

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Psicología

Escuela de Post - Grado

## **Maestría en Psicoanálisis**

Director: Dr. Carlos Kuri

Tesis:

# **El padre. Un estudio psicoanalítico.**

Maestrando: Ps. Hugo M. Basquin

Director: Dr. Antonio S. Gentile

A mi padre (in memoriam) y a mi madre,  
con el ferviente anhelo de haber  
adquirido lo que he heredado.

# Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Metodología.....	20
1ª Parte: <i>Algunas consideraciones acerca del padre en Psicoanálisis.</i>	
Capítulo 1: “La función del padre en Psicoanálisis”.....	25
Capítulo 2: “De la naturaleza a la cultura o el significante del Nombre – del – Padre y el lenguaje”.....	33
Capítulo 3: “Padre Real – Padre Imaginario – Padre Simbólico”.....	51
2ª Parte: “Del padre de la horda a Moisés”	
Capítulo 4: “Edipo”.....	61
Capítulo 5: “El padre de la horda o el inicio de la cultura”.....	73
Capítulo 6: “Del padre de la horda a Moisés”.....	80
Capítulo 7: “Freud y sus dos Moisés”.....	90
3ª Parte: <i>Algunas consideraciones acerca del Padre del Psicoanálisis</i>	
Capítulo 8: “J. Freud y S. Freud. Padre e hijo. Un lazo especial”.....	115
Capítulo 9: “Sigmund Freud y su “hijo” el Psicoanálisis”.....	136
Capítulo 10: “Sigmund Freud y Moisés”.....	152
Conclusiones.....	165
Bibliografía.....	174

## Agradecimientos

A Antonio Gentile, director de esta tesis, quien con firmeza siempre habilitadora me apoyó e impulso a seguir, marcándome el camino tanto teórica como metodológicamente logrando que cada directiva sea un consejo que, al igual que mojones en una ruta, me brindaron el invaluable resultado de no perder la carretera principal.

A mis amigos y familiares, que con debates, discusiones o preguntas permitieron la reformulación permanente de los temas trabajados.

A mis hijos, Sofía y Pablo, que a pesar de su corta edad soportaron estoicamente las horas de compañía y juegos que les resté llevando adelante este recorrido.

A Marisa, por todo.

# **Introducción**

Originariamente el título pensado para la presente tesis era “El padre en el *“Éxodo”*. Un estudio psicoanalítico”. El libro *“Éxodo”*, el segundo de los cinco que conforman la Torah, lleva este nombre a partir de la traducción al latín de la llamada “Biblia de los setenta”. En la Torah, en su versión hebrea, el título con el que aparece este libro es el de “Shemot” (שמות) cuya traducción literal es “nombres”.

En este libro del Pentateuco, en su esencia, se construye el hito fundacional del pueblo judío como nación, marcada por una serie de sucesos entre los que se destacan distintos acontecimientos. La diáspora de los hebreos y su sometimiento, los milagros que permiten la salida de los hebreos de la esclavitud a las que los sometía el faraón y su ejército, las diez plagas, la partida de Egipto, la “designación” como pueblo elegido y la consiguiente entrega de las “Tablas de la ley”, así como la llamativa “labilidad” del pueblo en lo que respecta a su fe en el largo camino a la tierra prometida de leche y miel, y, lo más importante, la figura de Moisés, es decir, el padre del pueblo judío. Precisamente, la elección de este tema se fundó en el profundo interés que me surgió de abordar la cuestión del padre en ese libro bíblico porque allí esta temática es riquísima. Allí hallamos “distintos” padres. Por ejemplo, en un momento Moisés es un padre atribulado, dubitativo, preocupado y en otro momento es el padre “duro” que termina imponiéndose y que cumple un papel destacado en una de las obras más importantes de Sigmund Freud. Sin embargo, me encontré con la dificultad que implica desarrollar una temática tan amplia como esta. Gracias a las sugerencias, indicaciones y lineamientos propuestos por el director de tesis y por los distintos

docentes de la maestría hice un recorte ajustándome a los contenidos teóricos que fueron desarrollados en los distintos seminarios curriculares, como así también en los contenidos metodológicos trabajados en los talleres de tesis. Todos estos aportes fueron determinantes en mi formación dentro del marco de la maestría. Este recorte, lejos de empobrecer la temática trabajada, sirvió para focalizar mi interés por el tema y posibilitó un importante beneficio en relación a la producción de la tesis. En efecto, las temáticas que me movilizaron se hacen presentes en esta tesis. Las cuestiones referidas al padre, al Éxodo y, por qué no, a Freud y al judaísmo (que son temas que me identifican) aparecen reflejadas en las lecturas de *“El Moisés de Miguel Ángel”*, en *“Moisés y la religión monoteísta”* así como también en la vasta bibliografía trabajada a lo largo de la tesis, pero, con la modificación del título ya planteada, esta tesis gana en precisión y en la adecuación entre el título y lo que se desarrollará en los siguientes capítulos.

Desde este lugar, y como decía antes, el camino que he ido tomando y por el que fui alentado por los docentes que corrigieron (en el sentido de subsanar los errores, pero fundamentalmente en el sentido de transformar para reorganizar) los trabajos presentados a los fines de aprobar los respectivos seminarios, significó un cierto “éxodo” del tema pasando a ser “El padre. Un estudio psicoanalítico”. En base a esto el desarrollo de mi tesis se concentró en el estudio del padre en la teoría psicoanalítica (donde la referencia a Moisés es ineludible), al éxodo que se produjo al interior del movimiento psicoanalítico y de otro éxodo más. Me refiero al nuevo camino que toma Jacques Lacan en su conceptualización del padre diferenciándose de la concepción freudiana.

Aproximadamente a mediados de la década de 1930, hacia el final de sus días, Freud continúa planteándose la pregunta: ¿Qué es un padre? Pregunta que ha intentado responder forjando distintos conceptos teóricos. Esbochemos tres de esas respuestas

En primer lugar, el concepto que construye con el Edipo, al que le da estatuto de complejo, entendiendo a este en el sentido de aquellas representaciones total o parcialmente inconscientes desde las que se organiza la personalidad del sujeto y desde la cual se orientan sus acciones. En un segundo momento, la formulación que propone en 1912 en *Tótem y tabú*, donde se presenta, a través del mito del padre de la horda primitiva, a un padre gozador, que tras su muerte (infligida por sus propios hijos), y solo de esta forma, se constituye en posibilitador de un nuevo orden social, en el que los hijos se ven obligados a una renuncia fundamental, abandonan el objetivo perseguido, que es el de obtener aquello por lo que han matado al padre, el acceso a todas las mujeres. Solamente por intermedio de este padre otrora gozador y ahora muerto consienten los hijos mediante el establecimiento de un pacto entre ellos a una regulación posible del goce.

Es con su texto titulado *“Moisés y la religión monoteísta”*, de 1939, donde Freud nos presenta una tercera respuesta en torno a la cuestión de ¿qué es un Padre? orientada hacia la función y alcance de la figura del padre muerto. En 1960, en su escrito *“Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”* Lacan plantea que no se trata de la búsqueda de ninguna “verdad última”, que la dilucidación que interesa al Psicoanálisis no está emparentada con ninguna religión, ni a favor ni en contra suya, se trata



del mito del padre muerto, de la figura de Moisés en tanto nos brinda luz acerca del significante de la falta del Otro.

Antes de anticipar el modo como organicé el desarrollo de la tesis, deseo ubicar un comentario – síntesis del “*Moisés y la religión monoteísta*”.

Sabemos que fue escrito por Freud en dos tiempos. Los dos primeros capítulos los escribió y publicó viviendo aún en Viena en el año 1937, el tercero y más extenso, en el que despliega un desarrollo profuso del tema, está precedido por dos prólogos en los que se nos advierte de las ya viejas intenciones y temores de publicar esta parte de su trabajo. El primero de ellos está fechado en Viena, “...antes de marzo de 1938...”, el segundo unos meses después, en su exilio en Londres, en junio de ese mismo año.

Sus temores eran fundados teniendo en cuenta el entorno en el que se planteaba el tema de su estudio dado que refiere a peculiaridades del pueblo judío: ¿cómo se conformó este pueblo? ¿por qué caminos estos hombres convinieron en someterse a un dios único, abandonando la “comodidad” que representaba el politeísmo, inaugurando el camino hacia la gran extensión de la religión de un Dios – Padre?, ¿quién era Moisés y cómo un solo hombre pudo influir tan drásticamente en el destino de la civilización?

En su texto Freud expone, desarrolla y sustenta la hipótesis del origen egipcio de Moisés, así como sus consecuencias en cuanto a la fundación y legislación de la religión judía.

Muy al contrario de lo que señala abiertamente la historia, Freud sostiene que Moisés no habría nacido del pueblo judío. Diferentes caminos le llevan a concluir tal cosa. Por una parte, el propio nombre no se puede

rastrear dentro de la etimología hebrea, sí, en cambio dentro de la egipcia, donde Moisés corresponde a la palabra: mose, que puede traducirse como niño. Esta palabra se encuentra además como partícula componente del nombre de reyes egipcios. El análisis de la leyenda que narra la vida de Moisés, su nacimiento, crianza y retorno al pueblo de sus supuestos orígenes, no concuerda con los cánones de la leyenda tipo, en la que el héroe nace en una familia noble y grandiosa, debe crecer en el seno de una familia humilde para después de muchas penurias volver triunfante a la primera, no se ajusta a la estructura de la novela familiar del neurótico.

Siendo Moisés hijo destacado del gran imperio egipcio y no pudiendo tener como pretexto el empuje de volver a sus orígenes ¿qué le lleva a ponerse enfrente del humilde pueblo judío? La hipótesis freudiana es la siguiente: Moisés habría ocupado un alto cargo político – religioso en una época en que se desarrolla, paralelamente a los múltiples cultos egipcios, una particular religión de la cual él mismo era uno de sus adeptos. Esta religión, al contrario de las demás, pujaba por adorar a un solo dios de carácter universal, o por lo menos tan grandioso como el gran imperio. Tal dios fue llamado Atón que encontraba su representación en el Sol y exigía, además de ser reconocido como el único, renunciar a cualquier tipo de ceremonia de carácter mágico y ritual. A medida que cobraba fuerza la idea de un dios único, crecía, en la misma medida, la intolerancia hacia otras religiones y otros dioses, por lo que a la muerte del faraón Akhenaton que sostenía y proclamaba esta idea monoteísta, la misma fue reprimida y sus rastros borrados de las piedras.

Moisés, seguidor de la religión del dios solar, buscó un nuevo horizonte donde poder desplegar sin temores su culto encontrándolo en una tribu semita que por entonces habitaba Egipto. Eligiéndoles como su pueblo se puso a la tarea de formar un nuevo imperio en el que encontrarán lugar los preceptos y doctrinas de la religión de Aton, para lo cual deberían alejarse de Egipto, buscando nuevas tierras dónde crecer y expandirse, originándose de esta manera el éxodo desde Egipto hacia la “tierra prometida”.

Pero ocurrió también que, para este nuevo pueblo, las renunciaciones exigidas por el gran dios universal, transmitidas y sostenidas por Moisés resultaron extremas, imposibles de asumir. Se trataba de un dios privador que negaba a su pueblo hasta de su propio nombre, le prohibía el uso de cualquier significante que lo pudiese nombrar o representar imaginariamente, así fue como el pueblo elegido y liberado se rebeló contra su dios y contra su representante dándole muerte.

De esta manera, señala Freud, se actualiza el asesinato primigenio del padre. En la figura de Moisés se ha vuelto a asesinar al padre, y aunque esta vez no se trataba de un padre todo goce, era un padre extremadamente exigente, prohibidor, que dejaba caer sobre su pueblo el aplastante peso de sus leyes.

En este segundo tiempo, el asesinato del padre no da paso a un pacto entre hermanos, el hecho por sí mismo no resulta regulador, no provoca esos efectos, por lo menos no inmediatamente. Al contrario de lo que sucede con el padre de Tótem y tabú, en donde los hijos se reúnen en torno a la ceremonia ritual en la que matan y devoran al animal sagrado, conmemorando el acto homicida, pero sobre todo recordando y actualizando

el pacto establecido. El pueblo judío en cambio se conduce ante este acto como ante un trauma, tal como el yo lo haría frente una idea insoportable, pretende ignorarla, no saber nada de ella, borrarla de la conciencia, reprimirla.

Asumiendo el olvido como medida defensiva ante el horror del acto, adoptan un nuevo dios con características opuestas al dios de Moisés, Jahve un dios volcánico y violento que no exige rotundamente la renuncia pulsional a la que hasta entonces estaban sometidos.

Freud nos indica que, así como ocurre en el desarrollo de una neurosis la solución encontrada bajo la forma de la represión da paso a un tiempo de supuesta calma en el que aparentemente está solucionado el conflicto. Pero la represión no es la forclusión y lo sucedido sigue vivo y presente por una parte bajo la forma de lo que llama la tradición y por otra como una lucha entre lo reprimido y la conciencia. Las ideas reprimidas luchan por emerger, los rastros del asesinato del representante de Dios y su repudio se hacen presentes y cada vez con mayor fuerza. Como solución de compromiso, ante el retorno amenazante de la figura del representante del padre asesinado, se fusionan los dos dioses y se establece un nuevo pacto con el dios-padre a partir del cual el pueblo judío se somete a los designios y leyes del Dios Universal transmitidos por Moisés.

Sometidos a un padre que, aunque muerto, o más precisamente porque lo está, hace valer sus leyes ante los hombres. Se instaura así, definitivamente, la religión judía.

Sin embargo, Freud, da un paso más en su investigación acerca de los avatares del monoteísmo, pues a su parecer la solución adoptada por el

pueblo judío no fue suficiente para tramitar y poner fin al sentimiento de culpa originado por el parricidio y su actualización en la persona de Moisés. Se hizo necesario un tercer movimiento.

En este último movimiento aparece de nuevo una figura redentora, liberadora, solo que esta vez no se trata de un representante del Padre, se trata de un hijo, el Hijo del Padre que pagará en representación de todos los hijos el crimen cometido contra el padre. Es así como tal innovación religiosa, dice Freud, “...destinada a la reconciliación con el Padre – Dios concluyó con su destronamiento y eliminación...” (Freud, S.; 1939 (1991) Pág. 84).

Tenemos pues una tercera versión del padre, en la que se hacen efectivos tres tiempos.

A un primer tiempo de imposición de su ley que conduce a su asesinato, le sigue un tiempo en el que se impone el olvido, la represión. La vuelta de lo reprimido exige una solución, que se trata de la restitución de la figura asesinada del padre, allí el tercer tiempo, se mantiene el padre muerto sustituyéndolo por su hijo.

Concluido el comentario, adelanto que el desarrollo de la tesis se basará en tres partes bien definidas, pero articuladas íntimamente entre sí.

En la primera haremos algunas consideraciones acerca del tema “el padre en psicoanálisis”, cuestión central en la teoría y en la clínica psicoanalítica, la cual, a pesar de haber sido muy investigada, no se ha agotado aún (y no creo que esto alguna vez suceda).

Esta parte se forma con tres capítulos que se irán engarzando produciendo una cadena que, lejos de cerrarse, nos deslizarán hacia el tema siguiente.

El primer capítulo, titulado “*La función del padre en Psicoanálisis*” será la plataforma donde desarrollaremos al padre como función, diferenciándola de la “cuestión biológica” del genitor y marcando la distancia teórica entre Freud y Lacan. Efectivamente, Freud plantea al padre como separador de la díada madre – hijo desde el complejo de Edipo, y Lacan, sin desconocer esto, avanza y dice que la función del padre se piensa a partir de lo que deriva del Nombre – del – Padre como producto de la metáfora paterna, la cual permite diferenciar entre padre como genitor y Nombre.

El recorrido recién presentado nos llevará, en el segundo capítulo cuyo título es “*De la naturaleza a la cultura o el significante del Nombre – del – Padre y el lenguaje.*”, a pensar al sujeto como determinado por el inconsciente y efectuado por el lenguaje; en este punto será necesario tratar la relación sujeto – cultura. En este sentido retomaremos los avances que Claude Lévi – Strauss realizó con respecto a la dicotomía entre naturaleza y cultura (al menos sobre la teoría propuesta por Jean Jacques Rousseau) al plantear que si todos los hombres participan en una cultura, ésta es su única naturaleza porque la cultura se organiza en torno a una ley universal: la ley de prohibición del incesto, la cual marca cabalmente la diferencia y la relación entre lo natural y lo cultural y cuyo origen lo encontramos, en la teoría freudiana, en el mito del banquete totémico.

En el tercer capítulo, “*Padre Real – Padre Imaginario – Padre Simbólico*”, tomando como base el planteo que hace Jacques Lacan en la

clase del 15/01/1958, trabajaremos algunas consecuencias de la hipótesis de que el padre no es un objeto que se define sólo en lo real, sino que es una metáfora. En un principio, en la díada madre – hijo, el niño aparece como aquel objeto que colma el deseo de la madre, identificado como Falo sin posibilidad, para el padre real, de aspirar a asumir su función simbólica. El padre real tendrá gradualmente mayor presencia en la medida en que tenga cada vez mayor consistencia frente al deseo de la madre pasando a ser percibido como padre imaginario. Con las tres formas de investidura (como privador, interdictor y frustrador) se posibilitará el paso a padre simbólico.

La segunda parte, cuyo título es “*Del padre de la horda a Moisés*” será un recorrido que nos llevará a través de las distintas construcciones míticas de las que se fue valiendo Freud para cimentar su teoría sobre el padre, desde Edipo a Moisés pasando por el padre de la horda primordial y culminando con un desarrollo de los dos textos en los que el padre del psicoanálisis toma como figura central a Moisés; “*El Moisés de Miguel Ángel*” y “*Moisés y la religión monoteísta*”. Este recorrido lo haremos pasando por cuatro “estaciones” o capítulos, basándonos en estos textos y otros en los que se trabajan las temáticas antes mencionadas como así también en los aportes de otros pensadores, fundamentalmente lo propuesto por Jacques Lacan.

En el primer capítulo de ésta segunda parte de la tesis avanzaremos sobre el mito del Edipo, tomándolo desde el planteo de la clase del 11/03/70 donde Jacques Lacan dice sobre este mito que “...se trata de algo muy distinto de saber si se va o no a follar uno su mamá.”. En la misma clase se pregunta acerca de ¿qué es un mito? La respuesta que propone es que un mito

es un “contenido manifiesto” que al ser “puesto a prueba” no es tan manifiesto como parece, sino que es inconsciente. Avanzaremos en la proposición lacaniana del Edipo como mito freudiano. Siguiendo con estos lineamientos teóricos propuestos por Lacan, el desarrollo del Edipo encuentra su fundamentación en el hecho de que, en el mismo, la castración juega un papel determinante como elemento nodal entre la constitución subjetiva y el eje de intersección con la cultura.

La segunda “estación” de esta segunda parte lleva por título “*El padre de la horda o el inicio de la cultura*” y en la misma retomaremos lo propuesto en el capítulo 2 donde planteamos que la cultura se funda (como fundamento, como momento fundacional y a la vez como punto de sostén) en la prohibición del incesto. Freud aborda la mencionada prohibición basándose en el mito de la horda primitiva y del asesinato del macho dominante en el texto “*Tótem y tabú*” de 1912.

En el capítulo número seis de la tesis y tercero de la segunda parte que lleva por título “*Del padre de la horda a Moisés*”, intentaremos desarrollar la correlación que Freud señala entre sus escritos “*Tótem y tabú*” y “*Moisés y la religión monoteísta*”. El pilar que establecemos para sostener esta hipótesis descansa, entre muchos otros, en dos cartas escritas por Freud. Una a Arnold Zweig, de septiembre de 1934, donde hace patente este correlato y otra a Lou Andreas – Salomé del 6 de enero de 1935, en la cual él mismo resumió el contenido de su libro, concluyendo con las siguientes palabras: “*Las religiones deben su poder coactivo al retorno de lo reprimido, son reminiscencias de procesos arcaicos desaparecidos, sumamente efectivos en la historia de la humanidad. Ya he dicho esto en *Tótem y tabú*”.*



En el capítulo “*Freud y sus dos Moisés*” el trabajo que se realiza es el de una relectura de los textos “*El Moisés de Miguel Ángel*” y “*Moisés y la religión monoteísta*”. En el segundo texto, Freud retoma y reelabora cuestiones que ya han aparecido en el primero de los escritos mencionados. Tal articulación la encontramos, por ejemplo, en el concepto de la *Verleugnung* o desmentido (aunque este concepto no haya sido así definido en el texto en el que Freud analiza a la escultura de Miguel Ángel), a la vez que haremos especial hincapié en el paralelismo que presentan los dos momentos (1914 y 1939) para el Psicoanálisis y para el judaísmo.

En la tercera parte de la tesis, cuyo título es “*Algunas consideraciones acerca del padre del psicoanálisis*” centraremos el desarrollo en la biografía de Freud. Distintos momentos, situaciones vividas, historias familiares, etcétera; contribuyeron y marcaron a Freud de manera tal que sus desarrollos teóricos se muestran como “consecuencias lógicas” de esas vivencias. Esta tercera parte se divide en tres capítulos.

El primer capítulo de esta tercera parte se titula “*Jakob Freud y Sigmund Freud. Padre e hijo. Un lazo especial*”. Sostenemos la hipótesis de que el hecho de que Sigmund Freud fuera judío, lo llevó a desarrollar ciertas temáticas de las que difícilmente se hubiera ocupado de no haberlo sido. Entendemos que su pertenencia al pueblo judío significó para él atravesar distintos momentos que lo marcaron y fueron determinantes en su producción teórica. Recordemos que Freud comienza “*Moisés y la religión monoteísta*” diciendo: “*Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo. Mas ninguna ejecutoria podrá movernos a*

*relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales, tanto menos cuando del esclarecimiento de un estado de cosas se pueda esperar ganancia para nuestra intelección”* (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 7). Nuestra intención es hacer algunas consideraciones acerca del lazo de Freud con su padre (lazo cuyas marcas se detectan permanentemente en su obra), de la implicancia de su judaísmo en su producción científica y en la escritura del Moisés

El capítulo número nueve de la tesis lleva por título “*Sigmund Freud y su “hijo” el psicoanálisis*”. Tanto “*El Moisés de Miguel Ángel*”, como “*Moisés y la religión monoteísta*”, fueron escritos en momentos cruciales de la historia del Psicoanálisis. El primero, en 1913 en momentos en que la disputa con Carl Jung desembocó en un “éxodo” dentro del campo psicoanalítico que, si bien no fue el primero, sí fue el más importante, por lo menos en lo que respecta a las expectativas que Freud había depositado en el discípulo suizo; y el segundo en el momento más negro de la historia de la humanidad y en especial de la del pueblo judío, a saber, los momentos en los que el nazismo se encontraba en su apogeo. La discusión de si el psicoanálisis era o no una ciencia judía acarrearía consecuencias que serían definitivas tanto en la teoría como en la clínica psicoanalíticas. La historia del psicoanálisis y la personal de Freud muestran su permanente preocupación por la transmisión y supervivencia de su obra, preocupación que intentaremos patentizar en este capítulo.

La última estación de esta tercera parte, que servirá de plataforma desde la que nos lanzaremos a las conclusiones está intitulada “*Sigmund Freud y Moisés*”. Es muy conocida la admiración de Freud hacia la figura del

profeta que había sacado a su pueblo del letargo, imponiéndole leyes, señalándole la tierra prometida y promulgando los principios de una nueva espiritualidad. Ante el ascenso del antisemitismo, se preguntó una vez más cómo el judío se había convertido en judío, y por qué se había atraído un odio eterno. Pronto encontró un estilo y concibió un proyecto: escribir una “novela histórica”. Al querer demostrar que Moisés había sido un egipcio, Freud no deseaba desposeer simbólicamente al pueblo judío de su acontecimiento fundador (la salida de Egipto y el don de la Torah en el Sinaí), ni chocar con el catolicismo austríaco, que protegía a los judíos del nazismo (Efectivamente, en el momento en el que el régimen hitleriano comenzaba a perseguir a los judíos, la posición de la Iglesia de ese país era claramente favorable a brindar protección y apoyo a los perseguidos; aunque los vientos proteccionistas de la Iglesia van a virar con la anexión de Austria a la Alemania de Hitler en mayo de 1938. Posteriormente a esa fecha, la Iglesia austríaca, dirigida por el Arzobispo de la ciudad de Viena, el Cardenal Theodor Innitzer, hizo un giro de ciento ochenta grados apoyando la invasión y ordenando izar la bandera nazi en todas las iglesias). Intentaremos desarrollar la “compleja ligazón” o identificación que Sigmund Freud aparenta tener con Moisés, aunque él no lo haya expresado de esta manera.

## Metodología:

*“No he sido psicoterapeuta siempre, sino que me he educado, como otros neuropatólogos, en diagnósticos locales y electroprognosis, y por eso a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto, más que alguna predilección mía...” Sigmund Freud. (Breuer, J y Freud, S.; 1893 – 1895 (1990). Pág. 174)*

La metodología de trabajo que utilizamos para el desarrollo de esta tesis es continuación de la que aplicamos desde hace más de diez años en las distintas investigaciones en las que participamos dentro del marco del “Programa de investigaciones psicoanalíticas”. Esta metodología ha sido aprobada en cada una de las instancias de evaluación en las que ha sido presentada y se denomina “Metodología de análisis teórico – crítico”. *Se sustenta en algunas premisas y opera con dos procedimientos, que describimos a continuación. Premisas metodológicas, tienen que ver con las hipótesis o supuestos con los que nos apoyaremos y a partir de las cuales trabajaremos. Los procedimientos metodológicos se caracterizan por la “construcción” y la “deconstrucción” de significaciones. Construcción y deconstrucción son procedimientos solidarios al recorrido de continuidades y discontinuidades en el trabajo de producción de conocimiento...* (Gentile, A.; 2003b). En este sentido, abordaremos este recorrido tomando correlatividades (por ejemplo, en lo que se refiere al asesinato de Moisés) y diferencias. (por ejemplo, el mecanismo del desmentido o las diferencias

existentes entre la horda y los semitas fundamentadas en la existencia o no de una cultura)

En cuanto al estilo de escritura de la tesis, intentamos el Ensayo porque, parafraseando a Kuri, consideramos que el modo de transmisión en psicoanálisis solamente es posible bajo esta modalidad, siempre y cuando exista la necesidad de transmitir, o lo que es lo mismo, hablar desde la posición de un sujeto que se divide y entendemos que este objetivo solo puede ser alcanzado por medio de esta práctica de escritura.

En esta práctica, propiciada por la Maestría en Psicoanálisis, el escrito se empapa de subjetividad, el autor se hace presente en el mismo porque experimenta la necesidad de comunicar algo, y con este sencillo acto lo hace más suyo presentando su verdad no como un conocimiento científico ni filosófico, sino bajo su propia perspectiva subjetivista, así como también el carácter circunstancial de la época. Dice Kuri:

*“En arte se trata precisamente de lo que las obras “dicen” al margen de la época, es también lo que introduce el problema del sujeto en la pretendida unidad de la “subjetividad de la época”. En cuanto a esto resulta indispensable considerar que para el psicoanálisis más que la subjetividad de la época, que en todo caso el analista la contemplará como un horizonte (siguiendo la cita de Lacan), es necesario pensar que el sujeto señala más bien los márgenes e intervalos de la época; puntos de singularidad, de huella dactilar, de discordia del discurso (entre el decir y el dicho), pues sino ¿cómo entender rigurosamente al sujeto sin confundirlo con la subjetividad?” (Kuri, C., 2008)*

Cuesta pensar formas no ensayísticas para presentar ideas que estén atravesadas por el Psicoanálisis porque ¿qué otro recurso permite la puesta en acto del sujeto a partir de la escritura?

Alberto Giordano, en *“Lo ensayístico en la crítica académica”* plantea, en relación al ensayo como práctica subjetiva, que es *“...el género de las reflexiones ocasionales y fragmentarias en las que la subjetividad individualizada por sus gustos y su talento conjetura...”* y en el mismo texto agrega: *“...Borges (en la “Supersticiosa ética del lector”) se propone una suerte de regla ética para cualquier ejercicio crítico... No escribir más que sobre aquello que aumenta nuestra rareza.”* (Giordano, A.; 2001).

Desde esta misma perspectiva entendemos y sostenemos que en la práctica psicoanalítica (y la escritura no deja de formar parte de la misma) no hay mecanismos de validación más convenientes que la puesta en acto del sujeto. En este sentido nos vemos en la necesidad de establecer que el ensayo, precisamente por sus características, no está reñido con el saber y la rigurosidad teórica. Sobran muestras acabadas de esto en la tradición ensayística mundial como Simón Bolívar, José Martí, Miguel de Unamuno así como en Literatura Argentina con exponentes de la talla de Jorge Luis Borges, José Ingenieros, Juan Bautista Alberdi u Oscar Masotta entre tantos otros; todos ellos ejemplos acabados de pensadores y escritores que no han renunciado al saber para producir sus ensayos, sino que, por el contrario, lo que demuestran es una marcada voluntad de seguir, exponer sus ideas al debate y continuar la exploración del campo de saber a partir de esa exposición; porque coincidimos plenamente con lo que Alberto Giordano dice en su libro *“Modos del ensayo...”* *“Lo más valioso de un ensayo crítico*

*es lo que le falta, su modo de enfrentarse con el fracaso. Porque allí donde hace evidentes sus límites, en el intento de flanquearlos, el ensayo da a leer la exigencia y el deseo de proseguir...”* (Giordano, A.; 2005. Pág. 136).

## **1ª Parte**

*Algunas consideraciones acerca del Padre en  
Psicoanálisis.*



## **Capítulo 1:**

### ***“La función del padre en Psicoanálisis”***

*Freud y el padre como interdictor del complejo de Edipo*

*Lacan y el padre como metáfora y función simbólica*

El concepto “Padre” en Psicoanálisis está marcado por una impronta muy particular. Difiere de la acepción común que lo emparenta con el progenitor. Es, tal como lo expresa Joël Dor un “operador simbólico anhistórico” (Dor, J.; 1991, pág. 11), lo que implica que va más allá de un simple ordenamiento cronológico. Solo puede proponerse su historización desde una perspectiva mítica. Desde este punto de vista, podemos decir que no se trata de ninguna presencia física, y no solamente de una “encarnadura”, sino que es una entidad eminentemente simbólica y ordenadora de una función (lo cual no implica que uno de los términos deba ser descalificado frente al otro, sino que nos obliga a definir distintos niveles y funciones). Esta es una función estructurante que produce el ordenamiento psíquico del sujeto en calidad de “sujetado” a una sexuación que no está determinada por la bipartición biológica de los sexos. Como “encarnadura” representa al padre “simbólico”, siendo autoridad frente a la “sociedad” madre – hijo. En este sentido, los padres no son más que portadores, representantes o “embajadores” de la mencionada función. De esta forma, y *a fortiori*, ningún “papá”, es el creador de la función, sino que es el canalizador de dicha función. Vale decir que, desde este enfoque, cualquier “ente” de la realidad puede sostener esa función a condición de que intervenga de forma significativa ante el deseo del niño en su articulación con el deseo de la madre. Sobre el tema de los distintos registros (Real, Simbólico e Imaginario) y funciones del Padre, nos ocuparemos en el tercer capítulo de ésta primera parte.

Es bien sabido que Freud se sirvió del mito para abordar la cuestión del padre. Desde el mito de Edipo, tomado de la tragedia griega de Sófocles, pasando por el mito del “*Urvater*” que propone en el texto “*Tótem y tabú*” (Freud, S.; 1912 (1988)), y la “construcción mítica” sobre la muerte de Moisés, a partir del texto de Oseas y plasmado en el texto “*Moisés y la religión monoteísta*” (Freud, S.; 1939 (1991)), muestran la recurrencia freudiana al mito para dar cuenta de la función del padre, tanto a nivel del sujeto como de la masa.

La figura del padre en los mitos freudianos presenta una característica muy particular: la muerte por asesinato. Tal muerte tendrá una estrecha relación en la elaboración freudiana con la satisfacción pulsional y con la verdad inconsciente.

Freud relaciona la prehistoria individual, marcada por la represión inconsciente encuadrada por el Edipo, con la prehistoria de la especie humana, que ha olvidado o reprimido la causa de su origen. Así como las elaboraciones en análisis tienen por finalidad la recuperación de la verdad reprimida, habría necesidad de realizar construcciones que puedan venir a llenar las lagunas existentes en cuanto al origen de la civilización. Entonces, podríamos decir que Freud concibe estas construcciones como un hecho de invención, como una ficción. La verdad inconsciente de la historia, tanto del sujeto como de la civilización, tiene estructura de ficción, tal como lo plantea Lacan.

Freud establece una analogía entre la amnesia que presenta la humanidad en relación al parricidio original, el olvido al que ha sido sometido Moisés por el pueblo judío y la represión que se sucede en la

neurosis. La vertiente inconsciente del síntoma neurótico, dada por el retorno de lo reprimido, encontrará un correlato de malestar o síntoma en la civilización caracterizado por el retorno de la verdad reprimida sobre el magnicidio primordial. Igualmente Moisés constituye la expresión de una verdad inconsciente del pueblo judío, que no habla de él, lo ha reprimido del texto sagrado. Para Freud Moisés había sido doblemente asesinado: en la realidad y en el texto. Sin embargo quedan restos, quedan trazas que hacen imposible su borramiento. Moisés, cual síntoma, regresará desde lo reprimido por vía de algunos profetas, aunque sean menores, como es el caso de Oseas, comentado por Sellin, estudiado por Freud y retomado por Lacan en los Seminarios “*La Ética del Psicoanálisis*” y “*El reverso del Psicoanálisis*”.

