

# EL DIOS DE LOS PSICOANALISTAS\*

Néstor A. Braunstein

Universidad Nacional Autónoma de México

En *Madame Bovary* (1857), la novela que es un parteaguas en la historia de la literatura, Gustave Flaubert presentaba a dos personajes secundarios, dos comparsas en relación con la trama de la historia: el farmacéutico Homais y el sacerdote Bournisien. Homais era un científico presuntamente voltaireano, seguro de su ateísmo pueblerino y chapucero; su contrapartida, Bournisien, era un clérigo limitado pero igualmente confiado en sus creencias o, por lo menos, en la jerarquía que le ordenaba tenerlas. Entre los dos se liaban en una dialéctica de golpes bajos a lo largo de la novela. Lacan,<sup>1</sup> en uno de sus primeros ensayos, comenta la impresión que tenemos todos los lectores: que Homais resulta el personaje risible, el verdadero loco, mientras que Bournisien, “igual de tonto pero no loco” (*aussi bête mais pas fou*), resulta menos jocoso. De todas maneras, ambos “representan una misma manifestación del ser”.

La invitación a dialogar con estos dos maravillosos interlocutores Y amigos que son William Richardson y C. Edward Robins, podría transformarse en una nueva edición de esos diálogos si nos atuviésemos literalmente a la propuesta de encarnar a los personajes de Sigmund y Martha Freud. La idea difícilmente sea atractiva para nadie, ni para nosotros ni para el público, aunque aceptemos, en principio, la caracterización que hacía en chungu Martha de su esposo como un Unmensch, un “monstruo” que no la dejaba cumplir con los rituales religiosos del shabath. Freud, ni Mensch ni Unmensch, era tan sólo un hombre de su tiempo, convencido de las bondades de su Weltanschauung “científica”, que aceptaba complacido la sospechosa distinción que se confería a sí mismo como representante de las “luces” contra el “oscurantismo” del otro, del “creyente”.

En un clima de cariño y reconocimiento el mismo tema podría ser ilustrado por otro diálogo sin golpes bajos ni *inuendos* ingeniosos: el que Freud sostuvo durante más de 30 años con Oskar Pfister,<sup>2</sup> intercambiando *The Future of*

an *Ilusion*<sup>3</sup> por *The ilusion of a Future*.<sup>4</sup> Tampoco esta reedición sería seductora pues poco podríamos avanzar si partimos de la idea de una descalificación apriorística y de tomas de partido intransigentes que predeterminan los resultados del entrecruzamiento de los argumentos de un lado y del otro, de Freud, el *gotenlose Jude*, y de Pfister, el cristiano pastor de almas.

Me parece más atractivo partir de lo que se dice en un análisis, de la clínica concreta del sufrimiento humano, al que somos convocados, con los mismos fines pero de distinta manera, sacerdotes y psicoanalistas, así como magos y médicos, consejeros y maestros, autores de libros de autoayuda y amigos en general.

Somos consultados por la suposición de que dispondríamos de una respuesta, de un saber valioso sobre las causas del dolor anímico y sobre los modos de remediado. El tema que agrupa al vasto y variado conjunto de las demandas es el de los abismos del alma humana, el de las pasiones y el de las metas del ser (*dasein, being, no self*). Tales encrucijadas subjetivas fueron motivo de reflexión para las religiones mucho antes de la llegada del nuevo discurso del psicoanálisis. Y la religión —me atenderé al monoteísmo y, en particular, al judeocristianismo europeo— ha elaborado una respuesta: el sufrimiento se debe a un distanciamiento con respecto a la instancia superior y trascendente que gobierna los destinos de este mundo, mundo que ella misma ha creado obedeciendo a designios inescrutables. Dios, dicho sea en una palabra que, en el decir de alguien, sabrá Dios lo que quiere decir. La fe, la fidelidad, la confianza (*fides*) en esa instancia suprema, son invocadas en la oración y en el arrepentimiento para reunir al alma perdida con la divinidad a través de la obediencia (*ob audire*) institucional y la plegaria que habrán de permitir la reconciliación (*Versohnung*, “refiliación”, “religazón”) con el principio excelso que gobierna al mundo.

