



Representación e Inconsciente a la luz de la idea de Dios

Carlos Andrés Guerrero Bravo

Trabajo de investigación para optar al título de Magíster en Investigación Psicoanalítica

Asesor

Héctor Gallo, Doctor (PhD) en Psicoanálisis

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Investigación Psicoanalítica
Medellín, Antioquia, Colombia

2021

Cita

(Guerrero Bravo, 2021)

Referencia

Guerrero Bravo, C. A. (2021). *Representación e Inconsciente a la luz de la idea de Dios* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



Maestría en Investigación Psicoanalítica, Cohorte VII.
Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.
Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes.

Decano/Director: John Mario Muñoz Lopera.

Jefe departamento: Ángela María Jaramillo Burgos.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Agradecimientos

Me alegra, hacer entrega del resultado de estos años de esfuerzo y no puedo dejar de expresar gratitud a mi familia que cada día me rescata del silencio como muestra de amor; a los docentes de la Universidad de Antioquia quienes compartieron sus conocimientos y permitieron contagiarme por el psicoanálisis; a todos los que ocupan un lugar en mi memoria, y potenciaron mi voz desde sus propias palabras que a pesar del tiempo aún permanecen. Mil gracias por todo lo dado y espero ser consecuente con esas deudas.

Que el inconsciente nos bendiga.

Tabla de contenido

Resumen	7
Abstract	8
Introducción	9
Metodología	13
1 Consideraciones Epistemológicas de las Representaciones	18
1.1 Representación, Dios y el Mito	18
1.2 Representación del Mito al Logos	19
1.3 Representación e Incidencia Triádica: Padre, Hijo y Espíritu Santo	24
1.4 Representación desde la Psicología	27
1.5 Tipos de Representación	29
1.6 A manera de cierre	33
2 Consideraciones Psicoanalíticas de la Representación	36
2.1 Postulado Epistemológico de la Representación	36
2.2 Vínculo Representación y Afecto	41
2.3 Vínculo Representación y Pulsión	45
2.4 Representación Cosa	49
2.5 Representación Palabra	51
2.6 Dicotomía entre Representación y lo Irrepresentable	53
2.7 A manera de cierre	54
3 Dios como Representación	57
3.1 El Dios Bíblico	57
3.2 El Dios de los Místicos	60
3.3 El Dios de los Filósofos	63
3.4 El Dios de los Poetas	65

3.5 El Dios de los Sicarios.....	66
3.6 El Dios de los Ateos	68
3.7 El Dios de la Ciencia.....	69
3.8 A manera de cierre	74
4 Del Dios de Freud al Dios de Lacan.....	75
4.1 ¡Dios ha Muerto!	75
4.2 Dios es Inconsciente.....	81
4.3 El Dios de Lacan	85
4.4 El Dios de Freud.....	89
4.5 A manera de cierre	93
5 Conclusiones	95
Referencias	99

Lista de figuras

Figura 1 Esquema 7 de la Carta 52	39
Figura 2 Esquema 4 de la Carta 21	43

Resumen

Este trabajo investigativo centra su atención en *cómo se relaciona el concepto de representación con el inconsciente a la luz de la idea de Dios*. En este sentido, el abordaje teórico se llevará a cabo en 4 capítulos: el primero es un rastreo histórico por el concepto de representación orientado por distintos saberes; un segundo capítulo hace alusión a la representación en su inscripción con el inconsciente, a través de una lectura netamente psicoanalítica; el tercer capítulo identifica las diversas formas de la representación de Dios en la vida psíquica y los distintos nombres que adquiere, y un último capítulo toma como referencia los aforismos “Dios ha muerto” y “Dios es inconsciente”, sustentado en el pensamiento de Lacan y Freud. Cabe señalar que, esta investigación se inscribe en el método psicoanalítico, a partir de un modelo de lectura estructural basado en las estrategias de lectura propuestas por Roland Barthes, como son las *lexías contenido* y la *lectura lenta contenido*. Para finalizar se da paso a unos hallazgos directamente relacionados con los objetivos planteados, donde se resalta el encuentro íntimo en la relación entre representación, inconsciente y Dios.

Palabras clave: representación, inconsciente, Dios, irrepresentable.

Abstract

This investigative work focuses on how the concept of representation is related to the unconscious in light of the idea of God. In this sense, the theoretical approach will be carried out in 4 chapters: the first is a historical search for the concept of representation guided by different knowledge; a second chapter alludes to representation in its inscription with the unconscious, through a purely psychoanalytic reading; the third chapter identifies the various forms of representation of God in psychic life and the different names it acquires, and a final chapter takes as a reference the aphorisms "God is dead" and "God is unconscious", supported by the thought of Lacan and Freud. It should be noted that this research is part of the psychoanalytic method, based on a structural reading model based on the reading strategies proposed by Roland Barthes, such as content lexies and slow content reading. Finally, it leads to some findings directly related to the objectives set, where the intimate encounter in the relationship between representation, the unconscious and God is highlighted.

Keywords: representation, unconscious, God, unrepresentable

Introducción

El título de esta investigación “*Representación e Inconsciente a la luz de la idea de Dios*” es un delator textual de aquello que se pretende dilucidar en este escrito. Se parte de la representación teniendo en cuenta su concepción filosófica, psicológica, sociológica y psicoanalítica. En esta última, la perspectiva inconsciente de la representación es enfatizada bajo la modalidad de la representación-cosa.

De esta modalidad de representación se precisa la representación-palabra, localizada en la primera teoría tópica de Freud, que expresa el preconscious como sitio de la palabra, instancia en la cual sitúa la palabra. En este sentido, la representación-palabra es el modo como, a juicio de Freud, se inscriben las imágenes acústicas y el punto en el que el inconsciente se anuda a la palabra, y como resultado, se vuelve verbo.

Ahora bien, otro aspecto a resaltar es la idea de Dios como escenario orientador de esta investigación, por cuanto existe una relación directa de Dios con el inconsciente, es decir, la representación de Dios incluye una dimensión inconsciente; consintiendo y avalando una unión con el psicoanálisis. De igual manera, se aclara que, la idea de Dios es múltiple y esa multiplicidad va a estar en función del problema de la representación y del inconsciente.

Se infiere, entonces que, la noción de Dios favorece una inscripción con la representación, en la medida que Dios constituye un modo particular de representación creada en el psiquismo. Sin embargo, es oportuno dilucidar que Dios no es un concepto que nace en el psicoanálisis, de éste se ocupan los teólogos, filósofos, científicos y poetas; aunque el abordaje en el psicoanálisis permite vislumbrar una teoría de Dios a través de un recorrido y un permanente diálogo por la obra de Freud y Lacan, que posibilita el estudio de la formación de la representación de Dios.

Por otra parte, bien vale la pena aclarar que la *idea* no es la representación, no obstante, Dios, como idea, consiente un aporte a la configuración de la representación, ya sea como proceso secundario o reconociendo otras elaboraciones adicionales, es decir, a manera de fenómeno cultural.

Es preciso puntualizar que para efectos de acercamiento a este texto la representación de la idea de Dios se origina a partir de representaciones sin distinción de género, a causa de ello, Dios es tanto masculino y femenino, por tanto, se acudirá a un pronombre masculino.

Ahondando un poco más por esta ruta analítica, es significativo hacer énfasis en la palabra *representación* la cual proviene del latín *representatio*, tal como se puede distinguir en el *Diccionario de la Real Academia* (1737), es así como, esta palabra está compuesta por el prefijo *re* que hace alusión “de nuevo” en el contexto de volver; además, *praesentare* “presentar con respecto a mostrar; de *praesse* “estar ante”, del latín *prae*, o sea, “en frente o ante”; y *essentia* “esencia, hecho ser”; todos estos elementos al interconectarlos permiten la significación de “la esencia que es vuelta a presentar delante de”.

Bajo esta premisa, se podría considerar a la representación como un retorno en el presente y que pone algo a disposición del sujeto; esto admite una similitud entre *representatio* (derivado del latín) y *Vorstellung* (construcción alemana), ya que se asemejan en su estructura y su uso como noción e imagen de una idea; aunque también, existe una diferencia sustancial, donde la *representatio* es la acción de hacer-venir a la presencia, ponerse presente ante sí, además de suponer la acción y efecto de representar, esto en tiempo presente; y la *Vorstellung* implica poner ante sí una presencia pero priorizando el espacio delantero en el cual se reinstala.

En este contexto, vale la pena distinguir los diversos usos relacionados al concepto de representación, y así ubicar al lector a lo largo de esta investigación desde los siguientes términos: *Vorstellung*, *Darstellung*, *Vertretung* y *Repräsentant*. Los 3 primeros son empleados a manera de concepto de representación y el último, *repräsentant* como representante.

En primera instancia el vocablo *Vorstellung* tiene la traducción de representación, aunque ésta sea desde la perspectiva de concepción, idea o pensamiento que se ubica entre el sujeto que percibe y el objeto. Otro vocablo es la *Darstellung*, también traducido como representación. Esta palabra hace alusión a la constitución de una imagen y a su creación. No busca el representar algo para sí mismo sino, por el contrario, el punto subraya en el aprehender lo ininteligible con la finalidad de poder edificarlo y así presentarlo al otro. Por otra parte, *Darstellen* (representar) es empleada en el contexto artístico que indica un esfuerzo para captar y construir. Un tercer vocablo, la *Vertretung*, da cuenta del concepto de representación. La expresión fue añadida por Freud con la finalidad de hacer alusión a una distancia de un presente, de una re-presentación, de igual manera, es empleada como sustitución en relación con estar en lugar de. A esto se añade el *Vertreten* en el sentido de representar, reemplazando al otro, es decir, ubicarse en el lugar del otro, particularmente en la representatividad. Desde la *Repräsentant (anz)* (*representante*) que es empleado para hacerse representar. Por su parte, *repräsentieren* contiene el sentido de representar que, en el contexto

alemán, es disponible desde un enfoque jurídico. La *repräsentieren* y la forma *Repräsentanz* (representar y representante), permite una relación con el *Vertreten*. Esta analogía se da al estar en el lugar del otro o hacer visible para.

En el curso de esta búsqueda se resalta el vocablo de la *Vorstellungsrepräsentanz* que es la agencia representante que caracterizará al inconsciente en el contexto de la representación, y remite a la *Vorstellung* que es un registro que representa algo, al florecer de una imagen recuerdo. Esta representación se une a aquello que, de la pulsión, pasó por el aparato psíquico en forma de afecto. En este sentido, la representación representa a la pulsión, permitiendo a eso que representaba un recuerdo, añadiendo el elemento de *repräsentanz*, consintiendo una representación.

Hechas estas salvedades aclaratorias, conviene subrayar la hipótesis que anima todas estas reflexiones: Dios existe como representación en el mundo a partir de una relación íntima con el inconsciente y gracias a ello puede decirse que está en todas partes, en tanto que el inconsciente existe en el lenguaje y en todo lugar se lo nombra bajo los distintos nombres que adquiera.

Este proceso investigativo tiene como gran propósito el *analizar la relación del concepto de representación con el inconsciente, a la luz de la idea de Dios*; de donde se coligen cuatro capítulos que parten del recorrido por el concepto de representación desde su ruptura epistemológica con la filosofía hasta su llegada al psicoanálisis. Dentro de este marco se ha transitado por, aquello que se podría designar cómo, la historia de la representación, tal como se puede evidenciar a continuación:

En el primer capítulo titulado: *Consideraciones Epistemológicas de las Representaciones*, se hace énfasis en el objetivo de *comprender el concepto de representación desde su origen y sus diferentes vertientes*. Para dar respuesta a este objetivo se consideró pertinente partir de los antecedentes griegos, buscando así un principio y una historia de la representación. Ya en la génesis del pensamiento filosófico se da una transición de la mitología hacia las distintas vertientes del concepto en cuestión, desde su incidencia trídica (Padre, Hijo y Espíritu Santo), priorizando en este rastreo histórico en la representación de Dios. En esta construcción histórica se destacan autores de trascendencia como Aristóteles, Schopenhauer, Descartes, Kant, entre otros. De igual manera, este capítulo da paso a los aportes de la psicología acerca del concepto de representación, necesario para la explicación del aparato psíquico, por lo cual, se prioriza en los sustentos teóricos de Friedrich Herbart, y se permite una aproximación a la teoría de Freud. Por último, hay un acercamiento a los diferentes tipos de representación, como por ejemplo la representación colectiva

de Durkheim, la representación social propuesta por Moscovici, y otras clases de representaciones, hasta llegar al psicoanálisis.

Un segundo capítulo titulado: *Consideraciones Psicoanalíticas de la Representación*, que tiene como objetivo *analizar el concepto de representación en relación con su inscripción en el inconsciente*. Adviértase pues que, este análisis parte de una relación directa entre la representación con el psiquismo humano, concediendo una disolución epistemológica con los enfoques filosóficos y psicológicos; y por tanto un cambio en su significación. Dentro de este marco, se consideró el postulado epistemológico de la teoría freudiana, viabilizando un estudio que va más allá de los sentidos, donde la representación alcanza un estrato diferente en su relación con el inconsciente. Además, se puede evidenciar las diferencias entre representación y afecto, la relación entre representación y pulsión, y otros aspectos significativos como la representación cosa y la representación palabra. Este capítulo finaliza con aspectos puntuales de lo irrepresentable, o sea, lo no conocido e indescifrable.

Un tercer capítulo titulado: *Dios como Representación*, está orientado a *identificar las diversas formas de la representación de Dios en la vida psíquica y los diversos nombres que adquiere*, y permite encauzar los elementos planteados en los anteriores capítulos y así enfatizar con mayores argumentos en el Dios bíblico, de los místicos, de los filósofos, de los poetas, de los sicarios, de los ateos y de los científicos. Esta identificación de las representaciones inconscientes a partir de la representación de Dios, toma como base los postulados de Freud y Lacan.

El cuarto y último capítulo titulado: *Del Dios de Freud al Dios de Lacan*, da paso al objetivo de *comprender el concepto de la representación de Dios* desde los postulados de ambos autores. Donde se destacan los aforismos de “Dios ha muerto” y “Dios es inconsciente”; concediendo así una aproximación al enfoque de Lacan, quien hace alusión a Dios en términos lógicos, destacando los nombres de Dios y sus variados momentos. Esta comprensión finaliza con la concepción Freudiana de la sublimación del padre, un Dios construido a la medida de los deseos y los temores de la infancia.

Cabe señalar que estos dos últimos capítulos admiten un encuentro entre los conceptos de representación, inconsciente y Dios, o sea, posibilita al lector un entendimiento final de la representación en el contexto psicoanalítico. Ya finalizados los cuatro capítulos que hacen parte de esta investigación, se da paso a las conclusiones que concentran y extraen aspectos significativos de lo expuesto.

Metodología

Esta investigación se inscribe en el *método psicoanalítico*, que “(...) evoca un modo de proceder sistemático, un orden manifiesto en el que cada paso es debatido, justificado con argumentos, y profundamente reflexionado” (Gallo, 2012, p. 106). A esto se añade como:

El método en psicoanálisis exige contar con los principios fundamentales que han de servir como ejes capaces de dar forma a la investigación. Esos principios son los conceptos que Freud nos dejó, no en calidad de prejuicios que ayudan a deformar la realidad observada, o de certezas absolutas que no dejan ningún lugar a la incertidumbre, sino de elementos metódicos de partida y medios de lectura, desciframiento, confrontación y análisis de dicha realidad. (Gallo, 2012, p. 110-111)

Este método permite un recorrido riguroso que se articula con los conceptos fundamentales del psicoanálisis, como por ejemplo el inconsciente, donde, además, se plantean unos objetivos claros y precisos, acordes al problema de investigación, enmarcado en la formulación de una pregunta; asimismo se genera una hipótesis que sirve de guía y explicación tentativa del fenómeno investigativo.

En consecuencia, este proceso se caracteriza por un desarrollo lógico, que va desde la selección y delimitación del tema; al igual que la lectura de textos a la luz del psicoanálisis.

Baste lo anterior para decir que, a través de esta investigación se otorga un sentido a una serie de documentos o escritos con un propósito, como es tejer un saber que se da en la captura de las lógicas discursivas; motivo por el cual, se seleccionaron, organizaron, compilaron y analizaron los textos más relevantes y afines a la problemática planteada, tomando posición de un saber, bajo una lectura crítica e intratextual que consiente el encuentro de la estructura argumentativa de cada escrito e interroga la lógica del texto en un acto complejo que vaya más allá de una simple decodificación.

Ahora bien, en esta investigación se lleva a cabo un tratamiento del análisis de la teoría, especialmente los textos teóricos psicoanalíticos, a través de la revisión bibliográfica de fuentes primarias, como son los textos literarios, narrativos y argumentativos; añádase a esto, artículos científicos e investigaciones de maestrías y doctorados en el contexto nacional e internacional, cabe aclarar, que estos textos en su gran mayoría son psicoanalíticos o tienen una relación directa con el

psicoanálisis, cuyas contribuciones revisten un interés particular y es darle respuesta a la pregunta y objetivos de investigación.

Bien se comprende que este diálogo por las diferentes lecturas privilegia como marco de referencia teórica las obras de Freud y de Lacan, autores que requieren un respetuoso desciframiento y un aprendizaje en la lectura con el psicoanálisis; de ahí que, estas fuentes se examinaron en relación a una lectura de textos, encaminada a vislumbrar enunciados, para ser orientados alrededor del proceso investigativo.

Cabe señalar que este método es el paso a paso, el camino para llevar a cabo la investigación, desde este punto de vista, se tiene en cuenta una línea de investigación; un método de lectura; y una bitácora metodológica; tal como se expone a continuación:

Este trabajo está inscrito en la *línea de investigación: psicoanálisis y problemas de la civilización contemporánea*, desde esta línea se resalta la pertinencia de esta investigación a partir de la articulación con los fenómenos sociales de acuerdo a un discurso psicoanalítico, donde Dios como representación es objeto de innumerables reelaboraciones, por tanto, es forjado de manera inconsciente, un Dios “(...) que entraña el conjunto de los efectos del lenguaje, incluidos los efectos psicoanalíticos (...)” (Ornicar citado por Regnault, 1986, p. 13); de igual manera, la representación de Dios está al servicio o en el impedimento del equilibrio psíquico; a esto se suma, la dimensión social de ahí que se hace alusión a los diferentes nombres que adquiere en un determinado saber, buen ejemplo de ello, es el Dios de la ciencia, Dios de los poetas, Dios de los sicarios, entre otros.

Es significativo resaltar que, este trabajo consiente plantear otras posibilidades de investigación a futuro relacionadas con fenómenos contemporáneos, sociales y clínicos como la depresión y el suicidio; un claro ejemplo es cómo ante la muerte de Dios el hombre tiene que apropiarse de su vida que implica la emergencia de la categoría de hombre que termina siendo finita, y es ante esta finitud que se usurpa el lugar de Dios.

Conviene destacar que, la representación de Dios sirve de coartada para recuperar la omnipotencia de la cual se pueda servir el sujeto o, por el contrario, ocupar un lugar desconocido donde es abocado a la muerte.

En otras palabras, esta utilidad investigativa se basa en el uso que cada quien hace de Dios que más le conviene, en este sentido, se destaca la pluralidad del padre, por ende, el padre se vuelve un significante para cada sujeto y, pierde su condición de universalidad, es así como, a cada sujeto

su nombre del padre, en consecuencia, el hombre se sirve de los distintos nombres de Dios a su propia conveniencia ya sea para ejercer la maldad o el altruismo.

Después de conocer la línea de investigación y la utilidad investigativa, se da paso al *método de lectura*, donde resulta significativo reconocer un saber, y es a partir de un proceso que inspiró y orientó la lectura y análisis de los textos; a causa de ello, fue pertinente recurrir a un modelo de lectura estructural que se lee de forma analítica partiendo del todo a las partes, dentro de este marco ha de considerarse los postulados del escritor y pensador francés Roland Barthes, un estudioso de la obra de Freud, y que además propuso fundar la semiología en los años 70, con la colaboración de Jacques Derrida, Jacques Lacan, y otros pensadores de la época.

Roland Barthes, en este ejercicio de una buena lectura, esboza unos métodos que admiten el poder apropiarse del texto; por las características de esta investigación, se tienen en cuenta 2 de estos pasos, los cuales son:

- *Las Lexías Contenido:* toma por parte del lector cada palabra que conforma una frase, buscando la unidad mínima de análisis, algo de gran significación en la lectura de los textos, sobre todo los escritos psicoanalíticos de Freud y Lacan que requieren una lectura mucho más rigurosa. Bien vale la pena recurrir a un ejemplo puntual, y es el aforismo que se resalta en el *Seminario 11* de Lacan: “*Dios es inconsciente*” (1964b, p. 67), aquí se destacan 2 códigos que son el significante “*Dios*” (1) como concepto o idea, es decir, no niega la existencia, sino que lo redefine como una concepción o un síntoma.

A esto se suma, un núcleo copulativo “*es*”, aunque no tiene un significado pleno, se emplea a manera de afirmación, o sea, cumple una función netamente copulativa de nexo entre el sujeto y el atributo, motivo por el cual, da paso al siguiente código, el significante “*inconsciente*” (2), en este sentido, sitúa a Dios como inconsciente, permitiendo que la estructuración subjetiva soporte la inscripción del padre, aunque no así su eternización fantasmática, y a causa de ello, Dios queda relegado al inconsciente.

Por consiguiente, este ejemplo aprueba el dilucidar que, a través de una frase, se logra un análisis que va más allá de ser visto como una expresión romántica, sino consentir el poder encontrar las propias marcas del autor.

- *La Lectura Lenta Contenido:* un análisis textual requiere una lectura lenta y minuciosa, el texto debe ser leído y releído, con la finalidad de encontrar los sentidos. Sea, a modo de ejemplo, en el texto *El porvenir de una ilusión*, donde Freud plantea el siguiente

interrogante “¿En qué reside el valor particular de las representaciones religiosas?”¹ (el subrayado es mío) (1927, p. 15), al releer esta frase se destaca cómo la traducción no coincide con el concepto de representación, ya que Freud cuestiona las ideas religiosas en sus concepciones, pero al emplear la palabra representación esta altera el mensaje al hacer alusión a doctrinas o incluso a las ideas religiosas y no a su representación. Este tipo de relectura reconoce, puntualiza y descifra la estructura básica del texto y, por ende, no caer en algún tipo de tergiversaciones.

Estos dos ejemplos, no dan cuenta de un análisis exhaustivo, tan solo facilitan una breve ilustración de los alcances de este método. En definitiva, este proceso de lectura asiente el deshilar y quebrar el texto, sugerido por Barthes y así, la lectura alcance su cometido, y el investigador se apropie de los textos, en un acto de reencuentro y reconocimiento que lo da el arte de saber leer como un evento reflexivo, degustando los textos y evitar las interpretaciones superficiales, desencadenadas por una lectura a manera de tecnicismo o rapidez ocular, sino por el contrario, apoderarse de los textos y lograr un trato comprensivo con las obras que se tienen en cuenta en este análisis.

Conviene observar que, este arte del buen leer debe ir acompañado de un buen escribir, un proceso tanto o más complejo que la lectura; esta escritura con el psicoanálisis permite un valioso ejercicio del bien decir, y evitar sintetizar el proceso investigativo en un simple resumen de textos, sino que debe posibilitar una confrontación de autores por medio de un procedimiento de indagación argumentativa.

A esto se añade la pertinencia de seguir una bitácora metodológica, que admita tejer un saber y oriente la investigación, desde esta perspectiva, se resalta un procedimiento caracterizado por tres fases:

La primera fase, incluye estudios preliminares por medio del planteamiento de un problema; unos objetivos y una hipótesis que orientan la investigación; unos antecedentes donde se llevó a cabo una revisión minuciosa de los diferentes textos relacionados con la problemática de este trabajo, y por ende tener una idea de cómo se ha tratado la pregunta; otro aspecto es el marco de referencia conceptual que se caracteriza por el desarrollo de los tópicos ejes de la investigación.

¹ “Worin liegt der besondere Wert der religiösen Vorstellungen?” (Freud, 1928, p. 8).

La segunda fase corresponde al desarrollo y construcción del marco teórico que, establece una visión hacia dónde está situada la pregunta que guía este trabajo y sobre la cual se orienta esta investigación, además de, evidenciar un proceso de enriquecimiento del estado de la cuestión.

Y, por último, una tercera fase que es el proceso de organización y consolidación del estado de la cuestión que se evidencia en cada uno de los 4 capítulos de esta investigación, al igual que el hallazgo de las distintas conclusiones. Sintetizando, hay un sumario de la revisión de la literatura relacionada a la problemática de investigación, siempre orientado a un uso psicoanalítico y la necesidad del autor de comunicar algo no como una verdad absoluta sino a partir de un acto analítico y reflexivo de compartir un saber.

Capítulo I

1 Consideraciones Epistemológicas de las Representaciones

Una manera de comenzar este proceso investigativo es *comprender el concepto de representación desde su origen y sus diferentes vertientes*; dentro de esta perspectiva, se toma como referencia las posturas filosóficas y psicológicas; con la finalidad de captar el sentido y los usos variados en la causalidad de la propuesta freudiana.

Ya en el curso del rastreo histórico, es pertinente transitar por la noción de *presencia* que se manifestaba en el contexto griego, para así llegar a la representación, y además, acudir a los orígenes e instalar su análisis en el campo del pensamiento filosófico en las distintas vertientes e incursionar por los albores de la psicología a partir del desarrollo conceptual de la representación, necesario para la explicación del aparato psíquico; añadiendo a esto, una síntesis de las diversas clases o tipos de representación, a través de sus más destacados representantes; hasta llegar al psicoanálisis, donde adquiere este concepto un estatus diferente, y es en su relación con el inconsciente.

1.1 Representación, Dios y el Mito

Es significativo recurrir a una referencia sustancial, como es introducirse en los antecedentes griegos, al ser estos la base del desarrollo de la filosofía occidental, en este contexto, la representación tiene un origen y una historia, además de tener un sentido y una connotación. Ahora bien, en esta cultura griega es relevante distinguir la influencia religiosa y, después, su posterior incidencia en las propuestas filosóficas como modelo de pensamiento.

Dentro de este recorrido histórico, se puede destacar cómo a partir de la religión, los griegos narraban la *presencia* de los dioses, los cuales eran hechos a su imagen y semejanza, es decir, deidades que se presentaban con características de humanos, cuyas manifestaciones se determinaban por el destino y su implacable aparición; en consecuencia, estos dioses eran una presencia; cabe señalar que, “la palabra presencia alude al presente, el momento central del tiempo, que no es tiempo y que separa el pasado del futuro. Pero presencia alude también al conocimiento, porque algo es presente cuando está ante la vista de un observador” (Sanguineti, 2001, p. 118).

