

Subjetividad y libertad: Convergencias y particularidades entre psicoanálisis y teología

Subjectivity and freedom: Convergences and particularities
between psychoanalysis and theology

Daniel E. Tomasini

Seminario Internacional Teológico Bautista (Argentina)
danitomasini@hotmail.com.ar

 <https://orcid.org/0009-0008-8420-2932>

Recibido: 19 de junio de 2023. Aceptado: 21 de julio de 2023.

Resumen: El presente artículo intenta hacer dialogar al psicoanálisis con la teología sobre el tema de la libertad subjetiva y personal. Primero, se hará un breve esbozo sobre la concepción de libertad para el psicoanálisis. Se despejarán algunos malentendidos en relación a la creencia de que tal diálogo es imposible debido al ateísmo de Freud. Allí se mostrarán los límites de la afirmación freudiana, el hecho de que Lacan tenía sus diferencias con Freud en cuanto a la idea de Dios, y de que la teoría y la práctica del psicoanálisis requieren la neutralidad del analista. Al ir removiendo estos obstáculos, se explicarán conceptos básicos de la disciplina en consideración, cuyo metalenguaje es abundante. Finalmente, se hará una breve consideración de la libertad en psicoanálisis. La segunda parte del trabajo aborda el tema de la libertad desde la perspectiva teológica, mencionando el aporte de notables teólogos y haciendo un breve bosquejo de las principales ideas bíblicas acerca del tema. Por último, se abordarán las convergencias y particularidades inherentes a cada disciplina. Aquí se tratarán tópicos en re-

Abstract: This article tries to make psychoanalysis and theology dialogue on the subject of subjective and personal freedom. First, a brief outline will be made on the conception of freedom for psychoanalysis. Some misunderstandings regarding the belief that such a dialogue is impossible due to Freud's atheism will be cleared up. There the limits of the Freudian affirmation will be shown, the fact that Lacan had his differences with Freud regarding the idea of God, and that the theory and practice of psychoanalysis require the neutrality of the analyst. By removing these obstacles, basic concepts of the discipline under consideration will be explained, whose metalanguage is abundant. Finally, a brief consideration of freedom in psychoanalysis will be made. The second part of the work addresses the issue of freedom from the theological perspective; mentioning the contribution of notable theologians and making a brief outline of the main biblical ideas on the subject. Finally, the convergences and peculiarities inherent to each discipline will be addressed. Here, topics related to freedom will be treated: its

lación a la libertad: su concepto, la confluencia de objetivos, su relación con la verdad, con la angustia, su estructura prospectiva y, finalmente, la libertad y Dios. Se mostrará, a lo largo del desarrollo, que la libertad subjetiva se transforma en actos libres que cambian la trama social, dejando huellas en el campo relacional, sociocultural, político, económico y ecológico. Y se mostrará que la libertad, en su acto, une pasado y futuro.

Palabras clave: Libertad, psicoanálisis, teología, verdad, Dios.

concept, the convergence of objectives, its relationship with truth, with angst, its prospective structure and, finally, freedom and God. It will be shown, throughout the development, that subjective freedom is transformed into free acts that change the social fabric, leaving traces in the relational, sociocultural, political, economic and ecological fields. And it will be shown that freedom, in its act, unites past and future.

Keywords: Freedom, psychoanalysis, theology, truth, God.

La libertad en la concepción psicoanalítica: breve esbozo

Al hablar de psicoanálisis es necesario mencionar al padre simbólico del mismo, llamado Sigmund Freud, a Melanie Klein y dar especial atención a Jacques Lacan, quien releyó críticamente a sus antecesores y llevó al psicoanálisis a un rigor conceptual inusitado, dándole un vuelo teórico y práctico sin precedentes. La afirmación fundamental de este primer apartado es que la dirección de la cura analítica consiste en que el analizante se libere de los síntomas que lo hacen padecer en un goce parasitario e improductivo. Esto ocurre cuando el sujeto no se conecta con su deseo. Hay un profundo parentesco entre libertad y deseo que se intentará dejar claro en este primer tramo del trabajo. Pero la palabra “deseo”, concepto pivote del psicoanálisis, no es nada fácil de definir. Se intentará un acercamiento al mismo, pero antes deben despejarse algunos malentendidos.

Despejando malentendidos

A veces se piensa que el psicoanálisis es contrario a la fe cristiana ya que Freud se declaraba ateo. En relación a esto es necesario hacer tres observaciones.

El pensamiento freudiano sobre la religión se limita a la religión neurótica

Hay textos de Freud, como *Tótem y tabú* (1912), *Moisés y el monoteísmo* (1938), *El malestar en la cultura* (1929) o *El porvenir de una ilusión* (1927), entre otros, en los cuales éste construyó mitos, realizó interpretaciones y sacó conclusiones que explican a Dios como un subrogado del padre terrenal. El padre de la horda primitiva del mito de *Tótem y tabú*, gozador y sádico por excelencia, se liga a la formación del superyó y el ideal del yo en tanto instancias psíquicas del sujeto humano. Son las instancias que censuran, culpabilizan, llevan a idealizar y, en definitiva, a mantener al sujeto alejado de su deseo, aplastado e inhibido. El exceso de legalidad, herencia de la época victoriana, se traducía en un profundo malestar en la cultura. Y la religión, nacida de la demanda infantil de seguridad, protección e inmortalidad, frente a la dureza de la realidad, no era más que un refugio, una ilusión sin porvenir. Estas fueron, en resumen, algunas de las sentencias de Freud acerca de la religión, calificándola como “neurosis obsesiva universal”.

Sin embargo, debe afirmarse que Freud infería su cosmovisión, principalmente, aunque no exclusivamente, de la observación y la clínica de sus pacientes neuróticos y psicóticos. Por esto, debe decirse que la crítica freudiana de la religión es válida solo dentro de los límites de una religión patológica; fuera de estos límites carece de validez. Aquí se torna “crítica” en el sentido que le da Kant, a saber, el de determinar los límites dentro de los cuales una aseveración es válida, pero fuera de los cuales no tiene validez. En la medida en que el fenómeno religioso se presenta como una perpetuación y repetición de conflictos neuróticos, la crítica freudiana es bienvenida. El psicoanálisis funcionaría como una excavadora que remueve las ruinas de una religión neurótica-infantil. Efectivamente, el psicoanálisis ayuda a desenmascarar los fantasmas reprimidos que mantienen al sujeto en la inhibición, el síntoma y la angustia. Entonces, la crítica freudiana es válida si se limita a expresar algunos asertos acerca del “dios de los hombres”. Concretamente Freud discurre acerca del dios que es creación del propio sujeto neurótico. Pero ¿Dios es solo el fantasma de Dios creado por los hombres? La respuesta que se da en este trabajo es que no. Hay un fuera de los límites que invalida la crítica. Pero este es un punto de llegada más que de partida. Por el Edipo y la neurosis pasa todo ser humano; de allí hay que salir. Por este motivo es necesario hacer dialogar las imágenes regresivas del psicoanálisis con otras figuras progresivas devenidas del campo de la exégesis bíblica y de la filosofía de la religión. Este ejercicio hermenéutico acompaña una marcha hacia la libertad subjetiva.

Lacan se diferencia de Freud en su posición acerca de Dios

Hablar de la posición de Lacan acerca de Dios es un tema complicado. Tanto que, a lo largo de su obra, se presentan afirmaciones contradictorias o complementarias, pasibles de diferentes interpretaciones. Sería posible extenderse sobre el tema, pero hacerlo implicaría perder el foco del presente artículo. Por lo mismo, el autor de este texto se autorizará en su propia lectura para hacer algunas aseveraciones sobre el asunto.