La falta, la culpa, el error y el desconsuelo son la responsabilidad de un Sujeto que debe expiar sus pecados (en nombre de la salvación individual en el Cristianismo, en nombre de los intereses del pueblo elegido en el judaísmo). El Sujeto admite su falencia y se pros terna ante Dios en forma directa o a través de sus representantes que, en el caso del catolicismo, derivan genealógicamente de la palabra del Salvador. El Dios de los religiosos es el “Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob” en el decir tradicional

judío y en la retoma de esos nombres-del-Padre que hace Pascal después de su experiencia mística de hace 350 años (1654), a los que agrega, poco más adelante, al “Dios de Jesucristo”. Ese *Seigneur* al que se invoca es un Dios que exige el reconocimiento, que impone la memoria, que pone a prueba a sus fieles, que juzga, premia y recompensa. Es, en el decir de François Regnault,<sup>5</sup> un Dios no-todo, un Dios único y celoso que se inmiscuye en los asuntos de los hombres.

Frente o aliado de esta divinidad conocida a través de las Escrituras de la Revelación, existe “otra mitad de Dios” (Regnault, cit.) que es la del Dios “de los sabios y de los filósofos” reconocida también, reconocida y al mismo tiempo denegada como instancia de apelación, por el propio Pascal en aquella misma noche de 1654. El Dios de los sabios y de los filósofos, el de Spinoza y el de Einstein, es un Dios que, en el decir de éste último, es indiferente a los asuntos humanos, que no requiere de deprecaciones, ciego y sordo a las demandas que se le dirigen. A diferencia del anterior, es un Dios todo, equiparable a la naturaleza (*Deus sive Natura*), garante impertérrito de la buena marcha del universo.

A estas dos ideas de Dios, la de la religión y la de la filosofía, habría que agregar una tercera, la de otro filósofo, que no coincide plenamente con ninguna de las dos. En efecto, para Kant<sup>6</sup> Dios es inabordable para la razón pura que no podría decir nada sobre Él; tampoco es transmisible por la experiencia de los místicos que dicen haber tenido un contacto inmediato con Él y, finalmente, es insustancial si se quiere sostener la idea de Él por las instituciones que hablan en su nombre o por el rol que la noción de un ser superior ha jugado en la historia. No obstante, dice Kant, Dios es imprescindible como “un postulado de la razón práctica” que asegura la reverencia a la ley. Para el hombre de Königsberg:<sup>7</sup> “Es absolutamente necesario que uno se convenza de que Dios existe; que su existencia sea demostrada no es tan necesario”. Nótese que el argumento decisivo para Kant es la *Überzeugung*, la convicción, en tanto que conlleva resultados prácticos. De modo similar, es la convicción del paciente la que asegura los resultados terapéuticos de la construcción psicoanalítica en la parte final de la obra de Freud.<sup>8</sup>

En oposición a las “dos mitades de Dios” y al tercer Dios de la razón práctica, el psicoanálisis freudiano se posiciona del lado de una concepción “cien-

