

# Enfrentar a Dios

Por Norberto Rabinovich

Revista Imago Agenda Nº 45 | CABA, enero 2000

*“A los grandes judíos, no digo los pequeños, sino a los grandes, no tengo nada que enseñarles de cómo enfrentar a su Dios”<sup>1</sup>*

El mito fundacional del discurso monoteísta, la Torá, lleva inscripto el nombre Israel como custodio y portador del mensaje de Dios. Esta referencia no puede ser un detalle menor cuando se trata de analizar la lógica del relato bíblico. Sin embargo escasean los estudios sobre este elemento clave. Freud, por ejemplo, cuando puso la lupa sobre la religión monoteísta, concentró en Moisés la función de fundador y, llamativamente omitió toda consideración acerca de la importancia del patriarca Israel. De acuerdo a su punto de vista, el “pueblo elegido” hubiera debido llamarse el “Pueblo de Moisés”, dando por cierto que fue su mayor conductor político, el más importante de los profetas y máximo legislador. Pero el elegido, el patronímico del pueblo de la revelación, fue Israel. La expresión “Hijos de Israel” es empleada como equivalente de “Pueblo de Israel”.

Abraham figura como el primer padre o patriarca de los cultores de YHVH. Es en torno a él que se teje el pacto originario entre Dios y los hombres, situando allí el punto de partida de la fe. Pero por alguna razón, que suponemos determinada por la estructura lógica del discurso monoteísta, el texto bíblico y la tradición surgida de él consagraron el nombre de Israel como marca primordial de su identidad. En consecuencia, el Dios de las Sagradas Escrituras fue identificado como el “Dios de Israel”. Otros nombres de identidad colectiva, tales como judío o hebreo, poseen un valor secundario y contingente respecto al patronímico considerado sagrado por la tradición.

El relato bíblico permite leer que el elegido por Dios no es, en primera instancia, el Pueblo de Israel, sino el nombre Israel con el que Dios bendijo a Jacob. Éste le dio su nombre a sus 12 hijos, punto de partida de la primera forma de identidad nacional: “Las 12 tribus de Israel”. El nombre Israel hizo su recorrido en el mito e ingresó en la historia como el patronímico de su pueblo, función que Lacan designa como Nombre del Padre Simbólico.

La Biblia hebrea escribe otro nombre sagrado, de mayor jerarquía que el de su delegado Israel: el secreto Nombre de Dios, YHVH, pilar del edificio del monoteísmo en todas sus variantes doctrinales. El Nombre de Dios, ocupa en el mito el lugar de referente primordial e indivisible de la verdad absoluta que anuncia el Libro, pero que nunca revela completamente sus misterios. De ese modo se afirma un principio lógico: el saber, cualquier saber, todo saber... nunca puede ser completo.

Una de las premisas que establece el credo es la impronunciabilidad del Nombre de Dios, en razón de que sus vocales nunca fueron reveladas a los hombres. Sólo es posible conocer sus cuatro consonantes. Éste significativo detalle, hace presente en el mito un principio fundamental de la fe monoteísta sostenida por la tradición judía: la imposibilidad lógica de hacer ingresar “toda la verdad” al conocimiento humano.

Las Sagradas Escrituras son propuestas como el continente privilegiado donde la verdad de Dios fue revelada a los profetas en los tiempos míticos fundacionales de la nueva fe. Pero las palabras portadoras de la revelación no pueden, en función de su propio axioma, sino “decir a medias” o “mediodecir” según lo expresa Lacan, la verdad de Dios. Los cabalistas sostuvieron que el “secreto de los secretos” que contenía el texto bíblico, era en última instancia el gran Nombre, algo imposible de concebir con el pensamiento o significarlo con las palabras del lenguaje común.

Esta plataforma doctrinal establece la heterogeneidad esencial entre los dos grandes pilares de la fe operantes en la fe judía: el Nombre impronunciable, soportado en cuatro letras vacías de significado y

carentes de significación<sup>2</sup>, y el Libro, continente del saber revelado, que por definición es un saber fragmentario, parcial, incompleto, inconsistente.

