

# El atravesamiento de la ley\*

ISABELLE MORIN

“La primordialísima necesidad de la especie humana era que hubiese Otro del Otro. Se trata de ese que generalmente llamamos Dios, pero que el análisis revela ser simplemente *La* mujer.”

J. LACAN<sup>1</sup>

\* Traducción del francés a cargo de Pío Eduardo Sanmiguel Ardila. Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII, Le sinthome*, Seuil, París 2005, p.128.

<sup>2</sup> «[...] Hay que decirlo, lo real es sin ley. El verdadero real implica la ausencia de ley. Lo real no tiene orden. [...] tal vez sea lo único que logre algún día articular ante ustedes, es algo que concierne a lo que llamé un trozo de real”. *Ibid.*, p. 138.

<sup>3</sup> Esto está por demostrarse, habida cuenta del lugar que adquieren los fundamentalismos o también el Papa.

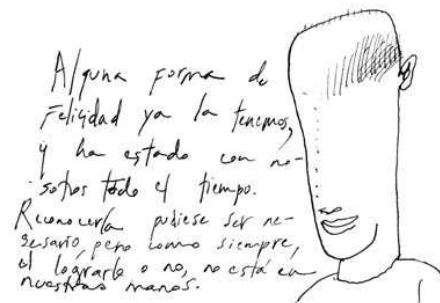
<sup>4</sup> J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite*, Érès, Toulouse 1997; o dirigido por J.-P. Lebrun, *Les désarrois nouveaux du sujet*, Érès, Toulouse 2003; G. Lasch, *La culture du narcissisme*, Climats, París 2000 (reimpresión); Ch. Melman, *L'Homme sans gravité*, Denoël, París 2002; R. Chemama, *Clivage et modernité*, Érès, Toulouse 2003; C. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Gallimard Folio essais, París 1989; o también: Olivier Mongin, *La peur du vide*, Essais points, París 2003; A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob poche, París 2002; o también: Dany-Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes*, Denoël, París 2003; o también: J.-P. Hiltenbrand, *Insatisfaction dans le lien social*, Érès, 2005; o Pierre Legendre, *El crimen del Cabo Lortie. Tratado sobre el padre*, Siglo XXI Editores, México 1994; *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático*, Anagrama, Barcelona 1979.

La ley no trata lo real porque “lo real no tiene ley”. Que lo real sea sin ley, es lo que avanza Lacan en su seminario *Le sinthome*, consagrado a Joyce y al anudamiento que éste inventó para estabilizar la estructura borromea en ausencia del “Nombre del Padre”<sup>2</sup>. Pienso examinar, por vía de la ausencia de relación de lo real con la ley, cómo se inscribe allí el sujeto y cómo se las arregla hasta el punto de superación de una ley que creía inmutable por el hecho de participar de ella. Ese trabajo también me permitirá abordar lo que sucede con una de las figuras del Otro: el padre en tanto garante de la ley, para captar mejor los elementos que están en juego en un debate en curso sobre las dificultades del lazo social actual. Las causas de ese malestar resultan, para algunos, de una carencia de la función paterna y de la relación con la ley. Las consecuencias apreciables en la clínica se describen a partir de la emergencia de nuevos síntomas y de otras modalidades de goce, hasta llegar a plantear la hipótesis no sólo de una subjetividad propia de nuestra época sino de una nueva economía psíquica, ilustrada en el mejor de los casos por el surgimiento de estados limítrofes. La atribución de los desórdenes de nuestra modernidad a una bancarota del padre, y hasta a una inexistencia del Otro, puede fecharse históricamente: data del fin de la religión<sup>3</sup>, del ascenso exponencial de la ciencia y del resplandeciente capitalismo. No vuelvo sobre los detalles de esas tesis tan bien argumentadas, pues son de fácil acceso para el lector<sup>4</sup>. No todos defienden las mismas tesis aunque comparten algo común:

la preocupación por un goce no castrado y por el nuevo lazo social que éste genera. Las premisas de esas hipótesis datan de hace varios años. Disuenan, en cierta forma, a la luz de lo que planteaba Freud en *El malestar en la cultura*. En efecto, Freud no acomete la descripción fenomenológica de los desórdenes de su tiempo, pero su práctica le permite recibir lo que anda mal para los humanos. Intenta entonces captar su estructura. Inventa una ficción histórica del origen de la ley, que estaría precedida por un crimen. A partir del malestar en los seres hablantes, concluye en la pulsión de muerte, resultado de un desenmarañamiento pulsional; es una ley que rige, no a los vivos en tanto tales sino a los vivos en tanto hablan, ley que iría contra la de homeostasis. La pulsión de muerte subvierte el orden instintual. Algunos decenios después, Lacan evoca “las sin salidas de la civilización”, allí donde Freud hacía esfuerzos por dar cuenta de su malestar. ¿Esta sustitución anuncia un cambio?