tífica” del mundo<sup>9</sup> que no hace lugar a ninguno de ellos y que, al igual que Laplace en su célebre respuesta al Emperador, considera a Dios como una hipótesis prescindible. No es necesario derramar mucha de esta tinta virtual para recordar que en el pensamiento freudiano la religión es considerada sucesivamente como: a) una forma colectiva de la neurosis obsesiva individual, b) una invocación al Padre protector que asegura la sobrevivencia después de la muerte, c) una ilusión, es decir, una creencia animada por un deseo, d) un fragmento de verdad histórica que se desconoce como tal. Esa verdad que retorna en la religión es la de un crimen, el asesinato del Padre primitivo que monopolizaba el goce de las mujeres de la tribu (mito del *Urvater*, retornado como mito de la muerte de Moisés por el pueblo judío). Al acto criminal seguiría la culpa de los hijos que se organizan como sociedad, se dan leyes, idealizan y entronizan al Padre asesinado bajo las formas sucesivas del tótem, del dios de la tribu y del Dios de todos los hombres, produciendo así un delirio de realización de deseos y una construcción convincente, la religión, que sirve como cemento de la vida social. Alcanzarían así los seres humanos la seguridad de un sentido para su vida en el mundo, no muy diferente de lo que producen los delirios singulares de los paranoicos, ni tampoco muy distinta de la convicción que pueden engendrar las construcciones psicoanalíticas.<sup>10</sup> El Dios de la razón práctica de Kant encuentra también su lugar en el pensamiento freudiano bajo la forma del superyó, uno de los nombres ateos de la “conciencia moral”, reconocida desde antaño por el pensamiento religioso (San Agustín) como emanación de la conciencia divina.

¿Hay un Dios específico de los psicoanalistas o habrá que aceptar que Freud dijo la primera y también la última palabra sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la religión, y que, por lo tanto, el psicoanálisis es ateo? ¿En qué consistiría y cómo se manifestaría ese Dios en el caso de admitir su existencia? ¿Qué relación tendría con el Dios de la revelación, con el Dios de los filósofos, con el Dios de la razón práctica de Kant y con el Dios negado por Freud? Creo que la respuesta debe buscarse, sólo puede buscarse, pasando por el pensamiento de Lacan que fue siempre renuente a manifestarse como creyente o como ateo y que se expresó claramente en términos que enriquecen el tema precisamente por la provocación lanzada con ingenio y astucia hacia los dos términos de esa oposición polar.

Lacan deriva su pensamiento del conocimiento de la literatura teológica y de la única fuente a la que tiene acceso directo: la clínica tal como fue fundada por Freud, centrada en la escucha del sufrimiento desde una posición que no está orientada por preconcepciones de ningún tipo y que se supedita a las posiciones subjetivas del demandante. Es allí donde constata los descubrimientos freudianos y especialmente dos, redefinidos por Lacan, que son esenciales para nuestra argumentación actual: el inconsciente y la transferencia. Por cierto que él reformula a ambos: a) el inconsciente está estructurado como un lenguaje y b) la transferencia tiene un substrato concreto que es el supuesto saber atribuido al psicoanalista de la verdad de la palabra de su analizante. El inconsciente no tiene existencia ontológica y no preexiste al decir. El sujeto no es el dueño de un inconsciente sino que él mismo es producido como consecuencia de su decir en la medida en que su palabra encuentre un oyente y, con él, una respuesta. En las condiciones particulares de la relación analítica este oyente es el objeto de la transferencia.

El sujeto en análisis constata su división subjetiva con respecto al saber, la escisión entre lo que puede decir de sí mismo y el saber que se le escapa y que de todos modos está en su decir. El inconsciente, para decirlo en una palabra, que sabrá el inconsciente lo que eso quiere decir. Ese saber se revela ante el otro de la transferencia y tiene a ese Otro como condición de su producción. El analizante se dirige al otro imaginario y éste se hace soporte de la función del Otro ante el cual se pliega (se acuesta en el diván). Este destinatario de la palabra debe dar fe, es invocado; de él se esperan las claves del sentido de lo que se surge confusamente, bajo las especies del síntoma y del sueño; de él se espera la interpretación que ponga luz en la selva oscura de las palabras. El sujeto se revela en el decir; él está representado por un significante ( $S_1$ ) para otro significante ( $S_2$ ) o  $S_q$  en el matrazo lacaniano de la transferencia.<sup>11</sup> La verdad habla por la boca del analizante pero necesita de la confirmación, de la autenticación, que procede de quien lo escucha con neutralidad benevolente y atención flotante. El analista se transforma en el garante de la verdad del decir. “Garante de la verdad” es un pleonismo. Etimológicamente “garantía” procede del latín *verus* que pasa al bajo alemán como *wari* y de ahí a *Wärheit* (verdad) que acaba en el inglés como *warrant* y regresa a las lenguas latinas transformado en *garantie*, *garantía*. De modo que sólo de la verdad puede haber garantía.