En el Seminario 22, *R.S.I. Real, Simbólico e Imaginario*, Lacan (1975) afirma: “Freud no cree en Dios porque opera en su línea” (p. 11). Lacan, a diferencia de Freud, sí creía en Dios, pero de una manera peculiar. En este punto, se citará un fragmento de una ponencia de la psicoanalista Miriam Bercovich:

Lacan se referirá a Dios en términos lógicos, no religiosos. Quiere darle a Dios un lugar en la lógica del psicoanálisis. Dice de Freud que, por no creer en Dios, termina operando en su propia línea. Freud se dice ateo, también se dice judío. El ateísmo de Freud no lo libera de Dios. Es un ateísmo religioso. Para Lacan Dios existe, ese término heideggeriano que alude a la existencia, a su vez, es fragmentado por un guión. La etimología nos dice que proviene de la partícula “ex”, que significa “por fuera de” y “sistere” que significa “sostener”: “sostener desde afuera”. En este sentido lo existente será aquello que, quedando por fuera, sostiene, aquello que por existir hará consistir. Algo se sostiene al precio de una pérdida, pérdida que, a su vez deberá ser registrable. La exclusión funda la existencia. (Bercovich, 2000)

Por eso, en el Seminario 7, *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1959-1960/1991), *Das Ding* (del alemán “La Cosa”) es un primer exterior íntimo, perteneciente al registro de “lo real”, que Lacan bautiza con el neologismo “extimidad”. Es necesario decir que para

Lacan hay tres registros: “el real”, que tiene que ver con lo no representable, lo imposible de poner en palabras, lo existente, lo viviente y lo que retorna; “lo simbólico”, que tiene que ver con el campo de la palabra y que Lacan dice que es del orden de la insistencia, y “lo imaginario”, que, referido a la imagen, corresponde al orden de la consistencia. Estos registros deben estar anudados en el sujeto por un objeto en falta, el objeto causa de deseo, que hace presente la castración, condición para una satisfactoria construcción de la subjetividad.

Lacan ilustra dicho enlace a través de un elemento topológico llamado “nudo borro-meo”. En la psicosis no hay nudo. En el Seminario mencionado, Lacan intenta pensar el origen del sujeto en torno a “La Cosa”: “El *Ding* es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto (...) como siendo por naturaleza extraño” (1959-1960/1991, p. 67). Este real quedará perdido por efecto de la simbolización. En el Seminario 10, *La angustia* (Lacan, 1962/2006b) el objeto causa de deseo sedimentará como un producto-resto de la operación significante sobre “La Cosa”. Este objeto *a'*, como lo llama Lacan, y que es de su invención, puede ser oral, anal, fálico-genital, voz o mirada y tiene un triple aspecto: real, simbólico e imaginario. En el registro de lo real, Dios existe como una exterioridad que solo se puede nombrar a partir de contornearla. En el Seminario 22, *R.S.I.*, afirma: “Lo que está *ex* es lo que gira alrededor de lo consistente, pero que hace intervalo, pero ese intervalo tiene muchas maneras de anudarse” (Lacan, 1975, p. 11). Lo real hace intersección tanto con lo simbólico como con lo imaginario. Por eso, ese real aparece en el arte, en el cine o en la escritura. Retorna continuamente en el quehacer humano. En el Seminario recientemente citado Lacan afirma:

El mundo no es pensable sin Dios, hablo del mundo newtoniano pues ¿cómo cada una de las masas sabría a qué distancia está de las demás? No hay salida. Voltaire creía en el Ser Supremo, yo no he recibido sus confidencias, no sé qué idea se hacía de Él, pero no podía estar muy lejos que digamos de la idea de la omnisciencia, a saber, que es Él quien hacía andar la máquina. La vieja historia del saber en lo Real, sabemos que esto es lo que ha sostenido todas las viejas metáforas del alfarero (...) Pero toda cuestión del saber hay que plantearla en relación a lo simbólico. (Lacan, 1975, p. 13)

Dios es inconsciente. Lacan escribió en el Seminario 11: “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, 1964/1987, p. 67). Aquí Lacan no dice que Dios es el inconsciente, sino que ‘Dios es inconsciente’. En estas frases crípticas, como la que se acaba de mencionar, las interpretaciones abundan. No es objeto de este trabajo discurrir sobre ellas, pero sí es necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, cuando Lacan estaba dictando este Seminario había sido recientemente excluido de la lista de didactas de la IPA (*International Psychoanalytical Association*). Por lo tanto, al hablar de “la verdadera fórmula del ateísmo” (se podría agregar, psicoanalítico) estaría cuestionando al predecible y monótono ateísmo freudiano sostenido por las autoridades de la IPA, que no sería más que la contracara del igualmente consabido y cansino teísmo.

En segundo lugar, como bien lo expresara la psicoanalista Natalia I. Méndez:

La frase ‘Dios no ha muerto, Dios es inconsciente’ puede ser interpretada del siguiente modo: si Dios ocupa el lugar de fundamento (gr. *arché*) en la historia de la metafísi-

ca –luego la sombra moderna de Dios caerá sobre la noción de sujeto–, en la praxis psicoanalítica Dios/fundamento pertenece (o debería pertenecer) al inconsciente y no al yo. (Méndez, 2015)

Aunque el “yo” tiene aspectos inconscientes, se comprende que la autora citada desea, correctamente, remarcar la polémica que Lacan sostenía con la “psicología del yo” e interpreta al inconsciente como fundamento del psicoanálisis.

En tercer lugar, el “Dios ha muerto” de Nietzsche es una crítica a una metafísica y una moral totalizadoras, constituidas por conceptos inmutables, cuyo centro organizador es Dios. En esa muerte Dios es reemplazado por la Nada (lat. *nihil*; de donde su filosofía se denomina “nihilismo”) afirmando que lo divino es una invención humana. Nietzsche muestra un cambio de época: la época freudiana se enfrentaba a las sociedades interdictivas, con una clara prevalencia de prohibiciones e ideales; nuestra época, en cambio, sufre un vertiginoso proceso de desvanecimiento (“afánisis”) que da lugar a sociedades permisivas, perdidas en el hedonismo y el goce.

Goce en psicoanálisis implica todo aquello que presenta una doble faz de felicidad, por un lado, y dolor y muerte, por el otro. Ejemplo de ello es el goce sádico o masoquista, las adicciones y todo aquello que hace aparecer el dolor, la experiencia de malestar en el cuerpo. Para Lacan el mandato del superyó es ¡goza! Nuestras sociedades posmodernas padecen del extraño deber ético de gozar. La insatisfacción de nuestra época no radica tanto en la culpa de violar alguna prohibición moral practicando placeres ilícitos, sino en no ser capaces de gozar. En esta situación, el psicoanálisis es un discurso que autoriza a no gozar, no proscribire el goce, solo alivia de la presión de tener que cumplir con él.

Lacan afirma lo siguiente: “Después de todo, Freud coincide con Nietzsche para enunciar, con su propio mito, que Dios ha muerto (...) acaso no es más que el abrigo que encontraron contra la amenaza de castración” (Lacan, 1964/1987, p. 35). Quizá lo más adecuado sea hablar de una *civilización del goce* en la que se genera una falsa *ilusión de libertad*.