Las tesis sobre la carencia paterna han vuelto a pasar al banquillo recientemente, con un libro que anuncia el fin del dogma paterno. Por una parte está M. Tort, quien critica a quienes llama “los adeptos al orden simbólico”, porque sacralizan al padre que, para él, sólo sería “el nombre de una solución histórica que está siendo relevado actualmente”<sup>5</sup>. Su crítica a Lacan me parece desafortunadamente trunca y a menudo falaz; se detiene en la comprensión de las elaboraciones del año 58. Pero sobre todo, su tesis no se ilustra con la mira de los fines de un análisis<sup>6</sup>. Y por otra parte, F. Chaumon<sup>7</sup>, con una lectura más pertinente en mi opinión, mostró la desviación y el alejamiento conceptual de lo que llama el inconsciente estructuralista, que “reduce el inconsciente a la no conciencia”<sup>8</sup>: el sujeto del inconsciente desaparece, cuando es éste la verdadera subversión del psicoanálisis. Señala cómo hacer prevalecer lo simbólico condujo a tales desviaciones, que no tienen en cuenta elaboraciones posteriores de Lacan en las que los tres órdenes se anudan de manera borromea, lo cual las deja en posición equivalente.

Tales debates merecen que capturemos lo que está en juego para el psicoanálisis. Ninguna tesis tiene interés si no tiene consecuencias sobre la dirección de la cura y sobre el fin de los análisis. Es una posición un tanto radical, estoy de acuerdo; sin embargo, la mira del análisis es fundamental por dos razones: por una parte, debe producir analistas que tomarán el relevo de la generación presente y, por otra parte, permite reconsiderar la teoría cuando la impone la clínica. El psicoanálisis no puede reducir sus elaboraciones a un saber sin consecuencia, dado que ese saber recae sobre lo real del sujeto, ni reducirse a una ideología, tampoco servir de aditivo para los análisis sociológicos en curso. Sólo si hay consecuencias que extraer para el mismo psicoanálisis, será de interés para el lazo social: se habrá demostrado de



<sup>5</sup> M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Aubier, Paris 2005, p. 11.

<sup>6</sup> Es tanto más lamentable cuanto que un análisis conduce a una emancipación de las figuras del Otro y por ende del padre.

<sup>7</sup> F. Chaumon, *Lacan, la loi, le sujet, la jouissance*, Michalon 2004.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.



esa manera la solidaridad entre ambos niveles, el de la cura y el del lazo social (el discurso analítico es un constituyente del lazo social).

Para captar las miras de la cura, hay que seguir el recorrido que va del sujeto del inconsciente (lo recuerdo: el sujeto del inconsciente no es el sujeto de la subjetividad) al significante, incluyendo su dimensión asemántica, significante que viene del Otro, lugar del tesoro de los significantes. Pero no nos detengamos en el camino: el Otro es también el lugar de la demanda donde el sujeto “enforma” su goce. El sujeto cava al Otro, le da, literalmente, más que su forma, su estructura de lugar de un vacío, apostando allí, con los medios de la demanda, su propio goce: y esto no es significativo. Tener en cuenta ese real corrige fundamentalmente los efectos de un todo simbólico.

Algunos autores<sup>9</sup> reconocen la ruina del padre del patriarcado, el ocaso socio-histórico de su poder y del de la familia como origen de la invención del psicoanálisis. No obstante, si Freud salvó al padre, en cierta forma, yo no diría que Lacan, con su retorno a Freud, haya reintroducido “la imagen del padre bajo la forma de una función esencial para la organización de la familia”<sup>10</sup>, lo cual era válido en 1938, en su texto sobre los complejos familiares en la formación del individuo<sup>11</sup>. No nos quedemos en esta fórmula ya anticuada, donde subraya los efectos psicológicos del ocaso de la imago paterna, que es la imagen del padre que le sirve al sujeto para establecer su relación con la realidad. Tengamos en cuenta que Lacan, al igual que un analizante en el análisis, es decir, siguiendo el mismo tiempo lógico, elaboró al padre y su función en la constitución del sujeto para simbolizar la ley del padre. Entonces no se trata, si nos referimos a su enseñanza, de detener su fin. Además del hecho de reconocer y de construir este lugar en la organización psíquica, y no únicamente en la familia patriarcal, redujo al padre a un “trozo de real más fuerte que el de verdad” que anuda la realidad psíquica<sup>12</sup>. Me parece que esta insistencia de Lacan en lo real del padre es lo suficientemente crucial como para que la tomemos en consideración a la luz del destino del padre al final de un análisis. Ese recorrido, muy posterior a las elaboraciones de los años 53 al 58 (es la época a la que se sujetan numerosos autores), le permitió a Lacan sobrepasar la roca de la castración que era para Freud el obstáculo para el fin de la cura.

De esta forma, ¿qué pasa con la tendencia a la perversión que tantos autores subrayan, en la modalidad de perversión polimorfa, a los ojos de lo que Lacan llamó “lo real del padre”? Lo que le permitió deducir la “padre-versión” (lo cual ha de entenderse tal como su escritura permite leerlo: como versión del padre) fue la introducción de lo real del padre. Antes de preguntarnos por una eventual nueva versión o ausencia de versión, conviene detenerse sobre la función del padre. Ésta fue escrita primero en forma de metáfora para tratar el deseo de la madre; luego, a partir del “Nombre del

<sup>9</sup> Markos Zafiroopoulos, *Lacan et les sciences sociales*, PUF, 2001. El autor lo constata en diferentes trabajos, p. 13. O también: E. Roudinesco, *La familia en desorden*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>11</sup> J. Lacan, «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu», en *Autres Ecrits*, Seuil, París 2001, ps. 23-84.

