

V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2013.

Sobre continuidades y discontinuidades discursivas entre religión y psicoanálisis.

Courel, Raúl.

Cita:

Courel, Raúl (2013). *Sobre continuidades y discontinuidades discursivas entre religión y psicoanálisis*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-054/687>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edbf/9Tf>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SOBRE CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES DISCURSIVAS ENTRE RELIGIÓN Y PSICOANÁLISIS

Courel, Raúl

Universidad de Buenos Aires

Resumen

Se sostiene que la distinción teórica entre psicoanálisis y religión no exime en la práctica de riesgos de deslizamientos de aquél a ésta debido a la índole discursiva de ambos. Se tratan implicaciones sociales, políticas, económicas y epistémicas de la invención de un dios encarnado en un hombre que ama a todos por igual. Se atiende a soportes que la ciencia moderna y el capitalismo encuentran en el cristianismo considerando efectos materiales en el hombre de lo incorpóreo del significante. Se refieren aspectos libidinales de las mercancías y otros que hacen al concepto de goce en el psicoanálisis. Se relaciona lo indestructible de la religión con lo indestructible del deseo. Se consideran pasos dados entre las escrituras de los evangelios y la teología tomista bajo la incidencia de la lógica aristotélica, hasta producir una separación y complementación entre la razón y la fe, que fue parte de la viabilización discursiva de la ciencia moderna y de situar al cristianismo como actor principal de los efectos de dominio político y segregación más vastos y duraderos de la historia occidental. Se subraya, por último, que la tarea de deslindar el psicoanálisis del tomismo es continua y no finalizable.

Palabras clave

Religión y psicoanálisis, Santo Tomás y Lacan, Teología, Ciencia

Abstract

REGARDING DISCURSIVE CONTINUITIES AND DISCONTINUITIES BETWEEN RELIGION AND PSYCHOANALYSIS

We propose that the theoretical distinction between psychoanalysis and religion does not prevent the risks of the first percolating into the practices of the latter due to the common discursive nature. We discuss social, political, economic and epistemological implications of the invention of a god embodied in a man that loves everyone in the same measure. We note the support provided to modern science and capitalism by Christianity considering the material effects that the incorporeal signifier has on people. We recount the libidinous and other aspects of goods related to the concept of pleasure in psychoanalysis. We relate also the indestructible nature of religion with that of desire. We consider steps taken between the evangelical scriptures and Saint Thomas's theology under the influence of the Aristotelian logic to produce a separation and complementation between reason and faith which contributed to the discursive viability of modern science, as well as the positioning of Christianity as main player of the most vast and long-lasting effects of the political dominance and segregation in Occidental history.

Key words

Religión and psychoanalysis, Saint Thomas and Lacan, Theology, Science

La religión cristiana no surgió en continuidad con la filosofía nacida en Grecia, al menos no de manera directa. El cristianismo, como antes el judaísmo y después el islamismo, no constituyó de comienzo un pensamiento que buscara apoyarse en la argumentación racional sino en una palabra primera, verdadera e inequívoca -el verbo divino- en correspondencia con la idea de un dios único y trascendente, que no participa de la experiencia cotidiana como los dioses griegos de los cantos homéricos.

La invención de un dios encarnado en un hombre que ama a todos por igual dio lugar a un nuevo discurso, de alta eficacia política, asentado en el amor del padre y dirigido al judío excluido y abandonado por la mano del poder. El ideal teorético griego no ofrecía ese beneficio, su cultivo hubiera sido excesivamente lejano a las gentes pobres y desahuciadas que seguían a Jesús y después a sus discípulos. Aparecía allí una política diferente a la de *La República* de Platón, en la que no se trataba, como en ésta, de sostener la conveniencia de que el gobernante sea filósofo para mandar mejor. El poder de Cristo residía en la identificación del hijo del hombre en su más extrema indigencia con Dios.

“Yo soy el camino, y la verdad y la vida”, decía Jesús a sus discípulos (San Juan, 14-6, p.1081), cuyo discurso, identificando Dios con amor, mostraría una potencia, inédita hasta entonces, para generar agrupamiento y organización social en torno al amor, él mismo divinizado. El amor y la protección a los desamparados son inherentes a que el cristianismo sea no sólo de masas sino de grandes masas haciéndose ecuménico. Veinte siglos después Freud analizaría la función social del amor en su *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*.