En cuarto lugar, Lacan estaría rechazando la “muerte de Dios”. En el Seminario 7 eleva la muerte de Dios a la categoría de “mito moderno”, como lo había hecho ya con el asesinato del padre primitivo que Freud presenta en *Tótem y tabú* (1912). En *El triunfo de la religión* Lacan declara, contrariamente a lo esperado por Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927), lo siguiente:

El psicoanálisis no triunfará sobre la religión, justamente, porque la religión es inagotable. El psicoanálisis no triunfará, sobrevivirá o no. Ni siquiera se puede imaginar lo poderosa que es la religión. Hace instantes hablé de lo real, por poco que la ciencia ponga de su parte, y la religión tendrá muchos más motivos para apaciguar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas en la vida de cada uno. Sin embargo, la religión, sobre todo la verdadera, tiene recursos que ni siquiera podemos sospechar. Por ahora basta ver cómo bulle. Es algo absolutamente fabuloso (...) Hay una verdadera religión y ésta es la cristiana, capaz de segregar sentido. Y ciertamente lo logrará porque tiene recursos. Ya se curará la humanidad del psicoanálisis. A fuerza de ahogarlo en el sentido, en el sentido religioso. (Lacan, 1974/2005, pp. 78-81)

Es evidente que la muerte de Dios sumerge a la vida en el hedonismo y en el goce parasitario. Se llama de este modo a ese goce que obstaculiza al sujeto en la realización de su

deseo. El postulado de Lacan, “Dios es inconsciente”, se ubica en línea con la ética del deseo. El inconsciente es el lugar de inscripción de nuestras faltas con el deseo, y nos lo hace saber a través de su insistente emergencia en sueños, lapsus, actos fallidos o síntomas.

Dios de deseo y verdad. Lacan resalta en su Seminario 10 (bis) *De los nombres del padre* que el Dios judeocristiano es único en su naturaleza: “Dios de deseo”, en contraposición a los dioses del goce, o sea, a todos los demás. Lacan expresa:

Lo que deja marcas en el misticismo judío, en el amor cristiano y en la neurosis es la incidencia del *deseo de Dios* que funciona aquí como pivote (...) el primer nombre por el cual quería introducir la incidencia específica de la tradición judeocristiana. Esta no es, en efecto, la del goce, sino la del deseo de un Dios que es el Dios de Moisés. (Lacan, 1963/2006b, p. 90)

Es interesante notar que el Dios judeocristiano *no se presenta* como un ser absoluto, sino como un Dios con falta en ser, por eso habla, es *Logos*, por eso necesita de un pueblo, por eso llama, da la ley, ordena, pacta y promete. Vale aquí la referencia a San Agustín, el cual hablaba del *instante originario*, en el cual Dios, al crear el cosmos, pierde libremente parte de su omnipotencia.

En este punto, Lacan parece entender al Dios de la Biblia mejor que muchos teólogos antiguos y modernos, que siguen aferrados a la metafísica griega que postula a Dios como el Ser-en-sí: uno, inmutable, infinito, omnipotente, omnisciente, apático e inmortal; así pierden de vista al Dios que se auto-limita, crea y libera e, inmerso en la historia, se compromete con la humanidad. Volviendo a citarlo, esta vez en el Seminario 20, *Aún*, leemos:

Es difícil decir mejor, en su género, que los Evangelios. No se puede decir mejor la verdad. Por eso son evangelios. No hay siquiera mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad, es decir, de repeler la realidad en el fantasma. A fin de cuentas, lo que pasó después demostró lo suficiente —dejo los textos, me limito al efecto— que esta dichomansión (neologismo que significa mansión del dicho) se sostiene. Inundó eso que llaman mundo restituyéndolo a su verdad de inmundicia. Tomó el relevo de lo que el Romano, albañil sin par, había fundado con un equilibrio milagroso, universal, y además con baños de goce, simbolizados bastante bien por las famosas termas de las cuales nos quedan restos derrumbados. Ya no podemos tener la mínima idea de hasta qué punto, en lo que a gozar se refiere, era el *summum*. El cristianismo arrojó todo eso a la abyección considerada como mundo. Así subsiste el cristianismo, no sin afinidad íntima con el problema de lo verdadero. (Lacan, 1972-1973/1992, p. 131)

La cita muestra lo que sería el triunfo histórico del cristianismo sobre las religiones paganas y sobre el psicoanálisis en la época contemporánea. Nunca ha existido algo más codiciado que la verdad y lo verdadero. Efectivamente, la verdad y lo verdadero son posibilidades del lenguaje y no independientes de él. De allí que la religión cristiana se presente como esencialmente “simbólica”. Dios crea con la palabra. El sujeto humano es ese ser que encarna el verbo, que es hablado por un Otro antes de tener palabra propia, que se constituye gracias a una operación en la que el verbo, el Otro, imprime sus marcas sobre él y lo singulariza. El deseo no es “necesidad”, ni tampoco “demanda” (toda demanda es demanda de amor). Es la diferencia entre la necesidad y la demanda. Mientras haya lenguaje, habrá Dios, y éste será, además, inconsciente. También podría hablarse desde la

perspectiva cristiana del Dios de amor, ubicándolo allí en el registro de lo imaginario, de lo consistente. En el Seminario 10 (bis) Lacan invita a enlazar de buen modo los nombres del padre, que son lo real, lo real del goce; lo simbólico, que es lo simbólico de la ley y lo imaginario, que es lo imaginario del amor. Y eso permitirá que el goce mortífero no nos aplaste. En el Seminario 23 *El sinthome* retomando el tema de la perversión, Lacan juega con el significante en francés “père-versión” que significa versión del padre, y que, en el mal sentido, implica al padre que ejerce el goce. Esta falla requiere un remedio, es un remedio en lo real, que se llama “sinthome”, haciendo homofonía con “saint-homme”, santo hombre. El santo prescinde de los goces parasitarios. El prójimo puede advenir al lugar del sinthome (Lacan, 1975-1976/2006a). En este sentido, Lacan retoma felizmente el mandamiento “Amarás a tu prójimo como a ti-mismo” interpretando, en contra de Freud, que “El ‘ti-mismo’ no es el yo con su imagen consistente; no es el ideal al que aspiramos; no el objeto causa de deseo. El ‘ti-mismo’ nos reencuentra con nosotros mismos en nuestra condición de sujetos fallados” (Tomasini, 2021, p. 251).

En *Ética y religiosidad en tiempos posmodernos* quien escribe diferencia la ética del psicoanálisis de la ética del servicio a los bienes, del hedonismo, del goce (con su doble faz de felicidad y sufrimiento) y de la apatía, entre otras cosas, y define la ética del psicoanálisis como la ética del deseo. En el mencionado artículo se afirma:

Quando hablamos de deseo debemos diferenciarlo del anhelo consciente por determinados objetos. El deseo no tiene objeto, pero está causado por un proceso de verdad a cuyas trazas significantes el sujeto debe entera fidelidad. Esto es lo que Lacan pregonaba cuando decía “no ceder al deseo”. Es el deseo el que lleva a nuevos horizontes en el terreno de la ciencia, las artes, el amor o la política. (Tomasini *et al.*, 2001, p. 70)

De modo similar, Badiou en *Batallas éticas* se refiere a quien se encuentra tomado por una verdad inconsciente de la siguiente manera:

El ‘alguien’ que así tomado atestigua que pertenece, como sujeto soporte, al mismo proceso de una verdad, es simultáneamente ‘el-mismo’, ningún otro que el mismo, una singularidad múltiple por todos reconocible y ‘en exceso sobre el-mismo’ porque la traza aleatoria de la fidelidad pasa por él, transita su cuerpo singular y lo inscribe, desde el interior mismo del tiempo en un instante de eternidad. (Badiou *et al.*, 1995, p. 127)

El sujeto se sostiene de lo que “no es” en ruptura con lo que “es”. Lo que la posibilidad de lo imposible que todo encuentro amoroso, toda refundación científica y toda secuencia de una política de emancipación ponen ante nuestro horizonte es el principio de una ética del deseo, o una ética de las verdades.