<sup>12</sup> El trozo de real hay que encarnarlo un poco. Pero de ese real sólo hay trozos, da prueba de ello la castración. Y es que, a los que son de verdad verdad, a los verdaderos padres (este es el secreto del supuesto asesinato), hay que matarlos para eso, para que suelten los trozos de real. Ese trozo de real es ese goce infatigable, incastable”. J. Lacan, “Lettre à l'EFP, clôture du congrès de Strasbourg en 1976”. Cfr. también la conferencia en la Columbia University del 1º de diciembre de 1975, en “Jacques Lacan: Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines”, en *Scilicet*, N°6/7, Seuil, París 1976, ps. 5 a 62 [p. 42].

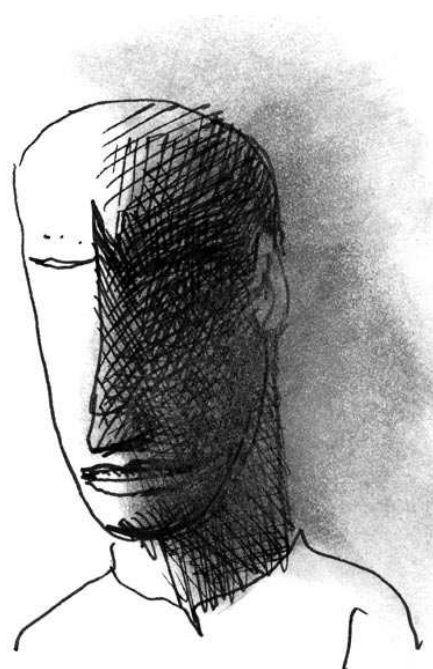
Padre” en su función de anudamiento de la realidad psíquica. Es una forma; hay otras. Lo sabemos desde el seminario consagrado a Joyce, pero tal vez es la más sencilla y la más estable.

No solamente debemos tener presente al padre sino al Otro en las nuevas configuraciones de nuestro mundo. Al final de su proceso, el análisis devela, no un gran secreto sino la inconsistencia de esta figura. Entonces la pregunta se plantea de la siguiente manera: ¿cuál es la diferencia entre el mundo del sujeto al final del análisis, cuando sabe que no hay garantía en el Otro por no existir este lugar, y un mundo sin Otro, que ciertos autores denuncian? Un psicoanálisis es una aventura que da paso a numerosas reorganizaciones subjetivas hasta una modificación de la posición del sujeto. Sin embargo, las fijaciones de goce, para retomar un término freudiano, no cambian: constituyen el ser del sujeto. Enganchémonos a esta “revolución” para mostrar cómo la emancipación del Otro pasa por el atisbo de lo que constituyó el nudo de goce del sujeto y por un atravesamiento de la ley. Ciertamente es que la forclusión de la castración programada por el capitalismo no ayuda a que se extraiga el *plus* de gozar.

#### DESDOBLAMIENTO DEL PADRE

En 1975, durante una conferencia en universidades americanas, Lacan intenta explicar a sus oyentes qué es “el decir de la verdad”; vuelve entonces al mito de la horda y precisa su posición: “el padre es una función que remite a lo real y no necesariamente es lo verdadero de lo real. Lo cual no quita que lo real del padre sea absolutamente fundamental en el análisis. El modo de existencia del padre pende de lo real. Es el único caso en que lo real es más fuerte que lo verdadero”<sup>13</sup>. Freud nos había permitido entender cómo pasamos de la animalidad primordial de ese padre de la horda a la sublimidad del padre que nombra; Lacan vuelve sobre ese real del padre. Efectúa ese retorno a partir del significante del “Nombre del Padre”, para mostrar que si éste nunca se deja reducir a simbólico puro, es por el defecto mismo de lo simbólico de no poder decir lo real. Lo que se entiende como una mutación en la doctrina del padre en Lacan, parece inscrito, desde el comienzo en Freud, en la comida totémica, y luego en *la cuestión del sacrificio*. Por lo demás, Freud considera que la comida totémica se reproduce en el sacrificio. El primer lazo social se funda en un crimen, en un acto definitivamente prohibido, escrito en las tablas de la ley revelada en el Sinaí: *no matarás*. La continuación de ese lazo se basa en el sacrificio.

Freud le dio mucha importancia al sacrificio en *Tótem y tabú*<sup>14</sup>. Subraya que en la Antigüedad griega no chocaba que un hombre se convirtiese en dios y que un dios



<sup>13</sup> “Jacques Lacan: Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines”, *op. cit.*, p. 45.

<sup>14</sup> S. Freud, *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1913 [1912-13]), en Sigmund Freud, *Obras completas*, t. XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1980, ps. 1-164 [cfr. ps. 135-142].

muriese. En cambio, el hecho de que se haya elevado al padre muerto originario al rango de Dios era un intento de expiación mucho más serio que el pacto sellado con el tótem. En la escena del sacrificio, así como en la comida totémica, el padre figura dos veces: como Dios y como animal totémico sacrificial, valga decir, como padre del Nombre y como padre de la horda, el del goce todo. Freud interpreta esta doble presencia del padre como ligada a la ambivalencia entre el padre del amor y el de la hostilidad: de ahí la doble significación de la escena del asesinato.