La práctica de este discurso, apunta a que cada sujeto pueda obrar en la vida en función de su pacto con Dios, cuyo modelo principal es el pacto de Dios con Israel, paradójicamente el más opaco de cuantos aparecen en la Biblia. ¿Cómo lograr cumplir con Dios si nada ni nadie puede aportar garantías acerca de la concordancia entre el acto del sujeto y el supuesto mandato divino? Ni el cumplimiento de los rituales, ni la estricta observancia de los preceptos, ni la santidad del Libro, ni la sabiduría de los rabinos, pueden suturar sin fallas la hiancia entre Dios y aquello que sus criaturas pueden saber de su verdadero designio. Cada elemento de la liturgia o cada enunciado del Libro, transportan, en el mejor de los casos, la cifra del gran misterio.

Para poner velos a esta embarazosa situación, la conciencia religiosa del hombre de fe se aferra de una ilusión: convierte la palabra escrita, enigmática, ambigua y muchas veces contradictoria, en un imperativo moral. El hombre piadoso que toma este atajo, obsecuente aunque engañoso, no deja de sentirse en falta con Dios. Y no podría ser de otra manera. Freud advirtió que quienes más sacrifican sus impulsos para dar cumplimiento a los mandamientos de su conciencia moral o religiosa, son los que más culpables se sienten. <sup>3</sup> ¿Dónde encontrar un piso firme para satisfacer el deseo de fidelidad a Dios que no perpetúe la culpabilidad del sujeto? O, dicho en los términos que plantea la Biblia ¿Cuál es el camino de la redención del hombre?

La Torá aporta una respuesta categórica a la cuestión de la redención: Israel es el elegido de Dios con el fin de custodiar la misión de “redención”, “restauración” o “salvación”, términos que traducen la palabra hebrea ticun. El ticun es planteado en la Torá como la realización en este mundo de la voluntad del Dios de Israel y consecuentemente, la liberación de la culpa del sujeto. Israel no es propuesto como el redentor de todos los hombres y para siempre. Esta es una promesa que la Torá anuncia con la llegada del Mesías, pero que la tradición judía, acorde a la lógica de sus principios, pospone

indefinidamente. Israel no es presentado en el mito como un Mesías sino como un hombre cuyo acto lo convierte en modelo de lo que supuestamente Dios pretende de los hombres. El pacto de Dios con Israel está fundado en el acto de Jacob. Dicho acto es el de haberse enfrentado a Dios y prevalecido en la batalla. Ésta significación está profundamente velada en una tradición que sin embargo la transporta de manera privilegiada por medio de ese cofre sagrado que es el significativo Israel.

### ***¿Por qué Israel?***

Israel es una palabra hebrea acuñada en la Biblia con el significado de “el que enfrentó a Dios”. En la Torá –Génesis, 32 – dice que Dios bendijo a Jacob con el nombre Israel a raíz de un enfrentamiento entre ambos, conocido como “La batalla con el ángel”, de la que Jacob resultó triunfante. Algunos párrafos posteriores, en Génesis 35, refieren que YHVH designa a Jacob, bendecido Israel, como Padre del pueblo de Dios.

Dado que el principio de obediencia a Dios es la consecuencia exigida de la fe en Dios, ¿cómo entender que el hijo fiel que hizo la prueba de enfrentar a Dios haya sido distinguido como heredero principal de su legado? La densidad de este acontecimiento mítico aumenta, cuando leemos que Jacob/ Israel vulneró también el principio de la omnipotencia divina, puesto que el Supremo fue derrotado en la batalla. El pasaje interrogado establece una enigmática correspondencia entre el principio de fidelidad a Dios y el acto de enfrentar a Dios. Éste mensaje está alegóricamente formulado y nunca es enunciado como precepto, siendo el significativo Israel el principal vehículo literal responsable de transmitirlo en la memoria inconciente colectiva.