El dios de un amor ecuménico, universal, fue un significante nuevo, disruptivo en el orden discursivo del tiempo de su invención, cuando la enunciación del viejo testamento por los sacerdotes del templo convivía con las normas del poder romano, como enseña el acomodamiento entre ellos y los procedimientos de Pilatos. El nuevo discurso respondía a una conflictiva propia del imperio, diferente a las de las antiguas *polis* griegas. Congruente con eso es que Pedro siguiera la vía del poder romano, llevando el nuevo verbo desde el extremo del mundo a Roma, su cabeza.

Tres siglos después el emperador Constantino legalizó la nueva fe. Pierre Legendre hace notar que la iglesia alimentó la leyenda, que considera infundada, de que el papa había recibido de Constantino las insignias imperiales (Legendre, 2006, p.36). La palabra reveladora de la verdad, que es la que pronuncia la iglesia identificada con el cuerpo de Cristo, se convertía progresivamente en poder político. El cristianismo, cuyo accionar resultaría compaginable con los principios formulados por Maquiavelo, continuaría extendiéndose hasta producir los efectos de dominio político y segregación más vastos y duraderos que conocemos.

El protestantismo cristiano tuvo un papel fundamental en el entramado ideológico del capitalismo. Lacan hacía presente que, según interpreta el calvinismo: “Dios colma de bienes a quienes ama”, aquí en la tierra (S8, 1960-1961, p.71). Max Weber, a su vez, observaba que la fe cristiana comparte con el espíritu del capitalismo el ideal del trabajo sacrificado y la postergación al más allá del premio merecido, así se expresaba:

La riqueza es reprobable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida despreocupada y cómoda y el goce de todos los placeres; pero, ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio. (Weber, 1904-1905, pp. 199-200).

Notemos ahora que la generalización actual de la demanda de bienes en el mercado no hubiera respondido a los requerimientos de la producción intensiva del capitalismo si las mercancías no hubieran llegado antes a ser, en el discurso dominante en la sociedad, encarnaciones del Supremo Bien. Es con ese concepto que Weber decía que “el hombre es tan solo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado a concederle” (p. 214). Después Karl Marx (1818-1883) invirtió la idea precisando que es el hombre, no Dios, quien produce los bienes con su trabajo, aunque habitualmente no los administre. Él no pensaba que los bienes fueran encarnaciones terrenas de lo divino, reconocía en ellos una consecuencia del accionar humano, del que resulta, destaquémoslo, lo que denominaba “fetichismo de la mercancía” (Marx, 1894, I, p.36).

Para referirse a la mercancía Lacan acuñó el neologismo “letosa” a partir de la palabra griega *aletheia*, habitualmente traducida como “verdad”. El término permite destacar que el valor que adquiere el producto del trabajo humano en el mercado es deudor de la ciencia moderna, en la cual nada cuenta que no sea manipulable por el número. La mercancía es así, en primer lugar, objeto de contabilidad. De eso resultan los *gadgets* que inundan nuestro mundo, referidos por Lacan como “ciencia objetivada”, cuya razón de ser, sin la cual no tendrían ningún peso en la civilización, reside en su eficacia para causar el deseo (S17, 1969-1970, pp.160-174).

Aquello que en la mercancía hoy adquiere eficacia libidinal para causar el deseo procede, finalmente, de fórmulas físico-matemáticas que relacionan materia y energía, de una entidad “incorporal” en un aspecto no más sustancial que la de los ángeles de los debates teológicos del Medioevo. Lacan señalaba: “sólo podemos calificar el espacio donde se despliegan las creaciones de la ciencia como la ‘insubstancia’ (...) Hecho que cambia completamente el sentido de nuestro materialismo” (S17, 1969-1970, p.171). También expresaba que “la característica de nuestra ciencia no es que haya introducido un conocimiento del mundo mejor y más extenso, sino que ha hecho surgir en el mundo cosas que no existían en modo alguno en el nivel de nuestra percepción” (S17, 1969-1970, p.170). De este modo, el valor libidinal de la mercancía tiene un antecedente en la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo (cf. Kojève, 1964).

El descubrimiento del inconsciente, hecho por Freud, escrito por él y después reescrito por Lacan, supone una lectura, puede decirse, de la encarnación de la insubstancia del significante y sus efectos materiales en el hombre. Es lo implicado en la fórmula “Dios es inconsciente” (S11, 1964, p. 67). El significante, en efecto, *se in-*

corpora. Lacan subraya que “lo simbólico toma cuerpo” (L, 1970, p.17), que “al cuerpo de lo simbólico (...) de ningún modo hay que entender como metáfora” y que “es incorporada que la estructura produce el afecto” (p.18).

