

## Los nombres de Dios y las vicisitudes de su goce

DARÍO GROEL

### *El querer de Dios y el goce del Otro*

Habría una pregunta que por ser humana, demasiado humana, no pierde para nada su vigencia y legitimidad. Se trata del enigmático *qué quiere Dios*, interrogación constitutiva de los avatares de cuanto relato cultural se ha forjado y que, insistente, vuelve a ubicar sobre el altar psicoanalítico las coordenadas de la ex-sistencia del Otro y de la inefabilidad de su goce. Cabe aclarar que no interesa aquí si el Dios del que se trata es el *Uno monoteísta*, si es el *Otro de la alteridad*, o si, en todo caso, es el *Todos Ellos* de alguna comunidad politeísta de turno. Lo que sí importa, al menos por el momento, es que en lo que respecta al *querer de Dios* sea necesario que cierto atributo de “entidad personal” arroje como implicancia fundamental el despliegue de un goce sobre la realidad fantasmática humana.

Que el *querer* de Dios y los desarrollos míticos de sus designios sea fundacional de los entramados históricos de la condición humana, es cuestión que debiera advertirnos sobre la relevancia que aún mantiene el *gocce del Otro* en la impronta singular de la constitución subjetiva. Situado de esta manera, no sería para nada sacrílego afirmar que es inherente al malestar de la cultura el hecho de resguardar algún nombre de Dios, y su consecuente goce, como estructurante de la producción del sujeto en cada época. ¿Acaso podrían articularse *saber, verdad y goce* del anudamiento del sujeto sin interrogar la paradójica instauración del *gocce del Otro* supuesto en el *querer de Dios*?

Lejos de la fijeza eterna que le es propia a toda presunción teológica, el concepto Dios en Lacan, y por lo tanto también el entramado gramatical de su goce, sufrieron variaciones y rupturas a lo largo de su enseñanza. Las diversas figuras que lo nombraron fueron posicionándose de manera diferente conforme avanzaban las conceptualizaciones sobre la castración y el *gocce del Otro*. Sin ánimo de hacer una genealogía exhaustiva del concepto Dios en Lacan, considero de cierta trascendencia situar al menos tres de sus

nombres con sus consecuentes implicancias sobre el goce: *padre muerto, inconsciente, La mujer.*

*Primer nombre: Dios es el padre muerto*

Lacan recuperó la figura de Dios delimitada por Freud y la sostuvo durante el primer tiempo de su enseñanza. De esta manera, Dios se identificaba al *padre muerto* de la horda primitiva, constituyéndose así en esa necesaria excepción a la prohibición edípica que sea capaz de instaurar la ley del deseo y la regulación del goce. El “Dios del monoteísmo” freudiano no sólo conservó su buena salud en esta perspectiva lacaniana, sino que además, y principalmente, se volvió una figura tendiente a la “paternización” de las coordenadas de la castración y de la modalidad del *goce del Otro*. Como articulación paradigmática de este momento, se puede situar la afirmación de Lacan en el “Discurso a los católicos”: “Dios está muerto y ya nada está permitido. El ocaso del complejo de Edipo es el duelo por el Padre, pero conduce en definitiva a una secuela duradera: la identificación llamada súper yo” (Lacan, 1960: 38). De esta forma, Lacan se diferenciaba de la postura de Dostoievski donde la “inexistencia de Dios arrojaba la permitibilidad total”, pero seguía haciendo anclaje en la versión nietzscheana tan presente en Freud: con la muerte del padre primordial y su retorno en la figura de Dios, ya no quedaba permitido el acceso al goce incestuoso. Tanto el “tótem” mítico fundador de Dios, y por lo tanto causa del movimiento colectivo de las religiones, como así también el súper yo en su instancia de censura, y por lo tanto causa de la estructuración singular subjetiva, se volvieron finalmente los herederos de un complejo de Edipo instituyente de la fantasmática del sujeto y del malestar en la cultura.

Si bien esta versión no presenta grandes diferencias con la posición freudiana, se puede rescatar, sin embargo, la referencia que hace Lacan al “no-saber de Dios” como un intento de localizar un atributo no totalizante. Para Lacan, Dios “no sabe que está muerto”. De esta forma, se preserva al psicoanálisis de quedar entrampado en la ilusión religiosa de la figura de Dios como un padre omnipotente. A pesar de esto, hay innumerabilidad de afirmaciones de analistas donde pareciera que el padre se omnipotencia en las intervenciones, generando, a veces, la paternización exagerada del

discurso del amo. Que el padre sea cuestión de fundamento por ser nombre y metáfora, no significa que por eso se lo eleve a la categoría de un Dios hegemónico del amo en la cultura.