El psicoanálisis en su teoría y práctica requiere la neutralidad del analista

Como se vio, las posiciones de Freud y Lacan respecto a Dios son diferentes. Así también lo son las de los distintos analistas. La teoría analítica exige que el analista no sea un enseñante, ni alguien que intente convencer al analizante sobre cuestiones religiosas o ideológicas. El analista comienza estando en el “lugar del muerto”, como dice Lacan. Es alguien que recibe del analizante una pregunta sobre su propio sufrimiento y, tras las primeras intervenciones del analista, lo ubica transferencialmente en el lugar del sujeto supuesto al saber. Esto ocurre en un primer tiempo del análisis. Con el despliegue

de la relación transferencial, el analista ocupará el lugar de objeto a', o sea, de objeto del fantasma fundamental del analizante. El fantasma fundamental se distingue de otras fantasías inherentes al psiquismo humano. Es totalmente inconsciente. El matema que Lacan usaba como notación del fantasma es $\$ \langle a' \rangle$, o sea, sujeto barrado "losange" del objeto a'. Losange significa que el objeto pertenece y no pertenece a la vez al sujeto. El objeto es contingente y singular en cada sujeto: puede ser la voz, la mirada, el pecho, el escíballo... en tanto objetos de la pulsión. Mantiene con el sujeto del inconsciente una relación de inclusión-exclusión. Pero este objeto es un "objeto en falta" y el sujeto se pone en relación con éste en la medida en que está privado del mismo. Esto implica, a su vez, que, si bien el fantasma salva al sujeto de su desvanecimiento, la libido quedará fijada a ese objeto privilegiado que llamamos a'. El sujeto en el fantasma tiene un lugar fijo en el cual se soporta. Ahora, ese objeto es el sujeto mismo en tanto sujeto de deseo del otro (de los otros parentales, del lugar en que ha sido puesto). El objeto no es allí ni del sujeto ni del otro, les falta a los dos. Pero este fantasma Lacan lo trabajará en el Seminario 16, *De un otro al otro* (Lacan, 1968-1969/2008), en relación al goce, por tanto, en este objeto a' no solo se juega lo que es del orden del deseo, sino también lo que es del orden del goce como 'objeto plus de goce'. De aquí que el síntoma está ligado al fantasma fundamental y a su fijeza. Las intervenciones del analista, que tienden a acotar el goce mortífero, apuntan a conmover la seguridad y fijeza del fantasma fundamental. El análisis hará, en algún punto, emerger la angustia, que es un afecto que no engaña. La angustia designa la Cosa, el objeto a', y es por eso que no engaña (Lacan, 1962/2006b). La emergencia de la angustia indica, entonces, que el fantasma no cumple más la función de obturación de la falta del Otro, que el fantasma fracasa. La angustia señala una ruptura de la identificación del sujeto con el objeto a', es un encuentro con el objeto a'. Por eso la angustia no es sin objeto. ¿De qué es señal la angustia? De la presencia estructural de ese objeto que usualmente el sujeto no ve porque se identifica con él. La angustia, en un primer momento, indica que el sujeto pierde la brújula, pero esto implica una cierta caída del objeto a' desprendiéndose del fantasma y ubicándose como objeto de deseo. Del mismo modo, cae como único objeto plus de goce y se enlaza con otros objetos de goce. Esto es lo que ocurre hacia el final de un análisis. Allí se produce un atravesamiento del fantasma fundamental o un de-ser del analista. De modo que la angustia ubica al sujeto en las puertas de su deseo, del acto. Acto, en psicoanálisis, es lo que surge del deseo. En el acto se realiza el deseo, el acto implica un cambio en el modo en que opera el objeto a'. El acto se realiza en libertad.

Para ejemplificar lo dicho se tomarán dos casos: el de una mujer bulímica, cuyo goce consiste en los atracones de comida. Es su goce por excelencia, todo lo demás queda en segundo plano. Al final de un análisis no ha perdido su gusto por la comida, pero lo ha moderado y lo ha enlazado con otros goces como el de poner una mesa atractiva para cenar, el de recibir visitas y socializar; en fin, hay actos que evidencian que el fantasma se ha conmovido. Podría ser que se convierta en una gran cocinera o que investigue los secretos de una sana alimentación. Un segundo recorte de una viñeta clínica, de un análisis dirigido por quien escribe, intenta mostrar cómo el deseo es deseo del Otro y cómo interviene el analista para acotar el goce. Una mujer de unos 40 años, médica, que se analiza hace un tiempo y tiene trastornos de obesidad, llega a la sesión diciendo: "Estoy 'muerta' de cansancio, pero tengo que trabajar para alimentar a mis hijos". Realmente

la mujer trabaja denodadamente y sin descanso y repitió varias veces esa frase. Hacia la mitad de la sesión dice:

Mujer: “Hay un sueño que se me repite muchas veces y es muy extraño: sueño que mi mamá se muere siendo que es el ser que más quiero en la vida”.

Analista: “¿Y qué recuerda del sueño?”

M.: “No mucho... aunque algunas cosas raras aparecían en el sueño. Por ejemplo, ella estaba muy flaquita aunque es obesa”.

A.: “Bueno, muchas veces hablamos de que usted quería adelgazar. No hay que esperar morirse para adelgazar. Pero, ¿qué más recuerda del sueño?”

M.: “Recuerdo algo rarísimo, estando muerta la metíamos en una alacena y de los costados chorreaba agua”.

Un analista, que sigue la enseñanza de Lacan, invierte la relación entre significado y significante. Para Saussure, un signo es la relación entre el significado, que se escribe arriba y el significante que se escribe abajo, separados por una simple raya. El significante es la imagen acústica del signo. Lacan coloca el significante arriba y el significado abajo, pero ya no separados por una simple raya sino por una barra gruesa, que representa la represión. En este sentido, el analista escuchará el significante. Por eso se le pregunta a la mujer: “Alacena. A - la - cena. ¿Qué pasaba a la cena con su mamá?”. Una buena intervención es la que facilita que el analizante siga asociando:

M.: “A la cena muchas veces no teníamos nada para comer, mi papá no nos pasaba dinero y mi mamá se sentía impotente para alimentarnos, me acuerdo que abríamos la heladera y estaba vacía. Mamá lloraba de impotencia” (la mujer se angustia).

A.: “Claro, hacían agua...” (recuérdese que de los costados de la alacena chorreaba agua).

M.: “Sí, tal cual. Pero lo que yo no entiendo es por qué la sueño muerta”.

A.: “No es porque usted tiene ganas de que su mamá se muera, quédese tranquila. Usted desea que muera una madre que no puede alimentar a sus hijos. Por eso se mata trabajando. Pero, si sigue a este ritmo, sus hijos no solo van a quedarse sin una madre que los alimente. Van a quedarse sin madre. Seguimos la próxima sesión”.

La libertad en psicoanálisis

En cierta ocasión Freud, usando la metáfora económica o energética, dijo que el objetivo del psicoanálisis consiste en liberar la energía que un sujeto gasta en sostener sus síntomas a fin de utilizarla para amar y trabajar. Es una definición sencilla pero contundente y esclarecedora. El psicoanálisis es un viaje en el cual el analizante parte desde una determinada posición subjetiva, entrampado en el goce de sus padecimientos sintomáticos, y llegará, en el fin de análisis, a liberarse de los mismos asumiéndose como sujeto deseante. Ya no estará identificado con el objeto de su fantasma fundamental; antes bien, dicho objeto, desprendido del fantasma, será un verdadero objeto causa de deseo. En esta nueva posición el sujeto será capaz de realizar un verdadero “acto” libre, devenido de la fidelidad a sus marcas significantes. El deseo no tiene objeto, pero está causado por un objeto a’ en falta que se puede canalizar de diferentes maneras, que también son elegidas libremente por el sujeto. Por ejemplo, una pulsión anal puede canalizarse agrediendo o sublimatoriamente a través de una obra de arte pictórica o juntando dinero para una

causa humanitaria o de otros modos. Pero todo acto, devenido del deseo, enseña Lacan en el Seminario *La ética del psicoanálisis*, cambia la trama social. Parafraseando a Michel Fariña (2018): La afirmación “Dios es inconsciente” marca al inconsciente como el lugar donde se inscriben las faltas con el deseo, y nos lo hace saber a través de la insistente emergencia de sus formaciones (...) Y éste (Dios) nos pide que saldemos nuestras cuentas con el deseo allí donde no atinamos a decidir. No haber arreglado nuestras cuentas con el deseo tiene la consecuencia de una muerte que es previa a la muerte biológica: la muerte en vida al deseo que nos habita, con la condena al infierno de la inhibición, el síntoma y la angustia.