Es el goce lo encarnado por el significante en el cuerpo del sujeto que habla en el lenguaje. El goce mismo constituye una sustancia, no menos sustancial que la sustancia extensa pensada por Descartes, teniendo, incluso, mayor consistencia que esta última para el sujeto. El cuerpo viviente, enseña Lacan también, no se define por lo que leen en él las ciencias físicas sino porque se goza: “no sabemos qué es estar vivo a no ser por esto, que un cuerpo es algo que se goza” (S20, 1972-1973, p.32). Lacan escribe: “el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante”, y agrega: “el significante es la causa del goce” (S20, 1972-1973, p.33).

De este modo, cuando el hombre habla de su cuerpo sólo lo hace del cuerpo que goza, no del de los órganos relevados por la anatomía y la fisiología que escribe la ciencia. El psicoanálisis sigue al cristianismo razonando de este modo, pero ya no es Dios quien se encarna en el hombre, ni el diablo el que entra en los cuerpos en la concupiscencia. El significante substancializado por la voz que se encarna tampoco es la escritura de las leyes de transformación de la energía produciendo electricidad a partir del calor.

Refiramos también que la religión complementa la encarnación de lo divino en este mundo con el mito de la redención, que abre al hombre la puerta de un reino que no es de aquí y que, por esta razón, puede pretenderse indestructible. Dos milenios después de Cristo, Freud formulará que lo indestructible es el deseo. En ambos casos lo indestructible es insubstancial, encarnándose de modos múltiples. Un mismo fantasma, definido éste como sostén del deseo, puede perdurar, por ejemplo, entre la crucifixión del segregado Jesús a manos de judíos y el asesinato de millones de éstos en las cámaras de gas a manos de cristianos. El psicoanálisis ciñe aquí el aspecto involutivo del funcionamiento del significante que reconocemos en el alcance del control social del deseo que efectúa la religión. La fortaleza y aparente inmunidad del poder religioso logra, precisamente, alimentarse del carácter indestructible del deseo.

Lacan observaba que todas las religiones se dedican a “transformar” y “recuperar (...) lo que del deseo es perdido por el bien” (S7, 1959-1960, p.383). También señalaba que “El deseo del hombre (...) anestesiado por los moralistas, domesticado por los educadores (...) se refugió en la pasión más sutil y también más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber” (pp.385-386). En esa misma tesitura, la pasión por la ciencia moderna nada quiere saber del deseo, punto en el cual la invención freudiana vino a encontrar su lugar. Lacan reformula ese lugar al advertir que el psicoanálisis es un discurso que se sitúa en la historia de las transformaciones discursivas sucedidas en Occidente desde la Grecia clásica hasta nuestros días.

La historia de la escritura del pensamiento occidental enseña en los cuatro evangelios del nuevo testamento el resultado de una selección de escrituras (ténganse en cuenta los apócrifos) que compatibilizaba distintas versiones de la fe con las conveniencias de su sostén por un discurso capaz de asegurar su afirmación y difusión. Entre los evangelios y la obra de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII sucedió una progresiva corrección de la teología en los cánones de la lógica aristotélica. Sobre esta última, cabe notar que

el proyecto imperial de Alejandro Magno -el primero de la historia occidental- había encajado sin contradicción ni contrariedad en la lógica de su maestro Aristóteles, como después sucedería con la fe cristiana en relación con el poder imperial romano, desde cuyo centro se extendería. Pero para que la ciencia moderna se desarrollase, la discursividad dominante debía hacer lugar a una clara distinción entre las formas puramente lógicas, matemáticas, y las formas gramaticales (Blanché, 1963, p.17). Un paso necesario para ello fue el tomismo, produciendo una separación y complementación entre la razón y la fe que viabilizó la coexistencia entre la religión cristiana y la ciencia moderna. Fue una solución de compromiso, política, al problema secular que había creado en la filosofía la invención del advenimiento del dios encarnado en el hombre.

El paso dado por Santo Tomás permitió una compaginación política entre la religión y teología, de un lado, y la ciencia que sería la moderna del otro, logrando un equilibrio entre lo revelable y lo demostrable que preservaba tanto la religión como la ciencia. Pero ese equilibrio sería afectado por las transformaciones que advendrían después. La religión y su retórica, literaria y fonológica, serían cada vez más limitadas o condicionadas en sus alcances por las coerciones de la ciencia galileana y después por los marcos de racionalidad formulados y sistematizados a partir de Kant. Estos últimos se afirmaban en una estética solidaria de una geometría en la que el espacio y el tiempo se pensaban como formas a priori y trascendentales de la sensibilidad.