En cuanto al mito de Edipo, Freud se declaró desde muy temprano como seguidor de Sófocles. Recordemos que tanto el asesinato del padre como el goce de la madre por parte del hijo se producen sin que Edipo lo sepa, es decir, son inconscientes. El sujeto freudiano esconde o reprime el deseo edípico inconsciente de matar al padre y ese deseo va a retornar bajo la forma de síntoma. Este esquema se repite en los tres mitos mencionados, se estructura en la constitución del deseo inconsciente de la muerte del padre y su posterior regreso sintomático desde lo reprimido. De aquí que Freud considere que en la medida en que un sujeto pueda encontrarse con la función del padre muerto, sin reprimirla, podrá acceder a la dimensión de la realidad de su deseo.

En las páginas finales del texto “*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*”, Lacan dice: “*Término en el que Freud culmina el proceso por el cual el significante se ha “desencadenado” en lo*

*real, después de que se abrió la quiebra del Nombre – del – Padre – es decir del significante que en el Otro, en cuanto lugar del significante, es el significante del Otro en cuanto lugar de la ley.”* (Lacan, J.; 1957. Pág. 564), y más adelante continúa: *“Decir lo que en este terreno podemos hacer sería prematuro porque sería ir ahora ‘más allá de Freud’ y la cuestión de superar a Freud ni se plantea siquiera cuando el Psicoanálisis de después ha vuelto, como hemos dicho, a la etapa de antes”.* (ibídem). Al respecto, y algunos años después, en lo que fue la única clase dictada en el marco de lo que fue el último seminario antes de que suceda lo que él mismo llamó “la excomuniación”, a saber, “Les non – dupes errent” (“Los incautos no yerran” o “De los nombres del Padre”) (Lacan, J.; 1963) Lacan dice: *“Freud coloca en el centro de su doctrina el mito del padre, claramente debido a la inevitabilidad de esta pregunta. (...) Resulta igualmente claro que si hoy nos parece que la teoría y la práctica del Psicoanálisis está detenida , es por no haber osado ir más lejos que Freud sobre esta pregunta”* (Lacan, J.; (1963). Pág. 84 – 5). La pregunta a la que está haciendo referencia es “la pregunta del padre”. Si bien este seminario fue interrumpido en circunstancias de la prohibición que se le impuso a Lacan de seguir siendo “didacta” la discusión aquí planteada (y que sin duda Lacan venía haciéndola desde hacía mucho tiempo) sobre los límites del complejo de Edipo y del mito paterno , continuó a lo largo de los escritos y seminarios posteriores.

Ahora bien, ante esta pregunta sobre el padre, Lacan va, efectivamente, más allá de Freud al plantear en el Seminario *“El reverso del Psicoanálisis”* (Lacan, J.; (1969 – 70)) que el asesinato del padre está ligado al registro del goce. Hay, en el mito del *“Urvater”* y en el del Edipo, una

relación temporal inversa entre el goce y el asesinato del padre, pues, mientras en Edipo primero sucede el asesinato y luego hay acceso al goce, en el asesinato del “*Urvater*” que Freud propone en “*Tótem y tabú*” (Freud, S.; 1912 (1988)) es a causa del goce que se sucede el asesinato. Para Lacan el mito del “*Urvater*” expone la imposibilidad real que tiene todo sujeto para acceder al goce absoluto, dado que queda perdido con el asesinato del padre primordial. Desde este lugar, y por razones de estructura ese goce es imposible de alcanzar, solo se pueden obtener pequeños goces permitidos. El síntoma, más precisamente el síntoma neurótico, constituye una forma de goce, una forma de satisfacción pulsional que normalmente sería imposible para el sujeto.

Así el síntoma presenta una doble composición en relación a la instancia del padre muerto. Por una parte se liga a la verdad inconsciente de un deseo de muerte del padre que retorna en la formación sintomática y por la otra se articula al goce vuelto imposible por la muerte del “*Urvater*” y que el síntoma hace, en palabras de Lacan, *ex-sistir*.

Lo que no es explicitado en el Edipo viene a ser expuesto por Freud en el enunciado de “*Tótem y tabú*”: el goce del padre. Constituye la única referencia freudiana de la excepción, un padre cuyo goce escapa a toda ley, a toda prohibición. Se trata de un padre dueño y señor del goce. El padre primitivo con su goce exclusivo exhibe la particularidad de la excepción, fue asesinado pero nunca sufrió el proceso simbólico de la castración, estuvo eximido de ella. Este padre muerto o padre del goce es el padre real que Lacan presenta como el operador estructural ubicado más allá del Edipo y que introduce lo imposible en el centro de la enunciación freudiana. Vale

decir, entonces que la verdad del contenido latente de los mitos freudianos está dada por el goce del padre.

Más allá del Complejo de Edipo, Lacan ubicó en el padre freudiano una función lógica más generalizada que se articula con el goce. En el texto *“Dos notas sobre el niño”* Lacan plantea que la función del padre consiste en que *“...su nombre es el vector de una encarnación de la ley en el deseo.”* (Lacan, J.; 1969. Pág. 57), es decir, un lugar que no es precisamente el del mito edípico, ni el de la horda primitiva; figuras del padre elaboradas en los textos de Freud.

En base a lo recién planteado, podemos decir que, para que la ley opere, tiene que haber deseo al tiempo que la ley lo funda como posible ya que, tal como Lacan dice en *“Subversión del sujeto...”*, *“...no es la ley misma la que le cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera natural al sujeto tachado. Pues es el placer el que aporta al goce sus límites...”* (Lacan, J.; 1960. Pág. 801). En las oraciones citadas observamos una relación paradójica entre la ley que prohíbe y el deseo que quiere realizarse: Las leyes están hechas para dar forma, para limitar los deseos, y, siguiendo con esta línea de pensamiento, podemos decir que para Lacan, el padre no es solamente el padre de la prohibición, sino que es también el padre transgresor, el padre del goce mítico, o sea, el padre de la horda primitiva, pero también el padre que muestra el camino, es decir Moisés que busca las tablas de la Ley.

Entonces, la función paterna consistiría en hacer algo más que prohibir, en “mostrar el camino”. El padre se apoya también en la ley, aunque

transgrediéndola: prohíbe la madre aunque él se acuesta con ella. Es al mismo tiempo vector y transgresor de la ley, pero es un transgresor humanizado si hace de la ley algo vivo, no algo muerto, dissociado de la vida, idealizado.

El padre tiene que humanizar la ley para que ésta no se vuelva en contra de su objetivo: humanizar al viviente. Así pues, el padre enuncia la ley y muestra cómo ella humaniza, cómo se puede vivir con, servirse de ella.

Entendemos que en la definición propuesta de la función dada al padre ocupando el lugar de “*la encarnación de la Ley en el deseo*” es preciso ver el deseo en tanto promesa, el deseo como portador de promesas y es por este sesgo que Lacan alcanzará la dimensión del más allá del Edipo, más allá de la creencia en el padre.

El concepto freudiano del complejo de Edipo fue interpretado por Lacan como una manera de responder al problema de la falta o del exceso de goce. Podríamos decir que bajo la figura del padre, Freud trataba de decir cómo se distribuye el goce, por qué algo de eso falta o sobra, por qué no lo tenemos en su justa medida. La construcción de la figura de un padre imaginario como responsable de por qué no tenemos el goce que deberíamos tener, habría sido la solución que Freud encontró al problema del goce. Si tomamos al padre en su versión del más allá del Edipo, la figura del padre queda reducida a la *función de instrumento* y, en consecuencia, su estatuto puede cuestionarse. Esta función instrumental del padre cuyo objetivo es refrenar el goce, se sitúa en un más allá del padre imaginario y de la función simbólica del padre universalizada por la cultura occidental.



## **Capítulo 2:**

***“De la naturaleza a la cultura o el  
significante del Nombre – del – Padre y el  
lenguaje.”***

*J. J. Rousseau y la dicotomía naturaleza – cultura.*

*Lévi – Strauss y la cultura como naturaleza humana.*

*La organización de la cultura y la prohibición del incesto.*

*El mito del banquete totémico y el origen de la cultura.*

En el pensamiento de Rousseau, la moral constituye la base a partir de la cual se fundamentan sus ideas políticas, sociales, estéticas, pedagógicas, etc. Cuando Rousseau estudia la realidad, lo hace, supeditándola a la moral que es la base de su pensamiento, si estudia algo es porque previamente desea demostrar que su moral es verdadera. En todos sus escritos importantes existe un gran imperativo moral y no cognoscitivo, para él ciencia y la moral son cosas diferentes, la ciencia ha demostrado (según Rousseau) su tendencia pervertidora e inmoral.

Es clara la forma en que Rousseau distingue entre filosofía – ciencia por un lado y por el otro a la moral. De tal manera, para él, la moral tiene como su valor supremo a la Naturaleza. Es en ella donde hay que buscar los criterios que rijan la conducta humana. Es ésta la que proporciona los modos de ser morales y las vías hacia la felicidad.

A partir de este concepto de Naturaleza, se desprende todo su pensamiento. Pero veamos detenidamente cual es el contenido de dicho concepto. Para construirlo, Rousseau introduce la discusión antropológica, es decir, la relación Naturaleza – Cultura. Así, a través de estos elementos puede contraponer su moral natural a otras “civilizadas” o construidas a partir de un sistema filosófico. Ante tal contraposición, Rousseau no propone regresar al estado salvaje en el que el hombre aún no creaba ninguna cultura, su intención es fijar un punto de referencia al que hay que remitirse para diferenciar lo bueno de lo malo.

En Rousseau, el estado de naturaleza (entendiendo a este como el estado salvaje) tiene una función hipotética. Tal planteamiento se dirige a mostrar que ese estado en el que el hombre no se encontraba separado de la Naturaleza, sino que era parte de la Naturaleza misma, debe servir de parámetro para intentar adaptar los principios de la Naturaleza a la situación del hombre civilizado, ya que esta naturaleza está pervertida, corrompida por la sociedad.

Lo natural para Rousseau, se detecta básicamente por vía irracional, a través de la conciencia, del instinto, de los sentimientos. La razón por sí sola es insuficiente.

Así, podemos ver que la Naturaleza se capta en lo más profundo de nuestro ser, por lo tanto, lo irracional es más Naturaleza que lo racional, en tanto que la verdad moral, para Rousseau, no procede del intelecto, sino de la conciencia.

De esta manera, para Rousseau, el hombre ya se encuentra en condiciones de definir lo que es y lo que no es natural. Lo natural, sólo lo es en tanto emana de la conciencia, aunque no reniega completamente, del intelecto. Para Rousseau, la naturaleza es recatada, prudente, equilibrada; por su parte, el hombre es un ser que funda su existencia básicamente en lo irracional, pero no en el desenfreno de las pasiones. Este es el campo de acción de la virtud (lo cual se entiende por moral), ya que es el control de las pasiones, la templanza.

La solución a una sociedad históricamente degradada es el uso de la racionalidad y la voluntad moral puestas al servicio del hombre y no en su

contra. Estas deben apoyar las tendencias naturales antes reprimidas. Se trata de encontrar un nuevo equilibrio entre hombre y naturaleza.

La única legitimidad de una sociedad es el consentimiento de sus miembros. Este se realizará mediante un pacto único de asociación entre iguales en el que uniéndose el individuo a los demás solo se obedece a sí mismo y permanece tan libre como antes. El individuo entrega todos sus derechos a una comunidad de la que forma parte, y con esto lo que hace es entregárselos a sí mismo.

Avanzaremos ahora sobre los postulados de Claude Lévi – Strauss, pero antes desarrollaremos brevemente algunos conceptos de la lingüística que son fundamentales para comprender al estructuralismo, y por lo tanto al planteo que propone Jacques Lacan sobre el tema que nos ocupa.

La lingüística estructural es la disciplina que da nacimiento al movimiento estructuralista. Se le denomina movimiento debido a que a partir de las leyes de constitución del lenguaje, que aísla la lingüística, se establecen principios que serán aplicados a distintos ámbitos. Louis Althusser lo llevará al marxismo, Claude Lévi – Strauss a la antropología, Roland Barthes a la estética y Jacques Lacan al Psicoanálisis.

En el “*Curso de lingüística general*” que Ferdinand de Saussure dictó a principios del siglo veinte se detectan seis pilares fundamentales para comprender las nociones estructuralistas que Lacan aplicará a su retorno a Freud. Estos pilares son los siguientes:

1. La lengua es un sistema solidario.

2. La solidaridad viene dada por el concepto de valor del signo lingüístico.

3. La lengua está hecha sólo de diferencias.

4. La naturaleza del signo lingüístico consiste en la separación del significante del significado a través de la barra de la significación.

5. La arbitrariedad del vínculo entre el significante y el significado.

6. El carácter lineal del significante.

El primero de estos ítems nos dice que la lengua es un sistema solidario por el hecho de que el valor de cada término de la misma viene dado por la presencia simultánea de los otros. Esto quiere decir que la identidad del signo lingüístico (al que Lacan llamará significante, más autónomo que el signo), radica en una dependencia inherente con el resto de los integrantes del sistema lingüístico.

El segundo de los ítems hace referencia a que un signo tiene valor dentro de un sistema de relaciones interdependientes. La solidaridad es una característica de la lengua como sistema, y el valor es la propiedad de cada signo dentro de dicho sistema.

Pasamos ahora al tercer pilar. *“Todo lo precedente viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias”* (Saussure, F.; 2005. Pág. 144), es decir que entonces, para Saussure, en la lengua no hay más que elementos discretos, distintos, no hay términos positivos sólo negatividades.

La naturaleza del signo lingüístico es la unión de una imagen acústica y un concepto. La imagen acústica no es la simple materialidad, sino

la huella psíquica, la representación que nos dan nuestros sentidos. El concepto es el elemento abstracto del signo lingüístico. Saussure denominará *significado* al concepto y *significante* a la imagen.

Con respecto al quinto ítem, Saussure dice: “*El lazo que une el significante al significado es arbitrario.*” (Saussure, F.; 2005. Pág. 93), es decir que no hay nada, ni en el significante ni en el significado, que pueda dar cuenta de la asociación entre ambos.

Al sexto y último pilar podemos explicarlo de la siguiente manera: El significante, por ser de naturaleza sensitiva, se desenvuelve en el tiempo y posee caracteres que toma de este. El desarrollo del significante en la cadena hablada representa una extensión y esta extensión es mensurable en una sola dimensión, una línea.

Si bien Saussure habló de sistema y no de estructura, se puede afirmar que su manera de concebir la lengua como un sistema, y los caracteres que a éste le otorga, permiten igualar dichos términos. De esta forma los seis pilares conceptuales antes definidos permiten llegar a definir el concepto de estructura como: *Un todo formado por elementos solidarios, de tal modo que cada uno depende de su diferencia con los otros, sin poder ser cada uno lo que es sino a partir de su relación con éstos.*

Estos elementos son las herramientas principales con las que Lacan retornará a Freud.

El estructuralismo como estudio antropológico parte de los supuesto de la lingüística estructural. Por lo tanto el antropólogo intentará, aplicándolo los métodos de los lingüistas, construir un objeto, formular relaciones

necesarias y descubrir así los universales bajo las instituciones y los mitos. Esto quiere decir que el estudio antropológico abordará las instituciones sociales y los mitos culturales con una metodología fundada en las premisas de la lingüística. En este sentido la estructura que se estudiará estará conformada por sistemas de oposiciones constituidos a partir de la observación rigurosa, siendo por lo tanto fundamental la premisa de que en la lengua sólo hay diferencias. Para Lévi-Strauss hay tres principios de la fonología que aplicará a las instituciones y producciones sociales:

1- Del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes se puede pasar al estudio de la infraestructura inconsciente.

2- Los términos a estudiar no se pueden tratar como términos independientes, sino que se deben tomar en cuenta las relaciones entre los términos. De esta forma se introduce la noción de sistema.

3- El estudio de los fonemas como fenómenos concretos integrantes de un sistema puede poner en evidencia su estructura.

Estos principios serán aplicados a instituciones como el parentesco, la alimentación, la forma de vestirse, y a producciones sociales como los mitos. Para nuestro autor la estructura es inconsciente y esto inconsciente es el término mediador entre el yo y lo otro.

Vemos entonces cómo Lacan se apoyará constantemente en los estudios de esta disciplina para avanzar en su comprensión de la función simbólica.

1- Lévi – Strauss hace un importante desarrollo de la institución del parentesco, la cual debe ser abordada debido a que es una referencia obligada para entender la teoría de la metáfora paterna en Lacan.

Hay tres tesis con relación al parentesco:

a- Las relaciones de parentesco constituyen un sistema.

b- Estos sistemas son explicados por estructuras inconscientes.

c- Estas estructuras se constituyen con la ayuda de dos formas de intercambio que especifican el principio universal de la prohibición del incesto.

Por sistema de parentesco se debe entender el conjunto de relaciones solidarias variadas y variables, que relacionan a un hombre con el resto de los miembros de su grupo y determinan los matrimonios posibles. Se debe tener en cuenta que el estudio estructuralista es metodológicamente científico, lo que no es trivial, ya que es precisamente el sujeto del inconsciente el que el Psicoanálisis subvertirá, subversión que es posible sólo a partir del rechazo de que éste se encuentra en el discurso científico. En este sentido el Psicoanálisis toma elementos científicos y va más allá. Para llevar adelante el estudio estructural de las estructuras del parentesco, lo que se hace es tomar los elementos lingüísticos con los que se designan los términos relacionados con el mismo, padre, madre, hermano, tío, etc., y se los ordena en oposiciones binarias categorizadas según la forma en que se de la relación de parentesco.

Existirían dos tipos de estructuras de parentesco, las elementales y las complejas. Las elementales son aquellos sistemas en que la nomenclatura permite determinar inmediatamente el círculo de los parientes y el de los



unidos por alianza; es decir, los sistemas que prescriben el casamiento con un cierto tipo de parientes; o, si se prefiere, los sistemas que al definir todos los miembros del grupo como parientes los diferencian en dos categorías: cónyuges posibles / cónyuges prohibidos. La estructura compleja es aquél sistema que se limita a definir el círculo de parientes y que deja a otros mecanismos, económicos o psicológicos, el cuidado de proceder a la determinación del cónyuge. Es de notar que así como las estructuras derivan de las leyes de intercambio matrimonial que especifican, estas leyes particularizan la ley universal de prohibición del incesto de la que son producto. En este sentido la prohibición del incesto no se funda en razones biológicas, lo que está prohibido no es el incesto biológico, sino el social. El incesto sería una forma de avaricia que pondría en peligro la sociedad.

2- El segundo de los ítems a desarrollar es el estudio de la estructura de los mitos:

Respecto a los mitos se podría decir que el proyecto de Lévi – Strauss consistía en tratar las secuencias de cada mito, y los mitos mismos en su relación recíproca.

El pensamiento mítico construiría conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado que es el lenguaje. En este sentido los mitos constituirían ideologías temáticas a partir de discursos sociales anteriores. Tal como en el análisis de las estructuras de parentesco existen dos premisas fundamentales:

a- Todos los mitos son comparables.

b- Los elementos temáticos de los mitos se ordenan según leyes de oposición binaria, simetría, inversión y transposición. La comparación de la manera en que cada mito utiliza estos motivos permite extraer su sentido.

En este punto es necesario establecer dos cuestiones. Primero todo el análisis estructural se fundamenta en relaciones de oposición binaria, lo que constituye un fundamento para éste tipo de investigación tanto en lingüística, etnología, literatura e incluso en Psicoanálisis. Segundo se puede definir el concepto de estructura de Lévi – Strauss como un conjunto de relaciones lógicas entre elementos que organiza las relaciones aparentes. Por lo tanto la estructura es un modelo teórico lo que, como todo modelo científico, unifica la diversidad de los hechos.

Vale decir, entonces, que Lévi – Strauss utiliza un modelo metodológico para poder llevar adelante sus estudios sobre el mito, en el cual se trataba de encontrar la formulación originaria de las distintas versiones del mito. Este autor tomaba las distintas versiones del mito y buscaba encontrar, a través de ellos, los elementos constantes que se reiteran en las diversas versiones. Esa sería la estructura interminable del mito. Si en diversas versiones encontramos la constancia de ciertos elementos simbólicos, y esos elementos simbólicos se destacan solamente en el contraste de la variación, entonces el análisis mítico esclarece la función de los elementos que se repiten.

Se puede decir que la noción de repetición que Lacan propone está vinculada a un sistema mítico. No se puede esclarecer una repetición sino en el interior de un sistema simbólico, pues no es un acontecimiento y sí un elemento significativo dentro de un sistema.

De esta manera podemos avanzar y decir que el mundo se organiza en la vinculación y articulación de significantes produciendo un efecto de sentido que compromete al sujeto.

Veamos ahora, en base a lo hasta aquí desarrollado, el planteo lacaniano. Lacan redoblará la apuesta hecha por Saussure e irá más allá. Ese más allá es la consideración del sujeto de lo inconsciente en la estructura del lenguaje, es la consideración de la vida humana marcada por los efectos del significante, sosteniendo que “...es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente.” (Lacan, J.; 1957 (1988). Pág. 474)

Estructura del lenguaje que para Lacan se puede escribir con el siguiente algoritmo:

$$\frac{S}{s}$$

que se lee como significante sobre significado. Vale aclarar que este algoritmo no aparece bajo esta forma en Saussure, pero que Lacan se autorizará a invertir asegurando que lo que el descubrimiento del inconsciente revela es la supremacía del significante sobre el significado. Esta idea se apoya claramente en la propiedad de la arbitrariedad del signo, pero yendo más allá, ya que el análisis permite sostener que son precisamente las permutaciones del significante las que determinan los efectos de significado. Permutaciones que son posibles gracias a que la lengua es un conjunto solidario en el que el valor de cada término dependerá de su relación con el resto, por lo que será precisamente la permutación la que adquirirá un valor poético en lo que respecta al sentido. De esta forma

significante y significado quedan separados por la barra de la significación, como ordenes distintos. Toda palabra encuentra su sentido a partir de su relación sincrónica con otras palabras, relación sincrónica cuyo tiempo es siempre a posteriori, siendo el sentido de una frase determinable sólo por el efecto de retroacción en la que este sentido se escande en el punto final del discurso concreto.

Entonces, con Lacan podemos decir que si toda significación depende del deslizamiento del significante, y hay autonomía del significado sobre el significante, entonces toda significación remite siempre a otra significación, lo que es lo mismo que decir que “...*lo propio del significante es no poder significarse a sí mismo sin engendrar un error lógico.*”.(Lacan J., 1964 (1992). Pág. 257.) (No olvidemos que una de las propiedades fundamentales del significante es que siempre está inmerso en una articulación sistemática y sintagmática).

Hasta acá con Lacan hemos encontrado que la estructura del lenguaje descansa toda sobre el algoritmo del significante sobre el significado. Sin embargo Lacan no se queda con esto, él se hace la pregunta ¿quién habla allí, en el discurso en el que la discontinuidad se le hace presente a la consciencia bajo la forma de lo inconsciente en tanto que no se puede significar? Es aquí donde debemos señalar, como lo hacíamos más arriba, que Lacan no se contentó con la distinción significante – significado, estableciendo también la del enunciado con la enunciación. La enunciación es el tiempo presente en el que el que habla constituye el dicho a través del decir. El enunciado es la cristalización de un decir pasado. Un enunciado es un dicho mientras que la enunciación es el decir por el que se constituye un dicho, o sea el *shifter*,

concepto tomado de Roman Jakobson. La naturaleza de un shifter remite al mensaje emitido. Un shifter debe ser comprendido a partir de dos funciones: la de símbolo y la de índice. El primero se define por estar asociado con el objeto representado a través de una regla convencional. El índice en cambio es una relación existencial con el objeto que representa. Los shifters son una combinación de ambos elementos perteneciendo por tanto a la clase de los símbolos – índices. En los shifters código y mensaje se recubren.

Decíamos más arriba que Lacan se pregunta ¿quién habla allí? y responde de la siguiente manera: *“Una vez reconocida en el inconsciente la estructura del lenguaje, ¿qué clase de sujeto podemos concebirle? Puede intentarse aquí, por un prurito de método, partir de la definición estrictamente lingüística del Yo (Je) como significante: en la que no es nada sino el shifter o indicativo que en el sujeto del enunciado designa al sujeto en cuanto que habla actualmente. Es decir que designa al sujeto de la enunciación, pero no lo significa.”* (Lacan, J.; 1960 (1987). Pág. 779). Ahora bien, ¿qué quiere decir con que el sujeto de la enunciación puede ser designado pero no significado? Responder a esta pregunta nos lleva indefectiblemente a la cuestión del deseo como lo irrepresentable, lo indecible por excelencia. Entonces, tal como decíamos más arriba, el inconsciente aparece como aquello que en la coherencia del discurso consciente no se puede integrar, como tropiezo. Esto que no se puede integrar no es pensable a partir de una existencia óptica, ya que no es aún realizado siendo el desplazamiento de lo que al ser le falta, es el campo de batalla entre la vida y la muerte en el que el ser resiste a la muerte, es el deseo apuntando al deseo como objeto, siendo deseo de deseo, que por ser una brecha abierta

entre la necesidad y la demanda, escapa siempre la trama significativa quedando insatisfecho, o lo que es lo mismo, no realizado. Justamente por esta razón es que funciona el Psicoanálisis, porque esta presencia del deseo inconsciente tiene una estructura de lenguaje. Esta estructura se sostiene en los seis pilares antes señalados sobre los que el deseo, de la mano de los procesos de la metáfora y la metonimia, realizará sus transferencias sobre la red de significantes para reivindicar su causa apuntando a su realización.

Precisamente, los términos metáfora y metonimia son dos figuras retóricas sobre las que Lacan soportará la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje. Para él los dos procesos del inconsciente que participan en la producción de sus formaciones bajo el primado del principio del placer a saber, desplazamiento y condensación, son identificables con dichas figuras. Dice Lacan en la clase del 2 de mayo de 1956 en el marco de su seminario sobre *“Las Psicosis”*: *“De manera general, lo que Freud llama condensación en retórica se llama metáfora; lo que llama desplazamiento, es la metonimia.”* (Lacan J.; 1955 – 1956 (1992) Pág. 317)

Ambos procesos son inseparables del supuesto de la supremacía del significante sobre el significado, o sea que son las permutaciones del significante las que determinan el significado.

La metonimia es una figura del lenguaje que se elabora sobre la transferencia de denominación, a través de la que un término es designado por uno distinto al que habitualmente le es propio. La modalidad por la que se ejecuta esta transferencia de denominación es la de “la parte por el todo”. La metonimia entonces se apoya en la conexión palabra a palabra. Es el desplazamiento del significante sobre el significado, el que pone siempre en

juego el desplazamiento del significado del sujeto en la cadena significante; y es el significado del sujeto el que sólo se puede hacer inteligible a partir de la dialéctica del deseo, siendo el deseo la metonimia de la falta de ser. Solamente a partir del desplazamiento del deseo en la cadena significante es que tiene sentido la intervención analítica.

Respecto a la metáfora, ésta se fundamenta en las relaciones de sustitución. Su principio es designar algo a través de otra cosa, se trata de una sustitución de significante.

Nuevamente se pone de relieve la supremacía del significante y la solidaridad de la lengua, ya que es precisamente porque el sentido depende del conjunto de elementos que integran una cadena, por lo que un significante puede sustituir a otro. Es también la autonomía del significante la que entrará en la partida ya que éste no dependerá del significado para desarrollar su juego. *“La chispa creadora de la metáfora no brota por poner en presencia dos imágenes, es decir dos significantes igualmente actualizados. Brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena significante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena. Una palabra por otra, tal es la fórmula de la metáfora.”* (Lacan J.; 1957 (1988). Pág. 487.)

El concepto de metáfora tendrá un sentido muy especial en la teoría de Lacan. Este es un término que tendrá varias funciones teóricas entre las que se encuentran el ser el proceso por el cual se inaugura lo inconsciente, el ser un mecanismo de producción del sujeto del inconsciente, el ser la puerta de acceso al registro de lo simbólico y el ser la contraparte de la represión primordial del significante fálico al que remite el significado del sujeto.

Todas estas funciones en la teoría se resumen en Lacan bajo el término de la metáfora paterna o metáfora del nombre del padre.

La metáfora paterna es el proceso de simbolización primordial a través del que el ser humano accede al registro de lo simbólico elevando la carencia real a nivel del significante. En el proceso de la metáfora paterna se articulan varias nociones: significante, deseo, falo, significación del falo y nombre del padre. La metáfora paterna es el proceso que Freud denominó sepultamiento del complejo de Edipo.

El ser humano desde su nacimiento está inscrito en la dialéctica del deseo del Otro, o sea tiene un lugar que le preexiste en la estructura significante, un lugar que ya está allí. Es por el Otro que el ser entra en el mundo, es el Otro quién lo trae a él, lo que por ende transforma al recién nacido en el objeto del deseo del Otro. Estamos aquí en la dialéctica del *ser*, de ser el objeto del deseo del Otro, o lo que es lo mismo de ser el falo del Otro. El ser humano viene a la vida incompleto, algo le falta para sobrevivir, por lo tanto el Otro es el que responde al llamado de esa falta. Pero en el Otro también hay deseo, y es justamente porque por el Otro el ser adviene a la vida, que estará desde un primer momento sometido al deseo de éste Otro. El niño entonces es el único objeto de deseo del Otro y éste el único objeto de deseo del niño, uno *es* el falo del otro. Sin embargo si éste Otro desea es porque algo le falta, lo que abre la dimensión de la falta en el Otro, la que en un primer tiempo el recién nacido colma. Pero no del todo, por lo que será el lugar de la falta en el Otro la que abrirá las puertas de la dialéctica del *tener*, en la que las ausencias de la madre serán atribuidas a un deseo de Otra cosa, formulándose la pregunta por el significado del deseo del Otro: Che Vuoi?



*“La cuestión es -¿cuál es el significado? ¿Qué es lo que quiere, ésa? Me encantaría ser yo lo que quiere, pero está claro que no sólo me quiere a mí. Le da vueltas a alguna otra cosa. A lo que le da vueltas es a la x, el significado. Y el significado de las idas y venidas de la madre es el falo.”*  
(Lacan, J. 1957 – 1958. Pág. 179.)

Esa otra cosa es el padre en tanto que hacia él se dirige el deseo de la madre. La metáfora paterna entonces es la sustitución de un significante por otro, a saber: el significante del deseo de la madre, S1, por el significante del nombre del padre S2. Veamos las primeras fórmulas que Lacan propone:

$$\frac{S}{S^{-1}} - \frac{S'^2}{x} \rightarrow S \left( \frac{1}{s''} \right)$$

en donde *“...el padre ocupa el lugar de la madre, S en lugar de S’, siendo S’ la madre en cuanto vinculada ya con algo que era x, es decir el significado en relación con la madre.”* (Ibídem)

La metáfora paterna permite la inauguración de lo inconsciente haciendo operar la significación del falo, siendo el significante del falo aquello que se expulsa, como decíamos en la fórmula de la metáfora y que ahora diremos con Lacan lo que se reprime primordialmente. Es ese significante que cae y que al caer hace pasar bajo la barra de la significación el significado del sujeto, esa x que se articula bajo el enigma de ¿qué quiere el Otro de mí? A partir de ese momento es esa significación la que atraerá sobre sí todo el universo de las significaciones, recordemos que toda significación remite siempre a otra significación, por esta vía el deseo entra en la dialéctica simbólica del deseo del Otro en tanto tesoro de los significantes anudándose a la cadena en cuyas redes se desarrollará su

metonimia, desplazamiento de la falta de ser que sólo podría ser nombrada por ese significante que ha caído y que Lacan denomina como S1.

La fórmula final de la metáfora del nombre del padre es:

$$\begin{array}{ccc}
 & \frac{DM}{X} & \\
 \frac{NdP}{DM} & & \frac{DM}{X} \\
 \frac{NdP}{\dot{D}M} & & \frac{\dot{D}M}{X} \\
 & \frac{NdP}{X} &
 \end{array}$$

donde podemos observar que es el nombre del padre el que por la vía de la sustitución viene a representar el significante del objeto de deseo de la madre, cumpliendo la función de ordenador que prohíbe el incesto en tanto que rompe con la estructura dual de la relación madre-hijo. La metáfora del nombre del padre es la producción del sujeto sujetándolo al orden simbólico de los intercambios, en este sentido la elaboración de Lacan permite dar cuenta de cómo entra el sujeto en la estructura yendo así (según entendemos) más allá de Lévi-Strauss, ya que lo que el Psicoanálisis elaborará como lo inconsciente es ese nudo en el que el sujeto se amarra a la estructura.

