

“Para comerte mejor...; subjetividades contemporáneas y retos a la psicología de la religión”

Dr. Ricardo Blanco Beledo
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
Congreso A.I.E.M.P.R. Lausana, 2009

Introducción.

Durante el Primer Congreso Internacional sobre “Iglesias, Estado Laico y Sociedad”, realizado en México D.F. el 15 de Noviembre de 2005, presenté un trabajo titulado “*Diálogo entre fe y cultura; un abordaje desde el problema de la subjetividad*”¹; tema que continúa siendo objeto de mi investigación.

Si bien ya en aquel texto hacía especial énfasis en la pertinencia de los trabajos que advierten sobre los escollos que representa el diálogo fe y cultura, desde una óptica global, en éste pretendo exponer con más profusión algunas características de la nueva subjetividad contemporánea.

La irrupción de la subjetividad contemporánea y el cisma de la fe

Es innegable que la irrupción de una nueva configuración de la subjetividad, emanada de las transformaciones culturales escenificadas por la tríada posmodernidad-globalización-

¹ “Diálogo entre fe y cultura”, en Carlos de la Torre Martínez, Coord., *Memoria del Primer Congreso Internacional Sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad*. IMDOSOC, CND, Departamento para las Relaciones Iglesia-Estado, Konrad Adenauer Stiftung, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 2006. pp. 209-217.

neoliberalismo, ha devenido tema crucial de reflexión. Será en el campo de la psicología, y especialmente en el psicoanálisis, donde hallará fecunda recepción.

La cuestión de las relaciones y articulaciones contemporáneas entre cultura y fe está siendo trabajada tanto en Europa como en Latinoamérica, es material de trabajo interdisciplinar y de colaboración entre ciencias y humanidades. Y ello debido a una evidencia cotidiana: nos hemos transformado en testigos privilegiados de un cambio de época y de armado de la subjetividad. De tal forma que la relación con las generaciones actuales de niños, adolescentes y jóvenes, así como con los padres de ellos, nos autoriza a inferir, en consonancia con Mirta Zelcer (Zelcer, 2002), que han surgido nuevos procesos psíquicos debido al reacomodo de funciones y tal vez por la aparición de otros nuevos funcionamientos que todavía no son representables en virtud de que nuestra percepción aún no los ha configurado.

En este tenor, la modernidad y el Estado-Nación suscitaban el crecimiento de sujetos que adherían a sus expectativas de familia, racionalidad, conciencia y sentido del trabajo socialmente significativo, valores de identificación/identidad prototípicos de la modernidad. Dicha época tenía una base social que era garante de la presencia del “aliado” paternal/maternal que llevaba a efecto su función abrigadora, orientadora y de facilitación de las herramientas para la incorporación cultural de las recientes generaciones.

Por el contrario, en la modernidad tardía o posmodernidad, se unen los movimientos de globalización (de la economía, la tecnología y los medios de comunicación) incrustados en el proceso de economía neoliberal, trayendo como resultado el pasaje no sólo al armado de lo que habremos de denominar Estado-Mercado sino, paralelamente, la propuesta de constitución de una nueva subjetividad que responda a las exigencias de operación de la tríada: globalización, posmodernidad, neoliberalismo. De esta forma aparecen los grandes

cismas en las ideas torales del proyecto de la modernidad: la muerte de Dios, el escepticismo hacia la razón y la disolución del sujeto.

La idea de Dios se ve desplazada del sitio que ocupaba en la época moderna y que finaliza con la denominada “muerte de Dios”. Una vez muerto Dios, no hay garante para el sentido ni para el valor. En este *impasse*, la ciencia no puede ser fundamento ni de la antropología ni de la ética, puesto que el conocimiento de “cómo” suceden las cosas nada puede aportar al hecho de “por qué” ellas ocurren.

La razón, la idea de verdad científica, esto es, la noción misma de lo que es el conocimiento, es la que se desploma estrepitosamente sobre aquellos cultivadores de un saber acerca del mundo y la persona, quienes se creían capacitados para explicar la naturaleza y el ser humano exclusivamente con las herramientas del conocimiento científico.

En lo atinente al sujeto, se disuelve el sujeto y la persona. Si antes la conciencia era el criterio de verdad para el “saber de sí mismo” del hombre, del sentido de su vida o de los valores que pudiesen regirla; la muerte del sujeto –con su consecuente pérdida como realidad ontológica- ha orillado a reemplazar el análisis de la persona por el análisis del lenguaje. No sólo se ha cerrado la posibilidad de recuperar el sentido o la conciencia de la historia, también nos hemos situado fuera de ésta,².

Puede suscribirse que es a partir de la Segunda Guerra Mundial que se aprecia un desplazamiento del Estado-nación hacia el Estado-mercado, seguido de las correspondientes repercusiones en la constitución de las subjetividades promovidas por las fuerzas sociales en juego. La sociedad occidental, que antes le había apostado toda su confianza a la razón, a la lógica, a la objetividad, ve súbitamente desarticuladas sus

² Cfr. Baudrillard, J. *Las estrategias fatales*. Anagrama: Barcelona, 1984.

pretensiones. Ese “orden y progreso” cae con tanto estrépito que no ha habido nada que lo sustituya. Todo aquello que parecía sustentado en la razón, en el valor, en el orden, en el desarrollo, comienza a fisurarse. Las sociedades -tal y como las conocíamos-, así como los conocimientos y las propuestas sociales, terminan hechas añicos. Este es el escenario que genera la crisis de fin de siglo y de milenio. Pero no sólo eso. La crisis que acabo de mencionar determina un nuevo orden en la subjetividad. El impacto causado por el avance tecnológico, el escepticismo en la razón y en la verdad científica, la sospecha sobre cualquiera de los valores objetivos, eternos e inmutables, en suma, el descrédito de todo aquello que anteriormente configuraba nuestra subjetividad, será el que determine dicho orden.