Con este primer nombre de Dios, el goce incestuoso del padre de la horda primitiva (y por lo tanto el *goce del Otro*) logró hacer anclaje en la significación fálica, sin con ello quedar todavía inscripto en las coordenadas de la castración. Es el goce del proto-padre por “todas” las mujeres, o es el “goce caprichoso” de muchas deidades, por ejemplo, las greco-romanas, donde su voluntad díscola exige innumerabilidad de sacrificios sinsentido, y es también aquel “goce vengativo” de Dios en el antiguo testamento, donde su cólera a veces irrefrenable lleva la fe a territorios inauditos. Finalmente, se trataría de un goce fálico de la pre-castración capaz de encontrar satisfacción en los relatos mítico-religiosos de muchos dioses, en los avatares fantasmáticos de las neurosis y en las irrupciones instrumentales de la mostración perversa.

### *Segundo nombre: Dios es inconsciente*

En lo que respecta a las figuras de Dios, Lacan produjo un giro más que interesante a partir del *Seminario 11*. Ya no se trataría de una identificación entre el *padre muerto* y Dios, aunque sí de la inscripción del significante-padre como preservación del soporte de la ley y de regulación del goce. La nueva versión lacaniana acentuaría el no-saber hasta el punto de situarlo como *inconsciente*. El padre ya no quedaría protegido en su estatuto totémico y se restringirían los riesgos de omnipotenciación. Como frase paradigmática de este momento, se puede situar la afirmación de Lacan en el *Seminario 11*: “Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* –pese a fundar el origen de la función del padre en el asesinato, Freud protege al padre–, la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*” (Lacan, 1964: 67). Ruptura con el freudismo en su versión proteccionista del padre, pero ruptura, también, con los riesgos de que el psicoanálisis quede atrapado en la ilusión religiosa paternalista. Que de esta forma Dios sea *inconsciente* permitiría que la estructuración subjetiva soporte la inscripción del padre, pero no su eternización fantasmática.

Sin embargo, el concepto de Dios sigue en esta versión extrañamente cercana al lugar del padre, casi como si Lacan no pudiera, aún, despegarse de la tradición mítico-occidental que funda la versión divina en el retorno del goce paterno excluido de la escena cultural. Dicho de otra manera, la versión paterna de Dios sigue quedando relegada al inconsciente y sus modalidades de goce desplegadas en el fantasma. No pocos analistas que se consideran orientados insisten en resguardar la estructura paterna en los fantasmas y la espesa consistencia de sus goces castrativos.

Con este segundo nombre de Dios, su *goce del Otro* también enmarcado en la significación fálica quedaría, ahora sí, inscripto en las coordenadas de la castración como regulación de goce. Es el goce *de* la castración enlazado fálicamente a la universalidad, pero es también el goce justo, demasiado justo, del Dios del Nuevo Testamento devenido en amor divino. Sería un goce fálico *de* la castración, aunque no todavía *con* la castración. El horror frente a la castración del Otro, fundante de esta nueva versión de Dios, seguiría siendo constitutivo de la represión y de la insistencia del inconsciente.

### *Tercer nombre: Dios es La mujer*

Habría todavía otro giro en lo que respecta al concepto de Dios en Lacan: el atribuible a los últimos seminarios donde el no-todo y el anudamiento borromeo plantean coordenadas diferentes para la castración. Ya no se trataría ni de la identificación demasiado occidental entre Dios y el padre, ni tampoco del lugar del padre como único amo en el soporte del deseo y la regulación del goce. Por el contrario, Dios pasaría a ser uno de los nombres, entre otros, que habilitaría el anudamiento R.S.I. del sujeto y sus modalidades de goce. Lo que en las dos primeras figuras de Dios se ubicaba como homogenización del goce fálico, cambió con esta nueva versión hacia la diversificación de un goce *heteros*. Lacan lo dice de manera categórica en el *Seminario 23*: “Toda la necesidad de la especie humana fue que hubiera un Otro del Otro, ese al que se le llama generalmente Dios, pero del cual el análisis revela que es simplemente *La mujer*” (Lacan, 1975-76: 125). Nueva ruptura no sólo con el *padre muerto* freudiano,

sino también con toda la tradición occidental que pretendía darle a Dios la forma paterna y la regulación ética del goce.