Dentro de este marco ha de considerarse que la presencia de los dioses carecía de su representación, esto se debe a que no existía algo que pudiera ser traído en el sentido de re-presentar², sino presentar en el sentido de presencia, por tal motivo, la relación con estos dioses era directa, en este contexto, no existía ninguna mediación, fuera del alcance de la re-presentación.

Cabe aquí anticipar que, a partir de la mitología griega se puede observar la presencia de los dioses que gobernaban sobre el cosmos y la humanidad, estos dioses que hacen presencia en su relación con el hombre, los cuales castigaban su trasgresión, e incluso estaban en el mismo plano que los seres humanos donde copulaban con ellos formando así semidioses.

Ahora bien, para lograr comprender el sentido de presencia de los dioses en la antigua Grecia es pertinente recurrir a sus mitos, registrados en la obra de *La Teogonía de Hesíodo*, esta obra poética tiene un gran valor religioso y da forma a la genealogía mítica de los dioses; sea, a modo de ejemplo el mito de Prometeo, donde este héroe se mezcla a partir de la presencia de los humanos:

Prometeo, utilizando su ingenio, se acercó a la fragua de Hefesto para conversar amablemente con el dios. Y en una distracción, consiguió robar un poco de fuego, unas cuantas brasas encendidas que escondió en el interior de una caña hueca. Con ese regalo asombroso, se presentó ante sus queridos hombres. (Citado por Hard, 2008, p. 47)

Se comprueba así que, en la vida de los griegos no se instalaba el pensamiento representativo, en esta época no incidía la determinación de la presencia como imagen ante sí, como una representación. Posteriormente, la filosofía cuestiona el pensamiento mítico dando paso a la reflexión: “el filósofo destruye las presencias mostrando que ya no son y nunca han sido más que representaciones. Por su parte, las rechaza junto con las ilusiones que transmiten; luego las sustituye por representaciones que provienen de él, filósofo” (Lefevre, 1983, p. 113).

1.2 Representación del Mito al Logos

El surgimiento del pensamiento filosófico terminó sustituyendo la mitología griega y su tesoro de historias; dando paso a la búsqueda de una nueva religiosidad y una crítica a la mitología

² “El re-presentar lleva lo re-presentado hacia el que representa; que de este modo éste, en cuanto representa, «emplaza» [stellt] en cada caso a lo re-presentado, lo hace rendir cuenta, es decir, lo detiene y lo fija para sí, lo toma en posesión, lo pone en seguro” (Heidegger, 1961/2000, p. 127).

como instrumento para lograr una comprensión del universo. Desde este contexto, la filosofía cuestiona las ilusiones de presencias divinas sustituyéndolas por representaciones o un ser representativo, construidas desde las posturas filosóficas. Así, pues, se deja de lado la presencia por la representación de un elemento.

Baste lo anterior para decir que, esta transición de la racionalidad filosófica acude a los principios de la lógica donde el concepto de representación se puede analizar desde dos vertientes, una que va del interior del organismo al mundo exterior³, y que elige como construcción de la realidad la mimesis, es decir, por imitación y creación, a partir de una puesta en escena de una realidad conocida, destacando autores como Aristóteles y Tomás de Aquino; y la otra vertiente viene del mundo exterior dirigido al interior del sujeto, resaltando en este la percepción y la cognición, propuesta por pensadores como Hobbes, Putman, Hegel, Heidegger, Locke, Schopenhauer, entre otros; que se desarrollarán a lo largo de este análisis.

La primera postura filosófica de la representación, que va del interior del organismo al mundo exterior, es entendida a partir del planteamiento de Aristóteles en *La Poética* (335 a. C.), donde la representación era una manera de imitar la realidad a partir de variados medios, objetos y modos; este concepto fue empleado en el contexto del teatro, es así como, la representación era situada a manera de mimesis o espejo de la realidad.

Esta tesis del interior del organismo al mundo exterior es reafirmada por Tomás de Aquino (1274), donde la representación funcionaba como un espejo que refleja al objeto o una copia mental, a causa de ello, el concepto de representación está ligado con la diferencia entre el ser conocido y el ser real; en consecuencia, lo representado debe ser en primera instancia conocido, y el ser real es en cuanto existe algo que lo representa.

Por otra parte, Hobbes (1651), cuestiona este rumbo de la representación que postulaba Aristóteles y Tomás de Aquino al considerar que esta noción no opera como sustituto de algo sino como una identificación que permite la obligación de obedecer a un soberano o superior “Dios puede ordenar a un hombre, por vía sobrenatural, que dé leyes a otros hombres” (Hobbes, 1992, p.

³ Freud hace mención en su seminario *La Negación* acerca de lo interior y lo exterior así: “estamos frente a una cuestión de *afuera y adentro*. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí *afuera*” (1925, p. 255). Por tal motivo, podría decirse que Freud asemeja el afuera a la percepción y el adentro a la representación, aunque, se destacan dos momentos en la percepción, uno es donde se acecha lo real y un segundo momento donde el yo busca encontrar en la percepción el objeto representado, así: “Ahora ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad)” (Freud, 1923, p. 255).

231); esto orientado al uso político; además, reflexiona acerca de la naturaleza de los agentes invisibles que causan todo lo que sucede, es decir, algo sobrenatural que determina la vida de los humanos y se le da una imagen semejante al hombre. Un claro ejemplo de ello es la representación de Dios, la cual es antropomórfica y una ramificación ilusoria de características de los seres visibles a los invisibles; en contraste, el análisis psicoanalítico debe tener en cuenta el no pensar lo invisible como materia o substancia en términos hobbesianos de la representación.

Otro autor que cuestiona la posición de la representación a manera de espejo, es Putnam (1950), quien esboza su desacuerdo con las teorías de las representaciones mentales, validando un realismo de corte pragmatista, el cual se plantea desde una perspectiva metafísica por la manera de cómo se experimenta la realidad, de igual forma, esboza cómo la imagen metafísica del mundo tiende a confundirse con la imagen religiosa; por consiguiente, deja de lado la representación a manera de mimesis.

Por su parte, Richard Rorty (1996), sostiene un debate con los filósofos que plantean la mente o el lenguaje desde el enfoque de las representaciones de la realidad, negando así la noción de representación, o sea, no existe algo que espere ser representado; desde esta perspectiva, formaliza el termino antirrepresentacionalismo, es decir, "(...) una explicación según la cual el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad" (Rorty, 1996, p. 15). Ante esto se asevera que, jamás "hemos dudado que la mayor parte de las cosas del universo son causalmente independientes de nosotros. Lo que ponemos en cuestión es que lo sean representacionalmente" (Rorty, 2000, p. 117). Nótese de paso que, Rorty plantea la representación de Dios como un soporte moral y su culto religioso tiende a alejar al hombre de su propia dignidad.

Continuando con este rastreo se destacan filósofos como Heidegger (1961), quien menciona cómo "la re-presentación nunca es sino el doble o el re-doble, la sombra o el eco de una presencia perdida. Representar es colocar ante mí (ante sí) algo que uno (yo) vuelve seguro" (Citado por Lefevre, 1983, p. 99). Se puede conjeturar que la representación es entendida en la apertura a las posibilidades de significación que, además, puede ser considerada como una presentación debilitada de algo. Desde este punto de vista, Heidegger hace mención sobre la ciencia moderna donde el ente se muestra a manera de representación.

A pesar de las críticas de la representación como metáfora del espejo, existió una corriente filosófica que mantuvo esta postura, como Locke quien destaca que la representación tiene una

correspondencia con la realidad por semejanza, y todo conocimiento se da por representación, a través de las ideas, de este modo, “una idea es suficiente con que se la considere como una representación” (Locke, 1970, p. 133), las cuales obran como intermediarias entre el mundo y el sujeto cognoscente. En este contexto de las representaciones, es importante subrayar como Locke en su libro *Carta de la tolerancia* (1968), habla de libertad religiosa como un derecho natural, especialmente la religión cristiana, de tal modo, no se distingue por sus verdades, el honrar a Dios, el culto o sus rituales; sino por su moral, que se emplea para motivar a sus súbditos para que estos practiquen la caridad y demás virtudes necesarias para la convivencia; por tal motivo, la religión es el camino para moralizar las relaciones sociales, y Dios o su Dios un asunto privado con cada individuo.

Asimismo, Hegel, consideró que “la representación es una etapa, un nivel, un momento del conocimiento. Es preciso pasar por ella, para salir de ella superándola” (Citado por Lefevre, 1983, p. 21). Desde esta perspectiva, la representación tiene una característica particular y es pertenecer al mundo material de las ideas, donde todo lo que existe es un producto implícito del conocimiento, es decir, de la idea. Por añadidura, conviene subrayar la siguiente cita del *Seminario I* de Lacan:

Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: *el concepto es el tiempo de la cosa.*

Ciertamente, el concepto no es la cosa en lo que ella es, por la sencilla razón de que el concepto siempre está allí donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa. (1954, p.351)

Desde esta mirada, los conceptos, signos y palabras representan la presencia en la ausencia, o sea, la representación como la presencia de una ausencia. Cabe aquí destacar por parte de Hegel la idea de Dios y su relación con la noción de representación, resaltado en el libro *Escritos de Juventud*, donde la “Divinidad [en cuanto] voluntad sagrada; el hombre: negación absoluta; la unificación se hace en las representaciones; la representación es un pensamiento, pero lo pensado no es algo existente” (Hegel, 1978/2003, p. 246). En relación con la religión, Hegel la considera como una manifestación histórica y cultural, a partir de ella, el hombre se ve a sí mismo dentro de su propio mundo.

Otra postura es la de Schopenhauer (1819), una de las principales fuentes filosóficas como base para el postulado freudiano de la representación, quien le da un rumbo diferente a este concepto, es decir, mientras Hegel quiere alcanzar lo verdadero a partir de la representación; Schopenhauer lo busca en la intuición inmediata de la voluntad; en adelante, distingue cómo el

mundo habitado es el resultado de una representación dada por el sujeto, más aún, este autor hace una distinción entre la representación intuitiva y abstracta; la primera hace referencia a una representación de intuición empírica, que abarca el mundo visible; y lo abstracto se relaciona con la razón, cuya función es la formación de conceptos. Se suma a esta teoría, el hecho de cómo Schopenhauer configura un objeto en relación al sujeto que lo representa, esto a través de su pensamiento, tal como se puede resaltar en la siguiente cita:

Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra: representación. (Schopenhauer, 1819/2004, p. 51)

En otras palabras, el sujeto cognoscente es capaz de realizar la más pura representación del entorno y su propio cuerpo como representación y voluntad. Esto se debe a su nivel de desarrollo intelectual o como diría Schopenhauer *el mundo es mi representación*⁴. Agregando a lo anterior, destaca a la representación y la religión como manifestaciones antropológicas, de lo que es capaz el ser humano, un ejemplo de ello son los ritos, la magia y la sacralidad. Bien se percibe la religión y la metafísica como caminos a la realidad y seres necesitados de redención, donde los dioses son hipótesis a partir de los cuales los creyentes hacen inteligible lo metafísico⁵.

Para Leibniz (1678), el conocimiento necesita de la simbolización, siendo éste la función máxima del representar; motivo por el cual, el concepto de representación se orienta bajo la noción de conocimiento simbólico. A esto se suma, el Dios de Leibniz cuya representación es la de una deidad no remota al ser humano, a la vez indescifrable para la humanidad, aunque, con similares imperfecciones, pero en un grado infinito, a causa de ello, la distinción entre Dios y el hombre es la infinitud de Dios.

Ahora bien, en contraste al argumento de representación de Leibniz; Chartier (1992) distingue dos vertientes de este concepto, por un lado “la representación muestra una ausencia, lo que supone una neta distinción entre lo que representa y lo que es representado” (2005, p. 57), por otra parte, “la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa

⁴ El mundo como representación, se caracteriza por dos mitades inseparables, como son el sujeto y el objeto, donde la una depende de la otra para que exista la representación.

⁵ “Entiendo por metafísica todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible” (Schopenhauer, 2005, p. 186).

o una persona” (2005, p. 57). Así, pues, estas acepciones permiten distinguir a la representación como un instrumento de un conocimiento, que posibilita ver un objeto ausente sustituyéndolo por una imagen que sea capaz de volver a la memoria.

Otro cuestionamiento es el de Zavattinni (1979), quien analiza la guerra como consecuencia del valor de la libertad, propiciando un mayor discurso de lo actual, a partir de las narraciones, siendo así la representación una forma de contar la cotidianidad. Sin embargo, Guido Aristarco (1955), no sólo habla de la representación de los hechos sino también la comprensión de las causas, pasando de una representación documental a una representación crítica.

Bien se comprende que, la representación desde una lectura de las posturas filosóficas resalta la prioridad del saber y como resultado de este saber la preferencia al concepto. Dentro de esta perspectiva, se da paso tal como se resalta en el siguiente título al ente y su incidencia e influencia de la religión a partir de una trinidad acentuada en la idea de Dios y la creación; todo esto en torno a la noción de representación.

1.3 Representación e Incidencia Triádica: Padre, Hijo y Espíritu Santo

Ya en la Edad Media la teoría está más centrada en el *ente*, que hace parte del orden de lo creado, siendo una influencia significativa la religión y por ende las discusiones con respecto a la trinidad y la creación. Ahora bien, esta trinidad compuesta por el Padre, Hijo y Espíritu Santo, es la encargada de imponer leyes y a partir de esto, los cambios en materia teológica y filosófica, y permite, además, la emancipación de las representaciones del Uno. En el caso del psicoanálisis, se distingue como:

El complejo de Edipo es el que define a los tres personajes que conviven en el hombre. Podemos, por tanto, analizar si, en el esquema de la Santísima Trinidad, se da una representación que pueda ser semejante al conflicto edípico, en la que todo quede ordenado, controlado. (Rodríguez, 2005, p.234)

Como consecuencia, se podría afirmar que el misterio de la Santísima Trinidad es una representación del complejo de Edipo, así:

En el contexto trinario hay una representación de la posesión de la madre, con todas las características de un problema edípico. El Hijo no puede obtener a la madre. Por eso es el Ello el que, en el mito, la posee y fecunda, revestido con la significativa apariencia de un

símbolo fálico: la paloma. La madre es fecundada por el único de los tres personajes que puede hacerlo, el Ello, la fuerza de la naturaleza, ante la figura pasiva y asexuada, externa, del padre sustituto, San José. Se crea una situación emblemática por la que el mismo ser es, a la vez, esposo e hijo. Cada una de las tres personas que lo forman cumple perfectamente con su función, delineando a plena satisfacción la figura completa del símbolo que representan. (Rodríguez, 2005, p.234)

Añádase a esto, como en *El libro de los veinticuatro filósofos* (2000), se resalta la intención de definir a Dios a partir de veinticuatro sentencias, entre las que se destacan por su carácter de representación, las siguientes: la sentencia IV Dios es la mente que genera el discurso, que persevera en la continuación⁶; VII Dios es principio sin principio, procesión sin variación, fin sin fin⁷; XII Dios es aquello cuya voluntad iguala a la potencia y a la sabiduría divina⁸ y XXII Dios es a partir de quien cualquier cosa que es, es sin división, por el cual es sin variación, en el cual lo que es, es sin mezcla⁹. Conviene subrayar, que a partir de estas sentencias, se puede interpretar la triada, donde el padre es mente, el hijo es palabra y el espíritu es el lazo de unión; por tal motivo, Dios es una representación que está fuera del alcance del hombre, aunque, para llegar a esa representación es necesario que el sujeto se piense como ente creado y así tener la posibilidad de acceder al ente de su creador, y representarse como una creación de Dios, sin que tenga necesariamente la representación de Dios. Cabe señalar que, Freud resaltaba a Dios como la figura representativa de ese Otro de la potencia y la sabiduría, un Dios omnipotente y conocedor de *todo*, tanto de todo lo bueno y todo lo malo, un Padre enaltecido.

Esta incidencia Triádica lleva a Descartes a prescindir de este tipo de sistema, al laicizar el espacio social, esto sin desconocer la existencia de un Dios creador, pero distante, proponiendo así, un espacio mental que es el lugar de las representaciones. Es así como Descartes a partir del *Razonamiento*, hace hincapié en un sujeto pensante “Pienso, luego existo”, iniciando los razonamientos y reflexiones acerca del ser y el pensamiento; permitiendo, además, una lectura del sujeto capaz de representación. En este sentido, Descartes da indicios para argumentar como las ideas del sujeto son representaciones del mundo material. Bien se comprende que, Descartes destaca dos tipos de ideas que son las innatas y las producidas, desencadenando en la existencia de

⁶ Dios como mente, palabra y unión.

⁷ Dios como inicio, proceso y fin.

⁸ Dios como voluntad, potencia y sabiduría.

⁹ Dios es de quien, para quien y en quien son las cosas.

un sujeto pensante, es decir, apto de representación, así las cosas, las ideas que se imaginan son representaciones del mundo material.

Asimismo, vale la pena destacar como Descartes da a conocer las “razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica” (1977, p. 129), entre estas diez razones, se resalta por su representación, el numeral tres:

Por *realidad objetiva de una idea*, entiendo el ser o la entidad de la cosa representada por la idea, en cuanto esa entidad está en la idea; y en el mismo sentido puede hablarse de una perfección objetiva, un artificio objetivo (...) Pues todo cuanto concebimos que está en los objetos de las ideas, está también objetivamente, o por representación, en las ideas mismas. (Descartes, 1977, p. 130)

Con todo y lo anterior se desprende que Descartes conserva en la concepción de idea su valor representativo, donde las representaciones son mentales de los objetos exteriores, de su entidad, así, esta representación no sea fidedigna; a causa de ello, las representaciones de las cosas no son ideas en virtud de su semejanza sino en virtud de la relación que media entre el objeto y la palabra al que se significa y refiere.

Descartes, además, resalta dos puntos de gran significancia para la representación, el primero es la homogenización de las representaciones que permite una cadena de estas, y la segunda es la forma o figura, esto no como un ente dado sino como una producción de representaciones homogéneas, permitiendo a su vez la representación como concepto y también, dar paso al dualismo de mente-cuerpo. Agregando a lo anterior, el pensamiento Cartesiano posibilita trasegar por los conceptos del pensamiento y las ideas, abarcando una realidad objetiva (representación).

Otro enfoque es el de Kant, donde la representación es lo que hace alusión en cuanto al objeto, sin embargo, no es objetiva; motivo por el cual, “los objetos no son objetos si no es gracias a esa síntesis a la que obligatoriamente deben someterse las múltiples representaciones, las categorías se aplican necesariamente a los objetos” (Kant, 1985, p. 37).

No obstante, Kant, hace mención al representar como conceptuar; por todo esto, deja de lado al sujeto como una copia y lo visualiza como una potencia, a partir de la construcción del fenómeno; además, piensa esta noción desde un elemento constitutivo de la subjetividad y la

existencia de Dios a través de una supuesta condición de la moral; es por esto que, Kant hace referencia de la representación en cuanto al objeto. Sirva de ilustración:

Toda relación de las representaciones, incluso la de las sensaciones, puede, empero, ser objetiva (y ella significa entonces lo real de una representación empírica); mas no la relación con el sentimiento de placer y dolor, mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación. (Kant, 1985, p. 101)

Obsérvese, en efecto, cómo la representación permite acceder al conocimiento de manera diferente, al tener una conciencia del objeto que se mezcla con una sensación de satisfacción, al igual permitir que, únicamente a través de la conciencia se puede acceder al conocimiento de un objeto; propiciando, además, un acercamiento de Kant al concepto de representación ahora desde un enfoque psicológico.

En consecuencia, estos modelos filosóficos clásicos permitieron acercarse y alcanzar el estatus de la representación como concepto, introduciendo de esta manera al sujeto en el dualismo de *alma*¹⁰ (pensamiento) y *cuerpo*¹¹ (extensión); siendo éste la base para el estudio de las posibilidades e implicaciones de la representación desde un enfoque psicológico.

1.4 Representación desde la Psicología

La psicología tomó como propio el concepto de representación, donde se resalta el acercamiento de Freud a los postulados y sustentos psicológicos de *Friedrich Herbart* (1935), quien destaca como el psiquismo se compone de representaciones e incluso los hechos o fenómenos psicológicos, eran representaciones, es decir, que no hay acto psíquico más que a manera de representación; postulado que comparte con Franz Bretano¹². De igual manera, es importante

¹⁰ Descartes en su libro *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, define el alma como: “una razón, no he querido significar con esos nombres solamente las facultades, sino las cosas dotadas de la facultad de pensar” (1977, p. 141).

¹¹ Descartes en su libro *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, define el cuerpo como: “extenso, se halla encerrado en un lugar, es impenetrable, es visible” (1977, p. 370). Además, agrega “soy algo corpóreo, soy una extensión” (1977, p. 371)

Para Freud, “El yo es sobre todo una esencia-cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie” (1925, p. 27); con esto quiere decir que el yo se relaciona con el cuerpo como superficie, este cuerpo en primera instancia es propuesto como objeto otro, el cual se articula con la representación.

¹² Franz Bretano, resalta en su libro *Psicología desde el punto de vista empírico* que “Los fenómenos psíquicos son representaciones o tienen representaciones por base” (1935, p. 65).

subrayar como Herbart conserva los principios Aristotélicos del alma, en el contexto de sustancia que tiende a autoconservarse; motivo por el cual, la representación es un acto donde el alma se conserva, y a partir de ella se percibe, piensa y vive.

También vale la pena destacar el concepto de alma de Franz Bretano: “la palabra "alma" se refiere al substrato sustancial de las representaciones así como de otras actividades que comparten con las representaciones el hecho de no ser inmediatamente perceptibles más que gracias a experiencias internas y que presuponen ellas mismas representaciones” (1935, p. 20).

Retomando a Herbart, este parte de la *Vorstellung*, donde la representación se entiende a manera de átomo, como unidades mínimas que se asocian, a partir de su concepto de magnitud o fuerza¹³, y que pueden ser coartadas al encontrarse con resistencias de otras representaciones. En otras palabras, se puede afirmar que las representaciones de la misma clase se asocian, algo diferente sucede con representaciones que no son iguales, este proceso se denomina inhibición (*Hemmung*), este caso de oposición da como resultado el debilitamiento de la representación original en la conciencia hasta que, una idea igual en la experiencia permitiera el ascenso de la representación original, que se da por su semejanza.

Este proceso en el que la representación pueda cobrar conciencia se lo conoce como masa aperceptiva (estructura cognitiva), es decir, la percepción consiente de una representación, y por ende la asimilación de nuevas representaciones, donde se lleva a cabo una selección de percepciones e ideas que llegan o intentan llegar a la conciencia. En Freud se puede interpretar esta teoría en un modelo mucho más desarrollado y complejo, como es el modelo topográfico del psiquismo a partir de sus tres niveles, como son el inconsciente, preconscious y consciente.

Hay que mencionar, además, la teoría del filósofo y psicólogo Franz Bretano, quien impactó a Freud, a partir de sus seminarios, relacionados con la noción de representación, resaltando el siguiente concepto: “las representaciones son el fundamento de los demás fenómenos psíquicos” (Bretano, 1935, p. 66), y complementa que “designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones” (Bretano, 1935, p. 65); motivo por el cual, la representación está presente en todo acto volitivo e intelectual.

¹³ En el capítulo *Grados de la Instrucción* de su *Pedagogía General*, Herbart resalta como una representación adquiere fuerza “por la existencia en el fondo del alma de representaciones afines que se unen ahora con las nuevas” (1935, p. 142). La fuerza es el carácter visible de la representación, y de esta fuerza depende el conservarse en la conciencia.

Concluyendo este análisis de la representación desde el campo de la psicología propuesta por Herbart, se puede destacar que basa su postulado en un patrón cuantificable, además de ubicarla dentro o fuera de un modelo de oposición, distinguiéndose por sus fuerzas entre las representaciones, también, se resalta cómo esta teoría permite una investigación científica de los procesos psíquicos, esto se da al tener su propio átomo, es decir, la *Vorstellung* o representación; ubicando este enfoque psicológico de Herbart contrario al campo filosófico.

Después de este recorrido filosófico y psicológico se da paso a los diferentes tipos de representación, los cuales consienten otra mirada en la construcción teórica del concepto de representación y por ende su uso variado y así, complementar esta línea con otros argumentos que permitan orientar este proceso investigativo.

1.5 Tipos de Representación

Es oportuno el conocer cómo no solo la filosofía y la psicología, se nutren de este concepto, sino también, otras áreas, disciplinas y ciencias. Un claro ejemplo de ello, son los variados usos de la representación. En consecuencia, este recorrido histórico, se vale de un rastreo que sintetice las diferentes teorías y por ende el apoyarse de los principales exponentes de cada tipo de representación.

Uno de los primeros tipos de representación es la *representación colectiva*, planteada por Durkheim (1898), que hace hincapié en las maneras de ideación que se construyen de forma social y no tienen un razonamiento individual; por tal motivo, este concepto facilita la inclusión de los individuos en la estructura social, posibilitando crear esquemas de percepción y de juicio que permiten una manera de pensar y actuar; tal como se puede distinguir en el libro *Las reglas del método sociológico* (1895/1997), así:

Los hechos sociales se diferencian de los hechos psíquicos no solo en calidad: *tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no significa que no sean, también ellos, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en modos de pensar o de actuar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de una naturaleza diferente a la de los estados de la conciencia individual, son representaciones de otro tipo. Y la mentalidad de los grupos no es la de los individuos; tiene sus leyes propias. (Durkheim, p. 22)

Considerando lo anterior, para Durkheim la representación colectiva es la manera mediante la cual un grupo se llega a relacionar con los objetos que lo afectan. Estas representaciones colectivas necesitan de las individuales, aunque, es preciso aclarar que, no es por parte de los individuos de manera aislada, sino por el contrario, esto se hace en conjunto, es decir, un factor indispensable de este tipo de representación es la asociación, con la finalidad de permitir que las representaciones de los sujetos se transformen en cosas exteriores a las conciencias individuales.

Después de la representación colectiva planteada por Durkheim; se da paso a la *representación social*, propuesta por *Sergei Moscovici*, en Francia en la década de 1960, tomando como referencia el texto: *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1979), definiendo esta noción como,

(...) un Corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación. (p. 18)

Para Moscovici, “la representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos” (1979, p. 17), se trata entonces de construcciones simbólicas que se crean a partir de las interacciones sociales; siendo esta una manera de entender y comunicar la realidad; así, pues, “las representaciones sociales implican una discontinuidad, un salto desde un universo de pensamiento y de acción a otro, y no una continuidad, una variación del más al menos” (1979, p. 17). Esto conduce a destacar el carácter interpretativo y explicativo de las personas a partir de sus comportamientos, más allá de lo particular, dando paso a su trascendencia cultural y, también, vinculado a una estructura social.