Kant sujetaba la filosofía a esta estética, que concibe un espacio de territorios rígidamente separados, cuyas relaciones, de *partes extra partes*, son similares a las que se presentan entre la superficie interior y la exterior de una esfera o entre las dos caras de un plano. Tal tajante discontinuidad está presente en la separación tomista entre el campo de la fe y el de la razón, que apoyaba en esa estricta posibilidad de conciliar lo que separaba. La rigidez referida tiene expresión por ejemplo, en la reafirmación de las fronteras por medios violentos si es preciso, aunque sin lograr por eso que las separaciones se mantengan incólumes. Esto se puede reconocer, por ejemplo, en lo concerniente a la moral (la palabra, que refiere costumbres sociales, procede de *moralis*, del latín *mos, moris*: uso, costumbre) que no pudo permanecer sólo bajo la égida de la religión, como enseña el surgimiento de la razón práctica kantiana primero y de la ética utilitarista de Bentham después. Es que la filosofía tomista no llega a disolver las continuidades discursivas entre los distintos campos que quiere separar.

El psicoanálisis ha permitido advertir que el discurso religioso iniciado por Jesús, transformado hasta su acabado acomodamiento en la política occidental con Santo Tomás de Aquino, no pudo evitar encerrar al sujeto en el impasse de una oscilación en una estructura binaria que ilustran las polaridades “Dios y Diablo”, “cielo e infierno”, “Bien y mal”. Debido a que el sujeto del discurso no cesa de pasar de unos polos a otros, el funcionamiento del lenguaje no es legible en términos binarios, coherentes con un *mos geometricus* de *partes extra partes*. Por eso la invención del psicoanálisis y el descubrimiento del inconsciente implicaban una estética diferente a la trascendental kantiana. Con este concepto, Lacan procuró en una topología no reducida a la geometría euclidiana cartesiana recursos de escritura para formular las operaciones del lenguaje sin excluir las del decir, como requiere, es sus propios términos, “la razón desde Freud”.

Insistimos, para concluir, en que si bien en la teoría el psicoanálisis es un discurso distinto al de la religión, no va de suyo que su praxis no se deslice hacia este último. Lacan puntualiza: “el psicoanálisis no triunfará sobre la religión (...) porque la religión es inagotable. El psicoanálisis no triunfará, sobrevivirá o no” (L, 1974, p.78). Se deriva de estas palabras el concepto de que la posición subjetiva del psicoanalista no se puede sostener sino sobreviviente, no triunfante. Debido a que las continuidades discursivas no dejan de hacerse presentes, la tarea de deslindar el psicoanálisis del tomismo, entonces, se presenta como una que requiere continuidad y que no puede concluirse.

NOTA

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación UBACyT “Psicoanálisis y psicosis social. Efectos del discurso psicoanalítico sobre la civilización occidental”. Director: Prof. Dr. Raúl Courel. Programación 2011-2014. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, UBA.

BIBLIOGRAFIA

- Blanché, R. (1963) Introducción a la lógica contemporánea. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé.
- Kojève, A. (1964) L'origine chrétienne de la science moderne. En A. Koyré (1964), L'aventure de l'esprit, Mélanges. Histoire de la Pensée, XIII. Paris, Francia: Ed. Hermann.
- Lacan, J. (1959-1960) El Seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1988.
- Lacan, J. (1960-1961) El Seminario. Libro VIII: La transferencia. Barcelona, España: Ed. Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1964) El Seminario. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1969-1970) El Seminario. Libro XVII: El reverso del Psicoanálisis. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1970) Radiofonía. En Lacan, J. (1970-1973) Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión (Trad. Massota, O.) Barcelona, España: Ed. Anagrama, 1977.
- Lacan, J. (1972-1973) El Seminario. Libro XX: Aun. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1981.
- Lacan, J. (1974) El triunfo de la religión. Bruselas: Ed. Paidós, 2005.
- Legendre, P. (2006) El tajo. Discurso a jóvenes estudiantes sobre la ciencia y la ignorancia. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2008.
- Marx, C. (1894) El Capital. Tomo I. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1966.
- San Juan. El Evangelio según San Juan. La Santa Biblia (1951) Nueva York, United States of America: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Weber, M. (1904-1905) La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. La Plata, Buenos Aires: Ed. Terramar, 2006.