El paradigma del Dios de los filósofos es el Dios de Descartes, un Dios que, si no hace trampas —y no podría hacerlas sin dejar de ser Dios—, es el garante de la existencia, la instancia correlativa del hecho de que Descartes piensa. Para el psicoanalista, “Hablo, luego soy” es la primera certidumbre que se constata en la práctica. Sólo en un paso ulterior llegaría al consabido “Pienso, luego soy”. El pensamiento —el inconsciente— no es la causa de lo que hablo sino un efecto de la palabra. Porque hablo, pienso, *ex-sisto* a mi decir. Esa representación de mí mismo, secundaria a mi palabra, no es nunca solipsista: apunta permanentemente al Otro de la escucha, al “garante” encargado de refrendada.

En el análisis, la palabra del analizante construye y ratifica a cada paso al “sujeto supuesto al saber” —expresión ésta que despersonaliza y despseudologiza al sujeto de la transferencia y lo marca como el correlato de una función, impersonal aunque substancial, que es el “saber sin sujeto”. La palabra, toda palabra, es invocación al Otro. Cada uno de nosotros se hace y hace al Otro en el momento de hablarle. La palabra implica siempre una respuesta y esa respuesta (*answer*) es una promesa (*spondeo-respondeo*) y un juramento (*sworn*) que compromete a la verdad en el momento de invocada. Toda oración es una oración (del latín *oratio*, a su vez, de *os*, *oris*, boca), vale decir, toda frase es una plegaria. Oración que lleva consigo la adoración.

El sujeto habla con la consigna de decir “todo lo que se le viene a la cabeza” y aspira a ser creído, al crédito, a la fe del otro (*believe* que deriva del alemán *beglauben*, *Glaube*, [fe] que da también lugar a *love*). El sujeto en el análisis —¿sólo en el análisis?, ¿siempre?— produce al Otro que ha de creerle y tenerle fe. Ese Otro, más que una persona, es una presencia que se impone por el hecho mismo de hablar. Si nos atenemos a la fórmula ya mencionada de la transferencia, el sujeto del síntoma, del inconsciente, del sufrimiento, representado por un significante,  $S_1$ , se dirige al  $S_q$ , al significante de un otro cualquiera (*quelconque*) y lo transforma en el objeto de la transferencia, soporte del saber inaccesible, el que se “revelará” en la cura. En este proceso el sujeto se desvanece a la vez que es *significado* por su palabra, es lo que queda debajo de la barra de la significación. Ese significado no está constituido de entrada sino que se irá concretando en el curso del análisis como un conjunto de significantes ( $S_1, S_2, S_3, \dots S_n$ ). Es esto lo “reprimido” en la conceptualización de Freud, lo

que aspira a ser reconocido a través del Otro de la transferencia. Es así como en el proceso de dirigirse al Otro se revela el inconsciente. ¿Qué es el inconsciente del que hablamos? El saber en tanto que falta a la disposición del sujeto, lo que aparece entre paréntesis junto a ese significado (letra s minúscula) que es el sujeto mismo, debajo de la barra del mensaje producido por el significante (S) en dirección a su otro (Sq).