Esta representación social, planteada por Moscovici toma como referencia la sociología clásica y la psicología social, que da cuenta de algo real en su ausencia a partir de una forma material y simbólica; así, pues, podría decirse que las representaciones sociales son productos mentales o construcciones simbólicas, que se dan a partir de las interacciones sociales, un claro ejemplo de ello, son las creencias, mitos o ideas. Cabe señalar que, estas representaciones sociales, se diferencian de las colectivas en que estas se deben describir y explicar, a esto se llama imaginario o como se conoce actualmente *sentido común*.

La influencia que Moscovici tuvo del psicoanálisis para la construcción de su teoría, donde se vale de la obra de Freud, sin embargo, la representación social no se ocupa del inconsciente, pero si llamó la atención a Moscovici el análisis que Freud hace del ser humano como ser social:

Estudiar la representación social del psicoanálisis reclama el abordaje de esta representación en sí misma, dejando en un segundo plano al psicoanálisis como disciplina técnico-científica. Así se llega a una especie de imagen compuesta acerca de la cual no cabe menos que preguntarse qué relación tiene con la especialidad a que pertenece. (Moscovici, 1979, p. 6)

Además, complementa que, “hay un retorno a Freud, en primer lugar, una redefinición del campo del psicoanálisis alrededor del inconsciente; después, ese retorno y el rumor que lo acompaña han intensificado la presencia social que ejerce sobre la cultura” (Moscovici, 1979, p. 347). Bien pareciera por todo lo anterior, que las representaciones sociales posibilitan la unificación de las experiencias subjetivas de manera individual, y como consecuencia, sus sistemas de interacción social, para así tener la posibilidad de investigar los fenómenos que suceden en el sujeto y su entorno social en el que se encuentra insertado, permitiendo a su vez la creación de representaciones que se reconstruyen en el sentido común, es decir, las distintas formas de conocimiento dan paso a las imágenes y significados a través de los que se permite actuar y comunicarse con los demás.

Vale también aclarar que, Moscovici se refiere al inconsciente como “un signo del psicoanálisis cargado, por otra parte, de valores -oculto, involuntario, etc.- y visualizado en el cerebro como una capa más profunda y velada” (1979, p. 43), desde este contexto, destaca al inconsciente en su relación con el aparato psíquico individual y los procesos sociales; además, hace mención al inconsciente como un órgano del aparato psíquico; otra lectura, que se puede tener en cuenta por parte de Moscovici es el planteamiento de un inconsciente casi innato, es decir, que se determina desde el nacimiento.

Dentro de este marco ha de considerarse la influencia que Moscovici tuvo del psicoanálisis para la construcción de su teoría acerca de las representaciones sociales, las cuales representan una producción de la subjetividad social, que se complementan para integrar sentidos y configuraciones subjetivas, a través del discurso de tipo social. Esta representación social establece un campo simbólico, que permite procesos de organización social.

Sumado a esto, Moscovici aclara que el psicoanálisis se vale de las representaciones mentales, de tal modo, se recalca en este rastreo otro tipo de representación que es la *representación mental* propuesta por Piaget, basada en las teorías cognitivas, a partir de los fenómenos psíquicos que son las representaciones, que nacen al momento de imitar un modelo ausente, ya sea a partir de la imaginación, el sueño o el juego simbólico.

Para Piaget la representación congrega un significador que permite la presencia de un significado que es dado por el pensamiento, en este contexto, “el pensamiento concreto es la representación de una acción posible y el pensamiento formal la representación de una representación de acciones posibles” (Piaget, 1991, p. 85). A partir de este argumento, en el pensamiento concreto, la acción mental se presenta en los objetos y se proyecta en el mismo medio concreto, y en el pensamiento formal se da la distinción entre lo real y lo posible; accediendo, además, que este proceso de interiorización viabilice al sujeto la *Intencionalidad*, su *Actividad Propia* y su *Personificación*¹⁴; siendo estos los fundamentos o pilares de la teoría de la representación mental abordada por Piaget.

Entre los tipos de representación que permiten otra forma de lectura, están la representación política, la representación teatral, la representación en el marco de la sociología; los cuales se van a desarrollar a través de una descripción muy sucinta.

La *representación política* que se da en los siglos XIII y XIV, plantea la relación entre gobernantes y gobernados; obsérvese como los encargados de participar en los concilios de la Iglesia y después en el Parlamento Inglés fueron considerados como representantes; ante esto, las revoluciones permitieron la incorporación de la noción de representación popular, a causa de ello, la representación política conjetura la autorización de alguien a ser representado y la responsabilidad de otro en poder cumplir con determinadas obligaciones.

La *representación teatral*, inicia con el estudio de Goffman (1981), siendo el teatro apto para poner en escena ideas, además, de pensamientos, donde sus principios resultantes son de tipo

¹⁴ La *Intencionalidad* es el rasgo característico de la inteligencia. Para Piaget esta inicia en el momento en el que el niño desborda sus actividades corporales simples, como el mirar, chupar o agarrar; para dar paso al relacionarse e interactuar con los objetos. En la “*actividad propia*: el yo se encuentra, en primer lugar, en el centro de la realidad, debido precisamente a que es inconsciente de sí mismo, mientras que el mundo exterior se objetivará en la medida en que el yo se construirá como actividad subjetiva o interior” (Piaget, 1991, p. 22), desde este lineamiento, es importante subrayar cómo en la actividad propia la imaginación creativa permite un distanciamiento con la realidad, motivo por el cual, pasa de reproductora a transformadora de otra realidad. La *Personificación* establece la correspondencia entre sujetos relacionados por el animismo y la perspectiva sincrética e intuitiva de la realidad.

dramático, y es empleada para dar a conocer las normas sociales que gobiernan la vida diaria, también, hace hincapié en las interacciones que se orientan bajo sus propias reglas, que son exteriores a los individuos, y que deben ser cumplidas para poder llegar a ser consideradas como personas “normales”.

En la *sociología* la representación se relaciona con la estructura productiva, resaltando su aporte en los fenómenos colectivos, procesos sociales y el mundo del mercado; uno de los autores principales es Kracauer (1989), quien estudió la representación desde la sociología en el contexto del cine, reflejando la mentalidad de una nación, a partir de una dimensión colectiva y que permite a la representación ser un testimonio social, descubriendo lo no dicho por la comunidad, siendo este un modelo mimético. Por otra parte, Sorlin (1985) deja de lado la representación de una sociedad, por aquello que la sociedad crea conveniente representar, es decir, dice eso que ve literalmente una sociedad, robusteciendo el valor testimonial de la representación.

Todos estos tipos de representaciones permiten identificar este concepto como un filtro de la realidad, ya sea como una dimensión mimética, funcional o simbólica; reconociendo, además, un aporte del psicoanálisis de manera directa o indirecta, sobre todo en relación con los postulados freudianos.

1.6 A manera de cierre

Finalizando este análisis, es significativo destacar cómo en lo mítico-religioso cobra gran importancia la noción de *presencia* (el ente era presencia), en este contexto, los dioses y héroes eran irrepresentables. Cabe señalar que, para Berenstein:

Lo irrepresentable se reitera sin posibilidad de ser reprimido y sin que pueda ser puesto en palabras para hacerse parcialmente decible o constituir formaciones de compromiso. En el psiquismo se produce una presencia casi permanente que no se deja pasar a ausencia, precondition para inscribirse como representación. Es una presencia que no deja marca y no admite representarse. (2004, p. 100)

Además, cabe resaltar cómo para Freud la presencia designa lo irrepresentable, de donde se colige que lo representable es lo contrario de la presencia; a causa de ello, lo irrepresentable corresponde a la falta de ligazón con las representaciones.

Después de reconocer en la Grecia antigua la noción de presencia, se dio paso a identificar el concepto de representación, esto desde los diferentes postulados filosóficos, que dan lugar al *logos*. Cabe mencionar que, en la filosofía se priorizan unos sentidos con respecto a la representación, o sea, como idea, imagen y objeto; consintiendo, además, ahondar en un distanciamiento conceptual entre la representación y el pensamiento griego, alejándose del concepto de presencia y más del lado de la introducción del sujeto y el pensar.

En primera instancia, las posturas Aristotélicas de la representación se refieren a esta como una construcción de la realidad por mimesis, esto va del interior del organismo al mundo exterior, permitiendo reconocer que lo representable está en el cuerpo unificado con el Alma; motivo por el cual, esta unidad de cuerpo-alma; o como lo interpreta Jacques-Alain Miller:

Para Aristóteles, el alma es la unidad supuesta de las funciones del cuerpo y ésta es la que nosotros traducimos en la experiencia del espejo como un alma especular [...]. Lo mental de lo simbólico es la refracción del significante en el alma especular. A esa refracción es a lo que se llama el significado. A ese significado esencialmente huidizo, nubloso, indeterminado, metonímico y susceptible sin duda de dar lugar a metáforas y efectos de significación, se le puede llamar el pensamiento. (2013, p. 9)

En este orden de ideas, el alma y el cuerpo se muestran como una sola, visualizando en este concepto la relación con el pensamiento como un sistema de representaciones, abriendo paso a lo representable.

En relación con la representación de la religión desde lo triádico (Padre, Hijo y Espíritu Santo), se prioriza la representación de Dios (Dios como triple construcción), al no estar a disposición del ser humano, con base en esto, se representa lo irrepresentable, al acceder a él por parte del hombre como imagen y semejanza o como un ente creado por este ser superior.

En el enfoque psicológico, Herbart plantea la tesis de que todo sin excepción es representable, por tal motivo, no hay nada irrepresentable, esto se debe a que las representaciones constituyen el psiquismo y lo expresan a través de los pensamientos; planteamiento que comparte con Franz Brentano. Cabe señalar, cómo el alma sólo se hace presente a manera de representación, en este sentido, esta teoría psicológica es eminentemente representacionista.

Es más, este recorrido permite tener los argumentos necesarios para abordar la representación en el psicoanálisis, reflexionando acerca de su influencia religiosa, filosófica y psicológica en una época ya determinada, donde se parte de unos antecedentes en relación con el

concepto de presencia de los dioses en el contexto de la mitología, para dar paso al concepto de representación desde las diferentes vertientes filosóficas sirviéndose de pensadores que permiten el acercamiento a este concepto y donde la idea de Dios cumple una función trascendental y es en la construcción del mismo; además, se da paso a la representación desde la psicología que también fue inspiración en la obra de Freud porque a partir de esta, fue viable el conocimiento de los procesos psíquicos del ser humano, y lograr así consolidar la representación en el psicoanálisis ya dándole un estatuto diferente y es en su relación con el inconsciente, como representación inconsciente.

Capítulo II

2 Consideraciones Psicoanalíticas de la Representación

Freud analizó lo representable desde el psicoanálisis, al igual que lo irrepresentable con respecto al psiquismo humano, permitiendo así, una ruptura epistemológica con la filosofía y la psicología; desde esta perspectiva, se propicia nuevos cambios en su significación.

Así, pues, en este capítulo se *analiza el concepto de representación en relación con su inscripción en el inconsciente*; a causa de ello, es importante conocer el postulado epistemológico de la teoría freudiana, donde lo real psíquico es comprensible únicamente en sus representaciones; motivo por el cual, cobra diferentes estatutos, y se complejiza a lo largo de su obra.

2.1 Postulado Epistemológico de la Representación

En este análisis metapsicológico, Freud, en su escrito de *La afasia* (1891) discierne acerca de aquello que va del cuerpo hacia la mente, y de esta al exterior, motivo por el cual, se distinguen los fenómenos ajenos a la consciencia que poseen lugar en el psiquismo, deduciendo así, la presencia de la representación desde un comienzo de la obra de Freud. Dicho esto, se distingue dos tipos de Representaciones, representación-objeto (*Objektvorstellung*) y representación-palabra (*Wortvorstellung*), siendo la base de la teoría de las representaciones que se conoce en el psicoanálisis. La representación-palabra, es una serie cerrada¹⁵, se caracteriza por sus resonancias auditivas, visuales y kinestésicas. Por otra parte, la representación o asociación de objeto, es una serie abierta¹⁶, que combina imágenes visuales, olfativas, táctiles, auditivas y cenestésicas. En este sentido, la representación palabra se articula a través del componente auditivo con el componente visual de la representación objeto.

Además, las representaciones estructuran los estímulos sensoriales como entidades coherentes; desde esta perspectiva, adquieren un valor psíquico cuando se reconocen. Es pertinente puntualizar que Freud hace la transición de *Objektvorstellung* o representación Objeto, al concepto de *Dingvorstellung* o representación cosa; esto se desarrolló en su estudio acerca de *La afasia*.

¹⁵ Una serie cerrada, no puede recibir otros componentes una vez constituida, porque puede llegar a alterar su estructura.

¹⁶ Una serie abierta, permite en su estructura inacabada, la posibilidad de incluir nuevos componentes, sin el riesgo de alterar su organización.

Además, Freud define las instancias o sistemas que formarán parte del aparato psíquico: el inconsciente, el preconscious y la consciencia, instaurando así la primera tónica freudiana.

Continuando con este análisis, en el escrito *Proyecto de psicología* (1895), Freud destaca el aparato psíquico y lo inconsciente como ejes centrales, permitiendo en primera instancia representar los procesos psíquicos como estados cuantitativos, a través del principio de inercia neuronal, por consiguiente, posibilita el señalamiento de la actividad neuronal y las cantidades fluyentes de energía en el sistema nervioso, esto dentro del marco de la histeria y la neurosis obsesiva; por tanto, se someten a una compulsión ejercida por unas representaciones hiperintensas¹⁷.

En este Proyecto, Freud articula las experiencias sensoriales y perceptivas con las representaciones dadas por la existencia de barreras de contacto entre neuronas, procesos de inhibición y facilitación entre ellas, es decir, son las responsables de las representaciones. De igual manera, es significativo destacar como en los capítulos iniciales del Proyecto de psicología, su prioridad en relación con las representaciones son las redes neuronales, estas tomadas como unidades diferenciadas entre sí, pero iguales en su construcción al remitir a un mismo modelo.

Es a partir de esta red neuronal que se permite lo cuantificable ya sea en carga o descarga “el sistema de neuronas tenía desde el comienzo dos funciones: recoger los estímulos de afuera, y descargar las excitaciones endógenamente generadas” (Freud, 1886-1899, p. 347). Aquí se puede percibir el análisis que Freud hace en la clínica, tómese como ejemplo el caso de Emma¹⁸ en su crisis de angustia, donde la manifestación cuantitativa, o sea, un afecto desprovisto de cualidad, se une a la representación hiperintensa, “Todo observador de la histeria nota, en primer lugar, que las histerias están sometidas a una *compulsión* que es ejercida por unas representaciones *hiperintensas*” (Freud, 1886-1899, p. 394), permitiendo que irrumpa en la consciencia y cuando lo haga provoque crisis de angustia, vale de ilustración:

Emma está hoy bajo la compulsión de no poder ir *sola* a una tienda. Como fundamento, un recuerdo de cuando tenía doce años (poco después de la pubertad). Fue a una

¹⁷ Las representaciones hiperintensas tienen una lectura patológica-clínica, basada en la histeria y neurosis obsesiva, y que se estudia en primera instancia en Proyecto de psicología y posteriormente como concepción cuantitativa. Estas representaciones hiperintensas buscan variados caminos para descargarse en compulsión histérica.

¹⁸ Caso de Emma: “Siendo una niña de ocho años, fue por dos veces a la tienda de un pastelero para comprar golosinas, y este caballero le pellizcó los genitales a través del vestido. No obstante la primera experiencia, acudió allí una segunda vez. Luego de la segunda, no fue más. Ahora bien, se reprocha haber ido por segunda vez, como si de ese modo hubiera querido provocar el atentado” (Freud, 1886-1899, p. 401).

tienda a comprar algo, vio a los dos empleados (de uno de los cuales guarda memoria) reírse entre ellos, y salió corriendo presa de algún *afecto de terror*. Sobre esto se despiertan unos pensamientos: que esos dos se reían de su vestido, y que uno le había gustado sexualmente. (Freud, 1886-1899, p. 400)

Ahora bien, una representación hiperintensa es acompañada de angustia, desde el estudio de la defensa operada por el yo frente a procesos primarios que acontecen en la consciencia, de este modo, permite las representaciones, pero con contenido sexual, y hace que lleguen a reprimirse. Estas Representaciones hiperintensas posibilitan el estudio de la representación y el afecto, como dos conceptos del aparato psíquico.

Después de abordar el problema de lo cuantitativo, Freud da paso a la teoría de las neuronas desde lo cualitativo, donde resalta la función de la memoria como un supuesto de la facilitación neuronal a partir de la excitación, y de esta manera el sistema queda en estado diferente, desencadenando la posibilidad de constituir una memoria, que puede llegar a ser representada. Este sistema mnémico es un sistema de memoria, con la característica que no se inscribe nada cualitativo. Cabe señalar que, la memoria es un estado de enlace de un paso de cantidades a partir de la sinapsis, y por su carácter de enlace transforma la sinapsis de esas neuronas.

En esta transición que le da Freud a la teoría neuronal, se resalta cómo la representación aparece en el momento de la unión entre neuronas, y es a partir de esta asociación lingüística que las representaciones de tipo sonoras se asocian con imágenes lingüísticas motrices, que hacen las veces de facilitación; todo este proceso produce la mutación de una imagen sonora a la imagen palabra y finaliza con la descarga.

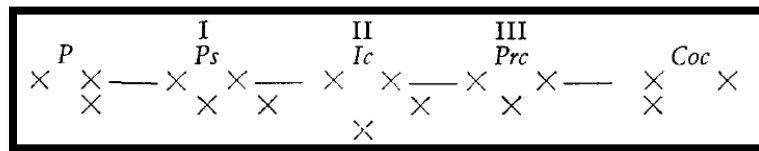
Otro aspecto a destacar es lo visto en la *Carta 52* de Freud a Fliess del 6 de diciembre de 1896; donde Freud subraya que “lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos” (p. 274), sustenta que el material de las huellas mnémicas experimenta un reordenamiento; es así como, el material mnémico se ubica entre la percepción y la consciencia. En primera instancia están los signos de percepción (Ps) que es la primera transcripción, los cuales son “insusceptible de consciencia y articulada según una asociación por simultaneidad” (p. 274), es decir, agrupadas por contigüidad y semejanza. La segunda transcripción es la inconsciencia (Ic), donde están las huellas inconscientes, destacando los recuerdos inalcanzables de consciencia. Por último, en la tercera instancia está el preconsciente (Prc), relacionado con las representaciones palabra,

(...) las investiduras devienen concientes de acuerdo con ciertas reglas, y por cierto que esta *conciencia-pensar* secundaria es de efecto posterior [...] anudada a la reanimación alucinatoria de representaciones-palabra, de suerte que las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria. (1896, p. 275)

Además, es importante considerar el siguiente esquema:

Figura 1

Esquema 7 de la Carta 52



En el esquema 7 (1896, p. 275) de la Carta 52 de Freud a Fliess se observa cómo entre la percepción (P) y la conciencia (Coc) existen variados tipos de registros, todos con transcripciones diferenciadas. Baste lo anterior para decir que Freud plantea por primera vez la hipótesis del apartado psíquico como un sistema de inscripciones en términos de signos. Estas inscripciones son: signos o registros de percepción (Ps), siendo esta la primera transcripción de las percepciones y son insusceptibles de conciencia. Después, está lo inconsciente (Ic), que es la segunda transcripción, donde las huellas inconscientes conciernen a recuerdos de conceptos y son inasequibles a la conciencia. Por último, la tercera retranscripción es la preconscious (Prc), relacionada con las representaciones-palabra.

Ahondando todavía un poco más desde una lectura metapsicológica, Freud acude a tres puntos de vista necesarios para llegar a un mejor análisis de las representaciones, como son el *Tópico*, donde la representación se divide en dos clases, que son, la representación cosa que corresponde al terreno de lo inconsciente; y la representación cosa y palabra las cuales hacen parte del sistema preconscious y consciente. En relación con lo *Económico*, la *Vorstellung* es una representación investida desde la pulsión, porque, así como para el yo la *Vorstellung* representa a la pulsión, para ésta representa al objeto. Y en lo *Dinámico*, la representación-cosa se supone eficaz en la producción de todas las formaciones de lo inconsciente, fundadas en la repetición como su ley.

En el curso de esta búsqueda, se destaca el escrito acerca de la *Interpretación de los Sueños* (1900), donde Freud hace un distanciamiento entre percepción y representación, a partir de la interpretación que se da del relevo del proceso primario por el secundario, tal como lo hace notar Freud “al proceso psíquico que conviene exclusivamente al primer sistema lo llamaré ahora proceso primario, y proceso secundario al que resulta de la inhibición impuesta por el segundo” (1900, p. 591). En este proceso primario aparecen las representaciones, estas a manera de representación cosa y representación palabra, y por su parte, pueden sufrir transformaciones generadas por el desplazamiento y la condensación, como son las metáforas y las metonimias. De igual manera, Freud subraya que:

Tales procesos incorrectos son los *primarios* en el aparato psíquico; sobrevienen dondequiera que algunas representaciones son abandonadas por la investidura preconciente, son libradas a sí mismas y pueden ser llenadas con la energía no inhibida del inconciente, que aspira a drenarse. (Freud, 1900, p. 594)

Freud considera el proceso primario como una serie de procesos psíquicos incorrectos, que se ponen en manifiesto en la vida onírica a partir del sueño, propiciando pensamientos extraños pero que tienen sentido; por tal motivo, en la formación del sueño los pensamientos preconcientes están en contacto con los deseos inconscientes reprimidos permitiendo transformaciones, que dan paso a este tipo de proceso. Mientras que los procesos secundarios son los correctos al provenir de la vida en vigilia, viabilizando un enlace lógico por su pensamiento inteligible, en el orden del razonamiento.

Ya en el texto de la *Interpretación de los sueños (1901)*, se formaliza el aparato psíquico con el *esquema del peine* (p, 534), retomando la problemática de percepción y representación, aunque, las huellas mnémicas diferencian al aparato psíquico del arco reflejo, introduciendo así un distanciamiento entre percepción y memoria. A causa de ello, las percepciones que llegan al aparato psíquico dejan una huella, denominada *huella mnémica*, y su función es la memoria. Se puede concluir, como la memoria esta sostenida por las huellas mnémicas y no por las neuronas. Cabe aclarar, que la huella mnémica no es lo mismo que la representación.

Otro elemento a resaltar en el proceso psíquico es el afecto, que es una de las formas en las que se manifiesta la pulsión; es significativo, destacar como para Freud, el afecto y la representación no tiene el mismo origen, ni el mismo destino, en consecuencia, son de naturaleza diferente, tal como se desarrollará a lo largo del siguiente apartado.

2.2 Vínculo Representación y Afecto

Tanto la representación (*Vorstellung*) como el afecto (*Affect*) tienen un origen y destinos variados, en este sentido, es importante retomar así sea de una manera muy concisa el estudio del afecto desde el enfoque psicológico representacional de Herbart.

En este enfoque, el afecto es relacionado a un modelo de fuerzas tanto representacionales, como económicas, donde se impone un quantum de representación, esto se debe a que la dinámica al dosificar el equilibrio le asigna una medida. Así, pues, el afecto al contrario de ser una manifestación que se da a partir de la relación con el objeto o las sensaciones, es un intervalo dinámico y también energético en el campo de la representación. En este sentido, la supremacía de una representación al superar las resistencias determina las demás representaciones, a causa de ello, el afecto se piensa como resultado de lo cuantitativo y dinámico de la representación, de acuerdo al postulado Herbartiano.

Ya en el contexto psicoanalítico, Freud distingue dos componentes en la representación, estos son, por su contenido y su monto de afecto¹⁹; en relación al afecto, este inicia su estudio a partir de la histeria, “En ciertos estados anímicos denominados «afectos», la coparticipación del cuerpo es tan llamativa y tan grande que muchos investigadores del alma dieron en pensar que la naturaleza de los afectos consistiría sólo en estas exteriorizaciones corporales suyas” (Freud, 1886-1899, p. 118), en consecuencia, relaciona el afecto con la corporalidad, reconociendo, además, un vínculo recíproco entre cuerpo y alma; por tal motivo, se puede afirmar que el afecto aparece o nace pegado al cuerpo.

Este monto de afecto, se puede analizar de manera más puntual en el texto de *La Represión* (1915), aquí el afecto adquiere una significación en el mecanismo de la represión, sin embargo, algo no está unido a la dinámica representacional, por consiguiente, se desliga el afecto de la representación. Este monto de afecto aparece en la represión desde lo netamente cuantitativo de la representación inconsciente, o sea, el monto de afecto es aquello que diera la energía. Antes de seguir adelante conviene señalar como en el texto de *Lo Inconsciente* (1915), se le da un mayor realce a la contrainvestidura, es decir, reconceptualiza o se desplaza el monto de afecto.

¹⁹ “Cada suceso, cada impresión psíquica están provistos de cierto valor afectivo (*Affektbetrag* {monto de afecto}), del que el yo se libra por la vía de una reacción motriz o por un trabajo psíquico asociativo” (Freud, 1886-1899, p. 209).

Por otra parte, en el estudio de la histeria se analizan los acontecimientos traumáticos y recuerdos, que no son del todo eliminados, estos acontecimientos desencadenantes inducen a una reacción enérgica, “Por «reacción» entendemos aquí toda la serie de reflejos voluntarios e involuntarios en que, según lo sabemos por experiencia, se descargan los afectos: desde el llanto hasta la venganza” (Freud, 1893-1895, p. 34), y es a través de la descarga de afectos que estos pueden devenir en actos, y en el caso que no exista una liquidación, el afecto queda ligado al recuerdo.

Acontece además que el restaurar el vínculo de los recuerdos con los afectos desde la palabra, permite el reconocer tanto la representación del afecto, como la representación del recuerdo. Bajo esta perspectiva, la representación del afecto, refiere a la cantidad del mismo, es decir, de afecto, aunque, al no ser descargado va a estar ligado al recuerdo. Desde la representación del recuerdo, esta ubica al recuerdo como representación, posibilitando así, insertar las vivencias en un registro que es traído por asociación a partir de las representaciones.

Otro aspecto a destacar es el vislumbrado en la Carta 21 de Freud a Fliess (1888), donde se ilustra en la figura 4 (p. 252) los destinos y relación de la representación y afecto, a partir de las siguientes entidades clínicas²⁰, así:

²⁰ 1. *Histeria*: La representación inconciliable no es admitida para su asociación con el yo. El contenido se conserva desintegrado, falta dentro de la conciencia, su afecto es [tramitado] por conversión a lo corporal.

2. *Representación obsesiva*: Tampoco aquí la representación inconciliable es admitida para la asociación. El afecto se conserva; el contenido es sustituido.