Tal situación de cambio permanente está unido a la desechabilidad: todo empieza a ser desechable. No se puede creer en nada definitivo ante el riesgo inminente de que lo que hoy se tiene, mañana habrá de cambiarse por otra cosa. El mundo está transformado en un gran mercado. El valor de cambio, del movimiento y “dinamismo” del mercado, se ha convertido en un criterio central de funcionamiento.

Se desechan valores, juicios y criterios. Y lo más grave radica en que de personas. Dicho de otro modo: la situación es de cambio permanente, de confusión, exenta de criterios rectores.

Lo anterior da como resultado estructuras de subjetividad más débiles, no en cuanto a la inteligencia, sino en cuanto al armado general de la estructura de la personalidad. Al respecto, podemos leer:

...el ser humano sin nada a qué o a quién recurrir en el afuera, se ha reconcentrado en sí mismo, ha incrementado la orientación narcisista de su libido, desconectándose del medio circundante [...] Como consecuencia, en el pensamiento de la

posmodernidad [...] el sujeto se ha vuelto cada vez más hacia sí mismo, aislándose de todos y de todo, por lo que ha caído en todo tipo de narcisismos y autoerotismos más o menos complacientes e inductores de una nueva manera de suicidio social, de una modalidad de anomia totalmente sintónica con el aislamiento emocional de las personas en este tiempo contemporáneo.³

Lo mismo ocurre con los valores, los cuales son subjetivizados, confundiendo valor con valoración. Pues no es lo mismo referirse a la Belleza o “lo bello”, que a algo que nos gusta o no nos gusta. De tal forma se da una preocupante proclividad hacia las valoraciones antes que hacia los valores. Y esta estructura es determinante en el sentido de vida que tienen los nuevos sujetos sociales. Por ese motivo se inclinan a relacionar su vida, su cuerpo, la relación con el otro y la naturaleza, con un valor de cambio, de comercio, de uso. Todo vale en tanto pueda producir.

Siguiendo este orden de ideas, algo deja de valer cuando no produce, por lo que es desechado. Así pues, el socavamiento del humanismo de la modernidad y la conversión del Estado-nación en Estado-mercado, implica la cosificación del cuerpo humano –en tanto es asumido como objeto- y, concomitantemente, el mandato social del consumismo. El ser humano ha visto mudar su asunción como sujeto de conciencia y razón, a su asunción como sujeto de consumo. Pero, además, como apunta reveladoramente Carlos Jáuregui:

...la moral del consumo implica la existencia de aspectos simbólicos que – como en el acto de comer o en la sexualidad- van más allá de la utilidad inmediata. La alimentación [...] es un aspecto complejo de la vida humana: comer nunca es *sólo* comer [...] En el consumo, como en los actos alimenticios, hay una multiplicidad de significados sociales en juego: ciertamente el placer es una de estas implicaciones como reconocía la burguesía industrial al incluirlo en la dietética de los placeres. Aunque la utilidad vital del consumo para la reproducción de la vida biológica es innegable, éste trasciende dicha condición y

³ Juan Vives R. Psicoanálisis frente a la posmodernidad, en Juan Vives R. (comp.). *Psicoanálisis y posmodernidad*. Editores de Textos Mexicanos; México, 2004, p. 9.

se proyecta en la formación, reproducción y transformación no sólo de los cuerpos, sino de la cultura y las identidades.⁴

El tema de la relación del individuo con los otros es medular, y en tal consideración nos encontramos con que el hombre está más solo que nunca.

Mas esa soledad, antes que creativa –como aquella indispensable para la concentración, el arte, la ciencia, la religión, etc.-, es una soledad que brota de estar vacío por dentro, una soledad de disolución interior. La subjetividad contemporánea⁵ se manifiesta vacía de interioridad y henchida de exterioridad. El otro, antes que ser otro, se trueca en llana extensión de sí mismo. La relación no es vínculo, es simple interacción que posee “fecha de caducidad” (sea en los vínculos de pareja, paternos, de amistad). Se ha verificado un incremento exponencial de poblaciones con personalidad *as-if* (como-si), cuyos caracteres más pronunciados son tanto su mediocridad simbólica como su precariedad erótica, creando como respuesta un elevado número de parejas que interactúan bajo dinámicas de vinculación sádico-masoquistas.

Actualmente el sujeto juzga posible experimentar en el presente el “yo ideal”, sin menoscabo de ninguna índole (con la ilusión de una no “castración simbólica”), y pensando que el *goce* absoluto del *ser* se da aquí y ahora, en los juegos del binomio interaccional consumidor-consumible. La subjetividad contemporánea no se encuentra en dirección de edificar proyectos que coadyuven a acercarla a su “ideal del yo” (aquel ideal supeditado a la respuesta al deseo del otro), como pasaba en otras épocas.

⁴ Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana. Madrid, 2008, p. 566.

⁵ A pesar de que en la época posmoderna es más exacto hablar de “subjetividades contemporáneas” por los tipos de configuración que llegan a presentarse (v. g. el perverso narcisista), he decidido usar el singular por razones prácticas.

El apoyo de estas proyecciones descansa en la disociación de las diferencias, esto es, en la indiferenciación. No existe ley del Padre que fije los límites, la diferencia; no hay reconocimiento a la ley simbólica que determina la falta, la carencia en el mundo interno, la insuficiencia que humaniza al sujeto psíquico. Finalmente, parafraseando a Freud, la cultura provoca malestar, pero humaniza.

Los datos son preocupantes.