$$\frac{S \text{ ----- } Sq}{s (S_1, S_2, S_3, \dots Sn)}$$

¿Y Dios? Ahí, precisamente ahí, estaría el Dios de los psicoanalistas si aceptamos “la verdadera fórmula del ateísmo” en tanto que “Dios es inconsciente”.<sup>12</sup> La fórmula de Lacan, expresada en el Seminario XI, en 1964, alcanza su máxima claridad casi diez años después en el Seminario XX.<sup>13</sup> Al invocar al Otro, el demandante o suplicante le confiere existencia: “El Otro, el Otro como lugar de la verdad, es el único lugar, por lo demás irreductible, que podemos dar al término Dios... Dios es propiamente el lugar donde, si se me permite el juego de palabras, se produce el dios (*dieu-le dieur-le dire*). Por poco, el decir se hace Dios. Y, en tanto se diga algo, allí estará la hipótesis de Dios”. ¿No recuerda así a Nietzsche<sup>14</sup> diciendo “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”? “El Otro como lugar de la verdad”, así es como aparece la verdad, abajo y a la izquierda, en la fórmula general de los discursos que Lacan formularía en el año siguiente. Pero no es eso todo. Quizás no sea ese el “*único* lugar”. Veremos.

Este Dios de los psicoanalistas es el invocado por la palabra (oración), un tercero inmiscuido en todos los intercambios lenguajeros (*langagiers*), el supuesto saber del sentido de todas las oraciones, el poseedor de la interpretación última y definitiva, el que promueve mensajes de curación (*healing, health, holy*) y de redención develando de maneras misteriosas su recóndita presencia.

No es, claro está, un Dios con existencia ontológica, al igual que el inconsciente que tampoco la tiene. Es un Dios que se crea y se descrea a medida que avanza la palabra y que está destinado a desaparecer en el final de la experiencia analítica, cuando se hace inane e inútil. Él es, también, el resto del proceso,

un desecho, algo que pertenece a lo real, lo contrario de los ideales que reclaman mayúsculas, un residuo que lleva para Lacan el nombre de objeto a. *A letter, a litter*, dirá,<sup>15</sup> evocando a Joyce. No sólo es la verdad del discurso sino también lo que el discurso produce.

¿Existencia de Dios? ¿Existencia del inconsciente? “Ni es ni no es”, al igual, podríamos decir, que el horizonte. Pues el Otro sin fallas y garante absoluto del decir es el horizonte inaccesible de la palabra que se va corriendo a medida que el discurso progresa. Un sujeto ausente del enunciado, inalcanzable para todo y para cualquier enunciado, una pura manifestación del sujeto de la enunciación que se aventura en la selva de los significantes en búsqueda de garantías. El inconsciente es, a la vez, la verdad del discurso y lo que se producirá como consecuencia del discurso. En ambos sentidos, “Dios es inconsciente”.

Es en este punto donde nos interpela nuestro amigo William Richardson,<sup>16</sup> S. J. y psicoanalista lacaniano, con la pregunta que toma en cuenta a los tres registros lacanianos, el simbólico, el real y el imaginario: ¿en cuál de ellos cabe incluir a Dios, ese Dios que es el objeto de la creencia de nuestros pacientes? Richardson no oculta su molestia con la condición de ilusión que toman Dios y la religión en la obra de casi todos los psicoanalistas, comenzando por Freud y siguiendo por las emblemáticas figuras del inglés Winnicott y de la francesa, lacaniana y atea Julia Kristeva. Con esa descalificación, arguye Richardson, el análisis se transforma en un proceso de reducción de las creencias al lecho de Procusto ofrecido al sujeto por una teoría y una práctica que tienden a reducir la supuesta ilusión. De modo tal que la religión y la fe en Dios son vistas como formas de la fantasía, fenómenos meramente subjetivos, carentes de una referencia y de una objetividad transcendentales. Si Freud parte de una declaración de ateísmo que impone Corno un presupuesto de su práctica clínica, Richardson adopta otro marco de referencia inconciliable con el freudiano: la idea de “Dios como genuinamente transcendente”.

