales exigirán una estrategia del creer distinta a la anterior. Para ello, comenzaré una revisión bibliográfica desde 1934 hasta el estallido de la Segunda Guerra, tiempos desde los cuales Freud comienza a reorientar sus trabajos sobre lo religioso ante el auge del antisemitismo en Europa Central y el retorno de su pregunta sobre *su* Moisés. Para dichos propósitos traeré preferentemente los trabajos de Yerushalmi (2014) y de Certeau (2006a, 2007a) para configurar una entrada biográfica en la confección del Moisés y su estrategia de verosimilitud. Luego, al visitar la relación entre la creencia, la producción del texto, me acercaré al contenido les mismo para precisar y situar el fenómeno religioso en su relación con su verdad histórica. Finalmente, indicaré una manera de entender la experiencia religiosa como *Erfahrung* precisando en sus tiempos y estrategias del creer.

De esta manera, la siguiente investigación se centrará en los destinos y posibilidades que las creencias despliegan para abrir horizontes dentro de lo religioso, sea como vivencia o como experiencia. En dicho esfuerzo, cabe mencionar que este viaje ya lo hice una vez con las herramientas que tuve a mi disposición en aquel entonces (Díaz Toloza, 2018). Por ello, si bien hay elementos que podrán encontrarse en aquel escrito, el presente actualiza y resitúa varias reflexiones y aspectos que dejé en el tintero la vez anterior.

Finalmente, la justificación de esta investigación es teórica y social al ofrecer un acercamiento poco concurrido al problema religioso. Por esa vía, se pretende aportar luces al fenómeno en su dimensión subjetiva, contribuyendo con una lectura poco transitada en Chile y América Latina al desplegar de manera crítica las nociones freudianas sobre la religión, la experiencia y las creencias, trabajando en torno a sus vínculos con la advertencia de evitar la patologización o la reducción del fenómeno. También, este trabajo contiene una relevancia metapsicológica, clínica y cultural al orientar su reflexión en la construcción epistémica de la creencia y su relación con la experiencia, lo cual posibilitará nuevas formas de hacer pensable la posición religiosa en ciertos analizados/as, como también las formaciones religiosas de quienes analizan.

## Capítulo uno: Bases conceptuales y metapsicológicas sobre la experiencia, la religión y la creencia.

### 1.1.- Esculpir el tiempo: en torno a la problemática del tiempo y la experiencia en psicoanálisis.

No sería exagerado decir que el psicoanálisis es una clínica *del y en* el tiempo: tiempos de encuadre, tiempos subjetivos, tiempos culturales, tiempos transgeneracionales, en fin, operan en distintas capas temporales e históricas. Asimismo, como pivote de aquellos tiempos tejidos con tanta complejidad en hebras de lenguaje figura *otra escena* que da pie a aquel tiempo vivido: lo inconsciente, sin lógica ni cardinalidad en sí, va puliendo con sus golpes sin ruido sus retoños, haciéndoles tropezar por el sello indeleble de su presencia. En aquel terreno, en aquella hondura o superficie opera el revés que da forma y fondo a lo visible, las herramientas para hacer trabajable el aullido sin voz de lo inconsciente vienen desde las palabras. Soporte sonoro de doble filo, cuyos usos y efectos pueden servir de llave o de cerrojo según los tiempos de lo inconsciente.

En dicha línea es que Rabant (1992) indica que “la interpretación está ligada al tiempo, a lo insostenible que él figura, y a su manejo” (p. 15) ¿Cómo pensar aquello *insostenible* que representa el tiempo en análisis y que, a su vez, permita *sostener* un trabajo y un efecto en el tiempo? Para dicha pregunta, suelen haber ciertas frases que condensan su horizonte y que inscriben una manera de entender la experiencia analítica. Quizás la más clásica y controvertida sea la que Etcheverry traduce como “Donde Ello era, Yo debo advenir” (Freud, 1933[1932], p. 74), cuya idea viene hilada a la razón de un avance tópico entre las instancias, cuyo fin sería ampliar el campo perceptivo y la organización del yo en función de la apropiación de contenidos emergidos del ello, tal como la tierra firme gana terreno al mar en el progreso civilizatorio.

Curiosa figura: lo basto e ignoto (el mar interminable, sin tiempo ni horizonte) cediendo terreno ante los avances de la cultura (la *historia* en su relación con lo *ahistórico* del océano), apunta hacia un aspecto del trabajo interminable desde cuya roca puede pivotar, al menos, la elaboración donde haya arena suficiente para hacer algún hogar habitable.

Dicha metáfora geológica permite imaginar los distintos tiempos subjetivos (arcaicos, heredados y actuales) en cuyo seno se condensaron los distintos estratos terrestres que permiten el suelo que habitamos, apuntando hacia los flujos del pasado que configuran todo lo firme del presente. Dicho de otro modo, el objetivo de un análisis puede ser pensado bajo las condiciones que un sujeto consigo mismo, su herencia y su época, cuyas actualizaciones sintomáticas muestran materialidades, ensambladuras y temporalidades susceptibles de ser trabajadas bajo condiciones técnicas precisas. En tal caso, el psicoanálisis parece estar a la altura teórica y técnicamente. Por ello, resulta pertinente preguntarnos sobre el lugar y los usos del tiempo en la clínica psicoanalítica para entrar, mediante su técnica, a la contemporaneidad y su manejo dentro del campo experiencial que ella produce.

Entonces, ¿qué marca el tiempo en las sesiones? Freud (1913b) comparó la sesión analítica con una partida de ajedrez: se sabe de antemano distintas estrategias para el comienzo y el cierre. Sin embargo, lo que pase entre medio estará en función del arte y la destreza desplegada sobre el tablero. Quizás para entrar al asunto del tiempo haya que comenzar un paso más atrás. ¿Con qué se trabaja en psicoanálisis? Pues, con *palabras*. Y estas palabras son provocadas en una situación muy particular: el lazo *transferencial*.

En este punto lo que me interesa introducir es que dichas palabras cargan con elementos que le hacen muy características y que no son *observables* (y, por lo tanto, analizables) en otras situaciones. Son *palabras equívocas*. Existe una familiaridad extraña en ellas: como si otros hablaran por uno, o como si uno le hablara a otro. En definitiva, por el lugar de lo inconsciente, dichas palabras enunciadas en el espacio analítico representan una alteridad interna, tornándose por ello tan sorprendentes en ocasiones. De este modo, la maniobra o dirección del analista estará en función del despliegue de las palabras bajo lo que se dice y lo que se sabe: entre lo que el sujeto dice y no sabe, y/o entre lo que el sujeto no sabe pero que habla en su síntoma. ¿Qué marcas llevan aquellas palabras volcadas en la transferencia? ¿cómo pensar el uso técnico entre la relación de la realidad del inconsciente y el lugar del tiempo en el lazo transferencial? Lacan menciona en el Seminario 8:

“La presencia del pasado, pues, ésa es la realidad de la transferencia [...]. Es una presencia un poco más que presencia - es una presencia en acto y, como los términos alemanes y franceses lo indican, una reproducción” (p. 202).

Desde ahí, la transferencia sería aquello que posibilita la historicidad en el espacio analítico. Como en un viaje de espaldas por el tiempo, logra hacer del pasado un presente. Dicho de otro modo, consigue reproducir la presencia del pasado en la actualidad: en dichas palabras, tanto en el acto de enunciación como en su materialidad, tal como en los pliegues de algún libro antiguo, estaría el *sello de lo vivido*.

Con ello, ¿qué relación tienen estas palabras, dichas hoy con tanto ayer con la dimensión que inaugura su familiar extrañeza, lo inconsciente? Más punzante aun: ¿qué usos, en relación con dichos tiempos, son posibles de manejo? Ante dichas interrogantes me acercaré brevemente a las reflexiones de Andrei Tarkovsky (2002) respecto a su noción de “esculpir el tiempo” dentro de su cine como *tiempo vivido*, lo que permitirá un acercamiento al problema de la experiencia en psicoanálisis y su trabajo con lo contemporáneo. La justificación de este breve diálogo es doble: en primer lugar, no es casual que ambos autores en sus respectivas disciplinas mencionen que su tarea sea *esculpir* (Freud, 1905), lo cual nos lleva a preguntarnos por la materialidad y el *modus operandi* de la técnica que deriva de lo anterior; y en segundo lugar, desde aquellas materialidades, su técnica y sus dinámicas, se prevé la construcción de una experiencia situada en un espacio que hace confluir la interioridad, la facticidad material de lo vivido y su legibilidad. Pero más importante aún, existe una tercera justificación que muestra cómo el cineasta reordena su técnica para producir *experiencias*.

Para partir este pequeño paseo por la obra de Tarkovsky, conviene preguntarnos por su estatuto como arte: ¿cómo entender la especificidad del cine como arte? ¿en qué se distingue el cine de otras maneras de hacer arte, como la música o la literatura? Tarkovsky ubica el comienzo del cine como expresión estética con la otra de los hermanos Lumière, “La llegada del tren” (1895). En aquel filme de no más de medio minuto, ante el acecho del tren en dirección a la pantalla, los espectadores buscaron despavoridos la salida. ¿Qué principio estético está en juego con aquella innovación técnica? Pues, la “de fijar de modo inmediato

el tiempo” (Tarkovsky, 2002, p. 83). ¿De qué forma lo fija? A diferencia de la música, donde también existe un trabajo con el tiempo, “la fuerza del cinematógrafo consiste precisamente en dejar el tiempo en su real e indisoluble relación con la materia de esa realidad que nos rodea cada día, o incluso cada hora” (p. 84). Entonces, la especificidad del cine como arte, a diferencia de otras maneras de ejercerlo, dice relación con el trabajo del tiempo en su relación factual con la realidad. De ahí el interés de los espectadores que van al cine: se recoge la necesidad humana de apropiarse del mundo:

“Normalmente, el hombre va al cine por el tiempo perdido, fugado o aún no obtenido. Va al cine buscando *experiencia de la vida*, porque precisamente el cine amplía, enriquece y profundiza la experiencia fáctica del hombre mucho más que cualquier otro arte; es más, no sólo la enriquece, sino que la extiende considerablemente [...]. Aquí, y no en las “estrellas”, no en los temas ya gastados ni en la distracción: aquí reside la verdadera fuerza del cine” (p. 84, énfasis propio).

Asunto más que notable si nos interrogamos a qué se refiere Tarkovsky con lo factual: en *Solaris* (1972) el escenario, por así decir, está puesto en “las estrellas”. Sin embargo, ¿con qué materialidad el tiempo está anudado y engendrado en dicha obra? Ahí cobra importancia la noción de imagen artística: si bien es posible lógicamente filmar una vida completa, con kilómetros de celuloide, la labor del artista es *esculpir el tiempo*, es decir, sacar lo innecesario o sobrante de aquel material para dejar lo esencial que el autor considera pertinente. Justamente en *Solaris* el tema no es un viaje externo, a las “estrellas”; es, por el contrario, un viaje *interno*, que enfrenta al protagonista con su pasado y su deseo.

De esta manera, si la importancia del cine está en “el tiempo presentado con la forma de un hecho”, habría que recoger aquel hecho no desde la abstracción, sino con la observación. Tal como los japoneses asignan con el nombre “saba” a las huellas del envejecimiento en su materialidad concreta (como los pliegues de las hojas de algún libro antiguo, o la piedra pulida por el río), o el lugar de la observación en la confección del haikú, con la precisión única del ojo que percibe un hecho, es que “la imagen filmica es en esencia la observación de un fenómeno inserto en el tiempo” (Tarkovsky, 2002, p. 88).



Con todo lo dicho, ¿en dónde hace eco aquel tiempo en hecho en el espectador? ¿cómo de la materialidad externa se toca, por así decir, la materialidad interna? Para Tarkovsky, el despliegue de la existencia está vinculada estrechamente con el tiempo. Pero no el tiempo técnico. Por tiempo, estamos por fuera del tictac implacable, sucesivo, muerto: el tiempo individual está conjugado con el tiempo de las cosas, en una unidad que sirve como escenario para la vida humana. Así, el tiempo individual y el tiempo histórico hacen nudo en el sujeto, vertical y horizontalmente. De ahí la presencia de una *vida muerta*: cuando se desgarran existencia y condiciones de existencia, muere el tiempo individual. Y de ahí también radica su componente ético: “el tiempo es una situación, el elemento que da vida al alma humana, en el que el alma está en el hogar como la salamandra en el fuego” (p. 77). Subjetividad, tiempo, hogar. Si el sujeto puede pensarse como ser ético es justamente en relación con el tiempo. Pero ¿de qué hogar hablamos? Pues, el tiempo y el recuerdo están anudados, “como dos caras de una sola moneda” (p. 78). Es desde allí que puede entenderse la relación entre tiempo e interioridad:

“Un hombre que ha perdido sus recuerdos, ha perdido la memoria, está preso en una existencia ilusoria. Cae fuera del tiempo y pierde así su capacidad de quedar vinculado al mundo visible. Lo que quiere decir que está condenado a la locura” (p. 78).

Un sujeto sin memoria es un sujeto fuera del tiempo, ya que la memoria hace huella como *tiempo vivido* en la subjetividad que lo porta. Y es justamente eso, la capacidad de recordar lo que constituye al sujeto como ser ético. Podría decirse que es en la medida en que se tiene un pasado que recordar es posible el habitar un presente. Con ello, la noción de pasado se torna indispensable. Diría, incluso, cinematográfica: el presente, a ciencia cierta, es posible ante la *materialidad psíquica del pasado*. El presente adquiere materialidad en el recuerdo, el cual es un producto del tiempo al quedar fijado como huella en quienes pueden vivirlo. Y por ello el tiempo, en un sentido y horizontes plenamente éticos, se puede cambiar (p. 79). De lo contrario, ante la imposibilidad de habitar el tiempo, el sentido de “lo actual” se pervierte: es ahí donde Tarkovsky ubica el cine como consumo, al alienar al espectador de su capacidad de vínculo con su recuerdo, individual y colectivo. Con todo lo dicho, es posible abrir relaciones con el quehacer del analista en el cual, tal como en el cineasta ruso, la huella

y el trabajo de memoria son fundamentales, junto con el tiempo y la interpretación como su correlato técnico.

En torno al tiempo y la interpretación, lo primero que me interesa indicar es que por el hecho de la transferencia puede haber interpretación. De hecho, si la transferencia es aquella reproducción de la presencia del pasado en la relación analítica, la interpretación abre un espacio para trabajar dichas presencias bajo el supuesto de su legibilidad. Por tanto, el hecho de la transferencia inaugura el supuesto de que aquello que se presentifica pueda ser leído por Otro (Rabant, 1992). En segundo lugar, la interpretación abre una distancia entre lo dicho y quien lo dice en el seno de la transferencia, y ello implica hacer surgir el elemento temporal que del inconsciente se supone: el marcar otro sentido en las palabras de uso común que trae el paciente genera la impresión que vendrían desde otro lugar, enigmático y familiar.

Entonces, ¿qué forma toma el tiempo en la interpretación? Pues, como *a posteriori*. Y toma esta forma en relación con su fondo: la represión. Freud (1900b) sostiene que la interpretación en los sueños corresponde al trabajo en sentido opuesto al trabajo onírico, indicando que el hiato entre contenido manifiesto y latente es condición necesaria para que haya interpretación. El hecho que un elemento pueda ser interpretado, implica que hubo un trabajo de *desfiguración* anterior.

Como se observa, la represión es fundamental en psicoanálisis en la medida que inaugura y sostiene tanto la subjetividad como sus síntomas. La inauguración de lo inconsciente se entiende en la medida en que hubo algún elemento del tiempo infantil que no pudo tener lugar en la realidad y que fue guardado en el aparato psíquico en forma de *olvido*. Y justamente, desde aquel clivaje entre la conciencia y lo apartado de ella es que se forma un primer núcleo reprimido, a modo de fijación. Aquel proceso Freud (1915) le llamó represión *primaria*, el cual irá imantando y consolidando la fuerza pulsional suficiente para sostener la represión en cuanto tal o *secundaria*, la cual es forzada desde dos frentes: el polo inconsciente, y las contrainvestiduras sobrevenidas desde la conciencia. Aquello apartado en esta “otra escena” es lo que tendrá efectos en la vida diurna desde sus distintas formaciones, llevando el sello de la represión en la medida que muestran un conflicto, y con él, un mensaje:

lejos de indicar una tara estructural, el síntoma sería un *efecto* que representa una respuesta que el sujeto no logró articular de otro modo.

Ahora bien, si la represión está articulada en dos tiempos – un primer momento de olvido, y un segundo de formación de síntoma –, es que la interpretación toma también su forma desde aquellos dos tiempos, cuyo espacio entre tiempos toma las características del proceso primario que impera lo inconsciente. De esta manera, si la interpretación indica algún fragmento o costura que el síntoma haya dejado ver, se verán en sus *efectos* en la medida que tocan aquello olvidado: lo indicado hoy resonará desde un *reencuentro*, desde el cual Mannoni (2002) ubicará la experiencia analítica:

“La experiencia humana que la aventura psicoanalítica restituye se forma, según Freud, a partir de la idea de un *reencuentro y recuperación del pasado* (que en tiempos de Breuer, Freud hace aparecer bajo la forma de una *reconstrucción*, p. 33-34)”.

Esta vuelta en dos tiempos sería el andamio mínimo para restituir algo que no es obvio: *la experiencia*, tomando la forma de una experiencia singular cuya dirección se ciñe hacia la búsqueda de una verdad subjetiva. Por ello, la investigación de lo inconsciente sigue la hebra de los materiales etiológicos que consiguen arrancar del tiempo el flujo subjetivo en curso, como el deudo hipotético que aún no supera la muerte de la reina Eleanor del siglo XIII, o de aquel que aún llora el incendio de 1966 en los pies de “*The Monument*”, ambos adheridos a las vivencias pretéritas (Freud, 1910, p. 13-14). Es desde aquella relación con la temporalidad que la investigación y la cura siguen bajo el reencuentro – su *historicidad* – y la recuperación – *apropiación* subjetiva de lo inconsciente – de un pasado que, tal como las capas terrestres, está *construido* con distintas materialidades que operan en la formación sintomática, y cuyas formaciones y estallidos pulsionales el análisis deberá transitar, traducir y tramitar. Para condensar dicha complejidad temporal en algún concepto, Cabrera (2015) recoge el término *heterocronía* para referirse a “esos materiales [que] se inscriben en tiempos múltiples en donde el pasado entra en la historia de la actualidad así como la actualidad puede llegar a hacerse parte de una historia olvidada” (p. 17).

Ahora bien. La intención de escribir un tablero mínimo para hacer pensable la experiencia en análisis es para apuntar la reflexión hacia cómo hace pensable el psicoanálisis una experiencia particular: la religiosa. En ello, si la religión será pensada como una formación de lo inconsciente cuya estructura se organiza según materiales, ensambladuras y temporalidades circunscritos entre “lo constitucional y lo accidental” de la formación sintomática, será pertinente comenzar por dicho trabajo de suelo.

1.2.- Sobre lo ontogenético y lo filogenético en la etiología freudiana de la neurosis.

Freud en su conferencia “Los Caminos de Formación de Síntoma” (1917 [1916-1917]) examina esquemáticamente las fuerzas, materiales y temporalidades etiológicas de la neurosis, y es desde aquí donde empezaremos nuestro análisis de suelo. Empezar desde aquí en la obra freudiana lleva una razón entre manos: luego de haber avanzado en los primeros trabajos sobre la etiología de las psiconeurosis y su noción de defensa, Freud hasta 1910 se mantiene en una visión preferentemente ontogenética, cuyos trabajos apuntaban al rol de la *sexualidad infantil*, y el factor identificatorio y cultural en la *novela familiar*. Sin embargo, al ver la recurrencia de las fantasías en la neurosis optó desde 1915 prestar mayor oído a la variante filogenética para que su teoría adquiriese mayor generalidad (Green, 2002). En ese caso, ya en 1917 podemos encontrar en la obra freudiana su primer acercamiento al empalme entre lo constitucional y lo accidental, o lo filogenético y lo ontogenético.

Preliminarmente, Freud encara la formación de síntoma desde una dimensión económica, siendo las cantidades invertidas en la formación misma lo que deslindaría lo “sano” de lo “enfermo”, organizando de dicho modo lo patológico según materiales que tanto “sanos” y “enfermos” comparten; en principio, ambos no se diferenciarían más que por la magnitud del esfuerzo en dicha empresa. Sin embargo, la relación respecto a las cantidades empleadas en la formación de síntoma está inscrita como *conflicto*. En síntesis, el síntoma es producto de un conflicto donde dos fuerzas enemistadas hacen *compromiso* bajo una lógica de *satisfacción*; en ello, dicho conflicto cumple una función en la organización subjetiva, lo cual implica tratarle no como algo a eliminar (tal como puede pensarse dentro del modelo médico), sino como un mensaje y una solución subjetiva que no pudo hacerse de otro modo.

En suma, el síntoma no expresa un trastorno – o algo que al sujeto le falta – sino que expresa, por así decir, la tragedia de estar vivos: una subjetividad bullente, aciaga y en conflicto.

¿En qué consiste dicho conflicto? Pues, entre las expresiones de satisfacción que las pulsiones reclaman para sí. Dicho entuerto pulsional se monta por la insatisfacción de libido que fue rechazada por la realidad y que, por otros medios, reclama su satisfacción. En ese caso sería por medio del síntoma, quien supone un fracaso y un logro a la vez, que la pulsión inexpugnable logra su tajada, su satisfacción canalizada vía *desfiguración* propia de la jurisdicción del sistema inconsciente. En ello radica que sea una satisfacción sustitutiva: que, en vez de satisfacerse de algún modo, lo hace a través del síntoma.

Volviendo a la noción de conflicto, la libido insatisfecha busca otros caminos para sus fines. Un camino a favor de la satisfacción es por vía regrediente, animada por las fijaciones dejadas atrás a nivel del desarrollo o, más precisamente, regresa a organizaciones superadas de objetos ya resignados (aunque, no resignados del todo al aún estar con carga libidinal, lo cual sirve de ancla para la vía regrediente), invistiendo posiciones reprimidas y, por lo tanto, formando un vínculo psíquico sustraído del yo:

“Las representaciones sobre las cuales la libido transfiere ahora su energía en calidad de investidura pertenecen al sistema inconsciente y están sometidas a los procesos allí posibles, en particular la condensación y el desplazamiento (descentramiento)” (Freud, (1917 [1916-1917]), p. 328).

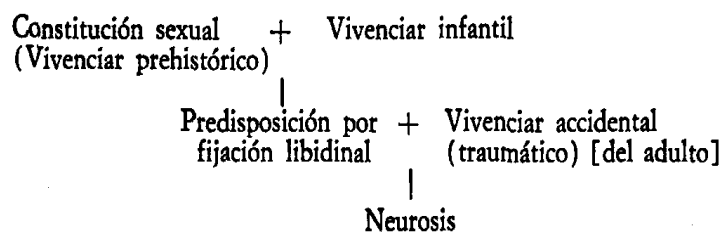
Entonces, dicha modalidad sintomática, aquella desfiguración que aparentemente nada tiene que ver con quien lo porta ni con la conciencia, se forma mediante procesos de *condensación* y el *desplazamiento*; formas que obtiene lo inconsciente para sortear la censura y conseguir la venia del yo, cuyo trabajo, como el sueño, *puede ser leído*. Es un *mensaje* y, por lo tanto, dirigido al Otro, puede tramitarse mediante palabras en transferencia.

De este modo, ocurre una preexistencia de las fijaciones en la formación del síntoma, claves en el entendimiento de los estratos históricos que le componen y los procesos necesarios para su configuración. En suma, el síntoma corresponde a un

“retoño del cumplimiento del deseo libidinoso inconsciente, desfigurado de manera múltiple; es una ambigüedad *escogida* ingeniosamente, provista de *dos significados que se contradicen* por completo entre sí” (p. 328, énfasis propio).

¿Cómo pensar la ambigüedad que articula la desfiguración si existe una *elección* en dicho proceso? Pues, la desfiguración producida no corresponde a una tara congénita por fuera de la historia ni a fragmentos desarticulados: todo aquello contradictorio que el síntoma signa confluye en el sujeto. Por dicha vía, el síntoma expresa un conflicto subjetivo que está, por así decir, *montado* de cierta manera y no de otra, refiriendo que lo escogido con ingenio en la desfiguración muestra el sustrato de enunciación en su construcción y, por ello, puede existir un posicionamiento ético del sujeto padeciente por aquello que no sabe de sí.

Respecto al argumento freudiano se puede ver la importancia de las fijaciones hacia las cuales la libido se dirige, como *contrainvestidura*, sustrayéndose del yo. ¿De dónde emergen dichas fijaciones? Al decir de Freud, de “prácticas y vivencias de la sexualidad infantil, en los afanes parciales abandonados y en los objetos resignados en la niñez” (p. 329). De las tres vertientes, dos respectan a lo abandonado o resignado; es decir, de *conservado* en el aparato psíquico por vía experiencial. Sin embargo, lo que atraviesa las tres sería el tiempo infantil y sus satisfacciones. Dentro del periodo infantil, Freud explica que ocurre una doble importancia en lo que respecta a las fijaciones y las orientaciones pulsionales como factor constitucional en la neurosis adulta. Por un lado, están las orientaciones pulsionales innatas, precipitados de las vivencias de nuestros antepasados y, por el otro lado, están las vivencias externas y accidentales en el tiempo infantil. En suma, ocurre una bipartición en la etiología de la neurosis correspondiente al tiempo infantil: “la disposición heredada y la predisposición adquirida en la primera infancia” (p. 329). De este modo, conseguimos el siguiente esquema:



(Figura 1, en Freud, (1917 [1916-1917], p. 330).

Resulta curioso a primera vista la función de aquel vivenciar prehistórico como factor etiológico. El segundo piso del esquema contempla el saber etiológico que Freud ha recogido hasta 1910 respecto al rol ontogénico en la etiología de las psiconeurosis<sup>2</sup> (Green, 2002). Lo que convoca en este escrito es escudriñar el lugar que tiene dicha *prehistoria* en lo actual de la neurosis, y qué lugar tiene en el desarrollo de lo religioso en Freud.

Antes de entrar a ello, Freud se ocupa del segundo término del piso más alto de su ecuación: el vivenciar infantil. De entrada, Freud nos desconcierta con dos inflexiones de su construcción. En primer lugar, menciona que aquel vivenciar responden a *escenas* infantiles. No es obvio que las huellas descritas sobre las cuales la libido regresa sean escenas. Preliminarmente, la escena remite a una narratividad y una construcción en el lenguaje, confeccionada desde un lugar particular que figura dicha escena y no otra. También, que sean escenas remarcan, por su paso por el significante, el espacio suficiente donde el campo de deseo pueda operar como vivencia. En suma, tal como en el síntoma, el estatuto de la escena surca su función subjetiva y figurable. En segundo lugar, Freud lo advierte abiertamente: estas escenas/vivencias infantiles no suelen ver verdaderas históricamente. Hay veces en que sí, otras que no, otras que se mezcla verdad y falsedad, lo que lleva a Freud al *estatuto del fantasma* al descubrir la operatividad de dichas ficciones más allá del referente histórico concreto. En ese caso, Freud recomienda tomar por igual medida y estatuto la realidad y la fantasía al comienzo ya que *en* la fantasía también habita una realidad, apuntando hacia la efectividad y la preminencia de la *realidad psíquica* en el desenvolvimiento de la neurosis, tanto individual como colectiva:

“Si de entrada le revelamos que está a punto de traer a la luz las fantasías con que ha encubierto su historia infantil, que son como las sagas que los pueblos crean acerca de su

---

<sup>2</sup> Para entrar al despliegue en el campo freudiano respecto a la etiología de la neurosis (en particular, la neurosis obsesiva), remito a visitar mi trabajo de memoria de pregrado donde hago, en su primer capítulo, un recorrido desde Las Neuropsicosis de Defensa (1894), pasando por Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas (1907) hasta A Propósito de un Caso de Neurosis Obsesiva (1909) donde identifiqué transversalmente cómo opera conceptualmente respecto a lo religioso la compulsión y los mecanismos propios que comparten aquella neurosis individual y aquella universal (Díaz T., 2018, p. 12-29).

historia olvidada, notamos contrariados que desaparece repentinamente su interés por continuar el tema” (Freud, 1916, p. 335).

De la cita anterior me interesa remarcar tres aspectos. El primero, y que se articuló ya en *Actos Obsesivos y Prácticas Religiosas* (1907), remite a la ligazón entre lo subjetivo y lo cultural, lo individual y lo colectivo, desde lo cual Freud desprende y justifica sus avances en el terreno psicopatológico al cultural. Y ello que pareciese un salto epistémico está lejos de serlo por el hecho de que las condiciones de enfermar están íntimamente vinculadas con las renunciaciones pulsionales que demanda toda cultura, siendo dicha insatisfacción el comienzo y el efecto de todo malestar (Freud, 1929 [1930]). Por ello, resulta espuria la distinción entre el Freud más “clínico” del Freud “cultural”, ya que en ambas facetas se mueve el entendimiento de los malestares que habitan lo contemporáneo. Por así decir, cuando Freud hace clínica se está refiriendo inevitablemente a las condiciones sociales de producción de malestar – previstas, por ejemplo, en el lugar etiológico de la novela familiar – y también, cuando hace lecturas sobre la cultura, también hace clínica en la medida en que, mediante la historicización de dichas formaciones, articula maneras de hacer legible el malestar y sus movimientos pulsionales. En síntesis, la episteme de lo inconsciente permite concebir la subjetividad desde ambos estatutos como un tejido sin hebras entre la clínica y la cultura bajo la lógica de sus producciones, conflictos e historicizaciones.

Luego, Freud indica que las fantasías *encubren* la historia infantil. En este punto, y debido a la decisión técnica de Freud en asimilar indistintamente fantasía y realidad en los dichos de sus pacientes, el encubrimiento no sólo tiene la intención de tapar sino, justamente por ese movimiento, mostrar de otro modo de cubierto. En dicho caso, en su función encubridora la fantasía revela, mediante su desfiguración, aquello que estaba dispuesta a cubrir. En ello, Freud asimila a la fantasía como un paso previo en la formación de síntoma en la medida en que en la fantasía ocurre la introversión de la libido, un extrañamiento sobre la satisfacción real emancipándose del examen de realidad y una sobreinvertidura de las fantasías toleradas. De alguna forma en la fantasía, tal como en las construcciones ficcionales de los pueblos respecto a su historia olvidada, se resguarda una reserva, un lugar donde habita un placer resignado.



Respecto al argumento freudiano sobre a la fantasía, falta por indicar sus contenidos y su pertinencia en la ecuación etiológica. Respecto a lo primero, Freud comenta “la observación del comercio sexual entre los padres, la seducción por una persona adulta y la amenaza de castración” (Freud, (1917 [1916-1917], p. 336). Así, las tres están al servicio de la sexualidad, y marca una disposición o *enfoque* infantil. Con ello busco apuntar que la realidad infantil está inscrita, más que en sus contenidos, en su enunciación o en la forma en que está construida; es decir, lo infantil es una disposición que conserva la arquitectura de una vivencia caracterizada por el *desamparo*: sea que haya una relación de omnipotencia o sometimiento, lo infantil será aquel punto de vista al quedar *a merced* del Otro.

A razón a la última fantasía dictada, Freud menciona “que se compone sobre la base de indicios, ayudado por el saber de que la satisfacción autoerótica está prohibida, y bajo la impresión de su descubrimiento de los genitales femeninos” (p. 336). En ello, Green (2002) reconoce que dicha fantasía es del *propio* cuerpo respecto del placer vivido, sobre *el* cuerpo al generarse preguntas sobre el placer recibido, y sobre *los* cuerpos al cerciorarse de la diferencia sexual (p. 57), generando una primera relación significativa con su sexualidad, sobre sí mismo, y los otros en su relación con la realidad.

También resulta interesante detenerse en que la fantasía se componga sobre la base de *indicios*. Por aquí entraremos a la paradoja huella/escena anteriormente dicha: más bien, la escena estaría construida en base a huellas que no son susceptibles en principio de significación. Entonces, ante la falta de datos provenientes de la realidad ante lo acuciante e interpelante de las huellas vistas e intuitas, el infante organiza una red, un esquema o, al decir de Freud, unas *escenas*, cuya función apunta a conseguir explicaciones sobre los porqués de su nacimiento, su concepción y la diferencia en los sexos, y así tranquilizarle sobre la incoherencia fundada en el misterio y la *mentira* parental (p. 54; 57).

En dicha línea, Freud (1917 [1916-1917]) se pregunta sobre la materialidad con que se construyen tales fantasías. En un primer caso, su materialidad es pulsional: es desde ahí donde el conflicto parte y deviene. Sin embargo, ante la regularidad de dichas fantasías, Freud se ve llevado a postular la mediación de unas *fantasías primordiales* como patrimonio filogenético:

“En ellas, el individuo rebasa su vivenciar propio hacia el vivenciar de la prehistoria, en los puntos en que el primero ha sido demasiado rudimentario. Me parece muy posible que todo lo que hoy nos es contado en el análisis como fantasía [...] fue una vez realidad en los tiempos originarios de la familia humana, y que el niño fantaseador no ha hecho más que llenar las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica” (p. 338).

De este modo, dichas fantasías primordiales cumplen una función estructurante y organizador en el aparato psíquico, ordenando el sistema de represiones posterior en un tiempo donde el vivenciar individual aún no logra organizar e integrar lo vivido. De alguna forma, el vivenciar prehistórico funciona como una matriz simbólica capaz de organizar lo que el sujeto, por sus propios recursos, no logra articular.

También dicha relación entre verdades, la individual y la prehistórica, organiza temporalmente la *vivencia* en el primero, haciéndola ingresar, a su vez, en el segundo, en la filogénesis. En otras palabras, se hace ingresar el tiempo del Otro *en* el tiempo subjetivo, cuyo núcleo temporal, bifásico, situaría la *diacronía* subjetiva en el seno de lo *sincrónico*, desarticulando cualquier pretensión evolucionista o progresiva (Green, 2002, p. 26-27). Es decir: no es que haya momento prehistórico, luego histórico y, por último, tiempo actual; más bien, *lo prehistórico habita en el seno de lo vivido en la actualidad, lo cual, a su vez, organiza la posibilidad de la historicidad subjetiva.*

Ello también implica que, cada uno, en su condición subjetiva, necesariamente es tributario de tiempos anteriores. No existe nadie que haya nacido desde sí mismo; las condiciones de existencia están indefectiblemente referidos al tiempo del Otro: a sus transmisiones, filiaciones y recepciones. En ese caso, lo que viene a indicar el Edipo como proceso de subjetivación designa la posición de cada uno en una filiación definida por imagos parentales respecto a la sexualidad y la muerte (nivel ontogenético), el incesto y el parricidio (nivel filogenético), siendo estas últimas la predestinación o constancia de las primeras.

Sin embargo, sobre los fantasmas descritos hasta acá me tomaré de una distinción que hace Green (2002) y que considero pertinente y orientadora por su nomenclatura: por un lado, están las fantasías a nivel ontogenético y por el otro, las fantasías construidas con material

filogenético. A las primeras le llama “fantasmas de los orígenes”, mientras que a los segundos les llama “fantasmas originarios” (p. 71), lográndose así ubicar y distinguir entre las fantasías desplegadas en el piso más alto de la ecuación etiológica.

Dentro de los fantasmas de los orígenes ubica, como ya mencionamos, las *teorías sexuales infantiles*. En ellas están contenidas las primeras matrices simbólicas que le permitirán al infante sostenerse ante el fondo misterioso de su subjetividad en cuanto *corporalidad*. En ese caso, dichas teorías se ejecutan por fuera del tiempo social, en un tiempo mítico, donde los parentescos, idealizaciones y temporalidades están inscritos aún en la experiencia de los cuerpos. Pero también dentro de dichas fantasías está *la novela familiar*, cuya función es restituir el vínculo ideal e infantil que se tuvo con las figuras parentales cuando de ellas se toma una visión más realista, ejecutándola desde la materialidad de las identidades sociales.

Por ello, por el nivel necesario para la figurabilidad para la organización de tales formaciones, las teorías sexuales infantiles tienen por función un soporte mínimo que *encubra* aquello que implica el estar vivo en un cuerpo y, por lo tanto, ligado al nivel *teórico* de los porqués, con el correlato imaginario suficiente para su sostenimiento. Por su parte la novela familiar, al estar ligada a la narratividad y, por dicha vía, en la construcción de una historicidad sobre su posición filial y social y una posible causalidad para estar en la cultura, que la organización *noveltesca* será la pertinente para ingresar al entendimiento de dichas fantasías. Por esto es que las construcciones de los historiales clínicos son *novelados*: ese es su lenguaje y su recurso discursivo para organizarse.

Por último, sobre los fantasmas originarios, Green arma la siguiente analogía: “Las teorías sexuales prefiguran, en el nivel de la ontogénesis, las propiedades que más adelante Freud atribuirá a los fantasmas originarios de fuente filogenética” (2002, p. 61). Ello resulta significativo por dos motivos: por un lado, en los fantasmas originarios también hay un quehacer sobre los porqués, generando una estrategia temporal que la organiza por fuera del tiempo subjetivo, aunque incrustándose en él. En ese caso, en las construcciones de los pueblos sobre su historia olvidada se suele leer en su comienzo el mismo recurso que utiliza

Freud para escribir la ficción del asesinato del Padre primordial y el posterior banquete totémico: “Un día...” (Freud, 1913 [1912-1913], p. 143).

Aquel recurso, como el “érase una vez” de algún cuento infantil, tiene la capacidad de ubicar de forma intemporal una acción que interviene subjetivamente. Dicho recurso, por ubicar sólo un ejemplo, lo utiliza Fernando Pessoa al escribir, bajo el heterónimo de Álvaro de Campos, “Callos al estilo de Oporto”: “Un día, en un restaurante, fuera del tiempo y del espacio // me sirvieron el amor como unos callos fríos” (p. 353).

¿Cuál es el espacio donde ocurrirá la acción? Pues, un restaurante. Y ciertamente, ocurrió en algún momento. Sin embargo, el sacar dicha escena de la cronología para situarla en el tiempo del Otro amplía y a la vez singulariza la acción para poner el conflicto del relato fuera de él, pero *también* dentro de él: más que los callos en sí – comida de entrañas, que se comen calientes –, es el afecto y la experiencia que tuvo el hablante ante la recepción de la comida y su temple al disfrutarla. Lo que está en juego es su inclusión en el deseo del Otro, el sentirse amado como en su tiempo de infancia, tiempo en donde no dependía de quién fuese el recurso ni el terreno para poder disfrutar de él; más bien, el disfrute mismo constituía su pertenencia al terreno, a dicho cuerpo y a dicho tiempo. Sin embargo, aquel restaurante donde pagó sin comer y aquel plato frío le hizo retornar a su expulsión de aquella primera patria, pateado por la tristeza. Nuevamente: la fuerza estética del poema, entre otras cosas, está en la *tensión* entre aquella edad de oro, su calidez y sus juegos, y la vida de hoy con sus platos fríos. Dicha tensión puede tener materialidad en el poema gracias a la trasposición entre dichos tiempos subjetivos, organizados en torno a algo muy concreto: un plato de comida, develando lo inmaterial, vivencial en él – el jardín y el juego, la calidez y su pertenencia en el mundo – desde aquel indicio material bajo la operatoria ficcional.

Volvamos al fantasma originario, filogenético. Dichas huellas conservadas en la especie, al cumplir una función organizadora de aquellos indicios que la experiencia infantil no puede ligar ni digerir, situando allí cicatrices aún vivas al despliegue del malestar subjetivo, fundando una complementariedad necesaria entre ambas: lo filogenético llena las lagunas de lo ontogenético, desde el cual se actualiza el primero. En dicha dinámica, y bajo el entendido que las matrices, las escenas o los contenidos de aquellas huellas que sirven para

llenar lagunas deben haber sido *actos vividos* por otros, en tiempos pretéritos, fueron transmitidos a nivel de especie y que, a nivel subjetivo, tienden hacia el Edipo (Green, 2002). Es decir, que la fantasía relatada hoy fue un *acto* en lo pretérito de la familia humana.

Si ese fuese el caso, tocaríamos el problema de lo originario en su punto nodal: ¿a qué se refiere Freud con que hubo un acto por fuera del tiempo que, sin embargo, influye y surca los caminos de la formación de síntoma? ¿a qué acto se refiere? ¿qué relación tendría dicho acto, por fuera del tiempo, en la historización y sus construcciones? De momento, algo ya se ha dicho: hubo un asesinato y un banquete. También, estructuralmente, se actualiza en el complejo de Edipo. Y ello, bajo la pertinencia respecto al entendimiento de lo religioso y su articulación como experiencia al entender que lo filogenético cumple un rol esencial.

1.3.- En el principio fue el *acto*: lecturas sobre el *Urvater* desde Tótem y Tabú.

Resulta curioso constatar en autores tan potentes como Mircea Eliade que el psicoanálisis le represente una forma de organizar “los orígenes”, respecto al vínculo con la religión, tan dispar sobre las demás ciencias. Incluso única: el psicoanálisis pondría un punto beatífico, paradisiaco, en los comienzos, a contrapelo de todas las demás ciencias quienes ponen un comienzo en conflicto. Desde esa idea entenderá Eliade que tiene sentido un “retorno” individual, propiciado por la experiencia analítica (1983).

Desde dicha idea me interesa remarcar dos aspectos. El primero de ellos es el ojal desde el cual Eliade ordena ambas ideas: habría un tiempo primordial y paradisiaco en la primera infancia, anterior a la ruptura que impondrá el régimen del “tiempo vivido” (p. 84). Es decir, aquello que habilita la experiencia debe pasar necesariamente por aquella ruptura – que Eliade ejemplifica con el destete. Desde este punto de vista, aquel tiempo originario es pieza fundante, mediante su olvido, para que la vivencia del tiempo en la tierra sea posible.

La segunda idea que me parece, al menos, controversial, tiene relación por la beatitud en sí con que el psicoanálisis articularía su relación a la religión. De alguna forma, Eliade supone demasiado rápido que, a nivel ontogenético, el narcisismo primario (Freud, 1914b) bosquejaría un retorno a recobrar técnicamente por el análisis. Sin embargo, ello resulta incompleto – incluso erróneo – en dos sentidos: en primer lugar, el avance hacia la cura

analítica, tal como el mar y su costa, es acotar e integrar el campo de acción de lo inconsciente hacia el régimen de los procesos secundarios característicos de la conciencia. En ello, más que *retornar* individualmente a una experiencia de satisfacción, el movimiento sería *recobrar o recuperar* aquello que lo inconsciente ha tomado jurisdicción para sí. Muchas veces, incluso habrá que *reconstruir* donde no haya huella. En suma, el retorno individual de una experiencia de satisfacción de otra manera podría perfectamente ser una definición para *síntoma*; el vencer las resistencias bajo el suelo de la represión – nivel económico –, hacer consciente lo inconsciente – nivel tópico –, en suma, subjetivar aquello desconocido pero fundante en cada uno, es el objetivo de la tarea analítica.

En segundo lugar, si bien existió un momento donde el bebé era Su Majestad, a nivel ontogenético, ocurre una experiencia de *desamparo* y *dependencia* radical al Otro (Cabrera, 2015) que está lejos de lo paradisíaco que supone Eliade, y a nivel filogenético – donde entendemos que la religión, como neurosis universal, toma sus materiales a nivel de los pueblos – en el comienzo no hubo beatitud. Ella fue posterior. Tal como nos detendremos a continuación, al comienzo hubo un *acto*, un asesinato, un hito violento y traumático.

Ello también apunta hacia lo que entenderemos como “originario”. Si bien dicha circunscripción dentro de la teoría psicoanalítica se fue puliendo desde el campo médico a propósito del lugar de lo congénito y/o hereditario en la etiología en las afecciones psiquiátricas (Cabrera, 2012, 2015), nos interesa entrar a hacer distinciones respecto a *lo primario*, *lo originario* y *lo primordial*, conceptos propios de/en la teoría psicoanalítica.