**Capítulo 3:**  
***“Padre Real – Padre Imaginario – Padre  
Simbólico”***

*Registro real, registro imaginario, registro simbólico.*

*El padre en cada uno de los registros.*

*El padre como privador, interdictor y frustrador.*

Comenzaremos definiendo brevemente lo que entendemos por lo Real y los registros simbólicos e imaginarios. Aclaremos que la complejidad de cada uno de estos conceptos requeriría de un estudio detallado de ellos. Entenderemos, para nuestra investigación, lo imaginario como ligado a la relación especular al pequeño otro, a la identificación, al semejante. Lo simbólico, a las funciones estructurales, culturales, como es la palabra; en este sentido es previo al sujeto. Lo real es aquello imposible de integrar a la psiquis; al sobrepasar la capacidad humana de elaboración global, irrumpe en la experiencia subjetiva. (Sobre el tema puede ampliarse, entre otras, con las siguientes lecturas: De Jacques Lacan el Seminario *“El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”*, el Seminario *“RSF”*, la *“Respuesta al comentario de Jean Hippolite sobre la “Verneinung” de Freud”*, así como también el escrito *“De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”*; de Serge Leclaire, *“Desenmascarar lo real”*; de Juan David Nasio su libro *“Cinco lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan”*; de Alain Juranville su libro *“Lacan y la Filosofía”*; de Anika Rifflet – Lemaire su libro *“Lacan”*; de Cornelius Castoriadis, el libro *“La institución imaginaria de la sociedad” (en especial el Volumen 1)*; de Bronislaw Baczko, B.; *“Los imaginarios sociales”*; de Jeanne Granon – Lafont, *“La topología básica de Jacques Lacan”*, de Mercedes Baudes de Moresco el libro *“Real, simbólico, imaginario”*; o de Jorge Belinsky su libro *“Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y Psicoanálisis”*).

Lo *real* sólo puede definirse en relación con lo *imaginario* y lo *simbólico*. Al no ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura,

se lo puede definir como lo imposible. Al respecto, y más precisamente por no poder ser simbolizado en la escritura, Lacan lo define como aquello “*imposible*” y que “...no cesa de no escribirse...”.

Decíamos más arriba que lo *real* no puede ser desarticulado de la estructura que forma junto a lo *imaginario* y lo *simbólico*. Lacan sostiene esto desde los comienzos de su elaboración teórica basándose en la lectura del sueño de Freud conocido como el “*Sueño de la inyección de Irma*”. De ese sueño rescata las imágenes de las “...*grandes manchas blancas*...”, “...*extraordinarias formaciones en relieve*...”, “...*y sobre ellas anchas escaras de un blanco grisáceo*...”. Esta forma compleja y difícil de definir nos indica algo real último, imposible de decir, de nombrar, de poner en palabras. “...*hay en el análisis, toda una parte de real en nuestros sujetos, precisamente que se nos escapa*...” (Lacan, J.; 1953 (1977). Pág. 11) dice Lacan y lo llama “el objeto de angustia por excelencia”. Precede a lo imaginario y, por ejemplo en el sueño del sujeto Sigmund Freud, surge bajo la forma de los distintos actores en los que el propio Sigmund se proyecta. Este sueño finaliza con una fórmula química en la que se manifiesta la presencia de lo simbólico; presencia que viene a apaciguar la angustia que surge ante la percepción de eso real, que, en palabras de Lacan, ya estaba allí.

El registro de lo imaginario debe entenderse a partir de la imagen. Es el primer efecto de la estructuración del sujeto por el Otro. En este registro encuentra su fundamento ese proceso tan importante para la teoría psicoanalítica que es la identificación. Lo encontramos bajo distintas escenas. En principio con el estadio del espejo, fundando la relación narcisística de la dupla madre fálica – hijo narcisista, y un segundo modo, entre otros, que se

basa en los efectos en que esta fase se estructura, que, como dice Américo Vallejo en su “*Vocabulario lacaniano*” (Vallejo, A.; 1985), el Yo (*moi*) en correspondencia con los objetos sustituto de la falta inaugural aparecen como “ilusión” de los objetos reales de la pulsión.

Finalmente, con respecto a lo simbólico, podemos decir lo siguiente: Por un lado, este registro aleja al hombre de lo puramente animal, del ser únicamente biológico, para pasar a ser un ser determinado, un animal subvertido por el lenguaje que lo determina en sus lazos sociales y fundamentalmente en su sexualidad (ya que es el verdadero impulsor del complejo de Edipo). Por otro lado, lo simbólico se basa y se proyecta en aquello que falta en su lugar. Esta falta, que es originaria, intenta ser vanamente significada, marcando de esta manera la imposibilidad de ser simbolizada y eternizando, de esta manera, al deseo como irreductible. Recordemos, en este sentido, que para designar al ser humano Lacan propone el neologismo “*parlêtre*”. En “De una cuestión preliminar...” se preguntará: “¿*qué soy allí?...*” para seguir diciendo “*...referente a su sexo y su contingencia en el ser, a saber que es hombre o mujer por una parte, por otra parte que podría no ser...*” (Lacan, J.; 1959 (1991). Pág. 531.). Esa pregunta, ese “allí” está dirigido al lugar del Otro, que, por ser un sistema signifiante que componen la esencia del inconsciente y marcan la determinación simbólica del sujeto, es de “quien se esperan” respuestas y reconocimiento. En “La negación”, Freud dice que la afirmación del juicio de atribución se anuncia sobre un fondo previo de ausencia o aún más en un rechazo de carácter primordial, por lo tanto, ese orden simbólico lo determina de manera inconsciente al situarlo en una alteridad radical respecto de

la cadena significativa y es del Otro inconsciente de quien recibe su significación, o sea que, en estos términos, el ser es un efecto de lenguaje.

Pasemos ahora a la cuestión del padre en relación con lo real y con los registros imaginario y simbólico

En la clase del 15 de enero de 1958 Lacan propone que el padre no es un objeto real sino que es una metáfora, entendiendo a esta no solamente como la sustitución de una palabra por otra, sino como que esa palabra sustituye a la otra tomando su lugar en la cadena significativa mientras que el significante oculto permanece en conexión con el resto de la cadena en forma metonímica. Si hablamos de la metáfora paterna, debemos entenderla como ese imaginario que se constituye a partir de la percepción por parte del niño de que la madre desea otra cosa. Lacan dice: “...*el padre es una metáfora (...) es un significante sustituido a otro significante. Y aquí está el resorte y el único resorte esencial del padre en tanto interviene en el complejo de Edipo*” (Lacan, J.; 1958 (1999)), de lo que podemos inferir que, por un lado, la función paterna establece y regulariza el complejo de Edipo sin que ello implique una presencia “cotidiana”, real; y por el otro, aunque en estrecha relación con lo antedicho, la carencia del padre en su función simbólica no es correlativa de la posible ausencia del padre real, puesto que la instancia paterna, en lo que se refiere al Edipo es simbólica, o, como decíamos más arriba, la instancia paterna es metáfora.

En la medida en que el deseo de la madre se dirija hacia el padre real, éste opera como perturbador de la relación madre – hijo. En la díada madre – hijo, este último se constituye como el único objeto de deseo de la madre, se identifica con el falo, pero, esta identificación fálica, esa identificación con el falo, el cual, por ser precisamente el objeto imaginario de la castración, hace que esta identificación sea estrictamente del orden imaginario. En este mismo sentido, podemos deducir que, esta identificación fálica, al sustraer sólo imaginariamente al niño de la castración, lo convoca a ella aun con más fuerza. Precisamente por esta razón, el padre real, que antes permanecía ajeno a la díada antes mencionada, comienza a tener un protagonismo original tornándose una presencia cada vez más molesta para el niño haciendo que éste se cuestione acerca de la identificación imaginaria de la que hablábamos más arriba. El falo es entonces, la noción que denota los objetos de intercambio entre madre y niño. Al existir entre ellos algo que trasciende su relación directa, el intercambio fálico muestra en el niño la existencia de un cierto espacio subjetivo; que en este momento es todavía incipiente. Cuando se atisba la aparición de este espacio en que el falo como objeto imaginario se pone en juego, estamos frente a un movimiento lógico y psíquico: el paso de la díada a la tríada. El padre real aparece ahora como el “legítimo destinatario” hacia quien se dirige el deseo de la madre. De esta manera el padre será investido por el niño como privador, interdictor y frustrador. Así, el niño empezará a percibir al padre de manera más imaginaria a ese rival que lo priva, prohíbe o frustra.



Ahora bien, para dar cuenta de cómo se articulan los tres padres es necesario incluirlos en un orden temporal. Decíamos más arriba que en un primer tiempo existe una interferencia por la presencia de un tercero entre la madre y el niño: el padre real; en un segundo tiempo la madre nombra el tercero poniendo en función al nombre del padre, quedando la voz del padre real como una interferencia que el nombre del padre no puede determinar. Cuando la madre nombra al padre inscribe el sello de su falta entre ella y el niño. Lo que inscribe de ese modo es la dimensión del padre simbólico. En un tercer tiempo el niño accede a la condición universal de la castración, buscando en el padre imaginario la identidad con un rasgo idealizado por la madre. Ese rasgo idealizado marca la diferencia entre el padre simbólico nombrado por la madre y el padre imaginario que lo soporta sin saberlo. Esa diferencia simultáneamente sostiene la identidad de este modo: por un lado el padre simbólico instala el lugar del Otro sobre el soporte de una falta inconmensurable y por otro lado el padre imaginario porta sin saber el rasgo de la excepción que falta. Por eso el niño ingresa a la condición universal de la castración, buscando en el padre imaginario el rasgo idealizado que ya soporta por pertenecer al conjunto de todos los hombres. Ese es el acto psíquico de la identificación. Por su parte la voz del padre, como resto del padre real, es la interferencia que exige saldar la diferencia. Esa es la función que Freud llama superyó.

Si bien sobre este tema nos explayaremos con más detenimiento en la segunda parte de esta tesis, debemos decir que Freud hace un difícil desarrollo sobre este particular apelando a versiones del mito de la muerte del padre. De ese modo narra la existencia de un oscuro suceso en el origen de la

humanidad, en el que un padre primordial expulsa a todos los hijos para gozar de todas las mujeres hasta que los hijos desterrados se confabulan contra él para asesinarlo. En la “*Sinopsis de las neurosis de transferencia...*”

Freud dice:

“...¿De dónde les viene a los padres primitivos la sucesión y su sustitución, si se deshacen de esta manera de sus hijos? Atkinson (1903) ya señaló el camino al subrayar que sólo los hijos mayores tenían que temer la plena persecución del padre, y que en cambio el menor –pensándolo esquemáticamente– gracias a los ruegos de la madre, pero sobre todo a consecuencia del envejecimiento del padre y de su necesidad de asistencia, tenía la perspectiva de escape a ese destino y convertirse en sucesor del padre...”  
(Freud, S.; 1915 (1989), pág. 23).

Entendemos que los ruegos de la madre nombran al padre simbólico, permitiendo que el rasgo idealizado del padre real marque a un padre imaginario. Ese rasgo abre, con la identificación, la serie de la sucesión del padre.

La diferencia entre el nombre del padre y la voz del padre que nombra, rompe la soldadura del nombre y la voz encarnada por la lalange

Lacan, en el seminario “*El reverso...*” invirtiendo la fórmula que propone Fédor Dostoyevsky en “Los hermanos Karamazov” dice: “... a Dios ha muerto le corresponde ya nada más está permitido (Lacan, J.; 1969 – 1970 (1992). Pág. 127). Dios muerto equivale al padre simbólico. Pero el padre simbólico tiene que articularse en un orden temporal para que la identificación nos permita advenir en el conjunto de los hermanos. Ese orden establece que en el principio haya un padre real, sin el cual a posteriori no se pueden anudar el padre simbólico y el imaginario, los cuales deben estar anudados de un modo borromeo. Esto quiere decir que cualquiera de ellos

que se desanuda inmediatamente libera a los restantes. Por eso un primer padre real tiene que anudar con un padre simbólico, un padre muerto que al ser nombrado por la madre está nombrando que no hay excepción (padre real), por lo cual al padre imaginario, al ser la imagen paterna nacida del discurso de la madre, de la imagen que este da de sí y de la manera particularmente subjetiva en que este conjunto de elementos es percibido sólo le cabe “poner el cuerpo” en el que, sin saberlo, lleva inscrita la marca de la excepción que falta.

Distintos nombres pueden recibir las dimensiones anudadas, pero la nominación que los hace posible son: Real, Simbólico e Imaginario y su anudamiento tiene la condición temporal que ya hemos indicado.

## **2ª Parte**

*Del padre de la horda a Moisés*

## **Capítulo 4:**

### ***“Edipo”***

*El mito como “contenido manifiesto”.*

*El complejo de Edipo como mito freudiano.*

*Castración, constitución subjetiva y cultura.*

Sigmund Freud produce una revolución en todo el pensamiento occidental al romper, en términos de Michel Foucault, con el campo de la representación absoluta del ser humano al proponer la existencia de un inconsciente que determina todas las acciones de nuestra vida, en un principio, y al plantear un más allá del principio del placer posteriormente. Su apuesta no termina allí, sino que además, y en plena época de moral victoriana (con todo lo que ella implicaba), dice que ese inconsciente es de naturaleza sexual y que somos seres sexuados desde los primeros momentos de nuestra existencia, y que aún siendo niños tenemos vivencias del orden de lo sexual. Ahora bien, aunque la sexualidad está presente desde el nacimiento, las vivencias sexuales de la infancia despliegan su efecto en periodos posteriores del desarrollo. Quedan, por así decirlo, latentes, siendo sobreinvertidas especialmente en la pubertad en medio del arremetimiento libidinal propio de ese momento. Esto da el carácter de esencial a los procesos entonces vividos, ya que:

*“En el intervalo entre vivenciar estas impresiones y su reproducción (o, más bien, el reforzarse los impulsos libidinosos que de aquellas parten), no sólo el aparato sexual somático, sino también el aparato psíquico ha experimentado una sustantiva plasmación, y por eso la influencia de esas vivencias sexuales tempranas sigue ahora una reacción psíquica (...)”* (Freud, S.; 1898 (1992). Pág. 273.).

Para Freud lo que está en la base del desarrollo psíquico es la sexualidad infantil y las marcas de ella derivadas en la estructuración psíquica. Las vivencias tempranas imprimen un sello que lleva implícitas

tanto las vinculaciones ahí inauguradas, como las excitaciones que intentan ser procesadas psíquicamente. En la infancia va tomando forma el modo de amar que establecerá el sujeto de ahí en adelante, especialmente marcado por la relación con el primer amor: la madre. La repetición desde aquí inaugurada, en cierta medida intenta tramitar y avanzar, pero a la vez evidencia la huella de ese pasado que nos dejó siempre deseantes. No abundaremos aquí sobre todo el proceso del desarrollo sexual del sujeto, sino que nos focalizaremos en un momento del mismo, a saber, la fase fálica.

Tanto en niños como niñas, la madre deviene como primer objeto de amor y como tal, imprime su sello en todas las posteriores elecciones de objeto: *“...cuando, en la infancia, antes de que advenga el período de latencia, el proceso ha alcanzado cierto cierre, el objeto hallado resulta ser casi idéntico al primer objeto de la pulsión placentera oral, ganado por apuntalamiento (en la pulsión de nutrición). Es, si no el pecho materno, al menos la madre. Llamamos a la madre el primer objeto de amor”* (Freud, S.; 1917 (1992). Pág. 300).

A esta fase Freud la denomina “ligazón – madre”, momento que tiene todas las características del primer enamoramiento como después lo vemos en las relaciones adultas. Como cualquiera de estos amores posteriores, no debemos olvidar que si bien el amor designa el aspecto anímico de las aspiraciones sexuales, en su base están los requerimientos pulsionales de carácter corporal “sensual”: *“Si el pequeño muestra la más franca curiosidad sexual hacia su madre, si pide dormir con ella por las noches, si presiona para asistir a su toilette o intenta seducirla, como la madre tan a menudo lo comprueba y lo cuenta riendo, la naturaleza erótica del vínculo con la madre*

*queda certificada.*” (Freud, S.; 1917 (1992). Pág. 303). Las características de estas escenas tendrán claras consecuencias en cómo los sujetos a futuro se instalen respecto a las relaciones a sus semejantes.

En la época de la ligazón-madre el niño vive la irrupción de pulsiones de todo orden, que como tales, se caracterizan por ir hacia un objeto, dirigirse a una meta, partir desde una fuente, y representar una cierto esfuerzo o carga libidinal. Respecto de las metas sexuales, vemos que “*son de naturaleza tanto activa como pasiva*” (Freud, S.; 1931 (1990). Pág. 237); “*Las primeras vivencias sexuales y de tinte sexual del niño junto a la madre son desde luego de naturaleza pasiva (...) Una parte de la libido del niño permanece adherida a estas experiencias (...) otra parte se ensaya en su re-vuelta a la actividad (...) la actividad sexual de la niña hacia la madre, tan sorprendente, se exterioriza siguiendo la secuencia de aspiraciones orales, sádicas, y por fin, hasta fálicas dirigidas a aquella*” (Ibídem. Pág. 237 – 238).

Sin embargo, cumplido su objetivo finalmente este vínculo cede, producto de una constelación de hechos que se dan en conjunto: la ambivalencia del vínculo con la madre y la aparición de la ley a través de la función paterna. Ésta, tal como decíamos en la primera parte de la presente tesis, no tiene ninguna necesidad de ser ejercida por el padre biológico, sirve a la separación entre madre y niño, fundamental para la construcción de un sujeto (en el sentido de su ser social) y para el arribo del Complejo de Edipo.

Freud no ha dado una exposición sistemática del complejo de Edipo. La noción aparece explícitamente en sus escritos en 1910 y luego se completa progresivamente. Fruto de un descubrimiento de su autoanálisis, el complejo de Edipo es para Freud un conjunto de sentimientos amorosos y hostiles que



cada uno puede reconocer dentro de sí mismo: un amor por la madre, reforzado por la envidia hacia su padre que entra en conflicto con el afecto que le confiere. En este punto entendemos que debemos hacer una aclaración. Acordamos con Moustapha Safouan cuando plantea que “...creemos *“reconocer” el deseo edípico cuando vemos que un niño se dirige a la madre diciendo: “Cuando sea mayor me casaré contigo”. Sin embargo lo que está haciendo es el tonto, entregándose a un deseo materno cuya presencia es demasiado sensible”* (Safouan, M.; 1979. Pág. 17 – 18) Al tomar como referencia el mito del Rey Edipo en la tragedia antigua, Freud planteaba, de entrada el complejo de Edipo como un rasgo humano universal. En Edipo la muerte del padre a manos de su hijo le permite el acceso a la madre, aquí el asesinato es la condición del goce. Se obtiene el goce al precio del asesinato. También dará lugar a la peste que solo será conjurada cuando Edipo se arranque los ojos. La peste queda en el lugar del retorno de lo reprimido.

Freud encuentra primero al mito del asesinato del padre como algo esencial en su trabajo sobre la Interpretación de los sueños, en el sueño encuentra que se manifiesta un anhelo, un deseo de muerte.

El complejo de Edipo corresponde a un proceso inconsciente que implica por un lado las investiduras de deseo sobre los padres y de las identificaciones con respecto a ellos, y por otro lado la transformación de estos dos tipos de vínculos durante una prueba. El complejo de Edipo trae consigo una salida: la resolución de tensiones que resultan de la puesta en marcha de los procesos inconscientes que lo constituyen. Estas tres etapas

constituyen el proceso completo del complejo de Edipo: investiduras e identificaciones, transformación, resolución.

Freud describe dos formas del complejo de Edipo, una es positiva y la otra negativa. La forma positiva corresponde al apego del niño dirigido hacia la madre y a la ambivalencia con respecto del padre. La forma negativa corresponde a la actitud femenina y tierna del niño respecto de su padre y a la actitud correspondiente de hostilidad envidiosa con la madre. Las dos formas son se entremezclan en la realidad. Más allá de la situación de rivalidad, Freud hace intervenir los componentes homosexuales para explicar la actitud ambivalente del niño respecto de su padre. Por otro lado, Freud ha admitido progresivamente la idea de que el complejo de Edipo no se puede superponer de igual manera en un niño o en una niña, especialmente porque la disolución del Edipo significara para la niña un cambio del objeto de amor, de la madre al padre, de la mujer al hombre.

El complejo de castración descrito por Freud se articula estrechamente con el complejo de Edipo. Se presenta de una manera distinta para cada uno de los sexos. Pero, dentro de la perspectiva freudiana es comprensible únicamente en función de la primacía del pene en los dos sexos (por ejemplo en lo planteado en el texto de 1908, "*Sobre las teorías sexuales infantiles*" (Freud, S.; 1908 (1992)), y luego en función de la primacía del falo, por ejemplo en el escrito de 1923, "*La organización genital infantil*" (Freud, S.; 1923 (1990)b)). El agente de la castración, el que llega a actualizar la amenaza de la castración, para el niño pequeño es representado por el padre, mientras que para la niña la situación es menos clara: es sin duda sobretodo la madre que amenaza de privar a la niña del pene, mientras que el padre la

amenaza de castración. Estas diferencias son importantes ya que conllevan a configuraciones diferentes del complejo de Edipo según los sexos: la amenaza de castración marca para el niño la crisis terminal del complejo de Edipo y prohíbe al niño del objeto materno; mientras que para la niña, la privación del pene marca la entrada en el complejo de Edipo y el establecimiento del deseo del pene paterno, el cual evolucionará hacia el deseo del niño. (Desde esta perspectiva entendemos que el acento unívoco que ciertos autores otorgan a la función prohibitiva del padre en el complejo de Edipo, para los dos sexos, conduce a eliminar la complejidad de los fenómenos descritos por Freud. No solamente es el padre el agente de la castración y el portador de lo prohibido, sino que también lo es la madre como habilitante del accionar de ese agente.)

La salida del complejo de Edipo implica para Freud una disolución y una represión del complejo bajo la influencia de la amenaza de castración, pero únicamente para el niño. Los objetos que antes se investían en el cuadro del complejo de Edipo son en lo sucesivo incorporados dentro del yo en donde formaran el núcleo del superyó. Freud insiste: entonces, en los casos ideales ya no subsiste más el complejo de Edipo, ni siquiera en el inconsciente, el superyó se ha convertido en el heredero del complejo. Al respecto nos sirvió de mucho la vastísima bibliografía freudiana sobre el tema. Por ejemplo en “El yo y el ello” (Freud, S.; 1923*a*) (en especial el capítulo III “El yo y el superyó (ideal del yo)”) “La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)” (Freud, S.; 1923*b*); “El sepultamiento del complejo de Edipo” (Freud, S.; 1924), “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” (Freud, S.; 1925), “Sobre la sexualidad femenina”

(Freud, S.; 1931) así como, entre tantos otros textos la “33ª conferencia. La feminidad” (Freud, S.; 1932). De Lacan, cf. “La familia” (Lacan, J.; 1938), “La significación del Falo” (Lacan, J.; 1958), entre otros.

En el caso de la niña, el recorrido a hacer será otro. “*Mientras que el complejo de Edipo del varón se va al fundamento debido al complejo de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último.*” (Freud, S.; 1925 (1990). Pág. 275). Entonces, dado que el complejo de castración la introduce en el Edipo, el camino hacia la resolución del mismo será algo más complicado: “*La niña permanece dentro de él por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y aún así lo hace de manera incompleta*” (Freud, S.; 1932 (1991). Pág. 120). No abundaremos en el tema del Edipo femenino porque, entendemos es un tema muy amplio que merece ser tratado extensamente y en profundidad (¿por qué no como tema de una nueva tesis?), siendo ese un objetivo que nos alejaría demasiado del tema central de la presente tesis.

Por su parte, y sobre este tema, Lacan hace una propuesta diferente. En primer lugar, Lacan diferenciará firmemente tres registros. Los llamará simbólico, imaginario y real. Tal como decíamos en el capítulo III, la recién mencionada distinción aplicada al padre, permitirá aclarar la función que éste desempeña, las representaciones imaginarias de las cuales es el sustento, y por fin el padre real que concierne al padre de la realidad pero según Lacan no se reduce sólo a eso. Así mismo, entendemos y consideramos importante decir, que algunas de las formulaciones lacanianas sobre el padre son copiadas del registro religioso. Lacan nombrará la función paterna en su

registro simbólico “Nombre – del – Padre”, retomando la fórmula de la oración cristiana que invoca a la Santísima Trinidad a saber: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Tal como decíamos en el capítulo antes citado, esta función paterna no depende del personaje real del padre de familia ya que puede ser efectuada por números sustitutos, incluso en la ausencia del padre real. Según Lacan, lo esencial de esta función es que ésta instaure una distancia, una posición de un tercero entre la madre y el niño con el fin de que este sostenga y simbolice la alternación de su presencia y de su ausencia. Frente a esta angustia del niño con respecto del deseo de la madre; la angustia de ser todo para ella o bien nada para ella, la función paterna, el Nombre – del – Padre, viene a proponer una significación. La madre puede desear no solamente a su hijo, sino también cualquier otra cosa. El fundamento de esta necesidad de separar a la madre del niño proviene de una interpretación hecha por Lacan de la psicosis, la cual, entendemos, no era explícita para Freud. Lacan piensa que la psicosis proviene justamente de una falta de abertura al tercero en la relación de espejo al semejante entre la madre y el hijo. Lacan llamará esta abertura hacia el tercero: castración simbólica.

El padre imaginario es el personaje a quien el niño le va atribuir la causa de la privación de su madre, y que terminará por odiar para poder luego desprenderse del mismo. Es ese padre imaginario que asumirá la responsabilidad de los fantasmas de las amenazas de castración.

El padre real de Lacan es más difícil de definir. Es el “*espermatozoide*” (Lacan, J.: (1969 – 1970). Pág. 135) y el “... *agente de la castración.*” (Lacan, J.: (1969 – 1970). Pág. 133). Vale decir que cuando

existe un padre en la realidad, el padre real corresponde a esta parte del padre que llevará el cargo de no corresponder al padre ideal imaginado por el niño, y que sabrá oponer un límite a la relación de goce entre el niño y su madre, por su presencia y su deseo en torno a su madre.

Si bien el padre simbólico y el padre imaginario representan funciones que pueden ser realizadas por numerosos sustitutos, persiste una ambigüedad al nivel de lo que Lacan ha llamado el padre real.

Según este autor, la prohibición del incesto no proviene fundamentalmente del complejo de Edipo familiar, como tampoco se deriva de un acontecimiento histórico hipotético como el asesinato del padre original. La función simbólica que localiza en el centro del complejo de Edipo se encuentra directamente ligada a la función misma del lenguaje, es decir lo que Lacan ha llamado la función del significante. El verdadero límite impuesto al hombre es el del lenguaje, marcado por la polisemia de los significantes y la imposibilidad de hacer coincidir las palabras con las cosas. Dentro de esta perspectiva, lo prohibido se vuelve una propiedad inherente del hombre dotado de un lenguaje, inscrito en su relación con la palabra, y es signo antes que nada de lo imposible. La castración para Lacan, la castración simbólica, es la sumisión del ser parlante hacia el significante. En este punto consideramos de suma importancia destacar que el niño se encuentra dentro de una posición natural de dependencia absoluta con la madre, tornando inadmisibles las posibilidades de que el corte sea impuesto por una ley prescrita por una autoridad exterior, sino que la inscripción de un límite que es interior a la naturaleza misma del deseo sexual. La verdadera rivalidad no se sitúa entre el niño y sus semejantes, sino que tanto el niño como la niña deben

primero reconocer su castración y su propio sexo al integrar la cuestión de la presencia o de la ausencia del falo como símbolo de lo que le falta a cada uno. En efecto, tanto para el niño como para la niña, lo que caracteriza el objeto fálico es que se puede desprender del sujeto. Dentro de esta perspectiva, la ley simbólica se encuentra incluida dentro de la existencia del deseo sexual mismo. Vale decir entonces que solamente de manera secundaria un significante propio a la cultura asumirá y simbolizará esa prohibición: el “Nombre – del – Padre” en nuestras culturas patriarcales y por otro lado de otras representaciones culturales dirigidas por la tradición. Para Lacan, el complejo de Edipo descubierto por Freud es la consecuencia del paso de la familia extendida a la familia nuclear. Plantea la hipótesis de que durante ese paso histórico la autoridad encarnada por las estructuras tradicionales se ha ido reduciendo progresivamente y se ha concentrado sobre el personaje del padre de la familia nuclear. Ahora bien el padre, de aquí en adelante único sostén de la autoridad se encuentra él mismo preso de debilitamiento y de inestabilidad. El declive del grupo familiar en lo sucesivo empobrecido de sus recursos relacionales, se encuentra en el origen según Lacan, al mismo tiempo de la “revelación” del complejo de Edipo y de la aparición de las neurosis modernas. En las sociedades tradicionales con familias extensas, explica Lacan, el complejo de Edipo es silencioso y no aparente. La instancia reguladora del complejo de Edipo es aún menos garantizada cuando la familia se modifica hacia una forma conyugal que la somete a las variaciones individuales. Es esta “falta de reglas” la que ha favorecido el descubrimiento del complejo tal como lo plantea Jacques Lacan:

*“De esta “anomia” que favoreció el descubrimiento del complejo depende la forma de degradación bajo la cual la conocen los analistas, forma que definiremos por una represión incompleta del deseo hacia la madre, con reactivación de la angustia y de la investigación, inherentes a la relación del nacimiento; por un enviciamiento narcisista de la idealización del padre, que determina el surgimiento en la identificación edípica de la ambivalencia agresiva inmanente a la primordial relación con el semejante” (Lacan, J. 1938 (1978). Pág. 121).*

Por otro lado, Lacan atribuirá progresivamente un lugar menos importante al complejo de Edipo para favorecer en su teoría la instancia del superyó. En este sentido, tomando lo que Zafiropoulos plantea en su libro “Lacan y las ciencias sociales” (Zafiropoulos, M.; 2002. Pág. 119), Lacan encuentra así la dimensión universal con el superyó que supone inherente al género humano y anterior al Edipo, proponiendo algo diametralmente opuesto, a nuestro entender, a lo planteado por Freud que hacía del superyó el heredero del complejo de Edipo.



## **Capítulo 5:**

### ***“El padre de la horda o el inicio de la cultura”***

*La prohibición del incesto en los fundamentos de la cultura.*

*La horda y el asesinato del macho dominante.*

En el texto de 1912, *“Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos”* (Freud, S.; 1912 (1988)) el padre del Psicoanálisis va a proponer una relación directa entre el complejo de Edipo y una función del padre que sea universal. En este sentido, Freud establecerá una correspondencia entre esta prohibición y el complejo de Edipo. Por otra parte, Freud siempre se mostró muy preocupado por establecer el carácter fundador de Edipo para la humanidad en general, y, valiéndose de las ideas propuestas por Charles Darwin y de Robertson Smith (entre otros) va a bosquejar un momento mítico: el asesinato del padre de la horda. De Darwin toma prestada la idea de “la horda primitiva” y de Robertson Smith, la hipótesis del banquete totémico que, según este último autor, constituye el acto religioso más primitivo a lo largo del cual algunos miembros del clan se comen todos juntos al animal totémico. Veamos cómo lo plantea Paul Ricoeur en su libro “Freud: Una interpretación de la cultura”:

*“...El último capítulo de Tótem y tabú, elabora, con diversos materiales, una teoría del totemismo cuya argamasa está constituida por el complejo de Edipo, pero proyectado en la prehistoria de la humanidad. Toma de Frazer (...) y de Wundt la convicción de que la función social del tabú depende de la función religiosa del Tótem y de que la ley de la exogamia procede del parentesco totémico...”*. Un poco más adelante, en la misma página continúa diciendo: *“...según Freud, la razón de que el salvaje no deba matar al Tótem (o su representación) ni desposar a mujeres del mismo grupo es porque descende del mismo Tótem; ya se vislumbran aquí las dos grandes*

*interdicciones del complejo de Edipo. Sólo falta encontrar la figura del padre para redondear el origen histórico del complejo de Edipo” (Ricoeur, P.; 1992. Pág. 177). Después de continuar su exposición citando al caso del Pequeño Hans como el eslabón que unirá estos conceptos, Ricoeur continúa diciendo: “...Toma de Darwin y Atkinson una teoría de la horda primitiva que hace desempeñar un papel, aunque dudoso, a los celos del macho monopolizador de mujeres frente a los jóvenes machos excluidos del reparto, sin que se vea claro – al menos en Darwin – cómo la fuerza se transforma en derecho y los celos en ley de exogamia. Pero sobre todo debe a Robertson Smith (...) una teoría de la comida totémica que va a permitirle rellenar los huecos de la explicación...”, comida en la que “...el animal sacrificado se identifica con el antiguo animal totémico...” para concluir que el “...el tótem fue primero muerto cruelmente, consumido crudo y después llorado y lamentado, antes de estallar la Fiesta.” (Ricoeur, P.; 1992. Pág. 178).*

Haciendo una comparación entre la psicología de los neuróticos, la de los niños y la de los primitivos, Freud plantea una hipótesis de identificación entre el padre y el tótem. Propone un remoto tiempo en el que los hombres vivían en grupos pequeños dominados por un padre original que se reserva el uso sexual de las mujeres de su grupo. Un día se rebelan contra el padre, y lo devoran. Inmediatamente se encuentran invadidos por la consciencia de su culpabilidad y fundan entonces la religión totémica, ritualizada por el banquete totémico, punto de partida de la cultura humana en general. El asesinato del padre presente en los fantasmas edípicos del neurótico se encuentra de esta manera remitido a un acontecimiento histórico y cultural fundador, el asesinato del padre originario. Freud no busca esclarecer los

orígenes de la humanidad, sino de introducir un mito que opere a modo de presentación en forma de relato de una verdad que es esencial para el ser humano. Desde esta perspectiva, el mito de la horda y el consiguiente asesinato del padre primordial, retoma el mito del Edipo a la vez que incide sobre él.