Ese Dios no podría pertenecer al campo de los fenómenos discursivos e incluirse como un objeto del discurso en el registro simbólico, conjunto de significantes dotados de un significado, ni tampoco podría considerársele como un agente imaginario habilitado para responder a nuestras solicitudes, una especie de Cósmico Oso de Peluche. En estas dos posibles y tullidas opciones



de lo religioso “jamás podríamos verdaderamente comprender analíticamente a quienes, a pesar o incluso a causa del análisis, aún creen”. ¿Qué falta, a juicio de Richardson? Él mismo nos lo dice: falta lo que Lacan llama lo Real: “Lo Desconocido e Incognoscible, lo Inimaginable e Inefable... ese Poder Misterioso que se rehúsa a ser nombrado, al que no podemos mirar de frente y que muchos llaman Dios. Si tal fuese el caso, quedaría aún abierto un camino para comprender por qué el Dios de quienes creen es tan a menudo un Dios ‘recondito’, ‘silencioso’ o ‘ausente’, un Dios que sólo puede ser afirmado por el salto de la fe (itálicas añadidas). No continuaré elaborando este punto pero me parece que sólo si aceptamos esta dimensión de la experiencia analítica podremos evitar un mero reduccionismo y despejar el ámbito para la transcendencia de Dios. Cuándo y cómo un Dios tal podría revelarse a un individuo o a una comunidad, no es nuestro asunto”.

Aquí nuestro amigo se desplaza sobre un terreno tan seguro como resbaloso. Dios, nos dice, pertenece al registro de lo Real. Pero de ese Real que Lacan “inventó”,<sup>17</sup> según lo dice el propio Lacan, y en tanto que escapa a la representación imaginaria y al discurso, es imposible discurrir fuera del hecho de nombrarlo. Como al mismo Dios, hay que decirlo, todo discurso sobre ese Real lo traiciona. Incluso el nombre de Real no pertenece al registro de lo Real y al llamarlo con ese nombre se le desconoce, pues la palabra “Real” misma, en el momento de ser pronunciada tiende a cargarse de sentido, ese sentido que en el nudo borromeo se ubica en la intersección de lo simbólico y lo imaginario.<sup>18</sup> ¿No encontramos aquí el límite de las palabras, un tope al pensamiento que sólo puede ser rebasado mediante el salto de la fe (*leap of faith*)? Siendo así, ¿cómo hablar de eso, como incluir eso en una experiencia, la del psicoanálisis que es, bien lo sabemos, *une pratique de bavardage*, una práctica de parloteo?<sup>19</sup> El hecho, la maldición, si se quiere, es que todo discurso, incluyendo el religioso, particularmente el religioso, tiende a impregnarse de sentido no bien se habla y en la medida en que aquello que se dice encuentra a alguien que lo escucha. Tal es el destino de toda frase, de toda oración.

El propio Richardson trae a colación la antinomia que Lacan plantea entre el psicoanálisis y la religión cuando, hacia el final de su vida declaró:<sup>20</sup> “llegaréis a ver cómo la humanidad logra curarse del psicoanálisis ahogándolo en el sentido, en el sentido religioso, por supuesto: lograrán al fin que el síntoma sea reprimido”.

Este es el punto de desembocadura de la enseñanza de Lacan: el síntoma, alimentado por el sentido, el sentido religioso “por supuesto”, el sentido apoyado sobre un Sentido último que equivale a la idea de una Creación dotada de sentido (si no, ¿para qué habrían Creación y Creador?). Religión es lo que se contrapone al proyecto del psicoanálisis que es el de “rasurar el sentido”. Para Lacan,<sup>21</sup> “lo fastidioso es que el ser [*parletre*] no tiene, por sí mismo, ninguna clase de sentido”. La meta del análisis es<sup>22</sup> “trascender el sentido... en la práctica analítica ustedes no operan con el sentido si no es para reducirlo. Por ello, ustedes trabajan con el equívoco”. Para Lacan es central esta antinomia entre el sentido y lo real. Podría prolongar largamente las citas al respecto y ya lo hice en una presentación ante Nomos en Nueva York.<sup>23</sup> Coloquemos tan sólo una de esas citas para concluir:<sup>24</sup> “No hay verdad sobre lo real porque lo real se perfila excluyendo el sentido”.