Siguiendo a Escars (2015), lo **primario** (*primär* en alemán) no necesariamente se relaciona con lo primero, “sino con lo que viene del origen” (p. 158). En esa serie está el narcisismo primario (Freud, 1914b), el proceso primario (Freud, 1911), etc. Es decir, designa aquello mediante lo cual devendrá un elemento posterior u observable.

También está el término *ursprünglich* referido a lo **originario**, cuya acepción también implica venir desde la fuente o de algún origen (Escars, 2015, p. 159). En dicho estatuto, siguiendo a Cabrera (2015), respecto del narcisismo originario,

“sería anterior al *narcicismo primario*, y del cual quedará una memoria inmemorial presente en la *forma* que se enlaza la memoria y el recuerdo, los procesos de subjetivación y la palabra. Memoria inmemorial que organizará justamente el territorio y la geografía de ese anudamiento que dará lugar, posteriormente al trabajo de simbolización” (p. 248-249, subrayado propio).

Lo originario, en ese caso, sería aquel tiempo anterior a la representación, tiempo en que aún no será posible articular una relación al tiempo que le permita generar un antes y un después, o una presencia o ausencia. En ese caso, aquel distingo entre un adentro y un afuera sería efecto de un distingo precario efectuado por la diferenciación entre *el cuerpo y el Otro*; posteriormente, luego de haberse instalado dichas condiciones, habrá un distingo entre el *yo, el otro y la cosa sexual* cuyos efectos estarán en función de poner las condiciones para las formas de simbolizaciones primarias (Cabrera, 2015, p. 247).

En ese sentido, las condiciones para la figurabilidad y la simbolización psíquica no vienen dadas de antemano; tendrán un recorrido que podrá ser cruzado o no. Con ello, si bien hay toda una discusión respecto al estatuto de lo originario y lo histórico respecto a los fantasmas originarios, concordamos con Cabrera (2015) en que las condiciones históricas para que dichos procesos se ejecuten no son obvias ni vienen dadas. Para que haya inscripción en la ontogenia será necesaria la represión de por quien la narcisización y el apuntalamiento le posibilitará los límites y diques mínimos para el advenimiento subjetivo; a su vez, habrá también la transmisión de aquella “herencia arcaica” conservada en el “ello hereditario” desde el cual el yo, “si no logró dominar bien el complejo de Edipo” (Freud, 1923, p. 40), tomará su fuerza y actualización en el ideal del yo. En dicha vía, y siguiendo a Green (2002), dichos fantasmas originarios pueden tratarse como vestigios de un *relato* de origen, lo cual implica una apoyatura mínima en el Otro quien transmitirá lo transmitido por la especie.

Por último, Freud utiliza el prefijo *Ur* para designar aquello que no proviene ni la experiencia ni la historia, y que sirve para distinguir, como ya vimos, entre lo primario y lo originario. El caso diferenciador con lo originario es que se trata “de un pasado *no fechable*” y que Etcheverry traduce como **primordial** (Escars, 2015, p. 159, énfasis propio). Es aquí donde se ubica al *Urvater*, o Padre primordial.

Respecto al estatuto del Padre, sea en la cultura como en el psicoanálisis, se podría decir mucho. La principal hipótesis en boga sería la de una presunta inconsistencia en la Ley que generaría un cambio en el actual *orden simbólico* propiciado por el desarrollo en tecnologías de la comunicación, la primacía de la imagen, el divorcio entre la cultura y la historia, entre otros factores actuales (Montiel, 2003). Este diagnóstico tiene su correlato en psicoanálisis: bajo el declive de los ideales y autoridades tradicionales, emergen nuevas formas de malestar que están supeditadas a desregulaciones en las modalidades de goce, dentro de una radical imaginarización del lazo social como efecto de dicha inconsistencia, cuya función está garantizada por el Padre entendido *como el sostenedor de la tradición*. Todo esto generaría una relación al tiempo peculiar, anclado a un presente sin movimiento y su sensación vertiginosa de habitar meros instantes (Aceituno, 2011). Incluso, resulta sugerente constatar la posición que toman Agamben (2007) y Arendt (2018) al comenzar sus reflexiones en torno a la experiencia y la autoridad, respectivamente: es necesario, de entrada, constatar su declive, inexistencia o irrealización.

Por supuesto, la posición descrita está sujeta a cuestionamientos. Radizszc (2009) marca que la caída de los grandes relatos a favor de pequeños relatos no implica ninguna novedad, al ser justamente ese el movimiento de la modernidad en su conjunto (lo que muestra el *ahistoricismo* desde donde reposa la hipótesis inicial, p. 16), como también las implicaciones clínicas y políticas de sostener una militancia nostálgica para la reubicación de dicha Ley. Por su parte, si bien Radizszc (2009) marca en Freud que el lugar del Padre respecto a la Ley es tal en *cuanto muerto*, Soria (2020) propone, en donde Radizszc habla de un *vacío*, la inexistencia del Nombre del Padre, rescatando su valor clínico en *sus usos*. Entonces, si aquel fundamento de la Ley está puesto en discusión, mostrándose en ello su poca eficacia dentro del lazo social, el terreno de la religión se vería también afectado bajo el despliegue de las violencias, irracionalidades y/o radicalidades que han hecho de lo religioso, hoy por hoy, un objeto de estudio “actual”, cuya comprensión suscita una reflexión que entronca con las modalidades de las creencias, sean particulares o de masa. Justamente, en el tronco de la reflexión freudiana en torno a la religión nos encontraremos con lo que Freud denomina *complejo paterno*, el cual tendrá que ser analizado en función de su lugar en



la obra freudiana, como también en sus funciones y dinámicas respecto a las *temporalidades* que pone en juego dentro de los *destinos pulsionales* y sus *variantes históricas*.

Preliminarmente, Freud adjudicó un lugar al padre dentro de la etiología de la histeria. En un primero momento el padre real, mediante sus perversos desbordes pulsionales, hacía sucumbir en la neurosis a sus hijos/as con pavorosa frecuencia y regularidad a nivel epidemiológico. Sin embargo, al abandonar su teoría traumática en la etiología de dicha neurosis, el lugar del padre en su obra también tuvo que ser reubicado (Le Gaufey, 1995). Dicha reubicación resulta importante en la medida en que el padre dentro de estructura argumental del complejo de Edipo es axial: en síntesis, sería quien ejecuta tanto el ingreso como la salida de él, anudando la dinámica neurótica según el enigma que representa para el deseo y la cultura, ubicándose como interdictor y, a la vez, organizador del lugar subjetivo en torno a la deuda y la transmisión, claves para orientar los horizontes neuróticos. En dicho terreno mítico, Edipo deviene padre en la medida en que, como hijo, mata a Layo y desposa a Yocasta. En ese caso, si el padre se erige *en cuanto muerto*, nada impide hacer el camino *ad infinitum* hacia atrás respecto al asesinato del padre de su padre y de su padre... y así consecutivamente, develando que, en cada padre en el fondo hay un hijo ejecutando su crimen – asesinato e incesto –, organizando su posición *trágicamente*. Entonces, la ficción construida en Tótem y Tabú dentro del corpus freudiano sirve para poner fin a dicha regresión hacia el infinito, operando desde su necesidad lógica – en su dimensión *ficcional* – y temporal – desde su dimensión *sintomática* –, para arribar a la construcción del padre como función metapsicológica, y así ubicar un punto que esté fuera de la construcción freudiana y que, a la vez, le otorgue consistencia (Le Gaufey, 1995; de Castro, 2006; Aceituno, 2011).

En dicho escenario, la estrategia epistémica que construye Freud para hacer frente al entuerto que le generó la retirada del padre como factor etiológico causal, fue el hacer emerger dentro del campo de deformaciones, nimiedades y detalles que provee la fantasía un eje desde el cual dicha constelación manifiesta fuese su efecto. Siguiendo el esquema metodológico que Freud nos provee para analizar el recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (Freud, 1910), podremos entrar en la construcción freudiana de aquel eje:

“Los recuerdos infantiles de los seres humanos no suelen tener otro origen; en general no son fijados por una vivencia y repetidos desde ella, como los recuerdos concientes de la madurez, sino que son recolectados, y así *alterados, falseados*, puestos al servicio de tendencias más tardías [...] de suerte que no es posible diferenciarlos con rigor de unas fantasías. Acaso no se pueda aclarar mejor su naturaleza que evocando el modo en que nació la historiografía entre los pueblos antiguos. Mientras el pueblo era pequeño y débil, ni pensaba en escribir su historia; la gente cultivaba el suelo, defendía su existencia contra los vecinos, procuraba arrebatarles tierras y adquirir riquezas. Era una *época heroica y ahistórica*. Luego se abrió paso otro período en que la gente se paró a meditar, se sintió rica y poderosa, y así le nació la necesidad de averiguar de *dónde provenía y cómo había devenido*. La historiografía, que había empezado por registrar al paso las vivencias del presente, arrojó la mirada también hacia atrás, hacia el pasado [...] y creó de esa manera **una historia de la prehistoria**. Era inevitable que esta última fuera más una *expresión de las opiniones y deseos del presente* que una copia del pasado, pues [...] la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque uno *quería influir* sobre sus contemporáneos, animarlos, edificarlos o ponerles delante un espejo. Ahora bien, la memoria conciente de un hombre sobre las vivencias de su madurez es de todo punto comparable a aquella actividad historiográfica y *sus recuerdos de la infancia se corresponden de hecho, por su origen y su confiabilidad, con la historia de la época primordial de un pueblo, recompuesta tardía y tendenciosamente*” (p. 78, énfasis añadidos).

Me permito la desprolijidad que implica citar un texto tan extenso por la ganancia que significa al entrar en terreno tan espigado desde el estilo freudiano, tan diáfano e instructivo. De la cita me interesa rescatar tres aspectos: el primero y más visible es la comparación freudiana entre las teorías sexuales infantiles con las mitologías que se dan las culturas respecto a sus orígenes. Dicha comparación es pertinente en el argumento de Freud por las concordancias que presentan ambas sobre sus fines: tratar de conseguir un saber sobre los porqués respecto de su origen. En ese caso, aquella faceta dentro de los fantasmas de los orígenes (Green, 2002) le permitirá a Freud recomponer ficcionalmente los orígenes según cierta ley emergida en la disciplina psicoanalítica. En suma: así como el adulto reconstruye

desde su posición deseante actual sus recuerdos infantiles respecto a sus orígenes – siendo por ello indiscernible si se está en presencia de una fantasía o un hecho –, los pueblos también organizan desde su posición presente el cómo fueron sus orígenes bajo las variaciones y deformaciones que instilaban sus objetivos respecto al hacer creer.

El segundo punto refiere a las coordenadas epistémicas desde las cuales dichos recuerdos son edificados. El ojal en la cita es claro: es expresión de los deseos del presente donde ocurre el campo de las variaciones y deformaciones. En ese caso, si se dilucida la posición subjetiva, emergente de complejos y estratificados conflictos pulsionales, se podrá organizar el eje de construcción, el *leitmotiv* que hace eco en dicha “historia de la prehistoria”, o construcción mitológica. Aquel *leitmotiv* que Freud logró recomponer en Leonardo es aquel “secreto motivo” requerido para “recoger la nimiedad objetiva” (Freud, 1910, p. 78) necesario en el edificio freudiano sobre el problema del *fundamento real* de aquellos recuerdos. Más que pensar esos recuerdos como copias fieles del pasado, Freud argumenta que lo susceptible de ser sabido no es la distinción entre hecho y fantasía, sino aquella ley que desfigura el material y que le hace ser como es.

Por último, dichas concordancias que permiten la comparación descrita Freud las observa en la formación sintomática. Tal como lo hace con los recuerdos de Leonardo, con los sueños o con otras formaciones de lo inconsciente, Freud articula el doble fondo necesario para saber bajo qué ombligo lo manifiesto fue cifrado respecto de lo latente: de lo primero se remonta a lo segundo para luego, al volver al material manifiesto, lograr percibir y acceder a las huellas que dicha formación organizó alrededor de su *leitmotiv* (Le Gaufey, 1995).

Bajo esa rúbrica es que Freud escribe “Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” (1913 [1912-1913]). En dicha obra, estructurada en cuatro ensayos, comienza con Freud abordando la relación entre el problema del incesto con el estatuto del tótem, a quien lo caracteriza como “un animal comestible, inofensivo o peligroso y temido. [...] es en primer lugar un antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador” (p. 12); también, quienes pertenecen al clan totémico están sujetos a ciertas reglas que buscan la preservación del Tótem; también, la

formación del clan totémico no tiene que ver con una territorialidad, sino con una herencia o estirpe en función del tótem, la cual se puede traspasar tanto paternal como maternalmente.

Con todo, la peculiaridad de dichos grupos totémicos es la siguiente prohibición: abstenerse de mantener comercio sexual con los miembros del mismo clan – enlazándose así la exogamia con el tótem –. Luego, Freud consulta a distintos especialistas sobre los clanes totémicos, con los cuales llega a mostrar que el clan totémico sustituye a la familia real (p. 16); así, el punto otorgado con la exogamia toca al horror de lo incestuoso, anclándolo con el *complejo nuclear* en la neurosis.

En el segundo ensayo es Freud trabaja la relación entre el tabú y la ambivalencia de los afectos. Por tabú se entenderá, desde dos acepciones iniciales (“sagrado” o “santificado”, por una parte, y “ominoso”, “peligroso” o “prohibido” por el otro, 1913 [1912], p. 27), a todo aquello relacionado con el registro de prohibiciones y limitaciones. En efecto, aquellas prohibiciones tendrían la característica de ser de origen desconocido, careciendo de toda fundamentación lógica en la aplicación de las penas. Asimismo, quien además violara alguna reglamentación puesta desde algún tabú, aquel transgresor se vuelve tabú, haciéndose visible el carácter difusivo del mismo, como si se tratase de una fuerza adherente o contagiosa (p. 29). En suma, Freud entiende por tabú

“a todo lo que es portador o fuente de esta misteriosa cualidad, se trate de personas o de lugares, de objetos o estados pasajeros. También se llama tabú la prohibición de dimana de esta cualidad y, por fin, de acuerdo con su sentido literal, se dice que es tabú algo que participa al mismo tiempo de lo sagrado, que se eleva sobre lo habitual, y de lo peligroso, impuro, ominoso” (p. 30-31).

Por supuesto, esta caracterización del tabú tiene estrecha relación con lo que Freud ya ha sacado a la luz en torno a la *ambivalencia afectiva*, característica nuclear en la neurosis obsesiva (p. 34-36). En primer lugar, ambas formaciones están vinculadas a prohibiciones que, a simple vista, tienen *origen enigmático e inmotivado*. También en ambas formaciones se logra detectar que la fuerza que constriñe a quien hace observancia del tabú está en el registro de la *compulsión*, haciendo de este constreñimiento interno el motor de la ejecución

y eficacia del tabú; además, la prohibición rectora, tanto en el tabú como en el obsesivo, es la del *contacto* con aquello instituido prohibido. En tercer lugar, como efecto de aquel contacto, se muestra en ambos fenómenos la *desplazabilidad* puesta en juego: entrar en contacto, sea con personas, objetos o pensamientos que sean prohibidos, transfiere la condición de tabú. Por último, tanto en el tabú como en el obsesivo existen prácticas o ceremoniales, de tintes forzosos, cuyos objetivos tendrían relación con medidas defensivas, sean purificaciones o penitencias, respecto de aquella ominosa angustia (Freud, 1907).

En suma, una primera y fundamental concordancia entre “el salvaje y el neurótico” Freud la encuentra en la angustia de contacto desde la neurosis obsesiva (Freud, 1913 [1912-1913], p. 37). En síntesis, hubo un tiempo primero donde el placer de contacto provocada y propiciada en la masturbación infantil se exterioriza; sin embargo, ocurre una prohibición externa que contrarió aquel placer de realizar dicho contacto. Esos dos tiempos generan que dicho placer se asiente internamente al apoyarse en las fijaciones, haciendo un movimiento pulsional regresivo respecto a la satisfacción externa representada en los padres, lo que, a la vez, genera un intenso temor de perder su afecto.

En el tabú, puede verse en que a nivel consciente el tabú está prohibido y se aborrece; sin embargo, a nivel inconsciente, se mantiene el placer en establecer contacto con él. En el estatuto neurótico, esto mantiene relación con nociones trabajadas en las Nuevas Puntualizaciones (1986), ya que el desplazamiento libidinal hacia la defensa secundaria tendría por motivo el acercamiento pulsional hacia aquello que se prohíbe a la conciencia. Así, en la formación de compromiso, como dice Freud, se pueden ver estas dos caras: habría testimonios de compungimiento y de expiación, por una parte, pero por la otra, aquello que destinado a la defensa toma partido cada vez más a favor del empuje pulsional, siendo estas acciones sustitutivas un acercamiento hacia la meta prohibida (1913 [1912-1913], p. 38).

En ese caso, la ambivalencia queda instalada metapsicológicamente. A nivel de los destinos y cantidades pulsionales, aquella no se verá nunca satisfecha al no descargarse en ningún sustituto. En ese caso, junto con el empuje pulsional en la acción sustitutiva de la defensa, la compulsión deviene tal por la insistencia que busca su satisfacción desde aquella huella signada por el placer de contacto, siempre insatisfecho desde su renuncia directa,

desplazándose cada vez como efecto de su represión – más no de su supresión –. Y, por otro lado, la prohibición parental – externa y simbólica – cuya eficacia también opera en un registro de satisfacción imprime la idea de que se perderá el amor de los padres. A nivel tópico, la búsqueda de placer ocurre a nivel inconsciente, reprimida y presta para su futura formación; a nivel consciente y preconsciente opera tanto la prohibición como el precio por infringirla. Ello genera que tanto la pulsión como la prohibición operen en estatutos distintos a nivel tópico, no tocándose entre sí, generando una oposición irreductible por estructura.

Así, Le Gaufey se refiere a dicho modo de articular la ambivalencia un *dos en uno*: habría dos significaciones opuestas (sagrado e impuro) bajo un mismo precepto: no tocar (1995, p. 80). También en las acciones mágicas investigadas por Freud encontrará los mismos dos principios (similitud y contigüidad) que coinciden en un punto, tal como en el tabú: el *contacto*. En el caso de la omnipotencia de pensamientos, la dinámica pulsional evita el contacto por la vía externa para llegar a la sobrestimación del mundo interior, en detrimento del mundo exterior (Freud, 1913 [1912-1913], p. 90).

También dentro de dicha “hipótesis bien fundada” signada por pares de afectos contradictorios – tiernos y hostiles –, Freud remitirá al mecanismo de proyección un destino con aquello que se hace con los “sentimientos bi-escindidos” (1913 [1912-1913], p. 68): ante la muerte de aquel que se ama y odia se necesita una operación que se haga cargo de aquello hostil inconsciente. Con todo, la hostilidad es arrojada desde la percepción interna hacia el exterior de manera tal que la propia persona se desembaraza de ella, emplazándola a otra. En suma, el punto de encuentro entre los neuróticos y los salvajes sería la fuerte atracción que impulsa al contacto, pero que en dicha moción aparecen dos asuntos gravitantes: el primero, que dicho contacto contiene un peligro tan intenso como irrepresentable (inconsciente); y segundo, que la prohibición (consciente y preconsciente) reforzada con el peligro descrito signa la pérdida de quienes emiten la prohibición, que a su vez son quienes protegen.

Con todo lo dicho, Freud entrará en el enigma que genera la ligazón entre la exogamia y el totemismo, entrando por un aspecto trabajado por el psicoanálisis al haber una gran concordancia entre dicha neurosis y el animal totémico: una fobia infantil. En el caso del pequeño Hans (1909), Freud advertirá que el infante desplaza la ambivalencia citada por el

padre hacia un animal, un subrogado del primero. Sin embargo, será en el caso de Arpád (analizado por Ferenczi) donde Freud encuentra una identificación directa con el animal fóbigeno, jugándose allí de forma diáfana bajo la premisa narcisista de la angustia de castración (Freud, 1913 [1912-1913], p. 132): el pequeño Arpád, cuando tenía dos años y medio de edad, intentó orinar en un gallinero, donde una gallina le picó o le intentó picar el pene. Un año después de regresar a dicho lugar, el infante empezó a actuar como una gallina, y a tener actitudes ambivalentes con ellas: podía estar mucho tiempo, en éxtasis, presenciando su degollamiento, para luego besar y abrazar al animal sacrificado. Asimismo, desarrolló un extraordinario interés por el comercio sexual dentro del gallinero, lo que trasuntó a sus teorías sexuales infantiles y su novela familiar (p. 133).

De este modo, Freud logra dar con la clave, con el “rayo de luz” (p. 129) que puede otorgar el psicoanálisis al problema del tabú y el vínculo con la exogamia: si se reemplaza al animal totémico con la figura del padre, el tabú podría reescribirse bajo la interdicción edípica de no matar al padre (donde cae todo el peso de la fobia, con su citada *ambivalencia* respecto al tótem) y no estar con la madre (punto de unión con el horror al *contacto* bajo la clave del incesto), cuya “represión insuficiente” será el núcleo de toda psiconeurosis (p.134).

Finalmente, falta una pieza para que la concordancia entre neuróticos y salvajes entre en relación. Si bien todo lo dicho sobre la ambivalencia, el horror al contacto, el padre y la neurosis obsesiva corresponden al campo neurótico, ¿qué autoriza a que ello pueda extenderse al aspecto cultural? Aquí Freud genera una “deducción histórico-conjetural” desde la inferencia aportada por Darwin respecto al ordenamiento **primordial** en la especie humana, en relación con el contacto y la prohibición ya trabajadas: en dichos tiempos las formaciones humanas se organizaban en torno a un solo macho que detentaba a todas las hembras, prohibiendo a los demás machos entablar comercio sexual con ellas, obligándoles a encontrar dicho comercio por fuera del clan (p. 127-128).

Con dicho esquema en cuenta, Freud va *a la letra*: hacia el camino del contacto – lo sexual –, aparece una interdicción encarnada en un jefe que se presenta como propietario del objeto – prohibición. Entonces,

“y en la medida en que el sistema totemista sigue en vigor todavía hoy, designan al tótem como su antepasado y padre primordial [*Urvater*]. No hacemos más que *tomar en sentido literal* un enunciado de estos pueblos, un enunciado con el cual los etnólogos no han sabido bien qué hacer y luego le hay restado importancia. El psicoanálisis nos advierte que, al contrario, debemos escoger *precisamente ese punto y anudar a él todo intento de explicar el totemismo*” (p. 134, énfasis añadido).

Es interesante observar la operación freudiana para generar su *deducción histórico-conjetural*. Algo que suena preliminarmente como arbitrario, o como un salto epistémico, resulta totalmente pertinente al suelo epistémico, metapsicológico y técnico dentro del psicoanálisis. En primer lugar, Freud ya entendió que será desde las palabras rechazadas por las ciencias oficiales de la época desde donde el síntoma se anudará y mostrará sus credenciales. Desde sus saberes con la historia que Freud atenderá “el sentido literal” de aquel malestar, remitiéndole al cuerpo – siempre efecto de una historia – y ya no al organismo – como aquel carretel mecánico de la ciencia. Entonces, técnicamente, Freud está investigando el problema del totemismo y la exogamia como *psicoanalista*.

En segundo lugar, ya esclarecidas las relaciones entre las teorías sexuales infantiles y las sagas de los pueblos, Freud se ve autorizado a fantasear una *ficción* que falta, pero que reclama existencia, ante la materialidad de los indicios dispuestos. En este caso lo escrito en este punto se liga orgánicamente con lo desplegado con los recuerdos infantiles de Leonardo, dedicados a los porqués respecto a su origen, al componer los porqués de origen a nivel cultural donde la materialidad para componer dichas teorías son *indicios*, tal como el infante logra generar una historia de su prehistoria.

Por último, conviene detenerse en el “vigor” del totemismo, que será lo que le permitirá a Freud instalar al *Urvater*. En este caso lo originario no representa lo primero sino su *repetición*: si aún reverbera el tambor de guerra por los aires, significa que hubo un conflicto que retornará cada vez que alguien vuelva a golpearle. En este caso, si existe aún vigor, tanto en la formación neurótica como en la cultural, es que aquello que reverbera tuvo que haber tenido una fuente, por fuera del tiempo, que justifique y amarre la potencia de lo actual. Por así decir, lo originario se justifica cada vez que emerja en el conflicto lo anterior



que se le supone y que le brinda valor. Por ello, el Padre Primordial no es *alguien*. Más bien, tendrá materialidad mediante su *ausencia* y sus *efectos*. En dicha línea, la adquisición del patrimonio hereditario y sus transmisiones, vueltas a actualizar en cada sujeto, es otro nombre de la apropiación de la herencia arcaica que cada uno logra para inscribirse como sujeto en una cultura y en una historia; vale decir, su inconsciente (Vetö y Vallejo, 2017), siendo aquel Padre el *vacío* que le hace reverberar en su núcleo.

Ya puestos todos los materiales sobre la mesa, Freud devela lo que venía preparando desde un inicio: ¿qué es un padre? ¿cómo es que aquel jefe interdictor, aquel macho que detenta todas las mujeres termina siendo el padre? Pues, mediante un banquete. Pero no cualquier banquete. Si bien en cualquier banquete habrá comensales, la pregunta freudiana apunta hacia las condiciones de producción del lazo totemista, lo que le brinda su consistencia y su vigor. En dicha empresa comienza indicando dos asuntos: el primero es que dicho lazo es efecto de un *sistema sacrificial* mediante el cual el clan totémico se reconcilia con su deidad, ofrendando algo (referido a la comida y a la bebida) a cambio. En segundo lugar, el acto de comer juntos concierne a todo el clan, suponiendo la unidad social y la corroboración de estar todos bajo *un solo linaje y una misma ley*. Dicha “comunidad de linaje” Freud la piensa desde el tener parte de una *sustancia en común*, compartida entre los participantes: en este sentido es que el hebreo dice “eres mi hueso y eres mi sangre” (p. 137).

Entonces, si el *kinship* expresa aquella sustancia en común compartida entre los participantes de una comunidad, aquello que circula en el banquete será posible sólo si es en función de pertenecer a aquel lazo, es decir, si se tiene la misma sustancia en común. De este modo, aquello que funda dicha comunidad es la carne y sangre sacrificial distribuida entre los participantes que, necesariamente, debe estar inscrita en el mismo linaje. Dicho en simple: “*la comunidad sacrificadora, su dios y el animal sacrificial eran de una misma sangre, miembros de un mismo clan*”, y aquel lazo “no es otra cosa que la vida de la víctima, vida que mora en su carne y su sangre” (Freud, 1913 [1912-1913], p. 138; 139).

Por lo tanto, en el argumento freudiano existen dos argumentos para sostener dicho lazo. El primer lugar: para distribuir vida, hay que dar muerte necesariamente. Ello es particularmente complejo en relación con el sacrificio como mecanismo propiciatorio al

apuntar hacia una relación más precisa entre la *violencia* y lo *sagrado*. En segundo lugar, aquel lazo tiene la particularidad de ser un solo lazo en dos fases: es una comunión de todos y cada uno con su dios en forma simbólica, pero también material. Cada uno tiene instalada su identidad en función del tótem desde las palabras, pero también estará la consumación y reafirmación del hecho grupal en el descuartizamiento del animal sacrificial. En suma, hay un lazo simbólico, inmaterial, articulador de identidades entre todos y cada uno con el tótem; pero también se reactualiza la pertenencia grupal al reafirmar el acto en sí, mediante los ritos que conmemoran aquel sacrificio. Por eso es por lo que faltar a la conmemoración del banquete deja por fuera del lazo a quien no comparte el comer y el beber, disolviéndose también la representación simbólica con la comunidad (Le Gaufey, 1995, p. 90-92).

Lo anterior comparte la misma estructura de *alteridad e identidad* provocada por el asesinato del *Urvater*: luego de cometido el asesinato y haberlo ingerido es que el líder deviene padre. Es decir que la muerte del jefe de la horda prepara aquella vida que será distribuida y compartida, craquelándose en pedazos sin dividirse ni alterarse que, al ingerirse, completan la operatoria del padre. En este sentido, el padre es el efecto en dos tiempos de un lazo ambivalente, siendo una presencia unitaria y doble a la vez: por un lado, representa la **alteridad del tabú** al ser aquello que genera el movimiento hacia el contacto y su rechazo en un mismo movimiento, y por otro lado representa la **identidad al tótem** al representar la identificación de cada uno al ingerir un trozo de su carne (Le Gaufey, 1995).

En suma, en el comienzo era el *acto* ejecutado en dos golpes (asesinato y banquete) para hacer devenir al padre como *efecto*. El padre es una creación de los hijos en función de su ambivalencia y su desvalimiento (Rojas, 2018); por ello es que en todo padre están ya estos últimos. De este modo, el padre tiene en su composición dos tiempos para ser representado: como dios y como animal de sacrificio, debiéndose comprender en dicha dicotomía íntima, pues dicho “dos en uno” remite a escenas distinguibles temporalmente. Ello resultará importante al reubicar veintiséis años después a la figura de Moisés (1939 [1934-1938]) como aquel padre confeccionado en dos tiempos.

#### 1.4.- Notas sobre lo sagrado, la deuda y la alteridad: hacia la creencia.

En esta línea, resulta pertinente indicar un desacuerdo fundamental con la lectura que hace René Girard (1983) en el campo de la violencia, la religión y lo sagrado. Si bien hay aspectos convergentes de la teoría mimética con las premisas de Tótem y Tabú revisadas, justamente el punto discordante en ambos trabajos es el lugar del *padre*.

Para Girard (1983), las religiones cumplen la función de detener el avance de la violencia en sociedades donde no existe un poder judicial monopolizado, el cual separa los efectos de la amenaza respecto de la venganza. De este modo, el sistema sacrificial busca distribuir los avatares de la violencia haciendo caer en una víctima todo lo punible que amenaza a la comunidad entera, engañándole y desviándola. En ese sentido, el sacrificio es una forma de canalizar las direcciones que toma la violencia dentro de un cuerpo social.

Dentro del sistema judicial, y dentro la modernidad en su conjunto mediante las operatorias y epistemes que le son propias, se *racionaliza* la violencia. En ello, la modernidad en su conjunto ignora y tapa la fuerza trágica contenida entre la violencia y lo sagrado, generando distintos monaguillos respecto a la racionalidad moderna cuyo fin sería tecnificarla la violencia y sus efectos para hacerla una dimensión curativa y prevenible, desviándola hacia un objeto secundario – por ejemplo, la enfermedad y sus terapéuticas *ad hoc*. Es por ello por lo que cuando las instituciones que sirven de dique ante los avances de la violencia tambalean o pierden su injerencia en el hacer creer, lo que retorna son los sistemas anteriores cuyos fines también son la gestión y el tratamiento de la violencia: las religiones y los sistemas sacrificiales. En ese sentido, lo latente en las organizaciones modernas y en sus epistemes – o como dirá de Certeau, aquel otro *reprimido* que, sin embargo, le da su orientación y posición – son las formas religiones destinadas al tratamiento de la violencia.

En dicho estatuto, la religión tiende a apaciguar y redistribuir la violencia mostrando los entramados simbólicos que sostienen a la institución sacrificial, cuyo fin primero es *articular diferencias* ante el campo de *lo igual* cuyo flujo de contagio es horizontal y en movimiento. En el estatuto de lo igual, nada puede hacer que el contagio de la violencia se

detenga, ya que cada uno buscará su venganza con los medios y potencias homogéneas; o dicho al revés, es la violencia, con su hambre insaciable, quien borra todas las diferencias entre sus actores – padres e hijos en Edipo ante el parricidio y el incesto, por ejemplo. En este sentido, las crisis sacrificiales son definidas como crisis de las diferencias, y con ello, del orden cultural en su conjunto, para cuyos efectos la religión cumple la labor de “impedir el retorno de la violencia recíproca” (p. 62), separando, excluyendo y expulsándola hacia una violencia menor (Girard, 1998). De este modo, según Girard, el retroceso de las religiones dentro de la modernidad no se debe al develamiento las verdades construidas por las técnicas y las epistemes científicas, sino por renovadas crisis sacrificiales (1983, p. 133). Y esto es particularmente relevante bajo el entendido que aquello que resulta “actual” en lo religioso, no sería sino el retorno de aquello que le da consistencia, bajo su olvido, a la formación en crisis; más que el avance de nuevas formas en que la religión se alianza en el campo social, sería más bien la manifestación de aquello que le da soporte a la racionalidad.

En ese caso, si la religión es la administración simbólica de las fuerzas devoradoras de la violencia, lo sagrado sería aquello que la humanidad ha colocado fuera de sí pero que, en el fondo, es la potencia misma de la violencia operando. El secreto de lo sagrado sería la violencia planteada como exterior (p. 38). En ello, el desconocimiento de la potencia de la violencia que habita en cada sociedad es la condición de posibilidad de esta. Para dichos artilugios lo religioso ejecuta la operación de la víctima sacrificatoria cuyo fin es abrogarle la causa de todo mal a sólo uno – apuntándolo como anatema – para cuidar al conjunto, y así mantener la violencia fuera de la comunidad (p. 100), como también al transformar la violencia *en* los sujetos en una amenaza *trascendente*, posible de ser apaciguada (p. 143).

Entonces, en dichas coordenadas para pensar la violencia, lo sagrado y la religión es que Girard entronca con Freud; en particular con su Edipo y Tótem y Tabú. En síntesis, para Girard, Freud alcanza a llegar con su genio al meollo del asunto – la violencia en el centro de la conflictiva, una horda de hermanos iguales con desavenencias respecto de lo sexual y el homicidio de origen, con toda su potencia reverberante –, pero desvía su resolución hacia una narrativa acorde a las racionalizaciones modernas, novelando el homicidio colectivo en un *parricidio* (p. 216). Freud apuntaría bien, pero ejecutaría mal al ubicar al padre en el eje:

“El error es el padre y el psicoanálisis; la verdad es que el homicidio colectivo, por extraordinario y poco verosímil que parezca, el Freud etnólogo. Una lectura progresiva debe rechazar prácticamente todo lo que el psicoanálisis preserva, y preservar todo lo que rechaza” (p. 222).

Ubicar al padre en el comienzo implica invertir el mito: habría una víctima y un homicidio único y que efectuaría de una vez por todas, en un tiempo único y prehistórico, la violencia originaria. En vez de haber un sacrificio real habría uno fantaseado, lo que restaría potencia a los efectos del sacrificio. Y todo ello por la figura del padre desde la cual se desnuda lo trágico por excelencia: la pugna entre *elementos simétricos* (p. 51). Al haber de antemano padre, ya ocurre la diferencia que se pretende desarrollar; visto de otro modo, Freud asume de antemano una organización mínima para derrocar al padre, atribuyéndose de antemano todo lo que se debiera producir de ella (Rojas, 2018, p. 282). En suma, aquel “rayo de luz” que aporta el psicoanálisis en busca de las concordancias entre los neuróticos y los salvajes, en vez de esclarecer, enneguecería.

Al respecto, la lectura de Girard ofrece perspectivas interesantes sobre la operación freudiana respecto a lo religioso. En primer lugar, es atendible el efecto desmitificador con que Freud atiende al fenómeno religioso, y que le hace avanzar mediante su punto ciego: su fe en la racionalidad científica y su feroz acometida a la religión como fenómeno (Freud, 1927b). Sin embargo, aquel punto ciego *racionalizador* es justamente aquel que le permite mirar con precisión las condiciones de aquella “otra escena” que genera y dinamiza la conciencia y la cultura: lo inconsciente, desde lo cual será posible trabajar las distintas temporalidades y efectos de dicha violencia traumática en sus distintas formaciones y transmisiones. Desde aquella posición es que Freud hará pensable la alteridad y la identidad con el tótem, siendo el padre su articulador principal mediante su asesinato mítico, estratificando la condición de iguales dentro de la misma al poder ingresar la ambivalencia representada desde aquel padre muerto.

En segundo lugar, el estatuto del padre como vimos en el apartado anterior no representa un *a priori* en su ficción, sino un efecto *a posteriori* de aquello que ha cometido la horda para hacer pensable el presente del síntoma. En esa vía, el asesinato *real* del Padre

primordial refleja aquello originario incluido en la repetición más que un evento circunscrito en el tiempo y en el espacio; lo cual no resta, sino que potencia la realidad psíquica en donde el vacío del padre opera en las actualizaciones del Edipo como en las dinámicas religiosas. En esta línea coincidimos con Le Gaufeys al indicar que “el complejo de Edipo tiene la posibilidad de ser algo más que una fábula, si y solo si nos da la clave de lo que es un padre” (1995, p. 72). De este modo, la función del padre – en cuanto muerto – en la construcción freudiana sería aquello que les da plausibilidad a los efectos de la realidad psíquica, signando a su vez la posibilidad de las operatorias simbólicas necesarias para el despliegue de la represión y sus formaciones.

Finalmente, si bien habría coincidencia entre la ligazón sobre la violencia de origen en el desarrollo de la cultura – como su eventual *olvido* y *retornos* –, queda por figurar la dimensión del sacrificio como *velador* y a la vez *ejecutor* del campo social, cuya dinámica estaría articulada por los *comercios* entre sus integrantes entre sí y sus garantes.

Para Godelier (1998), lo sagrado responde a la relación con que los sujetos se refieren a un origen. Dicha relación al origen está compuesta por un desdoblamiento cuyas formaciones *ocultan* e *invierten* el accionar humano respecto a sus propios orígenes. En dicho desdoblamiento es que emergen seres sobrehumanos en desmedro del accionar humano, fraccionando al último en extrañeza de sí, “como si la sociedad no pudiera subsistir sin arrojar al inconsciente colectivo e individual, a un espacio más allá de la conciencia, la acción del hombre en el origen de sí mismo” (p. 246). En ese sentido, dicha formación tiene por objetivo legitimar un universo simbólico que le otorgue coherencia y que legitime un orden particular de sucesos y horizontes subjetivos, sirviendo lo sagrado para *ocultar* aquello que le genera.

Desde aquel estado del arte compartido por Girard – que lo sagrado oculta algo anterior: la violencia –, serán necesarias dos condiciones para que aquel velo se ejecute: en primer lugar, aquel accionar es ejecutado *grupalmente*. Es decir, para que dicho esquema se sostenga y ejecute su poder, se requerirá que algún otro comparta dicha creencia (Godelier, 1998, p. 251). Es decir, la creencia como hecho psíquico necesariamente requerirá del otro para que los efectos de dicha creencia tomen cuerpo, ejecutándose y legitimándose a la vez (Mannoni, 2006); por ello es por lo que lo opuesto al creyente no es el escéptico, sino el

traidor o el renegado (de Certeau, 1979). En este sentido, si la creencia tiene por función respecto de lo sagrado ser aquello que sostiene su operacionalidad desde un “hacer creer”, se deduce que no existe creencia sin otro, puesto que la creencia sería aquello que sustenta aquel lazo. Esto es particularmente relevante al entender que la creencia no es un efecto del lazo, sino aquello que funda y sustenta el lazo (Mendiola, 2014). En segundo lugar, dicha creencia tiene sentido en cuanto realidad afectiva y no como una explicación de las cosas: la creencia ejecuta, actúa, interviene. Es un hacer más que un pensar o un saber. Desde esta línea es donde de Certeau (1979) explica que el pensamiento sobre la eficacia de alguna creencia ya implica haber salido de la misma: la creencia no es una explicación sobre las cosas, sino la *potencia psíquica* con que se hace que las cosas ocurran dentro de un lazo. En ese caso, la creencia está más ligada al proceso primario que al secundario; más en lo que *posibilita* y *justifica* las formaciones psíquicas en el lazo social que en las racionalizaciones o instituciones posteriores. En ese sentido, la creencia está más en el campo del deseo que en el de las cosmovisiones.

De este modo, aquel movimiento de *relegación* que lo sagrado provee para que lo social se sostenga y se justifique se organiza en torno a lo que reprime. Godelier (1998) distingue dos fuentes principales para dicha formación *sintomática*: la sexualidad y el poder (p. 253). Ambas coordinadas generarán las dimensiones estratificadas de la diferencia que articulan toda sociedad, como las clases o las castas. Entonces, esa relegación que ejecuta y justifica el desdoblamiento humano respecto a su propio origen en lo sagrado tiene sus propias estrategias y dinámicas inscritas primera y necesariamente en un lazo social y/o cultural – y no en estructuras cognitivas o intelectivas. En esa sintonía, una forma de entrar al problema de lo sagrado en lo social sería por los procesos de producción y la circulación de objetos que ocultan su producción subjetiva con la ficción de alguna divinidad. En cuanto se podrá escuchar el eco religioso en dichas circulaciones bajo la forma del “todo les fue donado, a condición de que conservaran lo que habían recibido” (p. 255) se podrá entrar a aquello que cohesiona y da forma a la operatividad de lo sagrado en la religión.

Estructuralmente, por la diferencia de origen que la divinidad significa respecto de los humanos, la circulación del don desarticula lo que Mauss (2012) trabaja para entender la

obligación de devolver: la divinidad sería quien da la vida, el mundo y todo lo que en él hay, lo cual hace desbordar la relación de obligaciones mutuas en el plano de la cultura. En ello se entiende que la acción de dar, recibir y devolver respecto a la divinidad no tiene la coacción en el plano de la Ley, sino que ésta lo hace por el puro afecto de su voluntad, generando un *enigma* sellado en sí mismo. La divinidad, incluso cuando recibe, da, porque ha dado todo sin necesitar ni requerir nada a cambio. En ese caso, el estatuto del contrato entre la divinidad y la humanidad no tendría mayor efecto vinculante para el primero, ya que éste dio todo de antemano. En este sentido es que el poder se logró organizar centralmente en la institución eclesial al representar a quien ha dado todo, obteniendo la total legitimidad para el ejercicio de su poder (Godelier, 1998, p. 265).

Para quienes dieron todo, los que ofrendan lo hacen gustosos para quien tributan, consintiendo a la violencia que el primero pueda blandir en su contra. Ello se entiende en parte por aquella “deuda originaria” a la cual se está ligado a la autoridad, la cual no es posible de anular ni saldar (p. 273). En ese caso la religión, bajo la clave del don y la deuda, proveyó la idea de una estructura jerárquica organizada en función de una obediencia a la autoridad más allá de toda reciprocidad que, a su vez, articula los lazos recíprocos entre los miembros de dicho lazo. En ese caso, las disputas de creencia respecto a los dioses falsos o verdaderos se pueden leer respecto a las deudas originarias desde las cuales se inscriben sus distintos miembros: más allá de una intolerancia intrapsíquica en términos individuales, las disputas entre fundamentos expresan un celo respecto a quien le deben todo de antemano. Y si bien dicha organización y operacionalización de la diferencia puede darse en términos laicos – como quien le tributa el fruto de su esfuerzo y su trabajo a algún representante de algún poder total que le haya salvado de alguna amenaza externa –, dicha estructura en el poder es una importación directa del campo religioso.

En síntesis, la religión es un lazo con una deuda impagable. Al ubicarse toda la fuente de la bondad y la prodigalidad en una sola representación – al menos en el monoteísmo –, el peso de la falta y de la deuda cae encima del pecador en forma estructural. En ese caso, aquello que posibilita el sostén y el porvenir de la religión es aquello que la hace impagable, eternizando su dominio en créditos sin medida. Sería como llevar un vaso de agua a las



fuentes inagotables, lo cual induce al creyente a entrar en presencia de quien dio todo desde un lugar precario y mendicante.