En Brasil, la Dra. Rache (2001) indica:

“Entonces, esta es la población infantil que llega al consultorio: niños consumidores, carentes de recursos simbólicos, atrapados en algunos paradigmas propios del discurso de un estereotipo. Como reflejo de esa situación, el juguete no representa más la posibilidad de simbolización, de juego, más bien el juguete deviene una mercancía en la línea del consumismo. Estos niños opinadores y consumidores no saben jugar, porque (*no pudieron construir este espacio*) este espacio no les fue introducido..... La muestra de nuestros pacientes sigue, con aquel que opera según el modelo de “su majestad el bebé” dando órdenes a sus padres o a cualquiera que ocupe el lugar de la autoridad: pedagogo, maestro, pediatra, psicoanalista, etc. Otros niños tipo-adulto fueron tan estimulados cognitivamente que devienen hipermotrices presentando cuadros de autonomía precoz o descargas no simbólicas..... La observación clínica cotidiana parece mostrar una cada vez más franca prevalencia de ideales narcisistas (yo ideal) sobre los ideales simbólicos que conforman el ideal del yo; un empobrecimiento del campo elaborativo de las situaciones conflictivas que se procuran desmentir por diversos caminos (mentales, químicos, quirúrgicos) y un avance de creencias primitivas que encuentran un canal de expresión más representativo en la acción que en el pensamiento o la palabra”

Así se pone al descubierto la gradual desaparición del orden de lo simbólico, la supresión de la facultad de atención y síntesis de la experiencia, además de un aumento de la violencia impulsiva.

Este juego implacable y voraz de ser consumido y/o consumir al otro, se ha afinado profundamente, lo mismo en los medios seculares que en los religiosos. Asistimos a un canibalismo de las interacciones tan pronunciado, que los reportes mencionados arriba sólo confirman estadísticamente los rasgos que han ido configurando este nuevo tipo de

subjetividad. Razón por la cual, autores como Bartolovich⁶, piensan el apetito consumista en términos de la lógica del canibalismo tardío.

Debo hacer, al margen, una sucinta aunque indispensable acotación: cuando utilizo el tropo *caníbal*, no estoy apuntando a la práctica de comer carne humana; antes bien, me centro en sus *dimensiones simbólicas*.⁷

En Argentina, Mirta Zelcer (2002) enumera las siguientes características observadas tanto en las aulas escolares como por docentes en distintos clubes:

“- incremento de la crueldad (sadismo- inescrupulosidad; - implosión de impulsos violentos verbales o corporales, o bien destrucción concreta de materiales; - falta de registro del daño o del sufrimiento de los semejantes; - falta de asunción de responsabilidad por lo actuado;- corte del pensamiento lógico entre lo que se hace y los efectos de los propios comportamientos (hecho que, precisamente, corta el encadenamiento lógico hacia la responsabilidad);- incapacidad de disculparse, ya que no existe sentimiento de culpa alguno;- afán de poder absoluto;- acoso moral y físico [...] Asistimos de este modo al traslado dentro de la normalidad de lo que se solía llamar sociopatía: esta perversión es ahora sintónica con los lazos sociales laborales requeridos por el mercado”.

La conclusión de la autora es desconsoladora: esta descripción de la subjetividad en la niñez coincide con la descrita para actores sociales de deberes y derechos plenos; en resumen, mayores de edad. Esto significa que aquellos caracteres que antes eran reconocidos como propios de una sociopatía, se han visto deslizados al ámbito de la normalidad; sincronizada ésta con el tipo de relaciones demandadas por el mercado.

La Universidad de Chile⁸ proporciona más información:

“...el alto índice de niños diagnosticados con síndrome de déficit atencional (31.3% de los niños entre 5 y 16 años, ingresados al Servicio de Cirugía en Santiago en 1994 fueron diagnosticados con SDA. 12.7 % de niños de

⁶ Bartolovich, Crystal. “The Cultural Logic of Late Cannibalism”, en Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen (eds.): *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge UP, 1998, pp. 204-237.

⁷ Carlos Jáuregui, *ob. cit.*, p. 18.

⁸ (<http://csociales.uchile.cl/publicaciones/thesis/03/ponencias/pon20-3.html>)

primer año básico del área occidente de Santiago fueron diagnosticados con SDA en el periodo 1992-3. (Ministerio de Salud, “Las enfermedades mentales en Chile, Magnitud y Consecuencia, 1999) y quizás la dificultad para abordar dicha problemática al interior de la disciplina tenga relación con la emergencia de nuevas subjetividades en las que el yo ha perdido su capacidad de sintetizar, jerarquizar, y responder a un modo unitario no fragmentario a la realidad”.

Estas referencias nos proveen el material necesario para entender la forma en que este entramado psíquico pasa a ser el catalizador para la pérdida de la esfera trascendente, de la comunidad de pertenencia y de la historización de sí mismo. Se revela el estado de una vida estética, un ludismo rayano en lo bufonesco. Como resultado, dicho entorno estimula la relación canibalística de deglución del otro (tema sobre el cual volveré más adelante), la apropiación de éste en tanto cuerpo deseable, pero nunca como persona preservadora de su alteridad y susceptible para el vínculo afectivo.

Debido a este clima, la fe se encuentra en una encrucijada. Y es que ella requiere, por parte del sujeto, la conciencia de limitación, de saberse sujeto histórico, finito, con capacidad para admitir la imposibilidad de experimentar totalmente el Absoluto en un presente acotado tanto espacial como temporalmente.

Hay que hacer particular énfasis en que las creencias son pieza inherente de la psique del ser humano, las necesita. Se cree porque la mente se construye en los actos de creer para sobrevivir. La subjetividad humana materializa por este medio las creencias en sí mismo y en los demás. Por ello la fe es cuestión de vida o muerte, ya que, ¿cómo podría responder un sujeto que no se sabe contingente, limitado, mortal? Desafortunadamente, el material que se proporciona al hombre contemporáneo para consolidarse es amnésico de la historia de sus raíces; encastra en la cultura forzándola.

El perverso narcisista y lo canibalístico

Dentro de los peculiares tipos de constitución de la subjetividad, tal vez el que mayores beneficios nos reporte en relación a los caracteres que lo definen sea el del perverso narcisista. Pues no solamente se vuelve paradigmático de la época actual sino que, por si fuese poco, su eje de seducción es patognomónico del sujeto contemporáneo debido a que el peso de su fundamentación estriba en la simple opinión y la búsqueda de relación amorosa en *marketing* del “yo”, corporal/social, objeto de consumo.