Hay un profundo vínculo entre libertad y deseo. El deseo, partiendo de las determinaciones de cada sujeto con su historia singular y única, se abre camino hacia lo que está por advenir, hacia el futuro. La libertad va creciendo desde la centralidad fálica del bebé hacia la posición excéntrica del adulto. Es libertad en esperanza.

Se finalizará este apartado con una cita:

Los héroes de la fe (Heb 11) abrieron horizontes nuevos, dejaron huellas de eternidad en la historia, y no por aferrarse a los bienes, refugiarse en el hedonismo, el goce, vivir en la apatía o evitar algunos males. Abrieron esos horizontes porque fueron capturados por un proceso de verdad dado en una situación que los llevó a traer al ser lo que no era, a proseguir un bien, a romper con la simple ley de la supervivencia y a inscribir a un sujeto deseante en el acontecer de la historia (Tomasini *et al.*, 2001, p. 69).

Estas reflexiones tienen como propósito pensar la aproximación del psicoanálisis al tema de la libertad subjetiva y el acto. En el próximo apartado se hará un acercamiento teológico sobre el tema para concluir con el aporte del psicoanálisis a la teología y viceversa, quedando expuestas sus respectivas convergencias y particularidades.

La libertad en la concepción teológica: breve esbozo

En este apartado se considerarán algunos aportes de teólogos destacados sobre el tema de la libertad. Lo que se toma aquí de ellos son solamente algunas ideas que ayudan al objetivo del presente trabajo. Luego se hará una sucinta consideración bíblica que puntualice los asertos principales de la misma.

Aportes de teólogos

Paul Tillich

En el tomo 2 de su *Teología sistemática*, Paul Tillich (1973) se refiere a las consecuencias del pecado para el ser humano. La segunda consecuencia enumerada por el autor es la separación entre “libertad” y “destino”. La separación entre ambas polaridades no trae nada bueno. Efectivamente, ningún ser humano debe creer que puede ser libre dando la espalda e ignorando las determinaciones conscientes o inconscientes que lo condicionan desde su más temprana infancia y, aún, desde antes de nacer. Libertad que ignora el destino se convierte en “libertinaje”. Por otro lado, destino que ignora la libertad es una especie de “mecanicismo”, que convierte al ser humano en una suerte de autómatas, preso de su destino. La verdadera libertad es aquella que se forja “a partir” del destino único y singular de cada sujeto. Esta “libertad a partir del destino” es la que

invita a salir del lugar en el cual cada uno “es puesto” para ir al lugar donde desea estar. Pero ese nuevo horizonte no está desvinculado del punto de partida, de la singularidad de las marcas significantes de cada sujeto.

Rudolf Bultmann

Hablando en primera persona Bultmann expresa: “Dios es omnipotente (...) ‘sin embargo’ frente a todas las tentaciones de concebirme a mí mismo como dependiente de las condiciones de mi existencia terrena...” (Bultmann, 1969, p. 376). Aquí el teólogo relaciona la libertad con el poder de Dios, capaz de vencer la tentación de considerarnos esclavos de nuestros condicionamientos terrenales.

Wolfhart Pannenberg

En su obra *Antropología en perspectiva teológica*, Pannenberg (1993) hace notar que el cachorro humano no nace con “instintos”, o sea, conductas rígidas, automatizadas y preformadas como los animales. Nace con “pulsiones” (del alemán *Trieb*) más flexibles y plásticas. Y, siguiendo a Herder, afirma que “en esa plasticidad del ser humano, nacido ‘casi sin instintos’ está el fundamento tanto de la perfectibilidad como de la corruptibilidad de nuestra especie” (p. 64). También, junto con Herder, sostiene que la “imagen de Dios” en el ser humano está en “devenir”. Es una meta a alcanzar. Aquí se podría invocar el texto de Rom 8:29: “Sabemos que a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conforme a la imagen de su Hijo a fin de que él sea el primogénito entre muchos hermanos”. La imagen de Dios es destino, no origen ni comienzo empírico. Para Pannenberg la marcha hacia la libertad va desde la “centralidad fálica” del bebé hacia la “excentricidad” en la cual el ser humano es capaz de trascenderse. Expresa Pannenberg: “En el Nuevo Testamento la ‘libertad’ no se entiende tanto como algo propio del hombre desde un principio y ‘por naturaleza’, sino como un efecto de la presencia salvadora de Cristo y de su Espíritu (Jn 8:36; 2. Cor. 3:17)” (p. 138). Tomando una expresión de J. Splett afirma que la libertad es “despertada por una voz creadora” que llama a la trascendencia a partir del sí-mismo. Dice Pannenberg: “La voz de la libertad llama siempre a que la conducta se adecúe al destino propio” (p. 145).

Jürgen Moltmann

En su obra *Teología de la esperanza*, Moltmann (2006) hace una interpretación escatológica del kerigma cristiano. Este trabajo ya lo habían iniciado Johannes Weiss y Albert Schweitzer, y lo continuaron Oscar Cullmann y Wolfhart Pannenberg. Se trataba de traer a la teología del campo existencial, cuyo mayor exponente fue Bultmann, al terreno de la historia. Sin despreciar los aportes del existencialismo a la teología, se hacía necesario un horizonte más amplio. Cada realización histórica es percibida como confirmación y garantía de la promesa de Dios. El presente del cristiano es una tensión entre un “ya” y un “todavía no”. Fue Pannenberg quien primeramente vio la resurrección de Cristo como prolepsis, anticipación del reino venidero. El reino ha llegado, pero, paradójicamente, está por llegar. Aún no se ha consumado. Moltmann coloca totalmente la resurrección en el marco de la teología judía de la promesa. La resurrección anticipa nuestro futuro, es la muerte de la muerte, la resurrección de todos de entre los muertos. El “ya” de su resurrección agudiza el “todavía no” de la recapitulación final. Conocer la

resurrección de Cristo es esperar la nueva creación *ex-nihilo*, los nuevos cielos y nueva tierra donde mora la justicia y la muerte es derrotada para siempre.

Aquí se inscribe lo que se llama “la libertad según la esperanza” cuya ética está motivada por la esperanza de la resurrección más que por la ley. Esta libertad en esperanza se abre al futuro, rompe con “lo que es”; se sostiene de lo que “todavía no es”. Hace advenir lo nuevo. La *promissio* se transforma en *missio*. Una misión que no consiste meramente en una decisión existencial confinada a la interioridad, sino en una ética con implicaciones comunitarias, políticas y aun cósmicas.