La primera representación es la del animal totémico sacrificado, que representa su derrota, su peor humillación; la segunda es la de un Dios que representa su triunfo supremo. La primera significación de ese desdoblamiento está atrapada en el palpitar de la denegación: reparar el perjuicio ocasionado al padre y perpetuar el recuerdo de ese menoscabo. Puede pensarse, dice Freud, que la denegación del asesinato del padre la ordenó él mismo, lo cual permite no saber y le adjudica al mismo tiempo un deseo a Dios. El sacrificio conmemora también el origen de la culpabilidad. Los hijos buscan escapar de ésta con sacrificios ofrecidos para el “buen humor de los dioses” o, como dice en el Levítico, “perfume mitigante ofrecido a Yahvé”. Mitigar a Dios es satisfacerlo, dormirlo para que cierre los ojos a la falta, pero obrando en secreto para su goce. La segunda significación del sacrificio, dice Freud, expresa la satisfacción que facilita el abandono del antiguo sustituto del padre, el de la animalidad, en favor de la representación más elevada de un Dios. Todo sucede como si el sujeto intentase dormir al padre, prometerle obediencia, protegerse a los pies de su estatua para no tener que asumir nada de su propio deseo porque implica la castración. En todo caso, para Freud, la castración podría regular el goce y preparar la relación del sujeto con la ley y con el deseo. En “Análisis terminable e interminable” constata que es imposible.

También Lacan comenta el último de los sacrificios humanos, el de Abraham, el *Aqedah*, que en el Génesis pone en escena a Abraham, a Isaac, a Dios, al carnero y al ángel, señalando de esta manera varios lugares entre los cuales están el del padre, el del sujeto y el del objeto. El carnero está inmovilizado, con sus cuernos atrapados en un zarzal. Pregunta Lacan: “¿[A] dónde llega a alimentarse ávidamente cuando aquel cuyo Nombre es impronunciable lo designa para ser sacrificado por Abraham en lugar de su hijo?”<sup>15</sup>. Lo que ha sido designado para el sacrificio en lugar de Isaac, es el Dios de su raza, el ancestro, el padre de la horda. La avidez señala la parte de goce del padre primordial. Lo que el Dios del Nombre designa para el sacrificio es la *animalidad* del padre, el goce puro del padre primitivo. Ese padre sacrificado por Abraham es quien se convierte en el sacrificador del padre del goce para salvar al padre del Nombre. Lacan precisa que “aquí se indica el tajo del cuchillo entre el goce de Dios y lo que, de una



<sup>15</sup> J. Lacan, *Des Noms-Du-Père*, «Introduction Des Noms-Du-Père», lección del 20 de noviembre de 1963, Seuil, París 2005, p. 100.

tradición, se hace presente como su deseo. De lo que se trata es de provocar la caída del origen biológico”<sup>16</sup>. Ese algo cuya caída se intenta provocar y que hay sacrificar, es lo que resulta en el padre de aquello que Freud calificaba, en la comida totémica, como “su sustancia”, es decir, su goce. El padre del Nombre, el de la sublimidad, quien portará el “Nombre del Padre”, es el que renuncia a una parte de goce. El brazo del ángel detiene a Abraham, de quien Dios quería probar su fe y su temor. La función del sacrificio, siempre renovado, codificado y ritualizado consiste en recordar esa primera renuncia. Sólo que, el síntoma permite pensar que la identidad del deseo con la ley en la función paterna, no bastaría, si eso fuese posible, para conseguir el goce puro del padre en tanto primordial.

Entonces el asunto del goce del padre no se resuelve con el sacrificio, que sólo conmemora la primera pérdida necesaria para la humanización. Es el recuerdo de la operación de castración. Lo que no se puede eliminar de este goce se reencuentra inscrito en el fantasma. De esta manera, la constitución del sujeto en el deseo del Otro quedará marcada por el “plus de gozar” del Otro. El sacrificio de Abraham interroga también la manera como el niño toma el lugar de objeto a para un padre. Para una madre, esto tiene lugar por vía de la carne, pero para un padre, preguntémonos nuevamente con Lacan: ¿de qué va a alimentarse el carnero que llega con sus cuernos al cercado? ¿Llega éste a incorporar los restos del hijo quemado prometido en holocausto, lo cual hace resonar un “Padre, ¿no ves que ardo?”, que recuerda de cierta manera lo que habita en el meollo del cuadro de Goya, *Saturno devorando a sus hijos*? Si la angustia se encuentra de esta manera en el meollo de la prueba del sacrificio, es porque el objeto a, no simbolizable, está en el centro de este asunto.

El drama, que es el del deseo, gira en torno a ¿qué quiere Dios padre más allá de su orden?, lo que quiere concierne a un sujeto con su Otro, dos a dos: Abraham y Dios, luego Abraham e Isaac, luego Isaac y Dios, un *Che vuoi* que designa el lugar de la angustia, transmitido perfectamente por Kierkegaard. En *Temor y temblor* construye cuatro breves cuadros que subrayan todos la intensidad de *un instante*, el instante de un pensamiento en donde se aloja un cierto real que la angustia testifica. Esos momentos interrogan el *Che vuoi* que Abraham le dirige a Dios padre en su talante más trágico. La angustia que subraya es la de Abraham. Kierkegaard construye cuatro escenas en que imagina, a partir del texto bíblico, la tensión entre los pensamientos de Abraham presa del pavor del pensamiento en el momento de realizar el sacrificio<sup>17</sup>.