El perverso narcisista mantiene una relación de dependencia fortísima: se aprecia y “es”, a expensas del otro. A éste lo quiere como a su imagen onírica cristalizada, su fetiche vuelto carne. Desde esta óptica, su propósito radica en querer suprimir la alteridad introduciendo dentro de la relación una fascinación recíproca capaz de sostener en el estadio narcisista un vínculo que pueda conducir a otro vínculo de objeto deseante.

Se da, por tanto, un proceso de incorporación oral (canibalismo) en el cual el objeto (el otro) es negado, sea por destrucción, sea por engullimiento. Diamela Eltit medita que, bajo estas condiciones, “la manía inculcada de consumir, consumir, consumir, es una forma de avidez que conduce a un injusto y programático descalabro cultural y ético portando la destrucción de los objetos e incluso de los cuerpos”⁹.

Los vínculos o relaciones que intenta edificar el perverso narcisista son reacios al pensamiento o al deseo, puesto que ellos serían prueba de insurrección, de diferencia objetiva. A raíz de esto, el narcisista aparece como un sujeto bueno, conocedor del camino

⁹ Eltit, Diamela. Quisiera, en *Taller de letras* no. 24. Santiago de Chile, 1996, p. 207.

correcto y que se encuentra en la mejor disposición de enseñárselo a los demás. Queda de manifiesto esta estructura vacía en el instante en que alguien del entorno se atreve a disentir, se opone o persigue su propio deseo.

El imaginario caníbal nos ofrece, en la figura de la viuda de Naím, el cuadro exacto de la perversión narcisista ejemplificado en aquella madre viuda y posesiva que se empecina en reincorporar a su hijo, impidiéndole ser. En este pasaje bíblico, el hijo único de esta mujer muere víctima de la insatisfacción que le produce el vivir tan fusionado con su madre; una mujer presumiblemente aprehensiva y dominante. Como hijo único, podemos suponer que su madre profesaba tanto amor narcisista por él que no se daba cuenta de que era un amor destructivo, puesto que, como en muchos casos similares reportados por la investigación psicoanalítica, inutilizaba al muchacho obstaculizando su crecimiento. La obturación del deseo llevó, consecuentemente, a la muerte. Es donde aparece Cristo, lo llama a la vida autónoma, lo resucita y se lo devuelve vivo a su madre. Jesús lo restituye a la condición de poder vivir, desear, crecer y volverse una persona autónoma, independiente. Lo resucita en todos los sentidos: no sólo le devuelve la vida biológica, sino que también lo llama a la salud psíquica y a su crecimiento espiritual. Esto está planteado con claridad por la Dra. Françoise Dolto, en su obra *El evangelio y el psicoanálisis*, que nos cuenta de este modo el extracto de la resurrección del hijo de la viuda de Naím.¹⁰

Los marcados elementos canibalísticos que subyacen en este texto sagrado pueden ser usados, por vía de una hermenéutica icónico-analógica aplicada a la práctica clínica de psicoterapia y/o dirección espiritual, como signos reveladores para el paciente que sufre este tipo de relación. De manera que en aquellas personas de origen judeocristiano que acuden a psicoterapia, o en el caso de aquellas personas que solicitan o demandan

¹⁰ Cf. F. Dolto, *El evangelio y el psicoanálisis*, Madrid, Cristiandad, p. 19.

acompañamiento para su vida espiritual, se ha observado que la utilización de personajes bíblicos generalmente se traduce en una fuerza benéfica que las ayuda a comprender y resolver sus situaciones problemáticas. Se advierte que el relato les dice mucho, que las estimula a aclarar lo que les ocurre, que suele dotarlas de inspiración y vigor para tratar de llegar a la solución de su problemática. Por conducto de la analogía y la iconicidad, se procura presentarle al analizante un personaje que se hubiese hallado en una situación similar, habiéndola resuelto. Se le expone, una figura elegida con anterioridad (Abrahán, Moisés, Job, Jeremías, Cristo, San Pablo, etc.), pidiéndole que recuerde la narración, que lea un fragmento del texto, o bien, que lo estudie y lo medite; logrando detectar en el paciente una empatía e identificación con el personaje que lo dota de mayor lucidez para comprender lo que vive en términos de su mundo interno y así recuperar la fuerza que le permita dar con una solución para configurar mejores relaciones consigo mismo, con los demás y con su Dios.

Por lo que concierne a la relación contratransferencial, Recamier indica que en ella el analista (el formador, el acompañante espiritual) termina por convencerse de que es la única persona capacitada para comprender al analizante. En consecuencia, se piensa insustituible, el paciente está en él de la misma forma que él está en el paciente, ambos se acogen formando un mundo, creándose recíprocamente. Esta relación diádica se muestra reticente a lo real externo y a la simple representación de los otros, su construcción no admite terceros. Vemos, entonces, que la clínica no es inmune al tipo de relación canibalística. La incorporación y apropiación mutua del otro, tanto por parte del analista como por parte del analizante, contiene todos los elementos del binomio pervisión narcisista-canibalismo.

La vida cotidiana también presenta este tipo de situaciones. Un ejemplo claro es el de muchas comunidades y congregaciones religiosas, donde relaciones reputadas de

acompañamiento espiritual o pastoral se hacen polvo cuando alguien reflexiona por sí mismo.