Creo que ese “*leap of faith*” reclamado por William Richardson sería un “salto en el vacío” si admitimos que lo Real carece de sentido, que el ser hablante carece de sentido, que no existe un Sentido transcendental y que el sentido que encontramos en psicoanálisis está fuera de lo real, entra en el terreno de la intersección de lo simbólico y lo imaginario que, ante la incertidumbre, reclama un garante de la verdad, un Alguien a quien dirigir la “oración”, un ser que es construido como una realidad post y no prediscursiva.

De allí que el discurso de Lacan esté marcado por afirmaciones paradójales que niegan la existencia de entidades transcendentales. En otras palabras: que la enseñanza de Lacan es apofática, lo que nos llevaría —cosa que no haremos hoy— a considerar las relaciones entre los dichos de Lacan y la teología negativa.<sup>25</sup> Recordemos las conclusiones finales de esa enseñanza y la importancia decisiva que tienen para la comprensión de las relaciones entre religión y psicoanálisis: “No hay relación sexual”. “La Mujer no existe”. “No hay Otro del Otro”. “No hay metalenguaje”. “No puede decirse la verdad sino a medias”. “Ningún enunciado logrará jamás abolir al sujeto de la enunciación”. “No hay universo del discurso”. El sujeto supuesto saber está destinado a ser destituido en el fin de la experiencia analítica, pues es siempre supuesto al decir, inexistente como tal.

Concluamos con un planteamiento que creemos riguroso de la cuestión de estas relaciones diciendo claramente en qué consiste el Dios de los psicoa-

nalistas, un Dios que se superpone sin contraponerse a “los otros dioses” (los de los filósofos, el de Abraham, el de Kant). Digamos: ¿Es Dios la razón y la causa de la existencia del mundo o es Él un efecto de la palabra que lo nombra y lo invoca (de la oración)? Si así fuese, no caeríamos necesariamente fuera del campo de la religión. Repetiríamos algo que fue escrito en Patmos: “En el principio era el Verbo”. O, en palabras de Lacan,<sup>26</sup> “Antes de la palabra nada es ni no es [*rien n'est ni n'est pas*] Sin duda, todo está siempre allí, pero sólo con la palabra hay cosas que son —que son verdaderas o falsas, es decir que son— y cosas que no son”. A lo que agregaríamos estas otras:<sup>27</sup> “El Otro como lugar de la palabra se instituye y se dibuja por el sólo hecho de que el sujeto habla. Al servirse él de la palabra, el Otro nace como lugar de la palabra. Esto no quiere decir que sea realizado como sujeto en su alteridad: el Otro es invocado cada vez que hay palabra” (“pero no hay Otro del Otro, el Otro está fatalmente tachado por un significante que falta”). Para decido del modo más breve: el Otro no existe sino que es creado por la invocación que lo llama. Y es por eso que Lacan puede terminar diciendo:<sup>28</sup> “Hay un saber que en manera alguna es atribuible a un sujeto que allí presidiría el orden y la armonía y por eso propuse [la fórmula] ‘Dios no cree en Dios’ o, lo que es exactamente lo mismo: ‘Hay inconsciente’”.

El analista como tal, al margen de sus creencias, nada podría decir sobre la existencia o no de eso que “muchos llaman Dios” (“*many call God*”). Sólo puede basarse en aquello que él mismo hace en una práctica que culmina en la destitución del sujeto supuesto saber.