Que Dios sea *La* mujer permitiría, ahora sí, que la estructuración subjetiva soporte su inscripción sin que el imperio del padre, y su consecuente patriarcado, sean la única modalidad edípica de regulación de los goces. No sólo no sería un nombre de Dios capaz de no imaginarse religiosamente, sino, y por sobre todo, se trataría de una versión de la Otredad tendiente a la apertura de la diferencia y la diversidad. De esta manera, se podrían pensar producciones de la subjetividad que no queden únicamente reducidas a las coordenadas de patriarcales del Edipo. La nueva versión de Dios se despegaría del inconsciente y del goce fálico que tiende a la totalización, haciendo que el *goce del Otro* tome la modalidad *Otra* del goce. Finalmente, el horizonte para la Otredad gozante y para “ir más allá del padre” se encontraría habilitada como nuevo horizonte ético del sujeto.

Con este tercer nombre de Dios, el goce ya no quedaría sólo reducido a la significación fálica. Por el contrario, se habilitaría la apertura a la diferencia capaz de un más acá o un más allá del falo, sin con ello perder su inscripción en coordenadas de la castración. Dicho de otra forma, se trataría de un goce no-fálico, pero sí *con* la castración.<sup>1</sup> El movimiento producido iría del goce *de* la castración propio de la versión *inconsciente* de Dios, al goce *con* la castración en este nuevo nombre. Goce *con* la castración que sólo sería posible a partir del lado derecho de las fórmulas de la sexuación, donde el *no-todo* de una mujer habilitaría una relación *heteros* con el significante del Otro barrado. Se trataría de ese goce singular, demasiado singular, del Dios de muchas tradiciones orientalistas, que si bien no son para nada fálicas, sí lo son, sin embargo, soportadas por la castración. Sería un goce con lo real del agujero y el vacío, y ya no sólo con su borde significante, un goce capaz de producir, como afirma Lacan en *La tercera*, un “diocir” (Lacan, 1973: 77) no necesariamente enmarcado en la significación fálica y no tendiente, tampoco, a la búsqueda de la relación entre Uno y Otro. Lacan lo presenta claramente en el *Seminario 24*: “Ahora bien, todo lo que se enuncia hasta el presente como ciencia está suspendido a la idea de Dios. La ciencia y la

---

<sup>1</sup> Ya en otro escrito, *Los matemas de la sexuación y la posición sadeana*, había afirmado que el par falo-castración pertenece al lado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, mientras que del lado derecho siguen estando las coordenadas de la castración aunque sin hacer “todo” anclaje en la significación fálica. El texto se encuentra a disposición en la biblioteca de la EFBA

religión van muy bien juntas. Es un *dieu-lire* (dios-lirio). Pero eso no presume ningún despertar. Felizmente, hay un agujero. Entre el delirio (*délire*) social y la idea de Dios (*dieu*), no hay común medida” (Lacan, 1976-77: 50).

### *El goce de Dios y la imposible complementariedad entre voluntades*

Habría todavía un punto que es necesario desplegar: que recién a partir de este último nombre de Dios sería posible definir la no-relación entre Su goce Otro y el goce fálico del sujeto. La imposibilidad de complementariedad se inscribe en la discontinuidad fálica entre Un goce y el Otro, y, sobre todo, en la escritura de coordenadas diferentes de la castración: del goce *de* la castración y del goce *con* la castración.

De entre los relatos religiosos que sitúan la problemática del goce de Dios, hay uno que a pesar de su simpleza no elude la complejidad de una trama que soporta la in-complementariedad entre los goces. Me refiero al pasaje del Evangelio donde Jesús reza en el huerto de Getsemaní<sup>2</sup> a la espera de su Pasión. Utilizaré la versión del evangelista Lucas por ser, precisamente, la más humana: “Padre, si quieres, aparta de mí esta prueba. Sin embargo, que no se haga mi voluntad sino la tuya”. Sería importante agregar, además, que en esta versión se enfatiza la angustia<sup>3</sup> de Jesús frente a una voluntad paterna que él quisiera evitar.

Considero interesante destacar los siguientes elementos del relato:

- Que de lo que se trata aquí es del despliegue fantasmático de un hijo en relación al padre, ubicando cierta posición por lo menos enigmática del deseo del Otro.
- Que tal deseo del Otro queda reducido en el fantasma a una exigencia paterna brutalmente honesta: que el hijo enfrente la muerte de cruz.

<sup>2</sup> Cabe aclarar que el relato de la “oración de Jesús en el huerto de Getsemaní” está presente en los tres primeros evangelios, también llamados sinópticos: Mateo (Mt 26, 36-46), Marcos (Mc 14, 32-42) y Lucas (Lc 22, 39-46). Es interesante agregar que el cuarto evangelio, el de Juan, no incluye este pasaje. En su lugar, aparece un discurso de Jesús intentando conciliar y reparar la in-complementariedad de las dos voluntades. Dice al respecto: “¿Acaso no voy a beber la copa que el Padre me ha dado?” (Jn 18, 11).