Siguiendo en esta línea las conclusiones de Zelcer, descubrimos que el perverso narcisista aparece como otro modelo de configuración subjetiva contemporánea y que sus caracteres básicos se hallan en sintonía con los lazos sociales-laborales exigidos por una cultura tutelada por el mercado neoliberal, globalizado y posmoderno. De tal suerte que:

“...el consumo es frecuentemente menos inscripción social que distinción clasista y exclusión; menos resistencia creativa que compulsión consumista; antes que crear vínculos con el *Otro*, convierte al *Otro* en mercancía; y en lugar de servir para pensar(se) constituye un dispositivo de imaginación de la infinitud y eterna renovación vampírica del capital [...] ...en los relatos de robos de órganos [...] Estas (contra)narrativas expresan ansiedades culturales y horror frente a la atrocidad de la desposesión y el consumo capitalista del cuerpo, la mercantilización de la vida y la permeación de las identidades en la globalización”¹¹.

Sobra mencionar que esta consonancia entre caracteres y requerimientos no sólo incluye a ciertas organizaciones religiosas que funcionan bajo este tipo de constitución, sino que ayudan a reforzar –como hace Root¹²– la presunción de que la globalización devenga en una cultura caníbal.

La clínica, desde tal perspectiva, nos ayuda a seccionar y clarificar la esencia de esta violencia intersubjetiva. Abrimos un *leitmotiv*: estas personas intentan reducir, eliminar el encuentro intersubjetivo para restañar la unidad, impidiendo con ello la diferencia objetiva. Lo que persiguen es imponer al otro su dilución en el interior de una persona que es vacía (el perverso narcisista); afanarse en que mueran vaciándose, como vacío está el perverso.

¹¹ Jáuregui, *ob. cit.*, pp. 588, 603.

¹² Root, Deborah. *Cannibal Culture: Art, Appropriation, and the Commodification of Difference*. Boulder, Westview Press, 1998.

Es un encuentro que se vive en la esfera imaginaria, negando uno de los términos, bien por exclusión o bien por fusión.

La violencia ejercida dentro del cuadro de relaciones instauradas por el perverso narcisista representa el mal, lo mismo para el psicoanálisis que para la tradición judeocristiana. Es un vínculo en lo imaginario, entre espejos múltiples, ídolos que reflejan el vacío de la nada que muestran. La violencia se levanta como ajenidad a la *palabra* que fija la diferencia, “la mala relación con las imágenes que denuncia la *Biblia* consiste precisamente en esto: da la palabra a una imagen, en vez de hacer que las imágenes dependan de la palabra, que es la que da la vida en la carne” (P. Beauchamp P. y D. Vasse, *La violencia en la Biblia*, p. 26).

Oralidad y ambivalencia

Para poder estar en condiciones de hablar sobre la ambivalencia violento/amoroso en el campo de la clínica psicoanalítica en general, y del perverso narcisista en particular, es indispensable reconstruir arqueológicamente el concepto de violencia. Por ello, definiré este término, como ya lo he hecho en trabajos anteriores¹³, siempre en relación al orden de lo simbólico. Es decir, habrá de comprenderse en tanto suponga un acto o intento, sea éste personal o grupal, de imponer su deseo o voluntad sobre otros por conducto de recursos verbales, no verbales y/o materiales, provocando daño físico, psíquico y/o moral, al otro u otros a quienes va dirigida dicha imposición.

Partiendo de las acotaciones ya mencionadas, Siebers¹⁴ aventura que la filosofía, de Platón hasta Girard, muestra una historia consistente en la cual la violencia aparece como su “otro excluido”. Al representar y reprimir a ésta (la violencia), ha terminado por marginarla como fenómeno para auto-conformarse. En la época actual admitimos que las disciplinas se constituyen en función de aquello que descartan y que su campo de distinción se edifica en el acto de omitir al otro del cuadro de sus representaciones. Siguiendo la interpretación de Siebers, la filosofía se ha afanado en concebir a la violencia como idea, antes que como fenómeno –además, pasional-. No obstante, excluir no es algo pasivo, necesita una acción, una actividad. De aquí que el concepto de represión, en el sentido freudiano de exclusión activa, sea el más indicado para referirnos a la violencia traducida

¹³ Blanco Beledo, Ricardo. La violencia y lo sagrado en la tradición judeocristiana. Un enfoque psicoanalítico. En: <http://www.aiempr.org/articles/pdf/aiempr64.pdf>, 2006

¹⁴ Siebers, Tobin, Philosophy and Its Other—Violence: A Survey of Philosophical Repression from Plato to Girard, *Anthropoetics I*, no. 2, December, 1995

en objeto de representación. En este sentido, lo mismo para Platón que para Sade, Girard o Lacan, violencia denotaría aquello que la representación toma por su objeto (Siebers, 1995).

Sintetizando, lo que la representación realiza con la violencia es re-presentarla a través de distintas ideas. Proceso que guarda una dimensión extra por cuanto significa un intento por refrenar la violencia en sí. Mas, como sentencia Siebers, “cualquier cosa que elija re-presentar la violencia, más que revelarla, se colude con la violencia” (1995).

Si consensuamos que el psicoanálisis tiene por finalidad, en último término, el tema de la violencia, luego, la teoría psicoanalítica perseguiría la violencia originaria y originante de la exclusión, la represión de lo inconsciente. ¿Existirá la posibilidad de que por ambos márgenes de la existencia humana a saber, lo basal inconsciente y lo liminal de la trascendencia, nos instalemos en las riberas de la violencia?

Nuestra herencia griega –y psicoanalítica- se encuentra preñada por el texto de Sófocles: “Habita con unos hijos de los que es hermano y padre; es hijo y esposo de su madre; es el asesino de su padre con cuya esposa se ha casado” (*Edipo Rey*). Dentro del vórtice del drama psicoanalítico cohabitan, *ab initio*, sexo y violencia; bajo la directriz de la dinámica freudiana, se hilvanan dos ejes en Edipo: sexo/incesto y violencia/parricidio.