Paul Ricoeur

De este prolífico teólogo se tomarán aquí dos expresiones que en su texto *Introducción a la simbólica del mal* enlaza con la expresión de Lutero: “libre de...” y “libre para”. Dice: “Porque el ‘pese a...’ es un ‘libre de’ y el ‘cuanto más...’ es un ‘libre para...’ del mismo modo según la esperanza” (Ricoeur, 1976, p. 148). Este “pese a” es un libre del pecado y de la muerte. “Pese al pecado y la muerte” el Crucificado es el Resucitado. Hay una identidad, afirma Ricoeur y, a su vez, una discontinuidad. Este par identidad-discontinuidad fue admirablemente expresado por los reformadores: “El reino de Dios está oculto bajo su contrario, la cruz”. Expresa Ricoeur:

Si la relación entre la cruz y la resurrección pertenece al orden de lo paradójico y no al de la mediación lógica, la libertad según la esperanza ya no es solamente libertad para lo posible, sino, más fundamentalmente aún, libertad para el desmentido de la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte. (Ricoeur, 1976, p. 149)

Y el “libre para” es un “cuanto más”. Implica la ley de la sobreabundancia. El don de la vida y la resurrección es mucho mayor que la muerte, la gracia es mucho más abundante que la ira y el perdón mucho mayor que el delito. La libertad cristiana no solo es esperanza cuando parece no haber evidencias para esperar, sino también es libertad que se expresa en actos de vida, amor y perdón.

Breves consideraciones bíblicas

En el texto bíblico, la libertad tiene dimensiones personales, sociales y hasta cósmicas. El salmista pide a Dios que lo libre de sus pecados, aún de los que le son ocultos (Sal 19:12), testifica que Dios lo libró de todos sus temores (Sal 34:4) y de todas sus angustias (Sal 34:6). Pero también pide a Dios que lo libre, ya no de cuestiones internas, sino de peligros externos, como la gente impía o enemigos (Sal 43:1; 59:1). En Sal 116 agradece a Dios por haberlo librado de la muerte.

Además de lo personal, es necesario recordar la dimensión social de la libertad; y nada mejor para ello que mencionar el éxodo, esa gesta paradigmática del Antiguo Testamento en la cual Dios libró al pueblo de Israel de sus opresores egipcios: “Yo he descendido para librarlos de los egipcios y para sacarlos de aquella tierra, a una tierra buena y amplia, una tierra que fluye leche y miel...” (Ex 3:8).

Por último, se destacarán los aspectos cósmicos de la libertad. El apóstol Pablo tenía la esperanza “de que aún la creación misma será librada de la esclavitud de la corrupción para entrar a la libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rom 8:21).

En el Nuevo Testamento el Hijo de Dios es quien trae libertad: “Si el Hijo os libertare seréis verdaderamente libres” (Jn 8:36). También lo hace el Espíritu Santo: “Porque donde está el Espíritu, allí hay libertad” (2 Cor 3:17). Se puede notar hasta aquí que es Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo quien trae libertad. Esa libertad abarca lo subjetivo, pero también lo histórico, la trama social y lo cósmico.

Para finalizar este breve esbozo se utilizarán las categorías de Lutero: Dios libera del pecado y de la muerte eterna para el servicio: “Pero ahora, libres del pecado y hechos siervos de Dios, tienen como recompensa la santificación y, al fin, la vida eterna” (Rom 6:22). Lutero (1520/2018) decía: “El cristiano es el más libre señor de todos, no sujeto a nadie; el cristiano es el más servicial siervo de todos, sujeto a todos” (p. 343). El Nuevo Testamento confronta con una palabra que requiere una definición: dijo Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida y nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14:6). En el Hijo habita la plenitud de la deidad. Por eso, el tema de la libertad tiene que ver, primeramente, con el de la “verdad”. Jesús decía: “Si ustedes permanecen en mi palabra serán verdaderamente mis discípulos y conocerán la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8:31b).

La libertad en el diálogo teológico-psicoanalítico: Convergencias y particularidades

El concepto de libertad subjetiva

Tanto la teología como el psicoanálisis entienden que un sujeto libre es el que se encuentra desembarazado de compulsiones, goces mortíferos que atentan contra el propio sujeto o contra el prójimo (se llamaría pecado en teología), temores paralizantes, leyes sin sentido o rituales obsesivos (lo que Pablo llamaría “estar bajo la maldición de la ley”, Gal 3:13) o cualquier yugo que le impida al sujeto obrar conforme a su voluntad. En psicoanálisis la libertad implica la posibilidad del sujeto de realizar su propio deseo, de realizar “actos” en el sentido técnico del término. En teología se habla de libertad “para” realizar el bien. Los dos enfoques apuntan a lo mismo. Libertad, así como lo señala Tillich, no es “libertinaje”, o sea, intentar vivir de espaldas a los condicionamientos conscientes o inconscientes que cada sujeto tiene, ni tampoco someterse mecánicamente a dichas determinaciones. Es libertad a partir del destino de cada uno. Esto se condice con la enseñanza bíblica según la cual la libertad debe advenir al creyente. Aquí también se puede invocar el poder de Dios, al que hacía alusión Bultmann, que nos hace concebirnos no dependientes de los condicionamientos terrenales. Del mismo modo, el psicoanálisis parte del sujeto atrapado en su fantasmática inconsciente para lograr que el sujeto acceda a una situación de mayor libertad, no de espaldas a sus condicionamientos, sino a partir de ellos. Remarca, en este sentido, el poder y la fuerza del deseo. Esta libertad no queda confinada a una sensación interior de felicidad, sino que se traduce, como insiste Lacan en el Seminario 7 de *La ética del psicoanálisis*, en “actos que cambian la trama social”. La realización del deseo no está exenta de costos y riesgos, no es la ética del “sálvese quien pueda”, sino la de un sujeto que, capturado por un proceso de verdad que surge de sus marcas inconscientes, trae al ser lo que no era. Un maravilloso ejemplo de esto es el siguiente pasaje de Hebreos:

Por fe Moisés, ya adulto, renunció ser llamado hijo de la hija de Faraón. Prefirió ser maltratado con el pueblo de Dios que gozar de los efímeros placeres del pecado. Consideró que el oprobio por causa del Mesías era una mayor riqueza que los tesoros de Egipto, porque tenía la mirada puesta en la recompensa. Por la fe salió de Egipto sin temerle a la ira del rey, pues se mantuvo firme como viendo al Invisible. (Heb 11:24-27)

Moisés inscribió su nombre en el devenir de la historia porque se mantuvo fiel a su deseo o, como dice el texto, por su fe de cara al futuro o “libertad según la esperanza”, como expresa Moltmann. Un acto de emancipación política se logra, no por el reposo que ofrece el servicio a los bienes. Un acto de refundación científica o creación artística se logra, no por dormirse en los laureles de los honores pasados. Un acto de fidelidad a un amor se logra, no por ceder ante un anhelo obscuro. Todos estos logros se obtienen por “no ceder ante el deseo” (Lacan); por una pasión que persevera, por una esperanza que no desfallece. “A aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, le es pecado” (Sant 4:17). De modo que la libertad subjetiva debe transformarse en actos de emancipación (Ex 3) y en acción esperanzada de liberación de la creación entera (Rom 8:21).

Libertad subjetiva: objetivo del psicoanálisis y la teología

Bien decía Freud que el objetivo del psicoanálisis es que el analizante pueda liberar la energía puesta en sostener sus síntomas a fin de utilizarla para amar y trabajar. Lacan lo expresaba diciendo que el psicoanálisis se propone liberar al sujeto de los síntomas que lo hacen padecer en un goce parasitario y mortífero. Dicha libertad se logra conectando al sujeto con su deseo inconsciente. La experiencia del cristiano también apunta a la libertad. En el Padrenuestro el clamor es “líbranos del mal”, o sea de todo goce mortífero, de todo temor, de toda angustia, de toda tentación y de todo pecado. El objetivo de ambas disciplinas es la libertad subjetiva, pero el cristiano tiene una esperanza que va más allá de esta vida terrenal. Aquí entra la fe en la “resurrección de entre los muertos”, que trasciende la presente vida y que lo lleva a decir:

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien según su gran misericordia, nos ha hecho nacer de nuevo a una esperanza viva, mediante la resurrección de Cristo de entre los muertos, para obtener una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros (1 Pe 1:3-4).