De este modo, los vínculos entre religión y creencia estarían estrechamente ligados al generar, dentro de sus asimetrías, formas de administrar los créditos que le permitan vivir en dicha modalidad. Sin embargo, lo religioso y lo creyente no son sinónimos ni se ligan necesariamente, y más aún en las formas religiosas “actuales”. Lo religioso corresponde a una organización específica respecto de lo sagrado, la cual administra su propio desdoblamiento justificado por aquello que oculta e invierte del propio accionar humano. Dichas organizaciones y administraciones variarán según las revoluciones de lo creíble perpetradas dentro de las dinámicas históricas que hacen posible y justificable ciertas acciones, y otras sólo sean objetos de creencia o simplemente inverosímiles (de Certeau, 2009). Si bien la religión necesita de un olvido que le justifique como organización ideal, la creencia sólo necesita de un garante que pivote un futuro subjetivo posible. En ese caso, podría haber religiosos incrédulos que necesitan constantes pruebas para constatar de lo que saben de antemano, como también creyentes laicos que en tiempos de derrumbes se colectivizan para planificar una esperanza.

De esta manera, si Freud pensó los sacrificios como *contratos* entre la divinidad y los humanos (1913 [1912-1913]), aquellos responden, desde su compulsión, a lazos que siempre dejará al feligrés en falta por la imposibilidad del contacto, cuya voracidad no detendrá fácilmente la necesidad de su perdón y arrepentimiento a nivel neurótico. Asimismo, por vía cultural, aquello imposible de saldar tiene su valor en la medida en que dinamiza los movimientos necesarios para la circulación de promesas y fidelidades, cuyo vacío – el Padre, el Estado, etc. – garantiza su dinamización. La gracia de lo impago no es la penitencia infinita del pecador con su dios, sino la dinamización ficcional representada por el horizonte que implica el no saldar la deuda ahora, pero *luego* sí (de Certeau, 1988).

En dichas coordenadas es que de Certeau (1979) ubica el creer: entre el reconocimiento de la *alteridad* y la generación de un contrato, articulando un continuo entre la alianza y la diferencia, entre la fidelidad y la fe, respectivamente. En este sentido, la creencia es lo que permitirá ubicarse en las transmisiones heredadas por quien no está, pero

que sigue latente en sus efectos. Como explica Mendiola (2014), el estudio de la creencia para de Certeau apunta al cómo sigue presente aquel que ya no está *entre* los que están, apuntando a que el creer es distinto del saber por el acercamiento al objeto que impulsa ambos procesos: en el saber hay proceso secundario y una actualidad con el objeto; en la creencia opera la posición subjetiva respecto a lo que ya no está, orientando una forma de hacer que no puede dejar de hacerse: “el creer es preparar de alguna manera un lugar a los muertos en el mundo de los vivos” (p. 63). Tal como la compulsión al arrepentimiento por la imposibilidad del contacto respecto al vacío representado por el padre muerto, la creencia es involuntaria por el hecho de erigirse desde la relación con un Otro irrecuperable y que me habita, es decir, por su relación a la alteridad.

En este punto, la *alteridad* será entendida como aquello que es parte de lo presente en su calidad de ausente, otorgándole a su vez su condición de posibilidad, modificándolo y articulándolo: tal como la muerte lo es, desde sus transmisiones, para la vida social y cultural. Entonces, según la relación que se tenga con dicha alteridad respecto al posicionamiento subjetivo y al lazo que pueda organizarse con otros es que se generarán distintos funcionamientos en el ámbito del creer. Es decir, según sea la relación con los muertos que nos habitan y que nos hacen vivir – otra forma de pensar el *duelo* – será el modo de vida que le unirá a sí mismo y a los otros; según sea la relación que se tenga con lo resignado y ausencias será la manera de habitar las posibilidades reales y futuras.

Entonces, creer es resignar hoy un bien para verle regresar transformado en un futuro. Dicho *crédito* contiene el supuesto de que habrá un *garante* que hará consistir dicho movimiento; pero si hay certidumbre sobre el garante y sus características, no hay creencia. Por ello de Certeau (1979) menciona que la creencia y el accionar del Derecho se excluyen: aquello que garantiza el crédito en la creencia opera bajo el supuesto certero de su devolución, pero no bajo la certidumbre del garante, sino por la *certidumbre del deseo* empeñado en el objeto a transaccionar. Por así decir, *debe* ser posible aquello que se *desea tanto*. Desde ahí uno puede leer “Retrato de mi padre, militante comunista” de Jorge Teillier (1995, p. 99-100) como un ejercicio de creencia, entre la nostalgia y la construcción de horizonte anudados en una plegaria:

Porque su esperanza ha sido hermosa  
como ciruelos florecidos para siempre  
a orillas de un camino,  
pido que llegue a vivir en el tiempo  
que siempre ha esperado,  
cuando las calles cambien de nombre  
y se llamen Luis Emilio Recabarren o Elías Lafertte [...]

En suma:

“El proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certitud), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución” (Boureau en Mendiola, 2014, p. 67).

En dicha definición están organizados todos los elementos que dan forma a la creencia. En primer lugar, la creencia se piensa como *proceso*. Más que un hito o acontecimiento, la creencia configura una matriz extensible en el tiempo, con sus lógicas propias, cuya dinámica se desenvuelve según ciertos componentes. En ese sentido, el proceso de creencia deviene ejercicio de historización en la medida en que se logra interrogar su materialidad pulsional, sus ensambladuras con la cultura y sus estratificaciones (pre)históricas bajo el ojal de la ausencia que les hace operar.

De este modo, la creencia *nunca es sin otros*. Por su arquitectura misma, por los flujos y continuos entre la brecha entre presente y futuro – sólo posibles desde un presente dispuesto a ser recobrado – tejido por un objeto que, al regresar, nunca es el mismo; en ese sentido, el creer genera la *alteridad en el tiempo* necesaria para la contemporaneidad subjetiva como también la *heterogeneidad* necesaria para que haya prójimo (Mendiola, 2014).

Para que dicha heterogeneidad que la creencia produce sea tal, De Certeau (1979) parte desde una lógica freudiana: para que haya yo se requiere que haya una instancia anterior, ajena a la operación yoica y que, sin embargo, le otorgue existencia. No existe un yo sin un no-yo, ni consciencia sin inconsciente. Es decir que el yo, como instancia perceptiva e integrativa, le habita la heterogeneidad al estar habitado por otro. En este sentido para que haya creencia se requerirá de la división subjetiva propia del sujeto de lo inconsciente, cuyo devenir se dará desde el par de la alienación y la separación (Lacan, 1987).

Al respecto, en la operación de la separación será crucial que haya un *enigma* en el deseo del Otro de tal forma que el infante no se vea como su soporte, lo cual estancaría la dialectización, cerrando al Otro por completo. Dicho en simple: para que haya creencia se requiere de una apertura suficiente entre el deseo del Otro y cómo el infante se ubicará en dicho misterio, provocando dicha apertura el espacio suficiente para que el sujeto pueda representarse como un significante para otro significante sin perderse ni ser engullido por el Otro. Con ello, en la creencia se pone de relieve la función simbólica al estar *incluido* el Otro en su operación; por así decir, cuando uno habla, cree en lo que dice. Esto pone en juego que, para que haya sujeto de lo inconsciente se requiere del desvanecimiento que apunta a su nacimiento, produciéndose como diferencia de sí y no como unidad – lo cual desembocaría en la *increencia* (Unglauben) al faltar “uno de los términos de la creencia [...] donde se designa la división del sujeto” (p. 246).

Desde dicha división, aquel hiato que permitirá la extensión para que ocurra el movimiento del deseo, es que el *tiempo* también se extenderá. Para que ocurra el tiempo experiencial tendrá que instalarse la metonimia mínima para que un sujeto sea de otra forma según su ley. De este modo, que para que haya flujo de tiempo se requerirá de un ojal donde la espiral pueda desenvolverse, sin que haya linealidades ni tiempos evolutivos necesariamente, como en la ocurrencia del padre al asomarse en un *leitmotiv* presente desde lo pretérito. En ese sentido, la creencia tiene una *estructura temporal* al estar abierta al futuro y tejida desde el compromiso hacia el pasado (Mendiola, 2014, p. 69).

Más precisamente, la relación que la creencia mantiene con el tiempo le hace trazar vínculos estrechos con las transmisiones de lo reprimido y la articulación del prójimo desde la extranjería de sí, propia de cada uno. Creer es diferir o postergar aquel empeño presente para recuperarlo luego; en ese caso, la creencia gestiona la temporalidad en la transacción como la transformación del objeto empeñado en el mundo simbólico que da forma y le justifica. Por ello de Certeau ubica al creer y a la comunicación en la intersección entre una práctica del tiempo y una simbólica social (1979, p. 365): en el decir se requiere de lo ausente para su articulación como de una enunciación que le dé voz. En suma, cualquier acto de habla está dirigida al Otro, anudando al símbolo y al futuro en dicha enunciación.

Entonces, creer es estar inscrito en una red de deudas y créditos que permitirán gestionar el tiempo social, ubicarse en el Otro desde la enunciación e inscribirse en una deuda que le antecede y le habilita en un trazo *generacional*. Mendiola menciona que:

“El creer nos permite romper con el presente (simultáneo) y aprender a vivir los tres momentos del tiempo: a) lo que ya no es, pero fue; b) lo que es pero está dejando de ser y, c) lo que aún no es pero espero que sea [...] La sociedad debe entender que también existe por lo que ya no están y que es responsable de las generaciones futuras” (2014, p. 70).

Es decir, la creencia habilita reconocerse en los ausentes que nos dieron un lugar hoy. De alguna forma, el Edipo freudiano atestigua dicha dimensión al incluir en el superyó la herencia que cada uno recibe por parte de sus transmisores (Freud, 1923). En dicho estatuto, el espacio de la herencia habilita pensar la temporalidad como una ética: saberse inscrito en algo anterior hará posible el inscribir a quienes vendrán, desarticulando la simultaneidad del presente como pura sucesión de instantes. Lo nuevo tiene en el presente una huella que le sostiene, y será desde dicha huella, desde dicho resto de ausencia, que será posible reconocerse en el hoy. Dicho al revés: la increencia también podrá ser pensada desde un desconocimiento del crédito que le incluye en un lazo con otros, desmintiendo la herencia desde la cual ha llegado a ser (Rey-Flaud, 2000). Como se le trata al ausente será su relación a la creencia y el tiempo que le significa: como recuerdo – lazo a la memoria, al pasado –, como percepción – veo lo que puedo creer, en el presente – o como esperanza – creo que vendrá, en un futuro – (Mendiola, 2014).

Finalmente, para que el proceso de creencia opere alguien tiene que responder – mas no garantizar – que la circulación se efectúe. Ello articula relaciones en torno al prójimo según *lo esperado* en el lazo, articulando su heterogeneidad según el emisor y el receptor, quien actúa y quien espera. Para indicar a quien anuda dicha dimensión de ausencia o vacío de Certeau (1979) usa la expresión *Il y a répondant*. La expresión puede ser traducida como “hay un garante o fiador”, con la particularidad que dicha instancia es *indefinida*: nadie está puesto en ese lugar – sino sería un saber –. En el creer basta con aceptar que alguien responderá en plural y en neutro al no poder nunca conocerle; al inquirir en dicho garante se reconocerá un “se dice que se dice” propio de la dimensión del Otro, lo cual se cristalizará

en autoridades según las épocas –los partidos, las iglesias, las universidades, etc. –. De este modo, la adherencia a las creencias podrá organizarse según quien le autoriza en la dinámica del crédito para construir algún horizonte con otros, lo cual variará según los flujos que dirigirán lo verosímil a través de la historia.

Desde ese punto de vista, la *adherencia* al acto de creer se ajusta al empeño que esfuerza la ilusión de que ello sea posible (Freud, 1927b), y no al saber asignado al garante en términos conscientes en la transacción empeñada: tal como en la formación sintomática lo pertinente es la realidad psíquica, la cual tiene efectos en la organización libidinal del neurótico y, por lo tanto, en su cuerpo – el cual no es sin historia –, la creencia se organiza y se justifica por el hiato que el deseo inaugura entre el principio del placer y el principio de realidad, comprometiendo la percepción y su lugar en el Otro (Freud, 1911), haciéndose cuerpo en la red recíproca sostenida por autoridades (Mannoni, 2006). Necesariamente, la creencia necesita el pivote del otro para hacer creíble al Otro ante el cual, ambos, se unen hacia un horizonte simbólico que dé cuenta de ese modo de proceder.

En este sentido, la división entre los hechos y los enunciados respecto de aquellos hechos inaugura en la mentalidad moderna al creyente de hoy (de Certeau, 1979). En definitiva, un creyente sería quien sostiene gestos o acciones sin el correlato que le justifique: quien se dirija en su vida según el horóscopo será un supersticioso, pero quien dirija su vida según lo recetado por su médico será sensato. En dichos movimientos, según la articulación entre los hechos y el campo simbólico que les da consistencia, la creencia será vista como aquel residuo entre la correspondencia entre el hacer y el decir (Mendiola, 2014).

Sin embargo, y como he intentado mostrar, tanto en el horóscopo como en el acto médico hay actos de creencia que les sostienen en una red simbólica pertinente: en dicho caso, más que indicar la locura en la superstición, resulta pertinente indicar los malestares y desplazamientos en aquello que hace creer. Y más aún si consideramos a la religión como lo otro por antonomasia respecto de la razón; el punto no está sólo en apuntar la locura en lo otro, sino en las dinámicas que hacen que aquello otro se esté legitimando. Dicho sintéticamente: no es que haya lazo social, por una parte, y los creyentes representen una

anomalía respecto de su curso normal: la creencia *ya opera* al haber lazo social. Lo que cambia es la verosimilitud respecto a las revoluciones de lo creíble.

Hilando más fino, el funcionamiento de la religión en Freud se da por los usos y administraciones que ejerce sobre sus olvidos y/o borraduras (Freud, 1939 [1934-1938]; Lacan, 1987, p. 273). En ese caso, el sostén que la creencia hará operar en la lógica religiosa será su relación a aquel olvido y su administración en sacramentos u operatorias creíbles. Como en todo síntoma está *el esfuerzo de dar caza* a aquello irreconciliable con las operatorias del yo y su pronto *retorno* en las costuras que dan vida y forma al cuerpo, en la religión opera una operación que hace que dichas huellas, por más que traten de ser borradas – o asesinadas –, *hablen*.

¿Qué es lo que habla en la religión? Más allá de cualquier mensaje o credo – objetos de creencia que circulan por fuera de cualquier hacer –, el punto está en las enunciaciones que hacen creer. Y en dichas operatorias se articularán distintos funcionamientos del creer que gestionarán distintas estrategias sobre la temporalidad y su relación a la historia. En la obra freudiana lo sagrado en la religión tiene la estructura de *dos en uno*: opera en el vacío de aquel Padre que habla mejor estando muerto – una dualidad, un clivaje o un hiato que repercuten sobre sus condiciones subjetivas: el cómo se organiza y se sostiene dicha formación binaria, conflictiva y ambivalente, marcará las producciones subjetivas bajo distintos funcionamientos del creer, haciendo emerger estatutos experienciales distinguibles: como vivencia – *Erlebnis* – o como experiencia – *Erfahrung* –.

## Capítulo dos. Indicaciones – casi advertencias – metapsicológicas sobre la Desmentida, la Ilusión y la *Erlebnis*: maniobras y velos en tiempos de guerra.

### 2.1.- De la desilusión al porvenir de una ilusión: estrategias sobre la muerte.

La obra freudiana, de punta a cabo, mantuvo el interés por las condiciones subjetivas que posibilitan las manifestaciones psicopatológicas a estudiar. Desde ahí es que la matriz sociocultural tomó relevancia al considerar que la historia que hace enfermar también es la historia que nos inscribe a cada uno dentro del lazo social. En dicha vía, el pensamiento freudiano tomó un tinte necesariamente lúgubre desde, al menos, el año 1915 debido a los tiempos marcados por la Gran Guerra y sus *desilusiones*.

Un condensado de aquello se puede leer en De Guerra y Muerte. Temas de Actualidad (1915b), donde ya en el título se esbozan los principales tópicos intervinientes en la desilusión por aquella cultura europea. En cierto sentido, desde acá Freud bosqueja los asuntos que trabajará con mayor detalle, y a la luz de la pulsión de muerte que desarrollará quince años más tarde, respecto al conflicto pulsional intrínseco y subyacente frente al despliegue cultural: cómo generar condiciones vivificantes ante la muerte que nos tira de bruces a lo inorgánico si la cultura está inaugurada y asentada en restricciones pulsionales, ejecutoras y desencadenantes de los sentimientos de culpa que sostienen tanto a la civilización como a su malestar (1930 [1929]). Durante esos quince años, el temple freudiano al imaginar un porvenir no parece auspiciador; esto solo lo amaña su confianza en la ciencia.

Los temas de la actualidad freudiana no parecen asuntos de corto alcance. No necesariamente por la vigencia de las neurosis, o por las dinámicas dentro de las cuales los Estados administran las violencias e injusticias que monopolizan (Freud, 1915b, p. 281). Más bien, el alcance histórico de las reflexiones freudianas tensiona la sensación de *acontecimiento* que la actualidad provee. Es decir, la actualidad se sostiene bajo conflictos heredados, constitucionales: la desilusión provocada por la guerra desmintió el ideal que sostuvo los comercios (intelectuales, económicos, etc.) de aquella patria nueva y mayor burguesa, cuyos andamios sucumbieron ante los embistes pulsionales que sostienen la cultura y su porvenir. La civilización se vio en jaque, pero sin implicarse en los motivos que llevaron



a su debacle. De ahí el primer aspecto *ilusorio*. Y claro: es posible inferir que la ilusión en aquella nueva patria que la guerra estaba haciendo añicos se asentaba en Freud desde la creencia respecto a su misma condición racial y/o religiosa: justamente, ser judío implica sostenerse en lo espiritual, lo simbólico, por la situación en encontrarse nómada respecto de su prometida tierra y el mandamiento de no hacer imágenes de Dios. Asunto que se trasuntó en pensar lo espiritual como una victoria del derecho paterno; es decir, por aquel avance civilizatorio que implicó pasar de ser comandados por la sensualidad hacia el pensar, sostenido por la respectiva renuncia pulsional consentida por el superyó (1939, p. 108-114).

Sin embargo, la empresa freudiana que da pie al pensamiento sobre la creencia que sostiene la ilusión está sostenida, necesariamente, bajo una estructura pulsional, afectiva, irracional. Un lado humano que no entra en razonamiento con la instancia consciente, y que el psicoanálisis llamó a reconocer en pleno auge de la Gran Guerra: que el yo no es el centro de la vida psíquica. Si bien Freud menciona (1917) que dicha herida narcisista la acometió el psicoanálisis – junto con Galileo y Darwin –, es también correcto decir que dicha herida, más profundamente, nos la mostró la guerra. Sin embargo, tampoco es menos correcto atribuirle a Freud el mérito de poder pensar *desde* la desilusión.

En ese caso, el problema freudiano con la ilusión no es su ganancia de satisfacción, sino cuando no se aceptan las condiciones para que la realidad pueda reclamar su derecho en dicha operatoria. La ilusión provee de un sostén mínimo para habitar aquello que no se puede figurar, a pesar de su ocurrencia y su inevitabilidad como lo fue la guerra (1915b, p. 280). La implicatura subjetiva se cierra, se sella. Por así decir, se escinde observador de observación en la medida en que la percepción no entra en comercio con lo reprimido, al exigírsele al aparato psíquico un trabajo que no está en condiciones de hacer.

De este modo, los vasallajes pulsionales serán el entramado afectivo que sostendrá la reflexión freudiana tanto de la guerra como de la relación con la muerte. Lo que pretendo puntualizar es que dicho andamiaje pulsional es *histórico*, bajo una modalidad temporal muy precisa: cada uno renueva aquello que, originariamente y a nivel de especie, fue adquirido según el devenir de la humanidad. Es decir, si la trasmudación de los componentes egoístas en amorosos propicios para la cultura pivotan desde el exterior hacia el interior, Freud deduce

el factor histórico de la “aptitud para la cultura” como un apresto que cada quien *actualiza*, siendo influido por “las influencias de la historia cultural de sus antepasados” (p. 284).

En ese caso, lo actualizado es el *conflicto*. Vale decir que lo retornado en la cultura son las diferencias y ambivalencias heredadas originariamente. De ahí lo inevitable, ya que en cada quien se reactiva y nutre un conflicto mayor y anterior que les antecede y dirige. Para ello Freud se separa de la idea lineal o progresiva en el desarrollo cultural: que del niño se pase al adulto, o de la aldea a la civilización, no es un asunto de etapas cardinales y sucesivas. Mas bien, en cada adulto está el niño, y en cada civilización le habita su aldea. Escuchar al niño y la aldea es la posibilidad de integrar aquello que le hace repetir al adulto y la cultura. Si al adulto o la cultura no se le analiza según sus condiciones subjetivas, su historia constitutiva, se desmentirá lo pulsional que le hace repetir y enfermar.

Respecto a la actitud hacia la muerte, Freud abre con mayor holgura dicho conflicto actualizado. Principalmente, la muerte no tiene morada en el sujeto. Se la permite ingresar sólo culturalmente; más cuando impreca con su presencia a los vivos, éstos no se representan en ella. Y ello, por razones anteriores y originarias: la que tenía “el hombre primordial” (p. 293), y la que aún sostenemos soterradamente en lo inconsciente. Dentro del primero punto, sobre la prehistoria de la humanidad, la muerte estaba presente más directa y abiertamente. La culpa posterior que sostuvo el mandamiento del “no matarás” marca la potencia pulsional que hubo ante el hecho del asesinato originariamente; y con ello, si se suma el hecho religioso respecto al cual el sacrificio vicario requirió de la muerte del Hijo como forma sustitutiva para la reconciliación con el Padre, también se entiende que aquel primer y más importante asesinato fue contra el Padre *primordial*, “cuya imagen en el recuerdo fue después transfigurada en divinidad” (p. 294).

Por supuesto, es reconocible la impronta de Tótem y Tabú en la construcción del argumento. Sin embargo, en las expresiones freudianas se apuntalan con mayor precisión un par de aspectos sobre la dinámica en la religiosidad. En primer lugar, habría que preguntarse sobre aquella *imagen*, luego transfigurada. Sin duda, es la imagen de un Padre. Sin embargo, del *primordial* no se tiene foto ni índice para hacer de él una imagen. ¿A qué imagen se refiere entonces? Mi impresión es que aquella imagen se ejecuta en función de *un* padre que

represente y actualice lo representado en el conflicto cultural (en este caso, religioso), cuya materialidad es pulsional, vale decir: libidinal y representacional. Si en lo inconsciente hay convencimiento de la inmortalidad es por el conflicto pulsional inconsciente – ambivalencia respecto del amor y la ajenidad –, cuyo *producto* es dicha convicción.

El segundo punto no está desligado del primero: dicha imagen es construida *a posteriori* bajo la operatoria del recuerdo. Por ello, la transfiguración de dicha imagen devenida en Dios requiere de un espacio simbólico mínimo para que la represión pueda operar. Dicho de otra forma: para que Dios retorne, lo infantil debe reprimirse. Y la relación con lo reprimido – no en cuanto contenido, sino a la operatoria en cuanto tal; es decir, cual sea su relación con la muerte –, será el esfuerzo que sostenga su creencia. Una de las formas de pensar al padre, como ya vimos, es en cuanto muerto. Luego de morir, ante su ausencia y su retorno por dicha vía, se le agrega la mayúscula – *Padre* –, divinizándole. Esta idealización Freud la toca no ante la muerte, sino ante *un* muerto: en los funerales, en general, no se toma en cuenta la verdad del difunto, sino que se suspende la crítica para potenciar y abogar por sus bondades y virtudes. Dicha forma se sostiene, por así decir, sintomáticamente respecto a la realidad: para conservar las expectativas que se tuvieron con el fallecido, éstas se guardan en un ideal que desanuda el nexo con la realidad. Este ideal y su sostenimiento es una forma de sostener el vínculo con el ausente; prueba de ello es su movimiento pulsional: su vida anímica se recrudece al haber menor libido hacia su yo a favor del muerto, lo que equivale a un empobrecimiento subjetivo (1915b, p. 291).

Dicho *empobrecimiento*, pero de quienes volvían de la guerra, Benjamin (2018 [1933]) la constató es su *mudez*. Mutismo por no haber palabras que sostuviera lo vivido en el campo de batalla, como el quiebre en la transmisión de aquello que “los mayores habían pasado a los jóvenes” (p. 95), la *experiencia*. Y si hubo palabras sobre lo acontecido en la guerra, eran a favor de esta operatoria: enriqueciendo la pobreza, construyendo lo indecible a punta de palabras, provocando los electrizantes estertores de aquella Europa falleciente. En dicha matriz, a contrapelo de la pizarra mágica con que Freud representó el aparato psíquico y la función de la represión, con sus huellas y su olvido (1925b), Benjamin trae la imagen

del cristal, “duro y liso donde nada puede fijarse” (2018 [1933], p. 98) para representar la superficie subjetiva en donde la huella – y por tanto su olvido – no tienen lugar.

De alguna forma la desmentida respecto a la actitud con la muerte propiciada por la guerra y la injerencia subjetiva en ella de sus participantes se anuda en torno al sostenimiento de las ilusiones establecidas por “lo culto” de sus integrantes como de la falta de palabras para transmitir y sostener la vida psíquica. En suma, la pobreza de experiencia se anuda a sus ilusiones. En la matriz freudiana, dicha ilusión se sostiene al cercar a la muerte del comercio psíquico, sin que haya contacto con ella, suspendiendo toda crítica con el ausente. El empobrecimiento para robustecer la ausencia, maquillando a su fantasma, sin integrar la muerte en el proceso de la vida, conlleva a distintas “renuncias y exclusiones” (1915b, p. 292) que sostienen sintomáticamente la cristalización del espectro, muerto para siempre.

Por último, y tal como anunció Freud luego en sus conferencias, la fantasía puede dar una mano, un paso intermedio entre el principio de realidad y el síntoma: quizás en el arte, en la ficción, se pueda buscar un sustituto a lo que falta. Sin embargo, Freud se niega: por efecto de la guerra, la muerte “no se deja desmentir; es preciso creer en ella” (p. 292).

Es interesante esta vuelta. Como se verá, una entrada común para entrar al fenómeno de la creencia es por medio de la desmentida. Sin embargo, acá la creencia es usada para el asentamiento subjetivo respecto a lo que la realidad muestra y así computar a la muerte en el cálculo de la vida. Dicho de otro modo: generar las condiciones para que la muerte sea vivible, para que los vivos puedan morir en paz. Dentro de esas condiciones, Freud sostiene que darle “más espacio a la veracidad” contribuye a hacer la vida más soportable (p. 301); por supuesto que para Freud las religiones quedan excluidas de aquella “veracidad”, en la medida en que están sostenidas por ilusiones que no se dejan desmentir al cristalizar las ausencias en divinidades.

Sobre la ligazón que se tiene con dichos ideales, y por el empeño a sostenerles donde están para sostenerse subjetivamente en una grupalidad, Freud (1921) indica su naturaleza libidinal, amorosa. Sin embargo, a pesar de pontificar sobre lo amoroso y sus virtudes, éstos sólo circularán a quienes están dentro de la formación grupal, y no para quienes están fuera

de ella. De hecho, se volcará fuera todo lo contrario: las hostilidades y menosprecios se harán presentes cuando ocurra algún debilitamiento del lazo que sostiene, en este caso, la comunidad de creyentes, la Iglesia. Esta ligadura libidinal cumple una función de resguardo y protección, como también un cumplimiento de deseo: hay un jefe, mayor y grandioso, que los ama a todos por igual. De esta manera ocurre una restitución yoica a quienes están insertos en dicha masa bajo el ojal de dicho espejismo.

Un aspecto importante por destacar es que aquella formación, como cualquier síntoma, suple desarreglando: volcar la libido a quien se ubicó en el ideal repercutirá en un empobrecimiento yoico indicado por su efecto: dependencia y credulidad. Todo dependerá del lugar que tenga dicho objeto en la operatoria libidinal, de meta inhibida. Con ello, Freud agrega un punto importante: más allá del movimiento económico, el efecto psíquico en el enamoramiento dependerá de si se resigna o no al objeto (p. 107-108). Se le podrá introyectar en la medida en que se *resigne*, pues la identificación sigue esa ruta al ser el precipitado de las relaciones de objeto que han sido resignadas. Por lo tanto, la clave identificatoria tiene una relación al tiempo y al olvido. Es también *histórica*, modificando al yo en su retorno. Por otra parte, cuando el objeto se *mantiene* se le sobreinvierte, ubicándole sobre el yo, denigrándole. Este *ideal del yo* será la instancia psíquica que operará en la conducción de masa al ubicarse allí, en la multitud, el mismo objeto que efectuará que la ligazón pulsional entre ellos en su yo.

En este aspecto, resulta interesante subrayar que la formación de masa sostenida bajo el imperio de la ilusión opera en la medida en que sus integrantes se pliegan ante su deseo de creer en desmedro de los embustes de la realidad. En dicho terreno, y en el caso de la relación respecto a la muerte, la inmortalidad de cada uno deniega el hecho inconsciente sobre la satisfacción de ver al enemigo derrotado, de ver al extranjero en posición de objeto o de desperdicio. Este clivaje lo observó Bleger (1972) al indicar que:

“La sociedad tiende a instalar un clivaje entre lo que considera sano y enfermo, entre lo que considera normal y anormal. Así, establece un clivaje muy profundo entre ella (la sociedad “sana”) y todos aquellos que, como los locos, los delincuentes y las prostitutas resultan desviaciones, enfermedades que, - se supone - no tienen nada que ver con la

estructura social. La sociedad se autodefende, pero no de los locos, los delincuentes y las prostitutas, sino que se autodefende de su propia locura, de su propia delincuencia y de su propia prostitución, que de esta manera enajena, desconoce y trata como si fuera ajena y no le correspondiera” (p. 100-101).

Bleger nos muestra que la sociedad tiende a separar de sí, mediante lo que se considera normal o sano, aquello que le pertenece pero que no reconoce como propio. Aquellos elementos que la sociedad segrega – y que le pertenecen –, Bleger lo entiende desde la “sociabilidad sincrética” que, en palabras simples, sería aquello que indica la indiscriminación y la fusión en todo grupo. Así, antes que haya lenguaje e identidad, lo sincrético es aquel telón de fondo de todo grupo que permite que haya individuos e identidades en él. De esta manera, sería un error pensar que los grupos existen por la suma de individuos, sino que los individuos son un producto de lo grupal, siendo la interacción entre sus integrantes un resultado de lo sincrético. De esta forma, la locura y los temores grupales y sociales se presentan en ellos desde su contrario – nosotros somos “lo sano”, “lo feliz” –, depositando en otros – “los locos”, etc. – aquello desconocido e indiferenciado que hay en cada grupo y sociedad. Un ejemplo ejemplar: Cecilia Morel, en pleno estallido social (2019), comenta que fue “*como una invasión extranjera, alienígena, no sé cómo se dice, y no tenemos las herramientas para combatirlas*” – ¡no se pudo haber dicho mejor! –, rematando luego: “*Por favor, mantengamos nosotros la calma, llamemos a la gente de buena voluntad...*”, estableciendo una clara distancia entre un “nosotros” – los encargados de la calma y la buena voluntad – y un “ellos” – los que rompen, los que queman, los alienígenas.

Reconocerse en la locura es otra manera de decir lo mismo: hacer consciente lo inconsciente. Por ello es por lo que, en parte, Freud acomete con las formaciones religiosas. No necesariamente por ser ilusiones, sino porque ellas no se dejan modificar por la realidad; más bien se esfuerzan en su cumplimiento de deseo (1927b). Y en ello, como en toda formación sintomática, ocurre un componente *regresivo*. En efecto, Freud (1921) observa las similitudes en el actuar de la masa con el actuar de la horda primitiva: en ellos, se pone el poder y el reconocimiento del Uno por fuera, en el único libre: el jefe, Cristo, el Padre, etc., ahogando sus acciones grupales en la uniformidad de los lazos entre ellos, restándoles la

facultad del pensar y la volición. Además, aquel jefe no aporta libido a los lazos de sus súbditos al vincularse con ellos sólo con libido narcisista, detentando sólo para sí mismo las aspiraciones sexuales directas – que es todo lo contrario a la aptitud para la cultura antes descrito. Dicha dinámica hizo sucumbir la economía de la masa sólo a relaciones de meta sexual inhibida, y con ello, la génesis del fenómeno.

De aquí se pueden desprender, al menos, dos tópicos. El primero es que la individuación es efecto de los esfuerzos por no ser devorados por la grupalidad, y por lo tanto un movimiento secundario. Si el sustrato para que la grupalidad ocurra, desde Freud, puede ubicarse desde el narcisismo primario (1914b) – como instancia donde el infante era ideal para sí mismo, Su Majestad –, mismo donde Rolland aboga por el “sentimiento oceánico” propio de la religiosidad (1930 [1929]), éste nos acerca a una organización donde el yo no tiene límites claros respecto a la realidad. Por ello, cuando la grupalidad emerge se tiene la experiencia de absorción, de devoración o aspiración. Como si el yo fuera hacia atrás, regresivamente, hacia dichas etapas de indiferenciación (Foladori, 2000).

El segundo problema atañe al asunto del poder. En la formación de masa, desde su fondo sincrético, indeterminado, se hace regresar a las etapas donde el yo aún no genera límites claros. Una dinámica dentro de ello, desde dicho “sentimiento oceánico”, donde el todo conecta armónicamente con todas las cosas es la “ilusión grupal” de que todo es posible. Querer es poder, o que la unión hace la fuerza; es decir, que el yo es todo, y por ello, todo lo puede (Foladori, 2000). Dicha omnipotencia, en su momento originario, desde la horda primordial, era puesto en el Padre. Su poder entronca con la hipnosis: “el hipnotizador afirma encontrarse en posesión de un poder misterioso que arrebató al sujeto su voluntad, o, lo que es lo mismo, el sujeto cree eso de él” (Freud, 1921, p. 119). Pero, ¿qué es lo que el sujeto cree del hipnotizador? En su poder misterioso, ominoso. Dicha familiaridad en aquel lazo de poder Freud la ubica en la relación entre un integrante de la horda primordial y el Padre, reanimada por la acción del hipnotizador: una actitud pasiva-masoquista, la cual le entrega la voluntad individual al conductor, ante quien no se le puede sostener siquiera la mirada por su poder y peligro. De ahí que la masa exija ser gobernada con mano fuerte, con autoridad y poderío, sometiéndose, bajo un fuerte trasfondo erótico (p. 121).

Finalmente, la noción de ilusión encallará directamente con las representaciones religiosas en *El Porvenir de una Ilusión* (1927b), pero desde la perspectiva del desvalimiento. En principio, ante dicha condición de endeblez, la estrategia defensiva consta en humanizar a la naturaleza para lograr algún tipo de movimiento. En el caso que las condiciones culturales cedan o tropiecen o sean agraviantes del dolor y las miserias humanas, enfrentando a sus integrantes a su propia pequeñez frente a la potencia de la naturaleza indómita o frente a lo implacable del tiempo con la muerte en su espalda o, en definitiva, cuando el “sentimiento de sí pide consuelo” (p. 16) ante cualquier potencia externa irrefrenable, la manera defensiva para abordar dichas adversidades extremas consiste en atribuirle carácter pasional y/o representacional a aquel trueno sin voz. Sin duda aquel movimiento no hará que dicho evento frene ni hará necesariamente más fuerte al desvalido; pero, al menos, no le paralizará. Le hará sentir “en su casa en lo ominoso” (p. 17) y podrá elaborar dicha angustia con las herramientas simbólicas que le entregará la cultura. Aquello desconocido podrá ser retraducido en algo conocido, humano.

En dicho consuelo Freud identifica un patrón, una insignia. Aquel desvalimiento presente toma por arquetipo el desvalimiento infantil frente a los padres, quienes protegen al infante de los peligros internos y externos. Cabe mencionar que lo infantil se distingue de la infancia: si el segundo corresponde a una coyuntura específica en el ciclo vital de cualquier ser humano, el primero signa una manera de organizar la realidad específica, caracterizada por la omnipotencia del Otro y la pequeñez de la propia posición, sometiéndose al primero. Lo infantil está referido a una disposición inconsciente que se conserva, reproduciéndose en transferencia. En dicho punto, Freud ubica al padre como aquella figura que, por antonomasia, protege contra los peligros de la naturaleza – es decir, externos – pero también de los peligros que él mismo provoca en su calidad de interdictor amenazante.

En el punto anterior habría que preguntarse por qué Freud ubica tan rápidamente al padre en esa posición. Quizás haya que mirar en la forma de construir el argumento al indicar que el desvalimiento se anima en la medida en que a dichos progenitores – *ambos* – se les teme por la propia condición infantil. Desde dicho temor Freud subraya al padre para reorientar y complejizar la relación subjetiva sobre dicha figura en función del desvalimiento:



se le teme, y a la vez provee protección. Esa ambivalencia, ese “dos en uno” desde cuya hebra se teje todo el complejo paterno, será el motor dinámico para la edificación divina. Entonces, si el motor dinámico saca su fuerza de lo pulsional el fenómeno supone, tal como en los sueños, un terreno donde es posible volcar los objetos internos para ejecutar su formación y justificar su potencia afectiva. En este caso, la humanización descrita adquiere un “carácter paterno” edificado en las huellas sobre el propio desvalimiento infantil, pero también bajo una fibra filogenética. De este modo, a pesar de los argumentos racionales que testifican en contra de las representaciones religiosas, éstas no se inscriben en la razonabilidad sino en la añoranza de algo ya vivido, tanto individual como a nivel de especie.

De este modo, Freud reajusta su hipótesis en torno a la religión bajo el ojal del desvalimiento, denotándolo como una defensa específica ante el propio desamparo. Esta defensa tiene por función el lograr ejercer dominio de aquello que mantiene subyugado al sujeto y a la especie, humanizándole. Dicha humanización tiene por patrón primario la relación infantil según un desvalimiento vivido en torno a los padres, y de cuyo vínculo se le confiere características paternas a aquella construcción. La inscripción subjetiva en esta manera de situarse ante la propia endeblez requiere del recuerdo – y por lo tanto de la represión – y de tener relación con las circulaciones culturales en donde los símbolos religiosos tengan lugar en el campo filogenético. Tal como en las neurosis, lo filogenético opera en las lagunas donde lo ontogenético se queda sin recurso simbólico.

En este punto, el interlocutor hipotético de Freud pregunta por algo muy pertinente: si la argumentación en torno a la génesis de la religión estaba construida en torno al complejo paterno, ¿cómo se relaciona éste con el desvalimiento? En el fondo, ¿cómo se organiza la ambivalencia y el desamparo? Hay, por así decir, una hipótesis *histórica* en dicha relación: el desamparo del niño y el del adulto se ligan en la trasmudación del aporte infantil hacia la motivación religiosa. Nuevamente Freud trabaja en torno al niño y al adulto en su desvalimiento, según las marcas históricas de sus elecciones de objeto y sus identificaciones.

En el infante, sus elecciones de objeto se articulan según “el tipo del apuntalamiento” (p. 23). Es decir que la libido sigue el curso de las necesidades de sobrevivencia – hambre, por ejemplo –, aglutinándose a los objetos que aseguran dicha satisfacción – el pecho

materno, por ejemplo –, “a remolque de funciones vitales” (Freud, 1914b, p. 84). En ese caso, la madre pasaría a ser el primer objeto de amor y protección respecto al displacer que generar las tensiones psíquicas internas al proveer de alimento y metabolización psíquica frente a la angustia, interna como externa, pivotando el apuntalamiento las pulsiones sexuales en las pulsiones yoicas. Luego aparece el padre, y con él, el complejo paterno. El padre representaría para el infante la ambivalencia de ser una fuente de protección y de peligro a la vez. En este punto, Freud sigue sus planteamientos de Tótem y Tabú (1913 [1912-1913]), ya trabajados. Lo que agrega en este texto es lo siguiente:

“Cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a los hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, transfiere la tarea de protegerlo” (p. 24).

Acá, Freud inquiere en que en el inicio de la inscripción subjetiva en la religión existe un *saber* y un *tiempo* para dicho saber. “El adolescente nota”, insiste en un tiempo preciso en torno al desarrollo psicosexual frente a los efectos del saber respecto a la sexualidad, que le otorga al feligrés un cálculo, un posicionamiento inconsciente ante la ilusión. Es decir, de ello que se cree y que la razón se sustrae respecto a sus motivaciones y desarrollos, algo *ya se sabe*. ¿Y por qué un adolescente? Diría por el periodo de latencia donde los movimientos pulsionales dejan de ser tan vigorosos y dúctiles, para pasar a una etapa donde esperan, maceran, se asientan en un espacio entre los tiempos violentos, originarios, y los por venir. Por ese motivo, las crisis en la adolescencia actualizan conflictos abiertos de la infancia – los cuales, por efecto de la actualización son, valga de redundancia, *actuales*. De este modo, entre el niño y el adulto, la adolescencia también se consolida como una etapa donde los *ideales* se rearticulan según los posicionamientos subjetivos en su tablero histórico y cultural, actualizando los conflictos infantiles (Kristeva, 2009).

En la cita freudiana, dicho adolescente *se percató* que será siempre niño. Que estará bajo el alero ideal de Otro y en posición infantil de impotencia respecto al accionar sexual adulto. Él lo sabe, lo nota: y ante dicha noticia – o destino, como naturaleza no domeñada o no yugulada –, el adolescente le confiere, le presta, les adjudica positiva y activamente a

dichas fuerzas mayúsculas los rasgos para humanizarlas desde trazas, vivencias, tanto propias como culturales, y así vivir una autonomía secundaria respecto de sus actos, pues fue la manera de poder reconocerse subjetivamente en la necesidad de protección motorizada por el desamparo. Ahí su ganancia y su pérdida.

De este modo, existe una equivalencia y un mecanismo transversal sobre aquella defensa: el motivo de la añoranza del padre equivale a la necesidad de ser protegido en la impotencia. Y en dicha necesidad, se entra en lazo inconsciente con aquel que protegió pero que también fue un peligro. Por ello la culpa, por ello la sumisión, por ello la ritualidad obsesiva: también de Dios hay que protegerse, y en cada arrepentimiento se pone en juego el placer de volver a pecar, reorientando la sexualidad y la agresividad propias del accionar pulsional bajo la dinámica del Padre muerto y su ideal (Freud, 1907; 1928 [1927]).

Por último, bajo la añoranza – que apela, en el fondo, a la represión: al recuerdo, lo vivido – y la necesidad de protección – de ahí el posicionamiento respecto a lo añorado, lo vivido –, existe también una consonancia en los rasgos que conlleva la defensa, ya que aquello mismo que sirvió para el desamparo infantil sigue su curso en la *reacción* que tiene el adulto ante su propio desvalimiento. De este modo, se articula el desamparo como gatillo de lo religioso también sobre el peligro que precisa el proyectar rasgos del padre en la defensa, desplazando la relación de cuidado desde los agentes naturales originarios hacia el cuidado – y el peligro – *vivido* en el Edipo. Justamente es dicha reacción lo que distingue al religioso a cualquier portador de ilusiones. Freud lo precisa: el problema de la ilusión no está en la correspondencia con la realidad, sino en su sustrato pulsional. Lo característico de la ilusión es su relación con el campo del deseo, y dicho campo está cruzado por la contradicción. Lejos de ser la mera descarga – cuyo efecto es el placer –, el deseo será el resultado de las fuerzas que operan en las distintas instancias, las cuales muy difícilmente coinciden. En ellas, la fuerza pulsional encontrará sus maniobras para hacer reaparecer la percepción de huellas mnémicas surcadas por experiencias de satisfacción (Freud, 1900b).

Con el afán de investir nuevamente dichas huellas es que se harán las distintas formaciones de lo inconsciente que expresarán las mociones reprimidas bajo las máscaras del síntoma o del proceso secundario en el sueño. En ese caso, para que haya cumplimiento

de deseo – y no mera descarga –, la operación represiva debe operar para conservar, reproducir y sostener aquel pasado vivenciado que buscará sus vías para volver, en forma de síntoma, a expresarse. Bajo dicha matriz es que las ilusiones religiosas son cumplimiento de deseos infantiles, a nivel individual y colectivo: la religión, sus enseñanzas y figuraciones, buscan rememorar aquella huella vivida en donde la protección en amor del padre estuvo en defensa del desamparo vivido bajo arquitectura de lo infantil.