3. *Confusión alucinatoria*: La representación inconciliable íntegra (afecto y contenido) es mantenida apartada del yo, lo cual sólo es posible a expensas de un desasimiento parcial del mundo exterior. Se llega a unas alucinaciones que son amistosas para con el yo y que sostienen la defensa.

4. *Paranoia*: Contenido y afecto de la representación inconciliable se conservan, en total oposición al caso 3, pero son proyectados al mundo exterior. Alucinaciones que se generan en variadas formas; son hostiles al yo, pero sostienen la defensa (Freud, 1886-1899, p. 251).

Figura 2*Esquema 4 de la Carta 21*

	Afecto		Contenido de la representación	Alucinación	Resultado
Histeria	Tramitado por conversión	—	Ausente de la conciencia	—	Defensa lábil con ganancia buena
Representación obsesiva	Conservado	+	Ausente de la conciencia Sustituido	—	Defensa permanente sin ganancia
Confusión alucinatoria	Ausente	—	— Ausente	Amistosa para el yo Amistosa para la defensa	Defensa permanente, ganancia brillante
Paranoia	Conservado	+	Conservado Proyectado	Hostil al yo Amistosa para la defensa	Defensa permanente sin ganancia
Psicosis histérica		Domina +	la conciencia +	Hostil al yo Hostil a la defensa	Defensa fracasada

Es interesante examinar a partir del esquema anterior cómo el afecto en relación con su destino tiene un camino diferente al de la representación, es decir, el afecto se desliga de la representación, permitiendo una lectura conceptual diferente, aunque, los dos aluden en este aspecto a lo cuantitativo. Dicho en otras palabras, la representación se reprime, desestima y hasta se proyecta; por otra parte, el afecto permanece.

Continuando con esta exploración, ahora desde el *Proyecto de Psicología*, se puede distinguir una serie de aspectos relacionados con la noción de afecto; uno de ellos es el que alude a la descarga dada en relación a lo neuronal que integran el núcleo del sistema mnémico; esto relacionado con el deseo y la experiencia de satisfacción o dolor, “la vivencia de dolor, la imagen-recuerdo del objeto hostil ha conservado una facilitación privilegiada con estas neuronas llave, en virtud de la cual se desprende entonces displacer en el afecto” (Freud, 1886-1899, p. 366). Desde este punto de vista, si esta vivencia pretende reproducirse, sobreviene el afecto, a causa de ello, se catectiza e inviste el recuerdo de la experiencia que produjo esa sensación penosa o dolorosa.

Baste lo anterior para decir que, el afecto es entendido por parte de Freud como un proceso de descarga hacia el cuerpo, endógena y secretoria; el cual está ligada a la imagen mnémica del objeto hostil; esto involucra una dimensión de violencia en la descarga a partir de una intervención corporal, permitiendo así una incursión en lo orgánico. De igual manera, el *Proyecto de psicología*, vincula el afecto con la defensa que moviliza, donde se subraya la relación con el aparato psíquico, con la finalidad de hacer frente al afecto a partir de la represión. Hay que entender, además, la

función que cumple el yo relacionado con la inhibición de los afectos, es decir, cómo el yo descarga sus investiduras por el camino de la satisfacción, esto a partir de la repetición de la vivencia de dolor y la pérdida de su impulso como afecto a través de la inhibición,

Mientras que el afán de este yo tiene que ser librar sus investiduras por el camino de la satisfacción, ello sólo puede acontecer influyendo él sobre la repetición de vivencias de dolor y de afectos, por el siguiente camino, que en general se define como el de la *inhibición*. (Freud, 1886-1899, p. 368)

Desde este contexto, la función del yo es la de prevenir nuevos procesos afectivos, además, de reducir las facilitaciones afectivas que sean antiguas, como es “inhibir el decurso que va de la imagen-recuerdo al desprendimiento de displacer” (Freud, 1886-1899, p. 369). Un tercer aspecto a distinguir es la *Perturbación del pensar por el afecto*. En este apartado, se reconoce el efecto del afecto en el proceso psíquico, donde la descarga sexual se anuda a un recuerdo y “el desprendimiento sexual sobreviniera *prematuramente*” (Freud, 1895, p. 404).

Desde el contexto del sueño, se puede recalcar el trato entre representación y afecto; aquí cabe aclarar que el sueño sobresale como una vivencia psicológica, esto por su fondo afectivo, más que por su contenido representacional, permitiendo una diferenciación entre estos dos conceptos como es el comportamiento del afecto y la representación en el sueño.

El afecto vivenciado en el sueño en modo alguno es inferior al de igual intensidad vivenciado en la vigilia; y es por su contenido afectivo que el sueño sustenta, más enérgicamente que por su contenido de representación, el reclamo de que se lo cuente entre las vivencias reales de nuestra alma. Si en la vigilia no lo clasificamos así es porque no atinamos a apreciar psíquicamente un afecto si no es en su enlace con un contenido de representación. (Freud, 1901, p. 458)

Así, pues, en el estado de vigilia se establece una distinción entre afecto y representación, ya que el afecto permanece intacto, esto se debe a que no es alterado, ni deformado; al contrario de la representación que es susceptible a las deformaciones; porque bajo los efectos de la censura estos son más resistentes, en este sentido, el afecto es el camino para lograr una restauración o reconstrucción indicada del sueño, a diferencia de las representaciones que pueden llegar a engañar.

Cabe aquí anticipar que, existen dos fuentes en los estados afectivos, esto desde el contexto del sueño. Como primera fuente están los pensamientos de la víspera, donde la representación

inducirá el estado afectivo; como segundo aspecto, está un estado somático y el contenido representativo provocado por el estado afectivo.

Entiéndase bien que, “estos sueños de contenido penoso pueden sentirse como indiferentes, pueden traer consigo todo el afecto penoso que parece justificado por su contenido de representaciones, o aun provocar el despertar por un desarrollo de angustia” (Freud, 1901, p. 549); si un estado afectivo sobresale sobre una representación desencadenaría en una modalidad de angustia o afecto penoso, similares a los estados que se dan en la neurosis.

Ahondando todavía un poco más, en el trabajo del sueño se genera la *sofocación de los afectos*, algo equivalente al trato destinado a la representación, aunque, no es el mismo; un claro ejemplo de ello es cómo el afecto no se puede fraccionar; cosa contraria sucede con la representación, que puede llegar a construir otros productos modificados o deformados, relacionados con la cadena asociativa de pensamiento del sueño.

Se puede decir que el afecto no se reprime, la representación sí; a causa de ello, las representaciones tienen el estatuto de ser inconscientes; desde esta perspectiva, los afectos no son inconscientes, ni reprimidos, los afectos se suscitan en la consciencia, con la finalidad de buscar una descarga, alcanzando su cualidad por las representaciones conscientes. Estas posturas acerca del afecto no han tenido variaciones, es decir que, al analizar el esquema de la segunda tópica como la segunda teoría de la angustia, el afecto tiene el mismo carácter que se observa en la Metapsicología.

Finalmente, Freud posiciona el afecto como la forma privilegiada desde donde la pulsión se manifiesta o se hace representar, ahora bien, la representación y el afecto tienen destinos diferentes, aunque, comparten una función similar y es la de mediar entre la pulsión y la consciencia, o sea, que la pulsión pueda acceder a la consciencia. Dentro de este contexto, el afecto es una manifestación del desarrollo pulsional, en este sentido, el afecto ligado a la representación es la parte pulsional de esta.

2.3 Vínculo Representación y Pulsión

En el texto *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud hace alusión a la pulsión como,

(...) un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el

alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesto a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (1915a, p. 117)

En este sentido, la pulsión está en el límite entre lo somático, que viene siendo lo corporal y lo anímico que se relaciona con lo psíquico, además, se destaca cómo la pulsión es la representación psíquica que representa una excitación que proviene de lo corporal procedente de lo somático. Desde esta perspectiva, el organismo es un escenario para lo psíquico, ya que desde la superficie orgánica se transforman las fuentes de placer y displacer y las sensaciones; las cuales hacen resonancia en la instancia psíquica, que se traduce en términos del cuerpo como imagen.

Vale la pena señalar que, la pulsión se concibe como una fuerza constante de naturaleza biológica proveniente de fuentes orgánicas. Ahora bien, para que la pulsión alcance su meta y pueda buscar la satisfacción es necesario del objeto que, “es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción” (Freud, 1915a, p. 118). Es de advertirse que el objeto de la pulsión corresponde a la representación que se tiene del objeto y no el objeto de la realidad. Desde luego es posible acceder a un saber en relación con la pulsión a través de un registro e inscripción, o sea, a partir de la representación o la expresión de un afecto.

Así, pues, la pulsión tiene una fuerza constante que es indispensable para el funcionamiento del aparato psíquico, además, es un representante que aparece representando algo somático ante lo anímico, en este sentido, la pulsión aparte de ser un estímulo somático para lo psíquico es un representante, motivo por el cual,

Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. (Freud, 1915b, p. 173)

Cabe considerar, como las representaciones son investiduras de las huellas mnémicas, el afecto es una descarga pulsional, y la pulsión en su origen no es ni inconsciente, ni consciente, y su localización es el fijarse con la *Vorstellungsrepräsentanz* (representante de la representación).

Se debe comprender que las huellas de un recuerdo dan lugar a la disposición de las huellas mnémicas, estas al ser investidas por el yo se revelan como representaciones, en consecuencia, aquellas representaciones que se saturan (*Verlötung*) con un afecto que viene de la energía

pulsional, dan paso al representante de la pulsión (*Triebrepräsenz*), también denominado representante de la representación (*Vorstellungsrepräsentanz*).

La *Vorstellungsrepräsentanz* está compuesta por dos elementos como son la representación y el representante de la pulsión, pueden acontecer en sensaciones de afecto; de ahí se infiere que, la representación representa a la pulsión permitiéndole a eso que representaba un recuerdo, es decir, algo extra, una representancia la cual no puede estar necesariamente relacionada con lo representado del recuerdo, el elemento añadido es el *repräsentanz* que conformaría una representación; así, pues, una representación que se unió a aquello que quedó del paso de una pulsión al psiquismo.

En el curso de esta búsqueda es importante señalar la represión y la pulsión, en el escrito de *El yo y el ello* (1923-1925), la represión se asemeja a un intento de huida, en otras palabras, no se encuentra en la huida o la negación.

En relación con la satisfacción pulsional, “El yo quita la investidura (preconciente) de la agencia representante de pulsión que es preciso reprimir {desalojar}, y la emplea para el desprendimiento de displacer (de angustia)” (Freud, 1926, p. 88-89), este displacer procede de la pulsión y su satisfacción o el yo que a través de la desinversión propicia la angustia, como señal de peligro. La única manera o medio de renunciar al placer es a través de una oposición mayor del displacer (angustia), que proviene de la cantidad de ocupación que es retirada de la representación reprimida. También vale la pena destacar como para Freud la angustia no es producción, sino reproducción de una angustia arcaica, el yo reproduce, con la finalidad de mostrar los peligros libidinosos cuando la pulsión se va a realizar.

Por otra parte, es significativo resaltar como la representación se da ante la ausencia en la articulación de palabras con las representaciones preconscientes, en este sentido, la ausencia entre el vínculo de lo preconciente y lo inconsciente, requiere que este último a partir de la represión, permita el permanecer fuera del sentido y la representación palabra.

Continuando con este recorrido, es importante destacar la diferenciación entre representaciones, resaltando dos formas de una misma representación como son la inconsciente y la consciente, pero a esta diferenciación Freud le agrega otros aspectos, como:

Ellas no son, como creíamos, diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente

representación-palabra, y la inconciente es la representación-cosa sola. El sistema *Ice* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. (Freud, 1915b, p. 198)

Desde el punto de vista de la representación consciente o preconsciente se da una representación cosa (*Sachvorstellung*), sumado a la representación palabra (*Wortvorstellung*), por otra parte, en la representación inconsciente solamente existe la representación cosa, y no está añadida a la representación palabra “Esperaríamos que la representación-palabra, en cuanto es la porción preconsciente, resistiese el primer asalto de la represión y se volviese por completo no investible después que la represión avanzó hasta las representaciones inconcientes-cosa” (Freud, 1915b, p. 200). Por consiguiente, la sustracción de investidura preconsciente es la sustracción de la posibilidad de la palabra, donde la representación es la representación objeto (*Objektvorstellung*), y es la suma de las dos, “La representación-palabra aparece como un complejo cerrado de representación; en cambio, la representación-objeto aparece como un complejo abierto. La representación-palabra no se enlaza con la representación-objeto desde todos sus componentes, sino sólo desde la imagen sonora” (Freud, 1915b, p. 212).

En consecuencia, la represión lo que hace es impedir al inconsciente que traduzca en palabras la representación reprimida, es decir, solamente se queda con la representación cosa, donde la “«representación (-cosa) {*Dingvorstellung*} inconciente del objeto es abandonada por la libido». Pero en realidad esta representación se apoya en incontables representaciones singulares (sus huellas inconcientes)” (Freud, 1915b, p. 253). Así, pues, en el inconsciente está inscrita la huella de la imagen de la cosa que tiene que pasar por el polo perceptivo, y si se trata de una investidura preconsciente debe estar asociado a una representación palabra, como es la huella que nombra a un representante.

Por lo tanto, el sistema inconsciente contiene las investiduras de la cosa de los objetos, y el sistema preconsciente nace cuando esa representación cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones palabra que le corresponden. Estas investiduras son las que producen una organización psíquica más alta, que posibilitan el pasaje de un proceso primario a uno secundario gobernado por el sistema preconsciente. El acto psíquico no sobreinvertido con la palabra queda en el interior del inconsciente como algo reprimido.

2.4 Representación Cosa

La representación cosa es una representación que no está asociada al lenguaje conceptual, por tal motivo, es un tipo de escritura distinto, es decir, aquella que se registra de manera diferente a lo percibido, y es a partir de las transformaciones que se dan al convertirse en un signo psíquico. Cabe aquí anticipar que, la representación cosa atañe a la inscripción del objeto o el recuerdo de satisfacción pulsional.

En relación al objeto, este se inscribe a partir de las huellas mnémicas distanciadas de la percepción, es decir, las pulsiones parciales infantiles. Es necesario recalcar que estas inscripciones definirán a futuro los objetos que pueden llegar a desencadenar algún tipo de respuesta pulsional.

Desde los procesos de desplazamiento y condensación, se puede analizar como la investidura pulsional, se desplaza de una representación cosa a otra, desviando así el proceso de descarga; motivo por el cual, el vínculo entre representaciones cosa está definida por los destinos de la pulsión, y a partir de la represión son fuente de mociones dirigidas a las metas pulsionales. Todo esto significa que la representación cosa se relaciona a secuencias o series asociativas establecidas por lo pulsional.

También vale la pena hacer mención de la diferencia entre la representación cosa y objeto, para eso es significativo destacar como la representación cosa tiene un tipo de escritura diferente, y es la que se forma a partir de elementos distantes de la percepción. Como consecuencia, en el texto de *La afasia*²¹, se distingue la noción de objeto en relación con su origen sensorial, esto tomando como base la propuesta de J. S. Mill, donde una percepción desencadenaba a las otras y así conformar la representación objeto, pero hay otra definición, en el texto de *Lo inconsciente*:

(...) la representación-objeto no contiene nada más que esto, y que la apariencia de ser una «cosa» *{Ding}*, en favor de cuyas diversas «propiedades» aboga cada impresión sensorial, surge sólo por el hecho de que a raíz del recuento de las impresiones sensoriales que hemos recibido de un objeto del mundo *{Gegenstand}* admitimos todavía la posibilidad de una serie mayor de nuevas impresiones dentro de la misma cadena asociativa. (1915b, p. 211-212)

²¹ En el texto de *La afasia* (1891), aún no aparece el concepto de representación cosa, sin embargo, Freud se apoya en la representación objeto y la representación palabra.

Bien se comprende que la representación objeto está compuesta por las representaciones visuales y acústicas agrupadas en la representación cosa y la representación palabra. Esta idea de objeto es tomada como una noción de sensaciones propias.

Cabe señalar que, a la representación cosa se la puede destacar como registro y escritura al ser un elemento significativo en la constitución de fantasías, tal como se resalta en la Carta 61 de Freud a Fliess, “Las fantasías se generan por una conjunción inconciente entre vivencias y cosas oídas, de acuerdo con ciertas tendencias” (1886-1899, p. 293), esto en el contexto de las fantasías histéricas. Algo importante para acentuar es aquello que se escucha y se relaciona con lo visto, con la finalidad de constituir una fantasía que se lleva a cabo en lo inconsciente donde no se conservan signos de realidad.

Se comprueba con lo dicho hasta el momento que, la representación más alejada del signo perceptivo es la representación cosa, la cual se relaciona con otras representaciones cosa a partir de la desfiguración, y tiene un elemento donde lo visto se liga a lo vivenciado. En estos registros las ideas se transforman a través del proceso de representatividad o también, puede ser por medio de la escena onírica a partir de la figurabilidad.

Es significativo reconocer como a través de la representación cosa se liga el representante psíquico y desde esta perspectiva, la representación cosa transforma la energía pulsional. Esta ligazón posibilita a la representación desligarse y así poder relacionarse con otras representaciones cosa.

En la *Interpretación de los sueños*, desde la perspectiva de la constitución, la representación cosa es la huella mnémica de una experiencia de satisfacción, donde el objeto que aportó la satisfacción recibió su inscripción; en este sentido, inscribe el objeto su representación en el psiquismo.

Retomando el texto de *Lo inconsciente*, se resalta como la representación cosa es sobreinvertida por la unión con la representación palabra, bajo esta premisa, existe una conexión entre representaciones, donde las representaciones palabra son restos mnémicos que fueron percepciones y son susceptibles de ser conscientes a partir de la mediación de las huellas mnémicas. Así, pues, por todo lo anteriormente expuesto, se puede llegar a destacar la importancia de la representación cosa para el aparato psíquico.

2.5 Representación Palabra

Es importante distinguir la palabra como factor constitutivo del preconscious, resaltado por Freud desde el escrito de *La Afasia*. En este sentido, se distingue su formación a partir de elementos visuales, auditivos y cenestésicos.

Continuando con el contexto de la palabra, se analiza ésta como un complejo cerrado de imágenes, por otra parte, el objeto es un complejo abierto. De esta circunstancia nace el hecho de que, la palabra es un código cerrado que posibilita la asociación lingüística, aunque, se limita al asociarse con la representación cosa.

Vale la pena destacar cómo estas asociaciones se dan a partir del enlace neuronal, tal como en su época lo resaltó Freud en su escrito del *Proyecto de psicología*; con la finalidad de ilustrar mejor, se puntualizará en las imágenes sonoras, donde la excitación se conduce a la imagen palabra y así concluir en la descarga.

Otro aspecto a resaltar es cómo la capacidad de pensar está ligada al acto de hablar, leer y escribir; lo cual requiere un reordenamiento de las representaciones palabra, en su calidad de representaciones preconscious. Esta organización y construcción de la palabra, al igual que su reconocimiento desde el habla, la lectura y la escritura; se pueden ubicar en otro contexto, donde no se permite esas características, como es a través de los actos fallidos, por ejemplo, en sus lapsus de habla, lectura y escritura; asintiendo un rompimiento con el hilo del discurso.

Hay que mencionar, además, en este recorrido por la obra de Freud, en *El yo y el ello*, la paridad que hace entre representación inconsciente y pensamiento, de donde se colige que, estos dos conceptos son ubicados dentro de lo *no conocido*. Cabe considerar un aspecto significativo y es el acceso de los pensamientos a la consciencia, es decir, aquellos que son provenientes de lo inconsciente, para ello, es necesario que alcance un vínculo con la palabra, “Por tanto, la pregunta «¿Cómo algo deviene conciente?» se formularía más adecuadamente así: «¿Cómo algo deviene preconscious?»». Y la respuesta sería: «Por conexión con las correspondientes representaciones-palabra»” (Freud, 1923, p. 22), o sea, a través de una relación con la palabra;

(...) la diferencia efectiva entre una representación (un pensamiento) *ice* y una *prcc* consiste en que la primera se consuma en algún material que permanece no conocido, mientras que en el caso de la segunda (la *prcc*) se añade la conexión con *representaciones-*

palabra. He ahí el primer intento de indicar, para los dos sistemas *Free* e *lee*, signos distintivos diversos que la referencia a la consciencia. (Freud, 1923, p. 22)

Es oportuno aclarar un aspecto relacionado con los *restos de palabras*, que “proviene, en lo esencial, de percepciones acústicas, a través de lo cual es dado un particular origen sensorial, por así decir, para el sistema *Prcc*.” (Freud, 1923, p. 22-23), cabe señalar, que “Estas representaciones-palabra son restos mnémicos; una vez fueron percepciones y, como todos los restos mnémicos, pueden devenir de nuevo conscientes” (Freud, 1923, p. 22); como consecuencia, todo aquello que viene del interior y por ende busca acceder a la consciencia tiene que trasponerse en percepciones a través de las huellas mnémicas. Es importante añadir, cómo el yo y los procesos que se dan en su interior relacionados con la palabra, pueden venir ya sea del exterior a manera de imágenes sonoras o pueden acceder del interior por mediación de las huellas mnémicas en posición de percepciones, y así alcanzar la consciencia.

Fíjese ahora como Freud aporta un nuevo planteamiento, desencadenando otras particularidades, en el cual el preconscious es independiente de la unión de los restos mnémicos del lenguaje; por tal motivo, la palabra en sí, independientemente de sus conexiones es la que se aproxima a los procesos preconscious;

Sin embargo, no sería correcto hacer de la conexión con los restos mnémicos del lenguaje la condición del estado preconscious; antes bien, este es independiente de aquella, aunque la presencia de esa conexión permite inferir con certeza la naturaleza preconscious del proceso. No obstante, el estado preconscious, singularizado por una parte en virtud de su acceso a la consciencia y, por la otra, merced a su enlace con los restos de lenguaje, es algo particular, cuya naturaleza estos dos caracteres no agotan. (Freud, 1938, p. 160)

Conviene observar que, las representaciones palabra son restos mnémicos que fueron percepciones (huellas mnémicas de la palabra oída); estas representaciones, además, cumplen un papel tópico esencial, donde lo inconsciente a partir de la representación palabra se hace preconscious y consigue alcanzar la consciencia, o sea, el preconscious está en el intermedio de lo inconsciente y lo consciente.

De igual manera, es pertinente abordar acerca de lo irrepresentable, con la finalidad de revelar, indagar y reflexionar acerca del concepto de representación en el psicoanálisis, desde sus diferentes perspectivas.

2.6 Dicotomía entre Representación y lo Irrepresentable

Después del planteamiento por parte de Freud de la tónica inconsciente, preconsciente y consciente; recurre a la tesis del ombligo del sueño, es decir, “el lugar en que él se asienta en lo no conocido” (Freud, 1900, p. 519), como lo irrepresentable, o sea, no entra en el registro de la consciencia y, como consecuencia, no todo es interpretable, por eso,

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio. (Freud, 1900, p. 519b)

Ahora bien, el ombligo del sueño, permite conocer hasta que lugar se puede llegar, o sea, el límite de la interpretación, lo imposible para lo simbólico, y que no da lugar a las asociaciones al no incorporar un relato, “Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido” (Freud, 1900, p. 132), en otras palabras, es el punto que está ligado a lo desconocido o estrechamente vinculado a *lo no conocido (unmerkant)*, bajo esta premisa, se inscribe en lo real; en este sentido, el ombligo del sueño, es un lugar de sombras donde se asienta lo no conocido.

Dentro de este marco ha de considerarse cómo Freud, en el texto *Proyecto de psicología*, resaltó la idea de la cosa del mundo (*das Ding*) que da cuenta de eso que es inasimilable al igual que inaprensible del mundo. Añádase, pues, el planteamiento de Kant donde la cosa en sí el *noúmeno* es incognoscible, ante esto, Miller hace alusión como “Kant distinguía el fenómeno como lo que está representado para el sujeto y dejaba fuera de toda representación, forcluido de todo acceso, el noúmeno” (2005, p. 245). En este sentido, el noúmeno no es comprensible por la experiencia y está por fuera de las categorías de tiempo y espacio.

De otro lado, el psicoanálisis se desmarca del postulado Heideggeriano, en el sentido que lo irrepresentable *das Ding* no está ubicado por fuera del campo de la experiencia, porque la marca de ausencia representacional comete su función acerca de las tramas representables.

Es de advertirse que “Hay en todo sueño, dice Freud, un punto absolutamente inasequible, que pertenece al dominio de lo desconocido: lo llama «ombliigo del sueño»” (Lacan, 1955a, p. 163). Este ombliigo del sueño como se mencionó anteriormente, puede ser pensado como lo real, es decir, lo irrepresentable es articulado con el registro de lo real, en este sentido, Lacan hace referencia a cómo, “Freud evoca el ombliigo del sueño, relación abisal con lo más desconocido, marca de una experiencia privilegiada excepcional donde un real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica” (1955b, p. 265), dentro de este marco ha de considerarse que este real es el ombliigo del sueño de Freud, o sea, eso que es lo enigmático y que se escabulle de lo imaginario y lo simbólico.

Cabe aclarar que lo real no alude a la realidad, sino por el contrario hace énfasis a lo irrepresentable, que es aquello que está por fuera del campo significativo, dentro de esta articulación de lo irrepresentable y lo real se permite cotejarlo con la castración, la falta o el vacío estructural del sujeto. Además, Lacan en su *Seminario 3 Las Psicosis*, hace mención acerca de “lo que es rehusado en el orden simbólico, vuelve a surgir en lo real” (1955c, p. 25), es importante subrayar que lo real aparece como lo incognoscible e inamisible, bajo esta perspectiva, lo real para Lacan es aquello que resulta imposible figurarse por lo imaginario y que, además, escapa a la simbolización, o sea, es del orden de lo irrepresentable.

Otro aspecto a resaltar por parte de Lacan en su *Seminario 7 La ética del psicoanálisis*, es la cosa donde destaca como algo imposible de imaginar, en este sentido es una x incognoscible, o sea, más allá de toda significación, por fuera del lenguaje. A este conciso rastreo se suma el *Seminario 10 La angustia*, donde lo real es tomado como un registro para abordar lo psíquico, el cual alude a lo irrepresentable, como aquello que queda fuera del significativo, por ende, lo simbólico no da cuenta, y se caracteriza por estar en la categoría de lo inasimilable.

2.7 A manera de cierre

Este recorrido por el concepto de representación permite el encuentro por los momentos trascendentales que Freud empleó para su constitución, donde articula las experiencias sensoriales y perceptivas; concepción que sitúa en un principio a las representaciones hiperintensivas, dentro del marco de la histeria y la neurosis obsesiva.