La historia de Jacob, hijo de Isaac y nieto de Abraham, no es precisamente la de un hombre con muchos pruritos morales (Jacob significa en hebreo “torcido”). Se trata de una historia plagada de astucias y ardidés, pero también es la historia de un personaje

aguerrido, emprendedor, inteligente y perseverante. Un evento importante que figura en la historia de Jacob, es que, en complicidad con su madre, engañó a su padre para obtener de él los derechos de progenitura que le correspondían, según la tradición, a su hermano mellizo Essaú. Temiendo la venganza de su hermano, Jacob se escapa de la casa paterna y se dirige a la de un tío materno en tierras lejanas. Al iniciar su largo exilio, una noche mientras dormía a la intemperie, soñó con una rampa que se elevaba hacia el cielo, y en ella veía ángeles que subían y bajaban. Tomando la traducción del Libro de Génesis hecha por Daniel Colodenco<sup>4</sup>, el relato del sueño continúa así:

28-13. Y que IHVH se encontraba sobre él (la rampa) y le decía: “Yo soy IHVH, Dios de Abraham tu padre (tu patriarca) y Dios de Isaac. La tierra en la que te has recostado te la he de conceder a ti y a tus descendientes.

La escalera al cielo es una de las metáforas preferidas por los místicos para describir la experiencia de su ascesis subjetiva al incognoscible reino de Dios. De su sueño, Jacob dedujo la presencia de Dios en ese lugar y colocó allí una piedra en el suelo, que sería la piedra fundamental sobre la que más tarde edificaría su templo para rendir culto a Dios<sup>5</sup>. El sueño de Jacob es claramente una realización anticipada de deseos. Pasajes posteriores relatan que la promesa de Dios expresada en el sueño, habría de cumplirse.

Veinte años permaneció Jacob en la casa de su tío, que entretanto se convirtió también en su suegro. Cuando ya había procreado hijos y acumulado riquezas, decidió volver a la tierra de sus ancestros. Para ello tuvo que enfrentarse con su suegro, quien detentaba la máxima autoridad del lugar. Es así que partió en largo viaje de regreso con su familia, su ganado y sus esclavos.

Cerca ya de su meta, acontece el trascendental episodio de la “La batalla con el Ángel”. La lucha se inicia sin preámbulos ni explicación alguna.

32-25.- Y entonces Jacob quedó a solas y un hombre peleó con él hasta la llegada del amanecer.

Colodenco traduce “hombre” para referirse al personaje enviado por Dios. En una nota aclara que esa es la manera habitual utilizada en el texto bíblico para nombrar a los ángeles, considerados emisarios divinos de Dios o bien, una especie de prolongación de Dios. El contexto narrativo permite aseverar que se refiere a una existencia divina y no a una criatura humana.

32-26.- Cuando vio (el ángel) que no podía con él, lo golpeó en el acetábulo del muslo, y en su lucha con él lo hirió en el acetábulo del muslo.

32-27.-Entonces dijo (el ángel): “Déjame ir que ya está amaneciendo”. Y dijo (Jacob): “No te dejaré ir hasta que me bendigas.”

32-28.- Y le dijo (el ángel): “¿Cuál es tu nombre?”Y le dijo: “Jacob”.

32-29.- El le dijo (el ángel): “Tu nombre Jacob ya no habrá más de ser pronunciado, sino Israel, puesto que te has enfrentado con seres divinos (Elohim) y con seres humanos y has prevalecido”.

La palabra Elohim, significa “dioses”, es el plural de El (Dios), pero en la Biblia hebrea es una de las maneras más frecuentes de referirse a Dios. Sin embargo, Colodenco elige traducirlo en esta ocasión como “seres divinos” y no como Dios, y explica que no podría tratarse de Dios puesto que “el hecho de suponer que alguien pueda pelear con Dios y vencer, vulnera el principio de omnipotencia divina”. Yo me voy a permitir no seguir la traducción de Colodenco en este punto y quedarme con otra versión, la más consensuada por la tradición, que emplea Elohim para referirse a YHVH, puesto que una de las claves mayores del episodio reside en que la supuesta omnipotencia divina es vulnerada.<sup>6</sup>

En cuanto al nombre Israel , la partícula “el” es común en muchos nombres bíblicos (Elías, Samuel, etc.), siempre significa “Dios”, en singular, mientras que la raíz “isra”, deriva de un verbo hebreo que significa centralmente “pelea”, “lucha”, “enfrentamiento”, incluso, “predominio”, tanto en el hebreo bíblico como en el hebreo actual. El

nombre puede también ser traducido como “Dios pelea”, pero esta traducción no se ajustaría a la significación de la escena que subraya el osado acto de Jacob. El texto dice que el ángel lo nombra Israel...”puesto que te has enfrentado con Elohim y con seres humanos y has prevalecido”. El sujeto de la acción es Jacob. La significación de enfrentamiento de Jacob con Dios esta triplemente articulada en estos versículos: por la escena de la pelea, por la explicación del ángel y por el significado del nombre Israel.