Además, también Freud distingue el accionar religioso dentro de la operación ilusoria en la *reacción que esfuerza* el cumplimiento de deseo. Por así decir, lo religioso no está necesariamente en el “sentimiento oceánico” (1930 [1929]) en sí, sino que lo religioso está en la elección para sostener la figuración ilusoria de la protección del Padre de esa humillación y desamparo. En ese caso, lo que conformará la operatoria religiosa dependerá de la relación inconsciente ante la defensa que se le otorgará al sentimiento de detrimento sí, para así ser enaltecido. En ello, al pensar Freud en la operatoria religiosa desde la elección o reacción, se podrá pensar la posición e injerencia en la circulación del crédito, lo cual ofrece una manera de pensar la posición subjetiva que habilitará la relación con la religión, apuntando y delimitando al religioso en su relación a la creencia – pero no al revés: el creyente no necesariamente será religioso –. Si hay elección – como en las neurosis –, hay predisponentes y estrategias para expresar aquello que sin el síntoma no se podría decir.

Freud lo dice así: “el conocimiento de que ese desamparo duraría para toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno mucho más poderoso” (1927b, p. 30). Dicho conocimiento causa la creencia. ¿Conocimiento de qué? De “ese” desamparo. ¿Cuál? Del *terror* provocado por aquel. Nuevamente, volvemos a la muerte y el quehacer con ella; el agregado que proporciona Freud en este momento de su obra son las modalidades de defensa que, tanto individual como culturalmente, los sujetos han articulado para lograr hacer con la muerte, con sus heridas narcisistas, con aquello que no quieren ver de sí y que les inaugura y define. Una de ellas es el esfuerzo que inaugura la religión. Pero ¿a qué se esfuerza el sujeto para sostener dicha elección? ¿bajo qué costo? ¿dónde ubicar psíquicamente dicho saber para gestionar la posición subjetiva religiosa que Freud indica, si aquel sirve de causa hacia la creencia?

De momento, las consignas religiosas *demandan* creencia. Como si hubiese algo que compele al creyente a creer; no podría no hacerlo. En ese caso, preliminarmente, la creencia viene a ser efecto de un saber del cual, enérgicamente, se evita todo contacto; un no querer saber nada de aquello que, sin embargo, sí se sabe, y cuya posición sobre ese saber ejecuta una serie de consecuencias y especificidades en la clave de la ilusión. Al respecto, la creencia se emparenta muy directamente con una polaridad identificatoria e ideal, cuyo revés será la desilusión: el carácter incuestionable de los dogmas es tal en la medida en que *se sabe* de su endeblez lógica y empírica. Tal como la hipocresía burguesa de la Gran Guerra puesta en desmentida, con sus logros y su moralidad al descubierto por la barbarie, para Freud lo incuestionable de los dogmas religiosos tendrán caducidad ante la realidad pulsional.

Sin embargo, la religión es un muerto con muy buena salud. Se le mata y aparece mayor... quizás ahí la propia ilusión freudiana: si bien el caminante por cantar no verá más claro, la visión y el canto tienen comercios más estrechos: hay quienes gracias al canto pueden ver, o por su síntoma vivir, o por la religión habilitar lo social. En definitiva, la religión son constelaciones de hechos y enunciados que, sin ser vistos, comunican algo que uno mismo no ha visto ni descubierto. Freud acá se refiere a enunciados externos, verificables; sin embargo, también hay objetos internos que comunican algo de uno y que no se han descubierto, de los cuales defensivamente el sujeto puede pivotar desde dicha ignorancia para poder vivir. De ahí la necesidad de creer, entendiendo que bajo el creer se esconde una administración del propio saber.

En dicho punto Freud destaca un aspecto que me parece clave: si las doctrinas religiosas se sustraen a la razón, y la adhesión a ellas está en función de la conmoción subjetiva que han provocado, de la verdad interior vivenciada cuyo resultado consigue el convencimiento de las primeras, “¿qué significa eso para otro?” (1927b, p. 28). Es decir, si la organización subjetiva que ejecuta el plegamiento a los planteamientos religiosos escapa a la razón, ¿qué otro fundamento podrá organizarse si esa emotividad no es universal? Sabiendo las exterioridades que marca cualquier fenómeno de masas y las dinámicas que inauguran las grupalidades respecto a sus exclusiones y odiosidades, ¿qué hacer con aquella religión en tiempos científicos, donde aquella ya no soporta el eje de la distribución social?

De momento, cabe indicar que una forma que las comunidades y subjetividades religiosas tienen para justificar sus consignas y su proceder apunta hacia la vivencia – *Erlebnis* –.

## 2.2.- Respecto a las estrategias del creer bajo la matriz de lo increíble: la *Erlebnis*

¿A qué se refiere Freud por *Erlebnis*? Dentro del cuerpo textual escogido para pensar la (des)ilusión, se ha dicho que la pulsión de muerte es el decantado teórico por excelencia de las consecuencias de la Gran Guerra (Corsi, 2002). Por ello, Más allá del Principio del Placer (1920) contribuye también a un documento ejemplar para contemplar el desarrollo teórico freudiano bajo el manto de la desilusión. En dicho texto Freud, entre otras cosas, habla sobre las consecuencias psíquicas de la Gran Guerra: de sus enmudecimientos, pobreza y vivencias.

En el apartado III, Freud trae un problema técnico: hay ciertos pacientes que, en vez de recordar lo reprimido, lo repiten vívidamente en transferencia. Ello obligó al psicoanálisis a alejarse de su afán interpretativo, ya que la matriz de la resistencia – cuyo correlato conceptual es la represión – tiene implícito un trabajo simbólico que permite el recuerdo; sin embargo, la guerra con su mudo manto de muerte hizo zozobrar la palabra en sus integrantes, pujando la capacidad propia del símbolo: representar lo vivido, conservarlo bajo un posicionamiento psíquico, y volverlo a traer al presente bajo la modalidad del recuerdo. Quien repite lo vivido como vivencia y no como recuerdo hace a su cuerpo hablar, poniéndolo en escena mediante la transferencia, volviendo a vivir lo reprimido. Si bien Freud menciona que hay momentos para revivir, los esfuerzos analíticos tenderán hacia la palabra, hacia el recuerdo; la condición para permitir aquellas escenas es que haya un espacio mínimo para que aquello revivido pueda entenderse como “un reflejo de un pasado olvidado” (1920, p. 19). Si es reflejo, no es la fuente de luz en sí: y ese es su horizonte técnico; proveer de condiciones para que aquello actuado entre en el registro de la palabra – de la neurosis de transferencia dirá Freud –, para reconducir lo actuado en el recuerdo (Freud, 1914c).

Sin embargo, se advierte que las superficies que reflejan hacen rebotar la luz, no permitiendo el ingreso en su estructura. Esa es otra diferencia entre el cristal y la pizarra mágica; la segunda se modifica ante el estímulo externo. La primera, en cambio, permanece

muda – pero no impertérrita – ante el impacto, proyectando sin permitir un cambio estructural por riesgo de un quiebre. En esta superficie, el impacto triza. La huella es signo de un riesgo de quiebre. Y aquella propensión a la escenificación, esta repetición de lo reprimido como acontecimiento actual Freud le llamó “compulsión a la repetición” (1920, p. 19).

Dicha dinámica Freud la introduce bajo el material que proviene de la transferencia y de la fatalidad del destino, cuyo diferencial será su inscripción o no en las neurosis. En el primero grupo, Freud nota que, en transferencia, el paciente repite situaciones displacenteras cuya matriz son las rupturas amorosas en la época infantil. En efecto la vida sexual infantil, destinada a sepultarse, se derrumba bajo la pérdida del amor parental y del fracaso que el infante suponía victoria – al haber un hijo único, por ejemplo, ante la llegada de un hermano menor, arrojando el primogénito al desengaño –, dejando un “daño permanente del sentimiento de sí” (p. 20). Ante el hipotético primogénito, en transferencia podrá suponer que su analista le propina un desaire, o que es poco/a cariñoso/a ante sus asociaciones o producciones, bajo la lógica: “lo que tengo para ofrecer no es digno. No tengo nada valioso en mí; quien me escucha preferirá siempre a otro antes que a mí”. Bajo la clave del destino la operación es similar, pero es vivida de forma pasiva. En aquel primogénito la operación podría trasladarse a que se termina siendo el excluido por sus superiores cuando se ve en situaciones de competencia, o que se empeñan en sostener autoridades de las cuales, al poco tiempo, terminan desengañándose. Finalmente, se tropieza con la misma piedra, ocurre un “eterno retorno de lo igual” (p. 22). Desde aquel fenómeno, Freud hace una distinción muy valiosa:

“Nada de eso pudo procurar placer entonces; se creería que hoy produciría un displacer menor si emergiera como recuerdo o en sueños, en vez de configurarse como **vivencia nueva**. Se trata, desde luego, de la acción de pulsiones que estaban destinadas a conducir a la satisfacción; pero ya en aquel momento no la produjeron, sino que conllevaron únicamente displacer. Esa **experiencia** se hizo en vano. Se la repite a pesar de todo; una compulsión esfuerza a ello” (p. 21, énfasis añadido)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Según el aporte de Consentino (2016), aquella vivencia nueva es *Erlebnis* en alemán. En cambio, la palabra empleada para experiencia es *Erfahrung* (p. 94).

¿Qué trata de introducir Freud con las dos últimas frases, puestas un año luego de su publicación? Con *Erlebnis*, Freud apunta al impacto que implica el vivir algún suceso. De ahí que sea vivencia *nueva*, actual; si el cumplimiento de deseo se entiende como el volver a recobrar la percepción surcada en la afectividad de alguna huella mnémica, en el caso de la vivencia son impresiones infantiles, puestas en el cuerpo o a nivel perceptivo, que el psiquismo no ha tenido la capacidad de elaborar en su tramitación, escapándose a la cadena asociativa. En cambio, con *Erfahrung* Freud connota una experiencia que implica una elaboración; tal es el caso cuando Freud, en reiteradas ocasiones, usa dicha expresión para referirse a la experiencia analítica: la experiencia sería la decantación luego de haber experimentado determinadas ocurrencias o asuntos. En estos aspectos, Consentino (2016) hace la siguiente lectura:

“En este pasaje está diciendo que el hecho de que la experiencia vivida (*Erlebnis*) original no haya producido placer en su tiempo no sirvió como experiencia (*Erfahrung*) para evitar que reaparezca la repetición como si fuese una nueva experiencia vivida (*Erlebnis*), como si fuese un acontecimiento actual. ¿Cuál es la dificultad del aparato psíquico? No aprende de la experiencia” (p. 95).

Cabe distinguir y ligar un par de cosas respecto a las citas precedentes. En primer lugar, la poderosa irrupción pulsional que el aparato psíquico se ve impotente de ligar por la ruptura de la “barrera antiestímulo” (Freud, 1920, p. 27) no sólo viene del exterior, sino del interior. La poca potencia de las conrainvestiduras necesarias para el ejercicio de la represión genera que la psique abalance todos sus recursos defensivos a favor de una tarea imposible: ligar y sostener sin los recursos psíquicos suficientes montos de afecto que le sobrepasan en demasía. Por ello es por lo que la compulsión a la repetición también puede ser leída como una estrategia contenida dentro del principio del placer – al buscar tentativas de posicionarse activamente ante aquello incontrolable, sea externo como interno –; pero Freud intuye que la repetición sigue su propia ley, más allá del principio del placer: la pulsión es conservadora (p. 36). Sus movimientos tenderán hacia el retorno de inorgánico, pues aquel estado precede a la vida. Vivir es más costoso a nivel pulsional que retornar al polvo.



En segundo lugar, si bien la religión cae estrictamente en los términos freudianos bajo la clave del cumplimiento de deseo, y por lo tanto bajo el imperio del principio del placer, desde la búsqueda de una posición activa ante el escenario pasivo provocado por el desamparo, también en la religión hay dinámicas que consiguen repetir, escenificar, encontrarse de nuevo con aquello majestuoso afectivamente que les hizo ponerse en pie con temor y temblor. Con ello, la religión como ilusión bajo la clave de la compulsión a la repetición delimita su campo actual en la medida en que le es *imposible* orientarse en sus condiciones históricas de producción. Esa es otra lectura posible del porvenir de aquella ilusión: mientras más se mata al muerto, mejor salud tiene; la religión sobrevivirá en su repetición mientras se vea sin recursos ni ligaduras, sosteniéndose barranco abajo a paso firme. Cuando fracasa, triunfa, trastabillando sin aceleración. Bajo esa lógica, es pertinente consignar en qué condiciones la creencia se sostiene, y luego entender cuál es aquel saber que el creyente se empeña en ignorar. Todo ello para pensar en coordenadas mínimas para pasar de la repetición al retorno, de la vivencia nueva a la experiencia, de la repetición a la rememoración.

Un texto donde esto puede verse plasmado es *Una Vivencia Religiosa* (1928 [1927]). Este texto nace por una carta escrita por un colega – *hermano* médico –, inspirada por una comunicación<sup>4</sup> escrita por G. S. Viereck, periodista de la época quien se interesó en grandes hombres de cultura y su influjo en la cultura. A finales de 1926 se presentó en casa de Freud para charlar con él, sobre su postura sobre la vida y su visión sobre lo humano en la coyuntura entre guerras. Como se podrá sospechar por el desarrollo expuesto, Freud ya ha escrito lo suficiente por esa época en contra de papel de las religiones en las producciones culturales y subjetivas como para mirarlas positivamente. En el caso de vivir eternamente, Freud reivindica la muerte; no para estrecharse en un nihilismo militante, sino para justamente

---

4 Es todo un enigma el carácter de este escrito. Si bien se tiene por fidedignas las palabras de Freud – por su estilo y manera de reflexión –, en la traducción de López Ballesteros se indica que el curioso periodista nunca llegó a la residencia de Freud. Sin embargo, en Etcheverry sólo se insinúa que el carácter de dicho escrito, que circuló con mucho éxito en la época, no haya sido una entrevista como tal (Barros, 2010). De todos modos, el escrito *El Valor de la Vida* (Viereck, 2006) contiene en sus líneas un Freud muy alejado de las producciones trascendentes respecto a otras vidas, o vidas luego de la muerte, al asignarle a esta última un lugar central en el desarrollo de la vida y la civilización. En ese aspecto, lejos de ser nihilista, Freud es profundamente ético con el desarrollo de su ciencia y la realidad pulsional en juego en lo humano y sus producciones.

poder vivir. Once años antes de la entrevista, Freud había escrito “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte” (Freud, 1915b, p. 301), lo cual sintetiza su postura.

De todos modos, la reacción que despertó en aquel colega lector no es menos sincera: escribe panorámicamente los hitos que posibilitaron su fe, con el objetivo de hacer reconsiderar a Freud sobre su postura respecto a las verdades religiosas. En un primer momento, describe su impresión al ver a una *viejecita de dulce rostro* llevada a la *mesa de disección*, irrumpiendo el pensamiento sobre la inexistencia de Dios; si existiese, no habría permitido tal atrocidad. Este pensamiento agudizó sus dudas anteriores sobre las doctrinas y sacramentos cristianos, inculcados desde su niñez, haciéndole desistir de ir más a la iglesia.

Dentro de dichas contrariedades internas una voz le habló a su alma, reprendiéndole sobre sus posturas y que reconsiderare sus pasos. En ello, nuestro joven médico le confiesa que “si supiera con certidumbre” (Freud, 1928 [1927], p. 167) que los preceptos de su religión son verdaderos, aceptaría. Luego de unos días, la voz aparece nuevamente – ya siendo Dios –, volviendo claro que todos los preceptos cristianos son verdaderos, revelándole con prístina claridad e insoslayables pruebas aquel hecho. Al final de la carta, le exhorta a Freud a considerar sus pasos, pensar sobre aquellos acontecimientos con mente abierta para que Dios le revele su verdad.

La lectura de Freud muestra en detalle el cruce de campos donde aquel joven médico transita para desembocar en una vivencia – *Erlebnis* – religiosa. Aquellos campos, el analítico y el religioso, se articularán respecto a la ilusión que soporta el despertar pulsional que le deparó la impresión de aquella dulce anciana, hilada tácitamente bajo el complejo paterno. En suma, ver a aquella mujer en camino a la mesa de disección devino en una fragilidad en su juicio al recordar a su propia madre (p. 169). En efecto, aquella mujer reavivó un conflicto subjetivo en aquel joven cuya hebra es doble. Como todo síntoma, opera una veta estructural y otra biográfica. Filogenética y ontogenética: una historia individual surcada por engranajes heredados. En este caso, aquella añoranza por la madre proveniente del Edipo se moviliza la rebelión contra el padre – estructural – y lo que significó para aquel joven, siendo niño, el notar el comercio sexual entre sus padres, juzgado como maltrato – siendo ésta la veta

biográfica. En efecto, aquella dulce viejecita hacia la mesa de disección puede ser un símil de aquella madre pronta a ser despedazada por el padre en su lecho.

Establecidas dichas coordenadas, basta remarcar la dinámica del retorno de lo reprimido. Freud menciona que aquella moción sexual, desplazada al campo religioso, hizo repetir la situación edípica. No hubo actualización y retorno, sino repetición. Si bien la añoranza por el amor hacia el objeto-madre se moviliza según el recuerdo – por el ejercicio de la asociación anciana-madre opera un desplazamiento –, la dinámica edípica como tal se repite, gestionando el derrumbe de la defensa por el conflicto hacia el padre – agresor de la madre – mediante el recrudescimiento de su incredulidad primera – el decidir no ir más a la iglesia – por vía alucinatoria.

Para graficar una cardinalidad en el historial, cabe suponer un tiempo primero, *predisponente*, donde el maltrato en el comercio sexual y la desazón implicada en la ambivalencia contra el padre – odiado por maltratar a la madre y admirado por poseerla – cayó en la represión, sosteniéndose en las doctrinas religiosas aprendidas en su infancia, anclándose con el vivenciar prehistórico que suma en la fijación libidinal – la cual marca el destino del Edipo indicado por Freud. Luego, la coyuntura *desencadenante* que significó ver a aquella anciana hizo estragos en su juicio por efecto de la repetición del conflicto edípico y la vuelta a vivenciar el odio hacia el padre – expresados en la incredulidad primera – junto con el amor empeñado para ser protegido por él. De ahí la fuerza pulsional que ejecutó el plegarse a la voluntad divina: la potencia de liquidar al padre devino en su contrario: honrarlo y respetarlo. Todo bajo el efecto de saber con plena certidumbre, tal como se lo pidió a Él.

En efecto, el campo religioso y el campo psíquico se entremezclan bajo la operación del desplazamiento, generando en aquel ir y venir la posibilidad de rememoración y temporalidad. En un primer tiempo, Freud consigna que el padre biográfico y el Dios de la religión operan conjuntamente. Luego, al ocurrir la percepción desencadenante, la agresión al padre se moviliza hacia la religión, haciéndole dudar del cristianismo heredado. En este segundo punto es posible distinguir entre Dios y el padre, cuya moción agresiva contra aquel segundo se mantiene tácita, reprimida. Luego ocurre un tercer momento en que, por aquella contracorriente pulsional regida por el destino del Edipo, ocurre la resolución alucinatoria

dentro del campo religioso, obturando el conflicto reprimido bajo el telón de hierro de la certeza, la verdad divina. Con ello, la represión contenida en la alucinación contiene el grano de verdad necesario para escuchar el reproche paterno – considera tus pasos – que, a su vez, aquel hermano le hace llegar a su hermano médico, Freud. Si bien aquella hermandad Freud la lee en función de aquella madre, también está referida con quien se tiene el conflicto inconsciente, el padre – y cuya presencia en el texto freudiano brilla por su ausencia.

Con todo, ¿qué hace que aquel joven médico haya tenido una *vivencia* religiosa? En la lectura del texto freudiano distingo dos operaciones convergentes. El primer lugar, ocurre una fuertísima insistencia pulsional que el aparato psíquico no fue capaz de tramitar más que por vía alucinatoria. Aquella representación no logró enlazarse en la cadena asociativa, vía recuerdo, sino que se presentó desde afuera, desplazando el conflicto interno. En un primer momento la duda sirvió para sobreestimar el mundo intrapsíquico, y así restarse del externo; sin embargo, aquella solución se hizo estrecha ante la magnitud tal oleaje pulsional. De este modo, la voz paterna que le habló directo a su alma se le presentó como presencia sin dimensiones, ocupando todo el espacio que significa el presente de su “aquí y ahora”, obteniendo de forma prerreflexiva una percepción que, por no tener referente consciente, no puede ser sino verdad, reuniendo pasado y presente por medio de la sugestión – repetición sin boca que se sostiene en un ideal.

Respecto al estatuto de aquella verdad, resulta interesante que nuestro joven converso haya pedido *saber con certidumbre*. La expresión ya es un oxímoron: en términos sintéticos, para saber es necesario ignorar, siendo lo contrario de la petición del creyente. De momento, cabe notar el hecho de que la duda – con su contrario, la certeza – Freud la orienta bajo la moción de aniquilar al padre. Por ello, el saber con certidumbre reúne las condiciones inconscientes necesarias para sostenerse subjetivamente ante el descalabro pulsional que es presa: el joven médico *ya* sabe algo, de lo cual solicita desprenderse. La certeza marca el revés afectivo del creyente – la rivalidad imposible, ominosa e inquietante con su padre – de la cual pide tregua, religándose con él bajo la protección que promete al seguir sus enseñanzas, volviendo al primer tiempo donde Dios y el padre estaban indiferenciados.

Por aquella indiferenciación entre el padre biográfico y el Dios religioso – Padre que se efectúa en dos tiempos: su asesinato y su incorporación – se estanca el espacio mínimo para que el padre muerto pueda representarse – y con ello, poder significar otra cosa –, en vez de cooptar y amurallar la posición subjetiva del creyente sugestivamente bajo la estrella del ideal. Para seguir sosteniéndose a favor del padre se evita a toda costa representar la conflictiva inconsciente, reacción que esfuerza el cumplimiento de deseo respecto del padre (Freud, 1927b). De ahí lo propiamente religioso en esta vivencia, cuyo soporte comprende una relación particular con la creencia.

En este caso, la creencia sella el retorno del tiempo donde el padre y Dios estaban condensados en una misma figura, religando el vínculo con el padre al sostener sus preceptos: una forma de recuperar su relación amorosa con aquel padre odiado es recobrando sus enseñanzas, conservando el cristianismo transmitido en su infancia bajo la certeza en su adultez. Por así decir, *el saber con certidumbre* conserva ambos elementos de la ambivalencia hacia el padre sin que entren en conflicto, atemperando la actividad subjetiva y las consecuencias que trae dicho saber respecto al padre, eligiendo la vía regresiva para volver a estar con Él – con mayúsculas. De esta manera, la *Erlebnis* freudiana respecto a la religión se sostiene mediante una operación sobre el vínculo que se tenga con la ambivalencia estructural con el padre, pivotada sobre un funcionamiento preciso y particular del creer.

Entonces, nuevamente: ¿a qué se esfuerza el sujeto para sostener dicha posición? ¿bajo qué costo? ¿dónde se ubica el saber que, por más que el sujeto se empeña a tirarlo al fondo del pozo, sigue brillando en la oscuridad como piedra pulida?

### 2.3.- Nociones preliminares en torno a la creencia en su relación con el Fetichismo<sup>5</sup>.

Octave Mannoni (2006) trae a escena una muy precisa referencia para entrar al problema de la creencia en psicoanálisis: la *Verleugnung*<sup>6</sup>, concepto trabajado por Freud en

---

5 Este apartado sigue el testimonio del trabajo reunido en mi trabajo de pregrado sobre la función psíquica de las creencias respecto al fenómeno de la conversión religiosa, donde también apunté hacia la *Erlebnis* pero desde otro punto de inicio. Respecto a este apartado, remito a los capítulos 3 y 4, respecto a la *Verleugnung* en la obra freudiana y una introducción en los trabajos de Mannoni (2006) y Rabant (1992) sobre la creencia.

6 Respecto a las traducciones posibles para este término en alemán, tomo postura por *Desmentida* (desde ahora en adelante). Si bien hay otras formas de traducir lo denotativo y lo connotativo para este concepto – remito a

su estudio sobre el Fetichismo (1927a). Allí, si bien entra al problema que supone psíquicamente la ocurrencia y la función del fetiche, Freud está trabajando en los mecanismos diferenciadores entre neurosis y psicosis y los efectos psíquicos en la diferencia entre los sexos. Todo ello, considerando que en dicho año publicó importantes escritos respecto a cómo el aparato psíquico consigue hacer compromisos entre el establecimiento de la realidad y la percepción y las mociones de deseo que instilan contrariamente – como se trabajó en el campo de la ilusión.

Freud entra al texto mediante un caso muy curioso. Un particular fetiche que concernía a cierto “brillo en la nariz” (p. 147) proveniente de su infancia. El paciente se crió en Inglaterra, pero se mudó a Alemania donde olvidó su lengua materna. En ello, Freud advierte que dicho “brillo” no debe leerse en alemán – Glanz – sino en inglés: *glance*. Es decir, aquel fetiche era la nariz bajo la cual el paciente podía mirar una luz especial y que otros no podían ver. Ya en esta pequeña viñeta se mueven los principales tópicos a revisar en este apartado. En primer lugar, en el establecimiento del fetiche hay una relación particular con el *olvido*. Una amnesia, dirá Freud. Y no cualquier olvido, sino uno respecto a la madre. Además, aquel olvido sigue una dinámica distinta respecto a la represión. En segundo lugar, aquel objeto *sustituye* otro a quien el fetichista no quiere resignar, consiguiéndole una satisfacción que le entrega facilidades que no tienen los demás; sea la nariz, ropa interior o unas trenzas, aquel objeto cumple una función sustitutiva bajo cierta dinámica respecto a la creencia. Por último, aquel objeto tiene una relación con la percepción en la medida en que el fetichista *consigue ver algo que otros no*.

Freud no va con rodeos: el fetiche es un sustituto del falo materno, y al decirlo convoca una paradoja. El fetiche es un sustituto de un objeto que no existe, y que el fetichista se fuerza en no resignar. ¿Qué consistencia tiene aquel primer objeto para el infante? Pues, una creencia. El varoncito, a lo largo de sus investigaciones que dan curso a sus teorías

---

mi trabajo de pregrado en este aspecto, Díaz Toloza, 2018, p. 64-66 –, usaré desmentida por la resonancia que ha tenido este término en la literatura en castellano sobre la materia, y por la fuerza y la ambigüedad que encierra en su desarrollo, en detrimento de las otras opciones tales como Renegación, Desestimación o Repudiación. Por último, cabe mencionar que cada palabra, con sus resonancias y significaciones particulares, también entran en la rica dimensión del término Verleugnung, por lo que no son excluyentes entre sí.

sexuales infantiles (Freud, 1908, 1923) convoca la proposición de que todos/as tienen pene, incluyendo a su madre. Aquel falo tiene una función de soporte narcisista para él, en la medida en que le otorga máximo valor al propio, siendo aquello por lo cual ocupa un lugar central dentro de su propio ideal – lo que equivale a la noción de narcisismo primario (1914b) –. Por ello, se juegan muchas cosas a nivel psíquico para aquel infante en la medida en que dicho falo le otorga una consistencia infantil respecto a su posición respecto a su madre – o cuidador/a –, además de otorgarle una brújula mínima sobre su origen, la sexualidad y la diferencia. De esta manera, el “horror a la castración” (Freud, 1927a, p. 148) remite a perder aquello que le sostiene subjetivamente respecto de su origen, de sí mismo y los otros en el terreno de la satisfacción y el ideal.

Con todo, lo curioso es que a pesar de que la realidad logre doblegar dicha proposición – al percibir que su madre o alguna hermana no tenga pene – aquel varoncito no resigna su hipótesis primera. Indica que aún no le ha crecido, y que pronto lo crecerá (Freud, 1908, p. 142) o, si la castración opera, que estuvo presente pero que le fue arrebatado (Freud, 1923, p. 147). Ello puede torcer la percepción del sujeto a favor de su resguardo narcisista al percibir los efectos de la falta de pene en la mujer como amenazante. En este punto, Freud ubicó dicho reconocimiento como aquello que inaugura el vínculo entre percepción y realidad – y desde ahí, un primer diferencial entre neurosis y psicosis<sup>7</sup> –, y la posición subjetiva que tomará el sujeto según su moción de deseo y el principio de realidad.

De este modo, aquel futuro fetichista preserva el falo que debía haber resignado, del cual “ha creído y al que no quiere renunciar” (Freud, 1927a, p. 148). ¿Por qué? Porque si la madre no posee pene, la propia posesión corre peligro. Dicho peligro apunta, a nivel subjetivo, al pánico que Freud ejemplifica en los adultos cuando “el altar y el trono” (p. 148) se ponen en riesgo – bajo clara referencia a Su Majestad del Bebé, monarca originario –, asignando que dicho falo cumple una función organizadora crucial.

---

<sup>7</sup> Remito aquí también a mi trabajo de pregrado donde recopilé panorámicamente en los textos freudianos la relación de la desmentida con las teorías sexuales infantiles, la castración y como mecanismo de defensa (Díaz Toloza, 2018, p. 56-63).

Ante ello, el infante rehúsa “darse por enterado” (p. 149) de aquel hecho provisto por la percepción. Para sostener dicha posición se utiliza la siguiente estrategia, denominada *desmentida*: se conserva la creencia en el falo y *a la vez* se resigna, emprendiendo una acción “muy enérgica” (p. 149) para conservar la percepción. De este modo, el conflicto entre la percepción – la mujer no tiene pene – y el deseo – la mujer sí tiene pene – conviven en un compromiso regido bajo la dinámica del proceso primario: ambas mociones contrarias conviven en el psiquismo sin contradecirse. Pero este movimiento no es gratis. Aquel pene conservado cambia en función que se desplaza o sustituye por el fetiche, conservando y sosteniendo el interés mantenido con el primero. Sin embargo, aquel interés conservado según la moción de deseo se refuerza pulsionalmente por efecto de la castración, inaugurando en el fetiche un memorial, un “monumento recordatorio” (p. 149) de la castración, denotando que ella opera de igual modo, indicando el triunfo sobre la castración y su protección en contra de aquella amenaza.

En este punto, Mannoni (2006) aporta un elemento importante en el desarrollo de este escrito. El fetichista *ya sabe* que la mujer no tiene pene; de ahí el fetiche, cuyo memorial indica que el encuentro con el hecho que prueba que las mujeres no tienen falo no se borra – incluso, aquello vivido opera con tanta potencia que se vuelve *imborrable* –, sino que lo que se borra es el *recuerdo*. La elección del fetiche sigue dicha ruta: signa la última percepción de aquello ominoso que tuvo en el fetichista el efecto de una amnesia traumática, deteniendo el recuerdo. De ahí que los pies, o bragas o superficies felpudas puedan servir de sustituto en la medida en que fue lo exactamente anterior al descubrimiento que el psiquismo no estuvo en condiciones de sostener (Freud, 1927a, p. 150).

Por su relación al olvido, se trasluce que aquel mecanismo posibilitador de la creencia y del fetiche diverge de la represión. En esta obra Freud intenta generar distinciones entre aquella y la desmentida, diciendo que cuando se separa el afecto se habla de represión, pero cuando la defensa se ejerce sobre la representación se habla de desmentida. Luego dirá que la represión opera en la defensa de mociones internas, y la desmentida sobre las externas (Freud, 1940). Sin embargo, estas distinciones tópicas y dinámicas no consiguen representar la complejidad que encierra aquel olvido en la desmentida.



Siguiendo a Freud bajo sus descubrimientos sobre la represión, y diferencia de éste, la desmentida no actúa dejando huellas en su operación como resto; más bien, actúa sobre las huellas de los acontecimientos, borrándolas. En este punto, la operación de la desmentida ocurre a plena luz, prescindiendo de lo inconsciente en su sentido descriptivo: por ello Mannoni (2006) parte de la premisa que, respecto a las creencias, no hay represión (p. 12), justamente porque la operación de la huella, su conservación y su retorno no siguen el movimiento que hace la desmentida en la creencia. Quien cree – o hace creer – *ya sabe*, como lo atestigua Casanova cuando los truenos empiezan a rugir en el cielo en medio de los preparativos de su bufonada con Javotte, haciendo agua su plan: “ya sabía que la operación fallaría” (p. 22); también es el caso del paciente de Mannoni, quien sabía que él no era el invitado al aperitivo, pero aún así se sintió emocionado por la invitación (p. 18).

Sin embargo, ese saber en el creyente ocupa y opera en un lugar distinto respecto del fetichista. Ambos saben sobre aquello que esfuerzan por desalojar, pero la dinámica del desalojo es distinta. El fetichista ya sabe que la mujer no tiene pene, y el “aun así” – la formación de la desmentida, movilizadora por el deseo – se vuelca en el objeto, su fetiche. En el creyente, el “aun así” es móvil – puede ser una idea, un objeto, una persona, etc. – pero, por estructura, requerido. Para que haya un creyente debe haber alguien que sostenga aquello que el creyente sabe y repudia. Quien cree, niega su saber imputándoselo a otro. El crédulo es el vecino, yo no – y con ello el vecino sostiene mi creencia. Tal es el caso de los niños con los desmentidos de los padres – sean síntomas, o la creencia en Papa Noel o en Dios mismo –, o el caso de la mujer del paciente encantado por la invitación de su analista, quien se “puso contentísimo” [...] “sobre todo porque mi mujer sí lo creyó” (p. 18), el caso de Casanova con Javotte quien, al verse sin ella cuando la tormenta estalló, se vio presa de la más intensa angustia al volcársele aquello que ya sabía – que aquello no iba a funcionar –, tomando él ahora la posición de crédulo un Dios furibundo, o el caso de los adivinos quienes – lejos de leer el deseo en quien tienen enfrente – son depositarios de las creencias desmentidas por quienes consultan, sirviéndoles de sostén (p. 18).

Por eso la sensatez o los argumentos no llegan al eje de la creencia: aquella no está en el “ya lo sé” – eso el creyente, de hecho, ya lo sabe –, está en la formación que gesta la

contradicción y que, al mismo tiempo, la oculta sin ser reprimida. Todo ocurre a plena luz del día, tal como el fetichista disfruta de su objeto – su “aun así” –. El punto está en indicar qué es lo depositado en el crédulo – Freud le llama preliminarmente a esto “inducción de pensamientos” (1941 [1921], p. 183). Esto arma la impresión de espacialidad en donde debe estar el sostén del otro para que la creencia opere y que, a final de cuentas, se termina condensando en otro sin remitente, en un “se cree tal cosa”, impersonal pero muy concreto – en términos certalianos, alguien que responda: *Il y a répondant*.

Por ello fetichista sale de la creencia en lo que toca a su perversión, o el creyente deja de serlo al llegar al fetiche. Su memorial está constituido en la relación con su objeto, donde no hay duda ni puesta a prueba de su eficacia. Incluso, no existe ningún otro interés que no sea su fetiche. Por así decir, el creyente lo puede seguir siendo en la medida en que no torne estática la dialéctica con el crédulo; requiere que haya *alguien*, y no *algo* que logre sostener lo desmentido. Ello merece precisarse: en el fetiche la realidad percibida – la mujer no tiene pene – no logra tener lugar en el espacio psíquico y representacional, impidiendo que dicha percepción se inscriba en la memoria. En cambio, se instala en el hecho de la lengua misma, asentándolo fuera del circuito de la significación en el lenguaje, haciéndose ley para sí mismo al marcar la arbitrariedad del signo, y así desestimar aquello insoportable (Rabant, 1992, p. 106-108). Aquella inscripción sin lugar, como Freud lo señala bajo la figura del falo materno, señala que dicha percepción embolsa en sí un *no hay*. Es el caso del fetichista de nariz: lo que otros no pueden percibir, yo sí – como demostrando la existencia del falo con su memorial, a vista de todos/as. De este modo, el fetichista se distancia del circuito donde se tensiona la cultura respecto al deseo y la ley, el sentimiento de culpa y la necesidad de sublimar: aquel compromiso ya se hizo en el fetiche, endilgando al resto su “no pueden ver”; su poco interés en los genitales femeninos como el corto circuito pulsional respecto de su propio objeto, le hace ocupar un lugar muy particular en el lazo social.

Por así decir, se invierte la dinámica con el creyente: yo no creo, tú sí – Tú no lo ves, yo sí. Como ambos se organizan respecto a la castración y al horror que ésta infunde, ambos también abogan por la universalidad del falo. O dicho al revés: ante el desmentido de la realidad, el creyente se puede refugiar en el hecho que hay *al menos uno* que puede ver lo

que otros no pueden ver – el falo. De ahí que los creyentes depositen su culto en aquel que puede ver aquello que ellos no: *tú si ves aquello que quiero creer*, inaugurado por un *no, no puede ser verdad*, afirmando lo que se niega y viceversa. En ese sentido, la desmentida es el guardián del creer (p. 111).

Por dicha vía se puede indicar una dinámica peculiar. Aquella percepción eyectada de la operación representacional consigue dirimir desde su singularidad el lugar en donde se consigue el deseo y su cumplimiento al haber burlado la castración – el truco es que en el fetichista la demostración de aquello también es la visibilización de lo contrario: al haber fetiche, la castración opera. Vale decir que la figura *puedo percibir lo que otros no pueden* equivale a la construcción de una creencia que subvierte la Ley bajo la comprobación del goce en el fetiche. De este modo se organiza un lazo – fetichista/creyente – que se instala dentro de su propia ley singular bajo la imposibilidad de ponerse en juego en lo público, ya que el signo de la diferencia remite a la castración; por esto se podrá dar cuenta de dicha ley sólo en su interior. Incluso, respecto a dicha marca, la creencia se tornará universal al volcarse a lo público: aquello que es excepción se buscará que sea verdad para todos bajo la modalidad infantil del falo universal.

Para ejemplificar lo anterior me referiré al film *The Wonder* (Lelio, 2022). Ambientada en plena hambruna ocurrida en Irlanda por los años 1860, un consejo de autoridades convoca a Lib, enfermera inglesa, a vigilar e investigar sobre un extraño caso encarnado en Anna, una muchacha de once años quien dice no haber comido nada en cuatro meses y no sentir apetito. Este evento apunta a ser un milagro, pues los clérigos de la zona y la familia de Anna confían en que Dios la sostiene, que será proclamada santa por aquella manifestación divina, llenando a su comunidad de esperanza en aquellos tiempos difíciles.

En dicha obra, su director nos convoca en la trama *directamente*: al comenzar, vemos la sala de set. Sus andamios, sus ruedas, sus cámaras. Y una *voz en off* nos da la bienvenida:

“Este es el comienzo. El comienzo de una película llamada *El Prodigio*. Las personas que están a punto de conocer, los personajes, creen en sus historias con total devoción. No somos nada sin historias, así que te invitamos a creer en esta” (min. 1:10).

Y claro. Este film trata, entre otros asuntos, sobre la operatividad que soportan las creencias respecto a las narrativas que se tejen según el deseo de sus integrantes. Me explico: en un primer momento, notamos el interés del pueblo y de la familia sobre el milagro que encarna en Anne. Ella menciona que se alimenta con “maná del cielo”, entregado por Dios mismo. Además, la pequeña sostiene hábitos estrictos sobre la oración – dicha treinta y tres veces – y otros rituales que son compartidos por su familia en conjunto y que son mirados con beneplácito por las autoridades eclesiásticas.

Desde aquella matriz, Lib comienza su tarea con mucha resistencia por parte de los integrantes de la comunidad. Se la trata de racionalista o de boicoteadora, ciega ante las cosas divinas. Dentro de sus labores – ejercidos por turnos rotativos según mañana o tarde con un sacerdote del pueblo –, indica que sus familiares no pueden acercarse. Ello, por supuesto, levanta mayores resistencias hacia su trabajo, en particular la madre de Anne quien, inquiriéndole ante el impedimento de acercarse a su hija, le amonesta diciéndole que “el beso de una madre es sagrado” (min. 38:08).

Desde aquel tiempo, Anne comienza a presentar indicios de desnutrición. Anne sigue negándose a comer, y su familia y comunidad siguen cooperando ante su tarea. La muchacha está muriendo paulatinamente, ante lo cual Lib se angustia. Este punto inaugura un segundo momento: nuestra enfermera sufrió la pérdida de su pequeña hija, de quien conserva un par de calcetas y un terrible martirio. En efecto, la situación de Anne reactualiza su situación de cuidadora y madre: así como murió una anterior, aquella actual también va camino a la muerte. Eso la compele a defender a Anna e ir de bruces a la verdad.

Una mañana, luego de sospechar cómo se le hace llegar comida a la pequeña Anna – ya que, como mujer de ciencia, mira con feroz suspicacia el milagro –, dio con la clave. Se lo comunica a Anna: aquel “maná del cielo” del cual se alimenta se relaciona con el sagrado beso de la madre, dándole esta última alimento de su propia boca en sus buenos días y buenas noches. De inmediato, Anna replica que Lib no entiende. No entiende nada... “Era un secreto sagrado” (min. 66:27).

¿Qué es lo que Lib no entiende? ¿cuál es aquel secreto? Respecto a lo primero, no sólo está referido al trasfondo, al secreto, al imposible que inaugura la desmentida familiar. Más bien, Lib entiende que lo religioso es, por así decir, una forma distinta de referirse a asuntos que la ciencia ya la penetrado con mayor precisión e injerencia. La ganga mística que recubre el núcleo racional de las cosas, desde donde se puede entender y modificar. Sin embargo, como se verá, con Anne comprenderá – también desde su difunta hija – el efecto que tienen las historias y los bautismos.

Entretanto, ante el por qué Anna insiste en su ayuno, confiesa que es para expiar y liberar un alma del infierno, de aquel fuego que no se extingue: la de su hermano, quien abusó sexualmente de ella desde sus nueve años. La dimensión enunciativa del abuso estaba marcada por un doble; el amor entre ellos era doble: como hermana y como esposa. Eran abusos reiterados, pues “el amor es para siempre”. “Me lo contó como una historia”, dice Anne (min 70:08). Dentro del relato, ambos se casan y él enferma, siendo éste el signo de la impiedad que le hace arder en la llama que no descansa luego de su deceso. Ante ello, la madre de Anne la indica como la culpable de su muerte y ésta, por el amor que sintió hacia su hermano, se propuso la cruzada de expiarlo. La madre de Anna sabe el secreto. Juzga la muerte segura de su hija como una elección divina. Dejarla morir es salvarla, y llevarla a la vida eterna.

Luego de saber el secreto Lib planea el rescate, la liberación, la expiación de Anne – y de ella misma. Y como lo que le hizo sostenerse en su empeño religioso fue una historia, Lib le ofrece también una: “Anna se va con Dios. Anna va a morir ahora. ¿Y si, una vez que Anna muera, te despiertas tú? Una niña nueva. De nueve años. Nunca le pasó nada malo a esta niña”, a lo que la pequeña asiente. “¿Cómo se llamaría?” Pregunta Lib. “Nan”, responde la pequeña, en referencia a un juego de apodos escenas antes, cuando se estaban conociendo. “Anna va a morir, pero Nan va a vivir” (min 84:20 en adelante). En efecto, Lib rapta a la pequeña, la recuesta en el césped de un estanque, al costado de un árbol desnudo, en sus ramas. Le ofrece un bocado, y Nan lo acepta, quedando recostada a ser rescatada por William, compañero de Lib. La escenografía remite de inmediato a la imaginaria cristiana al asociar aquel nuevo nombre con el agua – el bautismo – y el árbol con El Sacrificio (1986) de

Tarkovsky – signo de la espiritualidad. Luego, Lib prende fuego a la casa de Anna – referencia al infierno y a la expiación –, ocultando la evidencia de su rapto. Anna fue declarada muerta, quemada hasta los huesos y sin dejar rastro; Lib retornará a Londres con William – y con Nan. Finalmente, en el barco de regreso, Nan es adoptada por Lib y William. Comen los tres en el barco, y la cámara se dirige nuevamente al set, desnudando la ficción. Aparece la actriz que representó a la hermana de Anna, Kitty, diciendo: “Dentro, fuera. Dentro, fuera”, convocando y cerrando el tercer momento del film. Nosotros/as, como espectadores, estuvimos bajo los mismos mecanismos que hacen que las historias sean creíbles. Estuvimos dentro de la ficción, y luego fuera – tal como el ave que mostró William a Anna escenas anteriores: dentro de la jaula, o fuera de ella.