Me detendré únicamente en el primero y en el cuarto cuadro. El primero<sup>18</sup> podría titularse *Matar a un padre para salvar al Otro*. Interroga los pensamientos de Abraham quien va a obedecer la orden de Dios y dar muerte a su hijo a pesar del



<sup>16</sup> *Ibid.*, ps. 67-103: “[...] ici se marque le tranchant du couteau entre la jouissance de Dieu et ce qui d’une tradition se présente comme son désir. Ce dont il s’agit de provoquer la chute, c’est l’origine biologique”. Subrayo que si se compara este pasaje en la reciente publicación de J.A. Miller con el texto que publicó la Association Internationale de Psychanalyse, se constata, respecto al tajo, que se agregó el cuchillo, y en relación con lo que justamente conviene hacer que caiga: “el origen biológico”. La cita precedente era: “Aquí se indica el tajo entre el goce de Dios y lo que en una tradición lo designa como deseo, deseo de algo, cuya caída se trata de provocar”. [Ici se marque le tranchant entre la jouissance de dieu et ce qui, d’une tradition le désigne comme désir, désir de quelque chose, dont il s’agit de provoquer la chute.]

<sup>17</sup> S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Aubier, París 1946 [*Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires 1991. N. del T.]

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 8.



horror que experimenta. Abraham viaja con Isaac durante tres días al monte Moria sin chistar palabra, tres días de silencio con quien él conduce hacia la muerte. Abraham tiene un pensamiento que señala la angustia: “Sin embargo no puedo ocultarle a Isaac a dónde lo conduce esta marcha”. No obstante, Isaac no podía comprender la fe de su padre; se lanza a sus pies y le pide su gracia. Al voltearse, no reconoce a su padre: “La mirada era atroz y sus rasgos pavorosos”. Abraham responde a su súplica: “Niño estúpido, ¿crees que soy tu padre? Soy un idólatra”. Esto le permite a Isaac volverse hacia Dios, allí donde su padre no responde para implorarlo. Dice entonces Abraham, muy quedamente: “Dios del cielo, es a ti la gracia, pues más vale que me crea él un monstruo a perder la fe en ti”. Esto es lo que entiendo por “salvar al padre”. Abraham consiente en cargar con los despojos del monstruo para salvar a Dios. Se ve que es a costa del inestimable sacrificio de su hijo, aunque también de su más íntimo juicio. Ese consentimiento de Abraham que consiste en sustituir al padre del amor el horrible monstruo del odio, puede hacer de él un héroe trágico, y lleva a Kierkegaard a decir que “desatinadamente, lo admira más que a cualquier otro hombre”. No obstante, es más acá, en su silencio para con Isaac, donde reside el enigma. En ese consentir obedecer y en ese silencio, cuando Abraham consiente en sujetarse a los significantes del Otro, se plantea el asunto de la ética. Ahí está el sentido del sacrificio: sacrificar lo más íntimo al Otro.

*El cuarto cuadro*<sup>19</sup> concierne al deseo del Otro. Isaac interroga el deseo del padre ante el silencio: “cuando Abraham extrajo el cuchillo, Isaac vio que la mano izquierda de su padre se crispaba de desespero y que un escalofrío sacudía su cuerpo”. ¿Qué quiere el padre más allá de su deseo? En ese cuadro, Abraham es el padre e Isaac el hijo. El padre es siempre un hijo, y el hijo sacrificado es también el padre potencial de los hijos que habría tenido. Esto es lo que da la impresión, en esos breves cuadros de que las funciones giran, salvo la de Dios padre en tanto inmutable, lo cual cuadra bien con la definición de lo real: Dios como un nombre de lo real.

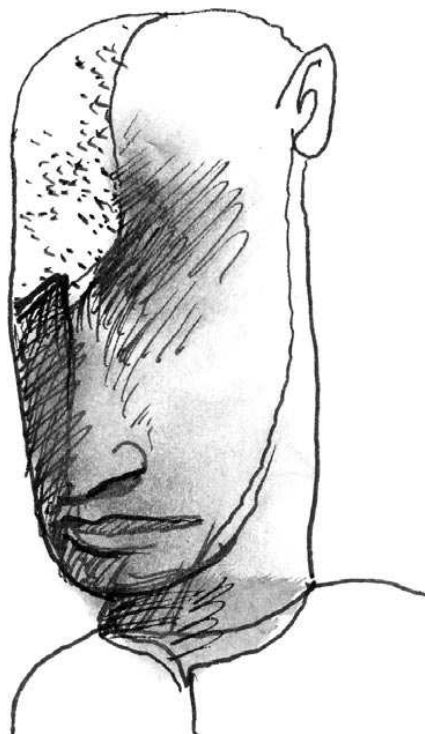
Kierkegaard había entendido ya que en la angustia se trata de pérdida, o sea del temor a la castración, aun cuando para nosotros la castración oculte lo ineliminable que la angustia está siempre señalando ahí. En efecto, él completa los tres primeros cuadros con unas líneas relativas a la separación de la madre en el destete, lo cual me parece importante; estas líneas describen qué puede hacer una madre para que el hijo pierda el seno sin perder a la madre en lo real; en cambio, para realizar esta operación de destete, Kierkegaard no apela al padre. La angustia con la que se anuda el drama del deseo concierne a esta primera pérdida y a su resto, “algo” de lo que era el niño en el vínculo con su madre o el recuerdo de lo que era el niño para el padre