Ahora bien, ¿Qué fue lo que impulsó a Freud a tomar estos relatos míticos, que le valieron numerosas críticas en su momento y que siguen siendo muy criticadas en la actualidad?, ¿Qué aporte podían darle estos relatos a su propuesta teórica que, a la altura de su publicación, ya gozaba de cierto reconocimiento?. Entendemos que lo que Freud buscaba era responder a una pregunta que lo “persiguió” durante toda su vida, a saber, ¿qué es un padre?. Por lo tanto, los mitos de Edipo, Tótem y tabú y Moisés se valen del mencionado mito del asesinato del padre como una respuesta a esa pregunta al proponer que un padre es aquello a lo que los hijos dan muerte. Pero ¿por qué tuvo Freud la necesidad de hacer de la muerte del padre el asesinato del padre? ¿Por qué se dedicó Freud durante nueve meses, desde septiembre de 1911 a junio de 1912, a producir un texto con lecturas etnográficas que van desde Oceanía a los antiguos semitas? Entendemos que para demostrar que el asesinato del padre de la horda constituía el origen real. Pero ¿qué le brindó a Freud el asesinato de ese Urvater? En este punto es importante recordar un hecho importantísimo de la historia del Psicoanálisis. Una vez que Freud se dio cuenta de que la escena de seducción era un fantasma histórico, descubrió, al mismo tiempo, la estructura del deseo: la escena de seducción hacía evidente la fórmula que Lacan propondría más tarde según la cual “el deseo es el deseo del Otro”, es decir, que el sujeto sostiene y enuncia su

propio deseo en una puesta en escena donde es el Otro quien carga con esta enunciación.

Desde esta perspectiva, la sustitución de la escena de seducción por el fantasma modificó la función paterna. El padre se convertía en partenaire de la dialéctica del deseo. Así, pues, el abandono de la teoría de la seducción hacía del padre la formación esencial del inconsciente. En *Tótem y tabú*, Freud pone en sintonía el complejo de Edipo con los datos que le brindaba la etnografía de la época, es decir, pura red simbólica que se pone “en movimiento” y que, como dice Lacan

*“...demuestra que la atribución de la procreación al padre no puede ser efecto sino de un puro significante, de un reconocimiento no del padre real, sino de lo que la religión nos ha enseñado a invocar como el Nombre-del-Padre. (...) Cómo no habría de reconocerla Freud, en efecto, cuando la necesidad de su reflexión le ha llevado a ligar la aparición del significante del Padre, en cuanto autor de la Ley, con la muerte, incluso con el asesinato del Padre – mostrando así que si ese asesinato es el momento fecundo de la deuda con la que el sujeto se liga para toda la vida con la Ley, el Padre simbólico en cuanto que significa esa Ley es por cierto el Padre muerto.”* (Lacan, J.; 1959. Pág. 538).

Padre que es odiado pero también amado y admirado por lo que su asesinato es vivido con un fuerte sentimiento de culpa teniendo esto como consecuencia el renunciamiento, por parte de los hijos, de la madres y las hermanas instituyendo de esta manera la exogamia. De esta manera, este mito freudiano nos presenta la castración de los hijos efectuada por lo simbólico siendo un acontecimiento siempre actual, permanente que “hace nuevamente presente” un pasado suprimido, abolido y no un mero hecho histórico.

Sin embargo Lacan desmenuzará aun más este relato diferenciándolo del mito del Edipo. En principio, debemos aclarar, lo tomará como un mito. Define e este como un “contenido manifiesto”. Cuando en el mito que Freud toma de Sófocles; Edipo, luego de matar a su padre, se acuesta con su madre, en el mito de la horda primordial, ocurre precisamente todo lo contrario, porque lejos de habilitarse al acceso sexual de las madres (porque Lacan marca muy acertadamente que había más de una) y de llevar adelante un intercambio entre los hermanos, los hijos deciden prohibir las relaciones sexuales con las hembras del clan (categoría en la que se encontraban absolutamente todas estas mujeres). Lacan dice *“Con sólo ver cómo aborda Freud este mito fundamental, queda claro que es verdaderamente abusivo meterlo todo en el mismo saco de Edipo...”* (Lacan, J.; 1969 – 1970. Pág. 124) y se pregunta *“...¿qué tiene que ver Moisés, carajo de Dios – viene al caso decirlo –, con Edipo y con el padre de la horda primitiva?”* (Ibídem) para responderse *“Ahí hay algo que tiene que venir del contenido manifiesto y del contenido latente”* (Ibídem) de lo que se concluye que *“...el complejo de Edipo es el sueño de Freud. Como cualquier sueño, requiere ser interpretado...”* (Lacan, J.; 1959. Pág. 145).

Entendemos que cuando Lacan plantea esta cuestión, cuando plantea la cuestión de que no es el padre de la horda el castrador, es para indicar que la castración, como enunciado de una prohibición sólo podría fundarse en un segundo tiempo. Según el mito freudiano ésta prohibición proviene únicamente de un común acuerdo entre los hermanos. Lacan recalca el término de acto inicial, precisando que no se puede hablar de acto si no hay una red simbólica previa: *“...sólo podría haber acto en el contexto ya*

*ocupado por todo lo que es la incidencia significativa...no podría haber ningún acto al principio, en todo caso ningún acto que pueda calificarse de asesinato: el mito no podría tener aquí otro sentido que aquel al que yo lo he reducido, el de un enunciado imposible*" (Lacan, J.; 1959. Pág. 133) Es decir que la castración como operación real del lenguaje, surgida de lo simbólico, no puede ser nunca un acto. El acto implica siempre "un antes y un después". Lo que está en el comienzo es el goce, el lenguaje. Entonces, si el acto exige un contexto significativo previo, esto implica que el acto no puede ser sino una consecuencia –real- de lo que no se puede decir en lo simbólico, de lo que no se puede articular en el lenguaje. Al no poder concebirse ningún acto originario, el supuesto asesinato del padre no podría ser ni acontecimiento histórico, ni acto.

En este sentido, lo que Freud sitúa como "*Urvater*" supone "al menos uno" que –cosa imposible- "goza de todas las mujeres". Eliminando el padre muerto, lo único que queda del mito freudiano es la función que ocupa el padre muerto, función que no es otra que la de recubrir la castración. Lo que nos dice el "contenido latente" del sueño freudiano del Edipo es que la sucesión del padre al hijo procede de la castración del hijo. Así pues, el "asesinato del padre" enmascara la "castración del hijo". Ésta no es un mito, sino una operación real efecto del lenguaje y, en este sentido, la castración no tiene nada que ver con el padre.

## **Capítulo 6:**

### ***“Del padre de la horda a Moisés”***

*Moisés y la religión monoteísta.*

*La correlación entre “Moisés y la religión...” y “Tótem y tabú”*

*La disputa con Jung.*



El libro “*Moisés y la religión monoteísta*” fue publicado simultáneamente en Ámsterdam y Londres, el mismo año de la muerte de su autor que estaba en pleno exilio. “*Moisés y la religión monoteísta*” es una de las obras más audaces de Sigmund Freud, una de las más comentadas y la que, junto con “*Tótem y tabú*”, de la cual es la continuación lógica, provocó las más grandes polémicas entre los especialistas.

Desde mucho antes, a Freud lo obsesionó la figura del profeta que había sacado a su pueblo del letargo, imponiéndole leyes, señalándole la tierra prometida y promulgando los principios de una nueva espiritualidad. Ante el ascenso del antisemitismo, se preguntó una vez más cómo el judío se había convertido en judío, y por qué se había atraído un odio eterno. Pronto encontró un estilo y concibió un proyecto: escribir una “novela histórica”. Al querer demostrar que Moisés había sido un egipcio, no deseaba chocar con el catolicismo austríaco, que protegía a los judíos del nazismo, ni desposeer simbólicamente al pueblo judío de su acontecimiento fundador (la salida de Egipto y el don de la Torah en el Sinaí), en el momento en que el régimen hitleriano comenzaba a perseguirlos. Los tres ensayos, publicados primero en forma de artículos, fueron reunidos, finalmente, en un libro estando ya instalado Freud en Londres.

En una carta a Lou Andreas-Salomé del 6 de enero de 1935, él resumió el contenido de su libro, concluyendo con las siguientes palabras: Las religiones deben su poder coactivo al retorno de lo reprimido, son reminiscencias de procesos arcaicos desaparecidos, sumamente efectivos en

la historia de la humanidad. Ya he dicho esto en Tótem y tabú. Y lo condenso ahora en una fórmula: lo que hace fuerte a la religión no es su verdad real, sino su verdad histórica.”

Freud abordó por primera vez la historia de Moisés a través de Roma y el catolicismo, al visitar en 1909 la iglesia de San Pietro in Vincoli, donde se encontraba la estatua esculpida por Miguel Ángel (1475-1564) para la tumba del papa Julio II: “*Ninguna obra ha producido en mí un efecto más intenso*”. En 1914 publicó un artículo anónimo, en el cual invertía la interpretación clásica. La tradición veía en esta escultura la imagen de un Moisés que había bajado del Sinaí con las tablas de la Ley, y se disponía a arrojarlas al descubrir que su pueblo estaba adorando al becerro de oro. Ahora bien, a juicio de Freud, Miguel Ángel, por el contrario, había representado a un Moisés que atemperaba la cólera y aferraba las tablas contra su cuerpo porque corrían el riesgo de romperse. En efecto, el escultor había forjado un Moisés totalmente insólito.

No podemos dejar de preguntarnos: ¿En qué consiste la especificidad de ese monoteísmo judío que a lo largo de las edades induce semejante sentimiento de pertenencia, incluso aunque desaparezca cualquier huella de práctica religiosa? ¿Qué quiere decir ser judío cuando uno ya no profesa el judaísmo?

En 1922, Ernst Sellin había publicado una obra muy discutida: Moisés, y su significación para la historia israelita y judía. Este historiador berlinés, especialista en la Biblia, pertenecía a la escuela exegética alemana. Siguiendo la tradición del protestantismo liberal, de la cual era uno de los representantes, pensaba que la predicación moral, resumida en los Diez

Mandamientos, era la esencia misma de la revelación bíblica. También consideraba a Moisés el fundador de la religión de Israel.

Partiendo de una lectura interpretativa de los libros de los profetas, Sellin sostenía que Moisés había sido víctima de un asesinato colectivo cometido por su pueblo, que rechazaba su mensaje y prefería el culto de los ídolos. Convertida en una tradición esotérica, la doctrina mosaica habría sido transmitida más tarde por un círculo de iniciados, cuyos sucesores habrían sido los profetas del siglo VIII a.C.

En *“Tótem y tabú”*, Freud, había adoptado una tesis casi análoga. A esto se sumaba el tema de la nacionalidad egipcia de Moisés. Freud veía allí, por otra parte, la ilustración de sus hipótesis y de las de Otto Rank sobre la novela familiar. En el caso de Moisés, confirmaban su nacionalidad egipcia, e invertían la leyenda del niño encontrado: la “verdadera” familia era la del faraón, y la de los hebreos era la familia adoptiva.

En lo esencial, el libro sostenía lo siguiente: el monoteísmo no era una invención judía sino egipcia, y el texto bíblico se limitó después a desplazar su origen hasta un tiempo mítico, atribuyendo su fundación a Abraham y sus descendientes. En realidad, se había originado con el faraón Amenhotep IV, creador de una religión basada en el culto del dios solar Atón. Para desterrar el culto antiguo, se hizo llamar Akhenatón. A continuación de él, Moisés, alto dignatario egipcio y partidario del monoteísmo, se puso a la cabeza de una tribu semita y le dio al monoteísmo una forma espiritualizada. Para distinguirla de las otras, introdujo el rito egipcio de la circuncisión, queriendo demostrar de tal modo que Dios habría “elegido”, con esa alianza, al pueblo escogido por Moisés. Pero ese pueblo no soportó la nueva religión,

mató al hombre que pretendía ser un profeta, y después reprimió el recuerdo del asesinato, el cual retornó con el cristianismo:

*“Ya hemos dicho que la ceremonia cristiana de la sagrada comunión, en que los fieles incorporan sangre y carne del Salvador, repite el contenido del antiguo banquete totémico, si bien sólo en su sentido tierno, que expresa la veneración; no en su sentido agresivo. Ahora bien, la ambivalencia por la cual está gobernado el comportamiento hacia el padre se mostró con claridad en el resultado final de la innovación religiosa. Supuestamente destinada a la reconciliación con el padre-dios, terminó en su destronamiento y eliminación. El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo devino una religión del hijo. El viejo dios-padre se oscureció detrás de Cristo, y Cristo, el hijo, advino a su lugar, en un todo como lo había ansiado cada hijo varón en aquel tiempo primordial. Pablo, el continuador del judaísmo, fue también su destructor. Sin duda que debió su éxito en primer término al hecho de conjurar, con la idea de redención, la conciencia de culpa de la humanidad; pero, junto a ello, lo debió a la circunstancia de resignar para su pueblo la condición de elegido y su distinción visible, la circuncisión, de suerte que la religión nueva pudo devenir universal, abrazar a todos los seres humanos. No importa si, para dar ese paso, gravitó en el ánimo de Pablo una manía personal de venganza por la contradicción que en los círculos judíos halló la innovación suya; lo cierto es que así se restablecía un carácter de la vieja religión de Atón, se cancelaba una estrechez por ella adquirida al pasar a un nuevo portador, el pueblo judío..” (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 84).*

Una vez más, Freud narró en ese libro la historia del descubrimiento del inconsciente, convertido en universal en virtud a la renuncia a cualquier anclaje en una religión electiva.

Pero Freud fue aún más lejos, con riesgo de retomar como propia una tesis principal del antisemitismo. En efecto, afirmó que el odio a los judíos era alimentado por la creencia de estos últimos en la superioridad del pueblo elegido, y por la angustia de castración que suscitaba la circuncisión (que había sido heredada de los seguidores egipcios del Dios Atón) como signo de la elección. Según él, este rito apuntaba a ennoblecer a los judíos y a hacerles despreciar a los otros pueblos, los incircuncisos.

Con el mismo enfoque, Freud tomó a la letra la queja principal del anti judaísmo, a saber: el rechazo de los judíos a admitir el ajusticiamiento de Dios. El pueblo judío se obstina en negar el asesinato del padre, y los cristianos no cesan de acusarlos de ser deicidas. Sin embargo, tendrían que añadir: *“Nosotros (los cristianos) hemos hecho lo mismo, y desde entonces nos hemos redimido”* (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 88). Freud concluía que ese rechazo exponía a los judíos al resentimiento de los otros pueblos: *“Me atrevo a afirmar que incluso hoy en día los celos respecto del pueblo que se pretende hijo primogénito, favorito del Dios Padre, no han sido superados entre los otros.”* (Ibídem).

La novedad del planteo freudiano consistía por lo tanto en sacar a luz las raíces inconscientes del antisemitismo, a partir del propio judaísmo, y no ya como un fenómeno exterior a él. Ésta era para Freud una manera de reencontrar la problemática de Tótem y tabú, cuya continuación, como decíamos antes, era el Moisés.

Si la sociedad había sido engendrada por un crimen cometido contra el padre, que puso fin al reino despótico de la horda salvaje, y después por la instauración de una ley que revalorizaba la figura simbólica del padre, el

judaísmo tenía que haber seguido el mismo guión. Después de la muerte de Moisés, engendró al cristianismo, basado en el reconocimiento de la culpa: el monoteísmo era entonces la historia interminable de la instauración de esa ley del padre sobre la cual Freud erigía toda su doctrina de la prohibición del incesto y del Edipo.

Sin embargo, y sin dejar de sostener lo antedicho, debemos tomar, también, otro eje no menos importante. Durante el período de tiempo que demandó la escritura de *Tótem y tabú*, entre los años 1912 y 1913, se suscitaron distintos hechos muy significativos en la historia del Psicoanálisis, fundamentalmente la ruptura con Jung.

Las disputas teóricas entre Viena y Zúrich llevaron a Freud, en el otoño de 1913, a considerar, incluso, la disolución de la Asociación Psicoanalítica Internacional (I. P. A.). Uno de los “campos de batalla” en esta disputa será el escrito “*Tótem y tabú*” y fundamentalmente su cuarto ensayo donde Freud le responde a Jung construyendo su mito originario de la humanidad. Al respecto, Freud le escribe a Sandor Ferenczi el 13 de mayo de 1913 “...en mi controversia con Zurich, este libro llega a tiempo para dividirnos, como por efecto del ácido sobre la sal.”. Las diferencias se habían empezado a manifestar desde bastante tiempo antes, aún antes del viaje a los Estados Unidos en 1909 ocasión en la que se dictaron las conferencias en la Universidad de Clark, sin embargo empezaron a profundizarse allá por 1911 hasta llegar a su momento culmine en 1913. Según Jones, Freud le confió a Ferenczi lo siguiente: “*Considero que no hay manera de rectificar los errores de la gente de Zurich y creo además que dentro de dos o tres años estaremos marchando en direcciones totalmente*

*diferentes y sin ninguna posibilidad de entendimiento mutuo... La mejor manera de librarse de la amargura es no esperar ya nada en ese sentido, es decir prepararse para lo peor” (Jones, E.; 1985. Pág. 358).*

Es muy importante aquí resaltar que Carl Jung fue un discípulo en el que Freud depositó grandes expectativas. En 1907 Jung conoció personalmente a Freud, después de un período de correspondencia que comienza luego de su lectura de “La interpretación de los sueños”. La relación entre ambos llegó a ser muy estrecha, Freud llegó a considerar a Jung como su propio hijo y le trataba como tal. Esta relación se basaba en dos aspectos que consideramos de suma importancia. Por un lado, el gran respeto hacia las ideas del suizo por parte del médico austríaco, fundamentalmente porque el primero había avanzado de manera muy importante en la puesta en práctica del Psicoanálisis en lo que se refiere al tratamiento de las psicosis (cosa que Freud no consideraba posible,). Por otro lado, una conveniencia política. Lo beneficioso de la relación se veía reflejado en la condición de protestante (y más importante que su condición de protestante, su condición de no judío). Freud buscaba una persona joven y no judía para liderar su asociación, puesto que él y Adler eran judíos, agregar cada vez más miembros judíos podría suponer un importante obstáculo para el pensamiento psicoanalítico ya que, según Freud, esto podía desembocar en la “gettización” del mismo. Elisabeth Roudinesco lo plantea de la siguiente manera: “La idea de que el psicoanálisis no era más que un producto del espíritu vienés (y por añadidura del espíritu “judío vienés”) era uno de los clichés que exasperaban a Sigmund Freud y lo llevaron a querer “desjudaizar” su movimiento, y ubicar a un no-judío (Carl Gustav Jung) a la cabeza de la International Psychoanalytical Association (IPA), para que nadie pudiese caracterizar al psicoanálisis como una “ciencia judía”

(Roudinesco, E. y Plon, M.; 1998). El resto de judíos vieneses no compartían esta idea con Freud, por eso se opusieron casi en su mayoría al nombramiento de Jung como presidente.

Las desavenencias se sostenían en que para el grupo de analistas de Zurich era necesario “corregir” ciertos errores muy graves que postulaba el grupo vienés con Freud a la cabeza. El motivo que los movilizaba en esta empresa se sostenía en la conveniencia de que el Psicoanálisis se remociera de ciertos conceptos que lo desacreditaban a los ojos de la sociedad, vale decir: despojarlo o limpiarlo de las cuestiones sexuales que son tan caras a la teoría psicoanalítica. Al pretender llevar adelante semejante propósito, provoca la reacción de Freud. Éste responde resituando ese saber descubierto por el Psicoanálisis en los albores mismos de la humanidad. En esa horda primitiva, compuesta por seres no – hablantes, es decir, no – humanos, donde el padre, que es a la vez el jefe de la horda, se reserva a todas las hembras para él así como todas ellas aceptan, aunque aparentemente (esto no queda claro en relato del mito) la situación planteada. Entonces, si en seres “pre – humanos” como los de la horda, el encuentro sexual que asegura la reproducción de la especie está condicionada por la aceptación de la hembra, la reproducción humana está sometida a la prohibición del incesto. La reproducción y la supervivencia de la especie humana están determinadas por leyes que no sólo se agotan en la biología, sino también en las del lenguaje, de manera tal que la función sexual de la reproducción no está comandada por el instinto, sino por un saber sexual, y por lo tanto inconsciente, que tiene sus raíces, tal como lo hemos visto más arriba, en la primera infancia del sujeto. De esta manera, lo que el proceso de reproducción humana pone en



juego es no solamente lo biológico sino también la condición del sujeto hablante, lo que implica una concepción particular de la paternidad que abre a la dimensión de una nueva función, a saber, la del padre simbólico, es decir, como condición de posibilidad de producción, en el ser vivo, de la subjetividad de generación en generación; y es precisamente el mito originario del Urvater, del padre de la horda, la forma en que Freud delimita lo real de esta función simbólica. El asesinato y la devoración del padre primitivo de la horda por parte de los hijos y la posterior renuncia de cada uno de ellos a ocupar el lugar de ese padre es lo que funda a la humanidad como tal, ya que en ese lugar del padre primordial, guardián y poseedor de todas las mujeres, la voluntad de este padre asesinado y devorado retorna como ley sagrada, debido a que la prohibición del incesto como consecuencia del reconocimiento del estatuto de excepción del padre interdictor que asegura el fundamento de las identificaciones simbólicas. Entendemos que es precisamente por esto que Solal Rabinovitch, cuando se pregunta ¿qué es un padre? responde desde el mito “es aquello a lo que los hijos dieron muerte”, concluyendo que el asesinato del padre es aquello que funda al padre.

La cultura pone en juego condiciones particulares para instituir esta ley, y esto es lo que intenta recusar con sus postulados teóricos C. G. Jung.

**Capítulo 7:**  
***“Freud y sus dos Moisés”***

*“El Moisés de Miguel Ángel”.*

*El paradigma indiciario.*

*“Moisés y la religión monoteísta”.*

*1913 y 1914. Dos momentos del psicoanálisis y el judaísmo.*

*La Verleugnung.*

### El Moisés de Miguel Ángel:

En dos momentos muy diferentes, pero a la vez cruciales en su vida, Freud escribe dos obras que versan sobre un mismo protagonista: Moisés. La primera de las obras mencionadas es un texto de 1914, que lleva por título “*El Moisés de Miguel Ángel*” y la segunda “*Moisés y la religión monoteísta*” que fue publicada en 1939.

Respecto al “primer” Moisés, la obra en la que Freud desarrolla sus tesis a partir de la estatua de Miguel Ángel. En principio le llama poderosamente la atención la gran cantidad de interpretaciones (así como variadas) que se produjeron motivadas por la mencionada escultura. Además coteja los distintos escritos en los que se exponen las opiniones y se percata de que ciertos detalles de la estatua fueron deformados, rechazados, descartados, etcétera. Con los aportes posteriores que Freud hizo a la teoría podemos decir que esos detalles fueron, a la luz de la operación de la *verleugnung*, “desmentidos”. La *Verleugnung* es un término que a lo largo de la historia del Psicoanálisis ha sufrido sucesivas traducciones, que han tenido mucho que ver con la evolución y el empleo del concepto. Freud lo empleó para describir una operación muy particular en el niño al enfrentarse al enigma de la diferencia de los sexos. Para protegerse de la amenaza de la castración el niño pequeño niega, repudia la ausencia de pene en la niña, en la mujer y sobre todo en la madre. El término ha sido primero traducido en español, como *renegación*, como repudio o rechazo de la realidad. A partir de la lectura de Freud por parte de Lacan se lo traduce con el término que él

propone en francés: “dementi”, o sea: desmentido. El desmentido no se refiere a la negación de un dicho sino de una percepción y el saber que esa percepción conlleva por incómodo, en el sentido de contradecir una idea a la que nos acomodamos por efectos de protegernos de la castración. Desde los tres ensayos para una teoría sexual infantil hasta aproximadamente 1927, la Verleugung va cobrando en los textos de Freud formas cada vez más precisas. Por ejemplo podemos decir que el niño pequeñito cree que todos los seres están provistos de un pene; al observar los genitales de las niñas y percibir la diferencia, la rechaza y se consuela pensando que el clítoris es un pene de tamaño pequeño todavía y que cuando la niña crezca éste le crecerá. Este es el primer movimiento en la construcción del niño, pero a medida que progresa en su investigación, su teoría se va modificando, luego se dirá a sí mismo que la niña sí tenía pero que le amputado, o sea que fue castrada. Frente a esta “noticia” de la realidad, resuelve la situación pensando que “las mujeres respetables como la madre conservan el pene”. De esta manera se van desarrollando una serie de teorías, de las que no están exentas las teorías de nacimiento. La niña no está exenta de estas complicaciones al enfrentar la percepción de la diferencia entre ella y los varones. Si el niño “repudia su percepción, la atenúa o busca excusas para hacerla concordar con lo que esperaba ver...”, la niña también construye sus teorías no muy diferentes a la de los niños, el movimiento que marca la diferencia ya no es tanto apoyado por la potencialidad de la castración sino por su realización, ella “lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo...”, primero esperará que le crezca algún día y luego construirá el trueque del pene por el hijo.

Las teorías infantiles se van construyendo por trozos y en esa construcción influye cualquier elemento de la vida cotidiana que se asocie a ellas. Algunas de esas teorías se olvidan o se reprimen pasando a formar parte del bagaje inconsciente. Aunque finalmente los niños logran discernir el misterio sobre la diferencia de los sexos, el comercio sexual y el origen de los niños, quedan huellas, residuos de las teorías infantiles que no sólo pasan a formar parte de los rasgos de su comportamiento sexual en la vida adulta sino que se desplazan y se metaforizan en otros órdenes de la vida. Igualmente persiste la operación de la Verleugnung o desmentido quedando como fuente y origen de la misma las construcciones inconscientes de ese primer desmentido de la diferencia de los sexos. Si bien Freud en su discusión llega primero a concluir que la operación del desmentido no era rara en la niñez pero que su persistencia llevaría a la psicosis, y luego en 1927 lo designa como mecanismo propio a las perversiones y más específicamente al fetichismo, con Lacan sabemos que es una operación no sólo específica de las perversiones sino un recurso de todo ser hablante como protesta ante la castración.

Freud decidió no publicar el escrito en el que dice lo que “lee” en la obra de Buonarroti, sólo acepta hacerlo por los insistentes pedidos de Jones, Ferenczi y Abraham (quienes habían tenido contacto con el escrito), pero con la condición de que lo haría anónimamente (Nos llama poderosamente la atención que el otro trabajo, aún más extenso que el que se está abordando ahora, también haya sido resistida su publicación, aunque los motivos manifestados hayan sido muy diferentes. Entendemos que este detalle es un punto muy importante como para tener en cuenta y que nos posibilite avanzar un poco en el

esclarecimiento del lazo que unía a Freud con Moisés. El abordaje más detallado será llevado a cabo en la tercera parte de esta tesis). De hecho la publicación se lleva a cabo recién en 1914 en la revista *Imago* y aparece rubricada con tres asteriscos (\*\*\*) , lo cual hizo necesaria una justificación por parte de la dirección por llevar adelante la publicación en estas condiciones. Recién con la primera publicación de las obras completas se levantó el anonimato. Sin embargo, ajustándonos a la letra del texto, podemos poner en tela de juicio el anonimato del escrito que nos ocupa. Si bien, como decíamos, el nombre del autor no aparece como firma en el texto, el mismo está escrito en primera persona. Al comienzo del mismo dice “...yo no soy un experto...” o que ninguna obra “...me...” ha movilizó como esta escultura, etcétera. Más aún, durante mucho tiempo y en distintas oportunidades Freud visitó en Roma la basílica de San Pietro in Vincoli con la intención de observar la escultura del Moisés. ¿Acaso lo que despertaba esa obsesión no era motivo suficiente para escribir y publicar algo sobre la obra?, ¿Por qué “perjudicaría” a la obra si el firmaba su escrito?, si no pensaba publicar, ¿para qué escribió el texto?, y lo que creemos más importante, ¿Por qué presentó el escrito a sus colaboradores y discípulos más cercanos?. La hipótesis que se nos hace presente es la de pensar que Freud con este escrito buscaba hacer saber sobre una producción de saber a partir del texto a descifrar que es la estatua. Freud nos dice: “...y para colegir ese propósito tendré que hallar primero el sentido y el contenido de lo figurado en la obra de arte, es decir, poder interpretarla...” (Freud, S. 1914 (1988). Pág. 218).

En este sentido, Freud descubrirá que hay detalles que los críticos y comentaristas dejaron de lado y que además, le llaman la atención, porque,

entiende, contradicen las sagradas escrituras. Estos detalles son la posición de la mano derecha de Moisés y la de las Tablas de la Ley que Dios le había entregado. Estos rasgos indican un momento distinto al que proponían los críticos de arte, a saber el prelude de un momento de ira, sino, por el contrario, el momento final de un movimiento en el que Moisés intenta salvar las Tablas de la caída, al punto que Freud dirá que su teoría será objetada de la siguiente manera: “...*este no es el Moisés de la Biblia, quien realmente se encolerizó y arrojó de sí las Tablas, de modo que se hicieron pedazos. Sería un Moisés muy diferente, un Moisés de la sensibilidad del artista, quien así se habría tomado la libertad de enmendar el texto sagrado y falsificar el carácter del divino varón...*” (Freud, S.; 1914 (1988). Pág. 235.).

En este punto, Freud retoma el texto bíblico del *Éxodo* destacando las contradicciones que el mismo presenta en el momento del episodio del becerro de oro y nos explica que estas contradicciones son producto de los distintos relatos que preceden a la construcción del texto bíblico, el cual se fue produciendo en distintos momentos a partir de los relatos que se practicaron de generación en generación, lo cual explicaría las contradicciones antes mencionadas produciendo un texto que no llega a ser del todo coherente. Entonces, Freud interpreta que lo que hizo el artista

*“...Miguel Ángel ha situado en el monumento funerario del papa un Moisés diferente, superior al Moisés histórico o tradicional (...) no deja que la cólera de Moisés las destruya (a las tablas), sino que apacigua esa cólera, o al menos le inhibe el camino de la acción, por la amenaza de que pudieran hacerse pedazos. Así ha introducido en la figura de Moisés algo nuevo, sobrehumano, y su imponente volumen físico y el vigor de su desafiante musculatura, se convierten en el medio de expresión corporal para el supremo*

*logro psíquico asequible a un ser humano: sujetar la propia pasión en beneficio de una destinación a la que se ha consagrado, y subordinándose a ella.”* (Freud, S.; 1914 (1988). Pág. 237 – 8.).

No deja de presentársenos una serie de preguntas. Si tomamos por ciertas las conclusiones a las que arriba Freud: ¿Qué fue lo que hizo que Miguel Ángel cree una escultura con las características mencionadas?, ¿qué le aportan estas conclusiones al Psicoanálisis?. En principio, sabemos, por el texto freudiano, de la relación conflictiva que existía entre Miguel Ángel y el papa Julio II. Precisamente, para el monumento funerario de éste último estaba destinada la escultura. Julio II se distinguía por su carácter colérico, vehemente y por su falta de miramientos. Detalles de personalidad que compartía con el propio Miguel Ángel. Justamente, la interpretación freudiana sostiene que las características descritas de la escultura cumplen con una función de recriminación hacia el papa Julio II así como amonestación a sí mismo, lo cual lo “...*elevaba por encima de su propia naturaleza...*” (Freud, S.; 1914 (1988). Pág. 238.). Pasemos, ahora, a desandar los pasos que nos lleven a responder a la segunda de las preguntas que motivaron estas oraciones. Lo que Freud nos dice al comienzo de su escrito es que el objetivo que lo impulsaba era dilucidar el sentido de la obra debido a que la misma es una manifestación del deseo del artista. Esta tarea lo condujo a compenetrarse en la lectura de expertos y críticos de arte así como también en el libro “*Éxodo*” y más precisamente los versículos en los que se narra el episodio del Becerro de oro. Las numerosas contradicciones e inexactitudes que aparecen indican el rechazo o más precisamente la desestimación de ciertos detalles, siendo precisamente este desmentido (del que ya hablamos y seguiremos haciéndolo más adelante) el que les da ese



estatuto de marca, huella o letra. Vale decir, entonces, que la interpretación freudiana se habilita a partir de aquello que se presenta y se inscribe por fuera del texto.

Freud hace referencia a un crítico de arte de nombre Giovanni Morelli, quien utilizaba el seudónimo de Iván Lermolieff, y quien hacía uso, en el análisis de las obras de arte, un método similar. Freud dice:

*“Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del Psicoanálisis, supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff, había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguió todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados, pequeñeces como la forma de las uñas, los lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció en 1891 siendo senador del Reino de Italia. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del Psicoanálisis. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria – “refuse” – de la observación” (Freud, S.; 1914 (1988). Pág. 227).*

En su libro *“Morelli, Freud y Sherlock Holmes”* (Ginzburg, C.; 1990), Carlo Ginzburg dice, acerca del nacimiento y consolidación de este paradigma indiciario, que se remonta a los primitivos cazadores. Estos, en algún momento aprendieron a reconstruir el aspecto y los movimientos de una presa

invisible, a través de los más mínimos indicios, de sus rastros: huellas en terreno blando, ramitas rotas, excrementos, pelos o plumas arrancados, olores, charcos enturbiados, hilos de saliva, etcétera. Aprendieron a observar, a dar significado y contexto a la más mínima huella.