\* Conferencia dictada en un Panel del Congreso de la *American Psychological Association, Section Psychoanalysis*, bajo el lema: “Freud on the Edge: Martha, my wife, believes in God” con la participación de William J. Richardson y C. Edward Robins, Miami, marzo 20 de 2004. Título: “The God of Psychoanalysts” (traducción al inglés de Tamara Francés).

## Notas

1. J. Lacan (1946), "Propos sur la causalité psychique", en *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 176-177.
2. S. Freud y O. Pfister (1909-1939), *Correspondencia (1909-1939)*, México, F.C.E., 1966.
3. S. Freud, "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, vol. XXI, pp. 1-56.
4. O. Pfister (1928), "The Illusion of a Future. A Friendly Disagreement with Prof. Sigmund Freud", editado y con una introducción por Paul Roazen, en *Int. J. of Psychanal.*, no 74, pp. 557-579.
5. F. Regnault (1985), *Dieu est inconscient*, París, Navarin, p. 38.
6. Cfr. H. Caygill (1995), *A Kant Dictionary*, Oxford, Balckwell, Artículo: *God*, pp. 215-216.
7. *Ibid.*, p. 215. La cita procede de Kant E. (1763), "El único argumento posible en apoyo de una demostración de la existencia de Dios".
8. S. Freud (1937), "Construcciones en el análisis", en *Obras Completas, op. cit.*, vol. XXIII, pp. 255-270.
9. S. Freud (1932), "En torno de una cosmovisión", Conferencia 35ª de las Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis, en *Obras Completas, op. cit.*, vol. XXIII, pp. 146-168.
10. S. Freud, "Construcciones en el análisis", en *Obras Completas, op. cit.*, p. 258.
11. J. Lacan (1967), "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, p. 248.
12. J. Lacan (Febrero 12 de 1964), *Le Séminaire. Livre XI, op. cit.*, p. 58.
13. J. Lacan (Seminario del 16 de enero de 1973), *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, París, Seuil, 1975, p. 44.
14. F. Nietzsche (1889), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973, p. 49.
15. J. Lacan (1971), en *Autres écrits, op. cit.*, p. 11.
16. W. Richardson (1992), "Love and the Beginning: Psychoanalysis and Religion", *Contemp. Psychoanal.*, no 28, pp. 423-441.
17. J. Lacan (1973), *Seminario Les non dupes errent*, clase del 11 de diciembre (inédito).
18. J. Lacan (10 de noviembre de 1974), "La troisième", en *Lettres de l'École Freudienne*, no 16, 1975, pp. 177-203.
19. J. Lacan (1977), *Seminario XXV: El momento de concluir*, clase del 15 de diciembre (inédito).
20. J. Lacan (1974), *Conférence de Presse du Dr. Lacan*, en *Lettres de l'École Freudienne, Bulletin de l'École Freudienne de Paris*.
21. J. Lacan, "L'Étourdit (1973)", en *Autres écrits, op. cit.*, p. 473.

22. J. Lacan (1975), *Seminar XXII: R.S.I.*, clase del 10 de diciembre (inédito).

23. Néstor A. Braunstein (2001), *Seminario "Ateologías"*, México, D. F., a publicarse en dos partes: a) "Existe el sentido pero no el Sentido del sentido en el que el sentido nos hace creer", México, UNAM, Diplomado "La cultura en el diván". (En prensa). b) "Dios es inconsciente" *Fractal* (26), México, 2004.

24. J. Lacan (1977), *Seminar XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue c'est la mourre*. Seminario del 8 de marzo (inédito).

25. *Cfr.* J. Derrida (1986), *Cómo no hablar (y otros textos)*, Barcelona, Proyecto a, 1997, pp. 13-58.

26. J. Lacan [1954], *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, París, Seuil, 1998, clase del 9 de junio.

27. J. Lacan (1958), *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, París, Seuil, 1998, clase del 25 de junio, p. 475.

28. J. Lacan (1974), *Seminar XXI: Les non-dupes errent*, clase del 21 de mayo (inédito).