De este modo, son tres los momentos y los personajes que son objeto de creencia. En cada interviniente la desmentida actúa en función del deseo de creer, y de otro que sostenga dicha creencia. El sistema familiar convocado por el milagro suscitado por Anna y su ayuno, el duelo por el que pasaba Lib respecto a su lugar como madre en función de su pérdida, y nosotros/as como espectadores/as creyendo en algo que sabemos que es ficción.

Sería muy interesante detenerse en cada interviniente, pero por la pertinencia del argumento me detendré sólo en los primeros. Anna, al representar a quien puede no comer – y tener tratos con la divinidad personalmente – en una coyuntura de hambruna, toma el rol de ser la depositaria de la creencia que sostiene a su familia y su comunidad. Ella es quien ve aquello que los otros quieren ver. Sin embargo, los niveles en que la creencia opera en cada estamento difieren. A nivel comunitario – y no solo los clérigos, sino el doctor de la comunidad también –, Anna es importante para ubicarse dentro de un sitio de importancia a nivel europeo, siendo su respondedora, su principal viga que aguanta el armatoste institucional y cultural. Y en ello se trastocan las actividades: de alguna forma, Anna es puesta por su prójimo en aquel lugar, a lo cual Anna acepta – adoptando la figura clásica del chivo emisario. En aquella grupalidad, en desvalimiento por el azote de la hambruna, hay quienes de entre sus miembros se ponen como la esperanza que dará a luz la respuesta que solicitan. Bion (1979) describe dicha formación bajo el supuesto básico de pareja, bajo la cual se asigna una pareja dentro del grupo que dará a luz al Salvador, y así preservar al grupo

(p. 55-56). En este caso, el rol de Anna encarna el emergente de la necesidad grupal de aquella comunidad, apuntándole como quien tiene la clave salvadora de la situación apremiante.

En este caso, la creencia opera bidireccionalmente, en un bucle que se refuerza al no tener costuras: la comunidad que necesita protección ante su desvalimiento pone a un miembro como su solución, y aquel miembro refuerza dicha ilusión al ubicarse en aquel ideal. Sabemos por la trama del film que Anna se ubica ahí para expiar a su hermano, lo cual da una variante histórica a su elección.

A nivel familiar el asunto cambia. Si bien da la impresión que en Anna quien puede ver lo que otros no, es la familia – y en particular, la madre – quienes someten a Anna a ser el objeto que obtura el secreto familiar: el abuso sexual del hermano fallecido. En este caso, la perversión opera grupalmente, reasignándose roles y funciones para cooperar en la tarea de ocultar el secreto familiar, sosteniendo en la figura de Dios la narrativa circular y suficiente para que el saber desestimado quede sin sujeto y sin enunciación (Rabant, 1992, p. 115): Dios lo dijo. Es la elegida. Dentro de la economía psíquica familiar, Anna es el objeto de sacrificio necesario – el velo, el señuelo – para que Dios – como deidad unidimensional, ideal sin sombra – les restituya el trono y el altar perdidos: sean salvados en amor hacia vida eterna.

Aquella forma en que la grupalidad se organiza para suturar la castración, Barría (2017) la trabaja bajo la noción de *cooperación perversa* (p. 187). En el caso del film resulta diáfano cuál es el secreto que debe mantenerse velado. La pregunta es bajo qué operaciones aquel secreto es velado – la sacerdote cuidadora, al finalizar el film, indica que Anna pasaba penurias en esa casa. En la comunidad sabían, y en su familia también sabían que Anna moría de hambre. Y ahí es donde cabe la desmentida en el fenómeno del fetichismo: se reconoce y no se reconoce a la vez y sin contradecirse la castración, anulándola y mostrándola – como monumento, como *stigma indelebile*. Todo el peso de lo repudiado cae sobre Anna, botándola a morir en vida, sosteniendo el secreto – que se exhibe a plena luz: hay fotos del hermano, hay un infierno del cual salvarlo –, cuya complicidad también toca a sus instituciones.

En efecto, aquella variable expresa la perversión puesta en cualquier institución al desmentir la injerencia que tiene en el malestar de sus intervinientes. Y más aún, cuando se

pone el ideal en quien no está castrado – en apariencia, Anna; en última instancia, Dios. Ahí todos/as cooperan “para hacer existir al Otro sin falta, al Dios de la religión, el Dios que por definición está colmado y que no le hace falta nada” (p. 190). Y en este punto es donde puede pensarse a *Anna como el fetiche* de la madre o la institucionalidad: es quien clausura lo que le hace quedar en falta a la madre y a la comunidad generando, a su vez, la existencia de su propio imposible. *Hace existir a Dios; su cuerpo hace creer*. Parafraseando a Mannoni: Ya sé que Anna se está muriendo, pero aun así es un milagro de Dios. En tres cuartas partes de la película, Lib apunta al *ya lo sé*. Y claro: no es una resistencia de lo reprimido la fiereza de lo desestimado. Efectivamente, la familia y la comunidad ya lo saben. No basta con mostrarle pruebas o argumentos razonables sobre su peso y su talla. Su familia percibe incólume a su integrante moribunda – ya que lo percibido es lo puesto fuera de la circulación de sentido.

Sin embargo, Lib logra entrar en la narratividad fetichizada, apuntando al *aun así*, sustituyendo a la madre de Anne desde su vínculo de cuidado. Habiendo enlazado la transferencia, Lib la pone en acto, ubicándose como aquella madre que ya ha sufrido una pérdida – y cuyo objeto quedó vacante<sup>8</sup> –, adoptando a Anne en la medida en que esta última *le cree*. Le dio un lugar de significación donde ella puede tener injerencia, posicionándose subjetivamente desde el pivote de la creencia en Lib – lo contrario acontecido con la madre, quien la posicionaba como objeto dentro de una ley sin tridimensionalidad.

En este punto, el campo de la *narratividad* en el fetichismo, como la percepción repudiada se instala en el lenguaje mismo, negándole el paso al sentido y la rememoración, la historia se vive literalmente, sin adentros ni afueras. En ello, la desmentida niega las condiciones de la deformación y su posibilidad histórica de producción al negar la deformación misma y la temporalidad que supone, deformando cualquier afuera que implica

---

<sup>8</sup> En este punto, la teoría freudiana sobre el duelo se regocija. Sin embargo, como el mismo Freud confiesa en su correspondencia ante la muerte de su hija Sophie, hay quienes son insustituibles. Allouch (2006) trabaja respecto a la fetichización en la teoría del duelo por parte de Freud al estar enterado de aquello, pero aun así propone la versión de la sustitución. Quizás con la sustitución que hizo Lib también haya que decir un par de cosas semejantes – Nan como el posible fetiche de Lib. De todos modos, Allouch argumenta que la teoría freudiana del duelo está cruzada por los propios desmentidos de su autor respecto a la muerte de su hija y su papel como Padre del movimiento psicoanalítico (p. 154-168).



la presencia de un Otro o representación (Rabant, 1992, p. 75). De este modo, ocurre una paradoja: es posible *sostener una creencia sin creer*.

¿Cómo? Escuchemos la petición del joven médico: saber con certidumbre (Freud, 1928). Mientras más certeza haya, menos creencia habrá. Si la creencia es aquello que sostiene un imposible – el desamparo, la diferencia sexual, la muerte misma: el horror a la castración y su agente, el padre –, la certeza pierde relación con ese imposible, tapiándolo por las condiciones de su desmentida. El creer y el hacer creer se vinculan con dar lugar a aquello insoportable, otorgar un asiento vincular mínimo en donde aquello se pueda volcar y simbolizar. Sostener implica al menos la posibilidad de caer – y con ello, de interpretar<sup>9</sup> –, mientras que tapiar implica la imposibilidad de aquel imposible, *su doble negación*.

2.4.- Respecto a las consecuencias en la figurabilidad en el campo de la desmentida bajo la modalidad fetichista – o cómo creer sin creer.

En el acto tercero, primera escena de Don Juan (Molière, 2017), éste último tiene una conversación peculiar con Sganarelle, su criado, respecto de los hábitos de este último: sigue las indicaciones del médico cuando se encuentra enfermo, o de la ocurrencia de sus vecinos de venirle a pedir consejo por vestirse de cierta manera. Ante ello, Don Juan desnuda el núcleo de creencia que supone el hábito – el médico no tiene más aptitudes que el enfermo mismo; incluso él – Sganarelle – siendo confundido por un médico, podría actuar el rol de uno, aprovechándose de los enfermos. Luego, por su postura sobre la medicina, Sganarelle le pregunta si cree en Dios, el Cielo, el diablo, etc., sin recibir más que burlas de su amo. Dentro de dicho intercambio, dialogan lo siguiente:

“Sganarelle: Mucho trabajo me costaría convertir a un hombre como este. Decidme pues, ¿creéis en el coco?”

Don Juan: ¡Mala peste se lleve a este imbécil!

---

<sup>9</sup> La interpretación es aquel elemento técnico que tiene la intencionalidad de hacer caer a un costado de sus palabras al sujeto que las enuncia. Por este valor, la interpretación estará relacionada con lo fragmentario, con la diferencia. Da indicios, abre caminos; su naturaleza refiere a lo fractal, no a la totalidad. Por ello, la intención de la interpretación es abrir sentidos y no cerrarlos o entregarlos; indica la distancia entre lo dicho y la enunciación, marcando la alteridad de sentido suficiente como para suponer una elección que el paciente – y no el analista – irá tomando (Rabant, 1992, p. 20).

Sganarelle: Y eso es lo que no puedo tolerar, porque no hay nada más cierto que el coco, y por él me dejaría colgar. Pero hay que creer en algo en este mundo. ¿En qué creéis vos?

Don Juan: ¿En qué creo?

Sganarelle: Sí.

Don Juan: Creo que dos y dos son cuatro, Sganarelle, y que cuatro y cuatro son ocho” (p. 186-187).

Curioso credo, sigue Sganarelle. Parece una declaración de principios: si Sganarelle ubica su creencia en los objetos que logran sustentar lo verosímil en aquellos años, Don Juan pone el acento en algo estructural: las matemáticas. Aquello que no cambia, y es evidente por sí mismo. Sin embargo, no hará falta resaltar el hecho de que en matemáticas no está todo resuelto, y que no siempre dos y dos son cuatro – ya que el resultado depende de la *base*<sup>10</sup> mediante la cual se hace la operación.

El punto está en que Don Juan no se ubica en el flujo de circulación de los objetos que dan forma a lo verosímil, sino en una estructura estática, inmutable, sin reveses si desconciertos, sin falta y donde lo verdadero y lo falso no se pueden distinguir por el brillo de su evidencia (Rey-Flaud, 2000, p. 37). En este punto Don Juan representa aquel que pone

---

<sup>10</sup> Con base me refiero al sistema de conjuntos que contendrá y organizará la operatoria matemática indicada – en este caso, la sumatoria. En efecto, para que una suma sea posible la disposición de conjuntos debe permitir la – si hablamos de números naturales o reales, o si el conjunto en el que están inscritos los elementos numéricos posibilita que la función (la suma, la división, etc.) dentro de sí coincida con las posibilidades del conjunto, etc. –. En el caso de Don Juan, dos y dos serán cuatro en la medida que dicha operatoria se haga en una base que incluya el producto de la operatoria – el cuatro –. Esto se cumple todas las veces en base diez – que incluye el cero, y el uno, el dos..., hasta el nueve –, en cuyo conjunto está incluido el cuatro. Sin embargo, por ejemplo en base tres, **dos más dos es uno** ( $2+2=1$ ), y ello porque en aquella base el cuatro no existe en el conjunto de salida. Y al no existir el cuatro, el producto de aquella suma deberá considerar sólo los números inscritos en dicha base, a saber: el cero, el uno, el dos y el tres. De este modo, el sumar dos más dos cae más allá del tres reconocido, obligando al conjunto a repetir sus elementos para dar continuidad a la sumatoria.

Esto puede verse con mayor claridad entre los números que componen el reloj, cuyos elementos no sobrepasan el doce. En ese caso, seis más siete será uno – por así decir, en aquel mundo numérico, al no existir cantidades mayores que el doce se sigue con el primer elemento de aquel mundo o conjunto. En otro conjunto mayor, donde esté incluida la posibilidad que exista el número trece, seis más siete será trece sin problemas.

Y es justamente en este sentido que la respuesta de Don Juan es doblemente interesante: no sólo porque indica un universo claro, discreto y que se explica a sí mismo, sino porque en su discurso **oculta lo que lo hace operar** – su base.

en contradicción a la ley por representar aquello que no pasó por la castración, siendo ley en sí mismo, tensionando al Otro en su actuar por su seducción o luminosidad.

Dicha relación con el discurso se puede apreciar en la madre de Anna. Cada referencia hacia sí misma, el otro y el porvenir está cruzado por una sola hebra, una sola lógica articulada dentro de lo religioso. Aquella relación externa con el discurso, como si no hubiese enunciado ni sujeto de enunciación sino palabras-hecho – o hechos-palabras –, volcando las palabras por fuera de la circulación significante pero blandiendo por el lado de la diferencia significante aquel contundente memorial generado por lenguaje petrificado, cristalizado. En ello, sin vacío, sin muerte, sin imposible, sin agujero o sin castración... es decir, sin las condiciones necesarias para el juicio de existencia que pronto podrá dar pie a la representabilidad psíquica, la creencia no podrá advenir bajo el entendido que esta última requiere de las palabras para construirse. De este modo, la diferencia entre fetichista y creyente es un asunto de bases: la creencia es un trabajo con la muerte y con el tiempo; es un quehacer con el duelo, con lo imposible, para tornarlo otra cosa. “La creencia se define por el punto de falta que la constituye”, dirá Rey-Flaud (p. 45). De ahí que dar lugar al otro en sí sea creer (de Certeau, 2006, p. 311); cuestión que el fetichista difiere del creyente en lo que respecta a la diferencia sexual al taponear su injerencia en lo que dice.

Dicha manera de entender la relación al discurso se suele asociar al fanatismo, integrismo o fundamentalismo – asuntos todos muy distintos entre sí – en el campo religioso. Respecto a este último – asociado al ideal que hay un fundamento último que asigna la posición significante en los discursos y cosmovisiones –, Rolland (2015) menciona que:

“la epistemología fundamentalista presupone la existencia de fundamentos básicos que, en cierto modo, fundan los otros fundamentos. Estos últimos se justifican por el simple hecho en que se basan en fundamentos básicos que se cree que no se basan en ninguna creencia previa. Funcionan como fundamentos y, como tales, se imponen como verdades primarias evidentes que sólo necesitan ser justificadas por el sentido común” (p. 176, traducción propia).

De esta manera, la creencia dentro de esta modalidad discursiva posibilita reconocer la verdad del texto sagrado de forma directa, como una verdad lógico-matemática evidente por sí misma. Por ello, la relación del lector con dicha evidencia es la de un testigo de la verdad sin ninguna intermediación, resultando el texto sagrado un servidor del fundamento (p. 176).

En dicha operación se borran sus condiciones subjetivas de producción, borrando toda tradición y transmisión – hermenéutica, religiosa, biográfica, etc. – y ocultando la enunciación del hablante. Dicha veta puede ser pensada desde las propiedades en las cuales se sostiene la creencia en su modalidad institucional: llenando las lagunas del saber mediante criterios de poder desde la ilusión del hecho “positivo”, sustentada en el supuesto saber petrificado, institucionalizado en autoridad – o “autoritarismo” (de Certeau, 2007, p. 60).

Desde esta perspectiva, la resolución ideológica que toda institución genera se articula a partir de una dislocación, borramiento u olvido de la *deuda* que le constituye (de Certeau, 2006). Las instituciones tienden a la eternización, ubicando su origen en un mito sin costuras ni contradicciones, suplantando su identidad como proceso bajo la conservación de nombres propios, de héroes. En este sentido, otra manera de pensar la desmentida como operador psíquico y vincular es desde el olvido de su deuda y, con ello, la ocultación de su genealogía y las condiciones de transmisión al borrar las huellas que le dieron principio.

En efecto, al ocultar sus condiciones de producción por el borramiento de sus huellas, la desmentida escinde – en una clara y pulcra leyenda – el decir y lo dicho, diciendo lo contrario a lo que hace, implantando el “ya lo sé, pero aun así” en la materialidad de lo dicho. En *The Wonder* (2022) la madre de Anna dice salvar a su hija mientras la deja morir; de Certeau (2006a) lo indica en la institucionalidad analítica al indicar que es asocial – aunque este inscrita en un lazo, en condiciones históricas de producción – sellando dicho olvido bajo la forma del “es lo que *hay que decir*” (p. 304), taponeando la espacialidad, el hiato, el intersticio mínimo para que haya enunciado y enunciación.

Al respecto, vale volver al Tótem y su parentesco con las neurosis, desde el cual trabajamos en el tabú del contacto. Lo que observó Freud es que dicha dinámica se inaugura por una ambivalencia pulsional estratificada tópicamente. Al respecto tomamos prestada la

expresión de Le Gaufey, *dos en uno*, al referirse a dicha ambivalencia: hay dos mociones contrapuestas (sagrado e impuro) anudadas a un mismo precepto (no tocarás). Dicha producción se puede organizar como una neurosis en la medida en que dichas mociones pueden encontrarse, generando un compromiso entre ellas. En el caso de la neurosis obsesiva la ambivalencia hacia el padre se moviliza hacia el compungimiento y la renuncia al objeto, pero también la defensa – las prohibiciones y arrepentimientos – se acerca cada vez más a aquello que no puede tocar: como lo observó Freud, se erotizan los pensamientos, y el obsesivo juguetea con la muerte. Y claro: el arrepentimiento tiene por objetivo volver a pecar (1928 [1297], p. 175).

Sin embargo, dicha formación de compromiso opera según la matriz represiva. Bajo la desmentida las representaciones contrarias no tienen relación entre sí. Como las figuras de M. C. Escher (1898-1972), suben y bajan a la vez sin que las dos dimensiones que enmarcan la figura colapsen, sin falla y en un círculo sin manija ni bordes. Aquel imposible representado no muestra sus costuras – puesto que ellas están en la dimensión faltante, expulsada: la tercera<sup>11</sup>. Así como Don Juan expulsa la posibilidad que dos y dos no sean cuatro, el fetichista pone fuera de campo la contradicción que sostiene su fetiche ya que procede del imposible mismo que representa en su objeto, como un mudo memorial. En suma, la desmentida genera una escisión en vez de una división al imposibilitar la condición de enunciación (Rabant, 1992, p. 122). Dicho de otro modo, el fetichista no puede

---

<sup>11</sup> Al respecto de la tridimensionalidad, resulta sugerente la clave que ofrece Meltzer (1979) respecto al desarrollo de las dimensiones psíquicas en su trabajo con autismo. En un primer lugar la dimensionalidad psíquica corresponde a un choque de fuerzas y magnitudes según su atractivo y repelencia, sin lograr organizar un adentro/afuera. Luego, en la bidimensionalidad se pueden distinguir límites o membranas por las cualidades sensoriales de los objetos y del propio yo, pero sin poder construir objetos internos por la concreción de su pensamiento al no haber espacio interno en el cual pueda haber una ideación o ensayo en regresión ni en progresión, teniendo una relación circular con el tiempo. En este sentido, la bidimensionalidad se caracteriza por su disminución “en memoria como en deseo” (p. 199). Finalmente, la tridimensionalidad corresponde al reconocimiento de la resistencia de sus límites internos y externos desde el tránsito de objetos hacia adentro y hacia afuera – en particular, en la relación con su esfínter. En este punto, la relación con el tiempo se extiende desde “una tendencia direccional propia” (p. 200) de adentro hacia afuera – y su reversibilidad.

En este caso, cabe signar la posible operatividad de estos despliegues conceptuales bajo las consecuencias – escisiones yoicas – que implica el mecanismo de desmentida, en particular en su relación al tiempo, las huellas y la figuración.

representarse a sí mismo en la contradicción que engendra. Máxima freudiana: no puede haber enunciación subjetiva posible sin conflicto.

Aquella escisión del yo (Freud, 1940 [1938]) se aleja por mucho a lo que puede significar un compromiso entre las mociones pulsionales en conflicto. Es más: con el tiempo cada vez se alejarán más y más, ya que la acción que afirma aquella desgarradura es la fuerza pulsional en proporción con el peligro que repele y que insiste en volver. Ello repercute en el funcionamiento del aparato psíquico en su conjunto al estancar la dinámica pulsional que dinamiza el pensamiento y el trabajo de elaboración, volviendo a poner en circulación, por vía regresiva, a la vieja moneda de la omnipotencia de pensamientos. Todo esto a cambio de mantener a salvo el trono y el altar (Rabant, 1992, p. 120-121).

Aquella petrificación en el trabajo simbólico viene dada por el desmantelamiento del funcionar represivo. Como en el sueño, serán necesarios dos tiempos para que lo reprimido retorne de *otro* modo, marcando su trabajo en dos tiempos según los andamios del desplazamiento y la condensación. Dichos dos tiempos se pueden observar conceptualmente en la represión primaria y en la represión propiamente dicha. La primera es aquella representación de la pulsión a la que se niega el paso a la conciencia generando una fijación de la pulsión a lo inconsciente, constituyéndole; la segunda opera sobre los retoños de aquella agencia reprimida según las conexiones que haya con ella, dándoles caza según movimientos de repulsión por parte de la conciencia, y atracción por parte de lo inconsciente (Freud, 1915). En ello se da a entender que la operatividad de la represión actúa *con posterioridad* según la fijación que dota de fuerza a lo reprimido inconsciente, actualizándole. Es la misma lógica en el levantamiento del Tótem: tiempo mítico en que es asesinado, tiempo en que es ingerido para gestar su retorno como espectro, como mandato, como símbolo – bajo el cual se escucha la violencia mítica primera.

El desmantelamiento que provoca la desmentida es el impedimento de pasar del tiempo segundo al primero, estancando las condiciones para la ocurrencia simbólica y la temporalidad que en ella habita por la fuerte reacción pulsional que tuerce la función del juicio: lo que está fuera es lo que está dentro a la vez, como en las figuras de Escher, bajo el imperio de la omnipotencia de pensamientos. Y si lo que sube también baja y viceversa, no

hay impedimento de ubicar la ley según la singularidad del deseo, según la propia satisfacción. Por ello, la desmentida con su consecuente escisión cada vez más radical con el tiempo es una batalla contra el tiempo, contra el despliegue subjetivo que implica reconocerse y reconocer al otro en sí. Como ya lo mencionamos con Tarkovsky (2002), quien no guarda ni aborda sus recuerdos cae fuera del tiempo, sellando toda vinculación con su contemporaneidad pues la rememoración es lo que permite habitar el presente. En cambio, la desmentida consigue tapiar la condición de memoria con una letra sin bordes, hinchada por el repudio que encubre, posibilitando armar una ley para todos según su singularidad bajo la condición estructural de no hacerla pensable.

En este sentido, la temporalidad cuyo efecto es posible bajo la dinámica rememorativa apunta hacia una ética. En principio, la ficcionalidad también sirve como *memorial* en la medida en que se conserva, sea por la tradición oral como por la escritura, una historia olvidada. Incluso, gracias a la posibilidad de olvido es que es posible la figurabilidad. En ese caso, ¿qué condiciones son precisas para que haya trabajo de memoria en el sujeto, y con ello, participación del tiempo colectivo e individual?

Aceituno (2010) pone el acento en las simbolizaciones primarias al ser condición para la ocurrencia de la representabilidad psíquica, lo cual incluye el acceso a la representación del otro y de sí mismo como también la inclusión en el lazo social en la constitución subjetiva de sus miembros: el examen de realidad – bajo el entendido que percibir y encontrar un objeto *fuera* es reencontrarlo en el interior (Freud, 1925, p. 255) – como la capacidad de pensar – es decir, tomar posición frente a lo dicho y, con ello, hacer uso de la distancia mínima que debe haber para dicha capacidad – requieren de un espacio mínimo donde el lenguaje sea codificado retroactivamente según la lógica de lo reprimido, dotada siempre en dos tiempos.

Para que la represión pueda tener lugar deben asegurarse condiciones anteriores para que tal dinámica se logre articular. Para que el sujeto pueda afirmar sus palabras y su subjetividad, de tal manera de lograr enunciar palabras como enunciarse a sí mismo, Freud (1925) articula la capacidad de juicio como la función de afirmar o negar contenidos de pensamiento en función de ser buenas o malas según los criterios del adentro y afuera en la vida infantil, siendo el “símbolo de la negación” la llave para sostener un examen de realidad

y, con ella, una posición enunciativa de sí como de la realidad en construcción (p. 254), generando un asiento para sí como una distancia necesaria para que ocurra el trabajo de simbolización posterior. En este sentido la simbolización, al remitir siempre a un objeto previo, también puede ser pensada como una *traducción* – que, como toda traducción, siempre pierde algo de aquel original para ganar otra cosa según quien traduzca y para qué.

En este punto no puedo no recordar un ejemplo ejemplar. Edgar Allan Poe (1994), en su célebre “Filosofía de la Composición” consigna los elementos principales que él pone en juego al escribir sus obras, puliendo la noción de histrión literario (p. 5) que tanto discípulo dejó: más que toda inspiración o energía extática que envuelve al poema y su labor, Poe desmitifica su oficio bajo las palabras “maquinaria” o “engranajes” que dan cuenta de la laboriosidad consciente en el ejercicio literario. Lejos de ser un pararrayos de los dioses, el escritor es un esforzado artesano. Incluso Poe dice poder recordar cómo él compuso sus obras, las cuales no están bajo ningún punto de vista dispuestas al azar o por inspiración. Entonces, el poeta abrirá las puertas de su taller a sus lectores.

Y qué mejor obra para dichos propósitos que la icónica “El Cuervo”. El ensayo es generoso en mostrar las consideraciones textuales de su autor: su extensión, el efecto o impresión a producir en el lector y el tono – este último debe ser melancólico, lo cual hila todos los anteriores elementos según ese propósito. Luego el autor pensó en torno a la naturaleza del estribillo, el cual debe ser lo suficientemente abarcador y universal, como también en su repetición debe conferir fuerza, sonoridad y énfasis. Para ejecutar dicha idea, escogió que en aquél debe estar presente y de forma dominante la letra O – como vocal más sonora – y la letra R – por ser la que mejor prolonga el sonido (p. 8). Al tener decididas las coordenadas, pensó en la palabra *Nevermore* al cumplir con sus propósitos, siendo el estribillo que repetirá el cuervo sobre el dintel de la puerta del atribulado joven por la memoria de su amada Lenore.

Ante tan concienzudo cálculo, se podrá pensar que para el traductor de aquel ensayo y de “El Cuervo” en su conjunto, será toda una pregunta si tener en cuenta los engranajes que dieron luz a la obra. Si el lector de esta tesis tiene a mano el cuento citado en castellano, notará que *Nevermore* suele traducirse por *Nunca Más...* ¡Pero si estas dos palabras no



cumplen con ningún requisito compositivo de su autor! ¡Son dos palabras en vez de una – en criterio de extensión, que sean dos palabras pierde en fuerza y contundencia –, no está ni la letra O ni la R, y resuena mucho más luminoso y abierto que la palabra escogida originalmente! ¡*Herejía!* ... y claro. Traducir justamente es el ejercicio de trasponer, reactualizar, mover, corregir, zamarrear al lenguaje para que pueda habitar en la lengua que le da la bienvenida. Por eso la contradicción en los términos de traducir literalmente, puesto que la traducción necesariamente opera por su pérdida.

Aquel lugar en donde el lenguaje opera como único y sin fisuras, sin traducibilidad posible más allá de lo que en un mismo grupo se entiende por verdadero engendra, en sí mismo, una operación de violencia al ubicarse en posición de ordenador, de engendrador, de referencia primera en una serie que hace al resto ubicarse según dicha ley y ordenamiento. Eso puede pensarse fácilmente respecto a algún exogrupo, tal como trabajamos anteriormente. Sin embargo, también es necesario que haya algún intersticio, alguna báscula, algún otro dentro de sí para que opere como diferencia (Derrida, 1997, p. 86), y con ello la posibilidad de traducibilidad – y con ello, a su vez, posibilidad de encuentro con un otro *en su calidad de otro*, sin lo cual no puede haber creencia. Logrando habitar lo otro *en sí* podrá habitar con otros en cuanto tales.

A propósito de aquello que posibilita el vincularse con otros, cabe mencionar otra veta sobre el trabajo ético que implica la rememoración, el tiempo y el símbolo: para que el sujeto logre su conquista del símbolo debe haber sido simbolizado por Otro de tal manera que aquel sostenga y garantice el asiento en el plano simbólico tanto de sí como en el campo de los otros. Es decir, para que haya recuerdo, por ejemplo, será necesario un trabajo de metáfora que implique “la posibilidad de conservarse él mismo a pesar de la pérdida del objeto” (Aceituno, 2010, p. 73). Esto último connota un elemento ético importante al implicar al Otro como garante de la simbolización y la socialización:

“El trabajo de pensamiento ubicará a este sujeto en una relación a sí mismo que, aun guardando las huellas y las primeras garantías del Otro, le permitirá producir sus propias versiones, sus propias traducciones de lo que antaño, podríamos suponer, formaba parte de

su realidad inmediata. Los destinos de la subjetivación descansan en esta traducción, en esta mediación tanto tópica (tener lugar) como temporal (rememoración y olvido)” (p. 76).

De esta manera se recuerda, juzga y piensa en relación con otros. Por tanto, el acceso a las palabras y al tiempo que ellas representan no son en absoluto un punto de partida de la subjetividad sino un punto de llegada. Es perfectamente factible indicar que la vida prosigue en la lógica del duelo, en la medida en que el establecer un presente indica el olvido de nuestras relaciones y objetos para hacerlos parte de nosotros mismos al mantenerlos vivos simbólicamente (Aceituno, 2013, p. 36). Si el caso es que “no hay memoria sin olvido”, (p. 35), necesariamente la historia para poder escribirse requerirá de un espacio de simbolización suficiente para poder ser escrita, dicha o transmitida, a sí mismo o a otro.

Por eso es por lo que el tiempo de la historia está teñido necesariamente por lo contemporáneo. Dicho al revés: lo contemporáneo se establece como tal en la medida que remite a un pasado olvidado, el cual será escrito, dicho o transmitido por la historia que es siempre del presente. Por ello la historia, al pensarla como escritura, tendrá en parte un carácter mítico al ser escrita (en cuanto *fantaseada*) para darle algún génesis a la identidad que pueda orientar y vincular (p. 36-37).

De este modo, por contemporaneidad me ubico en la vereda de Agamben (2014) al indicar una forma *inadecuada* de habitar el propio tiempo, adhiriéndose a él “*a través de un desfase y un anacronismo*” (p. 19), poniendo su vista en aquel trasfondo oscuro que configura lo visible, sin ser cegado por la época, habitando un presente a *destiempo* que, a pesar – o gracias a – de ello, le transforma urgentemente. En suma, ser contemporáneos sería “ser puntuales en una cita a la que sólo es posible faltar” (p. 23), tomando el desafío de habitar el tiempo desde el contrapunto “de un “demasiado temprano” que es, también, un “demasiado tarde”; de un “ya” que es, también, un “no todavía”” (p. 24), no para quedar absorto en la impotencia del instante sino para articularlo con otros tiempos desde una *legibilidad* transformadora (p. 29).

Por tanto, entender la experiencia como *Erlebnis* connota una relación sincrónica con el tiempo y la época, trasluciendo al sujeto en él que zurce dicha distancia en puro presente,

puro instante, puro afecto o pura letra. Aquel sujeto traslúcido – como un *crystal* – rechaza una parte de sí para conservarse muerto en vida, bajo el entendido que la vida es histórica, es pulsional, es conflictiva, está iniciada y habitada por la muerte. Y en ese plano, la obra freudiana refleja hasta en sus últimas consecuencias el pundonor y el coraje de su fundador, quien prefirió vivir con la muerte en su paladar a la extinción, sin concesiones ni edulcorantes; prefirió vivir en la terrible simpleza de lo terreno, considerando la barbarie de su tiempo, en vez de alienarse en el opio de algún ídolo. Y lo prefirió porque entendió que la muerte – con sus muertes y sus exilios – es un aliado de la vida, que la moviliza, la desplaza según su relación a un origen: “judío infiel”. En este plano, la *escritura* de Freud nos puede mostrar una modalidad de experiencia que logre soportar la contradicción que implica conservar y sostener sus condiciones subjetivas, dándose el trabajo de pensar sobre sus huellas, su tradición y su tiempo.

Capítulo tres: Ingreso al Moisés y retorno al Padre freudiano: pistas y reflexiones teórico-biográficas respecto a la tradición, la escritura y la *Erfahrung* en/desde Moisés y la Religión Monoteísta.

3.1.- Entrada al Padre como el asalto en Jericó: indicios preliminares *en torno* al lugar, objeto y escritura de Freud en Moisés y la Religión Monoteísta.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.  
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,  
entenderás ya qué significan las Ítacas.

Cavafis, C. (2012 [1911], p. 32)

Por motivo del septuagésimo aniversario de Romain Rolland, Freud – diez años mayor que el festejado – le comparte una reflexión respecto a una vivencia que tuvo hace más de treinta años atrás. Este escrito (1936) tiene una gran importancia a nivel conceptual, pero también a nivel biográfico; no sólo porque hable de una vivencia de *él* – ni siquiera porque haya puesto a Rolland como su hermano, compañero por rutas *increíbles* – sino por el temple que significa reconocer su lugar en aquella perturbación en el recuerdo.

Como era costumbre en aquellos años, Sigmund junto con su hermano viajarían durante una semana por vacaciones durante finales de agosto o principios de septiembre. Sin embargo, por motivos laborales de su hermano, tuvieron que acortar sus días y torcer sus planes originales: en vez de ir a Roma irían a destino Corfú, pasando por Trieste. En aquella ciudad de tránsito, un amigo de negocios del hermano de Sigmund les recomendó, en vez de ir a Corfú, ir a Atenas, ya que podrían sacar mayor provecho en aquel destino. Contrariados y malhumorados, la pareja de hermanos, a regañadientes, imaginando sólo contratiempos, compraron los tickets con destino a Atenas sin haberlo conversado ni pensado en conjunto. Finalmente, se embarcaron.

Al llegar, se encontraron con la Acrópolis. La reacción de Sigmund al verla fue de asombro bajo los siguientes pensamientos: “¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?!” (p. 214). Y no es el caso que la enseñanza en su escuela no haya tomado creencia en él; más bien, siempre supo que existía la Acrópolis, pero al enfrentarse a ella se vio en uno de esos casos donde lo vivido “es demasiado bueno para ser

cierto” derivado de aquellos que fracasan cuando triunfan, de quienes no pueden esperar del destino – surco edípico respecto del superyó – ninguna congratulación (p. 216). En efecto, aquella incredulidad respecto de lo que su percepción le indicaba estaba teñido por compromisos afectivos que pronto Freud le confiará a Rolland – y a todos/as nosotros/as.

En su niñez y adolescencia, Sigmund sostenía una “ardiente añoranza” (p. 217) por viajar y conocer Atenas con sus propios ojos. Y, sin embargo, a pesar de tener plena consciencia de tener la Acrópolis enfrente, no pudo creerlo. Tuvo un sentimiento de enajenación de sí o “despersonalización” (p. 218), ligando un enunciado falso respecto de su pasado – que dudó de algo que ocurría *respecto* a la Acrópolis, desplazándolo a la existencia de la Acrópolis en sí – para defenderse de aquello interno que le representaba estar *efectivamente* ahí. En ese caso, hubo una doble deformación: del recuerdo mismo del pasado y de la percepción de la realidad. En ello, ¿qué quería mantener alejado de la consciente, de tal modo que la defensa lo consiguió extrañándose de la realidad, enajenándole? Pues, el viajar a Atenas estuvo, en aquellos años de niñez y adolescencia, muy lejos de sus posibilidades. La situación económica de los Freud no daba para posibilitar dichos viajes, no “llegar tan lejos” (p. 220). En aquel trozo biográfico, Freud distingue su descontento con su familia, sus condiciones materiales y sus ganas de salir de casa. Y ahora que lo habían conseguido, citando a Napoleón hablándole a su hermano cuando le coronaban: “¡Qué diría nuestro padre si pudiera estar presente!” (p. 220).

En este punto, queda clara la dinámica. El llegar a Atenas significó para Sigmund enfrentarse con sentimientos encontrados sobre su padre: felicidad y satisfacción, pero también culpa por la sobrestimación infantil hacia el padre generara el menosprecio posterior a su figura. Como si llegar más lejos del padre fuese lo esencial de éxito, y también estuviese prohibido, generando que la marca de su superioridad ante él “no se pudiese creer”. Dicha postura inconsciente hacia su padre hizo que aquella vivencia le acompañara durante más de treinta años, dando cuenta del poder pulsional que tenía para Sigmund. Pero también, y como él mismo lo señala, marca signos de *piEDAD* (p. 221) hacia su padre. Es como si el padre del psicoanálisis se encontrase, ya anciano y sin la capacidad de viajar, de otro modo con su propio padre.

Dos años antes de escrita esta carta Sigmund Freud preparaba su obra más curiosa y enigmática en lo que respecta a su composición y temática: *Moisés y la Religión Monoteísta* (1939 [1934-1938]). Compuesta por tres capítulos de muy disímil extensión – dos de ellos publicados en números distintos en la revista *Imago* –, dos advertencias preliminares que se pisan los talones una a otra sobre la publicación de la tercera parte, un resumen situado a la mitad de la obra y múltiples recursos estilísticos que comprueban la implicancia de Freud en la escritura – disculpándose en muchas ocasiones, recapitulando una y otra vez –, gestan una obra que podría despistar a quien no sepa quitarse las sandalias para transitarle.

En esta obra, Freud orienta su trabajo en función desentrañar el carácter judío, las características y cualidades que le constituyen a lo largo de sus años y las resistencias y rechazos que genera entre los laicos – y en particular, la que generó en el contexto entreguerras. Para entrar en tarea pone en su foco su fundador, Moisés, y desde su figura analizará el origen del monoteísmo judío, su tradición, su progreso y su transmisión, recorriendo y agregando nociones específicas sobre su entendimiento de la religión, la creencia, la verdad y la escritura.

El argumento del escrito, a nivel manifiesto, es el siguiente: el monoteísmo no es de origen judío, y Moisés era un egipcio, hombre docto y sacerdote del dios Atón. Bajo los mandatos del faraón Amenhotep IV la religión de Atón se convirtió en la oficial, caracterizándose por su culto único al sol, rechazo de la brujería y la vida ultraterrena entre otras prerrogativas. Sin embargo, tras la muerte de faraón la religión monoteísta cultivada por Moisés entró en desuso, y los egipcios retornaron al politeísmo. Ante ello, aquel Moisés sacó de cautiverio a un pueblo semita oprimido por el yugo egipcio, liberándoles para hacer de ellos una nueva nación. En ella, Moisés reintegró su credo monoteísta, tornándolo más estricto que la última vez, agregando el rito de la circuncisión. Ante tal asedio religioso por parte de su libertador, los antiguos esclavos se abalanzaron contra él dándole muerte. Aquel asesinato fue cubierto, reprimido. Luego de eso, aquel grupo semita hizo vínculos con otras tribus de la zona, incluyéndose en el credo de un atronador dios volcánico, Yahvé. En ese proceder, el dios de Moisés se condensó con el dios Yahvé, otorgándole el sacerdocio y los hechos anteriores de aquel nuevo monoteísmo a un madianita llamado Moisés. Entonces, a

lo largo del sostenimiento de aquella religión monoteísta del dios Yahvé bajo el sacerdocio y dirección de Moisés madianita, la fuerza de lo reprimido sostuvo esa religión en pie, hasta que resurgió el asesinato de aquel primer Moisés egipcio mediante la insurrección del cristianismo al indicar que se había dado muerte al Cristo (Freud, 1939).

Desde este punto de vista, el lugar que ocupa Moisés en la obra freudiana y el argumento desplegado respecto a la génesis del monoteísmo judío resultan desconcertantes en varios niveles. De entrada, ubicar al director y Padre espiritual de los judíos como extranjero en una época donde los propios judíos – y el propio Freud – estaban en medio de una renovada diáspora resulta todo un misterio. ¿Qué interés pudo haber tenido Freud al arrebatarse a su propio pueblo a su primer hombre, rector y fundador, en tiempos tan funestos y sombríos? Una primera guía de lectura que sirve para orientar dicha construcción es que Freud escribe un *saber hacer* desde su lugar de fundador del psicoanálisis hacia su propia tradición, en la cual – a pesar de desmentirlo en varias oportunidades – estuvo inscrito desde un comienzo y a lo largo de su trayectoria. Si se presentó como un judío ateo o judío infiel es *justamente* desde su posición de judío (Yerushalmi, 2014).

En dicha veta, conviene considerar el punto de partida de Freud en su escritura: un judío infiel, escribiendo una novela histórica sobre un Moisés egipcio. Visto así, el texto está cruzado por un pivote transversal entre contrarios que le dan su continuidad, su consistencia y su complejidad en vista de construir un lugar desde su escritura. Tal como Freud consignó, el texto sagrado y el empeño espiritual tuvieron la función de consistencia y guía ante los infortunios políticos y territoriales para su pueblo (Freud, 1939, p. 111). Desde ese punto de vista, en su Moisés, Freud trabaja respecto a las relaciones que hay entre la escritura con su lugar de producción en tres niveles. De Certeau (2006a) menciona respecto al Moisés y la Religión Monoteísta que el “*lugar desde donde escribe Freud y la producción de su escritura* entran en el texto junto con el *objeto* del que trata” (p. 297). Entonces: un lugar de elaboración, una escritura y un objeto que se enlazan bajo un ojal contradictorio y estallado.

*Moisés egipcio*. Desde aquel binomio contradictorio, suerte de oxímoron, Freud comienza a trabajar en su intuición sobre la figura de Moisés y su producción: los judíos. De cierto modo, los términos antitéticos le sirvieron a Freud como una entrada valiosa respecto

de los principales nudos o ambivalencias pretéritas – y con sus retornos, actuales – conservadas por los cristales de las palabras. Tal fue el caso con la palabra *Tabú*, que apuntaba a lo sagrado y a lo impuro a la vez. En cierta medida, aquella forma de entrar a trabajar sobre algún conflicto le remitía hacia lo primitivo en donde el lenguaje, para indicar con precisión algún asunto, remitía en la misma palabra a su contrario: para entender lo *fuerte* se apuntaba, para indicar el vínculo y la diferencia entre ambas, a lo *débil*, en una misma palabra. Esta manera de recoger los significados fue entrando en desuso, pero aún quedan restos de aquello en ciertas palabras precisas, de lo cual Freud aduce su carácter *regresivo* en los sueños cuando aparecen palabras o imágenes opuestas y contradictorias según “el orden del deseo” (1910, p. 147).