A este tipo de saber Ginzburg lo llama “*saber venatorio*”: su rasgo característico es la capacidad de pasar de hechos aparentemente insignificantes, que podían observarse, a una realidad compleja no observable, por lo menos directamente.

Entonces, este paradigma se basa en la hipótesis de que cosas aparentemente insignificantes pueden revelar fenómenos profundos y significativos. Ahora bien, ¿cuál es el núcleo del paradigma “indiciario”? Lo fundamental es que su centro es el postulado de que la realidad, al menos en ciertos aspectos, se nos presenta bien opaca; pero existen ciertos puntos privilegiados – indicios, síntomas, etc. – que nos harían posible descifrarla. La formulación de Lacan respecto a la escisión entre *saber* y *verdad* permite aprehender la legitimidad de este postulado, puesto que ha sido el fundamento de las ciencias conjeturales: allí donde *saber* y *verdad* no pueden unirse va a hacer falta, necesariamente, una ciencia conjetural. Por ejemplo, ¿cuál es el estatuto del síntoma? El síntoma irrumpe en *Un Saber* como algo que él mismo no puede explicar; porque, entre otras cosas, al mismo tiempo él lo pone en cuestión. Por eso, el síntoma viene a producir un “agujero” en el saber, que abre por otra parte la posibilidad de que surja *Una Verdad*; verdad que, hasta ese momento, ese mismo saber venía obturando. Es decir que, para este autor, el fundamento del paradigma indiciario está basado en una metodología de investigación que se sostendría en tomar datos que podrían pasar inadvertidos, sin importancia, y a partir de

éstos, no hacer solamente una posible clasificación y tabulación, sino que además de hacer esto hacer una construcción del objeto en cuestión.

Precisamente en esto consiste la metodología de trabajo del Psicoanálisis. Datos aparentemente sin importancia llegan por medio de distinto tipo de conexiones a elementos profundos y de determinante importancia. Freud dice: *“Y cuando un elemento desdibujado del contenido onírico se le agrega encima la duda, podemos nosotros, siguiendo ese indicio, reconocerlo como un retoño más directo de uno de los pensamientos oníricos proscritos”* (Freud, S.; 1900 (1989). Pág. 511.) para más adelante, en el mismo texto agregar y concluir: *“Toda vez que un elemento psíquico se enlaza con otro por una asociación chocante y superficial, existe también entre ambos un enlace correcto y que cala más hondo, sometido a la resistencia de la censura.”* (Freud, S.; 1900 (1989). Pág. 524.)

Es decir que, para Freud, la importancia radica en el hecho de descubrir un método interpretativo que se basa en la consideración de los detalles marginales e irrelevantes como **indicios reveladores**, detalles que hasta entonces todo el mundo consideraba triviales y carentes de importancia.

Así como para Morelli la vía de acceso para pasar a un “más allá de la obra en sí”, acceder a la “trastienda” de la obra, para Freud los elementos que le posibilitan acceder a ese lugar al que no se tiene acceso ni conocimiento en forma directa serán los síntomas neuróticos, los actos fallidos, los sueños y, en términos generales, todo aquello que pasaría a designar como *“las formaciones del inconsciente”*.

En el artículo de Freud sobre la obra de Miguel Ángel, se observa claramente la forma de aplicación de su método. En particular, Freud se

detiene en la postura de los dedos de la mano, en los pliegues de la barba y la posición en que están sostenidas por el patriarca las “Tablas de la Ley”. Como decíamos más arriba, discrepa con varios de los comentaristas de la obra y acuerda en algunos aspectos con otros, particularmente en la opinión de que el artista quiso inmortalizar un momento determinado de la vida de Moisés: el instante en que desciende del monte con las tablas recién legadas por Dios viendo, con ira contenida, el desenfreno de su pueblo con el becerro de oro. Freud se queda cavilando por largo acerca de aquello que Miguel Ángel pudo haber querido transmitir allí. Finalmente, llega a la conclusión de que para explicar la posición fijada en la escultura sería preciso reconstruir el momento anterior, en el que se origina todo el movimiento. Es de esta manera que conjetura un instante previo en el que Moisés, dominado por la furia, intenta levantarse de su asiento para dirigirse contra el pueblo, haciendo peligrar las tablas que hasta ese momento reposaban derechas, sostenidas por su mano izquierda; y luego sí, el momento elegido y esculpido por Miguel Ángel, donde refrena y domina sus impulsos, para contenerse y asegurar con su otra mano -la derecha- las tablas de la ley, que como resultado de esa maniobra quedan dadas vuelta. Pero Freud no se detiene aquí, sino que se propone llegar a develar cual fue la motivación e intencionalidad del autor en la composición de su obra. Sin embargo, además, en este texto se da una particularidad. En la interpretación de “*El Moisés...*” lo que se pone en juego no es una representación reprimida sino una percepción rechazada. En efecto, el escultor había forjado un Moisés totalmente insólito. De esta manera, lo que Freud detecta es que los detalles que él percibía en la escultura del Moisés tenían la particularidad de ser negados, censurados y descartados. Precisamente, la

cuestión de lo descartado, lo desechado, en los años anteriores inmediatos, había tomado particular intensidad en los debates del seno de la comunidad psicoanalítica. Los integrantes del grupo de Zurich, con Jung a la cabeza, negaban, tomando como base para sus afirmaciones a la religión y a la moral, la esencia del descubrimiento freudiano y designaban al mismo como un saber “judío”. Pero es justamente en sostener que lo desechado es lo más rico, es el fundamento en el que se pone en juego y que marca la particularidad del deseo creador de un autor en una obra original, es precisamente en esto en lo que se va a basar Freud para proponer su idea. Justamente, y al esculpir un Moisés distinto al del saber cultural ordinario, Miguel Ángel transformó, tal como dice Lemérier, en letras las contradicciones de la Biblia que fueron desmentidas por los ilustres del renacimiento.

Entonces, como decíamos más arriba, y tal como se plantea en el texto “*Fetichismo*” (Freud, S.; 1927 (1990)), cuando dos términos se presentan como inconciliables (generalmente una moción pulsional en oposición a una imposición cultural o un dato de la realidad), el mecanismo del desmentido, la *Verleugnung*, le permite al sujeto mantener su relación con la realidad pero sin perder la satisfacción pulsional que se pretendía encontrar. El desmentido opera por desplazamiento en una misma cadena significativa. (Veíamos como en “*El Moisés de Miguel Ángel*”, a partir de detalles Freud puede recomponer el texto de lo no dicho de la obra haciendo una propuesta superadora de los textos que circulaban y sostenían la idea velada, desmentida. No avanzaremos ahora sobre este texto pero consideramos importante aclarar que respecto de este tema se puede ampliar con, entre otra bibliografía, el Seminario “La Relación de Objeto” de Jacques Lacan (Lacan, J.; 1956 – 1957), en particular la tercera parte

“El objeto Fetiche”). Precisamente eso diferencia al “desmentido” de la “represión”. En esta última, queda “registrada” en el inconsciente una representación de eso reprimido. Con el desmentido, en cambio, no queda ningún registro más que el desmentido mismo de ese desecho. El sujeto nunca supo de ese desecho. Sabemos por los distintos textos en los que Freud desarrolló sus ideas de Aparato Psíquico (La “carta 52”, “*La interpretación de los sueños*”, etcétera) que la traducción en el sistema inconsciente de las huellas de percepción que se imprimen en el aparato no se realiza sin pérdida. (Un desarrollo mucho más amplio sobre el tema nos la brinda J. Derridá en su libro “Mal de archivo” (Derridá, J.; 1997)). Precisamente es ese resto lo que se constituye como lo real del texto. Es en ese lugar, en ese real como no – saber, en donde se ordena el saber del texto, que en el caso del desmentido lo habita en forma fantasmática haciéndose presente a partir de las fallas del texto que posteriormente se revela como habiendo sido la causa, lo real desmentido por el texto.

Veremos cómo esto se presenta también en “*Moisés y la religión monoteísta*”.

#### Moisés y la religión monoteísta:

Recapitulemos. Ante la pregunta ¿Qué es un padre?, Freud ha seguido un derrotero que se inicia en primer lugar con el concepto del Edipo en el que nos muestra al padre ideal, figura del padre que se presenta efectiva para la vida del sujeto aunque, también, insuficiente. Posteriormente nos expone en el texto de 1912 *Tótem y tabú*, a través del mito del padre de la horda primitiva, a un padre gozador, que tras su muerte, (la cual es llevada a cabo

por sus propios hijos) y solo de esta forma, se constituye, al ser introyectado, en vehiculizador de un nuevo orden social el que ya ha sido explicado. Una tercera respuesta en torno a esta cuestión y orientada hacia la función y alcance de la figura del padre muerto nos la presenta Freud en el texto titulado “*Moisés y la religión monoteísta*”.

Decíamos más arriba que este libro fue publicado simultáneamente en Ámsterdam y Londres, el mismo año de la muerte de su autor que estaba en pleno exilio. “*Moisés y la religión monoteísta*” es una de las obras más audaces de Sigmund Freud, una de las más comentadas y la que, junto con “*Tótem y tabú*”, de la cual es la continuación lógica, provocó las más grandes polémicas entre los especialistas. Fue desarrollado en dos tiempos, los dos primeros capítulos que constituyen los preliminares del texto, los escribió y publicó viviendo aún en Viena, el tercero y más extenso en el que despliega un desarrollo profuso del tema está precedido por dos prólogos en los que se nos advierte de las ya viejas intenciones y temores de publicar esta parte de su trabajo. Uno de esos temores fundamentales era el de que la Iglesia Católica desplegara su poder para prohibir el ejercicio del Psicoanálisis, aunque las controversias se suscitaron fundamentalmente al interior de la comunidad judía. El tema de su estudio gira en torno de la peculiaridad del pueblo judío: ¿Cómo se conformó este pueblo? ¿Por qué caminos estos hombres convinieron en someterse a un dios único, abandonando la “comodidad” que representaba el politeísmo, inaugurando el camino hacia la gran extensión de la religión de un Dios – Padre?, ¿Quién era Moisés y cómo un solo hombre pudo influir tan drásticamente en el destino de la civilización?.

La hipótesis freudiana que postula el origen egipcio de Moisés está apuntalada sobre algunos pequeños detalles que se imponen como huellas de elementos desmentidos y dejados de lado en el texto.

Freud expone, desarrolla y sustenta la hipótesis del origen egipcio de Moisés así como sus consecuencias en cuanto a la fundación y legislación de la religión judía. Muy al contrario de lo que señala abiertamente la historia, sostiene que Moisés no habría nacido del pueblo judío. Diferentes caminos llevan a concluir tal cosa, por una parte el propio nombre no se puede rastrear dentro de la etimología hebrea, si en cambio dentro de la egipcia donde Moisés corresponde a la palabra: *mose*, que puede traducirse como niño. Esta palabra se encuentra además como partícula componente del nombre de reyes egipcios. De ser así, y de acuerdo con los lineamientos clásicos de la leyenda tipo, la narración que relata la vida de Moisés quedaría por fuera de esos parámetros tradicionales. En efecto, los tópicos centrales de la narración bíblica de Moisés (su nacimiento en el seno de una familia de esclavos, la crianza al amparo de la familia faraónica y el retorno al pueblo de sus supuestos orígenes, fundamentalmente) no se ajusta a las pautas de las leyendas clásicas, en la que el héroe nace en una familia noble y grandiosa, por distintas razones (como el abandono o que debe crecer en el seno de una familia humilde para después de muchas penurias volver triunfante a la primera. Precisamente por esto, podemos decir, también, que este relato no se ajusta a la estructura de la novela familiar del neurótico. ¿Por qué Freud debió comenzar así su texto? ¿Por qué debió “quitarle” a su propio pueblo el más grande de sus profetas?. Intentaremos dar respuesta a todos estos



interrogantes haciendo un breve desarrollo sobre el recorrido que Freud concibe en su texto sobre el máximo profeta judío.

Las hipótesis que marcan las directrices de los dos primeros ensayos del “*Moisés...*”, que afirman su origen egipcio y construyen la teoría a partir de esta afirmación, impone, a su vez, dos contradicciones que son de suma importancia: La primera en relación a la incompatibilidad existente entre el politeísmo egipcio y el monoteísmo hebreo. La segunda contradicción hace referencia a la identidad de Moisés, ¿egipcio o medianita?. Según entendemos esta contradicción es más rica porque nos permite pensar en dos personas distintas, dos fundadores distintos, unidos por el mismo nombre y de dos fundaciones de religión de las cuales la primera, luego de ser reprimida, se impone a la segunda. Sin embargo, nada de lo antedicho nos permite comprender ¿cómo, de la religión que proponía el Moisés medianita, el adorador de ese demonio “...ávido de sangre..” surgió otra religión mucho mas espiritualizada?. Para responder a este interrogante, Freud recurre a arqueólogo alemán Ernest Sellin (a quien nos hemos referido en el capítulo anterior) lo que le permite plantear que el asesinato de Moisés se propone como la verdad histórica de la adopción de una religión totalmente opuesta e incompatible con los principios éticos y morales que él había elegido, pero, nos aclara Freud, esa sublevación con el consiguiente asesinato, esa verdad histórica fue desmentida, y ese acto fue establecido por el compromiso de Qadés.

Efectivamente, en Qadés, se produce una alianza que es fundamental. Las tribus hebreas que salieron de Egipto adoptaron la religión de Yahvé, un sanguinario dios de los volcanes, el cual seguramente era venerado por las

tribus semitas vecinas de los medianitas. En esta alianza, evidente solución de compromiso, el Moisés medianita, el yerno de Jetro, ocupó un lugar central. Se logra una alianza estratégico – política que fortalece al pueblo judío posibilitando la entrada en la Tierra de Canaán. Sin embargo, esta versión “oficial” de los hechos no da cuenta de los datos que mencionábamos más arriba, a saber, sobre el origen, o por lo menos lo frecuente del uso egipcio del nombre Moisés así como que la práctica de la circuncisión era común entre los miembros de ciertas comunidades del antiguo Egipto. Justamente, de estos desechos son de los que Freud se va a valer para hacer su propuesta. Precisamente, con el compromiso formado en Qadés, en la unión de las tribus semitas con los judíos salidos de Egipto, con la imposición de la circuncisión y las restricciones en el uso del nombre de Dios; se formará la prehistoria del pueblo judío, verdadera memoria a partir de la que se forjará su identidad. Identidad que estará determinada por esos distintos momentos que se funden en uno solo y en el que están impresos los rastros del asesinato del primer Moisés. Freud nos dice con respecto al asesinato: “...*la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas...*” (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 42), la dificultad reside en eliminar los *indicios*, en borrar esos elementos desmentidos que nos conducen en la construcción de esa verdad histórica. En “*Construcciones en el análisis*” (Freud, S. 1937 (1991)) Freud desarrolla la noción de verdad histórica para referirse a ciertos fenómenos psíquicos que, como los delirios, contienen elementos que en su momento el sujeto aceptó como reales y son un fragmento de verdad histórica que justifica su fuerza y su carácter compulsivo. El trabajo analítico consistiría en liberar a ese fragmento de verdad histórico-vivencial de sus

deformaciones en el presente real y objetivo y reubicarlo en el pasado. Freud sostiene que la humanidad también ha desarrollado formaciones delirantes inasequibles a la crítica, cuyo examen coincide con el de los casos individuales, y que deben su fuerza al peso de verdad histórica que poseen. Tal es el caso en el que se encuentran algunas concepciones religiosas e históricas. Respecto del concepto “verdad histórica” o “verdad material” también encontramos desarrollos muy interesantes con la lectura de los textos de Jorge Belinsky “El retorno del padre ...”, de Brigitte Lemérier “Los dos Moisés de Freud ...”, de François Balmès “El nombre, la ley, la voz. ...” y de Solal Rabinovitch “Escrituras del asesinato. ...” entre otros.

El pueblo judío (en formación) se conduce ante el asesinato como ante un trauma, tal como el yo lo haría frente una idea insoportable, pretende ignorarla, no saber nada de ella, borrarla de la conciencia, reprimirla. *“Llegó un tiempo en que se lamentó la muerte de Moisés y se procuró olvidarla”*. (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 46)

Entonces, asumiendo como medida defensiva ante el horror del acto el olvido, adoptan un nuevo dios con características opuestas al dios de Moisés, un dios volcánico y violento que no exige rotundamente la renuncia pulsional a la que hasta entonces estaban sometidos y al que llamaban Jahve.

Freud nos indica que así como ocurre en el desarrollo de una neurosis la solución encontrada bajo la forma de la represión da paso a un tiempo de supuesta calma en el que aparentemente está solucionado el conflicto, pero la represión no es la forclusión y lo sucedido sigue vivo y presente por una parte bajo la forma de lo llama la tradición y por otra como una lucha entre lo reprimido y la conciencia. Las ideas reprimidas luchan por emerger, los

rastros del asesinato del representante de Dios y su repudio se hacen presentes y cada vez con mayor fuerza. Como solución de compromiso se fusionan los dos dioses, se establece un nuevo pacto con el dios – padre a partir del cual el pueblo judío se somete a los designios y leyes del Dios Universal transmitidos por Moisés. *“Sin duda ocurrió en el encuentro de Qadesh. Y entonces al aproximar el éxodo a la fundación religiosa en el oasis y al hacer aparecer aquí a un Moisés en reemplazo del otro (el sacerdote medianita), no solo se satisfacía el reclamo de su gente: también se desmentía con éxito el penoso hecho de su eliminación violenta.”* (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 46). Este desmentido, verdadera equivalencia con el asesinato del padre, permite *“...conservar el amor del gran hombre y las ventajas que ofrece la nueva religión...”* (Lémerer, B.; 1999. Pág. 72)

En el tercer ensayo del *“Moisés...”* encontramos lo que creemos más sustancial del texto freudiano, a saber, la preocupación del autor acerca de la cuestión de la transmisión. La transmisión de una religión, como contenido manifiesto, pero también y fundamentalmente la hipótesis freudiana, cómo se transmite un saber olvidado. Sin embargo, y sin desconocer lo antedicho, consideramos imprescindible sumar una nueva hipótesis, a saber, la preocupación de Freud acerca de la transmisión y por ende la supervivencia del Psicoanálisis en momentos que fueron la antesala del nazismo. Esta hipótesis no deja de llevarnos a pensar a Freud plenamente identificado con Moisés.

En la “*Advertencia preliminar I*” de la primera parte del tercer ensayo “*Moisés, su pueblo y la religión monoteísta*”, escrita antes de marzo de 1938, vale decir antes de la anexión de Austria a la Alemania Nazi, Freud nos dice:

*“Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos de emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución (...). Es que la investigación psicoanalítica que nosotros cultivamos es ya, de suyo, mirada con desconfianza por el catolicismo. Y no afirmaremos que injustamente. Si nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes, estamos seguros de atraernos el más fuerte enojo de los poderes que entre nosotros imperan.”* (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 53).

La “*Advertencia preliminar II*”, escrita en Junio de 1938, es decir con Freud ya instalado en Londres, está atravesada por ciertos pasajes que son paradójales. En principio, Freud dice que esta segunda advertencia se anula y se contradice con la primera escrita en Viena. Ahora, sin condicionantes externos se permite publicar este tercer ensayo. “*En aquel tiempo (se refiere a sus últimos meses de residencia en Viena) vivía bajo la protección de la Iglesia Católica y con la angustia de perderla con mi publicación y provocar, para los seguidores y discípulos del Psicoanálisis, una prohibición de trabajar en Austria. De pronto sobrevino la invasión alemana; el catolicismo reveló ser, para decirlo en palabras bíblicas, una “caña flexible”...*” (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 55). En efecto, como ya hemos expuesto más arriba, Freud no deseaba chocar con el catolicismo austríaco, que protegía a los judíos del nazismo. Esta posición que se va a sostener hasta la

entrada de Hitler en Viena, en el mes de mayo de 1938. Posteriormente a esa fecha, la Iglesia austríaca, dirigida por el Arzobispo de esa ciudad, el Cardenal Theodor Innitzer, hizo un giro de ciento ochenta grados apoyando la invasión y ordenando izar la bandera nazi en todas las iglesias. Sin embargo, al referirse a las dificultades interiores Freud dice que estas no variaron en absoluto. El planteo que hace no está referido a dudas con respecto a sus concepciones teóricas (las cuales ya estaban establecidas desde 1912 con el texto “*Tótem y tabú*”) sino con la incertidumbre que se le planteaba con la efectividad de la transmisión de estas ideas tomando como ejemplo el monoteísmo judío. Desde esta perspectiva, no vemos contradicción ni anulación de un prefacio con respecto al otro. Por otro lado la publicación de este tercer ensayo en Inglaterra en la que “...vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, (...) y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir – casi estuve por decir: pensar – como quiero o debo...” (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 55) tiene como objetivo, tomando como base estas últimas palabras citadas, la de operar como piedra basal para la continuación de la transmisión del Psicoanálisis ahora que el enclave austríaco estaba perdido planteando cómo un saber olvidado puede retornar del mismo modo como ocurre en las neurosis individuales.

La segunda parte de este tercer ensayo está precedida de un breve inserto que apenas sobrepasa una página de extensión al que denominó “*Resumen y recapitulación*”. Nos llama poderosamente la atención este pequeño texto, tanto por lo que expresa como así también su ubicación (teniendo muy en cuenta su título). Sin embargo, este escueto trabajo sirve como nexo entre la primera y la segunda parte de este tercer ensayo, sirve

como vínculo de esa primera parte escrita en la Viena que precede a la ocupación alemana, momento caracterizado por los temores y los cuidados de Freud, y esa segunda parte, escrita en la Londres del exilio, donde esas precauciones son dejadas de lado. De esta manera, el tercer ensayo tiene como objetivo central el de enlazar las conclusiones de Tótem y tabú con los orígenes del judaísmo para poder extender este entendimiento a las otras religiones. Sin embargo, y en esto nuevamente acordamos con Brigitte Lemérier, en el “Moisés...” se produce una corrección con respecto a lo propuesto en 1912. En “Tótem y tabú”, la propuesta freudiana sostiene que las religiones (de las cuales el cristianismo es la versión más perfeccionada) serían el efecto de un retorno de ese hecho reprimido, a saber, el asesinato del padre. Pero en este texto una de las conclusiones a las que se arriba, a partir del estudio de la prehistoria del pueblo judío, indica que hay otras dimensiones a tener en cuenta como por ejemplo que para que se produzca el retorno de lo reprimido es necesario que se produzcan acontecimientos. Freud escribe:

*“...¿Bajo qué condiciones ingresa un recuerdo así en la herencia arcaica? (...) ¿Bajo qué circunstancias puede devenir activo, es decir, avanzar desde su estado inconsciente dentro del ello hasta la consciencia, si bien alterado y desfigurado?. La respuesta a la primera pregunta es fácil de formular: Cuando el suceso tuvo suficiente importancia o se repitió con frecuencia bastante, o ambas cosas. En el caso del parricidio, ambas condiciones se cumplen. Acerca de la segunda pregunta se puede puntualizar: es posible que entren en cuenta toda una serie de influjos, que no necesariamente han de ser todos consabidos; también es concebible un decurso espontáneo, análogo al proceso que se advierte en muchas neurosis. Pero, sin duda, es de una*

*significatividad decisiva el despertar de la huella mnémica olvidada por obra de una repetición real reciente del suceso. Una repetición así frente al asesinato de Moisés; y más tarde, el presunto asesinato legal de Cristo, de suerte que tales episodios avanzan hasta el primer plano de la causación. (...) Una tradición fundada sólo en el hecho de ser comunicada no podría testimoniar el carácter compulsivo que corresponde a los fenómenos religiosos. (...) Es preciso que haya recorrido antes el destino de la represión, pasado por el estado de permanencia dentro de lo inconsciente, para que con su retorno se desplieguen efectos tan poderosos y pueda constreñir a las masas en su embrujo, como lo hemos visto con asombro, y sin entenderlo hasta ahora, en el caso de la tradición religiosa.” (Freud, S.; 1939 (1991). PP 97 – 98)*

y de esta manera se asientan los cimientos necesarios para el fundamento de una religión. Sin embargo debemos agregar, para entender la génesis de esta religión, un componente no menos importante, las prohibiciones impuestas por Moisés. Estas prohibiciones, verdaderas limitaciones a lo pulsional, logran la elevación de la intelectualidad, pero, sin embargo, lo que marca y aporta lo novedoso en esta fundación de la nueva colectividad es el éxodo de Egipto y la imposición de la circuncisión como rúbrica del pacto.

Retomemos ahora lo que decíamos más arriba en relación a la *verleugnung*. Este concepto es importantísimo para que el sujeto instale la problemática de la castración. Si bien en el texto en el que se desarrollan las ideas que le surgen a Freud a partir del análisis de la escultura de Miguel Ángel, este concepto sólo se manifiesta tangencial y tácitamente, en el escrito de 1939 la *verleugnung* atraviesa la obra de principio a fin. Este mecanismo produce un desplazamiento que produce como consecuencia que la significación intolerable es desechada con su velamiento. En el caso de



*“Moisés y la religión monoteísta”* estas veladuras abundan y no tienen estatuto de actos fallidos (pero sí de índices de algún desmentido que está puesto en juego en el texto).

### **3ª Parte**

## *Algunas consideraciones acerca del Padre del Psicoanálisis*

**Capítulo 8:**  
**“Jakob Freud y Sigmund Freud. Padre e  
hijo. Un lazo especial”**

*Sigmund Freud, el judaísmo y su obra.*

*La “compacta mayoría”.*

*Sigmund y Jakob. La Biblia y la tradición.*

Lacan señala en su Seminario “*Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*” (Lacan, J.; 1964 (1992)) que en los mitos freudianos de la muerte del padre se perfilaba la regulación del deseo de Freud. En este punto nos cabe cuestionar el motivo de la recurrencia freudiana sobre la muerte, (y no cualquier forma de muerte, si no el asesinato) del padre. La insistencia (y en esto nos sostenemos precisamente en la propuesta freudiana que dice que lo que insiste nos abre las puertas hacia el inconsciente) sobre el asunto alerta sobre su implicación inconsciente. Resulta difícil no inferir una verdad reprimida del sujeto Freud en relación a los mitos de la muerte del padre, al igual que existe algo de lo que no quiere saber nada el sujeto en el síntoma neurótico. En efecto, cabe suponer que el rol que Freud atribuye a la figura del padre en la formación del sujeto y en el desarrollo de la civilización ha de estar muy condicionado por el papel que jugó en su vida su propio padre “...*Por supuesto el que juega este papel no es solamente el poco exitoso comerciante judío de Freiberg, sino también el padre que vio el niño Sigmund y el que recordaba y reinterpretaba el anciano Freud durante su vejez en Londres.*” (Blanck – Cerejeido, F.; 1996. Pág. 402).

En el seminario “*El reverso del Psicoanálisis*” Lacan sostiene que el Edipo es un sueño de Freud. El sueño, merece un desciframiento debido a que presenta un contenido manifiesto que vela u oculta un contenido latente. Lacan dice: “...*es precisamente así, – observémoslo de cerca – como se nos presenta este mito en su enunciado, ya he dicho que conviene tratarlo como lo que es, a saber, un contenido manifiesto*” (Lacan, J.; 1969 –

1970 (1992). Pág. 127). De esta forma, según Lacan, la muerte del padre en los mitos freudianos no sería otra cosa que un contenido manifiesto que encubre otra cosa.

Freud, desde los comienzos de su producción teórica psicoanalítica, no dejó nunca de decir que el sueño (lo mismo que el síntoma y las formaciones del inconsciente) era una realización de deseo. Tomando esto en consideración, podemos ir más allá y tratar de ver qué hay de latente “detrás” de este contenido manifiesto, y podemos, a la vez, sentirnos habilitados a aventurar que Freud “...encontró primero el mito del asesinato del padre como algo esencial en el nivel de la interpretación del sueño, y que en él se manifiesta un anhelo, un deseo de muerte.” (Lacan, J.; 1969 – 1970 (1992). Pág. 129), pero además y según el propio Freud, “...La interpretación de los sueños surgió de la muerte de su padre. Así que Freud se considera culpable de la muerte de su padre.” (Ibídem). En este sentido recordemos que en el prólogo a la segunda edición de “La interpretación de los sueños” Freud escribió: “Es que para mí el libro posee otro significado, subjetivo, que sólo después de terminarlo pude comprender. Advertí que era parte de mi autoanálisis, que era mi reacción frente a la muerte de mi padre, vale decir, frente al acontecimiento más significativo y la pérdida más terrible en la vida de un hombre. Después que lo hube reconocido, me sentí incapaz de borrar las huellas de esa influencia...” (Freud, S., 1900 (1989). Pág. 20)

Podemos afirmar que lo que no queda claramente explicitado en la formulación del complejo de Edipo, Freud lo resuelve con los postulados del texto “Tótem y tabú” (el que ya ha sido desarrollado), a saber, el goce del

padre. No hemos encontrado ninguna otra referencia en la obra de Freud que dé cuenta de la cuestión de la excepción, de un padre cuyo goce escapa a toda ley, a toda prohibición. Como decíamos más arriba, se trata de un padre dueño y señor del goce. El padre primitivo con su goce exclusivo exhibe la particularidad de la excepción, fue asesinado pero nunca sufrió el proceso simbólico de la castración. Este padre muerto es el padre real que Lacan nos presenta como el operador estructural ubicado más allá del Edipo y que introduce lo imposible en el centro de la enunciación freudiana. Es en este goce que se puede reconocer la verdad del deseo de Freud: exceptuar al padre de la castración o lo que es lo mismo salvarlo de la renuncia a la satisfacción pulsional. Tomaremos posteriormente un ejemplo que Freud desarrolla en *“La interpretación de los sueños”* y que entendemos ejemplifica acertadamente esto último, pero antes veamos ¿Quién era Jakob Freud?

Nació en Tysmenitz en 1815, era nieto e hijo de religiosos practicantes y ortodoxos, y murió en Viena el 23 de octubre 1896. De su abuelo paterno, quien murió pocos meses de su nacimiento, Sigmund recibió su segundo nombre Schlomó. Jones nos dice de Jakob: *“Fue comerciante, dedicándose especialmente a la venta de lanas”* (Jones, E.; 1985. Pág. 31). De acuerdo a lo que informa este autor, biógrafo “oficial” de Freud, Jakob se casó dos veces; la primera con Saly Kanner, con quien tuvo dos hijos, Emmanuel, nacido en 1832, y Philipp, quien nació en el año 1836. *“El 29 de julio de 1855, a la edad de cuarenta años, y tres años después del fallecimiento de su primera mujer, Saly Kanner, contrajo segundas nupcias en Viena con Amalia Nathanson”* (Jones, E.; 1985. Pág. 31). Estos mismos datos nos lo provee Betty Bernardo Fuks en su libro *“Freud y la judeidad”* (Fuks, B.; 2007) y en

este mismo sentido propone su perspectiva Claude Dorgeuille en el *Diccionario del Psicoanálisis* (Chemana R. y otros; 2004. PP. 278 y sgtes.), sin embargo, otras bibliografías consultadas discrepan con los mismos; por ejemplo Louis Breger nos dice: *“Es posible que tras la muerte de su primera esposa, Jakob se casara con una mujer de nombre Rebeca, que al parecer también murió. No se sabe con certeza si esta mujer existió, pero de ser así, en su vida adulta Freud no mostró estar enterado de ello, aunque sus hermanos debieron haberla conocido, y su madre, sin duda, debió de haber sabido algo de ella.”* (Breger, L.; 2001. Pág. 23), o Max Schur que dice:

*“Los hechos que emergen de todas las fuentes disponibles son las siguientes: Jakob y sus hijos Philipp y Emanuel se instalaron en Freiberg en 1840 y fijaron allí su residencia permanente hasta fines de 1859 o principios de 1860. Pero no se menciona la presencia en Freiberg de Sally, la primera esposa de Jakob Freud. La muerte de Sally no figura en los registros y tampoco existe ningún indicio de la fecha exacta de la muerte. (...) En el registro de habitantes judíos del año 1852 figuran los siguientes miembros de la familia: Jakob Freud, 38 años; su esposa Rebekka, 32 años; su hijo Emanuel, 21 años; María, esposa de este último, 18 años, y Phillip, hijo de Jakob, 16 años. Estos datos demuestran que Rebekka no pudo haber sido la primer esposa de Jakob, es decir que Rebekka y Sally no eran la misma persona, porque Rebekka no tenía edad suficiente para ser madre de Emanuel. Rebekka ya no figura en el registro de habitantes judíos extranjeros que vivían en Freiberg en 1854. Por lo tanto, es evidente que en 1854 había muerto, a menos que el matrimonio hubiese terminado en divorcio.”* (Schur, M.; 1980. Pág. 45).

y continúa diciendo, precisamente, que esto último es de suma importancia porque

*“...nos muestra las discrepancias existentes entre la “leyenda familiar” y la verdad “registrada”. Las discrepancias que existen entre una leyenda familiar y la historia “registrada” pueden manifestarse en la distorsión o en la ocultación total de ciertos hechos. Por ejemplo, parece que la existencia de la segunda esposa de Jakob Freud fue sometida a este mecanismo de ocultación.”* (Schur, M.; 1980. Pág. 46)

y pocos renglones más adelante nos dice

*“Aunque se logre mantener el secreto, casi siempre existe un “aire” de secreto.”* (Ibídem).

entendemos que estos datos toman suma importancia dentro de la historia y la teoría freudiana. El ocultamiento o el desmentido es el núcleo central dentro de los textos *“Moisés y la religión monoteísta”*, y el *“Moisés de Miguel Ángel”*, entre otros. En la historia personal de Sigmund Freud porque a la luz de estos datos, *“Justifica que examinemos sus formulaciones teóricas referentes al significado de la muerte para los niños pequeños y la repercusión de las muertes experimentadas en la primera infancia, con el objeto de buscar las huellas de este “secreto” que podría haber contribuido a la formación de su pensamiento.”* (Schur, M.; 1980. Pág. 47).