De igual manera, es oportuno resaltar las diferencias entre representación y afecto, en este sentido, el afecto no se reprime, la representación sí; a causa de ello, las representaciones tienen el estatuto de ser inconscientes; así, pues, los afectos no son inconscientes, los afectos se suscitan en la consciencia con la finalidad de buscar una descarga, alcanzando su cualidad por las representaciones conscientes.

En relación con el enlace entre representación y pulsión, se considera la pulsión como un representante que junto con la representación da paso a la *Vorstellungsrepräsentanz*, que es la agencia representante que caracterizará al inconsciente en el contexto de la representación.

Otro aspecto que destacar es cómo la representación inconsciente es un concepto que compromete un registro externo a la consciencia, esto se debe a que no proviene de la consciencia, y su existencia es posible fuera de ella. De todo esto se infiere que lo inconsciente es un territorio para la representación cosa, es una representación que no está asociada al lenguaje conceptual; de otro lado en relación con el preconscious este aparece en el momento que la representación cosa es sobreinvertida por la representación palabra que le corresponde, estas investiduras permiten la sustitución del proceso primario por el secundario, posibilitando el ordenamiento o regulación del preconscious.

Conviene observar cómo la representación cosa es diferente del mundo exterior y al modo como se capta la percepción, porque al momento de ser percibida se registra de forma diferente a eso que originalmente era, transformándose en un signo psíquico que se modifica; por tal motivo, la representación cosa difiere del objeto exterior, y esto se debe a que no es una fiel copia de este.

Otro aspecto a destacar es la representación palabra que está compuesta por restos mnémicos que fueron percepciones, en este sentido, lo inconsciente puede hacerse preconscious y así acceder a la consciencia a partir del enlace con la representación palabra.

Baste lo anterior para decir que la palabra es el factor constitutivo del preconscious, además, esta asociación de preconscious y lenguaje, se caracteriza por no ser biunívoca; motivo por el cual, el preconscious es independiente con el vínculo o conexión de los restos mnémicos del lenguaje. Además, es significativo subrayar que la palabra puede desarticularse a partir de lo reprimido y lo inconsciente, atribuyéndole el trato de la representación cosa, desencadenando actos fallidos como son los lapsus, o la ocurrencia, o el sinsentido propio de lo inconsciente.

Este capítulo finaliza con lo irrepresentable, donde se da relevancia al postulado del ombligo del sueño, que es lo indescifrable que se anuda en el sueño, a lo no disponible, donde

confluyen pensamientos latentes imposibles de descifrar. Cabe aquí anticipar que lo irrepresentable atañe a la falta de ligazón con las representaciones palabra. Para Freud tanto la sexualidad y la muerte son irrepresentables en el inconsciente, como aquello que en el campo del Otro no tiene significante que lo represente. En definitiva, lo irrepresentable es ubicado en eso que está excluido del campo significante.

Ahora bien, es pertinente complementar este análisis, a partir de la identificación de la representación de Dios en la vida psíquica, es decir, desde sus diversas formas de representación, a causa de ello, se toma como pretexto investigativo la idea de Dios, tal como se puede distinguir en el siguiente capítulo.

Capítulo III

3 Dios como Representación

Este capítulo está orientado a *identificar las diversas formas de la representación de Dios en la vida psíquica y los diversos nombres que adquiere*; de ahí que, pueda hablarse del Dios bíblico, de los místicos, de los filósofos, de los poetas, de los sicarios, de los ateos y de los científicos. Cabe considerar que, este capítulo no busca hacer una genealogía exhaustiva del concepto de Dios; sino permitir esta identificación en un escenario orientador de la idea de Dios y su relación entre representación e inconsciente.

3.1 El Dios Bíblico

Conviene subrayar que, la Biblia es el libro más importante de la historia y está configurada por narraciones sometidas entre lo divino y lo inconsciente; a partir de esto, uno de los aspectos a destacar y el más influyente es el hablar del Dios bíblico; dentro de este marco ha de considerarse que es necesario acudir al Dios de Abraham, Isaac y Jacob; siendo este un Dios del que se tiene certeza y no un Dios que se supone o cree; por tal motivo, es un Dios vivo, o como diría Pascal un Dios del fuego. Este Dios hace parte de aquello que sucede en el mundo permitiendo, además, una relación íntima con el creyente. Obsérvese en el *Seminario 14* la siguiente cita que va a orientar este análisis del Dios bíblico:

Al contrario, cuando ustedes se las tienen que ver con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, la marca, ustedes no están privados de ella. Y los que se las tienen que ver, indirectamente, personalmente o colectivamente con este tipo de Otro tienen ellos también un destino bien marcado. (Lacan, 1967b, p. 2)

De igual manera, para Lacan este Dios bíblico designa lo real, más no el semblante como en otros escritos; bajo esta premisa, el Dios real se caracteriza por ser un Dios que habla y por ende pide, desea y goza:

(...) probó Dios á Abraham, y le dijo Abraham, Abraham. Y respondió él: Aquí me teneis, Señor. 2. Toma á Isaac, tu hijo único, á quien tanto amas, y vé á la tierra de visión: y allí me le ofrecerás en holocausto sobre uno de los montes que yo te mostraré. (Génesis, XXII: 1-2, 1983, p. 22)

De ahí se infiere que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob; se ubica a partir de la angustia, donde su aparición es sin cuerpo, pero con voz. Podría decirse que la cita bíblica anteriormente nombrada, ilustra a un Abraham angustiado que se somete a una prueba de fe, en relación a la petición de Dios que le exige el sacrificio de su propio hijo Isaac. Ante esto, Lacan vincula la tradición de un rito judío que, además, participa el sacrificio a Dios, una renuncia de un objeto al campo de Otro que en este caso es la circuncisión. Otro aspecto a destacar es como para Lacan este rito distingue el paso del Dios del goce al Dios del deseo, que alaba en la circuncisión el objeto entregado al campo de Otro.

Cabe considerar que, en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, la emergencia es señalizada por la angustia, donde este Dios vivo solicita un sacrificio, y como resultado una renuncia de goce simbolizada por la circuncisión, ante esto bien se comprende que, este acto se hace por amor a Dios, y como Lacan menciona, si está de por medio el pedir, es un Dios que goza. A causa de ello, Lacan designa a un Otro barrado, por lo tanto, no es Otro no en función de completud.

Después de esta exposición es pertinente resaltar el nombre del Dios el cual hace alusión al “yo soy lo que soy”:

Merece recordarse que el dios de la zarza ardiente, el dios del Sinaí no dijo que fuera el único dios, sino *Yo soy lo que soy*, cosa que tiene un sentido completamente distinto. No significa que sea el único, sino que, allí donde está, no hay otro al mismo tiempo que él. Si prestan atención, verán que de eso se trata en el texto de la Biblia. Allí donde él está, en su campo, a saber, en la Tierra Santa, ni hablar de obedecer a otros. Pero en ninguna parte se niega la presencia de estos otros allí donde no está, donde no es su tierra. (Lacan, 1969, p. 311)

Este *Yo soy lo que soy*, designa una voz pura, pero sin representación; un nombre y una voz igual a sí mismo; que para Lacan es el Dios real.

Otro aspecto a destacar, es la aclaración por parte de Lacan donde indica que no es el Padre en lo real, sino el Padre *de* lo real, esta explicación permite descubrir que en el padre hay algo que sitúa hacia lo real; conviene subrayar que, el nombre de Dios es el nombre del Padre en la función de operar la castración, encarna la función del Padre real.

Agregando a lo anterior, Freud en su escrito *Tótem y tabú*, hace referencia que en “el psicoanálisis, como en el caso del totemismo, aconseja dar crédito al creyente, que llama padre a dios, como llamaba antepasado al tótem” (1913, p. 149); ahora bien, se distingue el Dios de la

religión cuya existencia terrenal fue a manera de mortalidad, además, Freud hace alusión de las religiones que cuentan con un solo Dios como es el caso del cristianismo, que se caracteriza por una ilusión de una identidad colectiva mucho más fuerte, permitiendo que el padre-Dios se transforme en un ser más poderoso que el padre de la infancia.

Se comprende que, este padre muerto alcanza el estatus de Dios a partir de la culpa de quienes le propiciaron la muerte; de igual manera, esta cultura totémica le da una representación del padre de manera física, del animal que es venerado, ya en el cristianismo esta representación de Dios se refiere a una presencia imaginaria, con características celestiales.

Cabe considerar que, el Dios que es instaurado a partir de la represión de las pulsiones primitivas del sujeto es hecho a su semejanza, el cual tiene la licencia a tomar venganza con su poder sobrenatural, así como el hombre en su fantasía le gustaría hacer.

En el cristianismo, la representación de Dios permite la ilusión de una relación mucho más personal, bajo esta premisa, el cristianismo acude a la hermandad como resultado de una misma descendencia.

Además, en el escrito *Moisés y la religión monoteísta* (1937), Freud deconstruye el monoteísmo, a partir de Moisés de Egipto y el Moisés medianita; también, distingue dos dioses como son un Dios egipcio, llamado Atón, y un Dios del desierto que es Yahvé. Cabe señalar que, Dios como Uno surge con Moisés que es portador de la ley, Moisés en Freud es tomado como arquetipo paterno.

Resulta, pues, que el Dios como Uno aparece en Moisés, este Uno preexiste a través del neurótico y la religión; sin embargo, para Miller el Uno no preexiste, sino que se produce, y para Lacan el significante Uno que *hay de lo Uno*; por tal motivo, si hay de lo Uno, no es el Uno de la relación sexual, es decir, no es requerido por la unión sexual, sino por el lenguaje.

Con la finalidad de continuar con este análisis del Dios bíblico, es oportuno el conocer el Dios del antiguo y el nuevo testamento; desde el antiguo testamento, se puede revelar un Dios perverso y dominante, edificado a partir del modelo Edípico que, como se mencionó anteriormente, pide a Abraham asesinar a su hijo como muestra de fe, es un Dios que envía diluvios, y otras manifestaciones, y que además muta en un Dios que cumple sus acuerdos, es decir, un Dios como símbolo de amor que quiere rescatar a sus hijos con la condición de la obediencia.

Se subraya que, se utiliza la palabra Padre (en quince ocasiones, en el antiguo testamento) para mencionar a Dios, o sea, darle un estatus de creador donde su voluntad es soberana. Es

pertinente indicar, que el Dios del antiguo testamento es un Dios omnipotente, como representación sustitutoria del padre idealizado, que desde sus inicios exigía sacrificios, que se pagaban con la muerte.

En esta transición del Dios del antiguo al nuevo testamento, se demuestra un Dios benevolente que sacrifica a su hijo por el bienestar de la humanidad. Ahora bien, este Dios del nuevo testamento es el Dios de Jesús donde el sacrificio tiene otra connotación, es un Dios diferente, es decir, no es omnipotente, permitiendo una representación nueva del padre, donde el sacrificio es orientado al lugar de la metáfora.

El Dios de Jesús no desconoce la muerte como cómplice del niño que la niega. Por ello no liberó a su Hijo de su condición humana, y por tanto tampoco de la muerte que pertenece a esa condición humana y en la que Jesús abraza su finitud no como herida, sino como marca de su naturaleza. (Domínguez, 1991, p. 133)

Es importante hacer la precisión que, en los evangelios no existe una referencia del Dios omnipotente o un Dios todopoderoso, caso contrario sucede con Satanás el cual tiene reseña de una representación de poder y dominio; de donde se colige que este padre idealizado es una creación imaginaria del deseo infantil, vale la pena considerar que, en el Nuevo Testamento, Jesús basa su propuesta del reino de Dios como proyecto utópico de transformación. Así, pues, el Dios de Jesús o Dios hijo es similar al Dios que imagina el niño, donde es requerido para proteger y cuidar.

3.2 El Dios de los Místicos

La experiencia mística es identificada como una vivencia de amor y de goce. En relación con el amor, los teólogos distinguen dos tipos de amor, un amor llamado *natural*, que es conforme al orden de la naturaleza creada por Dios, bajo esta premisa, amar a Dios como Soberano Bien es amarse a sí mismo; otro tipo de amor es nombrado como *extático*, que se caracteriza por situar al hombre fuera de sí mismo, o sea, en el vacío, bien pareciera que Dios es Otro absoluto que va más allá de cualquier razón natural.

A esto se añade el concepto de goce, "Lo que Lacan llamo el goce es fundamentalmente esa satisfacción interna de la pulsión" (Miller, 1991, p. 56). El goce místico es un goce con Dios a través del amor, es así como, el místico va más allá del goce puro del cuerpo, el goce según Lacan

lo sitúa en el Uno, es decir, “el deseo de ser Uno”; en este contexto, el Uno postula que no hay proporción sexual, sino que hay goce.

Ahora bien, para una mejor ilustración del Dios de los místicos es pertinente recurrir a místicos como San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús; que con su obra son referentes en el goce de Dios.

En primera instancia se toma como referencia al místico San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, permitiendo un acercamiento a su obra a partir de su *Oración de Entrega*, que dice:

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad; todo mi haber y mi poseer. Vos me disteis, a vos, Señor, lo torno. Todo es vuestro: disponed de ello según vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que éstas me bastan. Amén. (Verd, 2012, p. 270)

Se puede inferir como San Ignacio de Loyola goza del Otro a partir de un acto de amor haciéndose Uno con el Otro, en este sentido, Dios es identificado como goce indecible, a causa de ello, el sujeto es objeto en el goce del Otro. Para Lacan los místicos tienen un goce más allá del falo o el cuerpo, o sea, gozar con el amor; donde existe una unión amorosa con Dios, esto a través de la palabra de donde se extrae un goce. De igual manera, el místico tiene una posición de entrega absoluta con Dios, aunque este no sea capaz de causar esa experiencia de unión con un Dios a su propio gusto.

Por otra parte, San Ignacio de Loyola en su oración demuestra una relación y acceso directo con Dios, o sea, está regulada por el mismo místico, y no necesita de un intermediario, como sucede con los religiosos donde los mediadores son los sacerdotes, templos, entre otros rituales que interceden en la relación con Dios, es decir, una relación indirecta regulada por unas leyes.

Otro místico que permite un acercamiento a la representación de Dios a partir de su contacto con lo divino es San Juan de la Cruz, que se puede ilustrar en sus escritos; sirviéndose de ejemplo la siguiente oración, titulada *Noche Oscura*:

1. En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, ¡oh dichosa ventura!, salí sin ser notada estando ya mi casa sosegada [...]
3. En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía, ni yo miraba cosa, sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía (...). (Saint, 1957, p. 64-65)

Es oportuno hacer hincapié en el seminario *Aún*, donde se resalta al místico San Juan de la Cruz, por su manera de sentir a Dios a partir de un goce femenino que es no-todo fálico, un goce presente en los místicos,

(...) gente capaz como san Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del $\forall_x \Phi_x$. Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se llama un místico. (Lacan, 1973b, p. 92)

Ante esto Éric Laurent, resalta que “San Juan de la Cruz es un transexualismo logrado, que experimenta cosas que normalmente solo las mujeres experimentarían y de este modo puede competir con santa Teresa” (2005, p. 185), bajo esta premisa, se puede analizar al místico como una mujer en la manera como siente a Dios, es decir, es una mujer en el orden del goce, cabe aclarar que este goce no tiene que ver con la homosexualidad, sino es una posición inconsciente femenina. Además, se resalta como Dios está muy cercano a ese goce, al goce del éxtasis, de lo inconmensurable; a causa de ello, es un goce que se experimenta y se siente, aunque, no se sabe por qué; en este sentido, ese goce del místico fortifica la relación con Dios.

Asimismo, la mística Santa Teresa de Jesús distingue la ex-sistencia de un goce, sin embargo, no es un goce común o goce fálico; sino que se refiere a un goce con el amor. Así, pues, Dios para el misticismo actúa como consuelo de la no relación sexual; sea, a modo de ejemplo la siguiente oración:

Nada te turbe,
Nada te espante,
Todo se pasa,
Dios no se muda,
La paciencia
Todo lo alcanza;
Quien a Dios tiene
Nada le falta:

Sólo Dios basta (...). (1997, p. 47)

De ahí se infiere que, para la mística Santa Teresa de Jesús, Dios habla con la palabra de aliento y amor, a causa de ello, no existe una palabra de reproche, censura o amenaza; en

consecuencia, esta mística no obra por miedo sino con un amor puro. Cabe considerar que, este Dios místico es ausente del superyó, un Dios distante al de Yahvé, es decir, un Dios que exige sacrificios, caso contrario con el Dios de Santa Teresa que ama sin importar los méritos de ese amor; podría considerarse que el goce místico está dirigido a un goce del ello. En consecuencia, este amor y pasión mística que se da a Dios se relaciona con el Otro goce, es decir, ya no es un goce fálico, por tal motivo, Dios actúa como consuelo de la no relación sexual.

Vale la pena señalar de todo lo anteriormente dicho que el místico se diferencia del religioso o el creyente, en que el místico tiene una relación directa con Dios, un encuentro con lo real, vinculándose con amor y goce. Podría afirmarse que para el místico la representación de Dios es ajena de toda limitación, es decir, lo sabe y lo puede todo en el orden del amor; a esto se suma, que es un Dios que lo juzga todo, por ende, no conoce diferencia alguna y no se somete a norma alguna, y su correspondencia es similar con la demanda de los deseos omnipotentes infantiles.

3.3 El Dios de los Filósofos

Aunque Pascal es un místico e incluso científico, también vale la pena pensarlo a partir de sus planteamientos filosóficos, y es desde esta perspectiva filosófica que Pascal esboza dos dioses, uno es el Dios de la fe que es el Dios del monoteísmo y el otro es el Dios de los filósofos que toma como referencia a Aristóteles.

Bajo esta premisa, el Dios de los filósofos es el Dios como concepto, el de la sabiduría, es un Dios que se alcanza por deducción. Antes de seguir adelante conviene saber que para Pascal el Dios de los filósofos es el de los griegos, caso contrario al Dios de los religiosos que es el de los judíos.

Así las cosas, Pascal hace referencia a Dios como concepto, que es el Dios filosófico; paralelamente, se podría considerar que *Dios no existe*, de ahí se infiere que es un concepto inexistente; por otra parte, si se refiere al postulado de Nietzsche *Dios ha muerto*, se hace referencia a un nombre, de alguien que existió (nació) y después murió. A consecuencia, Lacan hacía alusión al Dios de los filósofos como aquel que no tiene relación alguna con la vida y la muerte.

Por otra parte, Freud no tenía el mejor concepto acerca de la construcción teórica de la filosofía en relación a Dios, considerándolas como imitaciones de baja calidad “Uno querría mezclarse entre los creyentes para arrojar a la cara de los filósofos que creen salvar al Dios de la

religión sustituyéndolo por un principio impersonal, vagarosamente abstracto (...)” (Freud, 1927, p. 74). Además, resalta que:

Hay filósofos que extienden el significado de ciertas palabras hasta que apenas conservan algo de su sentido originario; llaman «Dios» a cualquier nebulosa abstracción que ellos mismos se forjaron, y entonces se presentan ante el mundo como deístas, creyentes en Dios, y pueden gloriarse de haber discernido un concepto superior, más puro, de Él, aunque su Dios sea apenas una sombra sin sustancia y haya dejado de ser la poderosa personalidad de la doctrina religiosa. (Freud, 1927, p. 32)

Este Dios de los filósofos no tiene una incidencia en las situaciones del mundo, donde su función es de tipo simbólica; de aquí se desprende que para Freud el Dios filosófico intenta reemplazar al Dios de las religiones, esta permuta es dada por una represión personal y abstracta de Dios.

Desarrollando esta provocativa fórmula, que es el Dios de los filósofos, es significativo acudir a la historia filosófica de este Dios que ha adquirido diferentes estatus y conceptos, como por ejemplo, para Aristóteles es el motor inmóvil; para Descartes es el Dios que engaña y es el Dios como garante; para Kant Dios es una hipótesis que es necesaria; caso contrario es la visión de Voltaire quien no comparte el concepto de Kant, al no ser una hipótesis necesaria, sino una hipótesis útil; en el caso de Spinoza es el *amor intellectualis Dei*, cabe señalar, como este Dios de Spinoza es el Dios que comparte Lacan, un Dios sin rostro humano y que se lo puede encontrar por los acontecimientos que se dan por lo real.

Por otra parte, Lacan hace alusión al Dios de los filósofos desde la referencia de Pascal, así:

El sentido de lo que Pascal llamaba el Dios de la filosofía — de esa referencia al Otro tan esencial en Descartes y que nos ha permitido partir de ahí para asegurar nuestro primer paso — ¿acaso esto no es, justamente, que el Otro [...] el Otro de lo que Pascal llama el “Dios de los filósofos”, el Otro en tanto que es en efecto tan necesario para la edificación de toda filosofía [...] acaso no lo caracteriza más, mejor [...] e incluso también iríamos más lejos: en los místicos contemporáneos de la misma etapa de la reflexión sobre este tema del Otro. (1967a, p. 5)

Ese Otro es un supuesto que para Descartes se transformará en un garante del alejamiento de la maldad de la humanidad, esto conduce al Nombre del Padre que para Lacan era significante de Ley, ahora bien, el Otro encarnado en el Nombre del Padre se sostiene a través de la suposición

y que en última instancia conserva un valor religioso. Hay otro aspecto a destacar en el *Seminario 16* donde Lacan hace alusión al Dios de los filósofos:

(...) el Dios de los filósofos no es ajeno ciertamente a esto. No es ilegítimo hacer del dios de los filósofos el asiento, el trono, el soporte, la sede de aquel que hablaba. Aunque, el dios que habla se levantó para irse, al menos para algunos, quedó el asiento del Otro, en la medida en que él sitúa el campo unificante y unificado que tiene un nombre para los que piensan. Llamémoslo, si quieren, el principio de razón suficiente. (Lacan, 1969, p. 313)

Además, el lazo que se crea con el Otro permite construir un sujeto de supuesto saber con lo que resta del Otro que no existe, en esta suposición se ubicará la creencia religiosa.

Por último, es importante retomar el argumento de Pascal que considera que el Dios de los filósofos, es el Dios como concepto, a causa de ello, es un Dios de la comprobación, de la demostración, de la creencia, aunque, no de la certeza. Otra advertencia que sale al paso es lo distante que es el Dios de los filósofos, esto se debe a que Dios no se siente con la razón.

3.4 El Dios de los Poetas

El Dios de los poetas debe ser analizado desde sus textos poéticos como una intensa experiencia de la escritura, la cual adquiere dos sentidos en el psicoanálisis, una es una marca distintiva que se articula con el significante, tal como se hace referencia en los primeros seminarios de Lacan, y el otro momento es el que se distingue en el *Seminario 18* donde “la escritura, no el lenguaje, la escritura da sostén a todos los goces que, por el discurso, parecen abrirse al ser hablante” (Lacan, 1971a, p. 139), en este sentido la escritura es entendida como sostén de goce.

Después de esta digresión, es pertinente destacar como el poeta interpreta a los dioses o a Dios, como una cadena que inicia en la divinidad y que después requiere ser leído. Es interesante en este sentido examinar la obra de Jorge Luís Borges, que a través de su visión imaginativa y con su argumento sirve de brújula para conocer la representación de Dios en su cuento titulado *Argumentum ornithologicum*, así:

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido, su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la

cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe. (Borges, 1975, p. 7)

Borges somete su escrito a un dilema el cual inicia con: Dios existe/Dios no existe, hasta llegar a una conclusión y solución y *es ergo, Dios existe*. Esta brevísima exposición basta para comprender que Borges hace referencia a un Dios del decir, que se demuestra como otro presupuesto y que, además, se basa en la relación del significante con el significante; a causa de ello, se deduce un Dios en cuanto Sujeto supuesto Saber, desde esta perspectiva, es objeto de fe en el decir, por tal motivo, vale la pena pensar que para un poeta Dios es decir a través de la escritura.

También, se analiza en esta ironía de Dios, la referencia de Otro barrado, al sujeto y al saber; este saber involucra los términos *indefinido* o *definido*, que Borges los utiliza como indicadores de la existencia de Dios. Se concluye que el Dios Borgiano es un Dios que se apoya en el lenguaje, y que se relaciona con el Otro a través de una relación incompleta, es decir, divide al Otro que se representa con el significante Dios.

De lo anterior se desprende que el Dios de los poetas es Otro del lenguaje, lo que antecede al sujeto y cuya existencia recae sobre el término existe (no sobre el ser), o sea, por fuera, este Dios existe en la medida que es lenguaje, un Dios-decir. Bastante similar parece ser el Dios de los poetas al Dios de los filósofos, Dios como concepto.

3.5 El Dios de los Sicarios

El sicario es un asesino que comete crímenes a cambio de dinero, acudiendo antes de sus asesinatos a un Dios omnipotente como representación sustitutoria del padre idealizado, el cual demanda sacrificio. Bajo esta premisa, el sicario coloca a Otro superpotente, y es a través de la invocación que le hace a su Dios que busca ser protegido. Dentro de este marco ha de considerarse que el sicario al negar la castración se sirve de Dios, es decir, para taponar el goce de la castración usa a Dios.

Adviértase, pues, que el sicario es un creyente trasgresor de la ley, con rasgos perversos que invoca en su rezo a un Dios permisivo, tal como se puede identificar en el libro de la *Virgen de los sicarios*.

Sólo Dios sabrá; él que es culpable de estas infamias: Él, con mayúscula, con la mayúscula que se suele usar para el ser más monstruoso y cobarde, que mata y atropella por mano ajena, por la mano del hombre, su juguete, su sicario. (Vallejo, 2002, p. 77)

Cabe señalar que, el Dios del sicario no es el Dios-Padre que da obligaciones, es decir, el padre que representa la ley e instituye la prohibición; sino el Dios permisivo que permite el asesinato, un Dios con un amor incondicional que siempre está dispuesto al perdón, es decir, el perdón del mismo Dios al que ora, acudiendo a él a través de rituales que lo harían inmortal frente a lo irreal de la muerte; y es en relación a estos rituales que pide el no fallar la puntería y salir protegido de todo mal; este ritual religioso de bendición de balas y escapularios es comparado con el ritual obsesivo. Antes de seguir adelante es pertinente observar que, este Dios que se vale el sicario es el que da una licencia para que en su nombre sea visto como un Dios justo y necesario.

Ahora es oportuno llegar a una cuestión inversa a la anterior y es donde la mayoría de los rezos de los sicarios es dirigida a la Virgen María (sin desconocer a Dios), un claro ejemplo de ello es la oración que utilizaba Rosario Tijeras para luego salir a cometer sus asesinatos, oración mencionada a continuación:

Si ojos tienen que no me vean,
si manos tienen que no me agarren,
si pies tienen que no me alcancen,
no permitas que me sorprendan por la espalda,
no permitas que mi muerte sea violenta,
no permitas que mi sangre se derrame,
Tú que todo lo conoces,
sabes de mis pecados,
pero también sabes de mi fe,
no me desampares,
Amén. (Franco, 2004, p.7)

Por consiguiente, la invocación a la Virgen permite deducir la transformación que ha tenido para el sicario el Dios-padre, podría considerarse que es un Dios destronado, donde impera la relación madre-hijo, permitiendo generar una función fantasmática con la mujer prohibida; tal como se puede leer en el libro *No nacimos pa' semilla* “La madre es lo más sagrado que hay, mamá no hay sino una, papá puede ser cualquier hijueputa” (Salazar, 1990, p. 54), reconociéndose el sicario

como un hijo sin padre o un padre debilitado, inscribiéndolo como sujeto en el lugar del Otro simbólico.