Del mismo modo, la tradición bíblica, desde el libro del *Génesis*, presenta un cuadro similar. En él, se menciona: “creced y multiplicaos”. En la traducción de la Biblia de Estudio, el párrafo indica: “Tengan muchos, muchos hijos; llenen el mundo y gobiérnenlo”. Por primera ocasión la divinidad se dirige al ser humano en tono imperativo. Más, en sentido estricto, el primer mandamiento es el sexo. Y junto a él, a renglón seguido, aparece la expulsión violenta del Jardín del Edén con la espada de por medio: “y una espada

ardiendo que daba vueltas hacia todos lados”, expresa el *Génesis* en una escena que paralelamente es sucedida por el fratricidio de Caín (Gen. 3:21 y 4).

Tras este parco recorrido atestiguamos que, en el origen de las tradiciones bíblica y psicoanalítica (sin exceptuar la mítica griega), late la ambivalencia entre lo amoroso y lo violento. Sexo, amor, creación, fructificación. Muerte, asesinato, violencia. He ahí las antípodas. Descubrimos también un espacio intermedio: la Palabra. Entre el cuerpo y el espíritu, la palabra opera como asentimiento que concentra, como Eros, como palabra creadora y ordenadora en medio de la oscuridad. “La tierra no tenía entonces ninguna forma; todo era un mar profundo cubierto de oscuridad y el espíritu de Dios se movía sobre el agua. Entonces Dios dijo: ‘¡Qué haya luz!’”. En contraste, la palabra igualmente desempeña una labor de negación que expulsa, que es tanática: “Por eso Dios el Señor sacó al hombre del jardín del Edén” (Gen. 1:23); “Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás (Gen. 1:19); “Un día, Caín invitó a su hermano Abel a dar un paseo, y cuando los dos estaban ya en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató (Gen. 4:8)¹⁵.

La ambivalencia contenida en las tradiciones que nos articulan como cultura parece llevarnos a un límite. La violencia es ciega, borra la diferencia de la Palabra creadora que instituye la alteridad. No hay otro ni Otro, desaparece la distinción, la marca de Caín; el otro, en la medida en que denota alteridad, queda eliminado.

En tanto ejercicio de fuerza para someter al otro al propio deseo o voluntad, la violencia es, negación del otro y de la diferencia. Si la alteridad es condición de posibilidad de lo simbólico (Lacan); la violencia retrotrae ese ahínco de edificación, esa complejidad, para

¹⁵ *Dios Habla Hoy - La Biblia de Estudio*, (Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas) 1998.

fusionarse en la mismidad (Dolto), para operar en la continuidad de lo imaginario. La violencia busca fusión o bien exclusión. No tolera el tercero que habita la alteridad, siendo, por consiguiente, destrucción.

Podemos compendiar los modos de configuración de la subjetividad en tres grandes tipos: neurosis, psicosis y perversión. Todo apunta a que esta última es la que nos servirá para observar con mayor exactitud qué lugar ocupa la violencia. Con la aclaración de que, en la época presente, empezando por Lacan, el concepto de perversión ya no coincide a plenitud con la concepción freudiana, trascendiéndola y dando por asumido que la perversión es un modo particular de relación con el otro que implica una forma de organización del sujeto en tanto éste es una internalización de relaciones —o de no relaciones— con el otro¹⁶. Razón por la que lo más destacable sea la capacidad de la estructura perversa para constreñir al otro, para azuzar su angustia por esa posición en la cual, y desde la cual, pretende hacer gozar al otro y, sincrónicamente, inducirle a ir más allá del límite de sus deseos reconocidos, obligarlo a transgredir los muros de la represión y de la inhibición.

Si comprendemos por violencia el uso de una fuerza tal que la naturaleza de la cosa, sujeto o persona no logra asimilar por sí misma, ergo, la relación de un ser humano con el Otro Absolutamente Otro es, por necesidad, un lazo violento. La limitación de la psique pertenece a un orden de realidad radicalmente distinto a aquel en que podemos situar lo sagrado, la divinidad, lo trascendente. A esto se debe que la relación con lo sagrado sea por naturaleza un fenómeno violento. Lo sagrado, pues, por definición, ejerce violencia sobre el ser humano.

¹⁶ El Dr. Adalberto Levi me hace notar que, desde una perspectiva topológica, en la lectura de Lacan no podríamos hablar de relación con el otro, o de diálogo.

El ser humano tampoco es un ser “natural” por lo que su constitución y estructura se dan por medio de la violencia¹⁷. El hombre se desembaraza de su ser natural en el instante en que fija de modo violento un orden simbólico. Como fuerza opuesta al devenir de lo natural, este orden distingue al ser humano de otros animales, permitiéndole acceder al ámbito de la cultura.

Este proceso tiene su origen en la Ley. La Ley que busca la instauración de un nuevo orden, impide retornar a lo natural, por lo que desencadena un proceso social en el cual el futuro es cada vez más complejo y más alejado de esa naturaleza perdida e irrecuperable. Al exigir un distanciamiento de lo puramente biológico, la Ley casi puede ser definida como *contra natura*. De ello se concluye que cada generación es hija de la violencia a partir de que ha sido precedida por antepasados que ya han trastocado la naturaleza al avanzar en el terreno cultural.

Probablemente sea esta violencia originaria la que nos abre la posibilidad de prefigurar otro mundo de la violencia: aquel derivado de la incapacidad humana para sobrepasar ciertas redes de significación. Así, entre las experiencias humanas existiría una que nos dirige irremisiblemente a chocar con una fuerza de grado superior a nuestras limitadas fuerzas de auto-reorganización, la experiencia del roce, del avistamiento tangencial de lo sagrado.

En este orden de ideas, la experiencia bíblica y la de los grandes místicos validarían el juicio anterior. Esta experiencia, que es asimismo experiencia de la divinidad que se revela, deviene ambivalente –en la tradición judeocristiana- entre lo que se ha definido como violento y lo que será el carácter amoroso de Dios. Pues si bien “Dios es amor” en San Juan

¹⁷ Lo cual, quizás, la prepararía para este otro nivel u orden de violencia.