<sup>19</sup> K, p. 18.

antes de la experiencia del sacrificio. A este respecto, el *shofar* es ejemplar para hacer resonar lo pulsional en la vida del Otro y recordarnos que el silencio suspende proferir lo que podría decirse del goce del Otro. Es en esta operación de separación, en este suspenso, que el sujeto constituye su deseo en el punto del deseo del Otro.

El paso del padre de la horda a la eficacia del "Nombre del Padre" exige para el niño, acabamos de evaluarlo, consentir en una pérdida de goce que no es más que la que imponen las leyes del lenguaje. Pero el sujeto construye de esa manera su realidad psíquica con el Otro paterno, puesto que en el fantasma es siempre una figura de autoridad la que castra. Él imaginiza la causa de esa pérdida de goce, el gran enigma, para pasar de las figuras del Otro a las leyes del lenguaje. De esta manera, el ser hablante está hecho por el lenguaje, lenguaje que él "causaliza", es decir, *no puede dejar de pensar una causa*. En resumen, podemos simplemente recordar que, para pasar de lo real del goce a lo simbólico, sólo están las vías de lo imaginario. El Otro y sus figuras se encarnan de manera que puedan servir como soporte del fantasma. El padre juega un papel fundamental que tanto Freud como Lacan intentaron captar a partir de la eficacia de su nombre en el campo del goce.

Precisemos insistiendo primero en los dos tiempos de la instauración de la ley: el primero, que es el de las leyes del lenguaje que sustraen goce, es pues la ley de la castración, que necesita de un consentimiento, en un segundo tiempo, de la ley del padre que asuma el retorno hacia lo vivo de lo que ha sido mortificado por el lenguaje. "El Nombre del Padre no es la función que somete la vida a la ley, sino la función que sustrae la ley de la muerte", plantea P. Bruno al mismo tiempo que subraya que puede ser "el recurso a la inclinación que tiene el sujeto a castrarse hasta la privación, es decir, la inclinación a soltar el trozo de real en nombre de una religión de lo simbólico"<sup>20</sup>. Evaluamos ahora que para emanciparse del Otro es necesario que él se haya constituido como Otro en el tiempo que antecede. Queda por examinar un punto oscuro para entender la relación del goce con la ley. ¿De dónde sale que al goce le responda la ley? Igualmente podríamos decir que a la ley le responde el goce, aun cuando en ambos casos el alcance de la ley está limitado por lo real. Freud abre la posibilidad de esa inversión y de sus consecuencias sobre la ley a partir de dos asesinatos: el del padre de la horda y el de Moisés. No es seguro que Freud lo haya constatado, puesto que plantea que el asesinato de Moisés es una reiteración del asesinato primordial<sup>21</sup>. Pero, cosa curiosa, cuando inventa el padre de la horda, gozón, animal, introduce simultáneamente su contrario: un padre de la sublimidad que iordena las cosas, organiza el mundo, prohíbe las representaciones y eleva el pensamiento hacia una nueva espiritualidad! Escribamos del asesinato del padre de la



<sup>20</sup> P. Bruno, *La Passe*, PUM 2004, p. 244.

<sup>21</sup> S. Freud, "Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos" (1934-38 [1939]), en Sigmund Freud, *Obras completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid 1981, ps. 3241-3326 [cfr. ps. 3289 a 3298]. Traducción: Luis López Ballesteros y de Torres.



horda a partir de su efecto: un tratamiento del goce que funda la ley<sup>22</sup>, agregando a esa operación, la parte de goce que ésta no puede reducir: una x irreducible:

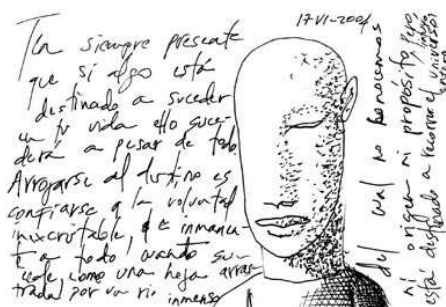
$$\frac{\text{Ley}}{\text{Goce}} + X$$

Vamos ahora al último capítulo de *Moisés y la religión monoteísta*, donde Freud no parece darse cuenta de que quien es condenado a muerte no es ya el *padre de la animalidad primera*, aquel que prohibía el goce, sino muy exactamente su contrario: a quien se mata es a Moisés, el padre de la sublimidad y de la verdad. Por supuesto, podemos considerar que ambos han dado acceso a la ley, el uno por su goce no castrable, el otro por su deseo. Resulta difícil no darse cuenta de que el asesinato de Moisés y su represión acarrearán una ruptura con la ley mosaica y abrirán un período de exacciones que culminará, en el libro de los *Jueces*, en el asesinato de la mujer del levita Efraín<sup>23</sup>. Para Freud, Moisés fue asesinado porque la religión que proponía era demasiado exigente. El asesinato del Moisés de la sublimidad<sup>24</sup> indujo una resurgencia del goce en forma de asesinatos y de exacciones, antes reducidas por la ley primordial. Esta operación puede escribirse, al contrario de la precedente, como un retorno del goce ante una ley burlada:

$$\frac{\text{Goce}}{\text{Ley burlada}}$$

En esa paradoja del lenguaje que ordena, que introduce la diferencia, se sitúa el espacio entre las dos leyes. Como la ley, el lenguaje necesita un vector que es el del padre, que introduce la significación fálica entre los significantes; de esto se vale Lacan cuando precisa que “el padre es el vector de la encarnación del deseo en la ley”. Sin esta encarnación del deseo, que circulará en la ley, la ley sería letra muerta: es lo que introduce el padre real. En consecuencia, acabamos de ver que esos dos asesinatos no tienen las mismas repercusiones sobre la ley. En un caso, la ley emerge de la castración del goce y, en el otro, la ley queda aplastada bajo el goce.

Finalmente, Freud describe esos dos padres, uno como un padre animal primitivo, el otro como una especie de intelectual sublimante. Esos dos padres son necesarios para la estructura: un padre del goce que hace emerger la ley, el *Urvater*, y un padre del amor, del deseo y de la verdad, que transmite la ley: Moisés. Freud trae a discusión, luego de esos debates, qué podría definir a un gran hombre, y concluye entonces que el gran hombre es una figura del padre pero también “la autoridad por amor a la cual se realiza esa hazaña”<sup>25</sup>. Se ama la autoridad que hace surgir el amor. Él es aquel por quien consiente uno satisfacerse con la renuncia a las pulsiones para



<sup>22</sup> Cfr. al respecto F. Balmès, *Le nom, la loi, la voix, Freud et Moïse : écriture du père 2*, Érès, París 1997.

<sup>23</sup> Es la historia del asesinato de la mujer de un levita, que fue violada por dos malvados que la dejaron al creerla muerta. Para mostrarle a las doce tribus de Israel en qué se había convertido la ley, el levita corta a su mujer en doce pedazos que envía a las doce tribus para interpelarlos sobre la urgencia de volver a fundar la ley. J.-J. Rousseau consideraba este texto como fundacional del derecho. J. J. Rousseau, *Le levite d'Ephraïm*, Honoré Champion, Ginebra 1999.

<sup>24</sup> Según la hipótesis de Freud, hubo dos: Moisés el egipcio (fiel a Atón, dios único de Akenatón) y Moisés pastor (yerno de Jetro, adepto a Yahvé).

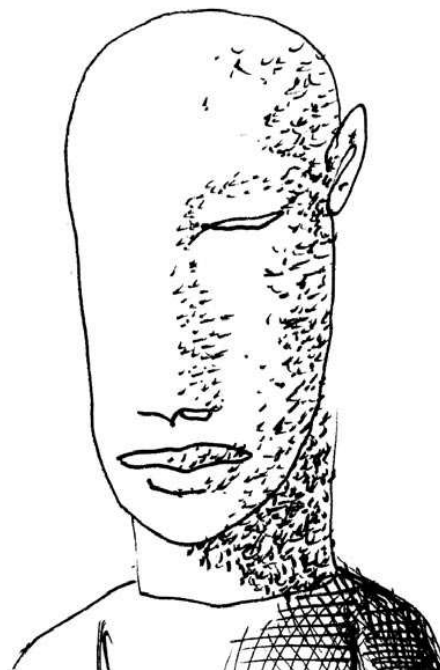
<sup>25</sup> S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, op. cit., p. 3312.

no perder el amor, para concluir que ese padre del amor es el que permite realizar progresos en la vida espiritual.

Hagamos un alto para orientar nuestro camino. Acabamos de ver que finalmente el mito del padre de la horda es una ficción construida a partir del real pulsional, figura tanto más tiránica cuanto que la pulsión no suelta su tenaza. Si Freud tuvo que inventar ese mito del padre de la horda, es por causa de un real que trasciende a este padre. Asimismo, el movimiento que le permitió a Lacan pasar de sus tesis de 1953 a las de 1975, aclara la parte del padre que no está mortificada por el significante, que queda entonces de lado de la vida y del goce, y es responsabilidad del sujeto asumir esta parte viva para acceder a la existencia.

Un último punto merece precisarse. Aparece netamente una distancia entre la posición de Lacan sobre lo real del padre, lo vivo, y la de Freud respecto al padre muerto y la ley<sup>26</sup>. Esta distancia abre nuevas perspectivas para el fin del análisis. Hemos precisado ahora ampliamente que lo que cojea radica en la imposibilidad de reducir ese trozo de real a través de lo simbólico. Si a Freud le pareció que el padre era una construcción necesaria para la estructura del momento edípico, esto no quita que reducir al padre a un muerto es un obstáculo mayor para el fin del análisis. Esto fue lo que condujo a Lacan a construir finalmente la función paterna en torno al padre real con su trozo de goce que resulta de lo vivo. Él señala, luego de esta constatación, que la muerte del padre, lejos de liberarnos de la ley, la consolida, para concluir que “la avanzada del psicoanálisis es definitivamente el ateísmo”<sup>27</sup>, posición que mantendrá hasta el final, pues en *Le sinthome* agrega que “¿será capaz el análisis, tal vez, de hacer un ateo viable, es decir, alguien que no se contradiga a todo momento?”