Además, se analiza cómo en el sicario, el padre podría ser cualquier significante que cumpla la función del padre; en el *Seminario 17*, Lacan resalta la pluralidad del padre, donde el padre se vuelve un significante para cada sujeto y por ende pierde su condición de universalidad, en este sentido, a cada sujeto su nombre del padre. Ahora véase, cómo este sicario en su discurso perverso se identifica con el objeto instrumento del goce del Otro, bajo esta premisa, el sicario se posiciona como un instrumento de Dios.

3.6 El Dios de los Ateos

Lacan hace mención al ateísmo a partir de la expresión un *verdadero ateísmo*, bajo esta premisa, para Lacan el ateísmo no es algo que se anuncia con los aforismos *Dios ha muerto* o *Dios no existe*, a causa de ello, el problema es el lugar que se le asigna a Dios y no su denominación, “Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto -pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre-, la verdadera fórmula del ateísmo es: Dios es inconsciente” (Lacan, 1964b, p. 67).

Hechas estas salvedades aclaratorias, bien se puede decir que el ateo hace de Dios un objeto de conocimiento, además, es significativo resaltar que para Lacan el sujeto que pasa por el análisis puede convertirse en un *ateo viable*. Para Eric Laurent el ateo viable es el sujeto que no se apoya en la creencia para orientarse en la verdad mentirosa.

En el curso de esta búsqueda, el ateo tiene un tipo de creencia que es en el Otro, pero este Otro podría ser el inconsciente, aunque, también puede creer en su propio goce, en el lazo con el otro, en el padre, entre otros; aunque, el verdadero ateo no necesita de Dios, a causa de ello, no existe un rezo o alguna creencia en los rituales, su increencia se da desde lo más hondo de su ser.

Dentro de este marco ha de considerarse el libro *Dios es inconsciente* de François Regnault que da paso al estudio de Dios y del padre a partir de la lógica, la topología y la teología; tal como lo llevo a cabo Lacan, ante esto, se resalta la siguiente cita:

La perspectiva de Lacan [...] parte de la convicción de que, sin duda, no se obtiene el ateísmo afirmándolo ni queriéndolo. Que se lo desee, que se lo logre, supone un camino

más difícil, que penetra en la cuestión de Dios, la cual posee estructura, forma y contenido, mientras que el ateísmo no es más que una forma vacía. (Regnault, 1986, p. 46)

Desde este ángulo, se refiere a *Dios es inconsciente* como creencia para el ser hablante; conviene, sin embargo, advertir que es a partir del Dios es inconsciente que se puede prescindir del Nombre del padre con la finalidad o condición de servirse de él y así poder hallar la causa propia, como es a través del análisis.

Hay que entender, además, que en la obra de Freud se distinguen dos de sus escritos relacionados con el ateísmo como son el *Hombre de los lobos* (1917), donde se destaca la relación ambivalente entre el odio y el amor hacia el padre y la negación o la afirmación de Dios, estas resistencias se movilizan contra la religión que se dan a partir de los conflictos inconscientes del sujeto.

Otro escrito es el de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910), a partir de este estudio, Freud destaca la supuesta ausencia del padre en la infancia de este artista, al igual que su religiosidad, donde se enfrenta al destino, sin salir al encuentro de un más allá; estos dos escritos dan a conocer la relación entre el rechazo al padre y la negación de Dios, y por ende su no creencia.

3.7 El Dios de la Ciencia

Una manera de identificar el Dios de la ciencia es a partir de su origen, donde cobra un protagonismo el Dios de la religión judeocristiana y es a lo largo de tres momentos que permiten el nacimiento de la ciencia moderna. El primero de estos momentos es en relación con el judaísmo cuando el mundo empieza a desacralizarse, permitiendo una transición desde la destrucción de lo numinoso, dejando de lado el paganismo, tal como se destaca en el segundo mandamiento manifestado por Yahvé a Moisés, “No esculpirás ídolo. – Se prohíben las pinturas y estatuas ó pinturas de falsos dioses. Ni quiso Dios que tuviesen estatuas representativas del mismo Dios (...)” (Éxodo XX-4, p. 71), se comprueba de este modo que Dios se ubica en el ámbito de la palabra, una palabra que es oída y que trasciende.

Un segundo momento advierte como Dios ya pierde su omnipotencia pagana, en consecuencia se inscribe en una historia determinada, que se caracteriza por someterse a la humanidad, este Dios al que se hace alusión es el Dios de Jesucristo que es no-poderoso, es decir, no es un Dios que se impone, sino que deja en la humanidad las decisiones terrenales; vale la pena

citar dos ejemplos que ilustran esto que se viene diciendo, uno es el destierro de Jesús a Egipto tras su nacimiento, para evitar su asesinato; otro es la crucifixión de Jesús y su encuentro con el abandono, traducida en aquella recordada frase “(...) exclamó Jesús con una gran voz, diciendo: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (San Matheo, XXVII-46, p. 1013); bien pareciera que esta pregunta tan solo encuentra el abandono y el silencio de Dios Padre; esa es su muerte con el cristianismo. Es importante recalcar en estos dos ejemplos que son los hombres los que deciden la vida de Jesús. Como último momento o revelación es la del Espíritu divino que es enviado al mundo por el Padre y el Hijo, donde se instaura el duelo de lo divino todopoderoso.

Estos tres momentos anteriormente mencionados, generaron una serie de secuelas culturales, una de las más relevantes es la desacralización del mundo que ha propiciado el nacimiento de la ciencia moderna. Bajo esta premisa, Lacan articuló el origen de la ciencia con el Dios judeocristiano, cabe aclarar que, para Lacan esta incidencia judeocristiana, no es en relación al Dios de la metafísica, sino que hace alusión al Dios de Moisés, que es el Dios de la fe, el cual se revela en la Zarza ardiente, este Dios no puede ser representado, ni tampoco pronunciado y por ende, no soporta palabras, motivo por el cual, es pura letra, un agujero, “(...) el padre que ellos llaman, un padre que ellos hacen en un punto de agujero que incluso no se puede imaginar: Soy lo que soy, eso es un agujero (...)” (Lacan, 1975c, p. 14). Es sobre ese vacío a partir del cual se construye la ciencia, a causa de ello, la relación del Dios judeocristiano y la ciencia moderna es paradójica, no obstante, para la ciencia Dios deja de hablar, como resultado no hay respuesta. Bien se podría afirmar que la ciencia moderna forcluyó la verdad del campo del saber que desencadenó un sujeto dividido entre verdad y saber, que es el sujeto de la ciencia.

Dentro de este contexto, no se puede hablar de una ciencia antigua, sin embargo, si se puede hacer alusión de una ciencia orientada por la física y la matemática, es decir, un saber cifrado que se dio a partir de una cultura impregnada por el cristianismo. Es así como, Copérnico, Galileo, Darwin, Einstein, entre otros; no ven al cielo o la tierra como algo sagrado, sino que lo observan como algo codificable.

Uno de los primeros científicos a destacar es Copérnico que tras su obra maestra *De revolutionibus orbium coelestium*²² (1543); da cuenta de su nueva astronomía basada en la teoría que el sol es el centro del sistema solar y no que la Tierra era el centro del universo como se creía

²² Sobre las revoluciones de las esferas celestes (1943)

en un principio, aunque, si el centro del conocimiento, lo cual permitió una visión totalmente diferente del mundo, confrontándose con el teocentrismo; bajo esta premisa, el hombre deja de ser un simple espectador para convertirse en el productor de conocimiento.

Nótese, de paso, que la ciencia no desaloja de su fe a Copérnico, sin embargo, este Dios no participa en la totalidad de las cosas del universo, a causa de ello, si requiere una demostración, o sea, es un Dios cuestionador elevado a un nivel superior de intelectualidad.

Otro científico que posibilita un acercamiento a identificar el Dios de la ciencia es Galileo quien fue acusado de herejía por apoyar las posturas de Copérnico, y que, además, generó un enfrentamiento ante lo divino al interpretar la Biblia desde un contexto científico, abogando a una separación entre ciencia e iglesia. Estas propuestas permitieron a Galileo sostener que la verdad es algo que no podía imponerse, sino demostrarse, posibilitando una independencia entre religión y ciencia, al igual que viabilizar una explicación del mundo en términos matemáticos.

Cabe señalar que, para Galileo “las leyes de la naturaleza están escritas por la mano de Dios en el lenguaje de las matemáticas” (Lennox, 2019, p. 237), además, vale la pena mencionar que, “Sólo la matematización alcanza un real – y por ello es compatible con nuestro discurso, el discurso analítico – un real que no tiene nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte el conocimiento tradicional (...)” (Lacan, 1973c, p.158). Nótese, entonces, cómo para Galileo su idea de Dios está relacionada como un Dios de la verdad o como garante de la verdad, un Dios que se inscribe en el lenguaje matemático, es decir, es calculable, y, por tanto, vaciado de sentido; es así como, Galileo desde el lenguaje matemático alcanza un real que se puede transmitir.

Posteriormente, Darwin postula su tesis de las especies, en contravía al Génesis que manifiesta al hombre creado directamente por Dios; así, pues, permite que la ciencia destierre la existencia de Dios como creador de las cosas desde lo visible hasta lo invisible. En este sentido, Darwin acude a elementos unicelulares y anexa al animal como fruto de la evolución humana, difuminando el fraccionamiento en la relación entre humanos y animales. De paso se advierte que el Dios de Darwin es el que se demuestra a través del estudio de la naturaleza, es decir, un Dios de la demostración científica.

Por último, es pertinente recurrir a un científico contemporáneo como es Albert Einstein, quien quebranta la teoría determinista y lógica del cosmos, permitiendo otra lectura del mundo transformando la física clásica; su *Teoría de la Relatividad* asintió ciertas características, donde se

resalta para el motivo de esta investigación, el tener un conocimiento absoluto que es dado a través de una realidad relativa, es decir, un conocimiento finito.

Otro aspecto a resaltar es la idea de Dios considerada por Einstein como expresión estética en el orden de la naturaleza y no como un ente, es decir, que remite a aquello que existe, con el ser, en este sentido, el ente nace del ser. Además, es significativo acudir a la carta manuscrita de 1954 titulada “Carta de Dios” dirigida a Eric Gutkind filósofo alemán; en la que afirma que “La palabra Dios no es para mí más que la expresión y el producto de la debilidad humana” (National Geographic, 2019). El Dios de Einstein es un Dios similar al de Spinoza, es decir, un Dios equiparable a la naturaleza que avala el correcto funcionamiento del universo, no es un Dios de la revelación, es un Dios que va en contra de la personificación y la divinización del poder absoluto.

Este recorrido por algunos de los científicos permitió una identificación del Dios de la ciencia que se contrapone al Dios de la religión, ya que a partir de la ciencia se consiente una explicación racional del mundo; en consecuencia, con el discurso de la ciencia se tiene un Dios de la demostración científica, o sea, un Dios que se debe verificar, motivo por el cual, es un Dios garante del conocimiento.

Este desarrollo científico que tuvo sus cimientos en la época del renacimiento, se caracterizó por descodificar las leyes de la naturaleza, además, de la comprensión de los procesos tanto físicos, químicos, neurológicos, moleculares, que admitieron incursionar en la estructura del mismo universo. Todo esto revela a la ciencia como parte del orden del saber, prescindiendo del Dios de la religión.

Ahora bien, la ciencia ocupa ese lugar vacío que deja la declinación de la *imago* paterna y confronta con ese real que puede ser cada vez más insoportable. Dentro de este marco ha de considerarse cómo Miller “sustituye el sentido por el saber, lo que se escribe como metáfora” (2005, p. 249), tal como se puede observar así:

$$\frac{\text{Saber}}{\text{Sentido}}$$

(Miller, 2005, p. 249)

Esta metáfora permite distinguir cómo el sentido está del lado de la religión cuyo éxito es el no querer saber nada de lo real, por otra parte, el saber es del lado de la ciencia el cual toca lo real, a causa de ello, la ciencia es una manera de acceder a lo real, aunque, la ciencia exacerbó lo real, es decir, expuso una gran cantidad de cosas, y en contraste, faltan muchas más preguntas por

resolver. Conviene, sin embargo, advertir que la ciencia tuvo influencia en el discurso de la sabiduría, que es el discurso de la filosofía, o sea, similar al Dios abstracto de los filósofos²³.

Estas sencillas observaciones que permiten distinguir la aparición del discurso de la ciencia dejan inferir un Dios de la demostración científica, como resultado, es un Dios que se tiene que verificar; ante esto, es oportuno parafrasear a Lacan al mencionar que, la ciencia llega a desanimar a Dios, es decir, se le quita el protagonismo a Dios y así las cosas ya no tendrían una explicación a partir de la divinidad. Además, se podría afirmar que este discurso científico pretende terminar con el discurso religioso, al considerar la religión como una ilusión. Bajo esta premisa, la ciencia intenta despojar el poder que poseía la religión.

Baste lo anterior para decir que el Dios del científico es el Dios de la demostración, cuya génesis se manifiesta en el discurso de la sabiduría. Conviene observar, sin embargo, que este discurso de la ciencia permite una metamorfosis de las creencias y saberes; por tal motivo, este Dios del científico es influenciado por un discurso del todo se sabe y del todo se ve; a causa de ello, todo se colma de conocimiento.

El discurso de la ciencia desenmascara que ya no queda nada de una estética trascendental por lo que se establecería un acuerdo, aunque estuviera perdido, entre nuestras intuiciones y el mundo. La realidad física se revela en lo sucesivo como impenetrable a toda analogía con cualquier tipo del hombre universal. Ella es plena y totalmente inhumana. El problema que se nos plantea ya no es el del conocimiento o del «co-nacimiento», el de una «conaturalidad» por la cual se nos confía la amistad de las apariencias. Conocemos lo que ocurre con la Tierra y el cielo, uno y otro están vacíos de Dios, y se trata de saber qué hacemos aparecer en las disyunciones que constituyen nuestras técnicas. (Lacan, 1960a, p. 49)

Esta breve exposición basta para comprender que el Dios del científico es un Dios demostrable o cognoscible, este Dios de la ciencia todo lo colma; en este sentido, suple el vacío que las personas intentan llenar con la religión; motivo por el cual, el Dios de la ciencia es el Dios de los lógicos. Ahora bien, está época tal como hace referencia Miller, es la época del Otro que no existe, es decir, la del surgimiento de la ciencia, permitiendo así dar paso a un Dios que no se encuentra en la naturaleza, antes, al contrario, la naturaleza se regula por las leyes físicas o las

²³ El Dios de los filósofos nace con el surgimiento de la ciencia a partir de Descartes, es quien inaugura el discurso de la ciencia, aunque, ya en su tercera meditación ubica a Dios como causa y fin de las cosas, como consecuencia, de no soportar la angustia de sentirse solo.

matemáticas; dentro de este marco, el sujeto prescinde de la presencia de un Dios y por ende del sacrificio en su nombre.

3.8 A manera de cierre

La elaboración de este capítulo posibilitó la identificación de las diversas formas de representación de Dios en la vida psíquica y los diversos nombres que adquiere, entre ellas se destacan el Dios que se identifica en los escritos bíblicos, uno es el Dios del Antiguo Testamento que se caracteriza por ser un Dios perverso, que se constituye a través del modelo Edípico y un Dios del Nuevo Testamento como símbolo de amor.

Otra representación de Dios que ayuda a dilucidar y comprender aspectos de esta investigación es el *Dios de los místicos*, caracterizado por su goce que es un goce con Dios a partir del amor, de igual manera para el místico la representación de Dios actúa como consuelo de la no relación sexual.

A este análisis se suma el *Dios de los filósofos*, un Dios como concepto, o sea, el de la sabiduría, de la demostración, de la creencia y no de la certeza, y que se alcanza por deducción; por otra parte, el *Dios de los poetas* es una representación en la divinidad y que pretende ser leído, es el Dios del decir, como una experiencia de la escritura y que existe en la medida que es lenguaje.

El *Dios de los sicarios* es un Dios omnipotente como representación sustitutoria del padre idealizado, de igual manera, es un Dios destronado por la representación de la virgen María, donde el padre podría ser cualquier significante que cumpla esa función. A esto se suma, el *Dios de los ateos* que es objeto de conocimiento, el ateo tiene creencia en el Otro, pero este Otro podría ser el inconsciente.

Por último, el *Dios de la ciencia* se contrapone al Dios de la religión. Este Dios de la ciencia es el garante del conocimiento, de la demostración, cuyo génesis se manifiesta en el discurso de la sabiduría.

En definitiva, estas representaciones de Dios permiten identificar una serie de aspectos que enriquecen el análisis de la representación como producto resultante de la actividad psíquica del sujeto inscrito en un saber. Ahora bien, esta representación de Dios también debe comprenderse desde un diálogo con el pensamiento de Freud y Lacan, y sus diferentes aforismos, tal como se puede resaltar en el siguiente capítulo.

Capítulo IV

4 Del Dios de Freud al Dios de Lacan

Este último capítulo alude al objetivo de *comprender el concepto de representación en la idea de Dios desde los postulados de Freud y Lacan*; además, de acudir a los apotegmas “¡Dios ha muerto!” y “Dios es inconsciente”, permitiendo incluir estos postulados en los tópicos que son ejes de esta investigación.

4.1 ¡Dios ha Muerto!

Uno de los más controvertidos postulados es el anuncio de Nietzsche *¡Dios ha muerto!*²⁴, es decir, el Dios filosófico, que trae consigo el fin de los relatos absolutos, más no de la fe. Esta afirmación de Nietzsche es una representación de la declinación del Otro, que se define por la caída de los ideales; al hablar de Dios ha muerto alude a un nombre, motivo por el cual, hace mención de alguien que antes vivió y después murió.

Otra de las muertes a destacar es la de Cristo en la cruz que se caracteriza por asumir la culpa de la humanidad, y ser condenado a pesar de ser inocente, bien se podría considerar que el hijo de Dios es el heredero de una fantasía desiderativa que nunca fue ejecutada, como es el rol del héroe, o sea, el que asesina al padre. De aquí se desprende que el cristianismo nace a partir del culto a un muerto, es en este sentido, que el asesinato del protopadre se ocupa por la muerte del hijo, la muerte de Cristo; así las cosas, Hegel destaca que el Dios del cristianismo es el que vence la muerte, esto debido a que es él mismo el que representa la muerte de la muerte.

Adviértase, pues, que la muerte de Dios no inicio con Nietzsche, podría considerarse que esta muerte viene dada desde los Dioses de la Antigua Grecia, los cuales eran mortales, abundan los ejemplos: Osiris asesinado por su hermano Set; Dionisos despedazado por los Titanes; sin mencionar como, durante dos generaciones se dio el destronamiento y muerte de los dioses padres por sus propios hijos, en el caso de Urano derrocado por Cronos y posteriormente, este por su hijo Zeus, en artificio con las Madres. Conviene subrayar que, para Freud y Lacan se destaca este

²⁴ El aforismo “¡Dios ha muerto!” de Nietzsche aparece en dos de sus obras, *Así habló Zaratustra* (1883-1885) y en *La gaya ciencia* (1886), esta afirmación de Nietzsche fue retomada por Heidegger, Badiou, Hegel, Deleuze, Vattimo, Lacan, entre otros. Desde el cristianismo este aforismo aparece con Lutero.

postulado de Nietzsche como el ingreso al mundo contemporáneo; entre tanto, Lacan hace mención que esta muerte de Dios permite una reafirmación o fortalecimiento de la Ley, tal como se distingue en la siguiente cita:

Es cierto que el punto extremo del psicoanálisis es el ateísmo, a condición de dar a este término otro sentido que el de Dios ha muerto, del que todo indica que, lejos de poner en cuestión lo que está en juego, es decir la Ley, más bien la consolida. (Lacan, 1970b, p. 127)

Por añadidura el ateísmo de Sade aprueba el reconocer que, si Dios ha muerto, la idea del bien y del mal no tienen ningún sentido. De este modo se destaca que la Ley Sadiana se caracteriza por territorializar la ley de Dios desde una íntima relación entre Dios y el goce, y es con la moral Sadiana que impera el goce. Bien podría considerarse que es el superyó el que actúa como heredero del padre, es decir, como heredero de la ley el cual acoge la moral, "Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!" (Lacan, 1972, p. 11), en definitiva, la Ley Sadiana es la que se caracteriza por la prevalencia del goce.

Es necesario recalcar que Sade, ante esta muerte de Dios y en contra del mismo Dios, fomentó el cuerpo como el lugar privilegiado para el goce, a causa de ello, con Sade se destaca el derecho de gozar del cuerpo, por tal motivo, impera el goce, así "Présteme la parte de su cuerpo que pueda satisfacerme un instante y goce, si eso le place, de la del mío que pueda serle agradable" (1960c, p. 244). Conste, pues, que ante la muerte de Dios el hombre puede moverse desde sus intereses particulares desencadenando egoísmo en la humanidad.

Como es sabido, Sade desde su ateísmo no siente amenaza alguna de Dios, en definitiva, no le teme a Dios, aunque, esto traiga consigo la tragedia, en contraste a esto se resalta que ante la muerte de Dios todo está permitido, siendo la esencia de Sade la de destruirlo todo, inclusive la destrucción de sí mismo.

Ahora es oportuno hacer hincapié en el planteamiento de Sade conexas al Dios infernal con una particularidad y es el de hacer un mal a la humanidad, y que a cambio de esto, exige como recompensa el mismo mal, de tal modo, Sade emprende un enfrentamiento con la Naturaleza violenta, además, de ser destructora de sus creaciones, con un tinte similar al que se enfrentó al mismo Dios, es decir, un Dios que representa la maldad y que como secuela es culpable de crearlo a imagen y semejanza de él, o sea, que siente un disfrute al hacer el mal a sus semejantes; por esta

vía, Sade destruye a Dios y como efecto al hombre y la naturaleza, consolidando así la idea del mal.

Otro aspecto por destacar con Sade es que existe un rechazo hacia quienes se inclinan ante un Dios que está muerto y por ende para él no existe, pero que la humanidad lo crea con la finalidad de darle una explicación a todo lo inexplicable y así calmar la angustia a eso que es desconocido. Bien pareciera que el Marqués de Sade instituye esta representación de Dios como el gran pecado de la humanidad y como resultado de lo insignificante que es el hombre.

Otra posición es la fórmula del ateísmo que no es *Dios ha muerto*, o sea, para Lacan esta tesis nietzscheana no es atea, porque el verdadero ateísmo requiere un reconocimiento de Dios, pero como creación del hombre, de alguien finito que busca infinitud. Contrástese ahora el escrito de *La gaya ciencia*, puntualmente en su título *El Loco*, acentuando en el siguiente apartado:

¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar?: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»». – Y Como precisamente se habían juntado allí muchos que no creían en Dios, provoco una gran hilaridad. ¿Es que se te ha perdido?, dijo uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿No será que se ha escondido en algún sitio? ¿Nos tiene miedo? ¿Se habrá embarcado? ¿Ha emigrado? -así gritaban y reían a un tiempo. El loco saltó en medio de ellos y les echó penetrantes miradas. «¿Que a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. Nosotros lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos unos asesinos... ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos? Lo que el mundo había tenido hasta ahora de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos (...). (Nietzsche, 1882- 2019, p. 125)

Bien pareciera que, aquello que verdaderamente muere son los ideales, permitiendo una crítica vehemente a la cultura occidental. Ahora bien, ante la muerte de Dios nace el interrogante y es si ¿todo está permitido?, cuya respuesta es un contundente: no todo está permitido, como lo afirmó Lacan, postulado que va en contra del de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* que es el todo está permitido. Ante esto, es preciso acudir a la posición del perverso como un instrumento de Dios, tal como lo hacía notar Hitler, Stalin, Bin Laden, por solo citar algunos de estos amos totalitarios, es en esta perversidad que el sujeto se identifica con el objeto instrumento del goce del Otro. Volviendo a Lacan, afirma que no solamente no todo está permitido, sino que, además, todo está prohibido y más aún en un mundo sin Dios.

Continuando con la postura de no todo está permitido, se da paso a la segunda muerte de Dios relacionada con la eternidad y la aniquilación, priorizando el goce en el lugar de Dios, en consecuencia, es el Otro el que permite el goce. De igual manera, en la renuncia del Otro no existen las bases para sostener ese lugar, así, pues, en la renuncia se da lugar a la segunda muerte de Dios; en resumidas cuentas, a través de Dios ha muerto, no todo está permitido, reivindicando la función del padre, como hace alusión Lacan refiriéndose a Freud en el *Seminario 18*,

Freud a veces intentó aproximarse un poco más a esta función del padre, tan esencial al discurso analítico que, de cierta manera, puede decirse que es su producto. Si les escribo así el discurso analítico - es decir, el analista sobre lo que obtiene como saber a través del neurótico y cuestionando el sujeto, S barrado, para producir algo indicado S1, es porque puede decirse que el significante amo del discurso analítico es hasta ahora el Nombre-del-Padre. (Lacan, 1971b, 159-160)

Bien parece que Lacan ubica el Nombre-del-Padre como significante amo del discurso psicoanalítico, y por eso es una referencia en la interpretación analítica. Bajo esta premisa, Lacan prioriza el significante padre como significante puro, posibilitando una transición del Nombre-del-Padre al Padre del Nombre, es decir, el padre que nombra que es la esencia misma de la letra y su inscripción en el inconsciente. Aquí vale la pena hacer una salvedad aclaratoria y es a partir de la representación de Dios, donde es pertinente tener en cuenta que el Dios del significante, es el Dios de la instancia de la letra, denominado por Lacan: el Otro como lugar de la palabra.

Ante esta muerte de Dios es indispensable acudir a la versión Freudiana y es partir de la muerte del padre, atendiendo a su mito de *Tótem y Tabú*, donde da a conocer el nacimiento de las organizaciones sociales, los preceptos éticos e incluso la religión, en relación con un padre violento que es asesinado y devorado por los miembros del clan; es así como, surge la culpa y el muerto cobra mayor fuerza, con eso los hermanos resuelven garantizarse la vida unos a otros, y por ende no correr con el mismo destino; es más se puede llegar a destacar que la civilización surge de un homicidio, llegando incluso a existir un anhelo inconsciente de matar y es la agresividad la que posibilita ese anhelo; además, con esta muerte del padre totémico que se expone en el mito se produce un retorno a lo religioso pasando de la imagen al nombre. Vale la pena resaltar que, en este mito, el padre una vez asesinado funciona como símbolo, padre simbólico, es este padre muerto el garante de la función de la ley.