(I Jn. 4:8), Dios es también quien pide el sacrificio de Isaac. Si bien Jesús es el “manso y humilde de corazón” (Mt. 11:29), también es él quien usa las metáforas bélicas para anunciar su misión: “No crean que yo he venido a traer paz al mundo; no he venido a traer paz, sino guerra [literalmente, la espada]” (Mt. 10:34). Si bien Dios es como la gallina bajo cuyas alas maternas se refugia el ser humano (Lc. 13:34), también es el guerrero implacable del *herem*, anatema de destrucción de los vencidos, en la propuesta de los Deuteronomistas (v. gr. Dt. 20:16-17, Ex. 23 y 34). La lista es inagotable.

Hay quienes han procurado defender una pedagogía progresiva que atravesaría desde la admisión inicial de la violencia de un pueblo “primitivo” hasta una no violencia presente en el *Nuevo Testamento*. Postura difícil de seguir dado que, cotejando los textos sagrados, parece haber persistencia de esta tensión desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*. Lo sagrado ahí apunta a ser poder, fuerza y energía que violentan, fracturan y sobrecogen el orden de lo cotidiano y regular para develarnos, aunque sea, un atisbo de la bondad divina.

Desde la perspectiva bíblica y psicoanalítica, un magnífico compendio de Denis Vasse (en Beauchamp, 1992), nos sirve de base para ver que:

En el **asesinato**, la violencia niega el principio según el cual todo ser viviente tiene derecho a la vida por la sencilla razón de que se le ha dado. El asesino, en efecto, denuncia el desorden que la presencia del otro representa *a sus ojos* y restablece el orden *imaginario* anulando el don.

En la **violación**, la violencia niega el principio de un goce de la vida en la alegría del encuentro. El violador tiene que gozar solo. Más aún, goza entregando al otro a un goce vacío, sin encuentro y sin gozo. Se hace cómplice de un gozo arrancado o arrebatado a la fuerza sobre el cuerpo, sin haberlo perdido y sin estar de acuerdo, sin compartir. La violación se repite apoyándose en el fantasma de un goce triunfante, de un placer que sería la finalidad de sí mismo en el aniquilamiento de la intersubjetividad.

En el **terrorismo**, la violencia niega el principio según el cual la diferencia —de comportamiento, de ideología o de religión— tiene que encontrar un reconocimiento de derecho en la medida en que no va contra el espíritu de la ley que rige a la sociedad. El terrorista pretende hacer la ley. Se convierte en un tirano cuando se sirve de la ley para realizar la idea que tiene del hombre, de la humanidad tal como él se *la imagina*.

De este modo, en cualquier lugar en que se encuentre, la violencia se basa en un mundo imaginario que, para asegurar su primacía sobre lo real, no puede menos que repetirse. (pp. 27-28)¹⁸

A tal respecto, se tiene una delimitación de la violencia en la dinámica ambivalente violento/amoroso que, en el caso de la perversión narcisista es nítidamente rastreable. Motivo por el que se le presenta como paradigmática del tipo de relación que estamos estudiando, esto es, aquella que está determinada por una voracidad ejercida hasta el vampirismo, un canibalismo expresado en el juego implacable de ser consumido y/o consumir al otro. El perverso narcisista, mediante su imperativo de fusión o disolución, termina siendo engullidor, negador de la alteridad.

Este tipo de relación canibalística que define al perverso narcisista, se extiende a los medios religiosos. A la cauda de creencias comercializada por un “*New Age*” light, se le suma la reaparición iracunda de fundamentalismos religiosos, tanto orientales como occidentales (Hervieu-Léger, Danièle, 1993). Posiblemente a eso se deba que en cada entrega semestral de la publicación “*Psychoanalytical Abstracts*”, se incrementen los trabajos sobre los procesos psíquicos inmiscuidos en la experiencia religiosa.

Ayudados por la psicología de la religión, vislumbramos diferencias apreciables entre la pseudomística y las experiencias sanas en el campo religioso. Conviene sintetizar los

¹⁸ Análisis similares realiza el Dr. Juan Stam (2003), en su comentario semántico y teológico al lenguaje religioso de George W. Bush.

caracteres de ambas ya que, en el caso de la pseudomística, queda al descubierto su filiación perverso narcisista.

Una de las distinciones que saltan más a la vista es que, en la experiencia pseudomística, hay un carácter caótico y confusional, se da un proceso de desintegración, mientras que en la experiencia sana (normal) nunca se presenta una eliminación de la propia identidad, ésta aporta al individuo crecimiento y vigorización de su personalidad. El pseudomisticismo es impregnado masivamente por el narcisismo. Por las características de su experiencia idiopática, el pseudomístico se cree y convence de ser un elegido, una persona suprema, representante misma de Dios.

Si la experiencia pseudomística se realiza con componentes depresivos, la propia depresión se ve henchida por un sentimiento de pánico y terror, gracias al cual esta especie de narcisismo negativo unirá algunas ocasiones esta depresión con la convicción de hallarse irremediablemente condenado. El sujeto deja tras de sí toda esperanza de salvación, pues se encuentra empapado por las pulsiones más autodestructivas de la mente.

En los casos maduros, como los narrados en la llamada “*Noche Oscura*” por grandes místicos, los sentimientos de orden depresivo son piezas de un proceso de madurez religiosa y personal. Ésta va acompañada por un sentimiento de tristeza y soledad que a pesar de todo es iluminada por una confianza en la presencia oculta de la divinidad, una esperanza en la promesa divina y fuertes compromisos de amor para consigo mismo, con los otros y con la divinidad. Hay, sin excepción, un control personal, subjetivo, de las vivencias de separación o silencio de Dios.