¿Cuál será el *deseo*, la posición subjetiva de Freud al iniciar su novela, su fantasía, y escritura desde su *Moisés egipcio*? Según Green (2002), el mito cumple una función ordenadora y enmascaradora respecto a su relación con las formaciones de lo inconsciente. Es decir, su operatividad convoca a un quehacer con lo reprimido y sus retornos, sus huellas, sus borraduras, omisiones, etc., por el efecto de la significación que se le adosa, siempre a un costado del deseo. Es decir que la verdad del mito está en aquello que permitió el quehacer con lo reprimido y no en la formación significativa en sí, de tal forma que su “no-identidad” (p. 42) es la que muestra – por medio de su velo – la verdad del deseo.

Desde ahí, en plena coyuntura de entre guerras, hablando y pensando en la lengua de quienes serán los perseguidores de él, su trabajo y su pueblo, Freud desajusta el eje identitario básico para poder reubicarlo, desplazarlo, escribirlo de otro modo para poder trabajar y habitar su época y su tradición. Ambientado por su oficio a estar en las palabras de otros – sus pacientes – para escribir su obra, Freud ejecuta su último intento bajo el desafío de escribir en la lengua, en el suelo y bajo la amenaza del otro. Extranjería radical que, sin embargo, le permite virar, moverse según su propia ley.

Sin embargo, respecto a su lugar disciplinar, Freud también se ve descentrado. Busca citas, autores, hechos que le den la *certeza* de algo que *ya sabe* de antemano. Su *Moisés egipcio* para que tenga una mínima verosimilitud debe entrar en una lógica de producción científica institucional, lo cual a todas luces le resultó complejo e incompleto, dándole una



sensación de fragilidad – en la construcción como en la circulación de su obra – hasta casi los últimos momentos: temió hacer una estatua con pies de barro mientras él sostenía la escena, como una bailarina, en puntillas. Posición vulnerable ante cualquier “idiota” que le hiciera frente – los eruditos, los nazis, la comunidad psicoanalítica, su propio pueblo... (de Certeau, 2006, p. 302-304; Yerushalmi, 2014, p. 53-55).

Cruzado por mil batallas, faltaría mencionar una más. Una importante, interior y anterior: forjado por las epistemes mecanicistas de su época y bebiendo de la Ilustración alemana a manos llenas – Ernst Brücke, Theodor Meynert, Ludwig Edinger, entre otros docentes “maestros” en su incipiente etapa universitaria (Freud, 1925 [1924], p. 9-10) – hicieron contrapunto con la sensación de sentirse inferior por ser judío (p. 9). En ello, Küng (1979) lee la posición de Freud respecto a las religiones *al pie de la letra*: su dios es el dios Logos (Freud, 1927b, p. 53), suministrado en gran medida por su formación. Entonces, bajo el afán de Freud por suministrar respuestas “objetivas” y “universales” mediante las epistemes mecanicistas en las cuales se formó, otorgándole la visión materialista radical desde la cual avanzará en su trabajo sobre la psique humana y su hostilidad respecto a las religiones. Sin embargo, Küng al estar preocupado por la existencia de Dios y el supuesto riesgo que significa la obra freudiana en ello, no toma en cuenta que la postura de Freud sobre su judaísmo, su texto sagrado y la verdad está en una posición más frágil, *a puntas de pie*.

En efecto, Freud no tuvo un acercamiento distante, ni frío ni oblicuo sobre su pueblo y su Libro (Yerushalmi, 2014). Al respecto, me interesa indicar un par de asuntos respecto a un Libro que es regalado – y a la vez, devuelto – a Sigmund por parte de su padre, Jakob.

¿Qué se sabe de este hombre, padre del padre del psicoanálisis? Nació en Galitzia. Creció en un entorno jasídico, y tuvo que viajar con bastante frecuencia por asuntos comerciales. En dichos trayectos se estableció en Freiberg, lugar natal de Sigmund, y luego en Viena. Se casó dos veces, y tuvo diez hijos – Sigmund fue el mayor de su segundo matrimonio con Amelie Freud –; al respecto, hay información poco precisa sobre un tercer matrimonio con Rebekka – anterior o en sincronía con Amelie –, con quien no tuvo hijos, y se hipotetiza que aquel “matrimonio putativo” sería un puntapié de un conflicto disimulado, oculto, de culpa por parte de Jakob, el cual podría haber sido trasferido a Sigmund. También

en dicha línea, hay menciones sobre las prácticas onanistas de Jakob en sus largos viajes de negocios, reforzándole la supuesta culpa transferida al hijo.

También se observa que Jakob fue instruido y criado en ambiente judío, con plena observancia de sus leyes, costumbres y rituales. Sin embargo, los modernos intereses de ascenso social y dinero le alejaron de los pretéritos intereses espirituales, siendo considerado un *Maskil*<sup>12</sup> en Galitzia, lo cual no desincentivó la permanencia de Jakob en su tradición. Incluso, se casó con Amelie Nathanson en un templo reformado de Viena con todos los ritos judíos: con su sombrero, las recitaciones de las siete bendiciones nupciales en hebreo y el cristal roto a sus pies en conmemoración de la destrucción del templo en Jerusalén. Luego, circuncidó a Sigmund en el octavo día de nacido, le instruyó en el Libro desde la Biblia Philippson – la cual tiene la característica de ser conservadora al sostener en sus comentarios la realidad de la creación en siete días, la venida de la humanidad desde el barro, etc., a contrapelo de las investigaciones de la Alta Crítica –, recitaba de memoria todo el texto del Hagadá de Pesaj<sup>13</sup> cuando era debido, era un ávido lector de la Biblia en sus tiempos libres y, como todo padre judío de la época – donde era común observar la dinámica entre padres judíos inmigrantes, e hijos dotados intelectualmente –, en consonancia con el respecto que exigían, la demostración genuina de orgullo de los logros de sus hijos, alentándole a superarle (Yerushalmi, 2014, p. 112-126).

Ello generó en Sigmund una profunda familiaridad con la tradición y observancias judías, las cuales se trasuntan en sus escritos en muchas ocasiones, invocando versos y episodios bíblicos precisos, ubicándolos con rigor contextual. Asimismo, obtuvo un conocimiento para nada superficial del hebreo y el yiddish. Prueba de ello es la dedicatoria de Jakob a Sigmund por motivo de su cumpleaños treinta y cinco, inscrita en su Biblia de juventud y escrita con una forma literaria muy compleja y particular: en *Melitzah*. Esta

---

<sup>12</sup> En líneas generales, este término está reservado para quienes se apartan de la ortodoxia judía. En el caso de Jakob, aquello no implica necesariamente un rasgamiento de vestiduras: reservaba el uso del yiddish – idioma hebreo usado en el este y el centro de Europa – para hacer circular sus ideas, siguieron hablando en hebreo y se mostraron combativos respecto al fanatismo religioso, el hermetismo cultural y la superstición (Yerushalmi, 2014, p. 115-117).

<sup>13</sup> Enunciación en recuerdo de la liberación del pueblo de Israel de su esclavitud en Egipto.

construcción se basa en un mosaico de fragmentos y versículos del Antiguo Testamento y de la literatura y liturgias rabínicas con el objetivo de formar un nuevo texto para expresar lo que su autor quiera transmitir en aquel momento presente. De este modo, las frases compuestas llevan en sí el trasfondo de los textos originales, articulando un texto de muchas capas de significado bajo el contexto original y el actual. La dedicatoria es la siguiente:

“Hijo que me es querido, Shelomoh. En el séptimo en los días de los años de tu vida el Espíritu del Señor empezó a agitarte y hablarte: Ve, lee en mi Libro que he escrito y en él alumbrarán para ti las fuentes del entendimiento, conocimiento y sabiduría. Fíjate, es el Libro de los Libros, en el que los sabios han excavado y los legisladores han aprendido conocimiento y juicio. Una visión del Todopoderoso viste; oíste y te esforzaste, y te remontaste en las alas del Espíritu.

Desde entonces el libro ha sido custodiado como los fragmentos de las tablas en un arca conmigo. Pues el día en que tus años llegaron a los cinco y treinta le puse una cubierta de piel nueva y lo invoqué: “Brotá, pozo, cantadle”. Y te lo presento como recuerdo y como testimonio de amor de tu padre, que te ama con amor eterno.

Jakob Hijo de R. Shelomoh Freid [*sic*]

En la ciudad capital de Viena 29 Nisan [5]651 6 de mayo [1]891” (en Yerushalmi, 2014, p. 128).

Por la cantidad de referentes – con su contexto bíblico y literario que le corresponde – de este texto podría decirse mucho<sup>14</sup>. De momento me interesa indicar dos asuntos sobre la posición enunciativa que el padre de Freud le indica entre líneas a su hijo Sigmund. Las dos expresiones que sirven para comenzar y para cerrar el escrito remiten a Jeremías, capítulo treinta y uno. Allí el profeta extiende el deseo de misericordia del Padre para reconciliar a su pueblo consigo mismo – representado por la errante Efraín, símbolo de las Tribus Perdidas de Israel – haciéndole florecer según su linaje y esfuerzo, ofreciéndole un pacto entre Él y su pueblo: “Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo” (Jer. 31. 33). Entonces Jakob, tal como el Padre en la Torah, expresa su amor doblemente bajo un mismo ojal: por el hecho de la dedicatoria en sí, y por el cariño y el amor que le expresa en ella, intenta una especie de llamado al retorno y a la reconciliación a Sigmund, pueblo “errante” y “contumaz” (vers. 22) en quien el Padre se

---

<sup>14</sup> Remito al lector a la polifonía de referentes que componen este escrito en Yerushalmi (2014, p. 167-169).

deleita en su preciosura (vers. 20) y en su amor eterno (vers. 3). Por todo ello, no es caprichosa la lectura de una llamada de vuelta para Sigmund a la tradición y al Padre.

También, al medio del escrito, se ve que el libro fue “custodiado como los fragmentos de las tablas en un arca”, haciendo referencia probablemente a la Biblia Philippon vuelta a entregar a Sigmund. Al respecto, la alusión a la conservación y restauración del objeto a entregar resulta el más evidente. Sin embargo, que el remitente sea “los fragmentos de las tablas en un arca” apunta a la doble escena de Moisés en su encuentro con el Padre: primero, recibió las tablas de la Ley, para luego bajar del monte y ver la idolatría del pueblo, ocasión que le hizo “arder en ira” (Ex. 32. 19) y quebrarlas, para luego subir nuevamente para recibir el pacto renovado: dos nuevas tablas, a imagen de las primeras, para ser puestas en el arca (Ex. 31. 18 – 34. 10; Dt. 9. 6 – 10. 11).

Es interesante constatar que, estrictamente hablando, al menos en lo indicado en la Torah, los fragmentos de las primeras tablas no fueron los guardadas en el arca, sino las segundas tablas. Como si fuera un ejercicio de condensación y desplazamiento, lo reprimido en el texto oficial es el hecho y los efectos de la ira del Padre por la idolatría del hijo. En ello se ubica de forma implícita el conflicto que despertó a la ira de Moisés y de Jehová, a saber: que el pueblo se había distanciado, haciéndose para ellos/as una imagen a quien adorar mientras el profeta estaba en el Sinaí. Es como si, roto el primer pacto en función de ir en otros sentidos lejanos a la tradición y la instrucción, Jakob le extiende las manos, restaurando los fragmentos anteriores de su Biblia, renovando el pacto entre Sigmund y su pueblo. Ello se ajusta plenamente a su impresión al ver en Roma al Moisés de Miguel Ángel, cuyo texto de 1914 se aboca al tratamiento que le dejó la impresión al ver aquella escultura, tan colosal y poderosa – a la vez que una tentativa de reescribir a Moisés al reubicar la ira que desencadenó el estallido de las tablas.

Por lo anterior, Yerushalmi (2014) lee – Derrida (1997) también diría, a juzgar por el último capítulo de su libro: *desea* – que la escritura de Moisés y la Religión Monoteísta es un “obediencia retroactiva” según lo dicho pro Freud en Tótem y Tabú (Yerushalmi, 2014, p. 136) respecto al llamado de su padre Jakob, acercándose a quien encarna el lugar de la transmisión cultural y religiosa propia del pueblo judío – decantada al ver en 1901 al Moisés

de Miguel Ángel – a la vez que distanciándose del primero al demoler el suelo donde reposaba la “verdad material” de la leyenda de Moisés para restituirle su “verdad histórica”.

De este modo, Derrida (1997) insiste en la importancia de la dedicatoria de Jakob a Sigmund al representar una *segunda circuncisión*, simbólica esta vez, mediante la cual Freud se resitúa en su tradición por la devolución de su Biblia. Aquella “cubierta de piel nueva” indica un lugar de doble inscripción, literal o figuradamente: soporte de la Biblia de su juventud – que fue también su padre, el mismo quien se la devuelve restaurada – sirve además de primer pivote o vector respecto a cualquier ordenamiento archivístico posterior al estar referido a la tradición de la ley y su conservación memorística, guardada en el Arca de la alianza junto con el “archi-patriarca del psicoanálisis” (p. 31). De ahí que tampoco sea forzada aquella lectura: tal como en el texto bíblico, luego de guardar las segundas tablas en el arca, el Padre indica circuncidar “el prepucio de vuestro corazón” (Dt. 10. 16).

De este modo, mediante aquella circuncisión en dos tiempos que significó la escritura amorosa de su padre, podemos construir el lugar desde el cual Freud escribe respecto a su *Moisés egipcio*: según los descubrimientos analíticos, el padre del psicoanálisis desajusta al Moisés legendario para reubicarlo y conservarlo de otro modo: en su repetición, en su progreso, en su porvenir. Y esto resulta particularmente notable por su contexto de producción, lúgubre y sin horizonte *al quitar para resituar* un lugar, un desplazamiento y una temporalidad cuando parecía que la muerte sorbía todo.

Al comienzo de nuestro trabajo con la religión, apuntamos al hecho de la *desilusión* como telón de fondo para los trabajos freudianos respecto a la *religión como ilusión*. En ello, la muerte se presentó tan enorme como solemne, como un Tótem terrible a punto de hacer estallar la legalidad mínima que les sostenía como civilización. En aquel momento, Freud zozobraba ante el desmoronamiento de aquella nueva patria mayor, burguesa, civilizada y culta echa añicos por la barbarie. Y, sin embargo, Freud (1915) pudo mantenerse en la vida apuntando a su sombra, su núcleo: “creo en esto tan poco como en la muerte”, como epítome de lo *increíble*. Al respecto, Freud también muestra las cartas, indicando con sinceridad cuál es su posición respecto a lo que perece y lo que permanece desde una frase transmitida: “cada uno de nosotros le debía a la naturaleza una muerte” (p. 290).

Como indica Strachey a pie de página, Freud hace un *desplazamiento* en la cita de Shakespeare: “Debes a Dios una muerte”. Y claro: al usar “naturaleza” deja de tener la carga teológica que buscaba evitar por esos años. Pero ¿sólo eso? En la Interpretación de los Sueños leemos lo siguiente:

“Cuando tenía seis años y mamaba de mi madre las primeras letras, hube yo de creer que estamos hechos de polvo y por eso al polvo volveremos. Eso no me gustó, y puse en duda la enseñanza. Entonces mi madre se frotó las palmas de las manos —justo como si hiciera albóndigas, sólo que ninguna masa había entre ellas— y me mostró las negruzcas escamas de *epidermis* que así se desprendían como prueba del polvo de que estamos hechos. Mi asombro ante esta demostración *ad oculos* fue ilimitado, y me rendí ante lo que después oiría expresado con estas palabras: «Debes a la naturaleza una muerte»” (1900a, p. 219).

De esta forma, aquel desplazamiento marca el posicionamiento de Sigmund respecto a su inscripción en el pueblo judío, reubicándose en la deuda que adquirió por estar inscrito en dicha cultura y en aquella familia; como un destete simbólico de quien “mamaba sus primeras palabras” y de cuyo mundo sufrió el hambre de contentarse con la saciedad espiritual (p. 221). En efecto, también en ese desplazamiento se puede leer la frustración y la rabia hacia aquel mundo provisto por sus padres, de cuyas precariedades se lamentó profundamente en su juventud y que han retornado bajo el estigma de pertenecer a un pueblo sin suelo – y de quienes, además, era *deudor*. Y de ahí probablemente su *deuda*, su protesta y sus contradicciones con su origen y sus transmisiones.

¿Qué hizo Freud con esa deuda? A diferencia de su colega estadounidense quien vivió su conversión (1928 [1927]), Freud reagrupó una versión distinta de su padre al distanciarse y reunirse con él, tal como lo fantaseó de Miguel Ángel con su propio Moisés (1914a) quien parece “cancelar la violencia” (p. 235), *sustituyendo* al Moisés instituido quien ejecutó su ira contra las tablas por uno “diferente, superior al Moisés histórico”, quien “apacigua esa cólera, o al menos le inhibe el camino de la acción” para así “sujetar su propia pasión en beneficio de una destinación a la que se he consagrado, y subordinándose a ella” (p. 237-238).

Sin embargo, en su infancia y juventud sus afectos no iban hacia la templanza. En sus diez o doce años, estando en el colegio sus héroes eran, por el contrario, *hombres de acción* de los cuales deseaba su tenacidad y fortaleza para hacerles frente a quienes le denostaban por ser ajeno en el país en que residía, por ser extranjero, por ser judío; *a contrapelo de su padre*, sereno y manso, quien no le podía otorgaba un pasar material como le hubiese gustado:

“Tendría yo diez o doce años cuando mi padre empezó a llevarme consigo en sus paseos y a revelarme en pláticas sus opiniones sobre las cosas de este mundo. Así me contó cierta vez, para mostrarme cuánto mejores eran los tiempos que me tocaba a mí vivir, que no los de él: «Siendo yo muchacho, me paseaba por las calles del pueblo donde tú naciste, un sábado; llevaba un lindo traje con un gorro de pieles nuevo sobre la cabeza. Vino entonces un cristiano y de un golpe me quitó el gorro y lo arrojó al barro exclamando: "¡Judío, bájate de la acera!"». «¿Y tú qué hiciste?». «Me bajé a la calle y recogí el gorro», fue la resignada respuesta. Esto no me pareció heroico de parte del hombre grande que me llevaba a mí, pequeño, de la mano” (Freud, 1900a, p. 211).

Esto entronca directamente en cómo Freud entendía el Progreso de la Espiritualidad (1939 [1934-1938]) al indicar que ella se hacía paso por la renuncia pulsional, dejando atrás el mundo sensorial – materno – a favor del mundo abstracto, espiritual y/o intelectual – paterno – desde la prohibición divina de no hacerse imágenes y de sostenerse de la destrucción de su suelo en la escritura para hacerse de un nombre especial, elegidos para Quien le promete protección. De este modo, Freud ve un avance civilizatorio – con su malestar correspondiente por parte del superyó – la conquista de las pasiones.

Finalmente, la intensión de esta apertura no es, en ninguna circunstancia, psicoanalizar a Freud. No tengo las fuentes ni la pericia para hacer algo así. Más bien mi tarea es representar una lectura que indique que la *escritura* freudiana en Moisés y la Religión Monoteísta representa una *forma de experiencia* para su autor, quien “salva del olvido a la deuda” (de Certeau, 2006a, p. 308) respecto a su tradición y sus pertenencias. Es como si valorara de otro modo aquel temple paterno, moldeado por su herencia y las vicisitudes de sostenerse allí. Quizás hubiese esperado de aquel padre – a quien le hicieron estallar en mil pedazos el heroísmo y el orgullo ante los ojos de su hijo – una reacción como aquel Moisés

oficial, quien ante la injuria de su pueblo les arrojó no sólo su sombrero sino la inscripción misma de Dios en dos piedras. Y con el paso del tiempo, ante tanta muerte encima, tanta denostación por su “ciencia judía”, ante tanta persecución tanto intelectual como racial, es como si su Moisés y la Religión Monoteísta fuese el registro de su *experiencia como viaje*, un trayecto, como un progreso espiritual dentro de él para ubicar *piadosamente* al padre de su infancia en la época de su vejez, con la audacia y pundonor de quien no tiene ni sombrero ni tabla que arrojar, extinguiendo su pasión para conservar su escritura.

3.2.- “Del exilio” y “Devorador”: estrategias del creer en la escritura freudiana en Michel de Certeau.

Adentrándonos en la *escritura* freudiana, hemos señalado que avanza a paso frágil, sin tierra, sin hechos que sustenten sus intuiciones, con la muerte en su paladar, en fin: *entre muertes y desplazamientos*, en un cruce de géneros que también representa un oxímoron: para ubicar a su *Moisés egipcio*, lo hace a través de una *Novela Histórica*.

¿En qué consiste aquel oxímoron y qué función cumple en la escritura freudiana? Al respecto cabe consignar el terreno donde aquella contradicción se ejecuta: el tiempo. El trabajo de la historiografía divide aguas respecto al psicoanálisis por su trabajo con el tiempo, bajo los andamios del olvido y la huella. Dicho de otro modo, la distinción que anuda la contradicción en la expresión *novela histórica* es sobre qué excluye en su operación y qué es lo que hace con su resto (de Certeau, 2007a, p. 23).

La historiografía desgarró pasado y presente, diferenciándoles bajo sus dinámicas científicas y de poder. El historiador es quien, bajo su voluntad de objetividad, distingue el aparataje técnico y conceptual, su interpretación y su escritura como operaciones del presente – es decir, bajo el instituido del “hoy” – distanciando, por su mismo proceder técnico, a los materiales que posibilitan su producción para desplazarles luego a lugares circunscritos donde guardarles – en museos, bibliotecas: islotes de un pasado estanco, ruma de espectros y de citas puestos fuera de su circulación contemporánea.

En suma, por la jerarquización y división en sus espacios, el trabajo historiográfico divide la materialidad de sus investigaciones respecto a sus condiciones de producción,



distribuyendo su temporalidad de forma cardinal, vectorizada: el pasado va *al lado* del presente. Por ello emplea sucesiones, correlaciones, causalidades y disyunciones, relegando a sus restos al olvido, a la exclusión (de Certeau, 2006, p. 24).

Sin embargo, como ya lo hemos indicado en el capítulo uno, el psicoanálisis opera de forma distinta con el tiempo, operando con los efectos de los olvidos que retornan disfrazados en la vitrificada superficie del presente: como mancha, como locura, como síntoma. Por ello, el psicoanálisis distribuye la temporalidad entremezclando espacios, entendiendo el pasado *en* el presente. Por ello Freud se autoriza a entrometerse en el siglo XVII desde la actualidad (Freud, 1923 [1922]) para pensar la posesión demoníaca de Christoph Haitzmann desde la invalidez o desamparo provocado por su padre, a quien le sustituirá mediante distintos pactos a beneficio de recuperarlo. De este modo, la operación freudiana se enfoca en un único elemento originario que ha desaparecido – *Urbild* que, en caso de Haitzmann reúne al padre en su dualidad: Dios y Diablo –, generando los estallidos y desplazamientos posteriores los cuales, mediante las operaciones científicas de sentido, se irán ocultando en la medida en que se tornan legibles. En el caso freudiano, aquellas huellas provenientes del *Urbild* – la relación entre Dios y el Diablo, sus pinturas, la relación institucional, etc. – serán tratadas según la ley que se corrobora al operar: aquello de lo cual Haitzmann adolece y que busca sin cesar en sus múltiples desplazamientos es al Padre, escindido y padecido en su descomposición pulsional y tópica (de Certeau, 2006a).

De esta manera, no es que Freud haya “aplicado” sus herramientas teóricas en un objeto externo. Más bien, Freud desde su trabajo analítico – nacido en y desde la disciplina psiquiátrica – se inmiscuye en la hebra abierta entre las relaciones entre historia y literatura, configurando una forma precisa y particular de enhebrar dichos campos, no sin vicisitudes ni riesgos institucionales. Desde su trabajo con la histeria fue virando cada vez más hacia la literatura en una intersección original entre la psicopatología y la novela:

“los poetas son unos aliados valiosísimos y su testimonio ha de estimarse en mucho, pues suelen saber de una multitud de cosas entre cielo y tierra con cuya existencia ni sueña nuestra sabiduría académica. Y en la ciencia del alma se han adelantado grandemente a

nosotros, hombres vulgares, pues se nutren de fuentes que todavía no hemos abierto para la ciencia” (Freud, 1907 [1906], p. 8).

¿A qué fuentes se referirá Freud? Algo que la “sabiduría académica” no alcanza *ni a soñar*. Es interesante detenerse un momento en la expresión, puesto que indica una formación de lo inconsciente que tiene unas estructuras y unos ensamblajes que Freud conoce bien. ¿Qué emparenta a estos hombres de letras – que suelen soñar despiertos – con aquello que el hombre de ciencia, vulgar ante estos asuntos, no ha *abierto* todavía?

Pues, la *fantasía*: aquel soporte figurativo – bisagra entre la realidad y la neurosis por su asentamiento infantil – que le permite al adulto seguir jugando (Freud, 1908 [1907]). Ello demarca un espacio *recobrado* de la actividad infantil en un mundo de adultos, tal como la novela en el campo histórico: lo que los científicos, hombres serios y adultos, no son capaces de soñar es aquello que expulsan de su proceder por el hecho de su “seriedad”, su institución. Desde aquí, nuevamente, Freud recobra el resto de la operación científica – en este caso, el campo de los deseos insatisfechos y sus figuraciones – para reincorporarlo al campo científico. En este sentido, la teorización freudiana “es la ficción que retorna en la seriedad científica” (de Certeau, 2007a, p. 44) tanto en forma como en fondo: una ficción teórica.

Y no sólo conviene indicar el lugar de la fantasía respecto al mundo adulto – modelo el lugar institucional y su resto –, sino por su operación con el tiempo: refiere a una insatisfacción *presente*, se le traslada a una vivencia de satisfacción del *pasado*, para proyectar su cumplimiento de deseo en un *futuro* (Freud, 1908 [1907], p. 130). En la misma operación del fantaseo ocurre un trabajo *con y desde* la temporalidad que arrasa con la linealidad del progreso, la vectorización científica. Desde ahí, de Certeau (2007a) indica ciertas especificidades de la escritura freudiana que resultan pertinentes para indicar el suelo donde se iza nuestra *bailarina en puntillas*. Dicho de otro modo: cabe preguntarnos por qué se ajusta a su objeto y a su enunciación una Novela Histórica – cruce incómodo para Freud mismo (Yerushalmi, 2014, p. 47-49) – para indicar y *apostar* su saber respecto al carácter judío y los orígenes de su monoteísmo.

Entonces, ¿cuáles serían aquellas especificidades freudianas que le valieron el retorno a la novela para delimitar y sostener su trabajo con la historicidad, a contramano de la formalización institucional y tradicional de su época? Ante la magnitud de la pregunta me remitiré sólo a introducir un par de elementos. En primer lugar, Freud hizo *converger* desde su encuentro con la histeria al discurso psiquiátrico de su época – cuya función pretendía identificar rasgos y estructuras que indicaran cuadros patológicos – con la historia del enfermo. De modo tal que la configuración estructural, psicopatológica, se tensionaba ante las reediciones y/o reminiscencias que verbalizaban sus pacientes, haciéndose legible bajo las claves de la “extraña familiaridad” de otra escena que configuraba el presente del padecer, alterando la estructura inicial del discurso psiquiátrico.

De esta forma se puede entender la elección freudiana, su desplazamiento ante los métodos de su maestro Charcot, pasando del cuadro a la escucha con el objetivo de integrar lo que quedaba fuera de aquella operación científica, tomando *seriamente* lo que antes era puesto en lo nimiedad, como un resto. De este modo, la historia del padecer configuró un espacio al interior del discurso psiquiátrico oficial para rescatar la historicidad de quien sufría, otorgándole interés científico a la forma en que los relatos eran volcados, a los equívocos, a las impresiones, a los gestos, a las inflexiones, etc. En suma, apuntó a la necesidad de la novela para inaugurar la historicidad en el sufrimiento en cada paciente.

Por lo anterior, la novela marca el límite que la teoría mantenía con su objeto al implicar una voz externa, higienizada para quien detenta el control, la manipulación de variables y la predicción de los fenómenos. Sin embargo, al introducir con la novela aquello diferente del sufrimiento del otro en los parámetros psicopatológicos, a Freud se le ve implicado, con su estilo, con sus erratas, sus desplazamientos. De este modo, la novela narra desde el compromiso del analista, quien se ve tocado por aquella “familiaridad inquietante” en transferencia, integrando la “historicidad escondida del analista y su mutación” (de Certeau, 2007a, p. 45).

De este modo, ocurre una intersección entre la historia y la novela desde la operación freudiana. En ella, se entenderá por *histórico* el hacer legible un padecimiento mediante los efectos inconscientes que desarrolla el caso, de tal forma que pueda haber una producción –

formaciones de lo inconsciente – y una localización – tópica, dinámica y económica: metapsicológica – para entender sus efectos en transferencia. En dicha tarea, según de Certeau (2007a) los andamiajes que harán rendir aquella forma de operacionalizar lo histórico serán extraídos del campo literario: la tragedia y la retórica.

Indicando al Complejo de Edipo quizás podamos acercarnos más al primer elemento: llega un momento en el desarrollo de la acción que los agentes en conflicto configuran roles – padre, madre, hijo – que se corresponderán al oponerse, ejecutando una inversión desde su lugar de origen: Edipo es padre e hijo, Yocasta es madre y esposa, Layo busca darle muerte a Edipo quien, finalmente, le da muerte. De este modo, la tragedia será el núcleo dinámico que hará mover los componentes dentro de un tablero histórico, cuyas herramientas metapsicológicas – el yo amenazado bajo tres frentes, pulsión de vida y de muerte, etc. – servirán para develar – o hacer pensable – la tragedia que todo síntoma ejecuta, que a todo sujeto le hace vivir.

Respecto a la retórica, es notorio en el trabajo del sueño – formación de lo inconsciente por antonomasia – que se moviliza mediante desfiguraciones, desplazamientos, condensaciones, etc., cuyos movimientos y ejecuciones indican el trabajo literario. No es casual que Freud (1908 [1907]) haya asociado a la fantasía, la creación literaria y el soñar despiertos en un mismo ojal, ni que Lacan (2009) haya identificado a la condensación y al desplazamiento con la metáfora y la metonimia respectivamente. Al respecto, también resulta importante señalar que la retórica no toma un lugar secundario si entendemos que su trasfondo convoca una operación temporal muy precisa: la represión, la cual articula la identidad de su formación en dos tiempos.

Desde lo anterior se puede llegar al siguiente puerto: la identidad no es uno, sino dos (de Certeau, 2006a, p. 300), generando varias dislocaciones a lo instituido en su ejecución: sea la patria, la organización o la lógica biográfica – donde es el yo quien escribe y quien ejecuta –, la operación freudiana termina por minar el individualismo que hace funcionar epistémicamente a las ciencias “psi”. Y claro: desde Freud (1917), cuyo puñal le acertó al mundo occidental su tercera herida narcisista, a saber, que el yo ya no es más dueño de su propia casa, se establecerá una biografía “anti-individualista” (de Certeau, 2007a, p. 49) al

poner el acento en las operaciones históricas – inconscientes – que hacen del yo situarse como tal. En dicha línea, vale mencionar una cuarta herida (Yerushalmi, 2014) propinada a su propio pueblo: Moisés no es judío, es egipcio. En suma, dicho trabajo de cuyo efecto se genera aquella identidad – siempre frágil, en puntas de pie, al situarse en una contradicción de base – muestra la matriz trágica que le engendra, desde donde se movilizarán los procesos históricos que le dieron forma y fondo.

Como un segundo aspecto sobre la pregunta de origen cabe recalcar el lugar de los *afectos* en la operación freudiana, pues son ellos los que hacen dinamizar el andamiaje trágico de la historia, tal como lo muestra el trabajo analítico al consignar su valor terapéutico en transferencia al recuerdo – con la potencia pulsional que implica. Los esfuerzos terapéuticos no tendrán efecto alguno si sus esfuerzos van a favor de la labor represiva – la cual escinde representación de afecto, reprimiendo al segundo. Desde ahí que pensar lo que se siente y sentir lo que se dice, o reunir el presente con el pasado, sean expresiones que condensan el objetivo de la cura al reintroducir lo que el enunciado objetivo, racionalizador, oculta. Recordemos: los caminos de formación de síntoma toman los trayectos y surcos pulsionales anteriores movilizados por vivencias pretéritas estranguladas, registradas y conservadas en huellas. En suma, reintroducir la operatoria de los afectos en la comprensión analítica es reintroducir la historicidad de dichas vivencias.

Finalmente, por el rescate de aquello que la operación historiográfica niega acceso – a saber, el mundo pulsional reprimido con sus formaciones inconscientes – es que la escritura freudiana al inclinarse hacia la novela – por su objeto y el temple de su autor – reposa en una lógica que contraviene a la construcción de verosimilitudes propia del trabajo tradicional. Incluso, a contrapelo del trabajo con los archivos de Christoph Haitzmann – desde los cuales Freud demuestra, con su operación misma, lo que pretendía trabajar de antemano: lo que dinamiza el fenómeno en el siglo XVII es lo que dinamizan las neurosis actuales: el Padre – la construcción de Freud en el Moisés y la Religión Monoteísta *hace lo que dice*; la errata, los yerros, las contradicciones, son parte del género, del objeto y del hablante. Es totalmente diáfano y sincero en su peculiaridad y en su *fragilidad*.

En efecto, ¿desde dónde se *autoriza* Freud para construir aquella figura con pies de barro? ¿cuál es el afán de buscar piezas probatorias cuando *sabía de antemano* lo principal de su construcción? ¿desde dónde se ubica este texto tan desconcertante e inverosímil para ejercer, *a pesar de todo*, interés en sus lectores y la creencia de que en su contacto habrá provecho, o se lee actualmente solo por la *autoridad* que representa Freud para la cultura? Llegó el momento de sopesar los cimientos, las *bases*.

A lo largo de su obra, Freud se ubica de dos maneras en su escritura: como investigador – quien sufre cambios sobre sus avances, sus yerros, sus quiebres – y como maestro, como institución – en conferencias, compendios: textos cerrados en sí mismos –. De este modo, Freud viaja a través de sus trabajos como aprendiz de su objeto – con el recato y la paciencia que merece trabajar con lo inconsciente – o como padre, es decir, como quien podría indicarle – o según sus anhelos: *asegurarle* – un buen pasar a su creación, como quien podría ejercer autoridad en su despliegue y su porvenir.

De esta manera, aquel vaivén representa funcionamientos distinguibles en la operación de su escritura – efecto de una despedida y un trayecto. Dicho de otra forma, el escritor es quien toma posición ante el vacío que le supone un inicio: la página en blanco, un vacío en el saber, el parir en letra lo fantaseado secretamente, en fin, escribir es tomar postura ante la falta que le da origen. De este modo, toda escritura está inscrita en una ambivalencia en la medida en que se apoya, se autoriza, en “la compensación del real del cual fue exiliado” (de Certeau, 2007a, p. 56). En suma, las formas que adopte la escritura estarán en función de aquel vacío que le da ignición: como “un exilio”, itinerante – viaje del cual se tiene noticia por sus efectos –, o como “caníbal” al devorar en su trayecto los restos que indican su génesis, llenando los vacíos de sentido, cubriendo su pérdida para ejercer un poder.

Esta última operación se emparenta con el fetichista al ser éste un sustituto que juega con lo que no tiene – y que hace creer a quien también desea tenerlo –, ejerciendo su eficacia al prometer lo que nunca dará. Es un modo particular de relacionarse con textos sagrados: al hablar, habla en el nombre de otro – autoridad impecable desde su brillo fálico, incandescente. Memorial y estigma –, apoyándose en lo último que la madre fálica mostró

ante su desaparición, conservando lo que ya sabe que se ha perdido: como el brillo en la faz de Moisés cuando se supo perdido (de Certeau, 2006b, p. 296-297).

Ante aquel tablero, ¿cómo ubicar la escritura del Moisés, y qué le hace verosímil? Dijimos páginas atrás que Freud hace lo que dice. Muestra sus costuras, sus contradicciones, sus erratas, sus filiaciones. ¿Ello le autoriza a extraer a su pueblo de su Gran Hombre? Si aquella extracción se ejecuta para inaugurar su escritura errante, sin base académica que le autorice – ahí sus pies de barro – escribiendo y pensando desde el exilio en una lengua que no es la natal, su escritura se autoriza a sí misma al sostenerse en la muerte que le vitaliza, que le inicia en su trayecto inaugurado por su propia pérdida.

Aquella escritura de Certeau (2007a) le llama “poética”, “donde nada sostiene la “verdad” sino su relación consigo misma, su belleza” (p. 56): fondo y forma se unen al decir lo que se es. Pessoa (2011) bajo el heterónimo de Alberto Caeiro lo dice mucho mejor de lo que podría escribir:

Incluso si nunca se imprimen mis versos,  
han de tener belleza si son bellos.  
Mas no pueden ser bellos y quedarse así por imprimir,  
pues las raíces pueden ir bajo la tierra  
pero las flores florecen siempre al aire libre y están a la vista.  
Esto ha de ser así por fuerza. Nada puede impedirlo” (p. 23).

O como en Las Joyas de Baudelaire<sup>15</sup> o el violín en la unión de los amantes en Rilke<sup>16</sup>, Freud se gana su lugar al representar aquella bailarina en puntas de pie quien, a pesar de las críticas, sigue arriesgándose – brindándole credibilidad. Para que haya creencia es necesario que no haya nada, haciéndose creer por no tener más referencias que su propio vacío, su propio riesgo. Por fuerza ha de ser así; nada puede impedirlo (Freud, 1939 [1934-1938], p. 56).

---

<sup>15</sup> Cuando en el aire lanza su sonido burlón  
Ese mundo radiante de pedrería y metal  
Me sumerge en el éxtasis; yo amo con frenesí  
Las cosas en que **se une el sonido y la luz**” (1997, p. 35, énfasis añadido).

<sup>16</sup> “Porque todo lo que nos toca a ti y a mi  
nos une de inmediato, como el arco del violín  
que **de dos cuerdas saca una sola nota**” (2002, p. 287, negritas añadidas).

### 3.3.- Indicaciones respecto a la verdad histórico-vivencial: compulsión, deformación y escritura.

Desde fines de los años veinte hasta la producción de Moisés y la Religión Monoteísta hubo muchos desplazamientos importantes respecto a la comprensión del fenómeno religioso. Si bien la matriz de lectura – o desde el lugar donde Freud hace entendible su producción – seguían siendo las afecciones neuróticas, Freud rectifica sobre aquello que impele al creyente a sostenerse en la religión:

“Los fenómenos religiosos sólo son comprensibles según el modelo de los síntomas neuróticos [...]: unos retornos de procesos sobrevenidos en el contenido histórico primordial de la familia humana, procesos sustantivos, olvidados de antiguo; y que tales retornos deben a este origen, justamente, su carácter compulsivo y, por tanto, ejercen efecto sobre los seres humanos en virtud de su peso en verdad *histórico-vivencial*” (Freud, 1939, p. 56).

Si bien la modalidad del retorno ya había sido trabajada, al menos, desde Tótem y Tabú (1913 [1912-1913]) con bastante exhaustividad, pasando por El Porvenir de una Ilusión (1927b) donde se le indica como ilusión, lo que agrega Freud son dos elementos precisos que circunscriben el modo en que la religión se impone en sus creyentes. Tiene un peso basado en una *verdad* particular, a lo que tributa su *compulsión*. Para pensar desde dichas coordenadas tomaremos como punto de referencia lo trabajado en Construcciones en Análisis (1937), donde Freud escribe sobre la técnica analítica y su vínculo con la historia – no sólo de un paciente en particular, sino que también al conjunto de la humanidad.

Preliminarmente, repara en la materialidad desde la cual el analista ejerce su oficio. Si bien la intención general es movilizar al paciente a *recordar* algo vivido y reprimido, el analista debe *deducir lo olvidado* mediante indicios, restos que lo reprimido deja por su misma operación. Para dichos propósitos, el analista deberá construir desde aquellos “jirones de recuerdo” (p. 261) una historia olvidada; empresa no menor si atendemos a la *materialidad* donde se trabajará, las *superficies* desde donde aquellos jirones se presentarán – Freud les compara con las estratificaciones terrestres analizadas por los arqueólogos –, los *parámetros* para dirimir si se va por buena senda y la *operatoria* dinámica en dicha intervención.



En primer lugar, lo que presenta el analista en una construcción al paciente es una pieza de *prehistoria* olvidada. Tal como en las sagas y mitologías, la construcción apunta a la configuración de un tiempo que falta para que la historia tenga un lugar representable para el paciente. Tal como Freud indicó hacía treinta y cinco años atrás, tal como los pueblos generan una historia de su prehistoria para lograr ubicarse en las exigencias del presente (1910), la construcción a nivel individual apunta a la restitución de las condiciones subjetivas de producción para alojar en transferencia aquello vivido en épocas prehistóricas – heroicas y ahistóricas (p. 78) – y que no tuvo lugar. De este modo, dicha intervención histórica sobre los orígenes sólo puede obtenerse a partir de una escritura: soporte ficcional cuya producción será siempre actual. Por ello la historia de los orígenes no se reconstruye – no es un descubrimiento ni la indicación de algo que *ya está ahí*. No hay referencias probatorias – sino que se construye propiamente tal, corroborada por sus efectos conjeturalmente (Green, 2001).

Entonces, ¿bajo qué marco técnico se podrá orientar el analista al usar dicha intervención? Pues, por los efectos que tenga el paciente. Si bien es el analista quien presenta la construcción al paciente, es dentro de los olvidos y las resistencias inscritas en el psiquismo del paciente donde el trabajo se ejecutará. Freud marca tres efectos: el primero, si la construcción produce nuevos recuerdos; el segundo, si ocurren desplazamientos pivotados por una negativa; y el tercero, si emergen detalles “hipernítidos” (p. 267) próximos al contenido – sean rostros, lugares, imágenes, palabras, etc.

Las tres producciones reparan en una lógica dinámica al lograr movilizar a la defensa, como si la construcción en transferencia lograra operativizar la represión faltante de aquellas épocas prehistóricas, infantiles. La emergencia de nuevos recuerdos apunta al contacto con el indicio olvidado, haciéndole emerger desde una nueva figuración en la medida que el analista provee el pivote del *après-coup* propio de la represión. En el caso de la negación, por Freud (1925) sabemos que es el “certificado de origen” (p. 254) de lo inconsciente al ser una forma de tomar cuenta de lo reprimido. En el tercer caso, Freud (1937) se detiene ante la sorpresa de la *hipernitidez* de lo retornado. De aquello se extraen indicaciones tópicas y dinámicas: sobre la primera, la diversidad de jirones próximos al contenido de lo olvidado indica, como un trabajo de capas, las distintas superficies en las cuales pudo inscribir lo

vivido, dando cuenta de la proyección psíquica interior de la dimensión superficial en la trama perceptiva. Cabe recordar que el trauma puede ser desembocado por “vivencias en el propio cuerpo o bien percepciones sensoriales” (1939 [1934-1938], p. 72). Respecto a la indicación dinámica, Freud (1937) menciona que la construcción tuvo comercio con las huellas olvidadas por la activación de la resistencia que, lejos de atajar por complejo a la pulsión, logró desplazarla sobre aquellos objetos próximos que llegaron a la consciencia.

Lo *hipernítido* de lo retornado como recuerdo, por sus trazas y jirones, sus signos e imágenes, tienen una similitud importante con las alucinaciones que les ligará respecto a su verdad. Como Freud indica, las alucinaciones son retornos de vivencias o impresiones tempranas y olvidadas – cuando no había capacidad de habla o suficiente “yo” para percibir y elaborar lo vivido – que esfuerzan su ascenso en forma desfigurada y/o desplazada por las fuerzas contrarias a su retorno, exteriorizándose compulsivamente sin posibilidad de rememoración consciente. De este modo, aquellas huellas reproducidas por vía alucinatoria sufren una deformación tal que hacen inaccesible e irrecuperable la escena de inscripción tal y como fue: como las primeras tablas de la Ley estalladas por Moisés, se han perdido para siempre. Y luego, por efecto de algún comercio asociativo con dichas huellas se ejecuta un retorno deformado de aquello perdido, pero de lo cual quedan sus vestigios, sus jirones deformados (Green, 2001).