Hay otro aspecto, entre tantos, y es el retorno de Dios, que es el discurso del amo donde se produce un plus de gozar, el objeto *a*. En la época que Dios existía, el discurso del amo era en clave religiosa, donde aparece una cesión sacrificial a Dios; considerando así el asunto, el objeto *a* es entregado a Dios por amor que se da a partir de una promesa que es la recuperación del goce, pero ya desde la eternidad.

Cabe señalar que, esos sacrificios se hacen por seducción amorosa al padre, es decir, esta demanda de amor es en la medida que existe un sacrificio hacia el Otro y en conclusión ese Otro lo ame, desde este planteamiento surge la interrogante ¿cuál es la demanda que sustenta esa promesa de amor? la respuesta inmediata será el retorno de goce y el mismo amor; sin embargo, en el *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*, se acentúa cómo en esta época el discurso del amo ha sido sustituido por el amo moderno denominado discurso capitalista, por consiguiente, ese objeto de goce ya no lo es concedido a Dios a través de la fórmula del sacrificio, sino bajo la forma de mercancía; finalmente se puede identificar cómo la muerte de Dios en la época actual es la denominada a manera de mercadería.

Conviene resaltar que, desde lo histórico, la segunda muerte de Dios se da con la muerte del comunismo, ubicando esta muerte del comunismo en un lugar similar al de la muerte de Dios, como lo advierte Alan Badiou, que a partir de la muerte de Dios prepondera, además, una separación entre sentido y verdad. Aquí vale la pena puntualizar que, para Lacan el sentido es religioso, situándolo en la lógica de la muerte de Dios, con esto en mente, la muerte de Dios es el fin de la idea que postula que tanto la verdad y el sentido son la misma cosa.

Por su parte, Miller en su texto *Un esfuerzo de poesía* (2016) se apropia del apotegma Dios ha muerto, a manera de articulación entre los discursos religiosos y capitalistas, puntualizando en el plus de goce del discurso capitalista que sitúa un límite a la ética sacrificial en el contexto religioso. Sin embargo, la ética del discurso capitalista está más enlazada con el axioma de Dostoievski “si Dios ha muerto todo está permitido”, de ahí se infiere que, con Dios hay sacrificio y con la muerte de Dios todo está permitido. Desde Lacan en su *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis* se reformula esta tesis de Dostoievski, es decir, si Dios ha muerto, nada está permitido.

Bien puede considerarse que el sacrificio religioso requiere de una renuncia al goce, o sea, el goce está prohibido, por otra parte, en el discurso capitalista existe un imperativo de gozar el cual aumenta la prohibición, a partir de esta postura, Miller toma como referencia a Pascal y afirma

que la ética capitalista no se caracteriza por el sacrificio, sino por el disfrute y la diversión. Para Sartre si Dios no existe, el hombre está solo frente a sí mismo y por ende despojado de excusas, como corolario, el hombre no tiene valores o leyes que puedan legitimar su conducta.

No está por demás acentuar cómo para Lacan, desde el nazismo, prevalece la ofrenda de un objeto de sacrificio a los llamados dioses oscuros,

Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de este resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros. (Lacan, 1964c, p. 282)

Además, agrega que “(...) el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro que llamo aquí el *Dios oscuro*” (1964c, p. 283). De este modo, Lacan recurre a las expresiones más monstruosas de los dioses oscuros; aunque, Lacan no retoma en su obra la representación de los dioses oscuros con la finalidad de hacer alusión a los procesos de segregación, que va muy de la mano con la violencia, además, de todo aquello que puede llegar a desencadenar como las guerras santas o el terrorismo. Ahora Lacan, al finalizar su obra del *Seminario II* da paso a destacar lo complejo que es el no sucumbir al encanto que produce el sacrificio a los Dioses Oscuros.

Es importante aclarar que el sacrificio es la ofrenda del deseo propio al deseo de ese Otro, es decir, la ofrenda es a Dios o a un Dios garante de la verdad. Dentro de este contexto, el sacrificio es la ofrenda del deseo propio al deseo del Otro, es así como, se liga la triada: sacrificio, deseo y religión, esta ofrenda se da a un Dios como garante de la verdad.

Es pertinente hacer énfasis en el retorno de Dios que se manifiesta a través de las guerras que se llevan a cabo en su nombre, además, de distinguirse en la difusión de creencias religiosas tanto tradicionales como actuales.

Ahora, interesa extraer que este Dios ha muerto, como para Badiou ya la religión murió y en consecuencia el Dios vivo, el de la fe, también murió; ante esto el Dios vivo no se encuentra en lo real; desde este ángulo, esta muerte del Dios de la religión permite dejar incólume al Dios de la metafísica, que es el Dios como concepto, el Dios filosófico, y que no existe relación alguna con la vida o la muerte, es esta representación de Dios la que se instala en la iglesia como institución.

Con Lacan, Dios ya estaba muerto, como hace referencia en su *Seminario 7 La ética del psicoanálisis*, Dios muere de alguna manera, como es el Dios del cristianismo y judaísmo, a causa

de ello, el acceso a Dios es con un Dios que está muerto, destacando, además, que con la fórmula *entre dos muertes* en Kant con Sade se infiere un Dios que muere dos veces.

Concluyendo este título es pertinente aclarar que en la obra de Freud no se encuentra alguna sentencia o distinción de manera textual acerca de la muerte de Dios, en lugar de esto es el superyó que reside en el inconsciente el que posibilita el entendimiento de este suceso. Desde esta perspectiva, se resalta la idea de la imagen de un Dios omnivigilante, que indaga morbosamente todo tipo de pensamiento y deseo, controlándolo todo; aunque, Lacan en su *Seminario 11* afirma que Freud,

Coincide con Nietzsche para anunciar, con su propio mito, que Dios ha muerto. Y ello, quizá, debido a las mismas razones de fondo. Pues este mito del *Dios ha muerto* – respecto del cual estoy mucho menos seguro, como mito, entiéndase bien, que la mayoría de los intelectuales contemporáneos, lo cual no equivale en absoluto a una declaración de teísmo ni de fe en la resurrección- acaso no es más que le abrigo que encontraron contra la amenaza de la castración. (1964a, p. 35)

Lacan resalta a Dios como significante que hace función y opera en la castración. Además, se destaca el argumento de Miller que no considera el planteamiento de la muerte de Dios como el asesinato del padre que se desarrolla en *Tótem y Tabú* como pertinentes en la época actual, al ser una figura simbólica que no termina con su poder, siendo la época de Freud la del Nombre del Padre, de la existencia del Otro y los valores supremos. El Dios que describe Miller va muy de la mano con el de Lacan y es el Dios de la palabra con un decir poético, como un ser que encarna el verbo, es un Dios inconsciente en la medida que el lenguaje establecerá las relaciones que el sujeto da a conocer con su habla, y que sus causas más profundas no se insinúan o advierten.

4.2 Dios es Inconsciente

Como se mencionó anteriormente la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto*, sino *Dios es inconsciente*, tal como se puede leer en el *Seminario 11*, este aforismo basta para comprender que Lacan hace de Dios un significante, el Dios del gran Otro como lugar de la palabra, es decir, es basado en el hecho de la palabra. Así las cosas, hace de Dios un concepto, o sea, una idea.

Ahondando todavía un poco más al hablar de Dios es inconsciente, vale la pena una comprensión desde la teoría Freudiana, donde lo divino en Freud es distinguido por aquello que impone normas éticas y eso que relaciona con la omnipotencia que es propio de Dios y no del ser humano, es decir, característico de un ser incorpóreo que salte las leyes de la causalidad.

Adviértase, en efecto, en el caso que el inconsciente tome las riendas del individuo, este podría sustraerle su voluntad y dejarlo amparado a sus deseos, además, no existiría un discernimiento de la realidad y tendría un sentimiento de omnipotencia. Por otra parte, el inconsciente puede llegar a ser condicionado por distintos aspectos, como, por ejemplo, lo complejo de acceder a sus manifestaciones, además, aquello que se percibe del inconsciente no es del todo cierto, entonces, se destaca cómo en el sueño lo percibido puede resultar incompleto y sólo ser aproximaciones de la realidad desconociendo así la verdadera esencia del inconsciente.

Dentro de este marco, ha de considerarse que en el inconsciente se da un conocimiento real semejante a los fenómenos de la naturaleza, en definitiva, es algo imposible de conocer y controlar; por ende, Freud hace alusión al Ombligo del sueño donde el sueño está enlazado con lo desconocido y lo indescifrable, o sea, lo incognoscible; es significativo destacar que la naturaleza de Dios como la del inconsciente es algo incognoscible.

Ahora interesa puntualizar que en el inconsciente no se representa la muerte, es decir, se cree inmortal, a raíz de esto nace la pregunta, ¿el inconsciente necesita de una representación inmortal con la finalidad de creerse también inmortal?, si es así, la representación de Dios es una de las posibles soluciones a este interrogante; además, se debe tener en cuenta que en el inconsciente se representa aquello que se percibe, experimenta o conoce.

Avanzando un poco más es pertinente retomar a Lacan porque el estudio del inconsciente dista del enfoque freudiano, al no darle un análisis desde algo reprimido que espera ser descifrado o encontrado, como lo expuesto por Freud; por contraposición, Lacan asume el inconsciente desde el habla del sujeto o como este es hablado, a causa de ello, es una narrativa que irrumpe en el sujeto, donde este pasa a ser discursivo.

Es de transcendental importancia tener en cuenta el postulado de Lacan y es “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1964a, p. 28), debatiendo así el papel del lenguaje y la palabra en el contexto del psicoanálisis, en este sentido, algo está ligado a la palabra y a partir del discurso que se da en el análisis este se puede desligar.

Aquí cabe hacer una precisión, para Lacan el inconsciente también es el discurso del gran Otro, por tanto, está sujeto a lo simbólico, es el lugar simbólico de la mediación donde surge la palabra plena a través de la cual se reestructura la historia del sujeto; añádase a esto, como el discurso del Otro: del otro sujeto, es el lugar que ya estaba ahí y que permite con su escucha la emergencia de la palabra plena en el discurso que puede llegar hacer vacío y, además, enajenante del sujeto.

Todavía cabe considerar que el inconsciente es propio del sujeto que es afectado por lo simbólico, como resultado está la palabra. Dentro de este discurso se debe aludir al semblante, esto en relación con dos enseñanzas de Lacan, en una de ellas el Otro precede al sujeto, donde el sujeto se constituye en el campo del Otro; y un segundo momento donde el Otro no existe, es decir, el Otro es una construcción, en este caso, el semblante tiene una gran importancia, al no existir el Otro nada está garantizado, un claro ejemplo de ello, es el neurótico que lo construye con su creencia, donde supone a Otro para poder hacer lazo, o sea, esta creencia es a partir del semblante.

Dentro de este contexto, es preciso recurrir al escritor François Regnault, en su libro *Dios es inconsciente*, donde se resalta el análisis de 2 formulaciones a partir del aforismo de Dios es inconsciente, tales como: No hay Otro del Otro y el sujeto de la ciencia es el sujeto del psicoanálisis; hecha esta salvedad aclaratoria, bien se destaca el apotegma “*Dieu est inconscient*”, donde es pertinente puntualizar que “(...) Lacan declara que Dios –que pasa en general por ser el Otro, el Otro del Otro, de los Otros, de todo otro, Dios es inconsciente. Por otra parte no se causa, en ningún sentido de causar” (1986, p. 12-13).

Además, François Regnault, agrega, “Dios es por lo tanto la mirada fuera del lenguaje sobre la no-relación (sexual) que no está suspendida más que al lenguaje (...)” (1986, p. 13), podría afirmarse que no hay más que el Otro del lenguaje, aquello que antecede al sujeto, o sea, su marca de procedencia; aunque, esto no establece una totalidad, por el contrario, constituye una parcialidad fragmentaria que contiene lo indecible.

Añádase a esto, cómo para Lacan y también lo enfatiza Regnault al decir que Dios es el conjunto de los efectos del lenguaje, es así como, Dios es el lugar de la no relación sexual, desencadenando en una necesidad que haya Otro del Otro, que se llama Dios pero que en el análisis se revela que es La mujer. En este contexto, La mujer se refiere a la aceptación de Otro absoluto; aquí vale la pena puntualizar que el Otro del Otro, en el *Seminario 3 Las psicosis*, se refiere al nombre del padre.

Es de advertir como François Regnault, subraya que el Dios es inconsciente, de Lacan, es una fórmula del ateísmo moderno tal como lo hace notar también François Balmes, y que en Freud sería la doctrina religiosa a partir del judaísmo teórico y su teoría científicista, donde Dios no existe, enfatizado en una serie de aspectos de la religión, como son: un análogo de la neurosis obsesiva; una psicosis en relación a la ilusión que se construye por el deseo con negación que se da de la realidad; como mitología religiosa y como lugar desde donde se reconstruye la religión reprimida por Freud a partir de Moisés hecho que destaca Lacan.

Todo esto lleva a reintroducir por parte de Freud al padre como padre primordial, padre muerto y padre Edipo. Tras esta digresión, Regnault destaca que el Otro es también el Nombre del Padre que reintroduce en la consideración científica el Nombre del Padre.

Hay más aún, hablar de *Dios es inconsciente* es también hacer referencia a una de las mayores características del inconsciente como es el sentimiento de culpa²⁵ que permite la creación de una representación de Dios, de sus ritos, oraciones, peticiones, sacrificios y demás expresiones. Dentro de este contexto, al sujeto se le ha revelado un Dios vida y que la culpa lo muta en un Dios muerte, desde este ángulo ¿qué sucedería si el sujeto libera de la culpa a Dios?, acaso este podría reintegrar su vida, y transformarse en un Dios goce, Dios cuerpo, Dios sexo o Dios libertad.

Agregando a lo anterior, en relación con los sentimientos inconscientes de culpabilidad como elemento significativo del inconsciente vinculado con la divinidad, se destaca cómo este moviliza la creación de Dios y los ritos en su invocación; de ahí se colige que la culpa surge en términos de pecado, perdón, ley, moral e incluso trasgresión; en definitiva, actúa de forma estrictamente inconsciente.

Con la finalidad de ejemplarizar este aspecto importante de la culpa se resalta la oración, que dice: *Yo confieso ante Dios Todopoderoso, y ante ustedes hermanos que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión. Por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa*²⁶ (el subrayado es mío); este carácter inconsciente de la culpa se revela a través de una serie de creencias

²⁵ “(..) dos diversos orígenes del sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad y, más tarde, la angustia frente al superyó. La primera compele a renunciar a satisfacciones pulsionales; la segunda esfuerza, además, a la punición, puesto que no se puede ocultar ante el superyó la persistencia de los deseos prohibidos” (Freud, 1927, p. 123). Además, para Freud el sentimiento de culpa es una forma de goce, una expresión de la pulsión de muerte del que se vale el superyó, con la finalidad de poder castigar al yo.

²⁶ Oración del *Confiteor* (Yo confieso) es empleada como parte del rito romano que, tiene como finalidad el acto de confesión de los pecados o acto penitencial ante Dios, donde se pide la intercesión por el alma de quien acude a ella.

y dogmas de los gestos rituales y litúrgicos; esto conduce a que la culpa es una trampa del inconsciente que le da a la fe.

En el curso de esta búsqueda se le otorga al mensaje divino algo similar al mundo fantasmal de la culpabilidad, o sea, al pecado original del *asesinato del protopadre*, que a nivel inconsciente deja una necesidad relacionada con el perdón y apaciguamiento hacia el padre muerto; por consiguiente, Dios se transformó en el heredero del padre muerto, en otras palabras, en el superyó que mora en el inconsciente, planteada así la cuestión, el superyó es el encargado de dirigir, controlar e incluso vigilar al yo, como lo hacían los padres; un superyó sacralizado como Dios. Desde este punto de vista, el superyó es un concepto central que da cuenta a la instancia en el inconsciente que opera en el vacío pulsional; así las cosas, Dios se convirtió en el heredero del padre muerto, o sea, en el superyó que reside en el inconsciente.

Otro aspecto a destacar, en esta representación del Dios omnipotente, es el que permite ese mensaje de la salvación, y es desde este discurso expiatorio de salvífico, de sexualidad, de agresividad, de amor y de muerte; que se establecieron las experiencias religiosas y puntualmente la experiencia cristiana; ahora se comprende que la culpa se configura con las pulsiones sexuales y agresivas, es importante señalar, que la agresividad podría situarse en favor de las pulsiones de vida, como puede ser en pro de la instauración del reino de Dios.

Se podría afirmar que esta idea de Dios como representación está ligada a los temores y angustias, siendo el resultado de las prohibiciones del inconsciente frente a las temidas pulsiones, permitiendo el darle un estatus de leyes divinas; aquí vale la pena hacer una puntual digresión sobre cómo esas pulsiones o deseos no controlados se les da una significación de Dios controlador, y es a partir de esa herida narcisista que se crea un Dios como soporte, el cual pretende avalar un absolutismo perdido, y así acudir a un Dios exigente que siempre va a querer mucho más.

En definitiva, el sentimiento de culpa es uno de los elementos inconscientes más relevantes, y que a través de este aspecto se construyeron dioses y demonios, y todo aquello que esto vincula como son los ritos, plegarias y demás manifestaciones culturales.

4.3 El Dios de Lacan

En la enseñanza de Lacan se distinguen dos momentos; en el primero, el Otro precede al sujeto, el sujeto se constituye en el campo del Otro, y en otro momento es el que postula que el

Otro no existe, es una ficción del *parletre*. Como el Otro no existe, el neurótico lo construye con su creencia, como la humanidad necesita construir a Dios; a consecuencia, el neurótico cree en el Otro que es su manera de hacer lazo, con base en esto, para Lacan Dios es la respuesta neurótica a la relación sexual, así las cosas, Dios es el lugar de la no relación sexual; por ejemplo, para el místico la relación sexual existe porque hacen una unidad con Dios.

Adviértase, pues, que Dios es un significante que sirve de consuelo frente a la desolación que implica la no relación sexual, desde este punto de vista, la no relación sexual es el fundamento sin sentido, porque es la máxima expresión de lo real; bajo esta premisa, Dios es el lugar de la relación sexual, “no hay relación sexual más que con Dios. Es la verdad. Y esto es precisamente lo que pone en cuestión la ex-sistencia de Dios” (Lacan, 1975b, p. 10).

También, es importante destacar que tanto para Freud como para Lacan Dios es un semblante de la cultura occidental, como el Nombre del Padre es un semblante en relación con lo real; así las cosas, el Otro es un semblante necesario.

Ahondando todavía un poco más en la relación entre el Otro lacaniano y Dios, se distingue en este vínculo, el dialogo entre Lacan y Althusser; puntualizando y parafraseando para una mayor ilustración en la pregunta de Althusser²⁷, ¿si el Otro del que hace referencia (Lacan) es el buen Dios?, interrogante que permitió una vertiente en su primera época dando un paso de la intersubjetividad a la relación del sujeto barrado al Otro.

Con esto en mente, el Dios que hace referencia Lacan es fundado en el hecho de la palabra, el *factum* de la palabra. Desde este punto de vista, en el *Seminario Aún* hace mención que “(...) el Otro, presentado en la época de Instancia de la letra como lugar de la palabra, era una manera, no diré de laicizar, pero sí de exorcizar al buen Dios” (Lacan, 1973b, p. 84-85). Además de proceder a la logificación del significante Dios.

El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, irreductible por demás, que podemos dar al término del ser divino, al término Dios, para llamarlo por su nombre. Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego, se produce el dios —el dior— el decir. Por poco, el decir se hace Dios. Y en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios. (Lacan, 1973a, p. 59)

²⁷ Althusser articula la ideología con el inconsciente; donde resalta la necesidad del Otro en el contexto de la ideología religiosa cristiana, el cual avala la identidad subjetiva de aquel a quien demanda. Los estudios de Althusser se valen de la filosofía marxista y el psicoanálisis, donde se destaca la posición crítica con Lacan.

Ahora bien, en el *Seminario 14* (1966) Lacan afirma que el inconsciente es un saber sin sujeto, y la equivocación del sujeto supuesto Saber es creer que existe un sujeto que sabe ese saber, ese sujeto que sabe desde siempre es Dios; en el escrito *La equivocación del sujeto supuesto saber*, Lacan hace alusión a que “El sujeto supuesto saber, Dios mismo para llamarlo (...)” (Lacan, 1967c, p. 21), obsérvese que ya no es el Otro como Dios, sino es el Dios de un supuesto saber; ya en su segunda enseñanza no hará referencia del Otro como tesoro de los significantes, sino lo que resta de este Otro que no existe.

Véase ahora cómo en el *Seminario 22* se esboza que Dios ex–siste (término heideggeriano), el cual alude a la existencia, donde está dividida por un guion, en esta perspectiva la partícula ex, o sea, por fuera de; y sistere, que significa sostener, por ello, lo ex–sistente es eso que queda fuera, pero sostiene eso que por ex–sistir hará consistir; con todo esto en mente, es oportuno tener en cuenta: “¿qué es lo que, de este inconsciente, hace ex-sistencia?” (Lacan, 1975a, p. 8), bien se comprende que es el síntoma, el cual debe ser descifrado, esto en relación a la creencia; en este sentido, Dios ex–siste, en relación con aquello que está excluido, de este modo, la exterioridad se la puede calificar como extimidad.

Además, conviene subrayar en el *Seminario 23 El sinthome*, la cita: “Suponer el Nombre del Padre, ciertamente, es Dios. Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre. Se puede prescindir de él con la condición de utilizarlo” (1976b, p. 133), de ahí se infiere que, suponer el Nombre del Padre es creer en el padre en el contexto de la creencia religiosa; cabe considerar, que es de esa creencia de la cual se debe privar en el fin del análisis y, por tanto, dar paso al uso del Nombre del Padre, de donde se colige que el neurótico excluya de la creencia en el Nombre del Padre-Dios, que es viable al revelar el carácter de semblante de Nombre del Padre.

Hay que mencionar, además, cómo Lacan hace una distinción del Dios del significante y el Dios del objeto *a*. Es así como para Lacan Dios es una condensación entre el Dios del significante, el Uno y el objeto *a*, que llama la otra faz de Dios, el cual sitúa a Dios en relación al goce, pero a un goce suplementario y no un goce prohibido. Vale la pena puntualizar que, “El lenguaje nos emplea, y por este motivo eso goza. Por eso la única posibilidad de la existencia de Dios es que El - con E mayúscula - goce, es que El sea el goce” (Lacan, 1970a, p. 70), a causa de ello, el lenguaje vuelve al goce como Otro.

Así, pues, la pregunta de Lacan “¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte al goce femenino?” (1973b, p. 93). En relación con esa otra faz de Dios que se afirma sobre el goce femenino, este Dios que hace alusión Lacan no se relaciona con ninguna de las formas del padre, por tal motivo, al introducir este Dios de goce femenino, no es un Dios que goza de la castración o de la culpa; no es el Otro el que goza, es una mujer que goza, en todo caso, Lacan recurre a las místicas para decir que de lo que gozan con Dios, es eso que gozan a partir del amor; bajo esta perspectiva, para Lacan, Dios y amor son equivalentes.

Otra característica, es el apotegma “*Yo soy lo que soy*” (Lacan, 1960b, p. 211), dentro de este contexto, Dios no se llama a sí mismo con un nombre propio, de ahí se infiere, que solamente puede ser nombrado con el Nombre del Padre por otros que no sean él, como son su hijo llamado Jesús o sus hijos que acuden a la oración: “Padre nuestro, que estás en los cielos: santificado sea el tu nombre” (San Mateo, VI: 9, 1983, p. 990).

Vale la pena hacer un paréntesis en este Dios del que habla Lacan y es la transformación que le dan los teólogos y la iglesia a la anterior frase, para mutarla en el “*Yo soy el que soy*”, es decir, le dieron una colocación metafísica, para determinar el no vacío, la plenitud de ser y que al contrario del *Yo soy lo que soy* que no tiene un nombre pronunciable, a causa de ello, soy nombrado, es el vacío; este *Yo soy el que soy* de los teólogos es pronunciable por el término Dios, fundando tanto el padre todo poderoso, como el padre ideal. Además, este *Yo soy lo que soy*, lo designa en la función de una voz pura, desde este contexto no tiene representación, por tanto, Lacan lo ubica como un Dios real.

En este recorrido por la representación de Dios y a manera de conclusión, es oportuno añadir los tres nombres de Dios, el primero de los nombres es: *Dios es el padre muerto*, esta representación de Dios es retomada de Freud, que se da a conocer en el primer tiempo de su enseñanza. Esta representación de Dios es el padre de la horda primitiva, estableciendo la excepción a la prohibición Edípica, instaurando la ley del deseo y la prohibición del goce. Ahondando todavía un poco más, en la referencia de Lacan: *Dios no sabe qué está muerto*, preserva de esta manera al psicoanálisis de estar atrapado en la ilusión religiosa de la representación de Dios como el padre omnipotente.

Después, Lacan da paso al segundo nombre: *Dios es inconsciente*, donde ya se da una transición entre el padre muerto y Dios, aunque, se sostiene la inscripción del significante padre, en este sentido, posibilitaría que la estructuración subjetiva soporte la inscripción del padre, pero

no su perpetuación fantasmática, tal como se puede observar en el *Seminario 11*. Dentro de este contexto, el Nombre del Padre es una marca innombrable.

Es importante subrayar que para Lacan Dios es la expresión misma, el *Urverdrängt*, por tal motivo, es la marca de una sustracción funcional y la expulsión del goce puro; esta marca propiciará toda representación.

Y el tercer nombre: *Dios es La mujer*, donde se da paso de la identificación occidental entre el padre y Dios, y el lugar del padre como amo en el soporte del deseo y regulación del goce; para dar lugar al Dios como uno de los nombres que posibilitaría el anudamiento *R.S.I.* Con la finalidad de facilitar una mayor ilustración, en el *Seminario 23* Lacan argumenta que “Toda la necesidad de la especie humana fue que hubiera un Otro del Otro, ese al que se le llama generalmente Dios, pero del cual el análisis revela que es simplemente *La mujer*” (Lacan, 1976a, p. 125), en este aspecto, Dios es la mujer, este aforismo, da paso a una versión de Otredad, donde se da cabida a la diversidad. De igual manera, este Dios se desprende del inconsciente y del goce fálico; así, pues, en *R.S.I.* Lacan aborda a la mujer significada por el falo, al no responder a la ley del falo, la cual se relaciona con el inconsciente.