El relato continúa así:

32-30.-Y Jacob lo interrogó diciéndole: “Por favor revélame tu nombre”. Pero él le dijo: “¿Por qué tienes que preguntar mi nombre”? Y lo bendijo allí mismo

32-31.-Y Jacob denominó al lugar con el nombre Peniel (rostro de Dios): pues he podido ver a Elohim cara a cara y salvé mi vida.

32-32.- Y el sol le brilló cuando pasó por Peniel, mientras rengueaba con su muslo.

Estos párrafos hacen pasar un detalle de suma importancia. Jacob prepondera en la batalla y entonces pide dos trofeos; el primero es que el ángel lo bendiga, cosa que obtiene, y el segundo es: “Por favor revélame tu nombre”. Evidentemente Jacob no pregunta por el nombre del ángel sino por el nombre secreto, el inefable Nombre de Dios. La respuesta del vencido es sin embargo terminante ¿Cómo te atreves a preguntar por el Nombre? Jacob comete el osado acto de enfrentar a Dios, logró salir triunfante, consiguió la bendición divina... pero no obtuvo la revelación del Nombre, es decir no pudo saber cuales eran las vocales para pronunciarlo. El texto insiste en subrayar la imposibilidad de “saber toda la verdad” de Dios. Si Jacob hubiera accedido al secreto de Haschem (El Nombre), es decir a la revelación sin fallas, habría dejado de ser solamente un héroe<sup>7</sup> para convertirse en un Dios.

Como sucede a menudo en el texto bíblico, muchos relatos relevantes son repetidos dos veces con pequeñas modificaciones. El acontecimiento de la bendición del ángel a Jacob se repite pocos capítulos más adelante, esta vez realizada directamente por Dios, como para ratificar que es Él quien lo quiere así. Además, como lo había

anticipado el sueño de Jacob, en esta ocasión YHWH le delega la paternidad simbólica definitiva de su pueblo.

35-10.- Y Elohím le dijo: “Tu nombre es Jacob pero ya no serás llamado más por tu nombre Jacob, sino que tu nombre será Israel. Y lo denominó con el nombre Israel.

35-11.- Y Elohím le dijo: “Yo soy El-Shadai<sup>8</sup>. Sé fértil y multiplícate. De ti ha de surgir un pueblo, una congregación de naciones, y, también reyes de tus lomos.

35-12.- Y la tierra que les he concedido a Abraham y a Isaac, te la concedo a ti. Y a la simiente que te suceda le otorgaré esta tierra.<sup>9</sup>

Los pactos anteriores de Dios con Abraham y con Isaac, quedan subsumidos en pacto con Israel. Ha pasado a formar parte del saber de la lengua, particularmente la lengua hebrea, que Israel es un nombre que connota una dimensión de enfrentamiento con Dios. No podemos saber que grado de conciencia tenían los antiguos Hijos de Israel acerca de lo que cifraba el patronímico de su identidad nacional y su tradición, pero actualmente es común que se la ignore o se lo haya olvidado o recaiga sobre ella una especie de incredulidad; un mecanismo denegatorio que se expresaría más o menos así: “Sí, la Biblia dice eso, ya lo se, pero de todas maneras no puede ser así. Olvidemos el asunto.” Este mecanismo convive con el registro y transmisión “por la letra” de la herencia espiritual.

### ***Cara a cara con Dios***

El hecho de haber desobedecido la voluntad de su padre y su suegro para afirmar su propio deseo, no convierte a Jacob en alguien demasiado excepcional para ser el elegido. El punto crucial de esta historia es el de su enigmático enfrentamiento con Dios. ¿Cómo entenderlo?