De este modo, en las formaciones delirantes también operarían retornos y desfiguraciones. El punto de anclaje lo da tanto el sueño como la ilusión al funcionar mediante un extrañamiento de la realidad y un cumplimiento de deseo: en el primero la defensa y la actividad consciente bajan considerablemente, posibilitando que la pulsión emergente que se activa por el comercio asociativo con lo olvidado se active a favor del cumplimiento de deseo, y por tanto con puertas abiertas para su vuelta a recordar. Respecto al segundo, más que de una analogía podríamos hablar de una igualdad. ¿Qué desplazamiento hace Freud sobre la formación delirante que trabajará también con la religión? Pues, que el delirio “contiene un fragmento de *verdad histórico-vivencial*” y que su *compulsión* obtiene su fuerza en su fuente *infantil* (p. 269).

Así llegamos a la cita del inicio: el carácter compulsivo de aquellos retornos se debe a su peso en verdad histórico-vivencia. ¿Qué decir de ella luego de lo transitado? ¿en qué sentido aquello deformado puede ser verdadero? Desde luego, el núcleo de verdad histórica, perdido mediante las producciones y deformaciones que le hacen irreconocible sigue siendo verdadero en la medida en que *insiste en la deformación misma* y en la fuerza de su compulsión extraída por su fuente infantil, arcaica. No es que sea posible limpiar la verdad de sus envolturas deformadas: lo verdadero *es* la deformación misma. De este modo, lo verdadero exige su título en su sello compulsivo al deformar lo que se ha perdido para siempre. En el caso del Moisés y la Religión Monoteísta (1939 [1934-1938]) aquella verdad está indicada por el *asesinato* de su líder – ficción escrita por Freud para inscribir un origen sobre el carácter del pueblo judío y la relación con su monoteísmo – como pasado deformado y no memorable pero inscrito con la suficiente potencia como para reanimar su repetición (Rabant, 1992; Green, 2001).

Por lo anterior se puede reconfigurar la formación religiosa trabajada hasta ahora. La religiosidad se inaugura por la muerte del padre y la configuración e ingreso en el complejo paterno; movimiento ambivalente que busca ser rescatado por el desvalimiento que su misma figura provoca, hiperpotente y contra su despliegue libidinal. Desde aquella formación de compromiso se genera un retorno compulsivo que coacciona a creer, y cuya fuerza se debe a la consistencia de su verdad irrecuperable por la deformación que la hace existir – el asesinato del padre que, estando muerto, se hace más fuerte. En este punto notamos que la potencia de lo perdido hace eco en la compulsión que moviliza al creer, cuya dinámica al pensarla en el ámbito religioso, nos conmina a ligarlo con la culpa que inaugura y sostiene una tradición.

En efecto, por lo recorrido en Tótem y Tabú (1913 [1912-1913]) el argumento freudiano sobre Moisés parte desde una premisa originaria: *hubo un asesinato*. Lo original de esta última obra son los efectos precisos – históricos – que tuvo una forma de esconder, desfigurar, desmentir o desalojar los indicios que apuntaban al asesinato, generando por su misma operación el efecto compulsivo que escapa del manejo consciente y voluntario, rebasando al sujeto en la fuerza de su oleaje. Dicho de otro modo: lo original en este punto es el trabajo con la historia y los efectos de su verdad. Por ello, por esconder lo que ha tenido

lugar – un asesinato – la culpa y su compulsión se manifiestan mediante la sorpresa y la ignorancia en su portador, arrojando al olvido la llave de su misterio.

Ello se emparenta con lo trabajado por Freud (1907) sobre la relación entre la neurosis obsesiva al observar la *extrañeza* de sus formaciones, cuyos sentidos se escondían por la extravagancia de los hechos: cierto número de pasos, caminar por vías al filo de la tragedia, urdir complejas redes en función de unos lentes, etc. Si bien la intelección laica adolece de un sentido para toda aquella constelación, la religión provee de directrices simbólicas para ubicarles en una constelación de sentido, aunque aquel ejercicio de sentido les distancie de aquello que dinamiza la compulsión – eternizando su dinámica al sellar su fondo con sentido. Asimismo, la dinámica de lo reprimido en la formación obsesiva implica la libidinización de la defensa la cual, deformada por los montos de afecto y al sufrir desplazamientos, acerca cada vez más a la defensa respecto de lo defendido: tentación y arrepentimiento se persigues como el perro que busca morderse la cola. De este modo, tal como en el Tabú del contacto, la compulsión empuja a una repetición que no llega a su causa por actuar en distintas superficies – por un lado, lo reprimido hasta el fundamento y por el otro, la defensa provista por la represión propiamente dicha –, reparando en su ejercicio lo que no tuvo lugar y que termina fuera de su alcance.

En este sentido, la compulsión representa un doble fracaso: la repetición, al operar según su pérdida, pierde de escena lo que sepultó al olvido – aunque se marque por la fuerza del impulso y su deformación. En ese punto, la deformación opera como desapropiación enunciativa; en vez de funcionar como disfraz o mancha, escondite o maquillaje, éste no es dicho por su ausencia de nombre; de ahí su sorpresa y su carácter externo. En segundo lugar, bajo el afán de restaurar la ley en su accionar – sea ley divina, comunitaria: ideal –, la hace desfallecer por efecto de su desplazamiento. De este modo, la repetición sella su fracaso en función de la desfiguración que aleja al sujeto de su enunciado, volviendo irrecoverable su verdad en la medida en que la busca restituir; y, por otro lado, la repetición hace oír en cada envión lo que presente esconder: en su insistencia misma, como un corazón delator, mientras más bajo el suelo está más se hará escuchar su latir.

Habiendo advertido el fracaso que hace insistir a la compulsión en su accionar, Rabant (1992) lo liga al ejercicio de la creencia bajo una doble ilusión: se hace creer que la repetición conmemora al acontecimiento ocultando que aquella coacción, en cambio, repite su desplazamiento y su deformación – aunque, como se dijo antes, la verdad es la deformación en sí; la ilusión está en conmemorar al acontecimiento sin su potencia desfigurante ya que, en este sentido, la verdad es compulsiva en sí misma. Además, ocurre la quimera de actuar como si se le devolviese a la ley su dignidad – recuperándola de falsas doctrinas o de procedimientos fallidos, etc. – cuando, en el fondo, la acción emplea sus esfuerzos en la deformación de esta, tornándola desde aquellos esfuerzos en una caricatura de ella misma. Un ejemplo de aquello es el relato “Los Teólogos” donde Borges (1998) indica de forma un tanto humorística las minucias, las pequeñas y puntiagudas diferencias entre sus dos debatientes – Juan de Panonia y Aureliano – indicando que, desde cierta altura – y porque Dios, al parecer, se distrae en nimiedades como esas – *ambos* – hereje y ortodoxo, pecador y santo – son *una sola persona*.

Por ello es que la culpa no se mitiga ni apuntando a la ley – ya que se recrudece – ni a la realidad – inaccesible por la compulsión. Un trabajo posible lo indica Freud (1937) al indicar que:

“en el reconocimiento de ese núcleo de verdad [se hallaría] un suelo común sobre el cual pudiera desarrollarse el trabajo terapéutico. Este trabajo consistiría en librar el fragmento de verdad histórico-vivencial de sus desfiguraciones y apuntalamientos en el presente real-objetivo, y resituarlo en los lugares del pasado a los que pertenece” (p. 269).

Entonces, la indicación se ubica en el terreno histórico de forma triple: en primer lugar, se organiza un trabajo en transferencia al reconocer algo ocurrido donde no hubo suficiente “yo” para organizarlo y ponerlo como huella en la represión. Es decir, más que reconocer algo que estuvo ahí, habría que *construirlo* en cuanto tal, prestando un juicio donde no lo hubo, y organizando las coordenadas de la vivencia en un trabajo de ficción desde el presente. En este sentido, el trabajo de escritura tendría por sentido dar una consistencia y una superficie a una huella que se registró sin ese trabajo de terreno, donde no había diferenciación entre instancias ni apuntalamiento pulsional hacia la configuración narcisista.

En segundo lugar, ¿cómo librar los fragmentos de verdad de sus desfiguraciones si la desfiguración es la verdad? Diría que la construcción debe apoyarse en una historia real que, si bien inaccesible, debe suponerse. Si bien los elementos conscientes y lo manifiesto apuntan a la extravagancia de la formación por la serie de desfiguraciones, hay que suponer la historia vivenciada. Respecto a la compulsión en la culpa del Hombre de las Ratas, Freud (1909) actúa a contrapelo de lo que amigos y otros profesionales hacen: en vez de mitigar la culpa por sentido común, Freud advierte en que si hay culpa, hubo transgresión: lo que habría que averiguar es en qué registro – hecho fantaseado o cuanto tal –, en qué situación – distribución de personajes en su biografía, en sus grupos, en cierta cultura – y en qué coordenada temporal – dentro de la infancia – aquello tuvo lugar para construir mediante los trazos, signos y jirones que la repetición, en su oleaje, pone en el muelle antes que comience su repliegue. Finalmente, luego de haber articulado un adentro y un afuera mediante la configuración de un juicio – y, por lo tanto, de un límite que sostenga y coordine – será posible indagar y construir la orientación que la culpabilidad indica desde su fuerza compulsiva, para luego favorecer el trabajo de elaboración del paciente para que, por fin, aquello vivido pueda tener lugar como experiencia.

¿Y qué decir de la compulsión en la religión? Si bien la neurosis obsesiva puede tratarse como una religión en sí, privada (Freud, 1907), lo cierto es que a nivel grupal hay ciertas coordenadas que invocan su especificidad desde el sistema simbólico que ellas representen. En el caso de la religión *monoteísta*, Rabant (1992) menciona que ocurre un fortalecimiento de la compulsión a la repetición al imponerla como verdadera desde un exterior que, bajo su formación ideal, homogeniza las singularidades de sus creyentes como encierra la violencia que le sostiene, sellando de este modo su doble ilusión respecto al acontecimiento y a la ley. Para que aquella formación pueda sostenerse, se *desmienten* las huellas producidas por el asesinato al reintroducirlas al sistema deformado y petrificado que las organiza. Ello se logra por la potencia pulsional que implica un proceso de desgarradura yoica, distorsionando el campo perceptivo al poner fuera de foco a su inconciliable y la posibilidad que entren en contradicción, generándose por su propia aberración (p. 122). En estas coordenadas, en el sistema monoteísta la compulsión está referida a un Único a quien

le pertenece todo aquello que pueda serle entregado: deuda impagable cuyo crédito circula siempre en su presente, en una compulsión ilusoria que venda, en una ley sin fisuras ni grietas, la posibilidad de su negación – y con ello, la posibilidad de organizar un juicio y una espacialidad simbólica. Desde ahí, toda ficción es herejía, toda memoria una falsificación y toda pluralidad una amenaza a homogeneizar (p. 156-157).

Sin embargo, el monoteísmo de Freud no es a secas. El monoteísmo que Freud (1939 [1934-1938]) trabaja es el construido por el pueblo judío por el asesinato de un hombre quien le brinda su carácter y su progreso como *tradicción* formada luego de un largo periodo de latencia. En dicho periodo hubo un *compromiso* entre dos pueblos de historias y actualidades diferentes: por un lado estaban los que habían salido de Egipto de la mano de Moisés y que, en su peregrinar, le dieron muerte por sus tan altas exigencias derivadas de su religión monoteísta; por el otro lado estaban los moradores quienes recibieron a los primeros, quienes buscaban satisfacer a aquel nuevo dios e integrarlo como propio. En medio, aquel compromiso fue posible porque en ambos pueblos se cruzaban intereses comunes desde puntos de vista distintos: los primeros buscaban “suplantar” (p. 65) el recuerdo del asesinato, y los segundos buscaban recibir al nuevo dios. El tablero donde aquel compromiso se dio a cabo fue en la forma de organizar su memoria: los primeros se servían de la escritura, y los segundos de la oralidad. De este modo

“pudo configurarse una oposición entre la fijación escrita y la tradición oral de una misma sustancia, la sustancia de la *tradicción*. Lo omitido o modificado en la transcripción muy bien pudo conservarse incólume en la tradición. Esta última era el complemento y a la vez la contradicción de la historiografía” (p. 66).

Es interesante indicar ciertos aspectos en la escritura de Freud. Un primer aspecto radica en los movimientos temporales que entran en contacto y en compromiso, ligándose a procesos de circulación significativa distintos procedimentalmente – uno *escrito*, otro *oral* –, respecto a sus superficies – la hoja de papel, los *archivos* por un lado; por el otro, la circulación significativa con todas sus probables *modificaciones* – y sobre las temporalidades – los primeros reorganizando el pasado, la *prehistoria*, en función de sus intereses en el presente; los segundos, haciendo circular sus informes según sus *necesidades* y *predisponentes* del

momento –. Un segundo aspecto indica que la transcripción por parte del pueblo saliente de Egipto incurrió en omisiones, modificaciones, represiones sobre aquello que buscaban olvidar, logrando conservar en su omisión el hecho que se esforzaron en ocultar. Ello pudo ser posible por el hecho de la transcripción misma – de aquí que la escritura sea pensada como un asesinato: por el mismo hecho a ocultar y por las huellas que hablan cada vez más en sus desplazamientos (p. 42) – y por la prevalencia de la escritura sobre la oralidad al organizarse la primera como “oficial”, generando una relación entre lo instituido y sus olvidos (p. 66).

De este modo se siguen los surcos hechos desde *Tótem y Tabú* (1913 [1912-1913]) sobre el nacimiento del linaje como efecto del padre muerto. Pertenecer a una patria es haber participado en el asesinato y el banquete del Padre – nacido después de muerto. De aquello, *Moisés y la Religión Monoteísta* (1939 [1934-1938]) agrega nuevos elementos y desarrollos sobre dicha matriz. Para efectos de este escrito mencionaré sólo dos: en primer lugar, se hace hincapié en la “fijación escrita” desde cuyo ejercicio y superficie se desplegarán las defensas pertinentes para desfigurar el evento olvidado – y por ello, revivido de otra forma a nivel de síntoma – en la *transmisión* de dicha historia, escrita, leída y meditada por generaciones que hicieron de su texto su patria (p. 111), y en el *características* recibidas de su mártir: sentirse *electos* – devuelta superyoica que les hace escoger ser elegidos antes que salvados (p. 108-109)–, renunciando a la descarga pulsional para hacer primar lo espiritual antes que lo sensual – y eso llamarle “progreso” en contraposición a la creencia, siempre absurda y pasional (p. 113-114) –, recibiendo su ganancia al ser los únicos hijos de aquel único Padre.

En segundo lugar, Freud subraya el *poder* contenido en la borradura de la prehistoria, produciendo sus efectos desde su “trasfondo” (p. 67), el cual también produce efectos por sobre las distintas formaciones textuales posteriores: las formaciones artísticas han tomado sus materiales de las desfiguraciones y nebulosas que les ha entregado al tradición. Pero lo que les distingue a ellas de la religión es que esta última busca, por medio de su compulsión, fidelidad y compromiso a lo transmitido. De este compromiso o fidelidad de Certeau (2006a) rastreará aquello que impulsa a la escritura – una deuda, una pertenencia – dinamizada por la muerte y el éxodo que le da su origen y potencia (p. 309). Es como si la escritura dentro de



la religión también naciera desde el complejo paterno: *muerte* del padre y *fidelidad* a su espectro. Entonces, la pregunta por la experiencia como viaje – *Erfahrung* – implica la pregunta por las condiciones que permitan su despliegue temporal en el plano histórico-vivencial; es decir, cómo pensar la memoria como construcción. Tarea nada obvia ni simple entendiendo que la religión, a diferencia del psicoanálisis, opera *con* su olvido (Lacan, 1987).

En dichas materias, Derrida (1997) nos entrega una lectura pertinente sobre la *judeidad* que Freud y Yerushalmi – y suya también – comparten; herencia como una suerte de *kinship* o ligadura interminable y permanente que resistiría a cualquier contingencia, judaísmo terminable o moral ilustrada; más que una esencia u ontología, sería lo característico que reuniría a todo aquel que se inscribiera en dicha tradición y/o en ese sentir. ¿Cómo opera dicha organización unitaria sobre su olvido? Aquella *judeidad* la define como: “la unicidad absoluta en la experiencia de la promesa (el porvenir) y la inyunción de la memoria (el pasado)” (p. 82). En ese sentido, aquella *judeidad* — sería un quehacer con el tiempo: su apertura y su registro.

Respecto a la promesa – la cual no es sin creencia, sin *crédito* –, ella indica una relación de apertura, a la sorpresa, una entrega a lo porvenir. No sólo una esperanza en el futuro como mera referencia temporal, sino a lo que pueda emerger en cuanto diferencia: apertura a lo Otro sin referírsele desde un punto identitario que permitiera anunciarlo o declararlo desde una ordenación o jerarquización. En ese caso, el porvenir sería lo que sale del discurso y la apropiación de un saber o expectativa; por ello se le atiende en su dimensión más radical, como Otro. Por ello es que el por-venir, justamente, *viene*.

Pero ¿cómo no advertir aquello que viene si la percepción es un reencuentro? En ese sitio se instala una relación entre la repetición y el porvenir – más aún si se replica y reitera en la constancia de la *judeidad*. En ese caso, “si se inscribe así la repetición en el corazón del por-venir, es necesario importar [...] la posibilidad de matar aquello mismo, sea cual sea su nombre, que *porta la ley en su tradición*” (p.87), lo cual abre la posibilidad para que haya *repetición sin compulsión*: no porque no haya habido asesinato en el interior de su dinámica sino justamente porque es posible *volver a matar* a su arconte – sustituto del Padre –. La repetición podrá ser homogénea al replicar la muerte que desmiente, o creadora en la medida

en que se permita la herejía de su desplazamiento, llevando en el interior de dicho movimiento su asesinato constituyente.

Ello también equivale a la intensión de derribar la verticalidad que implica entenderse y sentirse como únicos. Atendiendo al hilo de lectura, “quien porta la ley” sería el mismo pueblo de Israel, el *único* escogido para la apertura al porvenir y la obligación del archivo. Sin embargo, lo Uno como primera referencia y ordenación, como fundador de externalidades – lo Uno y lo demás – engendra en su misma actividad su violencia constitutiva, organizadora. Desde luego, es otra manera de ver el problema del monoteísmo y su porvenir. Y desde ese problema, una salida posible sería *apostar* por aquello que interrumpe la identificación entre lo primero y lo originario, lo organizador y el poder: la pulsión de muerte – por ella hay mal de archivo – y/o el campo del deseo al perturbar, desligar lo único y lo Uno, posibilitar como amenazar la existencia del archivo y distinguir radicalmente la reunión entre significación y vivencia.

De este modo, ¿cómo poder reunir, hacer pensables y operativos aquellas fuerzas que, cuando no dan vida, matan? ¿Cómo hacer pensable una repetición que no implique su identificación a lo Uno? De momento, estas preguntas seguirán esperando a escritores más hábiles. Por ahora, y hacia el acápite siguiente, me detendré en una expresión en que no me detuve y que merece atención: *experiencia* de la promesa.

3.4.- Tiempos freudianos y la estrategia certaliana sobre la experiencia: *Erfahrung* desde el “no sin tí”.

Como se indicó en el primer capítulo, la principal función del Complejo de Edipo es la de instituir y distribuir diferencias entre los sexos y las generaciones. En suma, el Edipo es aquel andamiaje psíquico de carácter trágico que construye y expulsa al infante hacia su organización sexual y su linaje. En el centro de dicho complejo ocurre la operatoria que consiga el lugar de lo inconsciente dentro de la temporalidad de la experiencia consciente. Ésta siempre se constituye bajo dos momentos: el Edipo en el infante es atravesado, reprimiendo las mociones pulsionales conflictivas consigo mismo y la realidad; ello aguarda un tiempo de aparente quietud, de latencia, hasta que lo reprimido – en el caso del síntoma – retorna de otra forma. La pérdida es la condición de su reencuentro.

Entonces, si hubo un tiempo de retorno es que hay espacio o superficie para el regreso hacia *algo*. Ese algo en Freud son huellas mnémicas que son retenidas por causa de la represión, lo que constituye dentro del aparato psíquico un registro. Aquel registro es lo que posibilitará la emergencia subjetiva de todo síntoma al ser un intento de solución ante un nuevo desajuste con las pulsiones y/o la realidad. En definitiva, la condición para que haya experiencia subjetiva es la presencia de aquel registro necesario para la figuración, la temporalidad y la distancia dentro de sí para el pensamiento (Green, 2002).

En este punto, la experiencia podrá ser entendida como *Erfahrung* en la medida que proporcione aquel registro mnémico, haciéndole operar en la consciencia *retroactivamente* hacia la enunciación y la subjetivación. Y digo retroactivamente – *après-coup* – ya que lo visto, para que sea percibido, debe ser reencontrado para “convencerse de que todavía está ahí” (Freud, 1925, p. 225). Ello toma camino también en el ámbito de la significación al ligarse con el campo del deseo y el fantasma: el infante puede fantasear con el pecho cuando *no* está, aspirando a una satisfacción anterior. Aquella formación desanuda la coordinación entre descarga y objeto externo, generando que el significante – bajo la lógica del desplazamiento – esté escindido de la ocurrencia.

Lo que digo se puede ejemplificar con el recuerdo en la Acrópolis analizado por Freud (1936). Aquello que se ve no toma asiento en la percepción en la medida en que no toma asidero interno en el espectador; en el caso de Freud, aquel objeto reencontrado ante la visión de la Acrópolis estaba teñido por la ambivalencia respecto a su padre, poniendo el conflicto en su perturbación en el *recuerdo*. En suma, memoria y percepción son procesos distintos – incluso contrarios: el primero implica una ligadura; el segundo una descarga – que se anudan el uno al otro para reconducir lo vivido – lo visto y oído – en experiencia.

Entonces, dicha sincronía permanece salda de su eje por efecto del *après-coup* al escindir tanto la percepción y aprehensión como la experiencia y la significación. De todos modos, aquel desenganche es aquello que permitirá la ocurrencia de la transferencia – al ser el síntoma un mensaje al Otro *retroactivamente* desde y hacia lo reprimido – y de la interpretación – al entender la experiencia como potencialidad de significación –. Es decir, que gracias a ese desajuste es que será posible que lo dicho en transferencia pueda ser dicho

de otro modo generando otros efectos significativos como horizonte en la cura. Por ello es necesario que lo ocurrido actúe según los andamiajes de la *identidad* – con un objeto interno – y la *diferencia* – entre enunciado y enunciación – para constituir experiencia – *Erfahrung* – en el trabajo analítico con las neurosis.

De este modo, la experiencia podrá constituirse en la medida que haya huellas que logren trazar y transitar los surcos elaborados por los objetos resignados. Aquellos surcos son imaginados por Freud con su Pizarra Mágica (1925 [1924]), la cual mediante una estratificación entre distintas superficies logra borrar de la conciencia lo escrito sobre ella, pero generando los surcos ejecutados por el trazo, guardados bajo la primera superficie. Entonces, la pérdida del objeto genera, desde su borradura, las condiciones para que haya registro para futuros reencuentros, los cuales se movilizan según criterios pulsionales comandados por la sobreinvestidura de huellas anteriores comandadas por la represión primaria (Green, 2002, p. 37-38).

En efecto, la represión primaria cumple una función pulsional axial al ejecutar las conrainvestiduras propias de la represión secundaria (Freud, 1915), imantando y reconduciendo las percepciones por huellas ya presentes y trazadas. Ello abre el papel económico de la rememoración, puesto que lo reprimido queda con la carga pulsional suficiente para atraer las percepciones que entren en comercio con ella, abriendo la puerta para la rememoración y la anticipación – ambas en función de un pasado reprimido.

Dentro de aquella matriz freudiana, de Certeau (1988) *reubica* la noción de experiencia religiosa – dentro del cristianismo – como aquella sostenida por su relación al tiempo y al lenguaje. En ese caso, en los esfuerzos originales en de Certeau, en su operación y conceptualización, es totalmente freudiano: la experiencia se estructura por cómo el creyente habita su tradición bajo los andamiajes del “ya” y “aún no” respecto al tiempo y su enunciación, condensada en la expresión “*connaissance vécue*” – o conocimiento vivido –, indicando su orientación respecto de un saber que no se sabe sino sólo a posteriori.

En tal caso, la experiencia religiosa no está aislada de instantes ni esencias que subvierten la especificidad de la experiencia en el cristianismo, indicando que en la *juntura*

fundamental entre cuerpo y espíritu está el meollo de su misterio. Por ello, si se le separa la experiencia en instantes fugaces o en intuiciones efímeras a nivel perceptivo, la posición subjetiva en torno a ellas queda sin resolver, rompiendo la unidad temporal dentro de la cual se puede aprehender y reconocer al espíritu *en la carne*, confundiéndose en su propia expresión: ¿por qué tal momento fue un encuentro con Dios y no otro? ¿qué le pone por mayor estima que otros momentos? ¿por qué dicha impresión extraordinaria implica el contacto con lo Otro? ... todo ello ubicando la experiencia en un callejón sin salida al cortar y excluir lo vivido de lo intelectual, lo que pone un bozal para su comunicación a otros y a sí mismo. Desde luego, de Certeau reflota la gran discusión en torno a la experiencia religiosa respecto a su “psicologismo” al recortar momentos y objetos según las características de quien percibe, convirtiéndole en un dato, una abstracción o concepto. En definitiva, si el encuentro con lo Otro se entiende desde un momento único, la divinidad se le identifica con aquel instante, anclándolo a una representación fija (p. 188-190).

De este modo para de Certeau la experiencia se ubicará en la extensión de un proceso mayor y no en la especificidad del instante. Más específicamente, la experiencia sería una evolución de un “antes a un después” en cuyo arco tomarán sentido los “momentos” que han tenido lugar (p. 190), siguiendo la trayectoria que de Certeau reconoce en la tradición cristiana. Por ejemplo, cuando Jesús “purifica el templo”– icónico escenario donde Jesús expulsa a los comerciantes –, de Certeau muestra cómo los discípulos que acompañaron aquellos hechos notaron *retrospectivamente* lo que allí Jesús hacía según las Escrituras – nuevamente, registro y percepción enlazados:

“Estaba cerca la pascua de los judíos; y subió Jesús a Jerusalén, y halló en el templo a los que vendían bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas allí sentados. Y haciendo un azote de cuerdas, echó fuera del templo a todos, y las ovejas y los bueyes; y esparció las monedas de los cambistas, y volcó las mesas; y dijo a los que vendían palomas: Quitad de aquí esto, y no hagáis de la casa de mi Padre casa de mercado. **Entonces se acordaron sus discípulos que está escrito:** El celo de tu casa me consume. Y los judíos respondieron y le dijeron: ¿Qué señal nos muestras, ya que haces esto? Respondió Jesús y les dijo: Destruid este templo, y en tres días lo levantaré. Dijeron luego los judíos: En cuarenta y seis años fue

edificado este templo, ¿y tú en tres días lo levantarás? *Mas él hablaba del templo de su cuerpo. Por tanto, cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron que había dicho esto; y creyeron la Escritura y la palabra que Jesús había dicho*” (Jn. 2. 13:22, énfasis añadido).

De este pasaje se podría – y se ha dicho – mucho. Respecto a nuestro argumento, es interesante notar el lugar que tienen las *palabras*, las *narrativas* en el pasaje. Es como si los discípulos no vieran los actos en sí más que por el cedazo de una historia, recordando algo anterior. Y claro: todos estos eventos – sean reales o no – son registrados con posterioridad, más aun viniendo del Evangelio de Juan – el único de los cuatro Evangelios que no es llamado *sinóptico*. Incluso, el escritor del Evangelio comenta e interpreta las palabras de su maestro al distinguirles de la literalidad que suponen: ante la afrenta, incluso apuesta de Jesús por la destrucción del templo y su reconstrucción, Juan apunta a la estructura narrativa del relato para indicar *el sentido* de dichas palabras, y no a que literalmente Jesús iba a traer una pica y una pala para derribar el templo de piedra y cal como lo entendieron los judíos circundantes – nuevamente, el sentido viene *después*.

Entonces, el último versículo viene a ser el broche, el comentario encarnado y el esqueleto de la experiencia respecto a “lo visto y oído”. Luego, tres años después, cuando crucificaron a Jesús, el autor del Evangelio se pudo *reencontrar* con aquel hecho *de otra forma* bajo el nervio narrativo del relato cristiano: “... se acordaron [...] y creyeron”. Incluso, de Certeau indica que “Jesús se hace presente para ellos cuando ya no está” (p. 191, traducción propia), pivotando la organización de la experiencia bajo el entramado del recuerdo. De esta manera, la forma de reconocer(se) en una experiencia de estas características se juega en la implicación subjetiva que haya respecto a dicho recuerdo en el gran manto del tiempo extendido, narrativo. Con ello, la operación temporal del “aún no” y el “ya” toma por tiempo presente aquel que puede apoyarse en lo registrado, el cual podrá tener potencia de significación si permanece abierto hacia el porvenir. Por así decir, el “ya” – tiempo de percibir, lo actual – es *anterior* al “aún no” – registro que ejecuta el presente, lo inactual – al tener que ser reencontrado para ubicarse como presencia. Quizás por eso se

mencione que a Dios – como cita de su aparición en el Monte Sinaí con Moisés –, sólo se le puede ver de espaldas.

Sin embargo, habiendo anudado el nexo entre recuerdo y percepción, resta ubicar el lugar entre la experiencia y el significado. En este último punto, de Certeau (1988) reflexiona desde la teología hacia la obra freudiana: el humano no puede capturar la totalidad de lo que recibe de Dios en un instante o momento. Por ello, a Dios no se le puede reconocer, como totalidad, tal como es. Sólo se le puede encontrar “en la dispersión de su propio tiempo [...] a través de un proceso de “repetición” y de una reunión de la conciencia que siempre está detrás de Dios” (p. 192, traducción propia). De este modo, la significación está ligada a la vivencia que le inaugura como también a la interpretación *retrospectiva* de ella. Es decir, habrá experiencia bajo la modalidad de la memoria en la medida en que haya un reagrupamiento del tiempo que integre y reordene la fractalidad y multiplicidad de lo percibido, lo cual podrá subjetivarse, definirse y reconocerse mediante la historia, personal y cultural, donde lo divino aparece.

De este modo, por el puro ejercicio de su temporalidad queda excluido cualquier saber totalizante y definitivo – pues la experiencia puede ser dicha luego que el objeto se ha perdido bajo la rúbrica de la historia. En ese ejercicio, y al no poder atraparse en significado total ni parcial al Otro, sólo puede nombrarse en gestos que no apunten a la recapitulación o al sentido. Incluso, el papel del lenguaje en la experiencia representa la cara interna del lenguaje como tal: el silencio, cuna de las palabras, indica la posición y enunciación del creyente – denunciando, a su vez, la impotencia y la traición del lenguaje respecto al indecible que contiene: “cuanto más quiere decir el todo, más dice la palabra su propia vanidad; o más bien el todo se dice sólo en esta vanidad; las "recapitulaciones" del sentido sólo tienen verdad en el Dios que "oye" y está ya allí” (p. 196, traducción propia).

Esta forma de anudar experiencia y significación puede reconocerse en psicoanálisis bajo la experiencia de lo inconsciente. En efecto, ¿*quién habla* en sesión cuando habla un/a paciente? Por el hecho de la transferencia (Freud, 1912; 1915 [1914]), también se puede indicar rudimentariamente que no es obvio tampoco *a quién se le habla* cuando un/a paciente habla en análisis. En ello, identificar enunciación con el hablante es un error de entrada, tal

como sería suponer al sujeto cartesiano, en plena coincidencia consigo mismo, hablando en su decir con transparencia. Y, sin embargo, cuando el/la paciente habla se puede notar *en* sus dichos quien habla *desde* su decir: aparecen personajes que comprenden una novela familiar e histórica desde la cual se irá tejiendo aquello que el/la paciente dice sin saber o que sabe sin decir respecto de sí, con posterioridad. En suma, en la experiencia analítica la palabra ofrece *su* verdad cuando miente, cuando tropieza, cuando calla o cuando emerge – y, sin embargo, al ser enunciada, “ya estaba ahí” agazapada, esperando su reencuentro. En ese caso, tal como en la interpretación, los tiempos para decir – y qué decir – estarán dados por los tiempos de lo inconsciente, los cuales darán su efecto según sus propias leyes que allí operan – en el/la paciente, no en el/la analista –. En ese caso, la significación en la experiencia religiosa es particular, fractal y caduca; y en ella, si en la enunciación se ha *recibido* su objeto, al decir, ello es experiencia: “Lo que experimento, de lo que soy consciente y lo que expreso constituyen la experiencia de la misma manera” (de Certeau, 1988, p. 196-197, traducción propia), en cuya composición – la percepción, la consciencia y la expresión – se corresponden unos a otros, anudando la experiencia en mesa de tres patas.

De este modo, la experiencia tendrá lugar cuando un acontecimiento o hito se encarna desde la matriz histórica y textual en que es expresado, indicando un viaje, un retiro, un movimiento que le vectoriza desde adentro, con sus propias improntas y mociones. Luego de un segundo tiempo el primero se significará como eyección o ignición, como el comienzo de un itinerario. Como indicaba Freud, encontrar es un *reencuentro*. Por ello hay cosas que no bastan con decirlas dos veces: por su desacople entre lo vivido y su lenguaje, entre el acontecimiento y su expresión. De ahí que aquella repetición sea creativa, ya que a cada vuelta se recorre, en sus mismos pasos, nuevas maneras de tránsito.

Tal como las vueltas a Jericó o los cuarenta años de peregrinar en el desierto, lo repetitivo es creación por el acontecimiento que les hace marchar: es una contradicción en los términos indicar lo irrepresentable, encerrándole en una forma identitaria. Por ello la mujer samaritana al indicar sitios instituidos para preguntar por el sitio donde Dios se presenta (Jn. 4. 19-24). Por ello, tal y como lo presenta de Certeau (2010a) con el campesino en su búsqueda “Ante la Ley” (Kafka, 1960), existe un tránsito y un espacio que demanda



tiempo, espera, sosiego al nunca vérselo de frente, a consciencia. Y claro: aquellos textos y experiencias – las vividas, las de otros – no agotan lo inabordable. Incluso el guardia, siendo el menor de todos los guardianes, también es extranjero del camino que celosamente guarda. Tal que así es la relación entre la *escritura* – como bisagra significativa, como tablero operatorio, como soporte de lo inconsciente – y la *muerte*: cuando llega esta última, sucede la primera: “Esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla” (p. 1055).

Entonces aquella espera, aquel viaje, aquella repetición y aquella escritura no pueden ser posibles sin la muerte, sin lo inaccesible, sin una relación con lo Otro. Desde ahí de Certeau (2010a, 2021) ubica una tercera arista sobre su noción de experiencia respecto a la relación con la alteridad, lo Otro. En palabras simples, el “no sin” subraya que no se puede vivir sin aquello que desconoce, que se ignora: la relación que cada uno tiene con su Otro que le constituye en cuanto tal. Cada instante vivido no toma asidero experiencial sin cuyo olvido desde el que hace eco. Por ello la significación se recibe en la medida en que es inseparable de lo que calla, de sus silencios, ya que la palabra no es sin el silencio que le inaugura. Por ello, el “no sin ti” describe la relación del humano con su Dios en la medida en que ensaya vincularse o reunirse con aquello que *no es*: lo divino, lo Otro inaccesible, apostando a la unión con aquel que siempre está ausente y sin lo cual no es (2021, p. 28-30).

De este modo, el “no sin ti” también describe una relación entre la experiencia y la escritura. O mejor: experiencia *como* escritura. Como quise mostrar a lo largo de este capítulo, la escritura del Moisés y la Religión Monoteísta para Freud le significó en varios niveles – sobre su coyuntura de producción, su lugar académico, su relación con la tradición, el género en el cual lo escribió, la lengua en la que fue escrito, sus costuras textuales, en fin: su exilio, su escritura y su poética –, tras largo tiempo de viaje en las profundidades de lo humano, relacionarse con sus propias muertes y filiaciones, jugándose con su publicación a una circulación indefinida, una apuesta, un riesgo que equivale a la fuerza de su creencia en el por-venir. De este modo, bajo el entendido que si el “no sin ti” concentra la unión o vínculo con aquello que siempre está ausente, la escritura sirve como un espacio experiencial donde aquella reunión pueda darse como *ficción*. En el ámbito religioso, la escritura puede ser

pensada como experiencia si no tacha lo que le hace hablar: su relación con *lo otro* irreductible que le es consustancial a su operación.

De este modo podemos trazar una distancia respecto a la operación de la desmentida: en vez de hacer que la contradicción propia de la ambivalencia del complejo paterno no se encuentre al alterar su campo de contradicción – es decir, que los elementos contrarios *no se toquen* saltándose la castración –, el “no sin ti” hace ejecutar la experiencia *desde* su contradicción misma al *reconocer* el vacío constitutivo donde se planta. De ahí la fortaleza de la bailarina en puntas de pie: no tiene nada que perder. En ese sentido, el exilio y el porvenir se reúnen en su *precariedad* en su doble acepción: algo ni seguro ni estable, y algo que se tiene o disfruta sin tener título de propiedad.

En dicho aspecto, de Certeau inscribe lo que permite la dinámica del creyente bajo el doble signo de la *diferencia* y la *fidelidad*: “Cualesquiera que sean los tipos de transmisión o de lectura de los “orígenes” [...], jamás repiten el Evangelio, pero no son posibles sin él.” (2006b, p. 216). Desde la dinámica certaliana, la relación al texto no busca rescatar del olvido o llenar lagunas: no apunta a la positividad del hecho ni a configurar pruebas de lo que se perdió. *No engaña a la muerte* – ni a sí mismo al querer conservar lo que se sabe perdido mediante la certeza –; más bien, la escritura comienza desde aquella sin olvidar lo que la organiza – aquella tumba vacía – ni su relación al tiempo – que siempre es *en* el presente. Dicha operación estará inscrita en una transmisión – *fidelidad* –, y en una separación – *diferencia* – que inaugura la pérdida como condición de supervivencia de lo narrado.

Ello puede ser encontrado en los evangelios mismos, ya que ninguno dice lo mismo que el siguiente: cada uno tiene las trazas estilísticas y operatorias de su narrador para consignar lo visto y oído. Incluso también, si se toma al Libro como un universo cerrado también habrá tradiciones que la traduzcan según su actualidad. En ese sentido, el límite que pueda haber al identificar un canon o una tradición podrá servir como Ley única a la cual todos/as deberán plegarse, o como propiciador de diferencias que se reagrupen por conservar su tradición desde la coordinación de opuestos. En ello se distingue el límite como distinción al propiciar el desplazamiento y la circunscripción propia del operar institucional. Por eso la fidelidad es necesariamente *plural* al tomar contacto con los fragmentos de lo irrecuperable.

La heterogeneidad propicia el pensamiento, siendo la multiplicidad una cualidad necesaria para el peregrinaje por lo extranjero, por la diferencia – lo cual, según de Certeau (2021) es lo característico y central en la religiosidad de su tradición – no sólo por el otro sino la extranjería que habita dentro de cada uno. En ello radicaría la debilidad que es fortaleza: reconociendo el vacío que le sostiene y le indica su viaje. Por ello a Dios no se va desnudo, sino desvestido (2006b, p. 331)

En fin. Bajo la impresión de haber repetido muchos asuntos – incluso este mismo escrito resulta una repetición de uno anterior – tengo el consuelo que hay asuntos que, por más que uno los registre y los escriba, nunca terminarán de ser dichos a cabalidad. Escritura terminable e interminable. De todos modos, volver al mismo lugar de otro modo *es escritura*. De ahí su pluralidad y su avance, su aprendizaje y su enunciación, viaje y reencuentro: tal como la impresión de Freud al retornar a la Acrópolis, reapropiándose de otro modo de lo vivido y de su historia, resignificando lo visto hace más de veinticinco años en su escritura como *dádiva*. Tal como el impacto que le hace a Freud ver una y otra vez en Roma la estatua de Moisés y reescribirlo una y otra vez, reubicándose él mismo dentro de su propia tradición y su propia historia: ahora más sereno, más calmo – con la gallardía de quien no tiene nada más que perder, con la fortaleza de una bailarina en puntillas –; más anciano y más *piadoso* con el fantasma de su padre y con su tradición, de la cual fue su más fiel hereje.

## Conclusiones

La muerte nos dice que no existe  
para que creamos en ella  
y la llamemos.

Teillier, J. (1995 [1978], p. 112)

Al revisar los pasos que me han dejado hasta aquí, advierto una serie de implícitos que insisten a lo largo del escrito; presiento incluso que he desarrollado más preguntas que respuestas, por lo que me veré en la necesidad de – además de concluir – volver, a modo de reflexión, sobre algunos puntos nodales que valen la pena ser subrayados.

A nivel general, quise dar cuenta de dos versiones con que Freud hace pensable lo religioso y su insistencia, bajo el andamio transversal del complejo paterno, dinamizador indeleble de la organización religiosa *como síntoma*. Como tal, en sus entrañas y en su despliegue, la religión – neurosis privada y universal – organiza su compromiso en un tablero pulsional, biográfico, cultural e histórico. En este sentido, la formación de síntoma sería lo que se hace con la historia inconsciente – *infantil* –, desplegando estratificaciones que obligan al analista a operar sobre los tiempos desplegados en aquellas distintas superficies en transferencia. Desde este punto de vista, el trabajo analítico en vez de ser mera técnica sobre la organización yoica u operación “psi”, organizará sus esfuerzos como experiencia en la medida en que logre situar – en y desde el lazo transferencial – las temporalidades y los efectos de lo reprimido. De este modo, arribamos a una condensación: la experiencia analítica es aquello que se hace con la historia bajo el despliegue de su tiempo.

En dicho quehacer con el tiempo, Freud organiza un punto cero que otorgue cardinalidad y consistencia a la enunciación histórica donde los pueblos y los infantes se sostendrán respecto de sí mismos y su porvenir: la prehistoria, cuyo asiento implicará una relación a la escritura que organizará, entre otras cosas, *la verosimilitud* mediante la cual una historia – individual o colectiva – se pueda sostener y producir efectos. En ese punto, Freud ubica dichas escrituras o “teorías” como un sostén simbólico que permitirá “llenar las lagunas” o completar aquellos enigmas que el infante no logra rellenar desde su experiencia.

Por ello, tanto la prehistoria como lo filogenético serán los pivotes necesarios para que pueda emerger la posterior historia infantil reprimida.

De este modo, al cruzarse en tan fuerte nudo lo cultural y lo individual en el ámbito religioso, movilicé mis esfuerzos para mostrar cómo la guerra con su paso devastador – y en particular, desde la Segunda Guerra en contra del pueblo de origen de Freud – dieron pie a cómo el padre del psicoanálisis organizó su saber en torno a un tema muy hondo e insistente bajo la clave o cerradura de *un* padre. En ello, el paso desde “El Padre” organizado desde Tótem y Tabú hacia “un padre” como clave de lectura para la construcción del Moisés y la Religión Monoteísta apuntan hacia un *transitar situado* al insistir que lo paterno supone un viaje que comienza al terminar: es un efecto que sin él no hubiese habido camino. Tal como Ítaca, lo importante no es atracar a la isla para arremeter contra el Padre, su ideal, sus promesas y su institución; más bien, es aquel quien propicia el viaje gracias a su deceso, su pobreza: da más cuanto más pobre es. Por dicha vía, para que haya padre – y la posibilidad de hablar de él – es preciso que haya un asesinato. Desde aquel punto de partida, el discurso religioso se desplegará en virtud de qué hace con dicha muerte y así poder vivir para contarlo. El trasfondo dinámico y pulsional para que dicho conflicto se desarrolle y decante será el *complejo paterno*, cuyo fin tributará según la participación o injerencia que se tuvo de aquel asesinato y posterior banquete.