4.4 El Dios de Freud

Es importante precisar que para Freud la religión es un producto del complejo paterno-materno, y por otra parte Dios como la sublimación del padre y la madre, además, de ser un mecanismo del sujeto ante la neurosis. Este padre enaltecido es para Freud la figura representativa de ese Otro de la potencia como también de la sabiduría, en otras palabras, Dios.

Además, podría decirse que Freud inmortaliza un conflicto con el padre, elevado a la categoría de Dios, o sea, una representación desfigurada del padre, tal como se puede leer en el escrito sobre *Leonardo da Vinci* (1910), siendo este ensayo la primera asociación que se constituye a partir de la triada entre la figura del padre, Dios y el complejo paterno por parte de Freud,

En el complejo parental discernimos, pues, la raíz de la necesidad religiosa; el Dios omnipotente y justo, y la naturaleza bondadosa, nos aparecen como grandiosas sublimaciones de padre y madre, o más bien como renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia (...). (Freud, 1910, p. 115)

Bien pareciera, por todo lo anterior, que es un Dios construido a la medida de los deseos y los temores de la infancia. Cabe señalar que, Freud hace alusión a Dios como representación del padre protector, pero también, al padre que es utilizado para descargar las culpas que se producen por aquellos deseos prohibidos de la infancia, como son los deseos incestuosos o el deseo de muerte; esto aproxima y conduce a la idea de Dios por parte del niño;

Un Dios especialmente celoso en el área de la sexualidad, que, como sabemos, experimenta a lo largo de la infancia una difícil y compleja situación problemática inconsciente. El padre Ley separador de la madre, el padre prohibición de los intensos deseos sexuales infantiles es con demasiada frecuencia desplazado a la imagen de Dios. (Domínguez, 1991, p. 132)

Se comprueba de este modo que, la idea de Dios por parte del niño, es caracterizada por el atributo de la omnipotencia, por consiguiente, es el Dios del todo poder. Esta representación de Dios es la proyección de sueños de totalidad, y como la del padre imaginario se distingue por no tener ni principio, ni fin, es decir, no conoce la muerte, además, lo sabe y lo puede todo, en otras palabras, es un Dios origen de toda norma y prohibición; al igual que de castigos, vigilancia e incluso de amenazas sobre los actos del sujeto.

En este contexto, Dios es una función, en consecuencia, de situarlo como uno de los Nombres del Padre, como uno de los nombres del inconsciente. A causa de ello, esta idea de Dios como padre cumple la función de organizar el goce, destacando por un lado un padre gozador como es el padre de la horda, es decir, el padre que es ley y, por otra parte, el padre que representa la ley.

Agregando a lo anterior, es importante destacar como en el complejo de Edipo, la formación del superyó, al igual que la formación del mundo interior; permiten converger en la transmutación de la imago parental en la imagen de Dios.

Entre las *imago*s de una infancia que por lo común ya no se conserva en la memoria, ninguna es más sustantiva para el adolescente y para el varón maduro que la de su padre [...] El varoncito se ve precisado a amar y admirar a su padre, quien le parece la criatura más fuerte, buena y sabia de todas; Dios mismo no es sino un enaltecimiento de esta imagen del padre, tal como ella se figura en la vida anímica de la primera infancia. (Freud, 1914, p. 249)

En este contexto, el superyó contiene el lado representacional de la *imago* parental, esto después de la identificación por parte del niño con su padre, por lo visto, se podría afirmar que las identificaciones son asunto del yo, mientras que la *imago* pertenece al superyó. Después de la fase

Edípica, el sujeto (varón) ya tendría una representación inconsciente de Dios que podría llegarse a aceptar o rechazar esto a nivel consciente.

Por otra parte, el escrito sobre *Leonardo da Vinci*, Freud resalta en el *Caso Schreber* (1911), que padece de *dementia paranoides*, la cual se caracteriza por la visión de Dios, además de una imagen mítica del mundo; sirva de modelo la siguiente cita: “Poco a poco, las ideas delirantes cobraron el carácter de lo mítico, religioso, mantenía trato directo con Dios, era juguete de los demonios, veía "milagros", escuchaba "música sacra" y, en fin, creía vivir en otro mundo” (Freud, p. 15); es así como, Freud desde la relectura que realiza, llega a analizar la brecha psicótica, la función del padre y su exaltación extrema por la divinización, desde esta perspectiva, Dios es remitido a la relación entre padre e hijo. Este Dios que es erotizado y a la vez perseguidor, que se satisface a partir del delirio, permitiendo, además, un enlace entre liberación con relación a la figura del padre y, por otra parte, sometimiento e increencia al padre.

Otro aspecto a destacar en la obra de Freud es el estudio de la neurosis obsesiva, especialmente, lo relacionado con los casos del *Hombre de las ratas* (1909) y el *Hombre de los lobos* (1917), y es a partir de estos casos clínicos que se destaca la ambivalencia afectiva frente al padre, donde existe un punto de coincidencia y es la idea de Dios como una salida más soportable para el sujeto.

No obstante, la ambivalencia afectiva Edípica se pone de manifiesto al analizar la neurosis, permitiendo la interpretación de la representación de Dios. En el caso puntual del *Hombre de los lobos* existía una identificación femenina y Edípica, propiciando a su vez una identificación con el Jesús que padece y que lucha contra el sometimiento por parte del padre.

En este recorrido por las obras de Freud es relevante destacar la historia del pintor *Christoph Haizmann* en el escrito de *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*, que toma como base los manuscritos y las ilustraciones de este pintor; donde se puede destacar un modelo que es el del padre malo en relación con la figura del diablo a partir del temor y odio a él y, por otra parte, la nostalgia y el amor al padre, un padre enaltecido que permite la representación de Dios.

Hay otro aspecto, entre tantos, presentes en el caso del pintor *Christoph Haizmann* y es la posición femenina que asume con respecto al padre, que se da a conocer a partir de alucinaciones donde el demonio se caracteriza por sus rasgos físicos como son sus senos femeninos, además, de tener un pene que finaliza en forma de serpiente. Obsérvese, en efecto, que el demonio funciona a manera de sustituto del padre perdido, al colocar de manifiesto la ambivalencia a la figura paterna,

y la representación de Dios que está coligada a un padre ensalzado, tanto el diablo como Dios hacen parte del complejo paterno; en este sentido,

Si el Dios bueno y justo es un sustituto del padre, no cabe asombrarse de que en la creación de Satán haya encontrado expresión también la actitud hostil, que lo odia, lo teme y le promueve querella. Por consiguiente, el padre sería la imagen primordial {*Urbild*; el prototipo} individual tanto de Dios como del Diablo. (Freud, 1923, p. 88)

Baste lo anterior para decir que tanto la representación de Dios o el demonio están dadas por la ambigüedad en la relación con el padre como es en el caso de Christoph Haizmann; nótese, además, que tras la castración se da una escisión en la representación de lo masculino, con la cual debe lidiar.

Estas contradicciones en la representación de Dios son el producto de la ambivalencia en la relación que se tiene con el padre, cabe considerar que, al hacer referencia de los sentimientos de ambivalencia a partir de Dios, también se refiere a la representación del demonio que es la antítesis de Dios, incluso se podría considerar esta representación del demonio como la de un Dios negativo, es decir, que a pesar de sus diferencias se complementan mutuamente; en síntesis la disociación de la representación paterna ambivalente generó la representación del demonio e incluso es pertinente considerar que la construcción del demonio también podría darse en una parte disociada de la representación que el sujeto tiene de sí mismo.

En definitiva, Freud destaca en sus diferentes casos y puntualmente en el de Schreber, El hombre de los lobos y el pintor Christoph Haizmann, la sustitución del padre por la representación de Dios, aunque, con Haizmann, la representación se da también por el demonio, que se manifiesta a través de una fijación afectiva desde su posición pasiva y femenina.

Avanzando un poco más, Freud resalta la renuncia al goce como fundamento de Dios, así las cosas, es necesario de una instancia como el superyó que se hace cargo de la prohibición, es un goce prohibido, de otro lado, para Lacan lo prohibido está sostenido por la ausencia de la relación sexual. Resulta, pues, que el Dios que presenta Freud es el del goce prohibido; hay que entender además que para Freud el sentimiento de culpa es una manera de goce, como una expresión de la pulsión de muerte a través de la cual se vale el superyó con la finalidad de castigar al yo.

Otra advertencia que sale al paso es el Dios que presenta Freud en el texto de *Moisés y la religión monoteísta* (1939), donde introduce un Dios que es derivado del padre; en *Tótem y tabú* (1913) se pasa de un padre primitivo a un padre fundador de la religión y después al padre efecto

de la religión, con todo esto, Dios es el padre muerto por el asesinato de sus hermanos y que después reaparece; en estos dos escritos se resalta la representación de Dios como un padre idealizado y cuyo desamparo infantil será la base de una necesidad religiosa.

En el escrito de *El porvenir de una ilusión* (1927) plantea la creencia en Dios como una manera de reeditar la protección de la que fue objeto en su niñez por parte del padre; ya en la adultez este desvalimiento mucho más marcado que en su infancia se experimenta en la naturaleza y la cultura, ante esto, se construye un Dios mucho más poderoso que el padre de la infancia. Igualmente, Freud en sus escritos trata a Dios como una ilusión de protección, aunque también, podría ser considerado como una amenaza de castigo, este padre enaltecido es el que reclama una renuncia pulsional que a su vez impide toda representación o idea que desencadene o que infrinja lo cifrado en su ley.

Así, la representación de Dios al ser originada a través del deseo funcional, no cuenta con una forma o figura, además, carece de nombre e imagen, ya es a través de la presencia o aparición del padre que se da una fragmentación con lo materno, es cuando la representación de Dios logra un nombre, como también llega a tener una figura e imagen; ahora bien, si lo materno se establece como aquel que impulse el deseo de Dios, es lo paterno que se presenta como aquel que facilita la representación y configuración. Vale la pena señalar que el adulto al revelar que el padre no es tan poderoso como lo pensaba en su infancia, acudirá a Dios con la finalidad de sustituirlo y así encomendará en él una creencia indiscutible.

De todo esto se infiere que Freud relacionaba al padre carnal con Dios, es así como, el adulto se reencuentra con el Dios de su niñez, este Dios que se construyó a partir del esfuerzo por superar la situación Edípica, y que renace cada vez que existen enigmas en la vida o la misma muerte.

4.5 A manera de cierre

Este capítulo permitió dar un cierre coherente con lo desarrollado en los anteriores títulos, en este sentido, Dios es un escenario orientador muy oportuno para el análisis del concepto de representación y su inscripción en el inconsciente; en consecuencia, se integran diversos saberes, en el ámbito de la filosofía, la teología, la psicología, la poesía, entre otros, a partir de una lectura estrictamente psicoanalítica.

Conviene observar que, este capítulo está compuesto por los apotegmas *Dios ha muerto* que es la reafirmación o fortalecimiento de la Ley; y *Dios es inconsciente*, de ahí se infiere, la verdadera fórmula del ateísmo, por esta vía Lacan hace de Dios un significante, el Dios del gran Otro como lugar de la palabra, a esto se añade, el estudio que hace François Regnault de Dios como conjunto de los efectos del lenguaje; comprendase bien que estos aforismos son empleados a manera de imperativos teóricos, los cuales admitirán una mejor orientación teórica, además de otorgar un marco de referencia apreciable que posibilite integrar la representación de Dios.

También cabe resaltar a Lacan desde sus diferentes momentos y nombres de Dios, así: Dios es el padre muerto, Dios es inconsciente y Dios es La mujer; y finaliza este escrito con el postulado de Freud que se caracteriza por la representación de Dios como la sublimación del padre, al igual que un mecanismo del sujeto ante la neurosis.

Es así como, esta revisión psicoanalítica permitió dar paso a la esencia de este escrito implícito en los propios descubrimientos de Freud y Lacan que se van a resaltar en las conclusiones de este trabajo.

5 Conclusiones

La relación del concepto de representación con el inconsciente a la luz de la idea de Dios; condujo a un recorrido por diversas problemáticas que enseguida serán nombradas:

En el plano mítico-religioso, partiendo de la Grecia Antigua, las manifestaciones de los dioses eran movidas por la presencia, de ahí se infiere una ausencia de la representación de estas deidades, al no existir algo que vuelva a ser traído en el sentido de re-presentar, sino de presentar en cuanto presencia. Por todo esto, en este momento histórico no se situaba la presencia como imagen ante sí o como representación.

Ahora bien, en el contexto filosófico se pasa de la presencia a la representación, sobre la base de 2 vertientes, una que va del interior del organismo hacia el mundo exterior, caracterizada por una construcción de la realidad por mimesis; y otra vertiente de la filosofía moderna, que va del mundo exterior orientado al interior del sujeto; instaurando un modo distinto de cómo se concibe la relación del sujeto consigo mismo y con su entorno.

Por otra parte y a la luz de los hallazgos psicoanalíticos, es significativo puntualizar en la concepción freudiana, especialmente en el aparato psíquico donde se puede inferir que la palabra a pesar de ser considerada como una unidad funcional del lenguaje, esta no siempre se conserva como una unidad, al ser desarticulada por lo reprimido y el inconsciente, en tanto, se le da el mismo trato que a la representación cosa, la cual desencadena en las formaciones inconscientes, a saber los lapsus o las ocurrencias.

Otro aspecto a resaltar es la faceta irrepresentable de Dios, señalada por Freud, ahí lo irrepresentable se distingue a partir del *ello* donde no hay representaciones ni contenido alguno, como se afirma en el escrito *El yo y el ello* (1923), propiciando dos modelos, uno es el de la representación como lugar de partida, por tanto, su existencia es asegurada, siendo la represión la que constituye esa concepción, es decir, aquello que puede o no pasar desde la representación, y otro modelo totalmente diferente, en el cual nada es garantizado sino es un resultado. Cabe considerar que en este segundo modelo las pulsiones se ubican dentro del aparato psíquico puntualmente en el *ello*.

A lo anteriormente nombrado se suma lo irrepresentable que marca un límite de lo decible y lo representable, en este sentido, se ubica lo imposible de abordar, y se encuentra ligado a lo desconocido; en el caso preciso de esta investigación la naturaleza de Dios como la del inconsciente

son algo incognoscible, lo insondable en el que se asienta lo irrepresentable, un claro ejemplo de ello es el Dios monoteísta el cual se desprende del antropomorfismo politeísta, y es con el judaísmo que se logra la expresión de un Dios absoluto e innombrable.

Por otro lado, según la postura de Lacan, lo irrepresentable de Dios tiene una gran similitud con lo irrepresentable del sujeto, y es identificado a partir del lenguaje, el cual no alcanza a decirlo todo, en este orden de ideas, hay algo que se escapa a la representación y a su nombramiento que es lo irrepresentable. Eso que se escapa de la representación de Dios se puede evidenciar en el aforismo *Yo soy lo que soy*, que es lo irrepresentable de Dios, caracterizado por la función de una voz pura, sin representación; una voz y un nombre igual a sí mismo.

Dentro de este marco ha de considerarse la voz y la mirada como algo que no se puede representar. En el curso de esta búsqueda la voz tiene un estatuto de objeto *a*, o sea, aquello que da cuenta en lo real de la relación del sujeto con el deseo del Otro, en consecuencia, es una voz indecible en el registro del significante y por ende no representable. Sin embargo, la voz de Dios es la voz del superyó, un ejemplo ilustrativo es como para Abraham el superyó es el que demanda el sacrificio de su hijo Isaac; bien se comprende que, es una voz superyoica que se conecta con el goce.

Asimismo, la mirada como objeto *a*, es irrepresentable, una mirada sin sujeto que no tiene representación y cuyo efecto es la angustia, esta mirada de Dios todo lo cubre en el mundo cristiano, nada se puede escapar, una mirada que tiene que ver más con el superyó, que juzga y mortifica al ser mirado por el Otro.

Ya en el contexto de la representación de Dios, se puede afirmar que ésta concuerda con la representación que emplea el niño en el periodo de latencia, libre de contradicciones, de cuestionamientos intelectuales y de estar matizada de una ingenuidad sin ningún tipo de complicaciones. Para Freud la creación que el niño tiene de Dios se da de un proceso privado caracterizado por intercambios silenciosos con sus padres; en contraste, las figuras o personas que representan la autoridad como por ejemplo los sacerdotes o educadores, son los encargados de darle forma a la representación de Dios.

Así, pues, en la adultez existe un reencuentro con la representación de Dios que se construyó en la niñez, este reencuentro se da específicamente en momentos trascendentales como son los nacimientos o las muertes. Es más, el Dios creado por el niño en su esfuerzo de superar la situación edípica tiende a regresar a la memoria en momentos enigmáticos de la vida.

Adviértase que, la representación de Dios como cualquier otra representación es objeto de cuantiosas reelaboraciones, modificaciones y mejoras que se pueden llevar a cabo a lo largo de la vida, permitiendo solamente una representación absoluta de Dios que tan solo parece vislumbrarse en la propia muerte.

Añádase a esto Dios como idea que estará accesible en el preconscious, esto en el momento que sea necesario, ya sea de manera transitoria, casual o permanente; con la finalidad de garantizar un equilibrio psíquico, de donde se colige que la representación de Dios no puede ser totalmente reprimida.

Hay otro aspecto a resaltar por parte Freud, que hace alusión a la representación inconsciente de Dios en el contexto de padre-hijo, descartando otras posibles relaciones representacionales tempranas, como son: madre-hijo, madre-hija y padre-hija; esta exclusión permitió buscar un esclarecimiento anexo que es a través de la herencia. Desde esta perspectiva, en la teoría freudiana se deduce que, el hombre posee una representación inconsciente heredada de Dios, la cual se moviliza a partir de las experiencias del niño con su padre.

Baste lo anterior para decir que, la representación de Dios que se resalta en la obra de Freud está relacionada con las representaciones parentales, ya sea como un padre ensalzado; una copia del padre; una sublimación del padre; un subrogado de padre; un sustituto del padre; una transfiguración del padre; una imagen y semejanza del padre; y Dios es realmente el padre. Cabe aclarar que Freud legitima su increencia en Dios, es decir, un ateísmo relacionado al padre enaltecido, magnificado o todo poderoso, y legitima su creencia en el padre, como padre justo, equitativo y bondadoso.

Otra posición relacionada con la representación de Dios es la de Lacan, el cual resalta dos caras de Dios, una es la del significante que es la faz científica de Dios o también considerada como lingüística-científica; y la faz de Dios que está pegada al goce que es el Dios del objeto *a*. En síntesis, las dos caras de Dios están entre el significante y el objeto *a*.

Cabe señalar que el Dios del significante es lo religioso en el psicoanálisis y es el Dios de la instancia de la letra y que Lacan se refiere a Otro como lugar de la palabra, el cual se identifica en el *Seminario Aún*. Dentro de este contexto, para el psicoanálisis el Otro podría estar representado por una mujer, para la religión ese Otro es Dios mismo.

En cuanto a Dios como semblante, es el Dios real, un Dios que vive, desea y goza, este Dios como semblante consintió esclarecer 3 funciones, una es cernir lo real, o sea, consiente una

manifestación de lo imposible; también, posibilita acceder a lo real, teniendo en cuenta, que lo real es la no relación sexual, Dios permite acceder a eso que no hay, buen ejemplo es el amor o una forma de hacer lazo; una última función es la de hacer ex-sistir lo real y es al ser nombrado, vale de ilustración la frase *Yo soy el que soy*, que es pronunciable por el término de Dios.

Nótese, además, que para Lacan la representación de Dios tiene una relación con el inconsciente que los hace equivalentes, dentro de esta lista de características se destacan las siguientes: el inconsciente al igual que Dios se manifiesta en todo lugar, es por esto que sus efectos van de la mano de la omnipresencia; a esto se suma, su relación que es directa cuando está de por medio una comunicación directa con el mismo, en otras palabras, con Dios y el inconsciente; igualmente, causan emociones como miedo, tranquilidad, gozo, paz, entre otras. Otro aspecto a destacar en la proximidad entre Dios y el inconsciente es tener la verdad incuestionable; del mismo modo, sobredeterminan la vida del sujeto y son paradójicos.

En resumidas cuentas, esta investigación dio inicio a unas consideraciones epistemológicas relacionadas con los orígenes de la representación, es decir, se desentraña este concepto, con la finalidad de lograr su comprensión, para posteriormente adentrarse al psicoanálisis en su relación con el inconsciente, donde, además, fue oportuno servirse de la idea de Dios, al permitir un encuentro íntimo entre representación e inconsciente. En definitiva, la noción de Dios consiente una inscripción con la representación, en la medida que Dios establece una forma particular de representación que se crea en el psiquismo.

Referencias

- Baena, G. (2014). *Metodología de la investigación*. México, D. F.: Grupo Editorial Patria.
- Barthes, R. (1980). *El placer del texto*. México, D. F.: Siglo XXI editores.
- Berciano, M. (1990). *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Berenstein, I. (2004). *Devenir otro con otro(s): ajenidad, presencia, interferencia*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Borges, J. (1975). *El hacedor*. Buenos Aires: Alianza Editorial, S.A.
- Bretano, F. (1935). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente.
- Chartier, R. (2005). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Derrida, J. (1996). *Discurso inaugural del XVIII congreso de la sociedad francesa de filosofía sobre el tema "la representación"*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Domínguez, C. (1991). *Crear después de Freud*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Durkheim, É. (1997). *Las reglas del método sociológico*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica México.
- Efrén, M. (1997). *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Franco, J. (2004). *Rosario tijeras*. Bogotá, D.C.: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Freud, S. (1886-1899). *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud. Obras Completas. Tomos I*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1893-1895). *Estudios sobre la histeria. Obras completas. Tomo II*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1895). *Proyecto de Psicología. Obras completas. Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1896). *Carta 52. Obras completas. Tomo I*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

-
- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Obras Completas. Tomos IV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1901). *La interpretación de los sueños (segunda parte)*. Obras Completas. Tomos V. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1910). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Obras completas. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1911). *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)*. Obras completas. Tomo XII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1913-1914). *Tótem y tabú*. Obras completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1915a). *Pulsiones y destinos de pulsión*. Obras completas. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1915b). *Lo Inconciente*. Obras completas. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1923a). *El yo, el ello y otras obras*. Obras completas. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1923b). *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*. Obras completas. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1926). *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis?* Obras completas. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1928). *Die Zukunft einer Illusion*. Deutschland: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. shorturl.at/mxCJR
- Freud, S. (1938). *Esquema del psicoanálisis*. Obras completas. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Forssmann, A. (2019, 14 de marzo). *Einstein: la palabra Dios es la expresión y el producto de las debilidades humanas*. National Geographic. shorturl.at/gkBvY
- Gallo, H. y Ramírez, M. (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Hard, R. (2008). *El gran libro de la mitología griega*. Madrid: Editorial la Esfera de los Libros.

- Hegel, G. (2003). *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Herbart, F. (1935). *Pedagogía general derivada del fin de la educación*. Madrid: Editorial Espasa.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
- Kant, M. (1985). *Crítica a la razón pura*. Barcelona: Editorial Orbis.
- La Santa Biblia (1983). *Génesis XXII: 1-2*. Barcelona: Ediciones Nauta, S.A.
- Lacan, J. (1954). *Seminario 1: clase XIX, Función creadora de la palabra*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1955a). *Seminario 2: clase IX, Juego de escrituras*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1955b). *Seminario 2: clase XV, ¿Par o impar? Más allá de la intersubjetividad*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1955c). *Seminario 3: clase I, Introducción a la cuestión de las psicosis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1960a). *El triunfo de la religión: procedido de discurso a los católicos*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1960b). *Seminario 7: clase XIII, La muerte de Dios*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1960c). *Seminario 7: clase XV, El goce de la trasgresión*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1964a). *Seminario 11: clase II, El inconsciente freudiano y el nuestro*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1964b). *Seminario 11: clase V, Tyche y Automaton*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan (1964c). *Seminario 11: clase XX, En ti más que tú*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1967a). *Seminario 14, La lógica del fantasma: clase VIII*. Inédito, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1967b). *Seminario 14, La lógica del fantasma: clase IX*. Inédito, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1967c). *La equivocación del sujeto supuesto saber*. Buenos Aires: Artículo Experiencia Analítica.

- Lacan, J. (1969). *Seminario 16: clase XXII, Paradojas del acto psicoanalítico*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1970a). *Seminario 17: clase IV, Verdad, hermana de goce*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1970b). *Seminario 17: clase X, Del mito a la estructura*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1971a). *Seminario 18: clase IX, Un hombre y una mujer y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1971b). *Seminario 18: Clase X, Del mito que Freud forjó*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1972). *Seminario 20: Clase I, Del goce*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1973a). *Seminario 20: clase IV, El amor y el significante*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1973b). *Seminario 20: clase VI, Dios y el goce de La Mujer [La barrada]*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1973c). *Seminario 20: clase X, Redondeles de cuerda*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1975a). *Seminario 22, R.S.I.: clase IV*. Inédito, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1975b). *Seminario 22, R.S.I.: clase IX*. Inédito, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1975c). *Seminario 22, R.S.I.: clase X*. Inédito, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1976a). *Seminario 23: clase IX, Pedazos-de-real*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lacan, J. (1976b). *Seminario 23: clase X, Lo real es sin ley*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Lefevre, H. (1983). *La presencia y la ausencia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lennox, J. (2019). *¿Ha enterrado la ciencia a Dios?* Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Locke, J. (1970). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- Lucentini, P. (2000). *El libro de los veinticuatro filósofos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Miller, J. (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J. y Laurent, É. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J. (2013, 23 de noviembre). *Hablar con el cuerpo: la crisis de las normas y la agitación de lo real*. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana. shorturl.at/aoqD0
- Minhot, L. (2003). *Representación en psicoanálisis*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul. S.A.
- Nietzsche, F. (1882 - 2019). *La Gaya ciencia*. Madrid: Editorial Alma.
- Piaget, J. (1991). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Editorial Labor. S. A.
- Real Academia Española (1737). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española. shorturl.at/dgxOW
- Regnault, F. (1986). *Dios es inconsciente*. Buenos Aires: Manantial.
- Rodríguez, G. (2005). *El arco creativo: aproximación a una teoría unificada de la creatividad*. Cantabria: Universidad de Cantabria.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: PAIDÓS Ibérica S.A
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Saint, J. (1957). *San Juan de la Cruz, Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritual.
- Salazar, A. (1990). *No nacimos pa' semilla: la cultura de las bandas juveniles en Medellín*. Santafé de Bogotá, D.C.: CINEP.
- Sanguineti, J. (2001). *Presencia Y Temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*. Roma: Pontificia Università della Santa Croce. shorturl.at/bzCZ1
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vallejo, F. (2002). *La Virgen de los Sicarios*. México, D.F.: Alfaguara.
- Verd, G. S.J. (2012). *San Ignacio de Loyola y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte»*. shorturl.at/apxF