La familia de Jakob Freud estaba compuesta de la siguiente manera: De su primer matrimonio con Sally Kanner nacieron dos hijos; Emmanuel, quien nació en el año 1833 y falleció en el año 1914 y Philipp, nacido en 1836 y muerto en 1911. A su vez, Emmanuel contrajo matrimonio con Marie (1836 – 1923) con quien tuvo dos hijos, John (1854 – 1919) y Pauline (1855 – 1944). Del hipotético segundo matrimonio de Jakob con Rebekka<sup>1</sup> no hubo

---

<sup>1</sup> No hay coincidencia en el modo de escritura de este nombre en las distintas bibliografías en las que es nombrada. Max Schur, por ejemplo, escribe este nombre Rebekka, mientras que otros autores, como por ejemplo Louis Breger o Didier Anzieu, lo escriben Rebecca. Adoptaremos la



hijos. En 1855 se casa con Amalia Nathanson, quien vivió entre los años 1835 y 1930. De este matrimonio Jakob tuvo ocho hijos. El mayor de ellos era Sigismund (este era el nombre original de Freud. Sigmund, forma abreviada del nombre Sigismund, fue adoptado con el ingreso a la universidad porque, como dice Mannoni “*Recordemos que no había soportado “Sigismund”*”). (Mannoni, O.; 1987. Pág. 119)); y luego nacieron Julius (once meses después del nacimiento de Sigmund y llevaba este nombre en honor al hermano menor de Amalia quien había muerto de tuberculosis apenas un mes antes del alumbramiento) que fallece aproximadamente a los seis u ocho meses por una infección intestinal; Anna la más longeva ya que vivió casi noventa y ocho años entre 1858 y 1956; y ya luego del asentamiento de la familia en Viena, Rosa, Marie, Adolfine, Pauline y finalmente Alexander, nacidos en 1860, 1861, 1862, 1863 y 1866 respectivamente y asesinados entre los años 1942 y 1943 en distintos campos de concentración nazis durante el holocausto judío.

Se inició en el comercio de lanas como socio menor del padre de su primera esposa. Siendo un comerciante de poca habilidad, sus emprendimientos lo llevaron a la bancarrota, lo que lo obligó a abandonar Freiberg e instalarse finalmente, junto con el resto de su familia, en la ciudad de Viena donde residía la familia de Amalia. Proveniente de una familia jasídica, hijo y nieto de estudiosos de la Toráh, seguramente su vida juvenil estuvo marcada por un profundo sentimiento religioso ortodoxo. Sabemos, por distintos relatos de Sigmund (sobre algunos de ellos nos referiremos más adelante) que vestía de acuerdo las normas religiosas que imperaban entre los judíos de Europa central así como llevaba consigo, estudiaba y compartía

---

primera forma de nombrar a la segunda esposa de Jakob (Rebekka) por considerarla una traducción más fiel del hebreo Rivka, (רִבְקָה) mientras que la escritura del nombre con la doble letra c es un anglicismo.

lecturas del Tanaj (תנ"ך) (que es el conjunto de los veinticuatro libros de la Biblia hebrea) con sus hijos a quienes introdujo en el estudio de la historia del pueblo judío. Amalia, también transmitía la historia y tradición judía a su manera: transmisión oral, con las comidas y dirigiéndose a sus hijos “...exclusivamente en yiddish también nombrada por los judíos como *mame loschen* (lengua materna)...” (Fucks, B.; 2007. Pág. 23). Sin embargo esta forma de relacionarse con el judaísmo fue dejada de lado por el matrimonio Freud. Sin dejar de lado su identidad judía fueron tomando progresivamente la posición reformista característica de los judíos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX. Esta numerosa comunidad logró canalizar dos corrientes culturales riquísimas, la alemana y la judía, lo que tuvo como consecuencia; gracias a condiciones sociales, políticas y económicas tan favorables como frágiles; la construcción de una intelectualidad notable que poco tiempo después sería arrasada por el nazismo. En esta tendencia Jakob y Amalia educaron a sus hijos.

A los siete días de nacido, el 13 de mayo de 1856, Sigmund Freud fue circuncidado. El reformismo judío no reniega de esta práctica. Este acontecimiento fue registrado, como era habitual, en la Biblia familiar. Este hecho, dentro del pueblo judío, sella el ingreso de un nuevo integrante a la “comunidad del pacto”, a la comunidad judía. Esta señal de identidad y diferencia, como lo define Lacan en el seminario “*La angustia*” (Lacan, J.; 1962 – 1963), simboliza la comunidad de un pueblo con su religión, su historia, y su tradición. El brith milá, (בְּרִית מִילָה) cuya fiel traducción sería el “pacto de la palabra” impone una función de corte, de separación, ya que marca una ausencia o una privación en la medida que produce sentido. “*El*

*corte que instaura la circuncisión como “corte de todos los cortes”, debe entenderse como una metáfora de la castración simbólica, es decir, la escritura será testimonio imperecedero del ligamen que ata para siempre al cuerpo marcado con la Palabra que lo nombra. La circuncisión es el testimonio del Pacto real – simbólico – entre la carne y el lenguaje, y los nombres y las palabras serán el producto y la expresión de ese acto inaugural, dado que en su incesante proliferación contornearán esa zona de borde donde la incisión significativa del rito intersecta con un cuerpo ya hecho símbolo” (Milmaniene, J.; 2003. PP. 93 – 94). Consideramos muy importante remarcar en este punto que en la tradición religiosa judía, por lo menos en los sectores más ortodoxos, el recién nacido no puede ser llamado por su nombre hasta luego de ser circuncidado al séptimo u octavo día del nacimiento. Vale decir que, recién luego de esa marca en lo real del cuerpo podrá ser nombrado, por lo menos públicamente.*

Sigmund continuó con esta tradición judía laicalizada heredada de sus padres. En una carta remitida el 23 de julio de 1882 a quien posteriormente sería su esposa, Martha Bernays y citada por Betty Bernardo Fuks, Freud escribe: *“...aquel modo de vivir en el cual los antiguos judíos se sentían felices ya no proporciona protección, algo del núcleo, de la esencia de ese judaísmo lleno de sentido y de ganas de vivir no estarán ausentes en nuestro hogar (...) tal promesa parece ser un indicador de que Freud no solo reconocía su pertenencia al pueblo judío, sino que también estimaba algo del judaísmo, totalmente independiente de la religión de sus ancestros y de cualquier identidad nacional. En esas líneas escritas a Martha se observa que, por más que la obediencia a las reglas y leyes de la religión judaica no*

*tuvieran ya sentido en su vida, Freud alimentaba el deseo de crear y sostener una modalidad propia y subjetiva de transmisión del judaísmo más allá de cualquier religiosidad.” (Fuks, B.; 2007. Pág. 27). Citemos en este sentido algunos párrafos de escritos del padre del Psicoanálisis. En el prólogo a la edición en hebreo de “Tótem y tabú” dice que quien “...se ha enajenado por completo de la religión paterna – como de toda otra –, (...) nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abriga deseos de cambiarla. Si le preguntara: “¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas estas relaciones de continuidad con tus compatriotas?”, respondería: “Todavía mucho, probablemente lo principal” (...) la ciencia sin prejuicios no puede permanecer fuera del espíritu del nuevo judaísmo” (Freud, S. 1930 (1988). Pág. 9), en 1925, en su carta al director de *Jüdische Presszntrale Zürich* ya había escrito “...puedo decir que estoy tan apartado de la religión judía como de todas las demás religiones; (...) En cambio, siempre he tenido un fuerte sentimiento de pertenencia a mi pueblo y lo he alentado también en mis hijos. Todos nosotros nos hemos mantenido dentro de la confesión judía” (Freud, S.; 1925 (1990)c. Pág. 301), en la Alocución a los miembros del B´nei B´rith dijo: “Que fueran ustedes judíos no podía sino resultarme deseable, pues yo mismo lo era, y siempre me pareció no solo indigno, sino un craso disparate desmentirlo. Lo que me ataba al judaísmo no era ni la fe ni el orgullo nacional; en efecto, siempre permanecí incrédulo y fui educado sin religión, aunque no sin respeto por los reclamos llamados “éticos” de la cultura humana. Y no bien sentí la inclinación hacia un sentimiento de exaltación nacional, me empeñé en sofocarlo por funesto e injusto, asustado por los ejemplos, que nos sirven de*

*advertencia, de los pueblos bajo los cuales vivimos los judíos. Pero restaban sobradas cosas que volvían irresistible la atracción del judaísmo y de los judíos, mucho poderes de oscuro sentimiento, tanto más imperiosos cuanto menos admitían ser capturados con palabras, así como la clara consciencia de la identidad íntima, de la familiaridad en una misma construcción anímica. Y a esto se sumó pronto la intelección de que debía precisamente a mi naturaleza judía las dos cualidades que se me habían vuelto indispensables en el difícil sendero que la vida me reparaba. Porque era judío me hallaba libre de muchos prejuicios que limitaban a los otros en el uso de su intelecto, y como judío estaba preparado para pasar a la oposición y renunciar a la aquiescencia de la “compacta mayoría”* (Freud, S.; 1926 (1990). PP 263 – 264) ente muchas otras.

La preocupación que despertaba en Freud el judaísmo, esa herencia paterna, y el Psicoanálisis, su legado, se ve reflejada en los llamados sueños romanos o sueños de Roma. Estas producciones oníricas (soñadas en enero de 1897, a escasos tres meses de la muerte de Jakob) que desarrollaremos a continuación, y que toman particular importancia en el presente escrito por las asociaciones que se disparan a partir de los mismos, son enlazados por Freud con un relato paterno que lo impactó, no solamente, según entendemos, por el contenido antisemita del suceso, sino fundamentalmente por la actitud pasiva y resignada de Jakob. El propio Freud dice no haber perdonado la resignación de su padre ante la ofensa padecida. Precisamente, entendemos, en estos sueños detectamos un intento de presentar las cosas que sucedieron de una forma totalmente distinta.

Freud relata de la siguiente manera el episodio que le es comunicado precisamente por su padre Jakob. Es el siguiente:

*“Tendría yo diez o doce años cuando mi padre empezó a llevarme consigo en sus paseos y a revelarme en pláticas sus opiniones sobre las cosas de este mundo. Así me contó cierta vez, para mostrarme cuánto mejores eran los tiempos que me tocaba a mí vivir, que no los de él. “Siendo yo muchacho, me paseaba por las calles del pueblo donde tú naciste, un sábado, llevaba un lindo traje con un gorro de pieles nuevo sobre la cabeza. (Este dato nos permite inferir la adhesión de Jakob a la ortodoxia judía, ya que la vestimenta que él le relató a Sigmund era (y continúa siéndolo) el ropaje característico de los judíos ortodoxos que habitaban los países de la Europa central) Vino entonces un cristiano y de un golpe me quitó el gorro y lo arrojó al barro exclamando: “judío, bájate de la acera” “¿Y tú qué hiciste?” “me baje a la calle y recogí el gorro”, fue la resignada respuesta. Esto no me pareció heroico de parte del hombre que me llevaba a mí, pequeño, de la mano. Contrapuse a esa situación, que no me contentaba, otra que respondía mejor a mis sentimientos: la escena en que el padre de Aníbal, Amílcar Barca, hace jurar a su hijo ante el altar doméstico que se vengará de los romanos. Desde entonces tuvo Aníbal un lugar en mis fantasías”, (Freud, S.; 1900 (1989). Pág. 211).*

Veamos qué decía Freud respecto a los “sueños romanos”. *“En otro caso pude observar que el deseo excitador del sueño, aun siendo presente, recibe un poderoso refuerzo de recuerdos infantiles arraigados en lo profundo. Aquí es cuestión de una serie de sueños en cuya base está la nostalgia de ir a Roma. Es que durante mucho tiempo tendré que satisfacer esa nostalgia con sueños, pues en la época del año de que dispongo para hacer viajes debo evitar la residencia en Roma por motivos de salud.”* (Freud, S.; 1900 (1989). Pág. 208). Los “sueños romanos” son los que

siguen: “... desde la ventanilla del tren veo el Tíber y el puente Sant’ Angelo; después el tren se pone en movimiento, y de pronto se me ocurre que no he puesto el pié en la ciudad. La vista del sueño estaba copiada de una conocida lámina que días antes había observado al pasar en la sala de una paciente. En otra ocasión alguien me lleva sobre una colina y me enseña a Roma medio velada por la niebla, y todavía tan lejana que me asombra la claridad de la vista. El contenido de este sueño es más rico que lo que quisiera detallar aquí. El motivo “ver desde lejos la Tierra Prometida” se reconoce fácilmente en él. La ciudad que yo he visto por vez primera así envuelta en la niebla es Lübeck; la colina tiene su modelo en Gleichenberg” (Freud, S.; 1900 (1989). Pág. 208). Sobre estos dos primeros sueños, en los que no abundan asociaciones, Didier Anzieu indica muy acertadamente que “La vista sobre el Tíber y el puente de San Ángel evoca la vía de acceso al Vaticano, asiento del papado, símbolo del poder de persecución contra los judíos...” (Anzieu, D.; 1998. Pág. 214); pero podemos agregar, también, que a “...esa Roma temible a la que más vale acercarse demasiado, el segundo sueño opone a la Roma deseable, “tierra prometida”, pero que no puede ser vista sino de lejos. El deseo común a ambos sueños es ver la “prometida” – la novia, las hermanas, la sobrina y otros compañeros de juego de la infancia, la madre finalmente. Ese mismo deseo sostenía entonces a Freud en su búsqueda epistemológica: ver cómo funcionaban la sexualidad y el aparato psíquico. (...) traducido al registro consciente, el conflicto se le aparecía a Freud de la siguiente forma: lo atrae la Roma antigua; teme a la Roma católica” (Anzieu, D.; 1998. PP. 214 – 215). La ciudad que aparece asociada con Roma en el segundo sueño es Lübeck, ciudad a la que Freud y Martha

viajaron con motivo de su viaje de bodas. De acuerdo a los datos que nos transmite Anzieu, Martha había enviado a Freud una carta donde le comunicaba una fantasía en la cual moría ahogada en el Mar Báltico. Este contenido abre a la nueva dimensión donde el contenido latente es: “Martha podría haber muerto antes de que la poseyera”. Con respecto a la segunda ciudad que aparece en el sueño, *Gleichenberg*, Anzieu nos dice que viene a confirmar lo anterior, ya que en esa ciudad residía Ignace Schönberg, prometido de Minna, hermana de Martha. Ignace, quien estaba muy enfermo, y de hecho murió a consecuencia de la larga enfermedad, le ofrece a Minna eximirlo del compromiso, propuesta que la hermana de Martha rechazó. Sigmund Freud le escribió a Martha, al enterarse de este episodio, que él esperaba lo mismo de ella y que él mismo haría lo propio por su prometida. *“La angustia que despierta en Freud la visión de la tierra prometida (...) es pues la angustia de la separación: separación por el viaje (primer sueño), separación por la muerte de la mujer amada (segundo sueño). En la realidad, sin embargo, la separación que Freud asumía en ese momento con el trabajo del duelo era de diferente naturaleza: consistía en separarse de su padre. Dolorosa por un lado, por otro era liberadora: muerto, el padre es menos amenazador que vivo. Encerrado en su palacio, el papa ya no dominaba.”* (Anzieu, D.; 1998. Pág. 216.).

Con respecto al segundo sueño Anzieu agrega, citando a Daniel Lagache, una identificación de Freud con Moisés al ser llevado a la cima del monte desde la cual ve la tierra prometida pero a la cual no podrá acceder. Betty Bernardo Fuks no acepta este tipo de lecturas en las se identifican Freud y Moisés. Dice: *“Al contrario de autores que insisten en ver en este*



*sueño apenas una identificación de Freud con la figura bíblica de Moisés, a quien YHVH hizo subir al monte Nebo para mostrar desde lejos la tierra prometida, conviene recordar que los contenidos de un sueño se sitúan más allá de las identificaciones imaginarias” (Fuks, B.; 2007. Pág. 44.). Si bien acordamos con lo planteado por esta autora sobre este tema al decir que con estas identificaciones por sí solas no alcanzan, tomaremos muy en cuenta la observación de Didier Anzieu y trataremos de explayarnos en la explicación de la posición asumida en el capítulo X de la presente tesis.*

A continuación presentaremos el tercer sueño y la interpretación que hace Freud del mismo:

*“En un tercer sueño ya estoy por fin en Roma, como el sueño me lo dice. Para mi desilusión, empero, veo un escenario en modo alguno urbano: un arroyuelo de aguas oscuras, a un lado de él negros barrancos y al otro lado prados con grandes llores blancas. Reparo en un señor Zucker (a quien conozco superficialmente) y me resuelvo a preguntarle por el camino para la ciudad. Es manifiesto que en vano me esfuerzo por ver una ciudad que despierto no he visto. Si descompongo en sus elementos el paisaje del sueño, las flores blancas indican Rávena, que yo conozco, y que al menos durante un tiempo arrebató a Roma su primacía como la capital de Italia. En los pantanos cercanos a Rávena hemos encontrado los más hermosos nenúfares en medio del agua negra; el sueño los hace crecer en prados como a los narcisos de nuestro Aussee, porque esa vez fue harto trabajoso recogerlos del agua. La roca oscura, así cercana al agua, recuerda vívidamente al valle del Tepl, en Karlsbad. Karlsbad” me permite explicar ese rasgo curioso que es que yo pregunte el camino al señor Zucker. Aquí, en el material de que está tejido el sueño, pueden reconocerse dos de esas risueñas anécdotas judías que esconden una sabiduría de la vida tan*

*profunda, muchas veces amarga, y que de buen grado citamos en nuestras conversaciones y cartas. Una es la historia de la “constitución”. He aquí su contenido: un judío pobre ha subido sin pagar boleto al tren expreso que lleva a KarIsbad; lo sorprenden y lo hacen descender en la primera estación; vuelve a subir, lo vuelven a echar, y así sucesivamente, recibiendo un trato más duro en cada nueva inspección; un conocido que lo encuentra en una de las estaciones de su calvario (Leidensstationen) le pregunta adónde viaja, y él responde: “Si mi constitución lo permite, a KarIsbad”. Esta historia me trae a la memoria otra, la de un judío que desconoce el francés y a quien se le recomienda preguntar en París por la Rue Richelieu. También París fue durante muchos años meta de mi nostalgia, y a la felicidad con que pisé por vez primera el pavimento de París la tomé como fiadora de que habría de alcanzar también el cumplimiento de otros deseos. El preguntar-por-el-camino es, además, una alusión directa a Roma, pues, como se sabe, todos los caminos llevan a Roma. Por otra parte, el nombre Zucker {azúcar} apunta de nuevo a KarIsbad, adonde enviamos a todos los enfermos de diabetes {zuckerkrankheit}, enfermedad constitucional. La ocasión de este sueño fue la propuesta de mi amigo, el de Berlín, para que en las Pascuas nos encontrásemos en Praga. De las cosas sobre las que allí habría de hablar con él surgiría otra relación con “azúcar” y “diabetes.” (Freud, S.; 1900 (1989). PP. 208 – 209).*

Este sueño presenta la misma estructura lógica que los dos anteriores. Entendemos incluso que este sueño se emparenta con la posición explicitada más arriba que “...como judío estaba preparado para pasar a la oposición y renunciar a la aquiescencia de la “compacta mayoría.” (Freud, S.; 1926 (1990). Pág. 264).

El conquistar nuevos “territorios”, “dominar espacios inexplorados” porque ya no hay vuelta atrás, hay que avanzar hacia el objetivo a como dé

lugar, tal como lo está haciendo el señor *Zucker*. Freud continúa con sus asociaciones y recuerda otra anécdota. Se trata de otro judío no muy afortunado que al preguntar por la calle Richelieu delata inmediatamente su pertenencia al pueblo judío ya que no puede pronunciar correctamente el sonido “*ieu*” por no ser un fonema propio del Yiddish. Esta pregunta la realiza por ser “víctima” de la broma de un amigo que sabía de esta dificultad de nuestro personaje. Sin embargo, a quien consulta es también un judío, pero un judío exitoso que pretende no denunciar su origen, sin éxito, ya que un cierto acento se desliza en su decir quedando a descubierto. Estos episodios condensan la idea de que el judío no puede escapar a su propia marca; Freud no optó por ocultar esa marca, sino que, por el contrario, la asume pero de forma distinta a la de su padre Jakob, haciendo un judaísmo no pensado como esencia, sino como práctica, movimiento.

De los tres primeros sueños nada dijo a Fliess, y el cuarto fue comentado casi un año después en una carta de diciembre de 1897. Para ese entonces ya había descubierto el complejo de Edipo:

*“Un cuarto sueño, que sobrevino muy poco después del citado en último término, me llevó de nuevo a Roma. Veo ante mí una esquina y me asombra que hayan fijado allí tantos carteles en alemán. Días antes había escrito a mi amigo, con profética anticipación, que Praga podía ser un lugar de estadía incómodo para viajeros alemanes. El sueño expresaba entonces el deseo de que nos encontrásemos en Roma y no en una ciudad de Bohemia, y al mismo tiempo el interés, probablemente nacido en mis épocas de estudiante, de que en Praga se tolerase más al idioma alemán. Por otra parte, en mi primera infancia tengo que haber comprendido la lengua checa, puesto que soy nacido en una pequeña localidad de Moravia de población eslava. Unos versos*

*infantiles en checo que oí cuando tenía diecisiete años se grabaron con tanta facilidad en mi memoria que todavía hoy puedo recitarlos, por más que no tengo ni idea de su significado. No faltan a estos sueños, por tanto, múltiples relaciones con las impresiones de mis primeros años de vida.*

*Por mi último viaje a Italia, que entre otros lugares me llevó a pasar junto al lago Trasimeno, descubrí -después que vi el Tíber y hube de emprender apenado el regreso, ochenta kilómetros antes de llegar a Roma- el refuerzo que mi nostalgia de la Ciudad Eterna recibía de impresiones de la niñez. Precisamente yo meditaba el plan de pasar al año siguiente por Roma camino de Nápoles, cuando se me ocurrió una frase que debo de haber leído en uno de nuestros autores clásicos: "Es difícil averiguar quién se paseó con mayor agitación por su cámara después que concibió el plan de ir a Roma, si el vicerrector Winckelmann o el general Aníbal". Acababa yo de seguir la ruta de Aníbal; me estaba tan poco deparado como a él ver a Roma, y también él se retiró ala Campania después que todo el mundo lo había esperado en Roma. Ahora bien, Aníbal, con quien yo había alcanzado esa semejanza, fue el héroe predilecto de mis años de escolar; como tantos otros hicieron para esa época antigua, la de las guerras púnicas, yo no había puesto mis simpatías en los romanos sino en los cartagineses. Cuando después, en los cursos superiores de la escuela media, empecé a comprender las consecuencias de pertenecer al linaje de una raza ajena al país, y los conatos antisemitas de mis compañeros me obligaron a tomar posición, la figura del guerrero semita se empinó todavía más a mis ojos. Aníbal y Roma simbolizaban para el adolescente la oposición entre la tenacidad del judaísmo y la organización de la Iglesia Católica. Y la importancia que el movimiento antisemita cobró desde entonces para nuestro estado de ánimo contribuyó a fijar después las ideas y sentimientos de ese período temprano. Así, el deseo de llegar a Roma devino, para la vida onírica, la cubierta y el símbolo de muchos otros deseos ardientemente anhelados, en*

*cuya realización querríamos laborar con el empeño y la dedicación de los cartagineses y cuyo cumplimiento, entretanto, parecía tan poco favorecido por el destino como el deseo absorbente de Aníbal de entrar en Roma.” (Freud, S.; 1900 (1989). PP. 210 – 211).*

En este momento Sigmund se encuentra con el recuerdo del relato que le hace Jakob y sobre el que ya algo hemos avanzado.

*“Y sólo ahora tropiezo con aquella vivencia de niño que todavía hoy exterioriza su poder en todos estos sentimientos y sueños. Tendría yo diez o doce años cuando mi padre empezó a llevarme consigo en sus paseos y a revelarme en pláticas sus opiniones sobre las cosas de este mundo.*

*Así me contó cierta vez, para mostrarme cuánto mejores eran los tiempos que me tocaba a mí vivir, que no los de él: “Siendo yo muchacho, me paseaba por las calles del pueblo donde tú naciste, un sábado; llevaba un lindo traje con un gorro de pieles nuevo sobre la cabeza. Vino entonces un cristiano y de un golpe me quitó el gorro y lo arrojó al barro exclamando: “¡Judío, bájate de la acera!”. “¿Y tú qué hiciste?”. “Me bajé a la calle y recogí el gorro”, fue la resignada respuesta. Esto no me pareció heroico de parte del hombre grande que me llevaba a mí, pequeño, de la mano. Contrapuse a esa situación, que no me contentaba, otra que respondía mejor a mis sentimientos: la escena en que el padre de Aníbal, Amílcar Barca, hace jurar a su hijo ante el altar doméstico que se vengará de los romanos Desde entonces tuvo Aníbal un lugar en mis fantasías.*

*Creo que este fervor por el general cartaginés puedo perseguirlo más atrás en mi infancia, de modo que también en este caso no se trataría sino de la trasferencia a otro portador de una relación de afecto ya constituida. Uno de los primeros libros que cayó en mis manos cuando aprendí a leer fue El Consulado y el Imperio, de Thiers; bien me acuerdo de que pegaba sobre las*

*flacas espaldas de mis soldaditos de madera cartelitos con el nombre de los mariscales del Emperador, y que ya por entonces era Masséna (como judío: Menasse) declaradamente mi preferido. (Esta predilección ha de explicarse también por la coincidencia de nuestra fecha de nacimiento, con intervalo de cien años justos.) El propio Napoleón siguió a Aníbal en el paso de los Alpes. Y quizás el desarrollo de este ideal de guerrero puede rastrearse todavía más atrás en la niñez, hasta ciertos, deseos que hubieron de engendrarse en el más débil de los dos compañeros de juego por el trato, ora amistoso, ora belicoso, que tuve durante los primeros tres años de mi vida con un niño un año mayor.*

*Cuanto más ahondamos en el análisis de los sueños, con tanto mayor frecuencia nos ponemos sobre la huella de vivencias infantiles que desempeñan un papel, como fuentes del sueño, en el contenido latente de este.” (Freud, S.; 1900 (1989). PP. 211 – 212).*

En este cuarto sueño Freud se describe a sí mismo caminando por la calles de Roma descubriendo con enorme sorpresa una gran cantidad de carteles escritos en alemán. Roma – Berlín es el significante que según él mismo indica el deseo de estar en Roma con su gran amigo del momento Fliess, a quien le revela que su admiración por esta ciudad se asociaba a la figura de Aníbal, el gran héroe semita que luchó contra los romanos; admiración reactiva al horror que le produjo lo que para él fue una falta de heroísmo de parte de Jakob.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que en los momentos en que el antisemitismo arreciaba con toda su virulencia, Freud respondía con más tenacidad reafirmando en su judaísmo ateo, posicionándose en un lugar de “enfrentamiento” a la “compacta mayoría”, aún en los momentos más negros de la historia de la humanidad. Es válido que recordemos aquí la carta que le

envió a Romain Rolland con motivo de su viaje a Atenas; dónde, a la vez, y tomando las últimas palabras de la nota, parece ocupar el lugar de Jakob:

*“Pero aquí nos cae en las manos la solución de un pequeño problema, el de saber por qué nos estropeamos ya en Trieste el contento por el viaje a Atenas. Tiene que haber sido porque en la satisfacción por haber llegado tan lejos se mezclaba un sentimiento de culpa; hay ahí algo injusto, prohibido de antiguo. Se relaciona con la crítica infantil al padre, con el menosprecio que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo esencial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como sí continuara prohibido querer sobrepasar al padre.*

*A esta motivación universalmente válida se agrega todavía en nuestro caso el factor particular, a saber, que en el tema Atenas y Acrópolis, en sí y por sí, está contenida una referencia a la superioridad de los hijos. Nuestro padre había sido comerciante, no había ido a la escuela secundaria, Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que nos empañaba el goce del viaje a Atenas era entonces una moción de piedad. Y ahora ya no le asombrará a usted que el recuerdo de la vivencia en la Acrópolis me frecuentara desde que, anciano yo mismo, me he vuelto menesteroso de indulgencia y ya no puedo viajar.” (Freud, S.; 1936 (1991). PP. 220 – 221).*

**Capítulo 9:**  
**“Sigmund Freud y su “hijo” el  
Psicoanálisis”.**

*El psicoanálisis, creación freudiana.*

*La relación con Jung, nuevamente.*

*El psicoanálisis, ¿ciencia judía?*



*“Si en lo que sigue hago contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico, nadie tendrá derecho a asombrarse por su carácter subjetivo ni por el papel que en esa historia cabe a mi persona. En efecto, el Psicoanálisis es creación mía, yo fui durante diez años el único que se ocupó de él, y todo el disgusto que el nuevo fenómeno provocó en los contemporáneos se descargó sobre mi cabeza en forma de crítica. Me juzgo con derecho a defender este punto de vista: todavía hoy, cuando hace mucho he dejado de ser el único psicoanalista, nadie puede saber mejor que yo lo que el Psicoanálisis es, en qué se distingue de otros modos de explorar la vida anímica, qué debe correr bajo su nombre y qué sería mejor llamar de otra manera. Y mientras así refuto lo que me parece una osada usurpación, doy a nuestros lectores un esclarecimiento indirecto sobre los procesos que han llevado al cambio de directores y de modalidad de presentación de esta revista.*

*Cuando en 1909, en la cátedra de una universidad norteamericana, tuve por primera vez oportunidad de dar una conferencia pública sobre el Psicoanálisis, declaré, penetrado de la importancia que ese momento tenía para mis empeños, no haber sido yo quien trajo a la vida el Psicoanálisis. Este mérito le fue deparado a Josef Breuer en tiempos en que yo era estudiante y me absorbía la preparación de mis exámenes (1880-82). Pero amigos bienintencionados me sugirieron luego una reflexión: ¿no había expresado de manera impropia ese reconocimiento? Igual que en ocasiones anteriores, habría debido apreciar el «procedimiento catártico» de Breuer como un estadio previo del Psicoanálisis y fijar el comienzo de este sólo en el momento en que yo desestimé la técnica hipnótica e introduje la asociación libre. Ahora bien, es bastante indiferente que la historia del Psicoanálisis quiera computarse desde el procedimiento catártico o sólo desde mi modificación de él. Si he entrado en este*

*problema, que carece de interés, se debe únicamente a que muchos opositores del Psicoanálisis suelen acordarse en ocasiones de que este arte no proviene de mí, sino de Breuer. Desde luego, sólo lo hacen en caso de que su posición les permita hallar algo digno de nota en el Psicoanálisis; cuando no se ponen ese límite en su repulsa, el Psicoanálisis es siempre, y sin discusión, obra mía. Nunca supe que su gran participación en el Psicoanálisis le haya atraído a Breuer la cuota correspondiente de insultos y censuras. Y como desde hace tiempo he reconocido que el inevitable destino del Psicoanálisis es mover a contradicción a los hombres e irritarlos, he sacado en conclusión que yo debo de ser el verdadero creador de todo lo que lo distingue. Con satisfacción agrego que ninguno de los empeños por disminuir mi parte en el tan vilipendiado análisis ha partido de Breuer mismo ni puede vanagloriarse de contar con su apoyo.”*  
(Freud, S.; 1914 (1992). PP. 7 – 8).