En ese punto, la creencia se organizará según la forma en que dicho asesinato pueda tener o no lugar. Respecto a la dinámica religiosa se constató la relación entre la violencia y lo sagrado como un generador de las diferencias necesarias para construir los diques necesarios que frenen sus fuertes embates y trayectos, ubicando principalmente su causa en lo trascendente. Asimismo, se indicó la relación entre la producción sacra y su dinámica social para producir un lazo dentro del cual se intercambiarán sus objetos y sentidos, sosteniéndose mediante los créditos que articulan sus horizontes y temporalidades bajo el pivote de sus garantes.

Pues bien: en ambas operaciones se reconocen los velos y sus comercios respecto de aquello que desorganizaría lo social: su violencia traumática, el asesinato que le dio inicio. La adherencia que posibilita aquel olvido y su dinámica crediticia es la fuerza de la creencia

que se esmera en reorientar la relación del sujeto con lo verosímil y que le impulsa hacia fines y direcciones particulares. En ello, se pudo apreciar la consistencia de dicho concepto a lo largo de la obra freudiana respecto a la creencia como un coaccionador que tuerce la relación del sujeto con la realidad desde su potencia pulsional respecto a lo que hace con su olvido. Desde lo trabajado se pudo ver su tabique transversal sobre aquello que *inclina* a un sujeto a reencontrar una relación entre lo vivido y lo factual, entre lo experimentado y lo que realmente pasa: el creer. En suma, la creencia apunta a la implicación subjetiva sobre la muerte que inaugura el sostén cultural, la operación represiva y el porvenir simbólico, y por ello la creencia es un quehacer con la historia infantil y la posibilidad de hacer memoria. Así, el creer configura estrategias precisas con lo cual un sujeto puede sostenerse subjetivamente en la cultura y en sí mismo que, dentro del desarrollo del escrito, las identifiqué como vivencia (*Erlebnis*) o experiencia (*Erfahrung*) por su relación a la historia y la temporalidad.

Habiendo dicho eso, la intención principal de este escrito fue relacionar los conceptos de religión, creencia y experiencia dentro de la obra freudiana, para indicar qué especificidad tiene la expresión “experiencia religiosa” en Freud, para luego indicar qué operatoria ejerce la creencia para desplegar dos estrategias distintas. La primera estrategia la describí en función de lo que Freud nombró como *Erlebnis* o vivencia. En ella, la creencia opera de tal forma que desfigura su organización para orientarla hacia la certeza: en efecto, la fuerza pulsional que sella el sentido de su olvido mediante la superposición de dos elementos contrarios introduce al creyente en el ámbito de fetiche quien, como se ha indicado, *ya sabe* lo que desmiente. En dicho punto, la organización de la escritura freudiana se sostiene mediante su institucionalidad analítica al desplegar su credibilidad en la fortaleza de sus avances y la arremetida contra lo cual pensaba su principal enemigo: la religión.

La segunda estrategia la ubiqué en lo que Freud denomina *Erfahrung* o experiencia, destinada primordialmente a lo generado en el espacio analítico en su esfuerzo de hacer consciente lo inconsciente. En ella, la creencia se organiza en función de aquel olvido que le hace existir, rodeándole de forma plural y creativa en una reorganización con la escritura: al respecto, mostré cómo la escritura de Moisés y la Religión Monoteísta sirvió como experiencia para su autor en función de reorientarse y reapropiarse originalmente de su

tradición y con su propio padre, *haciendo lo que dice* respecto a su lugar de enunciación – judío infiel –, su objeto – Moisés egipcio – y su escritura – su novela histórica –, organizándose en una estrategia del creer lejana a lo institucional sino a una poética, como una bailarina en puntas de pie.

Más precisamente, aquello que organiza el olvido en la experiencia o vivencia religiosa está en estrecha relación con la temporalidad que despliega y en cómo se ubica en su tiempo. Una frase que condensa y vela las estrategias creyentes – precisamente en el cristianismo – en su soteriología y su escatología se condensa en la expresión mencionada por de Certeau: *pas encore o aún no*, o como *Ya está, pero aún no consumado*. Ello puede significar muchas cosas según la orientación que se tenga respecto a la historia personal, la tradición teológica con que se lean dichos enunciados como también la posición que se tenga respecto a la historia social y cultural. Como se nota, en ambas oraciones existe un hiato entre lo visto y lo esperado, entre lo ocurrido y lo deseado, cuya estrategia en su creer reorientará su posición subjetiva en dicho intersticio.

Me explico: aquello puede ser una llamada a la contemporaneidad al habitar el hiato que constituye el tiempo escatológico de tal forma de ejecutar, desde el mismo movimiento creyente impulsado por el “aún” – aquel vacío fundador – lo que se anhela como promesa. Ello puede decirse de otro modo mediante una expresión bíblica destinada a la fe que tuvo precisamente Moisés: sostenerse como viendo al Invisible. No es que de hecho vea al invisible o que sepa que según sus acciones le hará aparecer; dicho sostén emerge por el único y mero deseo de verle, organizando su creencia de tal forma que permitirá la emergencia de sus retornos, la consistencia de su verdad no por lo asegurado por lo instituido sino por la potencia de su deseo al no tener nada que perder. “No sin ti” como impulso frágil por la nada que le asegura su retorno. Ello también puede leerse en muchas de las parábolas escritas en los Evangelios. En una de ellas, la conocida parábola del Publicano y el Fariseo (Lc. 18. 9-14), Jesús relata que ambos subieron a orar al templo: el primero oraba según sus obras, según sus atributos, según lo que le garantizaba su victoria como piadoso y ser ejemplar en la época; el segundo no se atrevía siquiera a levantar la vista por su

compungimiento, sin nada más que entregar que sus palabras y el deseo de ser reconciliado. Luego de ello, por el despliegue de su creencia, sólo el segundo fue justificado.

La otra estrategia creyente organiza el tiempo bajo la forma del “ya lo sé, pero aun así”, petrificando el tiempo para que aquello que se espera se materialice mediante la suturación del hiato necesario para que el tiempo emerja y devenga: aquello esperado desde el futuro y del pasado es ahora y aquí, condensando su operación en alguna letra sin remitente ni tridimensionalidad. En el fondo, lo que se espera ya se sabe que no vendrá; por ello los artilugios para conservar lo que ya se sabe perdido al formar un memorial de aquello que nunca tuvo ni tendrá un lugar. Ello introduce una clave importante a la hora de entrar en los textos sagrados al hacer visible su relación con los desplazamientos y condensaciones que todo texto tiene en virtud de la posición singular que tenga su lector. En ese sentido, todo lector es activo en su ejercicio en la medida que tiñe con su propio inconsciente aquello que en el fondo *desea* ver, bajo las direcciones o sugerencias nacidas por las tradiciones o comunidades donde se ubiquen dichas lecturas. Desde aquel punto de vista, lo religioso no está solamente en el amurallado del sentido o en su compulsión a torcer su percepción, sino en lo que se hace con el tiempo. De ahí adquiere mayor sentido la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung*: lo inmediato y el viaje, el punto y la línea, el instante y lo extensible respectivamente.

Entonces, ¿qué caracteriza a una experiencia para registrarla como religiosa, y qué relación teje con la creencia? En síntesis, lo religioso se enmarca en el complejo paterno compuesto por Freud desde Tótem y Tabú. Sin embargo, no todo lo inscrito en aquel complejo será religioso, como sí todo lo religioso estará inscrito en aquel complejo. En ese caso, tal como se trabajó en Una Vivencia Religiosa, la neurosis podrá desplazarse al campo religioso según los términos de aquel compromiso. En ese historial, el desplazamiento se comporta como una *regresión* al reingresar en su crianza y los valores transmitidos por sus padres de forma irrestricta e irreflexiva, ciñéndose desde su ideal y nostalgia. No obstante, lo religioso no está necesariamente en el sostenimiento de aquel ideal o nostalgia ni en su dimensión regresiva; está, más bien, en la fuerza que le impele a mantenerse allí por la verdad



histórica puesta en juego. Lo propiamente religioso en Freud es la fuerza operatoria y desfiguradora de aquella verdad que fuerza al sujeto a comprometerse en dicha desfiguración.

En este punto cabe hacer una precisión: creencia y religión son distinguibles. Hay creyentes que no ejercen su ejercicio en el campo religioso, como también existen religiosos que se sitúan allí para tener certezas. Sin embargo, Freud insiste en ligarlas al ser la creencia aquel elemento que compele a la torcedura sobre la realidad – Freud usa la misma palabra para creencia y fe, *Glaube* –, de tal manera que experiencia y creencia sí se interconectan necesariamente, pero no la creencia y religión. El argumento freudiano descansa en la hipótesis de que lo característico de la religión es su empeño por sostener su ilusión, privilegiando su formación apuntalada por su deseo al criterio de realidad. De ahí que insista en el vínculo entre la formación religiosa y el delirio. Sin embargo, luego de insistir en que en el delirio hay un grano de verdad ocurrido en la prehistoria de la humanidad – y también individual – la primera hipótesis se sale de su eje al estar vinculada la compulsión no sólo a un deseo de creer sino a los efectos de dicha verdad histórica. En ese caso, la fuerza de la coacción que empuja la creencia puede significar un sello compulsivo que se estrellará cada vez contra la realidad en su intento de reparación – como en el delirio – o *podría significar* una apertura respecto a su propia repetición mediante un quehacer con la escritura – superficie donde puede tener lugar aquello que no lo tuvo en su prehistoria.

El condicional anterior equivale a la apuesta que ejerzo en este escrito. Por supuesto: la ética del psicoanálisis difiere a la ética religiosa – incluso podrían ser contrarias – por su tratamiento de la verdad: mientras la primera atiende a la verdad en cuanto grano, en cuanto vivencia y en cuanto construcción de una escena que permita la instalación del aparato mnémico, la religión apunta a la distribución de los efectos de las deformaciones desde cuyo eco se muestra y esconde a la vez aquella verdad histórica – sin llegar a su núcleo nunca, pues opera desde ese olvido. Y también: para que aquella apuesta no sea un mero saboteo, la religión tendrá que pensar su relación al *poder* – y desde ahí, el psicoanálisis tendrá que repensar el estatuto de la *paternidad*. En efecto, para que la pluralidad consustancial al ejercicio de la creatividad pueda ejercerse en la escritura y la lectura de sus textos, se necesitará que los ideales y sus postigos estallen al reconocer que su posición es doblemente

frágil: por un lado, la legitimidad de las religiones sociológicas está estallada por la descomposición de sus instituciones y las esquilas de sentido que antes servían únicamente para su ejercicio de creer pero ahora sirven de otro modo a distintas disciplinas – por ejemplo, la noción de soberanía en la historia social, o la noción de lo Otro en psicoanálisis –; por otro lado, por el hecho de que las religiones descansan necesariamente sobre aquello que desapareció sin dejar prueba ni sentido único en su retirada, su ejercicio tendrá un porvenir menos belicoso al dejar de entenderse como relato – es decir, como un discurso del presente que busca llenar sus lagunas para borrar su pasado – y pasar a entenderse como escritura.

En dicha dinámica y en términos freudianos, según la posición subjetiva respecto al asesinato del Padre y su incorporación – efecto de su retorno y su ley – es que habrá experiencia en función del quehacer de dicho retorno. La experiencia religiosa indica una relación al asesinato: habrá sentimiento de *exclusividad* – ser la iglesia verdadera como la constatación de un vínculo de elección – o una maniobra de *escritura* pensada como un retorno que implica creatividad desde una tradición y una orientación biográfica. De este modo, la experiencia religiosa es estar en vínculo con un enigma que mueve al creyente. Es ese punto se reúnen la creencia y la muerte: sólo se puede creer en algo que no está y su fuerza reside en la comprensión de dicho vacío. Mediante el creer se apuesta por acompañar a la muerte en su trayecto, vivificándose en su viaje en función de haberse reconocido en ella, tal como Freud intuyó en medio de la Gran Guerra. Y de ahí la apuesta de quien escribe al concebir a la religión no como algo que desmienta a la muerte, sino como soporte para habitarla; de ahí su carácter vocativo, enunciativo, proyecto de escritura.

Pero si el caso fue mostrar que la escritura del Moisés y la Religión Monoteísta por parte de Freud fue un viaje iniciado por su intento de religarse a su tradición y a su propio padre ¿se podría inferir que Freud fue un religioso? Cabe ser cautos en este punto. No sostendré tan entusiastamente como Pfister que Freud fue un cristiano ejemplar por su búsqueda hacia la verdad, aunque tampoco desdeñaré el hecho que la neurosis obsesiva también es un modo individual de religión. Entonces, me atenderé a lo trabajado: Freud fue un ateo hasta sus últimos días. De ahí el hecho que sus trabajos sobre la religión – si bien inspirados desde una narrativa judeocristiana – no tengan una especificidad simbólica que

nos permita intuir su inscripción en alguna religión – como es el caso de Michel de Certeau, por ejemplo. Sin embargo, como religión privada y su relación al padre y su tradición, fue un hereje. Y todo hereje está incluido en el desarrollo de lo que subvierte. En ese punto, Freud apostó por dejar de insistir en la búsqueda de pruebas exigidas por la ciencia mediante su sostén en la autoridad y actualidad científica para llegar – no sin resquemores ni malestares – a su novela histórica, su poética. Por así decir, en vez de ser obediente con los imperativos morales, religiosos y/o académicos, apostó por una posición singular al indicar que su fuerza no está en lo manifiesto sino en el núcleo incognoscible que le da soporte, tomando la responsabilidad de construir e interpretar – y con ello, de *elegir* – su posición sobre su tradición y su historia.

Encallando en este punto, cabe comentar un par de limitaciones que merecen ser cubiertas en próximas investigaciones afines. En primer lugar, será necesario indagar en quien hizo la distinción y circunscripción de las nociones de experiencia utilizadas: Walter Benjamin, quien por su complejidad y su hondura no fue posible desarrollar con la extensión que merece su trabajo en torno a *Erfahrung* y *Erlebnis*, su relación a la época, a la huella y a la memoria. Asimismo, también merecen ser incluidos autores pertinentes que fueron mencionados, pero no desarrollados en este escrito como Jacques Lacan, Guy Rosolato, Julia Kristeva y Jean Laplanche.

Como toda visión de conjunto tiene la ventaja de mostrar panorámicas, su principal desventaja – y de lo cual también adolece este escrito – es en la profundidad con que se trabajan los conceptos. Una de las relaciones que merece ser trabajada con mayor precisión son las distintas formas de experiencia que pueden ser encontradas en distintas fuentes bibliográficas bajo los nombres de experiencia religiosa, experiencia espiritual o experiencia mística. En dicha vía, si bien la presente investigación interrogó la noción de experiencia en sí donde lo espiritual o lo místico o lo religioso comparten un suelo conceptual y tradicional que permite su tratamiento indistinto, investigar sobre los caminos que lleva a dicha distinción también serán fecundos. Al respecto, en función de la experiencia mística, de Certeau la encamina por la institución de Luder y la Melancolía, para cuyo estudio será

pertinente revisar el delirio religioso de Schreber como también los trabajos freudianos respecto a la melancolía, su erótica del duelo y su relación con la verdad.

Por otro lado, queda por ahondar en el papel de la tradición en la dinámica religiosa por el hecho que la creencia nunca es sin otro y el padre muerto es aquello que engendra el pacto para establecerse prohibiciones y límites unos con otros. En este sentido, religión y tradición en Freud van muy de la mano: quizás por la especificidad de la religiosidad dentro del judaísmo o por la especificidad de su inscripción en su tradición – baste mencionar la *judeidad* resaltada por Derrida. En dicho punto, queda un tema mencionado, pero no abordado dentro de la teoría freudiana respecto de lo filogenético y lo transmitido al insistir que lo primero se organiza por la especie mediante los sedimentos que se registran en el ello, buscando – en una suerte de evolucionismo – alcanzar la universalidad que requieren su teoría y sus intereses institucionales. Al respecto, ocurre una disyunción entre lo heredado por el hecho de estar en la raza humana y lo transmitido por efecto de los procesos subjetivos dentro del Edipo. Como se indicó en el capítulo uno, si bien lo que menciona Freud es que los primeros llenan las lagunas de los segundos, también es plausible pensar que la llegada al Edipo tampoco está asegurada al tener que narcisizar a la cría humana y darle un lugar en el deseo de quien la cuida. Y ello resulta un punto clave para pensar las vías en que las experiencias y la religiosidad pueden ser transmitidas hacia otras generaciones: si bien en una primera lectura Freud insiste en situar sus principales elementos en una herencia arcaica, se superpone la lectura edípica respecto a los valores y sistemas normativos que los padres traspasan a su prole, ubicándose la religiosidad en dicha vía.

Lo anterior también es válido para representar los asientos epistémicos donde Freud ubicó las transmisiones – para bien o para mal, *sintomáticamente* – enraizados en la biología y en la teoría darwinista. En ese punto también conviene hacer una revisión de las razones y las consecuencias de haber puesto dicho punto ahí, cuando en otros sectores de su obra ubica la transmisibilidad sobre otras superficies – baste con nombrar al Moisés y la Religión Monoteísta para indicar el estatuto histórico y escritural en dicha transmisión. En suma, lo filogenético en Freud resulta un tema importante de abordar en la medida que pone de relieve la científicidad que su padre quiso para su creación en su pretensión de universalidad, como

también un posible signo de su desmentido inicial respecto a su propia y singular ubicación en su tradición. En ese caso, se abre el abanico, la dicotomía y la tensión entre lo universal y lo singular.

También en este punto rescataré del tintero algo que mencioné al pasar: preguntarse por la religión en Freud es preguntarse también por el estatuto del complejo paterno y su actualidad. Desde aquel punto intenté mostrar la circunscripción y el carácter situado de lo paterno en varios niveles, en particular en el tercer capítulo: Moisés como padre extirpado del suelo que se organizaba como *pater*, a Freud mismo como padre del psicoanálisis al apostar y dedicar su última gran obra a una novela bajo la preocupación de desligar su ciencia del judaísmo – secreto que Yerushalmi intuye al final de su libro –, y también de Freud respecto a su propio padre Jakob, en cuyo retorno se completa también una forma de experiencia: aquella colera inhibida en su primer Moisés la logró introyectar hacia aquel Jakob sumiso y exigente. Aquel carácter situado de la paternidad emerge por una comprensión particular de quien escribe respecto al quehacer y el lugar de la teoría en psicoanálisis. En efecto, ante el dilema entre la *universalidad* – El Padre, Dios, etc. – y la *singularidad* – con su particular tragedia en el ingreso de una paternidad situada – la elección representa una posición ante la naturaleza de lo sintomático en psicoanálisis: en vez establecer discursos “para todos/as” donde puedan ser entendidos los síntomas de forma abarcadora e ideal, me ubico desde de la emergencia y la importancia del resto, cuya emergencia singular sirve de signo de aquella “otra escena” que habla mientras más se le hace callar. Es en parte la posición utilizada por Freud, aunque traicionada muchas veces por tratar de asegurarle un futuro a su creación bajo su autoridad. En dicho punto, a nivel conceptual cabe hacer la advertencia de caer o no en un silogismo al preguntarnos por la religiosidad en la obra freudiana al advertir el papel que tiene la noción de *paternidad* en los mismos conceptos psicoanalíticos – en sus momentos institucionales, pedagógicos, enciclopédicos – como también de las importaciones que el psicoanálisis hizo de las ciencias místicas estudiadas por de Certeau. En el primero punto serán útiles las aportaciones de Michel Tort respecto al lugar que ha tenido el padre dentro del psicoanálisis, sus implícitos y sus importaciones patriarcales.

Finalmente, las proyecciones del presente trabajo apuntan hacia la vía de abrir nuevos caminos respecto al tratamiento psicoanalítico sobre las experiencias religiosas, mostrando que existen otros caminos posibles para transitarles. El distinguir entre formas de habitar la religiosidad según su estrategia del creer permitirá habilitar su pregunta en el campo cultural y también en el ámbito clínico. En efecto, la apertura de la experiencia religiosa en el campo de la creencia permite trabajar respecto a las posiciones subjetivas que sostienen dichas mociones, entendiendo que allí se entremezclan las transmisiones, los ideales y los olvidos sobre algún aspecto que no pudo haberse tramitado de otro modo. Por así decir, el lugar de lo religioso en un caso no apunta hacia la disolución de la creencia, sino más bien que dentro de su universo simbólico se logre agenciar un *punto de decisión* respecto de aquella tradición, aquellos ideales y aquellos olvidos. Dicho de otro modo, y parafraseando a Lacan, una forma de prescindir del padre es a condición de servirse de él. En suma, la experiencia analítica podrá servir – habrá nuevas investigaciones que podrán dilucidarlo o no – para abrir un espacio de *escritura en transferencia* respecto de las propias muertes, asesinatos o cualquier otro inconfesable que pueda haber, restándole fuerza a la compulsión que ejecuta lo igual en su desfiguración para armar de otro modo aquello que le hace sufrir. Quedará esta pregunta abierta por la especificidad del problema respecto a sus superficies, registros y efectos al ejecutarse por distintos canales la oralidad y la escritura en relación al pasado, su enunciación y las dinámicas represivas y deformantes. Sin embargo, me gustaría dejarlo escrito porque el *ejercicio* que busqué alcanzar en la escritura de esta tesis va de la mano con cómo pienso y practico el psicoanálisis; como si al analizar al psicoanálisis en sí también se analizara su propio objeto.

Luego de tan extenso recorrido, me queda dando vuelta la idea de *fundamento*. Da la impresión de que hoy por hoy se le entiende como algo estable desde lo cual poder construir saberes certeros que no muestren el hiato esencial que hay entre la palabra y la cosa, el texto de la letra, el decir de la enunciación y el tiempo y su historicidad. Quizás una manera de reorientar esa forma de habitar el presente sea indicando que aquel fundamento es dinámico, violento y fuertemente pulsional, y cuyo destino dependerá de relación a la historia y sus condiciones de memoria. Para ello la obra freudiana puede resultar de metáfora para pensar

otra forma de fundamentar los saberes: no para fetichizarla o volverlo caduco por su antigüedad, sino para volver a olvidarlo. Si Freud escribió sobre Moisés no fue para hacer de él un ideal o una barricada, sino para arrebatárselo a su pueblo en función darle otro estatuto, otra variante, *otro Moisés*, sin que su autor supiera con exactitud las razones de su motivación al ir una y otra vez a Roma a mirar aquel Moisés, ni que tampoco supiera exactamente – aunque lo sabía de otro modo: como un loco que no tiene más que su antorcha para iluminar a plena luz del día – los destinos precisos de su construcción, su novela. Esa es otra forma de entender su escritura: Freud escribió sobre su Moisés porque no pudo evitarlo; su trazo, su escritura, no era sin él. Finalmente, el retorno de las violencias primordiales no estalla porque aparezca un monstruo nuevo y desconocido, cada vez más actual mientras no nos reconocemos en él; más bien, estallan porque las condiciones de memoria para afianzar el pasado como construcción – esa prehistoria del presente – se diluyen en el sostenimiento de la ilusión de la patria nueva y firme que nunca tuvimos. La vieja muerte no se deja ni se dejará desmentir: de ahí el coraje tan humano de llamarla y habitarla, y la utilidad de algún velo que permita verla y verse en ella. Mucho se ha dicho sobre el arte al respecto – y sin duda puede seguir iluminándonos –, pero me gustaría apostar al respecto por la religión como un campo donde aquellas palabras *sepan ocultar*, como dijo el poeta, lo único verdadero: que respiramos y dejamos de respirar.

## Bibliografía

- Aceituno, R. (2010). Tener lugar. En *Espacios de tiempo: clínica de lo traumático y procesos de simbolización* [comp. Aceituno, R.]. Santiago, Universidad de Chile.
- Aceituno, R. (2011). Futuro anterior. Historia, clínica, subjetividades. Santiago: Editorial Universitaria.
- Aceituno, R. (2013). Memoria de las cosas. Ediciones Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Santiago, Universidad de Chile.
- Aceituno, R. y Cabrera, P. (2014). Elementos introductorios para una clínica de lo traumático y su elaboración. En *Construcciones. Clínica de lo Traumático y Figurabilidad* [comp. Cabrera, P.]. Santiago, Universidad de Chile.
- Agamben, G. (2007). Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2014). Desnudez. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allouch, J. (2006). Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Althusser, L. (1966). Por Marx. La Habana: Edición Revolucionaria.
- Antier, G. (2017). Le fondamentalisme comme pathologie de l'origine. *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 18. Recuperado en: <http://journals.openedition.org/cerri/1848>.
- Appleby, R. & Marty, M. (2002). Le fondamentalisme: Réponses à quelques questions. *Le Débat*, 120(3), 144-151. <https://doi.org/10.3917/deba.120.0144>.
- Arendt, H. (2018). Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. *Colección clásicos universales de formación política ciudadana*. México: Partido de la revolución democrática.
- Armstrong, K. (2018). Los Orígenes del Fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Bogotá: Tusquets Editores.
- Arpin, D. (2008). Figures de l'incroyance. *La Cause freudienne*, 69(2), 176-184. <https://doi.org/10.3917/lcdd.069.0176>.
- Assoun, P. L. (2003). Freud y las Ciencias Sociales. España: Ediciones del Serbal.
- BBC News Mundo. (2019). Protestas en Chile: la controversia después de que la primera dama Cecilia Morel comparase las manifestaciones con "una invasión alienígena". Rescatado desde: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50152903>.
- Bion, W. R. (1979). Experiencias en grupos. Buenos Aires: Editorial Paidós.



- Balchin, C. (2011). Hacia un futuro sin fundamentalismos. Un análisis de las estrategias de los fundamentalismos religiosos y de las respuestas feministas. *Asociación para los Derechos de las Mujeres en el Desarrollo*. Toronto, Canadá. Rescatado desde [www.awid.org](http://www.awid.org).
- Bahamondes, L. (2021). Mercantilización de lo sagrado en Santiago de Chile: fieles, consumidores y creyentes en un contexto de crisis. En *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias* [ed. Bahamondes, L.]. Santiago, Universidad Alberto Hurtado/Universidad de Chile.
- Barría, C. (2017). Condiciones Psíquico-Institucionales de Producción Subjetiva y de Violencia Sexual Presentes en el Caso Karadima. Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Barros, M. (2010). Acerca de “una experiencia religiosa”. *Revista Lacaniana*, N°10, año 7. Recuperado desde <https://www.marcelobarros.com.ar/acerca-de-una-experiencia-religiosa/>.
- Bassi, J. (2015). Formulación de proyectos de tesis en ciencias sociales. Manual de supervivencia para estudiantes de pre- y postgrado. FACSIO, Universidad de Chile: Ediciones El Buen Aire.
- Baudelaire, Ch. (1997). *Las Flores del Mal*. Madrid: Alianza.
- Beltrán, W. (2008). Secularización: ¿teoría o paradigma? *Revista colombiana de sociología*, N° 31, p. 61-81.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones. Clásicos Radicales*. Madrid: Taurus.
- Berríos, G. (2018). Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX. México: FCE.
- Blass, R. (2010). Más allá de la ilusión. El psicoanálisis y el problema de la verdad religiosa. En *Psicoanálisis y religión en el siglo XXI. ¿Competidores o colaboradores?* [ed. Black, D., trad. Mateu, P.]. España: Herder.
- Bleger, J. (1972). *Temas de Psicología. Entrevista y grupos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Boff, L. (2003). *Fundamentalismo. La globalización y el futuro de la humanidad*. España: Sal Terrae.
- Borges, J. L. (1998). *El Aleph*. Barcelona: Alianza.
- Borghi, F. (2007). Gilles Kepler y el retorno de los Dioses. *Contra I Relatos desde el Sur: Apuntes sobre África y Medio Oriente*, Año III, no. 4 agosto, CLACSO, Buenos Aires.
- Cabrera, P. (2015). Freud: Indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte. Santiago de Chile: Facultad de Artes, Universidad de Chile.
- Caro, I., y Fediakova, E. (2000). Los Fundamentalismos Religiosos: Etapas y Contextos de Surgimiento. *FERMENTUM*, N° 29, p. 453-468.

- Cavafis, C. (2012). Antología poética. Edición de Pedro Bádenas. Madrid: Alianza.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2003). El Ideal del Yo. Ensayo psicoanalítico sobre la “enfermedad de idealidad”. Buenos Aires: Amorrortu.
- de Castro, S. (2006). El padre, el lazo social y las mujeres. *Univ. Psychol. Bogotá (Colombia)*, 5 (2): p. 275-284.
- de Certeau, M. (1979). Une pratique sociale de la différence: croire. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin) Rome: École Française de Rome, 1981. pp. 363-383.
- de Certeau, M. (1985). Le croyable, ou l’institution du croire. *Semiotica*, 54(1-2), p. 251-266.
- de Certeau, M. (1988). L’expérience religieuse “connaissance vecue” dans l’Église. *Recherches de Science Religieuse*, 76(2), p. 187-211.
- de Certeau, M. (2006a). La escritura de la historia. México: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2006b). La debilidad de creer. Madrid: Katz.
- de Certeau, M. (2007a). Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción. México: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2007b). El lugar del otro. Historia religiosa y mística. Madrid: Katz.
- de Certeau, M. (2009). La cultura en plural. Buenos Aires: Nueva Visión.
- de Certeau, M. (2010a). La fábula mística. Siglos XVI-XVII. México: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2010b). La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer. México: Universidad Iberoamericana.
- de Certeau, M. (2021). El extranjero o la unión en la diferencia. Madrid: Trotta.
- Chorne, D. (2006). Creencia y psicoanálisis. En *Creencia y Psicoanálisis* [Chorne, D y Goldberg, M. comp]. Argentina: FCE.
- Consentino, J. (2006). La repetición como acontecimiento actual. En *La clínica psicoanalítica. Más allá del principio del placer* [Zanelli, S. y Consentino, J., comp.]. Cap. VI, p. 79-98. Colección UAI – Teseo. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- Corsi, P. (2002). Aproximación preliminar al concepto de pulsión de muerte en Freud. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, 40(4), p. 361-370.
- Derrida, J. (1997). Mal de Archivo. Una impresión freudiana. Madrid: Trotta.
- Díaz Toloza, F. (2018). En torno a la función psíquica de las creencias, desde el concepto de Verleugnung, en la obra freudiana: hacia a conversión religiosa. Tesis para optar al título de psicólogo. Universidad de Chile.
- Domínguez, C. (2000). Psicoanálisis y religión: diálogo interminable [Sigmund Freud y Oskar

- Pfister]. Madrid: Trotta.
- Donoso-Maluf, F. (2008). El porvenir de una des-ilusión: Hacia un examen pluriaxial de la secularización. *Teología y vida*, 49(4), 799-835. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000300012>.
- Eliade, M. (1983). Mito y realidad. Barcelona: Editorial Labor.
- Escars, C. (2015). La herencia y lo singular. En *Declinaciones del padre. Lecturas psicoanalíticas de la época*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Escobar, (2008). El fenómeno del fundamentalismo de corte religioso y diferencias relevantes para el ordenamiento jurídico. *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XLI, p. 245-270
- Fazio, M. (2010). Secularización y crisis de la cultura de la modernidad. *UNIV. Forum, Edición digital*. 15 de abril. Disponible en: [http://www.univforum.org/pdf/375\\_Fazio\\_Seculariz\\_1001\\_ESP.pdf](http://www.univforum.org/pdf/375_Fazio_Seculariz_1001_ESP.pdf)
- Fediakova, E. (2001). Fundamentalismos protestantes en Chile y modernidad. *Revista UNIVERSUM*, N° 16, pp. 77-99. Universidad de Talca.
- Freud, S. (1992). La Interpretación de los Sueños. Primera parte. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 4)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1900a).
- Freud, S. (1992). La Interpretación de los Sueños. Segunda parte. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 5)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1900b).
- Freud, S. (1992). El delirio y los sueños de “Gradiva” de W. Jensen. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1907 [1906]).
- Freud, S. (1992). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1907).
- Freud, S. (1992). El creador literario y el fantaseo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908 [1907]).
- Freud, S. (1992). Sobre las Teorías Sexuales Infantiles. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 9)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1908).
- Freud, S. (1992). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 10)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado

- 1909).
- Freud, S. (1992). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 11). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1910).
- Freud, S. (1992). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1911).
- Freud, S. (1992). Sobre la dinámica de la transferencia. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1912).
- Freud, S. (1992). El Interés por el Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1913a).
- Freud, S. (1992). Sobre la iniciación del tratamiento. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original 1913b).
- Freud, S. (1992). Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1913 [1912- 1913]).
- Freud, S. (1992). El Moisés de Miguel Ángel. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914a).
- Freud, S. (1992). Introducción al Narcisismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914b).
- Freud, S. (1992). Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica de psicoanálisis II). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1914c).
- Freud, S. (1992). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis III). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1915 [1914]).
- Freud, S. (1992). La represión. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1915a).
- Freud, S. (1992). De Guerra y Muerte. Temas de Actualidad. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1915b).
- Freud, S. (1992). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Tomo III. En J. L. Etcheverry

- (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 16). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1917 [1916-1917]).
- Freud, S. (1992). Una dificultad del Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1917).
- Freud, S. (1992). Psicoanálisis y telepatía. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1941[1921]).
- Freud, S. (1992). Psicología de las Masas y Análisis del Yo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1921).
- Freud, S. (1992). Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923 [1922]).
- Freud, S. (1992). El Yo y el Ello. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923a).
- Freud, S. (1992). La Organización Genital Infantil (Una Interpolación en la Teoría de la Sexualidad). En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1923b).
- Freud, S. (1992). La negación. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1925a).
- Freud, S. (1992). Nota sobre “la Pizarra Mágica”. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1925b).
- Freud, S. (1992). Fetichismo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1927a).
- Freud, S. (1992). El Porvenir de una Ilusión. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1927b).
- Freud, S. (1992). Una Vivencia Religiosa. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1928 [1927]).
- Freud, S. (1992). El Malestar en la Cultura. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1929).
- Freud, S. (1992). Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1933 [1932]). girard
- Freud, S. (1992). Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis). En J. L.

- Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 22)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1936).
- Freud, S. (1992). Construcciones en análisis. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1937).
- Freud, S. (1992). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1939).
- Freud, S. (1992). La Escisión del Yo en el Proceso Defensivo. En J. L. Etcheverry (Traduc.), *Obras Completas: Sigmund Freud (Vol. 23)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado 1940 [1938]).
- Garzón, I. (2014). Postsecularidad: ¿un nuevo paradigma de las ciencias sociales? *Revista de Estudios Sociales*, 50, p. 101-112.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gauchet, M. (2017). L'attraction fondamentaliste. *ERES, Figures de la psychanalyse*, 34, p. 39-50.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. España: Anagrama.
- Girard, R. (1998). Signification du fondamentalisme. *Commentaire*, número 83(3), 629-632. <https://doi.org/10.3917/comm.083.0629>.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. España: Paidós.
- González, L. (2001). A propósito del fundamentalismo. *Fundamentos en Humanidades, Universidad Nacional de San Luis*, N°2, 4, p. 61-76.
- González, F. (2018). Algunas de las paradojas del creer: una mirada psicoanalítica, sociológica y antropológica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), p. 131-195.
- Green, A. (2001). *El tiempo fragmentado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Green, A. (2002). *La diacronía en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haddad, G. (2022). *Psicoanálisis del fanatismo*. Buenos Aires: Editorial Mandrágorazur.
- Jay, M. (2008). *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- Kafka, F. (1960). *Obras Completas I. Novelas – Cuentos – Ensayos*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la Historia: Qué es la Ilustración. Caronte Filosofía*. Buenos Aires: Terramar. (Trabajo original publicado 1784).
- Kienzler, K. (2002). *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Madrid:

Alianza.

- Kristeva, J. (1986). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Buenos Aires: Gedisa.
- Kristeva, J. (2009). *Esa increíble necesidad de creer*. Buenos Aires: Paidós.
- Kung, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al Problema de Dios en nuestro Tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1963*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 8: La transferencia 1960-1961. (1a ed., 3a reimp.)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lamote, T., Westphal, L. (2018a). *Clinique de la radicalisation*. En Romuald Hamon et. al., *Les fanatismes aujourd'hui*, p. 515-539.
- Lamote, T, Jaccard, A. y Kalaora, L. (2018b). *Chapitre 8. Le religieux, entre processus collectifs et symptôme individuel. Éléments pour une approche clinique des phénomènes de radicalisation*. En Faïza Guélamine et al., *Faits religieux et laïcité dans le secteur socio-éducatif*, p. 177-198.
- Lane Craig, W. (2018). *Fe Razonable: Apologética y veracidad cristiana*. Oregón: Publicaciones Kerigma.
- Laplanche, J. (2001). *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Le Gaufey, G. (1995). *La evicción de origen*. Trad. Carlos Schilling. Ecole Lacanienne de Psychanalyse. España: Editorial Edelp.
- Lehmann, D. (2000). *Fundamentalismo y globalismo. Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*. Madrid, n. 3, p. 81-120.
- Lelio, S. (2022). *The Wonder [El Prodigio] [Cinta Cinematográfica]*. House Productions; Element Pictures; Netflix.
- López, C., Reyes, G y K. Morales, K. (2017). *Fundamentalismos: aspectos sociales y políticos desde la contemporaneidad. Revista de la Universidad de La Salle, (73)*, p. 85-100.
- Lumière, A y Lumière, L. (1895). *L'arrivée d'un train à La Ciotat [La Llegada del Tren a la Estación de La Ciotat] [Cinta Cinematográfica]*. Lumière.
- Mannoni, O. (2006). *La otra escena: Claves de lo Imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mannoni, M. (2002). *Un saber que no se sabe. La experiencia analítica*. España: Editorial Gedisa.
- Mardones, J. (2002). *Fundamentalismo y manipulación religiosa. Renglones, 52*, p. 83-85
- Margulis, J. (2015). *Clínica del desamparo. Una experiencia psicoanalítica con niños en instituciones*.

- Buenos Aires: Letra Viva.
- Martín Velasco, J. (2007). *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta.
- Mauss, M. (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Mayos, G. (2018). De la “muerte de Dios” a la “revancha de Dios”: política, cultura, terrorismo... *CLIVATAJE*, N° 6, p. 133-169.
- Mendiola, A. (2014). *Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo*. México: Ediciones Navarra.
- Melander, V. (2000). Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 87-118.
- Meltzer, D. (1979). *Exploración del autismo. Un estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.
- Molière. (2017). *Don Juan o el festín de piedra*. Anfitrión. Edición de Mauro Armiño. Madrid: Cátedra.
- Miller, J. A. (2012). *Punto Cenit. Política, religión y psicoanálisis*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Moingt, J. (2013). *Crear en el Dios que viene. De la creencia a la fe cristiana*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Montiel, E. (2003). El nuevo orden simbólico: la diversidad cultural en la era de la globalización. *Literatura y lingüística*, (14), 61-91. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-58112003001400005>.
- Ons, S. (2019). Sobre las creencias y la identificación. En *Creencias* [Escuela de la Orientación Lacaniana EOL, comp. Rodríguez, P.]. Buenos Aires: Grama.
- Orellana, F. (2012). Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo lazo en común. *Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 11, N° 32, 2012, p. 441-459.
- Otto, R. (1996). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Páramo, R. (2017). *Los fundamentalistas son siempre otros...* Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Pessoa, F. (2000). *Drama en Gente: Antología*. Selección, traducción y prólogo de Francisco Cervantes. México: FCE.
- Pessoa, F. (2011). *Los poemas de Alberto Caeiro 2*. Edición Bilingüe de Juan Baraja y Juana Inajeros. Madrid: Abada.
- Pineda, A. (2018). Secularización, laicidad y fundamentalismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas. *Rev. Rupturas* 9(1), Costa Rica, Ene-Jun 2019. ISSN 2215-2466, pp. 209-238.



- Priego, A. (2018). Fundamentalismo, extremismo, fanatismo y terrorismo religioso. Una clarificación de los conceptos. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. Vol. 76, núm. 148, pp. 261-272.
- Poe, E. A. (1994). Filosofía de la Composición. En *Cómo se escribe un poema (lenguas extranjeras)* [Selección, prólogo e introducciones de Freidemberg, D. y Russo, E.]. Buenos Aires: El Ateneo.
- Polanco, R. (2003). La Iglesia y la universalidad de la salvación en el cristianismo. *Teología y Vida*, Vol. XLIV, p. 423-443.
- Rabant, C. (1992). *Inventar lo Real: La Desestimación entre Perversión y Psicosis*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Radiszcz, E. (2009). Algunas observaciones sobre la tesis de la declinación del padre y la cuestión de la Ley en psicoanálisis. *Revista de Psicología*, Vol. XVIII, N° 1, p. 9-29.
- Ramos, J. (2022). *Crear o no creer. El misterio de Dios a la luz de la razón*. Santiago: Paidós.
- Reina Valera. (1960). *Santa Biblia*. Colombia: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Regnault, F. (1993). *Dios es inconsciente*. Buenos Aires: Manantial.
- Rey-Flaud, H. (2000). *Elogio de la nada. Por qué el obsesivo y el perverso fracasan en lo que logra el histérico*. Buenos Aires: Paidós.
- Rilke, R. M. (2002). *Las Elegías del Duino, los Réquiem y otros poemas*. Traducción, Prólogo, Notas y Comentarios de Otto Dörr. Madrid: Visor.
- Rojas, H. (2018). *La proyección. Una investigación freudiana*. Santiago: ICHPA Ediciones.
- Rolland, J. (2015). Genèse et filiations du fondamentalisme protestant (1910-1925). *Études théologiques et religieuses*, tome 90(2), 271-282. <https://doi.org/10.3917/etr.0902.0271>.
- Rosolato, G. (2004). *El sacrificio. Estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Royannais, P. (2003). Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. *Recherches de Science Religieuse*, 91, 499-533. <https://doi.org/10.3917/rsr.034.0499>.
- Schaeffer, J-M. (2018). *La experiencia estética*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Soria, N. (2020). *La inexistencia del Nombre del Padre*. Buenos Aires: del Bucle.
- Svensson, M. (2013). Fundamentalismo: por qué importa describirlo bien. *Estudios Evangélicos*, Actualidad y opinión. Recuperado en: <http://estudiosevangelicos.org/fundamentalismo-por-que-importa-describirlo-bien/>.
- Swinburn, R. (2004). *The Existence of God*. New York: Oxford.
- Tarkovsky, A. (1972). *Solaris* [Cinta Cinematográfica]. Unión Soviética: Mosfilm.
- Tarkovsky, A. (1986). *El Sacrificio* [Cinta Cinematográfica]. Suecia, Reino Unido, Francia: Svenska

- Filminstitutet (SFI), Argos Films, Film Four International.
- Tarkovsky, A. (2002). *Esculpir en el Tiempo*. Madrid: RIALP.
- Teillier, J. (1995). *Los Dominios Perdidos*. Antología. Selección de Erwin Díaz y Prólogo de Eduardo Llanos. Santiago: FCE.
- Urrutia, M. (2005). Del concepto al paradigma de la secularización. *Estudios de Deusto*, vol 53/1, p. 163-181.
- Urrutia, M. (2007). El “regreso de Dios” a la política: las religiones “públicas”. *Estudios de Deusto*, vol 55/1, p. 243-261.
- Van Treek, M. (2013). Del fundamentalismo a la lectura literaria de la Biblia. *Revista Electrónica de Educación Religiosa*, vol 3, N°1, p. 1-21.
- Vetö Honorato, S., & Vallejo, M. (2017). Filogenia y herencia arcaica en la obra de Freud: La búsqueda de la etiología y la pasión por lo real. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 20(3), 544–559.
- Viereck, G. S. (2006 [1926]). El valor de la vida. Entrevista al Dr. Sigmund Freud. *Interrogant*, N°7, pp. 60-65.
- Vizcaíno, E. (2015). Espiritualidad líquida. Secularización y transformación de la religiosidad juvenil. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 10(2), p. 437-470.
- Yerushalmi, Y. H. (2014). *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.