Un psicoanalista podrá o no tener esta esperanza, según sea su fe. Ha habido y hay notables psicoanalistas que fueron cristianos practicantes y otros destacados que se han declarado ateos.

Tanto el psicoanálisis como la teología pretenden llevar al sujeto más allá del superyó y el ideal del yo. Esto significa, para el psicoanalista, que el analizante pueda deshacerse de la culpa neurótica, del goce parasitario, del síntoma, de las perversiones y de las idealizaciones de los otros. En fin, de todo lo que impida la liberación del deseo. Esto mismo significa para el teólogo la libertad del pecado y de la culpa por medio del perdón y el amor incondicional de Dios. Pablo diferenciaba en 2 Cor 7:8-10 la “tristeza para arrepentimiento” que dura poco tiempo y conduce a la salvación sin dejar pesar, de la “tristeza del mundo” que produce muerte. La idealización se traduciría como “idolatría”. El ser humano idolatra o idealiza lugares, formas, comunidades y personas. Todo esto lo hunde, le resta libertad y lo lleva a confundir a Dios con los ídolos. Por eso, en

Hermenéutica y psicoanálisis, Paul Ricoeur (1984) utilizaba la expresión “iconoclasmo de lo íntimo” para referirse al psicoanálisis.

Libertad y verdad

No todo goce es parasitario. Como dice Lacan, debe anudarse bien lo real del goce, lo imaginario del amor y lo simbólico de la ley. Más adelante agregará en ese nudo el *sinthome*, la santidad que ama al prójimo como a sí-mismo. El centro de ese nudo es un objeto que falta, el objeto *a'*. Ese objeto en falta indica que la esencia del ser humano es el deseo. Dicho objeto tiene una cara real, una imaginaria y una simbólica y su falta hace presente la castración del $\$$. El término castración responde a una operación simbólica: no se puede decir todo, tiene su equivalente imaginario en la frustración y su similar real en la privación. El deseo no tiene objeto, pero está causado por un objeto, cuyas marcas significantes orientan el acto del sujeto. Lacan decía que el inconsciente está “estructurado como un lenguaje”. Vale decir, que la libertad del sujeto en su acto está ligada a un proceso de verdad a cuyas marcas significantes éste le debe fidelidad. Entonces, desde la perspectiva del psicoanálisis, el tema de la libertad se liga al de la verdad inconsciente del sujeto. Ahora bien, el goce parasitario es lo que debe ser expulsado para dar a luz el deseo. Anteriormente se parafraseó una brillante idea de Michel Fariña: “La afirmación ‘Dios es inconsciente’ marca al inconsciente como el lugar donde se inscriben las faltas con el deseo (...) y éste nos pide que saldemos las cuentas con el inconsciente allí donde no atinamos a decidir”. Para un cristiano Dios no solo es inconsciente sino también consciente. He aquí una diferencia con cierta crítica de Lacan. Anteriormente se habló de un Dios de deseo y de verdad. Es necesario recordar la frase de Lacan en el Seminario *De los nombres del padre*: “Lo que deja marcas en el misticismo judío, en el amor cristiano y en la neurosis es el deseo de Dios...” (1963/2006b, p. 90). Y en *Aún* expresa: “Es difícil decir mejor en su género que los Evangelios. No se puede decir mejor la verdad. Por eso son Evangelios. No hay siquiera mejor modo de poner en juego la dimensión de la verdad, es decir, de repeler la realidad en el fantasma”. *A posteriori*, Lacan sigue hablando de la romana como una civilización del goce hasta un grado sumo. Y expresa acerca del cristianismo: “Inundó lo que llaman mundo a su verdad de inmundicia (...) arrojó el goce a la abyección llamada mundo. Así subsiste el cristianismo, no sin afinidad al problema de la verdad” (1972-1973/1992, p. 43).

En lo antedicho hay dos modos diferentes de referirse a la verdad. El primer modo es la “verdad subjetiva”, o sea, la verdad de cada sujeto, que hace conscientes ciertas marcas significantes que lo constituyen. Dicha verdad implica la realización del deseo subjetivo el cual es obstaculizado por el goce mortífero. El segundo modo de hablar de la verdad es la “verdad del Evangelio”. ¿Qué afirma Lacan acerca de la verdad del Evangelio? Nada más y nada menos que dicha verdad repele y conmueve la realidad del fantasma subjetivo. Es una afirmación fuerte, ya que conmover el fantasma implica liberar el deseo. La segunda cosa que afirma es que el cristianismo con su testimonio combatió el goce parasitario arrojándolo a esa abyección llamada “mundo”. Al combatirlo vuelve a orientar hacia el camino del deseo y la libertad. El mundo no es la sociedad que está fuera de la iglesia. Mundo es, teológicamente hablando, el pecado social constituido por prácticas, discursos e instituciones sociales viles y despreciables, que atraviesan a todo el colectivo social.

Dos cuestiones importantes aquí desde la perspectiva bíblico-teológica. La primera es la visión de Dios como moviendo desde lo inconsciente al sujeto a ponerse a cuentas con su deseo, a vivir la libertad de los hijos de Dios, a hacer como Abraham, Moisés y muchos otros que, en tanto hombres de fe, actuaron dejando huellas transformadoras en la trama social. Viene a la mente el texto de Pablo: "...ocupaos de vuestra salvación con temor y temblor porque Dios obra en vosotros el querer como el hacer..." (Flp 2:12-13). La segunda cuestión es la acción de la iglesia en la sociedad. La exhortación paulina es clara: "No toméis la forma de este mundo, sino transformaos mediante la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, aceptable y perfecto" (Rom 12:2). Hay una última observación sobre este punto: para el cristiano la libertad tiene que ver con la verdad. Pero hay unas palabras de Jesús el Cristo que solo se pueden comprobar en la experiencia práctica del creyente: "Si ustedes permanecen en mi palabra serán verdaderamente mis discípulos y conocerán la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8:31b). La verdad de cada sujeto es iluminada por el Logos de Dios, por Su revelación: "Y Aquella luz verdadera ilumina a todo ser humano que viene a este mundo" (Jn 1:9).

Libertad y angustia

La palabra "angustia" viene de "angosto", estar en un lugar estrecho. Los salmistas dan cuenta de cómo Dios los libró de la angustia (Sal 34:6 y otros). En el Salmo 18 cuenta: "En mi angustia invoqué al Señor, y clamé a mi Dios; desde su templo oyó mi voz, y mi clamor delante de Él llegó a sus oídos" (v. 6), en los vv. 7-18 se describen una serie de fenómenos que condensan metafóricamente alteraciones en el universo y en el alma del salmista, hasta que en el v. 19 dice: "Luego me sacó a un lugar espacioso; me rescató, porque se complació de mí". En los Evangelios Jesús también se angustia (Mt 26:37-39; Lc 12:50) antes del momento de enfrentar la cruz. La liberación vendrá en su resurrección, cuando Él haya realizado el cimero acto en favor de la humanidad, de modo voluntario y en conformidad con el Padre y el Espíritu.

El psicoanálisis ayuda a entender la angustia como ese estado intermedio entre la fijeza del fantasma y el acto libre: la secuencia es fantasma-angustia-acto. En un primer momento, cuando el objeto a' cae como objeto del fantasma y se convierte en objeto de deseo, el sujeto pierde la brújula. Pero la angustia, si bien entraña la posibilidad extrema de un pasaje al acto (suicidio), también alberga la posibilidad de conectarse con el deseo y realizar un acto libre.