Así comienza Sigmund Freud su texto de 1914 “*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*”. Sobre este texto, precisamente en su “Nota introductoria”, James Strachey nos informa:

*“...Los desacuerdos de Adler con las opiniones de Freud habían alcanzado su punto crítico en 1910, y los de Jung, unos tres años después. A pesar de esas divergencias, sin embargo, ambos siguieron caracterizando a sus teorías, por largo tiempo, como “Psicoanálisis”. El propósito del presente artículo fue enunciar claramente los postulados e hipótesis fundamentales del Psicoanálisis, para mostrar que las teorías de Adler y Jung eran totalmente incompatibles con aquellos, y para extraer la inferencia de que llamar con el mismo nombre a estos puntos de vista contradictorios no podía sino llevar a una confusión general. Y si bien durante muchos años la opinión popular siguió insistiendo en que había “tres escuelas de Psicoanálisis”, los argumentos de Freud terminaron por imponerse. Adler ya había*

*elegido la denominación de “psicología individual” para sus teorías, y poco después Jung adoptó la de “psicología analítica” para las suyas.*

*Con miras a dejar perfectamente en claro los principios esenciales del Psicoanálisis, Freud trazó la historia del desarrollo de esos principios desde los comienzos pre – analíticos. La primera sección del artículo abarca el período durante el cual él fue el único participante -es decir, más o menos hasta 1902-. La segunda sección continúa la historia hasta 1910 aproximadamente, el período durante el cual las concepciones psicoanalíticas comenzaron a extenderse a círculos más amplios. Recién en la tercera sección Freud examina los puntos de vista disidentes, primero los de Adler y luego los de Jung, y señala los aspectos fundamentales en que se apartan de los hallazgos del Psicoanálisis. En esta última sección, y en alguna medida también en el resto del artículo, vemos a Freud adoptando un tono mucho más beligerante que en cualquiera de sus otros escritos. Y en vista de sus experiencias durante los tres o cuatro años anteriores, este talante poco habitual no puede mover a sorpresa.” (Freud, S.; 1914 (1992). Pág. 4).*

Este texto, que a fines de 1913 Freud había empezado a escribir y que él mismo denominó como “la bomba”, es un escrito en el que expone su versión de los desacuerdos que habían estado carcomiendo al movimiento en los últimos años, en especial la disputa con su discípulo “ungido” y presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional (I. P. A.), Carl Gustav Jung. Antes de que “la bomba” explotara oficialmente, Jung presentó su renuncia a la Presidencia de la Asociación, el 20 de abril de 1914.

Carl Gustav Jung nació el 26 de julio de 1875 en Kesswil, en Suiza y murió en la ciudad de Küsnacht, Suiza, el 6 de junio de 1961, a poco de

cumplir 86 años. Hijo de un pastor protestante, con quien no tuvo una muy buena relación, y una culta ama de casa aunque muy inestable en el plano emocional y con quien tenía una relación muy particular. Su infancia transcurrió en un entorno rural. En su familia se contaban nueve clérigos protestantes, su padre y ocho tíos. Pese a tener siete hermanos menores, fue hijo único durante nueve años. De niño era más bien introvertido y con una gran imaginación. Cuando tenía tres años su madre fue internada en un hospital para enfermos mentales lo que lo afectó profundamente. Ella, afecta a las prácticas espiritistas, siempre le pareció a Carl una mujer con dos personalidades distintas que “...durante el día parecía una mujer de pueblo normal, mientras que de noche se transformaba en una criatura “rara y misteriosa”...” (Breger, L.; 2001. Pág. 284.).

Jung estudió medicina en Basilea desde 1895 a 1900, especializándose en psiquiatría en Zurich. Elaboró su tesis de doctorado “*Sobre la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos*”, en base a un material que surgió de la actividad mediumnística de su prima Helene Preimswerk, a cuyas sesiones de espiritismo acudió entre 1895 y 1899. En esta primera obra ya se mostraba el germen de sus ideas centrales de su psicología analítica: el inconsciente colectivo, la psicología de los complejos, los arquetipos o la individuación entre otros. Después de ello, Jung realizó durante un semestre estudios en la Salpêtrière, bajo la dirección de Pierre Janet, y tras su regreso inició junto a Riklin las investigaciones con las asociaciones de palabras, lo que le sirvió para su habilitación como especialista en psiquiatría.

Dio también cursos sobre hipnosis, método que utilizó, junto a la asociación de palabras, para la detección y toma de conciencia de los

complejos en sus pacientes. Finalmente renunció al método hipnótico por considerar que se obraba a ciegas, ya que nunca se podía saber cuánto iba a durar un proceso o una convalecencia.

En definitiva, a finalizar sus estudios de medicina poseía profundos conocimientos en biología, paleontología y arqueología. Dejó esta última carrera a partir de un sueño que tuvo.

Esta relación se remonta a los tiempos que Jung cursaba sus estudios universitarios. En esos momentos Jung leyó “*La interpretación de los sueños*”. Este hecho propició que le enviase a Freud, en 1906 sus “*Estudios diagnósticos sobre la asociación*” (libro del que desconocemos mayores datos) “...ante el cual Freud respondió con entusiasmo...” (Breger, L.; 2001. Pág. 288.) iniciando la correspondencia entre ambos. Poco después le envió también “*La psicología de la demencia precoz*” (Jung, C.; 1987), en la que mostraba un claro compromiso con las ideas psicoanalíticas. Si bien desde un comienzo Jung se perfiló como un adherente aparentemente incondicional a la teoría freudiana, ya en su primera carta tomó cierta distancia del postulado psicoanalítico al plantear que no consideraba a la sexualidad como la única causa de la etiología de la histeria. Recordemos que el punto de vital importancia en el distanciamiento entre Freud y Jung era la modificación que este último proponía en lo relativo a la libido. Lo que para Freud era energía sexual, para Jung era sencillamente energía vital, una energía que tomaba distintas formas según las exigencias momentáneas del organismo (alimento, sexo, eliminación, etc.). Sin embargo la relación no se enfrió sino todo lo contrario, prosiguió en los mismos términos aún cuando Jung permanentemente manifestaba sus dudas.

Existía un interés mutuo en establecer una relación, puesto que Jung había trabajado con pacientes psicóticos y mostraba un gran interés por la esquizofrenia, mientras que Freud había trabajado con pacientes neuróticos, especializándose en los trastornos histéricos. El hecho de conocerse suponía para ambos una posibilidad para ampliar sus horizontes, claro que a la larga podía facilitar la confrontación entre ambos. De acuerdo a toda la bibliografía consultada sobre las biografías de estos dos pensadores, el comienzo de su relación fue especialmente intenso, al punto que Freud acogió a Jung como a un hijo. Para que esto ocurra es muy probable que hayan tenido suma importancia los veinte años de diferencia que Freud le llevaba a Jung. A diferencia de una gran cantidad de datos que recabamos en distintas bibliografías sobre la historia del Psicoanálisis consultadas que sostienen que Freud buscaba una persona joven y no judía para liderar su asociación con el objetivo de “desjudaizar” al Psicoanálisis, entendemos que Freud literalmente lo encontró a Jung, quien se destacaba por su inteligencia, y que, a partir de este encuentro Freud se valió de la condición de no judío de Jung para llevar adelante este propósito de hacer del Psicoanálisis un pensamiento ecuménico. El resto de judíos vieneses no compartían esta idea con Freud, por eso se opusieron casi en su mayoría al posterior nombramiento de Jung como presidente.

Finalmente Freud le invitó a acudir a Viena el 3 de marzo de 1907.

En la fecha acordada Jung conoció personalmente a Freud. La relación entre ambos llegó a ser muy estrecha. Noll dice en su libro *“Jung: El Cristo Ario”* que *“...la veneración de Jung por el hombre mayor se fue transformando en algo que el propio Jung reconoció como una suerte de*

*enamoramiento...*” y continúa diciendo “...*pero curiosamente enmarcó la veneración en un contexto religioso, reconociendo a Freud como una figura divina...*” (Noll, R.; 2003. Pág. 89). Freud llegó a considerar a Jung como su propio hijo y le trataba como tal. A continuación reproduciremos parcialmente una carta que Freud le envió a Jung el 16 de abril de 1909 en el marco de esta relación epistolar y que, según entendemos, grafica muy claramente la relación que se había construido entre Freud y Jung:

*“Querido amigo:*

*Pensando que ya habías comenzado tu excursión ciclista por el norte de Italia, envié a tu esposa una tarjeta desde Venecia, a donde fui para Pascua con la vana esperanza de disfrutar un primer soplo de primavera y un poco de descanso.*

*Es notable que, el mismo día en que te adopté formalmente como hijo mayor y te ungué sucesor y heredero de la corona in partibus infidelium, tú me despojaras, simultáneamente, de mi dignidad paternal, despojo que te produjo tanto placer como a mí, por contraste, tu investidura. Ahora, temo volver a caer en el papel de padre hablando de mi reacción ante la “Poltergeist”. No obstante, debo hacerlo porque es distinto a lo que piensas. (...) Así, vuelvo a calzarme las paternas gafas con montura de concha y advierto al hijo querido que mantenga fría la cabeza y que es mejor no comprender algo que hacer tan grandes sacrificios en nombre de la comprensión...”* (Citado por Max Schur: (Schur, M.; 1980. PP. 339 – 340)).

La respuesta a esta carta por parte de Jung se demoró por varias semanas diciéndole que tomaría en consideración la “advertencia” aclarándole al padre del Psicoanálisis que **todos** deseaban descubrir algo nuevo. Seguramente; tal como lo expresan los distintos autores que tomaron

para sus estudios la carta referida, y teniendo muy en cuenta la personalidad de Freud; esta carta debe haber encendido una luz de alarma en el creador de la teoría psicoanalítica. Si bien, probablemente esta carta haya iniciado el principio del fin en la relación de estos dos pensadores, lo cierto es que, por lo menos aparentemente, en estos momentos el lazo se recompuso, al punto de viajar juntos, a fines de 1909, a los Estados Unidos donde Freud pronunció sus célebres conferencias.

La carrera de Jung continuó en rápido ascenso al punto de ser propuesto y ser nombrado posteriormente, en 1910, presidente vitalicio de la Asociación Internacional de Psicoanálisis. Este hecho supuso la división de la escuela psicoanalítica con la secesión de Adler, Steckel y otros autores relevantes, que fundaron por su cuenta la escuela de psicología individual dedicada al Psicoanálisis libre.

En 1911, Jung escribe su libro *“Símbolos de transformación”*, y ya en ese momento se percata de que este acto pondría en peligro la relación con Freud, la cual ya estaba muy deteriorada por cuestiones teóricas y personales. *“En noviembre de ese año Freud le escribió: “Me temo que existe un malentendido entre nosotros, el mismo tipo de asunto que cuando dijo<sup>2</sup> en un artículo que, según mi modo de pensar, la libido es idéntica a cualquier tipo de deseo, mientras que en realidad lo único que digo es que hay dos pulsiones básicas y que sólo el poder que hay tras la pulsión sexual puede llamarse libido.”* (En (Breger, L.; 2001. Pág. 295)) A lo que Jung respondió: *“La pérdida de la función de la realidad en la esquizofrenia no puede reducirse a la represión de la libido (definida como apetito sexual): En*

---

<sup>2</sup> Desconocemos si el trato de usted con el que Freud se manifiesta en esta carta hacia Jung es producto de un enfriamiento de las relaciones o si se trata del modo de traducción. Sin desechar la primera opción, en el caso de la presente carta, nos inclinamos por la segunda alternativa.



*cualquier caso no por mí.*” (En (Breger, L.; 2001. Pág. 295)). Los reproches continuaron de uno a otro y fueron *in crescendo* hasta que la relación entre Jung y Freud se rompió completamente en 1913 y en los siguientes términos:

*“Viena, Enero de 1913*

*Estimado señor presidente*

*Estimado Doctor.:*

*... En consecuencia, propongo que abandonemos nuestra amistad enteramente, no pierdo nada con ello pues mi único vínculo emocional con Ud., ha sido durante un largo tiempo, un delgado hilo, debido al prolongado efecto de pasados desacuerdos y Ud. Tiene todo a ganar, en vista del reparo que recientemente hizo en Múnich acerca del efecto de una profunda amistad con un hombre que inhibía su libertad científica.*

*Por consiguiente diré: tome su “total libertad” y ahórreme sus supuestas “charlas personales en beneficio del interés general de su ciencia (rama de esfuerzo). Ud. Nunca tendrá motivos para quejarse por falta alguna de cortesía de mi parte. En cuanto a nuestro común entendimiento y la persecución de objetivos científicos concierne, quiero decir: No existe para ello más razón en el futuro que en el pasado.*

*Por otra parte, espero lo mismo de Ud.*

*Saludos*

*Freud” (Ejilevich Grimaldi,*

*H.)*

A lo que Jung le responde:

*“Kusnacht –Zurich, 6 de Enero de 1913*

*Querido Profesor Freud:*

*Accedo a su deseo de abandonar nuestra amistad, pero nunca tiraré (por la borda) la mía con su persona. Ud. Mismo es el mejor juez para saber lo que en este momento le significa.*

*El resto es silencio.*

*PD: Gracias por aceptar los papeles de Burrows*

*Sinceramente suyo,*

*Jung” (Ejilevich Grimaldi, H.)*

Tal vez una de las consecuencias más importantes de la escisión, tal como nos lo hace saber Richard Noll, fue la acusación hacia Jung de antisemita; tema sobre el que todavía se discute airadamente. Algunas de las opiniones que acusan a Jung de antisemita las encontramos en Jones, quien en una carta de diciembre de 1912 (y en medio de la disputa con el suizo) le dice a Freud que Jung es “...otro Cristo (sin duda con antisemitismo incluido)...” (Noll, R.; 2003. Pág. 147) opinión que fue aplaudida por Freud y en esta misma línea se posiciona Erich Fromm entre otros. Verdaderamente algunos de los conceptos concebidos por Jung permiten pensar desde este lugar. Así mismo, algunos de sus escritos apuntan en esa dirección, “Jung escribió en el año de ascensión al poder por parte de Hitler, en 1933, en un diario alemán acerca de “las realmente existentes (...) diferencias de las psicologías germanas y judías”, y en 1934 en el mismo periódico: “el inconsciente ario tiene un mayor potencial que el judío”. Otros autores dicen que “...asumió los cargos de presidente y editor de la revista y trasladó la sede de la asociación a Suiza para proteger a los miembros judíos...” (Breger, L.; 2001. Pág. 457), o Enrique Butelman quien al ser entrevistado por Antonio Gentile, dijo: “...él mismo (hablando de Jung) ha sido muy claro en un pequeño trabajo considera al nazismo como la encarnación del

poder diabólico y maléfico. Lo que sí dice es que hay individuos de diferentes orígenes étnicos o culturales y en esto creo que tiene razón. (...) Su famosa teoría de los arquetipos se emplea para tratar de desprestigiarlo, cuando lo único que significa es que un hombre piensa como un hombre e imagina como un hombre y no como un elefante (...) Jung nunca fue nazi; siempre trabajó con los judíos (...) Jones dice que las acusaciones que se dirigieron en un momento dado contra Jung fueron motivadas por la envidia que sentían los discípulos de Freud ante la preferencia que éste sentía por Jung. (Gentile A.; 2003. PP. 233 – 234).

Estos acontecimientos son contemporáneos a la escritura del “*Moisés de Miguel Ángel*” (Freud, S.; 1914 (1988)). ¿Qué sería lo que hizo que, en tiempos tan tumultuosos, Freud dedicara tiempo a escribir sobre algo que ni siquiera pensó en publicar con su nombre?, ¿Por qué dedicarle tanto trabajo y energía psíquica a un “hijo no analítico” como le escribiera a Edoardo Weiss en la carta citada por James Strachey en la introducción a “El Moisés de Miguel Ángel”? ¿Podemos decir que sea un “hijo no analítico”?

En una carta a Ferenczi fechada el 8 de mayo de 1913, Freud decía: “*Naturalmente, todo lo que se aparte de nuestras verdades contará con la aprobación del gran público. Parece muy posible que esta vez seamos verdaderamente enterrados después del himno fúnebre que con tanta frecuencia se entona en vano...*” (En Lemérier, B.; 1999. Pág. 35). Hasta ese momento (cuyo límite se patentiza con “*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*” y más precisamente con las primeras líneas de la extensa cita con la que abrimos este capítulo) Freud proponía a Josef Breuer como el padre del Psicoanálisis. “*Si constituye un mérito haber dado*

*nacimiento al Psicoanálisis, ese mérito no es mío. Yo no participé en sus inicios. Era un estudiante preocupado por pasar sus últimos exámenes cuando otro médico de Viena, el doctor Josef Breuer, aplicó por primera vez ese procedimiento a una muchacha afectada de histeria (desde 1880 hasta 1882)”* (Freud, S.; 1909 (1988). Pág. 7). Estas palabras fueron pronunciadas en las recordadas conferencias que Freud realizó en los Estados Unidos, más precisamente en la Clark University, en el año 1909. Su acompañante más cercano era Carl Jung. ¿Qué habrá ocurrido para que poco tiempo después Freud reclame la paternidad del Psicoanálisis como lo hace en la “*Contribución...*”? Precisamente la disputa con Jung. Si no era Freud el fundador de la ciencia sino Breuer, esto autorizaba a Jung a sostener como psicoanalíticas ideas contrarias al pensamiento freudiano. Precisamente, la “*Contribución...*” se comienza a escribir inmediatamente después de “*El Moisés de Miguel Ángel*”. En realidad la discusión sobre el origen del Psicoanálisis se podría plantear haciéndola remontar a los primeros momentos del método catártico de Breuer o a los comienzos de la asociación libre luego del abandono de la hipnosis y la catarsis por parte de Freud, pero, realmente, esto carece de importancia. La discusión se plantea no en términos del origen, sino de la originalidad de esos conceptos que producen una ruptura epistemológica. Entre dichos conceptos, se destaca la naturaleza sexual del núcleo de las neurosis. Freud, al igual que Miguel Ángel con su Moisés, hace saber de algo de un saber descartado, omitido. Justamente, ese saber culturalmente desechado es la marca real del Psicoanálisis, motivo por el cual tiene un destino de desaprobación tal como Freud le informaba a Ferenczi en su carta del 8 de mayo de 1913.

Así y todo, le llevó a Freud más de nueve años para poder asentar en la teoría ese fragmento de saber rechazado. Lo logra con *“La organización genital infantil”* (Freud, S.; 1923 (1990)b).

En este texto Freud presenta un complejo armazón teórico con el que “rectifica” una omisión de cuando escribió sus tres ensayos. Si algo pone en manifiesto *“La organización genital infantil...”* es la existencia de un primer desmentido *“...resultante del encuentro traumático con lo real del sexo irrepresentable, fuera del texto y la sujeción a la primacía del falo que se produce en ese encuentro.”* (Lemérier, B.; 1999. Pág. 37). Freud lo plantea muy claramente. Dice:

*“En el curso de estas indagaciones el niño llega a descubrir que el pene no es un patrimonio común de todos los seres semejantes a él. Da ocasión a ello la visión casual de los genitales de una hermanita o compañerita de juegos; pero niños agudos ya tuvieron antes, por sus percepciones del orinar de las niñas, en quienes veían otra posición y escuchaban otro ruido, la sospecha de que ahí había algo distinto, y luego intentaron repetir tales observaciones de manera más esclarecedora. Es notoria su reacción frente a las primeras impresiones de la falta del pene. Desconocen esa falta; creen ver un miembro a pesar de todo; cohonestan la contradicción entre observación y prejuicio mediante el subterfugio de que aún sería pequeño y ya va a crecer, y después, poco a poco, llegan a la conclusión, afectivamente sustantiva, de que sin duda estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona. Los desarrollos que sobrevienen son demasiado notorios para que sea necesario repetirlos aquí. Me parece, eso sí, que sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de*

*castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo.” (Freud, S.; 1923 (1992) b. Pág. 147).*

Retornemos ahora al Moisés. “...bien recuerdo mi desilusión cuando en anteriores visitas a San Pietro in Vincoli me situaba frente a la estatua con la expectativa de ver cómo se erguiría de un salto sobre el pie levantado, arrojaría las Tablas al suelo y descargaría su cólera. Y nada de eso ocurría; en cambio, la piedra se volvía cada vez más rígida, de ella fluía como una santa paz casi oprimente, y yo no podía menos que sentir: lo ahí figurado es capaz de permanecer así, inmutable; este Moisés estará eternamente así sentado y así colérico.” (Freud, S.; 191 (1988). Pág. 226). ¿Por qué la desilusión?. Porque el escultor crea la ilusión que se impone por la creencia basada en los relatos de las Sagradas Escrituras, a saber, la ira desatada de Moisés al escuchar los gritos de los idólatras. Sin embargo, nada de ello sucedió. ¿Se sentiría el propio Freud como un idólatra, como un hereje?. ¿Estaría marcado este estudio por la disputa con Jung? Aunque el interés de Freud por la escultura es anterior al conflicto desatado, Jones sostiene que sí. Dice: “No se puede pensar – conclusión bastante evidente – que en ese momento, y quizás ya antes, Freud se había identificado con Moisés y se esforzaba por obtener una victoria sobre sus pasiones, victoria que Miguel Ángel había representado en su magnífica obra. El pueblo culpable que recae en sus errores ¿no representaba para él a los numerosos antiguos discípulos que en el transcurso de los últimos cuatro años lo habían abandonado renegando de su obra?. Quizás una parte de las penosas dudas que lo atormentaban – de una forma que nos parece exagerada – con respecto a su interpretación pueda atribuirse a las incertidumbres de sus

*propias reacciones. ¿Lograría dominarse como lo había hecho el Moisés de Miguel Ángel?™*. (Jones, E.; 2003. PP. 389 – 390). Las preguntas quedan abiertas.

**Capítulo 10:**  
**“Sigmund Freud y Moisés”**

*El judaísmo de Freud.*

*La discusión entre Yerushalmi y Derrida.*

*Freud y Moisés: ¿Identificación?*

*¿Pudo Freud ir más allá del padre?*



Yosef Hayim Yerushalmi retoma el debate abierto por Freud en torno a Moisés. Así mismo advierte claramente, al comienzo de su libro, que su preocupación “...por Freud no deriva de ninguna necesidad de reclamarlo para un panteón judío ya atestado...” (Yerushalmi, Y.; 1996. Pág. 24). Lo que le interesa determinar al investigador contemporáneo, es la identidad judía del médico austriaco y en qué medida esta identidad determinó su pensamiento. Para él, en el significado del Moisés y la Religión Monoteísta se encuentran las respuestas a estos interrogantes.

Yosef Hayim Yerushalmi se dirige al fantasma de Sigmund Freud en un capítulo que titula “*Monólogo con Freud*” y le dice: “*En lo que está en cuestión aquí, y sin duda ha sido así todo el tiempo, ambos, como judíos, tenemos un igual interés. Por lo tanto, al hablar de los judíos no diré “ellos”. Diré “nosotros”. Usted conoce la distinción.*” (Yerushalmi, Y.; 1996. Pág. 167)

Desde esta perspectiva (la de marcar la pertenencia de Freud al pueblo judío) es que Yerushalmi avanza definiendo a S. Freud como un “cripto judío”, o sea que ante los demás ocultaba sus auténticas inclinaciones judías basándose en distintos datos, como la exigencia de que su esposa Martha deje de profesar la fe, o el hecho de que en la casa paterna no se hable el hebreo o el Yiddish.

Con respecto al Psicoanálisis Yerushalmi comenta: “*Freud necesitaba un goy, y no cualquiera sino uno de estatura e influencia intelectuales genuinas. Milagrosamente, por decirlo así, no hubo que buscar al goy*

*aparentemente ideal. Fue Karl Jung quien, en 1906, buscó a Freud.*” (Yerushalmi, Y.; 1996. Pág. 98). La forma en la que Freud mantuvo a Jung a pesar de sus posturas con respecto al judaísmo solo puede explicarse de acuerdo a esta interpretación por la necesidad de presentar el Psicoanálisis como una ciencia universal, y esto aunque “...ocasionalmente provocaba dolor a sus colegas judíos más cercanos, Karl Abraham y Sándor Ferenczi entre ellos.” (Yerushalmi, Y.; 1996. Pág. 99). Sin embargo el argumento más fuerte de Yerushalmi está relacionado con el Moisés, interpreta la necesidad de realizar esta investigación y publicar sus resultados justo en el momento en el que el antisemitismo se agrava como la respuesta de un judío ilustrado que responde abrevando de sus fuentes. No es casual que le recuerde al espectro de Freud el regalo que su padre Jakob le hiciera cuando cumplió los 35 años de edad. Una Biblia Philippsohn en la que había estudiado cuando era niño, reencuadrada en piel y en ella una inscripción hebrea en forma de melitza. La melitzá es el nombre hebreo de un sistema medieval, más precisamente utilizado por los antiguos talmudistas, que, a partir de la asociación de fragmentos y expresiones bíblicas, o de otros libros sagrados, elaboraban para formar un nuevo texto (Yerushalmi, Y.; 1996. PP. 152 – 153). La misma rezaba:

*“Hijo que me eres muy querido, Shelomoh. En el séptimo de los días de los años de tu vida, el Espíritu del Señor comenzó a agitarte y Él se dirigió a ti: Ve, lee en mi Libro, el que yo he escrito, y se te abrirán las fuentes de la inteligencia, del saber y de la sabiduría. Éste es el Libro de los libros donde los sabios han excavado, donde los legisladores han aprendido el saber y el derecho. Tú has tenido una visión del Todopoderoso, tú has oído y te has esforzado en hacer, y has planeado sobre las alas del*

*Espíritu. Desde entonces, el Libro ha permanecido en reserva, como los pedazos de las tablas, en un arca en mi poder. Para el día en que tus años han alcanzado cinco y treinta, yo lo he recubierto de una nueva funda de piel y lo he invocado “¡Brotá, oh pozo, cántale!” y te lo he dedicado para que sea para ti un memorial, un recordatorio del afecto de tu padre que te ama con un amor eterno.*

*Jakob Hijo de R. Shelomoh Freid (sic)*

*Viena capital, 29 nissan 5651, 6 mayo de 1891.” (Fuks, B.; 2007.*

*Pág. 81)*

El padre le recuerda la circuncisión, la alianza y el compromiso con su pueblo y con su historia. Según esta interpretación, el hijo Sigmund, busca expresar su judaísmo en los términos que la condición histórica le permitía. En su Moisés extranjero se ve él y en la empresa de los hebreos identifica al Psicoanálisis. Su ciencia es una expresión del regreso judío a sus fuentes pero con una nueva visión que proviene de una auténtica emancipación de sus lastres, y por lo mismo con un auténtico valor universal. Desde esta perspectiva, el padre (para Sigmund) y YHVH (para Jakob) aparecen como “...salvadores, dadores que autorizan a beber en el pozo del conocimiento.” (Blanck – Cerejeido, F.; 1996. Pág. 403).

Consideramos por todo esto de suma importancia, en su crítica al pensamiento freudiano, lo que dice diez páginas más atrás: “*Si nuestros ancestros hubieran verdaderamente dado muerte a Moisés, el asesinato no sólo no se habría reprimido sino – al contrario – habría sido recordado y registrado*” (Yerushalmi, Y.; 1996. Pág. 174), agregando además que el propio Moisés y su hermano Aarón fueron objeto de un intento de lapidación. Con esta frase, Yerushalmi pretende refutar la teoría freudiana, a la vez que

busca “redimir” a Freud como judío a la vez que logra su objetivo de plantear al Psicoanálisis como una continuidad del judaísmo de Freud, pero desde el error, a nuestro entender, de querer hacerlo tomando a este hecho como una verdad material. Nos extenderemos sobre esta cuestión más adelante.

Derrida, en su libro “*Mal de archivo*” (Derrida, J.; 1997) rechaza la proposición de Yerushalmi. Dice que el planteo de este historiador lo que intenta hacer es circuncidar nuevamente a Freud, es decir, volver a incluirlo en el pacto, a sostener su palabra del pacto y que al hacerlo lo identifica con Jakob el padre de Sigmund que desde el futuro le recuerda al espectro los términos de la alianza. No está de más recordar que el acto por el cual un niño de siete días de edad es circuncidado lleva por nombre *Brith milá* (בְּרִית מִלָּה), cuya traducción al español sería pacto de palabra.

Derrida se refiere al debate sobre la identidad y la memoria con una terminología muy singular. **Nos habla de archivo para referirse a una forma de vincular el presente con el pasado.** Además agrega que se puede recordar y archivar lo mismo que se reprime, porque al fin y al cabo la represión es una forma de archivo. Esta relación recibe, según él, los dos contenidos de su forma griega Arkhé, comienzo y mandato (Derrida, J.; 1997. Pág. 9), origen y autoridad. Desde esta interpretación toda búsqueda por el origen conlleva un reconocimiento de la autoridad que genera este origen y de alguna forma invita al sometimiento a este principio. Siguiendo con esta reflexión nos encontramos que todo proceso archivador tiene dos aspectos, por un lado libera al reproducir lo propio que se rebela a la imposición de lo ajeno pero también somete a la autoridad de esta repetición.

La conformación de la identidad se entiende en estos términos, entre su aspecto emancipador y su carga opresiva, entre su reacción a la violencia y su aceptación. Entonces, Derrida no acepta la lectura que hace Yerushalmi de Freud como la de un cripto judío que utilizó sus posturas universalistas como “cortinas de humo” para poder continuar el judaísmo en una versión sin Dios.

En el capítulo “Elogio del Psicoanálisis” del libro “¿Y mañana qué...?”, Jacques Derrida conversa con Elisabeth Roudinesco sobre estos temas. Dicen:

*“En su Mal de archivo, usted plantea el problema del poder arcóntico del archivo en historia y encara la cuestión de la judeidad de Freud, que es objeto de múltiples estudios. Me gustaría que aquí volviéramos sobre eso. Al respecto se bosquejaron tres orientaciones: la primera (David Bakkan) apuntaba a inscribir la doctrina freudiana en la tradición de la laicización de la mística judía; la segunda, la más extendida, hacía aparecer un Freud descentrado de su judeidad y presa de la doble problemática de la disidencia spinoziana y la integración a una cultura alemana y grecolatina; la tercera, la de Yerushalmi, reintegra a Freud en la historia del judaísmo, sin negar su ateísmo ni su integración a la cultura alemana. En esta perspectiva, el Psicoanálisis se convierte en la prolongación de un judaísmo sin Dios y por tanto de una judeidad interminable. (...) Usted reprocha a Yerushalmi haber querido establecer, apoyándose en una conferencia de Anna Freud de 1977, que Freud habría aceptado la idea de que el Psicoanálisis fuera una “ciencia judía”, no en el sentido peyorativo en que los nazis lo entendían, sino en el sentido que Freud lo habría concebido como una nueva alianza. A la vez, critica la manera en que Yerushalmi utiliza el Archivo. En efecto, él aporta la prueba archivística de lo que expresa apoyándose en la dedicatoria escrita en hebreo sobre una biblia ofrecida por Jakob Freud -a quien usted llama “el*

*archipatriarca del Psicoanálisis”- a su hijo Sigmund. A su juicio, esa dedicatoria significaría que Freud conocía la lengua sagrada mejor de lo que afirmaba, y que su Moisés sería una respuesta tardía a la exhortación paterna de fidelidad a la creencia de los antepasados.” (Roudinesco, E. y Derrida, J.; 2003. Pág. 205.).*

Jacques Derrida explica la postura de Freud como la expresión de una ruptura producida al interior de la misma Ilustración. Más bien entiende el Psicoanálisis como un intento por encontrar una salida que nos aleje de la pulsión de muerte y permita una auténtica esperanza. Según él la propuesta de Freud debe entenderse desde sus circunstancias y valorarse en sus limitaciones.

*“En el centro de una discusión que aquí no puedo reconstituir, encontramos la distinción freudiana entre la “verdad histórica” y la “verdad material”. La argumentación de Freud se apoya en una diferencia conceptual entre dos tipos de historia: una fundada en el archivo real, es decir, en hechos que tuvieron lugar y están registrados públicamente, la otra apoyada en una verdad psíquica localizable a partir de síntomas y que permiten decir que una tentación de homicidio puede equivaler a un homicidio. A fortiori una tentativa de homicidio, una tentativa real con un inicio de pasaje al acto. Ahora bien, Yerushalmi, como historiador que cita su archivo, debe reconocer que por lo menos existió una tentativa de homicidio semejante, que es atestiguada y tenida en cuenta por lo que él llama “rabinos del Midrash”.*

*En mi opinión, Yerushalmi no toma suficientemente en serio las proposiciones freudianas sobre la represión, la formación del síntoma, la distinción entre la “verdad histórica” y la “verdad material”, que sin embargo evoca.” (Roudinesco, E. y Derrida, J.; 2003. PP. 205 – 206).*

efectivamente, ya lo hemos dicho, una de las tesis fundamentales que propone Freud en el texto de 1939 es que Moisés fue asesinado. Este asesinato toma fundamental importancia como verdad histórica y no como verdad material. Verdad histórica de la adopción de una religión nueva, monoteísta, con valores éticos y morales muy distintos a los de los esclavos y a quienes les fueron transmitidos. Verdad histórica, significación inconsciente que fue desmentida y ese desmentido fue el pilar instituyente de la nueva religión. Justamente, este asesinato será la base estructural sobre la que Freud fundamentará los diversos desplazamientos que dejaron huellas en el texto bíblico; es decir que, como residuo del texto, como resto, como real, el asesinato de Moisés opera sus efectos.

El desmentido, la *Verleugnung*, opera al nivel del cifrado, de la encriptación, del archivo de las huellas de percepción. Como decíamos en el capítulo anterior, en el texto “La organización genital infantil”, Freud expone la idea de que la *Verleugnung* es uno de los procesos fundamentales para que se ponga en juego la problemática de la castración. Permite velar la contradicción entre dos elementos, permite conservar la satisfacción pulsional a la vez que paga a la realidad lo que se le debe. La “*Verleugnung*” produce, como decíamos más arriba, un proceso de cifrado, de encriptación, un desplazamiento que tiene como efecto un velamiento a la vez que produce un desecho. De esta manera, esta significación se inscribe en el texto como percibida y desechada, produciendo “elementos” que denuncian, a la vez, lo que están desmintiendo. Este concepto (*Verleugnung*) atraviesa completamente al texto de 1939.