Dado que YHWH ocupa el lugar de la verdad, la “lucha”, “pelea” o “batalla” de Jacob con su Dios, cobra un sesgo diferente al sentido de contienda, si definimos el evento como modelo de “enfrentar a la verdad”. En este caso, no se trata de doblegar a la verdad sino de

someterse a ella. La dimensión belicosa que puede contener este desafío, sólo puede estar referida al atravesamiento de los velos, las apariencias y los engaños que protegen al sujeto de ella. La Batalla con el ángel, tal como lo había preanunciado el sueño de la escalera al cielo, metaforiza un encuentro de orden místico del sujeto con Dios, encuentro que se produce más allá de la realidad humana. Como describen los místicos, cada escalón de ese acceso les cuesta la pérdida de una porción de su ser; en el límite se produce una suerte de disolución temporaria de la identidad imaginaria, una afánesis del yo que nos permite advertir donde reside el peligro de quitar los ropajes a la verdad.

Un detalle importante que aparece en el versículo 31 citado anteriormente, nos permite convalidar esta interpretación. Se trata de la traducción que hace el mismo Jacob después del enfrentamiento: “pues he podido ver a Elohim cara a cara y salvé mi vida”. La confrontación belicosa que aparece en el relato manifiesto del texto, es traducida por el mismo actor, como haber logrado verle la cara a Dios.<sup>10</sup>

Uno de los mandamientos que aparece en el Libro del Éxodo, pero que se encuentra disperso en distintos lugares del texto bíblico, plantea a modo de interdicción que “quién ose verle la cara a Dios morirá”. Jacob transgrede la prohibición y sale con vida, aunque habiendo pagado el precio de la castración, simbolizada por la herida en la pierna. La contradicción presente en el texto bíblico entre prohibir el encuentro directo con Dios y postularlo como modelo del acto de fe, solo pone de manifiesto el conflicto oculto entre dos modalidades lógicas de obedecer a Dios: la obediencia religiosa y la trasgresión mística. <sup>11</sup>

La “unión mística” con Dios, que es la apuesta de los místicos, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, implica necesariamente la trasgresión de un límite al orden religioso o moral ya instituido, un modo de agujerear el saber consagrado por los ancestros y establecido en norma. La gozosa revelación -que constituye el caroso de la experiencia mística- no pertenece al registro del saber, de la razón o del pensamiento sino a los efectos de verdad que induce la estructura

literal del significante. Por eso, dicen los místicos que a Dios se lo alcanza en el instante de un relámpago, de una intuición, de una suerte de alucinación o no se tiene de Él más que una representación imaginaria fruto del conocimiento del credo.<sup>12</sup>

Los místicos judíos se proponen servirse del Libro para encontrar la inefable presencia del Nombre atravesando las barreras semánticas del texto. “El místico transforma el texto sagrado, y el momento decisivo de esta metamorfosis consiste precisamente en que la dura letra, la en cierto modo univalente letra de la revelación, es provista de infinitos sentidos. La palabra acreedora del summum de autoridad es objeto de interpretación, se abre y va dócilmente al encuentro del místico.”<sup>13</sup>

La dimensión transgresiva, presente en el seno de un acto de fe, es una característica de la práctica mística; ella está bien destacada en la gesta de Jacob. Por ello, Gershom Scholem sostuvo que los depositarios legítimos del legado espiritual del Dios de Israel, fueron los cabalistas.

La tradición rabínica contiene también -como la cabalística- la médula del momento más pleno de la fe, la revelación de la verdad, a través de la práctica consuetudinaria de la exégesis bíblica. Cada interpretación, tiene el efecto de agitar las calmas aguas del saber instituido. Acorde al principio de la imposibilidad de alcanzar un saber acabado, en el texto bíblico se insinúa, como dice Diana Sperling, “un Dios que ordena interpretar. Serle fiel al texto es de alguna manera traicionarlo.”<sup>14</sup> Sólo la letra del texto es objeto de culto pero ninguna versión puede poseer tal privilegio. Nuevamente cito a Diana Sperling: “La interpretación es liberadora: rechaza todo amo político, como semántico. Repudia toda autoridad omnímoda y toda tiranía del sentido.” Si tradujéramos esta lógica al discurso conciente diríamos que “es gracias a Dios que ninguna autoridad está en condiciones clausurar el sentido de la ley y demandar incondicionalidad.” Esto vale en el plano de las relaciones familiares, políticas, económicas, en el dominio científico, artístico, etc. Cualquier garante de la verdad es un falso garante y al sujeto no le queda otra salida genuina que quedar solo, cara a cara con la verdad, y allí nace su creatividad. Este legado del monoteísmo, es de orden ético y no moral, por ello lo porta Israel y no Moisés.