<sup>3</sup> El relato de Lucas incluye este pasaje muy doliente de Jesús como diferencia con los otros tres evangelios: “Entonces se le apareció un ángel del cielo que venía a animarlo. Entró en agonía y oraba con más insistencia, y su sudor se convirtió en grandes gotas de sangre que caían hasta el suelo” (Lc 22, 43-44).

- Que en el “si quieres” proferido por Jesús dejaría el querer del lado paterno, quedando para el hijo el cumplimiento con ese deseo reducido a exigencia.
- Que en el “aparta de mí” se expresa la consistencia a veces pesada que el deseo del Otro tiene sobre el padecimiento de Uno.
- Que en “esta prueba” se ubican no sólo los infortunios dolorosos de la Pasión de Cristo, sino, principalmente, la *père-version* (versión-hacia-el-padre) de cuál debiera ser el destino sinthomático de un hijo.<sup>4</sup>
- Que claramente habría dos voluntades en juego, y que las mismas estarían situadas en coordenadas de goces que son ineludibles en la escena: el goce del Uno en el hijo y el *goce del Otro* en el padre.
- Que en el “no se haga mi voluntad” habría una renuncia del goce de Uno en función del *goce del Otro*.
- Que en el “sino la tuya” habría una aceptación del *goce del Otro* como instancia nodular del fantasma del hijo.
- Que en el in-fálico silencio del padre se encuentra la indecibilidad del *goce del Otro* devenido en *Otro goce*, y su per-mutación hacia la figura de *La mujer* como nombre de Dios.
- Y que, finalmente, no habría complementariedad ni tampoco relación entre las dos voluntades, ya que el goce del Uno se inscribe fálico y *de* la castración, y que el *goce del Otro*, devenido en *Otro goce*, se ubica no-fálico y *con* la castración.

La escena en el huerto plantea un “dios-lirio” por lo menos sugerente, ya que en sostener la in-complementariedad de las voluntades radicaría su verdadera apuesta de diferencia. Dios ya no sería ni el retorno del *padre muerto* ni la insistencia al *inconsciente*, sino la presencia *père-versa* de un padre Otro-gozante devenido en *La mujer*. El relato no trataría de instalar una trama fálica que intente conciliar la imposible relación entre los goces, ni tampoco mostraría a un Dios balbuceando formas gozantes *de* la castración tan fálicamente discursivas. Quizá sea justamente este “diocir” sobre dos voluntades in-complementarias, lo que marcaría la diferencia con otros relatos

donde el operador *fe* del discurso religioso intentaría hacer suplencia de la relación entre goces que no hay. Por ejemplo, en el sacrificio de Isaac, donde tanto el silencio cómplice del hijo como la obediente *fe* absoluta de Abraham, arrojarían una adecuación de sus goces para con un *goce del Otro* reducido a la demanda fálica demasiado hablada de Dios.<sup>5</sup>

Es así como entiendo cierta po-ética, para nada *fe-rrea*, que sea capaz de escriturar para un sujeto la posibilidad de “ir más allá de Dios a condición de haberse servido de Él”.

## Bibliografía

- Lacan, J. (1960) *Discurso a los católicos*. En *El triunfo de la religión*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lacan, J. (1964) *El seminario: Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lacan, J. (1973) “La tercera”, en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires: Manantial, 1999.
- Lacan, J. (1975-76) *El seminario: Libro 23. El sinthome*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1976-77) *El seminario: Libro 24. L’insu que sait de l’une-bévue*. Versión inédita.

---

<sup>4</sup> Ya en otro escrito, *El sinthome y la inagotabilidad de la verdad en el discurso de los católicos*, había situado el carácter sinthomático que adquiere el relato de la muerte de Jesús. El texto se encuentra a disposición en la biblioteca de la EFBA.

<sup>5</sup> Tal vez sea esta adecuación de los goces de Abraham e Isaac a la demanda tan fálicamente “hablada” por Dios, lo que impresiona en el esfuerzo de Kierkegaard al intentar justificar la voluntad del *goce del Otro* en su texto *Temor y temblor*. La frase: “que inaudita paradoja es la fe, paradoja capaz de hacer de un crimen una acción santa y agradable a Dios”, ubicaría como la *fe* se vuelve un manto fálico capaz de hacer suplencia en la relación imposible entre los goces.