En “*Moisés y la religión monoteísta*”, Freud se vale de las muchas contradicciones e incoherencias que presenta el texto. No podemos considerarlas como lapsus ya que no hay verdad reprimida o representaciones sustitutivas, sino el índice de un desmentido. Es por esto que no cabe la tarea de interpretación, sino una tarea, como la que hace Freud, de construcción, la cual debe permitir reinscribir de la forma más fiel posible la significación desmentida para que ese desecho no sea más que un texto vacío de toda significación. La incompatibilidad se presenta fundamentalmente, y con Freud, en querer adoptar los principios de dos religiones incompatibles, la de Moisés yerno de Jetró y la de Moisés de Qadés. O sea, que una religión politeísta se transforme en monoteísta con ideales éticos de verdad y justicia; ya que la religión de Moisés retornó en la voz de los profetas es que queda denunciada la desmentida del proceso de archivo que se había inaugurado en Qadés.

Entonces, es el propio Freud quien indica que se trata de una “verdad histórica” y no “verdad material”. Concibe al asesinato del profeta, no como verdad material reprimida, sino como verdad histórica desmentida, siendo de esta manera lo real del texto bíblico. Este asesinato es un asunto de cifrado, de archivo. Resumiendo, el asesinato de Moisés es lo que Freud construye con desplazamientos que han dejado huellas en la Biblia, incoherencias, contradicciones, etc. Lo toma como residuo del texto, como lo real, y es como tal que este asesinato produce sus efectos, no como verdad material ni reprimida. De igual manera opera con las conclusiones teóricas que infiere a partir de los detalles de la obra de Miguel Ángel. Como en muchos de sus escritos, donde se presenta como sin saber, ignorante, Freud, comienza su



texto sobre la escultura de Moisés advirtiéndonos que es un “profano”. De acuerdo a la Real Academia Española hay distintas definiciones para este término: “Que no es sagrado ni sirve a usos sagrados, sino puramente secular”, “Que no demuestra el respeto debido a las cosas sagradas”, “Que carece de conocimientos y autoridad en una materia”, entre otras. Vale decir que se presenta como alguien que no tiene autoridad para hablar en el campo en el que interviene lo que le permite “leer por fuera del texto”. Esta posición será característica tanto en el Moisés de 1913 como en el de 1939. Esta posición de “profano” en la que se coloca Freud le permite plantear ideas que el experto omite, descarta, desecha. Esa es precisamente la tarea que realiza Freud en estas dos obras lo que le permite hacer los planteos que propone.

La escisión que se produce en el hito fundacional del judaísmo, también se produce en Freud. Entendemos que al plantearse la “misma misión” que el Rabí Yohanán Ben Zakkay, que trasladó el estudio de la Torah a Yabné luego de la destrucción del Templo de Jerusalem, Freud, al llevar el Psicoanálisis de Viena a Londres, sacando a “su pueblo”, su creación, de la tierra de la opresión y preservándolo del aniquilamiento se identifica con Moisés, aún más sabiendo que, por lo avanzado de su enfermedad, él no “entrará a la tierra prometida” y de esta manera su mayor interés se centrará en cómo transmitir ese saber del Psicoanálisis. El resultado de la solución de compromiso producto del asesinato del primer Moisés egipcio y la adopción, como referente espiritual, del segundo Moisés medianita es la fusión del Dios guerrero con el Dios espiritual de Moisés, así como el borramiento y la represión de todo vestigio o recuerdo de la eliminación violenta de Moisés. Pero esta feliz conciliación, no es sin consecuencias, aunque el pueblo judío,

durante mucho tiempo, haya preferido no saber nada sobre este asunto. Fueron los profetas quienes lucharon por mantener vigente la herencia mosaica. Los textos bíblicos de cada uno de los profetas repiten la misma estructura: el pueblo sumido en la crisis y el desconcierto, se aleja de Dios, renuncia a la espiritualidad, cae en el paganismo y la prostitución. Los profetas responden al llamado de YHVH, hacen de su intérprete, haciendo un llamamiento a la verdad y a la justicia. El profeta es quien denuncia y quien transmite la esperanza, reaviva la fe y la confianza del pueblo en Dios, prometiéndole la restauración de la felicidad en una futura era mesiánica, a cambio de fidelidad y devoción. El final feliz de esta novela freudiana es el retorno del culto a YHVH, único Dios, que gobierna sin limitación alguna, así como la instauración definitiva del monoteísmo y la promesa de grandeza del pueblo elegido. Ahora bien, lo esperable era, a partir de entonces, que el pueblo tenía que haber sido feliz. Pero mientras más fieles y obedientes eran a Dios, más culpables se sentían. Esta es la matriz neurótica del pueblo judío. La culpa no es sino efecto del retorno de lo reprimido, el asesinato de Moisés que se mantuvo latente y se transmitió de algún modo en la tradición oral. Pero Freud aclara, el asesinato de Moisés no es lo original, es ya un producto de la repetición del asesinato original del padre de la horda primordial, algo que Lacan calificó, como citábamos más arriba, de “payasada darwiniana”. La diferencia entre el cristianismo y el judaísmo es que el primero confiesa esa culpa y propone su expiación con otro asesinato, el del hijo. El hijo que con su muerte asume la culpa del pueblo y de esa forma lo libera. El judaísmo, en cambio, no está en posición de asumir esa culpa, sino que la vive o sufre a través de sus *fenómenos religiosos*, y de una sumisión

incondicional y permanente temor a YHVH. Como dice Freud “*El pobre pueblo judío, que con una obstinación consuetudinaria siguió desmintiendo el asesinato del padre, lo pagó con dura penitencia en el curso de las épocas. Una y otra vez se le reprochó: “Habéis muerto a nuestro Dios”. Y este reproche es verdadero si se lo traduce correctamente. Reza, en efecto, referido a la historia de las religiones: “No queréis admitir haber dado muerte a vuestro Dios”*” (Freud, S.; 1939 (1991). PP. 86 – 87). El judío no es que espera una expiación, sino que añora al padre muerto y espera su retorno encarnado en la figura del Mesías. La neurosis en su máximo exponente. De este modo, dice Freud, el judaísmo es la religión del padre, mientras que el cristianismo es la religión del hijo, quien finalmente no pudo escapar a la fatalidad de su inconsciente, y entonces el hijo sacrificado advino al lugar del padre muerto. La alta intelectualidad y el progreso de la espiritualidad del pueblo judío están asentados sobre la renuncia pulsional que se le exige para ser el pueblo elegido. La condición de YHVH para amarlo es la fidelidad (basta con recordar el sacrificio de Isaac en manos de su padre Abraham), y dos prohibiciones: la prohibición de llamarlo por su nombre, como si la materialización del nombre de Dios fuera su profanación y erotización, la segunda es la prohibición de toda representación de la imagen de Dios cuyo fundamento es un llamamiento a la renuncia pulsional. La desmaterialización de Dios funda la ética judía, que según Freud, no es sino la limitación de lo pulsional, máxima voluntad del padre, elevado a la condición de sagrado.

*Moisés y la religión monoteísta* es la triste novela histórica sobre un pueblo, elegido pero no heroico, que aunque se haya revelado, no pudo vencer al padre y aún lo añora. La religión es su modo de pagar semejante

osadía. Freud, el ilustrado, propone desde su posición judía otra salida, secular, y quizás más heroica Recordemos que Freud opinaba que “...*la naturaleza judía (o, más exactamente, lo que consideró la esencia de la naturaleza judía) podía transmitirse con independencia del judaísmo...*” (Bernstein, R.; 2002. Pág. 144). Lacan dirá que no es así, y hará de Freud un sujeto que no pudo ir más allá del padre.

## **Conclusiones**

*“Conocemos el propósito explícito que indujo a Freud a escribir Der Mann Moses: relatar la hazaña de un hombre y la gesta de un pueblo (para él no eran sino una misma cosa). Tras este propósito se dibuja otro igualmente manifiesto: dar cuenta del proceso de construcción de una cultura. Podemos colegir, por fin, una intención secreta: redactar una historia del movimiento psicoanalítico y una autobiografía más íntimas (más veraces) que las publicadas, largos años atrás, bajo esos títulos...”* (Belinsky, J.; 1991. Pág. 217.). Con estas palabras, Jorge Belinsky comienza la segunda parte de su libro “El retorno del padre”. Deberíamos agregar, aunque está implícito en el título de la obra, que hablamos, además, del padre y el particular lugar que ocupa en la teoría psicoanalítica. En realidad esto último es una redundancia porque ¿podríamos hablar de cultura sin hablar en última instancia del padre?.

El “*Moisés y la religión monoteísta*” es un libro en el que se relatan, estudian y analizan la historia de un hombre, la de un pueblo y de las conflictivas relaciones entre ambos, además de ser la historia de un crimen. Pero esta historia no despertaría nuestra atención si no fuera porque re – presenta algo ya ocurrido; a saber y como ya hemos dicho; el asesinato del padre de la horda primordial, solo que en este caso, y a diferencia de aquel, el asesinato es desmentido.

No obstante esto último, sabemos que en Psicoanálisis la verdad siempre está velada porque la represión, el olvido y la deformación son parte de ella. En Moisés, Freud pone en juego una “verdad histórica”, la cual, para

ser eficaz, debe referirse al origen<sup>3</sup> y ser olvidada y reprimida, es decir que para que una verdad “...a secas adquiriera su rango de verdad histórica (...), se precisa tiempo, se precisa distancia y se precisa, también, que un acontecimiento nuclear haya ocurrido efectivamente y que esa ocurrencia no sólo se dé en la pura intimidad del sujeto, sino que advenga, desde la alteridad, a él...” (Belinsky, J.; 1991. Pág. 221.). Para justificar este acontecimiento nuclear, Freud no necesitó más que apoyarse en su texto escrito un cuarto de siglo antes, a saber, “*Tótem y tabú*”. Recordemos que en este texto Freud crea el mito del padre imaginario en tanto privador, lo cual se constituye en fundamento de la imagen de Dios. En torno a la falta de este padre como consecuencia de su asesinato se instituyen la ley y la cultura. Lo paradójico de este hecho reside en que solo como padre muerto deviene eficaz, con su muerte se refuerza la interdicción. Esta muerte inaugura un trabajo de duelo marcado por la ambivalencia amor – odio que desencadena el padre imaginario y que ahora ha devenido padre simbólico. Belinsky nos marca dos diferencias respecto de los dos asesinatos que consideramos muy importantes. Dice: “*En lugar de la castración y del rechazo, aparecen la circuncisión y la ley; en lugar de la posesión y el disfrute de las mujeres, la decisión y el proyecto de formar una cultura. Seguramente el pacto y la alianza están en el centro de la cuestión; y es muy probable que la diferencia obedezca a que, en *Tótem y tabú*, se trataba de la génesis ideal de la humanidad y aquí, en *Moisés y la religión monoteísta*, se trata de la génesis real de un pueblo*” (Belinsky, J.; 1991. Pág. 245.)

---

<sup>3</sup> No nos explayaremos sobre el tema del origen y de lo originario porque estos conceptos merecen por sí mismos el desarrollo de una tesis. Recomendamos la lectura de “La escritura y la diferencia” de Jacques Derrida, “Diferencia y repetición” de Giles Deleuze, o, entre otros, lo dicho por Jacques Lacan en su Seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis”

Como decíamos anteriormente, en “*Tótem y tabú*” Freud, aparte de la referencia básica al concepto y función del padre, enuncia una tesis sobre el origen de la sociedad y de sus instituciones fundamentales. Se intenta explicar en forma de relato mítico (con la hipótesis del asesinato primordial) la instauración e imposición de la cultura por medio de la prohibición del incesto y sus efectos inconscientes, El hombre pre – civilizado (teniendo muy en cuenta, para utilizar esta calificación que, para Freud, sociedad y cultura se resumen en el concepto civilización) vive en hordas donde existe un macho dominante, poseedor de las hembras y los privilegios que se desprenden de esa categoría. Así, los hijos o mejor dicho los machos dominados, maquinan un plan para asesinar al “padre” y quedarse con las hembras (madre y hermanas, lo que directamente nos enfrenta con el carácter “incestuoso” de la génesis social). No obstante, consumado el asesinato de éste, no se reparten el “botín”, la culpa paraliza la ejecución del plan en su totalidad. De hecho, surge la figura “sobredimensionada” del padre con renovada fuerza.

*“Lo que Freud propone de este modo mediante su mito no deja, de todos modos, en su novedad, de haber sido exigido por algún rodeo. No es demasiado difícil ver a qué exigencia responde.*

*Si el mito del origen de la ley se encarna en el asesinato del padre, de ahí salieron esos prototipos que se llamaron sucesivamente el animal tótem, luego tal dios más o menos poderoso o celoso y, al fin de cuentas el dios único, Dios padre. El mito del asesinato del padre es, efectivamente, el mito de una época para el cual Dios está muerto.*

*Pero si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y esto precisamente nos dice Freud. Nunca fue el padre sino en la mitología del hijo, es decir la del mandamiento que ordena amarlo, a él el padre, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte.*



*Es decir que el hombre que encarnó la muerte de Dios siempre está ahí. Siempre está ahí con ese mandamiento que ordena amar a Dios.*” (Lacan, J. 1959 – 1960 (1990). Pág. 215).

Aparece entonces “la ley” como una especie de “signo conmemorativo” que permite renovar y revivir el asesinato del padre al modo de una herencia arcaica. En la herencia arcaica “...*está pensada la primera inscripción del tiempo y de la historia en el espacio de la naciente humanidad y la huella de esa inscripción en lo actual del individuo y de la cultura. (...) la herencia arcaica está constituida, ante todo, por las vivencias de la horda primitiva, por la experiencia que tuvo en aquel drama.*” (Belinsky, J.; 1991. Pág. 270.). Herencia que funda la Ley de Prohibición del Incesto.

*“Aquí quiero detenerlos. Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal, a nivel de la relación inconsciente con Das Ding, la cosa. El deseo por la madre no podrá ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la misma medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero lo que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto.”* (Lacan, J. 1959 – 1960 (1990). Pág. 85)

De lo que se trata el complejo de Edipo es de una estructura que atrapa al sujeto en tanto ser hablante. Esto es lo que marca la imposibilidad del goce en tanto el objeto de que se trata, *Das Ding*, la cosa, para que sea posible, debe estar interdicto.

Precisamente a esto se refiere Freud cuando propone, tanto en el “*Proyecto...*” como en “*La interpretación de los sueños*”, la “experiencia de la primera vivencia de satisfacción”. En ésta, la imposibilidad de repetir idénticamente la satisfacción de la percepción primera no implica otra cosa que la interdicción del goce que constituye al sujeto del inconsciente y por lo tanto al sujeto deseante, puesto que la diferencia de las dos experiencias vividas abre un espacio de vacío donde se instala el deseo que, como los “titanes”, es indestructible justamente, por la imposibilidad de su satisfacción.

La causa de la imposibilidad del goce se encuentra precisamente en el lenguaje, en el juego entre el significante y el significado. Lo que nos indica Freud en “*Tótem y tabú*” es que tampoco con el asesinato del padre es posible acceder al goce porque con su muerte e incorporación canibálica lo internalizan como padre simbólico, es decir como padre de la ley.

Como decíamos más arriba, con la muerte del padre imaginario nace el padre simbólico. En el caso del texto bíblico “*Éxodo*”, el Moisés egipcio, el fundador, es asesinado por el pueblo liberado, por la horda primitiva, y como corolario de este acto resulta en heredero de las consecuencias del crimen cometido.

En “*Moisés y la religión monoteísta*” Freud cita a Otto Rank y dice:

*“La fuente y la tendencia de este mito se nos han vuelto consabidas por las indagaciones de Rank. Sólo necesito referirme a ellas con unas indicaciones sucintas. Un héroe es quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante, lo ha vencido. Nuestro mito persigue esa lucha hasta la época primordial del individuo haciendo que el hijo nazca contra la voluntad del padre y sea rescatado del maligno propósito de este. El abandono en la*

*cesta es una inequívoca figuración simbólica del nacimiento; la cesta es el seno materno, el agua es el líquido amniótico. Son innumerables los sueños en que la relación padres-hijo se figura mediante un sacar-del-agua o un rescatar-del-agua. Si la fantasía popular adscribe a una personalidad sobresaliente el mito de nacimiento aquí considerado es porque así quiere reconocerla como héroe, proclamar que ha cumplido el esquema de una vida heroica. Ahora bien, la fuente de toda la poetización es la llamada “novela familiar” del niño, con la que el hijo varón reacciona frente al cambio de sus vínculos de sentimiento con los progenitores, en particular con el padre. Los primeros años de la infancia están gobernados por una grandiosa sobrestimación del padre -en consonancia con ella, en el sueño y en el cuento tradicional, rey y reina significan siempre los progenitores-, mientras que luego, bajo el influjo de una rivalidad y de un desengaño objetivo, sobrevienen el desasimiento de los progenitores y la actitud crítica frente al padre. Según esto, las dos familias del mito, la noble y la de baja condición, son ambas espejamientos de la familia propia, tal como al hijo le aparece en épocas sucesivas de su vida.” (Freud, S.; 1939 (1991). PP. 11 – 12).*

Si el hijo se alzó, luego de haber nacido contra la voluntad del padre, es porque esta lucha está presente, aún, de antes de la concepción, la lucha es para conquistar. Obviamente, volvemos a rodear el complejo de Edipo. La lucha es por la madre – mujer. ¿Será la tierra un objeto metonímico de esa mujer – madre?.

En 1939 la persecución nazi impulsa a Freud a reafirmar su judaísmo. Sin embargo, no puede identificarse con un ideario que incluye el “haber sido elegido por Dios” y el esperar ser llevados a Israel por un Mesías sino que, como en toda su obra, hace un examen crítico del judaísmo con el que se ha de identificar. Freud

hace esta reafirmación primero en Austria, al comienzo de la persecución nazi, y luego en su exilio londinense, donde transcurrieron los últimos momentos de su vida. Su trabajo sobre el Moisés constituye entonces una verdadera síntesis del Psicoanálisis en cuanto a la constitución del sujeto y de la cultura por un lado, y de su visión de la relación con su propio padre, por otro.

La muerte del padre, fundante de la historia humana, aparece en los textos de Freud como deseo realizado en el proceso onírico en *La interpretación de los sueños*, como parricidio primordial en “*Tótem y tabú*” y como asesinato de Moisés en el texto del “*Moisés...*”. De modo que, tal como lo plantea Didier Anzieu, la secuencia de la muerte del padre, su autoanálisis, la escritura del libro *La interpretación de los sueños*, el descubrimiento del complejo de Edipo y la elaboración del duelo, revelan un enriquecimiento libidinal que le permitió desarrollar una actividad simbólica fecunda y creativa.

Lacan dice que “...*Un hombre custodial la antorcha de ese objetivo racionalista; Moisés el egipcio, quien elige un pequeño grupo de hombres para llevarlos a través de la prueba que los volverá dignos de fundar una comunidad, aceptando en su base esos principios...*” (Lacan, J. 1959 – 1960 (1990). Pág. 210), prueba de la que Freud dirá que “*Para producir efectos psíquicos duraderos en un pueblo no basta, evidentemente, asegurarle que la divinidad lo ha elegido. Es preciso probárselo de algún modo si es que ha de creer en ello y extraer consecuencias de esa fe. En la religión de Moisés, el éxodo de Egipto hizo las veces de tal prueba; Dios, o Moisés en su nombre, no cesó de invocar ese testimonio de gracia. La Pascua se instituyó para conservar el recuerdo de ese suceso...*” (Freud, S.; 1939 (1991). Pág. 108), éxodo que tenía por objetivo la conquista, el retorno a la “Tierra Prometida”,

reconquista de la tierra que está interdicta, lo cual hace que sus “legítimos” dueños se vean privados de ella. La salida de Egipto, el desafío al Faraón, las diez plagas no son otra cosa que el desafío, la transgresión, la ilusión que hace posible el goce y la consiguiente completud imaginaria hasta la próxima interdicción representada por las Tablas de la Ley.

Sigmund pudo escribir el libro que consideró por mucho tiempo su obra cumbre, “*La interpretación de los sueños*”, luego de muchas experiencias por las que atravesó incluyendo la muerte de Jakob. Este último suceso (tomando en consideración la afirmación de Lacan cuando dice que Sigmund se sentía culpable de la muerte de Jakob) ¿sería su acto de transgresión que le permitió acceder a la “Tierra Prometida” del inconsciente, y acceder a las fuentes de la inteligencia, del saber y de la sabiduría?.

Lejos de cerrar definitivamente las muchas preguntas que quedan abiertas la conclusión de la presente tesis no puede ser sino provisoria, quedando a la espera de nuevas significaciones y abierta a la posibilidad de otro tiempo de comprender.

## **Bibliografía**

- Anzieu, D. (1998). *"El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del Psicoanálisis"*. México: Siglo XXI editores.
- Balmès, F. (1999). *"El nombre, la ley, la voz. Freud y Moisés: escrituras del padre 2"*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Basch, C. (2003). *"Turbación de Ley"*. En *Primer Coloquio Internacional "Deseo de Ley" Tomo II*. Buenos Aires: Biblos.
- Basualdo, C. (s/d). *"Las estructuras elementales del parentesco: Una reedición del parricidio freudiano. (O de cuando al padre no se lo nombra)"*. s/e.
- Baudes de Moresco, M. (1995). *"Real, simbólico, imaginario"*. Buenos Aires: Lugar.
- Belinsky, J. (1991). *"El retorno del Padre. Ficción, mito y teoría en Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Lumen.
- (2000). *"Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y Psicoanálisis"*. Barcelona: Ediciones Del Serbal.
- Bercherie, P. (1996). *"Génesis de los conceptos frudianos"*. Buenos Aires: Paidós.
- Bernstein, R. y otros (2002). *"Freud y el legado de Moisés"*. México: Siglo XXI editores.
- Blanck - Cerejeido, F. (1996). "Moisés, Jacob y Sigmund". *Psicoanálisis. APdeBA. Volumen XVIII. N° 3*, 401 - 422.

- Breger, L. (2001). *"Freud: el genio y sus sombras"*. Barcelona: Ediciones B (para el sello Javier Vergara Editor).
- Breuer, J. y Freud, S. (1893 - 1895 (1990)). *"Estudios sobre la histeria"*. En *"Sigmund Freud. Obras completas"*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bronilaw, B. (1984). *"Los imaginarios sociales"*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1993). *"La institución imaginaria de la sociedad"*. Barcelona: Tusquets.
- Chemana, R. y. (2004). *"Diccionario del Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Chorne, D. y. (2006). *"La creencia y el Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chouraqui, A. (1997). *"Moisés: Viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable"*. Barcelona: Herder.
- Cohen, V. (2007). *Tejer el viento. Freud a partir de Lacan*. Bs. As.: Editorial Kliné.
- Derridá, J. (1986). *"La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá."*. México: Siglo XXI editores.  
(1997). *"Mal de archivo. Una impresión freudiana"*. Valladolid: Trotta.
- Didier - Weill, A. (1998). *"Freud: relación con el judaísmo, el cristianismo y el helenismo"*. Rosario: Homo Sapiens.  
(1999). *"Invocaciones. Dionisos, Moisés, San Pablo y Freud"*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Dor, J. (1991). *"El padre y su función en Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ejilevich Grimaldi, H. (s.f.). *"Jung y Freud; Una aproximación hacia su ruptura."* Recuperado el 1 de Febrero de 2009, de [www.fundacion-jung.com.ar/forum/FreudJung.htm](http://www.fundacion-jung.com.ar/forum/FreudJung.htm)
- Etcheverry, J. L. (1978 (1999)). *"Sobre la versión castellana"*. En *"Sigmund Freud. Obras completas"*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1898 (1992)). *"La Sexualidad en la Etiología de las Neurosis"*. En *Obras Completas Tomo III*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1900 (1989)). *"La interpretación de los sueños"*. En *Obras Completas. Tomos IV y V*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1908 (1992)). *"Sobre las teorías sexuales infantiles"*. En *Obras Completas. Tomo IX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1909 (1988)). *"Cinco conferencias sobre Psicoanálisis"*. En *Obras Completas. Tomo XI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1914 (1988)). *"El Moisés de Miguel Ángel"*. En *Obras Completas Tomo XII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1912 (1988)). *"Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos"*. En *Obras Completas. Tomo XIII*. Bs. As.: Amorrortu editores.
- (1914 (1992)). *"Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico"*. En *Obras Completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1915 (1989)). *"Sinopsis de las neurosis de transferencia: ensayo de metapsicología"*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (1917 (1992)). *Conferencia "Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales"*. En *"Conferencias de introducción al Psicoanálisis"*. En *Obras Completas. Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1921 (1990)). *"Psicología de las masas y análisis del yo"*. En *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.



(1923 (1990)). *"El yo y el ello"* En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1923 (1990)b). *"La organización infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)"*. En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1924 (1990)). *"El sepultamiento del complejo de Edipo"*. En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1925 (1990)). *"Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos"*. En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1925 (1990)b). *"La negación"*. En *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1925 (1990)c). *"Carta al director de Jüdische Presszentrale Zürich"*. En *Obras Completas Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1925 (1990)d). *"Presentación autobiográfica"*. En *Obras Completas. Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1926 (1990)). *"Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith"*. En *Obras Completas Tomo XX*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1927 (1990)). *"Fetichismo"* En *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1930 (1988)). *"Prólogo a la edición en hebreo" (de "Tótem y tabú")*. En *Obras Completas Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1931 (1990)). *"Sobre la sexualidad femenina"*. En *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1932 (1991)). Conferencia *"La feminidad"*. En *"Nuevas conferencias de introducción al Psicoanálisis"*. En *Obras Completas. Tomo XXII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1936 (1991)). *"Carta a Romain Rolland. (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)"*. En *Obras Completas. Tomo XXII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

(1937 (1991)). *"Construcciones en el análisis"*. En *Obras Completas. Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.  
(1939 (1991)). *"Moisés y la religión monoteísta"*. En *Obras Completas. Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Fuks, B. (2007). *"Freud y la judeidad: La vocación del exilio"*. México: Siglo xxi.

Gay, P. (1988). *"Freud. Una vida de nuestro tiempo"*. Barcelona: Paidós.

Gentile, A. (2003a). *"Ensayos históricos sobre Psicoanálisis y Psicología"*. Rosario: Fundación Ross.

(2003b). Apartado "Metodología". En proyecto código PSII13 "El fin de un análisis. Exámen crítico de la eficacia, objetivos y duración del psicoanálisis". Rosario: SCyT. Facultad de Psicología. U. N. R.

Ginzburg, C. (1990). *"Morelli, Freud y Sherlock Holmes"*. Barcelona: Gedisa.

(1994). *"Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia"*. Barcelona: Gedisa.

Giordano, A. (2001). *"Lo ensayístico en la crítica académica"*. En *La escritura y los críticos*. Mar del Plata: UNMdP.

(2005). *"Modos del ensayo. De Borges a Piglia"*. Rosario: Beatríz Viterbo Editora.

Goux, J. (2003). *"Las leyes no escritas. recurso de lo impresentable"*. En *Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley. Tomo II*. Buenos Aires: Biblos.

Granon – Lafont, J. (1999). *"La topología básica de Jacques Lacan"*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Haddad, G. (1993). *Los biblioclastas. El Mesías y el auto de Fe*. Buenos Aires: Ariel.
- (1996). *El hijo ilegítimo. Fuentes talmúdicas del Psicoanálisis*. Buenos Aires: DE LA FLOR.
- Haimovich, E. (2003). *La cojera de la ley*. En *Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley. Tomo II*. Buenos Aires: Biblos.
- Hodara, R. (2003). *La Biblia hebrea y los derechos humanos*. En *Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley. Tomo II*. Buenos Aires: Biblos.
- Jackobson, R. (1996). *El marco del lenguaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jones, E. (1985). *Freud*. Barcelona: Salvat.
- (2003). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Anagrama.
- Jung, C. (1987). *Psicología de la demencia precoz. Psicogénesis de las enfermedades mentales*. Buenos Aires: Paidós.
- (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Fundación C. G. Jung.
- Juranville, A. (1988). *Lacan y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kreszes, D. y otros (2006). *El padre que no cesa*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Kristeva, J. (1986). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y Fe*. Buenos Aires: Gedisa.
- Kuri, C. (1992). *De la subjetividad del ensayo (problema de género) al sujeto del ensayo (problema del ensayo)*. En *El ensayo como clínica de la subjetividad*. PP. 99 - 118. Buenos Aires: Lugar editorial.

(1995). *"La argumentación incesante. Ensayos psicoanalíticos"*. Rosario: Homo Sapiens.

(2008). "Época y estilo". En *"Extensión Digital"*. Revista de la Secretaría de Extensión Universitaria. Facultad de Psicología (Universidad Nacional de Rosario) Número 3 .

Lacan, J. (1938 (1978)). *La Familia*. Buenos Aires: Argonauta.

(1953 (1977) Conferencia del 8 de Julio de 1953 "Lo simbólico, lo imaginario y lo real". En Revista Argentina de Psicología Nro. 22 (Publicación de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires Año VII). PP. 11 - 27.

(1955 - 1956 (1992)). *Seminario "Las Psicosis"*. Buenos Aires: Paidós.

(1954 (1992)). *"Respuesta al comentario de Jean Hippolite sobre la "Verneinung" de Freud"*. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

((1954 - 55) (1992)). *Seminario: "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica"*. Buenos Aires: Paidós.

(1956 - 1957 (1999)). *Seminario "La Relación de Objeto"*. Buenos Aires: Paidós.

(1957 (1988)). *"La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud"*. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

(1958 (1987)). *"La significación del falo"*. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

(1958 (1999)). *Seminario "Las formaciones del inconsciente"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

(1959 (1991)). *"De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis"*. En *"Escritos 2"*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

(1959 - 1960 (1990)). *Seminario "La ética del Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós.

(1960 (1991)). *"Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"*. En *"Escritos 2"*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

(1962 - 1963 (2006)). *Seminario "La angustia"*. Buenos Aires: Paidós.

(1963 (2005)). *Seminario "De los nombres del Padre"*. Buenos Aires: Paidós.

(1964 (1992)). *Seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis"*. Bs. As.: Paidós.

(1969 (1991)). *"Dos notas sobre el niño"*. En *"Intervenciones y Textos 2"*. Buenos Aires: Manantial.

(1969 - 1970 (1992)). *Seminario "El reverso del Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós.

(1971). *Seminario "De un discurso que no fuese semblante"*. Inédito.

(1971 - 72 (1992)). *Seminario "Aun"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

(1974 - 75). *Seminario "RSI"*. s/d: s/d.

(1992). *"Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela"*. Buenos Aires: Manantial.

Leclaire, S. (1982). *"Desenmascarar lo real"*. Buenos Aires: Paidós.

Lemérer, B. (1999). *"Los dos Moisés de Freud (1914, 1939). Freud y Moisés: escrituras del padre I"*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Mannoni, O. (1987). *"Freud. El descubrimiento del inconsciente"*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Milmaniene, J. (2003). *"Duelo y paternidad"*. En *Primer Coloquio Internacional "Deseo de Ley" Tomo I*. Buenos Aires: Biblos.

Nasio, J. D. (1993). *"Cinco lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan"*. Barcelona: Gedisa.

- (2007). *"El Edipo. El concepto crucial del Psicoanálisis"*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Noll, R. (2003). *"Jung: El Cristo Ario"*. México: Ediciones B.
- Rabinovich, N. (2005). *"El Nombre del Padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce."*. Rosario: Homo Sapiens.
- Rabinovitch, S. (2000). *"Escrituras del asesinato. Freud y Moisés: escrituras del padre 3"*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Ricoeur, P. (1992). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Bs. As.: Siglo XXI editores.
- Rifflet - Lemaire, A. (1986). *"Lacan"*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ritvo, J. (2004). *"Del Padre. Políticas de su genealogía"*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Roudinesco, E. y Derrida, J. (2003). *"Y mañana qué ..."*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, E. (2004). *"LACAN. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento."*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, E. y Plon, M. (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Safouan, M. (1979). *"La sexualidad femenina según la doctrina freudiana"*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Saussure, F. (2004). *"Escritos sobre lingüística general"*. Barcelona: Gedisa.  
(2005). *"Curso de lingüística general."*. Buenos Aires: Losada.

- Schoffer, D. y Weschler, E. (1993). *"La metáfora milenaria. Una lectura psicoanalítica de la Biblia"*. Buenos Aires: Paidós.
- Schultz, D. y Schultz, S. (2002). *"Teorías de la personalidad"*. Madrid: Thomson International.
- Schur, M. (1980). *"Sigmund Freud, enfermedad y muerte en su vida y en su obra"*. Barcelona: Paidós.
- This, B. y otros (1982). *"El padre: Acto de nacimiento"*. Buenos Aires: Paidós.
- Vallejo, A. (1985). *"Vocabulario lacaniano"*. Adrogué: Helguero editores.
- Vegh, I. (2001). *"El prójimo. Enlaces y desenlaces del goce"*. Buenos Aires: Paidós.
- Winter, J. P. (1990). *"Sobre Moisés y el monoteísmo"*. En J. P. Winter, *"El Psicoanálisis ¿Es una historia judía? Coloquio de Montpellier. 1980"* (págs. 93 - 123). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yankelevich, H. (1998). *"Del padre a la letra"*. Rosario: Homo Sapiens.
- Yerushalmi, Y. (1996). *"El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable"*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zafirpoulos, M. (2002). *"Lacan y las ciencias sociales"*. Buenos Aires.: Nueva Visión.