Por su parte, la apuesta ética del psicoanálisis también es tributaria de la estructura de su objeto conceptual, das Unbewusste, el inconciente freudiano, que Lacan traslitera al francés como “l'une-bèvue”, “la unequivocación”. Dijo Lacan: “El deseo del analista no es un deseo puro. Es un deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando enfrentado al significante primordial [ el significante del Nombre del Padre] el sujeto viene por primera vez en posición de someterse a él; ahí sólo puede surgir la significación de un amor sin límites, ya que está fuera de los límites de la ley, donde sólo él puede vivir.”

Agosto de 2009

1 J.Lacan. Seminario XIV. La lógica del fantasma. Clase 8. 25 de enero de 1967

2 En el Seminario XVII, Lacan habló de “la ignorancia feroz de Yahvé”. No definía con estos términos a un sujeto que no sabía nada de nada sino al Nombre de Dios en tanto “significante asemántico”, borde de un agujero en el campo del saber.

3 Una inteligente analisante de formación católica provista con una sincera fe en Dios, aunque decididamente alejada de la Iglesia, había enlazado desde joven su destino a un marido varios años mayor, quién ofició de guía y protector. Después de unos meses de análisis dice: “finalmente por seguir a mi marido traicioné a Dios”. ¿Por qué a Dios?, pregunté. “Porque le debo a Dios haberme dado el talento que tengo para las matemáticas y la música, y esas son cosas que tengo totalmente abandonadas”.

Quienes tienen fe en Dios suelen reconocer su “llamado” del lado de lo que entendemos como “vocación” (vocâre- llamado), es decir, del lado de la insistencia de las marcas inconcientes. El sacrificio de este “goce de Dios” en función de los deberes religiosos o morales, es algo que se asienta en el amor al superyó o sus representantes, que mi analisante había transferido al marido. El conflicto inmanente a su división subjetiva se le presentaba, sin velos, de la siguiente manera: o permanecía fiel al deseo del marido al que le había ofrecido satisfacción

como madre, esposa y admiradora, y en ese caso pecaba ante Dios, o bien, se entregaba a los brazos de la música y recuperaba su carrera científica, cuyo costo significaba quedar en falta con el marido. El psicoanálisis permite advertir que la verdadera culpabilidad del sujeto, aunque lo ignore, es cuando traiciona su propio deseo, aquel deseo cuya causa es el inconciente. La culpa por pecar ante el deseo del Otro, es una coartada para mitigar la angustia de castración.

4 Daniel Colodenco: "Génesis: el origen de las diferencias". Ed. LILMOD, 2006. Buenos Aires.

5 La función simbólica de esta "piedra" la reencontramos en un acto fundacional del cristianismo. El Evangelio de San Mateo, 16, presenta a Jesús bautizando a Simón, un pescador prosélito del maestro, con el nombre Pedro: "Y yo te digo que tu eres Pedro y sobre esta piedra construiré mi iglesia." Este simple juego de palabras entre Pedro y piedra, se erigió posteriormente como un monumento significante en la memoria de la cristiandad. Diderot se escandalizaba en suponer que sobre un simple equívoco reposara la mayor religión de la humanidad. En cambio Joyce, pensaba que precisamente de ese juego homofónico, el cristianismo extraía el secreto de su fuerza.

En su libro "Los biblioclastas", Gerard Haddad, un psicoanalista francés, aporta un desciframiento a este acertijo. Para hacerlo, restituyó la frase al idioma hebreo, la lengua usada entonces para asuntos sagrados. En hebreo el vocablo "aben" es un sustantivo que significa piedra y era también empleado como nombre propio. Esta equivalencia se conserva en otros idiomas como en griego, latín, francés (Pierre tiene ambos empleos, como nombre propio y como sustantivo) o en castellano donde la diferencia literal entre Pedro y piedra es mínima. El vigor que contiene este equívoco en hebreo radica en que la palabra aben reúne en uno al padre y al hijo. Aba significa padre y se escribe alef- bet; ben significa hijo y se escribe bet-nun, mientras que aben, piedra/Pedro, condensa las letras de ambos: alef- bet-nun.