Aquí también hay que reconsiderar las afirmaciones de Lacan, reiteradas en "El triunfo de la religión", de cómo el Evangelio tiene el poder de conmover el fantasma. Tal como lo expresara Cano Posada:

El cristianismo insiste en la verdad de su doctrina y lo verdadero produce en el fantasma un efecto de desplazamiento de lo real, entendido como aquello que hace inmundo al mundo. El inevitable despliegue de la ciencia y la tecnología, que abarca cada vez nuevos ámbitos de manera más profunda, explica que sea necesario un contrapeso para lo real que ella prodiga y que, en consecuencia la religión verdadera y su singular operación en el fantasma, tan capaz de generar consuelo, tengan una recepción que supera por mucho a la del psicoanálisis. (Cano Posada, 2018, p. 11)

La estructura prospectiva de la libertad

Desde el psicoanálisis el sujeto puede realizar un acto libre, de cara al futuro, en ruptura con el presente y trayendo al “ser” lo que “no era”. Nuevamente, un verdadero acto cambia la trama social. Aquí hay plena convergencia con lo que Moltmann llamaba “libertad en esperanza”, con lo que Lutero dividía en “libertad de” y “libertad para”, con la afirmación de Herder de que la imagen de Dios en el ser humano no es origen o comienzo empírico, sino que está en devenir y es una meta a alcanzar, y, por último, con el camino del que hablaba Pannenberg desde la centralidad fálica del bebé hacia la excentricidad que hace trascender al humano. Dicha libertad o excentricidad es despertada, como afirma J. Splett, por una voz creadora que llama desde el futuro.

Pero, quizá, no haya para el biblista mejor texto que las palabras que Juan pone en boca de Jesús: “Si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres” (Jn 8:36). Y volver a citar las palabras de Pablo: “Pero ahora, libres del pecado y hechos siervos de Dios, tenéis como recompensa la santificación y, al fin, la vida eterna” (Rom 6:22). Es necesario ser ateo para llegar a ser cristiano. Ateo de todos los ídolos de este mundo, libre de todas las idealizaciones y fetiches terrenales, para poder reconocer al Dios verdadero.

Dios y la libertad

El neologismo que usa Lacan para hablar de Dios es “extimidad”. Es un término interesante ya que une dos características de Dios: la trascendencia y la inmanencia. El Dios del teísmo es un Dios gozador: trascendente, inmortal, inmutable, infinito, omnipotente y apático. El Dios de la Biblia es el inmortal que conoció la muerte, el inmutable que cambia, el omnipotente que, en el “instante creador”, pierde parte de su omnipotencia para no hacer un mundo de robots o autómatas, es un Dios cuyo atributo por excelencia es el amor inmotivado e incondicional. El Dios de la Biblia es el que se compromete, sin escatimar nada, con la salvación de la humanidad. A veces presente, a veces ausente (como lo experimentaban los salmistas) para ser deseado. Es el Dios que crea continuamente, no importa cuál sea el modo. El evolucionismo o el creacionismo son meras teorías que, a fin de cuentas, no están reñidas con Dios como creador. Es el Dios que creó al ser humano con una falta esencial, condición para que fulgure la libertad. Es un Dios que da la ley en co-conformidad con el deseo, pero que, a su vez, libera del imperio del legalismo. Es un Dios que se revela con diversos semblantes, pero, en definitiva, desea que el ser humano sea glorificado en el Espíritu, juntamente con el Hijo Jesucristo.

Referencias

- Badiou, A., Abraham, y Rorty, R. (1995). *Batallas éticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bercovich, M. (2000). *Una aproximación a la cuestión de Dios en Freud y Lacan*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. http://biblioteca.efbaires.com.ar/files/texts/TextoOnline_101.pdf
- Bultmann, R. (1969). *L'ateismo contemporaneo* (Vol. 4). Roma: Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma.
- Cano Posada, J. F. (2018). ¿Ha muerto Dios? Una perspectiva lacaniana. *Desde el Jardín de Freud*, 18, 103-118. <https://doi.org/10.15446/djf.n18.71464>

- Freud, S. (1912). *Tótem y tabú* (Obras completas, Tomo 2; L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión* (Obras completas, Tomo 3; L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1929). *El malestar en la cultura* (Obras completas, Tomo 3; L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1938). *Moisés y la religión monoteísta* (Obras completas, Tomo 3; L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lacan, J. (1975). *R.S.I. Real, Simbólico e Imaginario, Seminario 22* (Versión crítica; R. E. Rodríguez Ponte, Ed.). Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964* (El Seminario, Libro 11; J.-A. Miller, Ed.; E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1991). *La ética del psicoanálisis, 1959-1960* (El Seminario, Libro 7; J.-A. Miller, Ed.; E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *Aún, 1972-1973* (El Seminario, Libro 20; J.-A. Miller, Ed.; E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). *El triunfo de la religión, 1974*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006a). *El sinthome, 1975-1976* (El Seminario, Libro 23; J.-A. Miller, Ed.; N. A. González, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006b). *La angustia, 1962-1963* (El Seminario, Libro 10; Jacques-Alain Miller, Ed.; E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *De un otro al otro, 1968-1969* (El Seminario, Libro 16; J.-A. Miller, Ed.; E. Berenguer, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lutero, M. (2018). Tratado sobre la libertad cristiana (1520). En P. Toribio Pérez (Ed.), *Obras reunidas I: Escritos de reforma*. Madrid: Trotta.
- Méndez, N. I. (2015). Dios no ha muerto, es inconsciente: Fundamentos vs. fundamentalismo de los conceptos psicoanalíticos. *Crítica.cl*. <https://critica.cl/filosofia/%E2%80%9Cdios-no-ha-muerto-es-inconsciente%E2%80%9Dfundamentos-vs-fundamentalismo-de-los-conceptos-psicoanaliticos>
- Michel Fariña, J. J. (2018). Figuras de Dios: silencio y falta primordial. *Ética y Cine Journal*, 8(1), 7. <https://doi.org/10.31056/2250.5415.v8.n1.19838>
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza* (7.ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- Pannenberg, W. (1993). *Antropología en perspectiva teológica: Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1976). *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis.
- Ricoeur, P. (1984). *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: La Aurora.
- Tillich, P. (1973). *Teología sistemática: La existencia y Cristo (tomo 2)*. Barcelona: Ariel.

- Tomasini, D. E. (2021). *Sermones actuales sobre el discipulado cristiano: 30 reflexiones sobre la vida y mensaje de Jesucristo*. Barcelona: Clie. <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=6950044>
- Tomasini, D., Hong, I. S., Bedford, N., y Moffatt, E. (2001). *Ética y religiosidad en tiempos posmodernos*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.

Daniel E. Tomasini es Licenciado en Teología (Seminario Internacional Teológico Bautista), Licenciado en Psicología (egresado con medalla de oro) por la Universidad de Buenos Aires. Estudió en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) y en la Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA) donde realizó su postgrado en Psicoanálisis. Obtuvo el premio al mérito (1987) del Comité de Estandarización y Control de Calidad Profesional (CECC). Fue supervisor del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich (1991-1993). Ejerce la clínica psicoanalítica desde 1990 hasta la actualidad. Docente y conferenciante en diversas universidades e instituciones nacionales e internacionales haciendo dialogar a la teología con otras disciplinas, especialmente el psicoanálisis. Ha escrito libros y artículos diversos. Fue profesor titular del SITB y, desde 2001 hasta 2022, director del Departamento de Filosofía y Teología. Enseñó, entre otras materias, Ética de Problemas Contemporáneos, Teología Dogmática y Teología Contemporánea. Es pastor fundador de la Iglesia Evangélica Bautista de Barrio Norte (CABA), donde sirve desde hace 42 años hasta el presente.