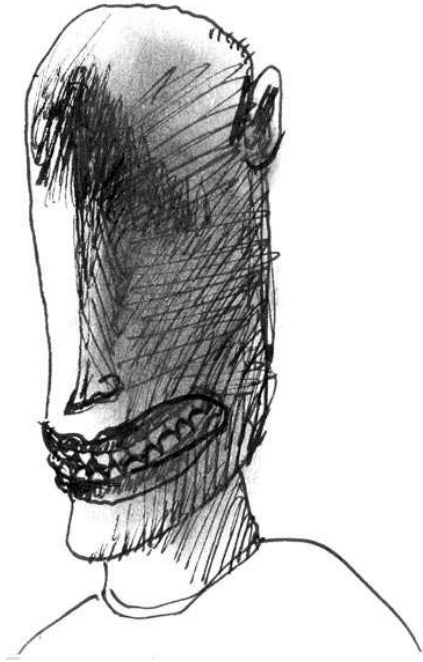
Como apertura hacia una conclusión, recordaré cómo Lacan habla del amor eterno que se dirige al padre en nombre del hecho de ser portador de la castración. Hace entonces referencia al padre de la horda señalando la intuición de Freud: “es porque los hijos están privados del goce de las mujeres, que aman al padre”. Precisa entonces que “la Ley en cuestión aquí es simplemente la ley del amor, es decir, la padre-versión”<sup>28</sup>. Esta ley del amor por el padre de la horda es la que debe atravesar el sujeto y sólo puede hacerlo tras consentir en su goce, así éste sea des-idealizante. Se completa el círculo sobre la versión del padre, que armoniza con su goce supuesto, goce que no es más que aquel con el cual el sujeto construyó su realidad psíquica. Extraer del fantasma esta versión del padre conduce a lo real del goce y da posibilidades para atravesar esta versión. Este atravesamiento es también el de su ley; el sujeto puede consentir no hacer equivaler la ley con el Otro del Otro; que ningún Otro le dice la ley al Otro. Que ningún Dios vino a revelársela a Moisés; además su tumba está vacía.



<sup>26</sup> Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro XVII, El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, Paidós, Barcelona 1992; cfr. el capítulo del 18 de marzo de 1970: “Del mito a la estructura”, ps. 125-140.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome, op. cit.*, p. 150.



Al final de *El proceso*, Kafka<sup>29</sup> inventa una breve fábula de un hombre que permanece toda su vida ante la puerta de la ley; no entra porque espera la autorización del Otro. Lo aterroriza la idea de atreverse a encontrar “esa figura espantosa de grandeza” porque no sabía que esa figura se hallaba sobre un zócalo de barro.

¿Qué consecuencias podemos extraer de todo ese periplo con el trozo de real que conduce a ese punto de ateísmo? Lacan construyó la trilogía del padre imaginario como soporte del sujeto a la realidad, del padre simbólico como “condición de efectuación de las operaciones asociadas con el complejo de Edipo”, y del padre real como agente de efectuación de la castración vinculada con la entrada en el lenguaje”. Estas son coordenadas seguras para orientarnos hacia lo real del padre. La ira de Tort respecto al lugar que ha llegado a tener el padre en nuestra cultura tiene su legitimidad, pues esta sumisión al padre es la que le impide al sujeto emanciparse. No obstante, estamos obligados a constatar que Lacan superó de otra forma la roca freudiana: “Es así como el psicoanálisis, si tiene éxito, prueba que también puede uno prescindir del Nombre del padre a condición de valerse de él”<sup>30</sup>. El padre real es agente de la castración, función que le proviene de lo real no castrable, y su efectuación obedece a esa parte de goce que no puede reabsorberse. ¿Por qué el padre podría decir lo ingenuo? Porque se supone que posee el falo simbólico que constituye al Otro de la ley y porque, en calidad de tal, asume la significación del deseo. Entonces, el padre le debe su estatuto al acoplamiento de este Otro de la ley con el goce. “El padre como nombre de una solución que está siendo relevada” es una definición de sociólogos, que bien pueden, si lo desean, soñar con entusiastas auroras. Pues ¿quién puede relevar a aquel que le asegura al sujeto su singularidad porque consiente prestarse, así como Abraham en el primer cuadro de Kierkegaard, a ser un monstruo? Sólo el análisis le permite al analista, al apoyarse en la estructura del fantasma, ser el semblante del objeto a. No para salvar a Dios, ni al Otro del Otro; al contrario, lo que programa el análisis es una operación al revés, que hace posible volver a sacar a la luz la realidad sexual del inconsciente, que conduce a la extracción del núcleo de goce que ocultaba el padre en su monstruosidad fantasmática. La única manera de liberarse de eso, es atravesarlo para saber.

<sup>29</sup> Franz Kafka, *Le procès*, colección de la Imprimerie Nationale, cfr.: “dans la cathédrale”, ps. 271-300, traducción de Bernard Lortholary, 1994.

<sup>30</sup> Jacques Lacan, *Le sinthome*, op. cit., p.136.