6 Hay otros personajes bíblicos que interpelaron, cuestionaron o desobedecieron a Dios, tales como Moisés o Job; pero Jacob es el único que triunfó en una confrontación directa con Dios, y en vez de sentirse culpable reclamó ser bendecido.

7 Freud hizo notar que las distintas mitologías reproducían de distintas maneras que el acto de enfrentar al padre e imponerse a él, era un rasgo característico de los grandes héroes.

8 El- Shadai es el tercer nombre por el cual Dios se revela en la Biblia. En el Libro Éxodo, capítulo 3 dice: “Yo me mostré a Abraham, Isaac y Jacob como El-Shadai, pero no les revelé mi nombre YHVH.” La palabra shadai fue interpretada de varias maneras: nutriente, generoso, fecundo, poderoso.

9 Ibid. 1. Génesis. Capítulo 35

10 Algunas mujeres siguen empleando hoy la expresión “le vi la cara a dios” para dar testimonio de un apasionado encuentro amoroso. La correlación estructural entre el goce femenino y el goce místico, fue puesta de relieve por Lacan en el Seminario Encore.

11 No es necesario ser religioso para dar crédito a los testimonios de la experiencia mística. Es un fenómeno que entra perfectamente en el campo del psicoanálisis y Freud encontró la llave para penetrar en su lógica. Tienen la misma estructura que, por ejemplo, los sueños, las alucinaciones histéricas o los ataques de pánico. Un chiste, una frase poética o una interpretación analítica pueden generar, por un instante, un efecto de verdad del mismo orden del que es alcanzado de modo más duradero en la unión mística. Todos estos fenómenos van acompañados de un efecto de disolución temporaria de la consistencia imaginaria del yo. Las descripciones y explicaciones religiosas que los místicos dan de sus experiencias, son imaginarias pero la causa del fenómeno no. En la perspectiva de Lacan, el fenómeno místico puede ser comprendido como un modo singular del encuentro del sujeto con lo real del inconciente. Esta lectura se apoya en la hipótesis que el Nombre de Dios se anuda a la función del significante amo del inconciente. La equivalencia entre el Dios de Israel y lo real del inconciente, es una hipótesis que en el psicoanálisis lleva la firma de Lacan. En la conceptualización de Freud, todo Dios es planteado como la proyección del superyó, un nombre freudiano del Otro omnipotente del fantasma. En cuanto al inconciente, el freudiano no el de Lacan, queda anclado al reinado de las pulsiones, atado a la ley de la

naturaleza biológica del hombre y libre de las exigencias de la ley humana. La plataforma doctrinal de Lacan plasmada en la fórmula “el inconciente está estructurado como un lenguaje”, permite derivar la idea de que el inconciente no es natural y mucho menos moral. “El inconciente es ético”, en tanto su núcleo constituye el apoyo de una ley universal del género humano, la ley de la equivocidad estructural del significante.

12 La interpretación analítica, cuando está fundada en el equívoco y no en la explicación del sentido, introduce al analisante en la “experiencia del inconciente”. La función esperada de la interpretación analítica es producir un efecto de significación en lo real que desborda el entendimiento y la comprensión. Sin esta dimensión poética del análisis, se intelectualiza, se especula, se cree entender y explicar las motivaciones ignoradas de la conducta o las secreciones mentales, en última instancia se sugestionan. Por ello Freud planteaba como condición sine qua non para quienes aspiraban practicar el psicoanálisis, pasar por un análisis didáctico a fin de adquirir, en la experiencia misma, la certeza de la existencia del inconciente que ninguna explicación del analista o programa de estudios puede suplir.

13 Gershom Scholem, La Cábala y su simbolismo .Argentina, Ed. Mila, 1988, p 12.

14 Diana Sperling. Filosofía de cámara. Mármol –Izquierdo Editores.2008. Buenos Aires. Pág. 85