Los estudios empíricos citados por Domínguez Morano (1999) dan cuenta, por igual, de las diferencias. “Entre ellos cabe destacar el llevado a cabo en 1993 por un equipo estadounidense que se propuso analizar las relaciones entre mística y locura, cuando ésta

última se presenta con rasgos de misticismo. Específicamente, se planteó medir los rasgos de personalidad narcisista y posesiva-controladora (*ego-grasping*) entre un grupo de psicóticos y otro de contemplativos. La hipótesis que resultó confirmada fue que la auténtica experiencia mística se caracteriza por una reducción de los propios intereses personales, así como de las tendencias narcisistas. Las personas que poseían una experiencia espiritual avanzada aparecían con una indudable mayor capacidad de servicio y de conciencia compasiva hacia los otros y con una puntuación notablemente más baja en la escala de narcisismo”¹⁹

Por lo demás, en un número significativo de pseudomísticos aparece como intolerable la falta del objeto trascendente con el que quieren fusionarse, de forma análoga a la histeria que no soporta la separación de su amado. Dice Domínguez Morano (1999): “Si el fanático no tolera la alteridad, el alumbrado no soporta la ausencia. Su Otro es, esencialmente, una fuente de placer, como satisfacción autoerótica, más que de gozo, como satisfacción global en el encuentro. En el fondo, la grandeza y sobreestimación de su Dios es muy interesada: en la identificación narcisista con Él, el alumbrado pretende encontrar para sí la adoración de su ser adorado. La articulación de su experiencia religiosa en torno a la experiencia del amor muestra así su dimensión neurótica o perversa. Como el histérico, el alumbrado ama el Amor. Es decir, se disuelve en la experiencia de la relación, en lugar de establecer un vínculo con el objeto de ella [...] El místico, sin embargo, se ha ejercitado en aceptar la ausencia, la alternancia inevitable de consolación y desolación, de palabra y de silencio.” (1999).

¹⁹ K. STIFER, J. GREER, y R. DOVENMUEHLE, «An Empirical Investigation of the Discriminability of Reported Mystical Experiences Among Religious Contemplatives, Psychotic Inpatients, and Normal Adults»: *JSSR* 32 (1993) 36&372.

Por no ser este su lugar de análisis, evitaré desarrollar el reposado y largo proceso interior del místico verdadero. Será suficiente reparar en la importancia del silencio interno, del desarrollo de la capacidad crítica, de la integración psico-social, de los procesos de diferenciación personal; todos ellos fundamentales como propedéutica a la apertura, vaciamiento requerido para el inicio de la escucha interior de un Dios susurrante.

Hermenéutica analógica y clínica de la oralidad

Dentro del campo de la psicología, la “interpretación” es considerada una herramienta de trabajo surgida inicialmente de la investigación psicoanalítica, aunque su aplicabilidad se ha extendido a diversos ámbitos de acción, tanto psicoterapéutica como psicodiagnóstica.

El término interpretación remite a la Hermenéutica que, en tanto ciencia, método y arte de la interpretación, ha desarrollado su campo de acción en el terreno del texto y sus significados.

La hermenéutica surge como una exégesis de textos históricos. Más adelante amplía su campo de acción a los textos jurídicos y llega hasta nuestros días para proponerse como herramienta fundamental en todo tipo de actividad que aspire a alcanzar los diversos significados del quehacer humano. A raíz de esto, hemos visto crecer su radio de influencia desde la epistemología y la ontología, hasta regiones de aplicación más concretas como son las ciencias sociales y, dentro de ellas, la psicología.

Debido al desarrollo de la hermenéutica en los últimos años, se hace imposible encontrar una definición única y aceptable - por parte de los diversos investigadores - de lo que es la interpretación. En este caso, como en trabajos anteriores me circunscribiré al pensamiento de P. Ricoeur en la medida en que ha sido uno de los investigadores más próximos al área de la psicología y del psicoanálisis.

Para Ricoeur²⁰, la interpretación no se limita a la explicación y comprensión de textos, sino que se abre a un cúmulo de problemáticas que subsume lo mismo a la filosofía que a las ciencias sociales. Al indagar sobre la narrativa y el tiempo en la experiencia humana,

²⁰ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración* –vol. 1-, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 3-39

este autor apunta que las sesiones psicoanalíticas permiten a un paciente re-elaborar las migajas de su historia para alcanzar una narración que es tanto más inteligible como más soportable.

Ubicándonos en el terreno de la clínica, es posible apuntar que la metapsicología psicoanalítica residiría en un sistema de reglas para continuar narrando las historias de vida derivadas de historias no narradas o inhibidas, para trocarlas en historias efectivas de las que la persona pueda apropiarse, dejando que formen parte de la identidad personal (Ricoeur, 1987, pág. 149).

El ejemplo de la lectura de un escrito puede ser un primer acercamiento a las connotaciones que encierra la mirada hermenéutica de la interpretación. En tal sentido, para que la lectura de algo sea posible, se requiere una actividad que consienta levantar un nuevo discurso conjugable con aquel del texto escrito. Más, para que el lector de un texto pueda reelaborar la significación de aquello a lo que accede, esto es, para que tal proceso sea factible, el texto ha de contener el imprescindible carácter de apertura al otro.

Análogamente, y siguiendo la dirección tomada por Ricoeur, el discurso producido en la sesión de psicoterapia es un texto susceptible al proceso de elaboración y reelaboración de sentido. Incluso en el caso de un discurso abigarrado existe un mundo de posibilidades de aprehensión a las que el lector puede llegar.

La crítica lacaniana en torno a la actividad interpretante del terapeuta adquiere bajo esta óptica una importancia fundamental. Y es que la producción del discurso del paciente reclama al Saber, al amo (r) o, expresado de otra forma, quiere persuadir al terapeuta para que pontifique sobre los significados “ocultos del síntoma-discurso”. Mas la hermenéutica no estipula que deba ser el terapeuta quien efectúe la labor de interpretación; él es colaborador en la tarea interpretativa en la que se encuentra el propio paciente, a pesar de que

el interés inmediato de este último sea recibir del terapeuta un saber o la satisfacción de sus demandas de amor.

Acorde con lo manifestado, la escucha es fundamental en la sesión clínica. En ella el psicoanalista escucha un discurso del que es necesario, en primer término, apropiarse y, en segundo lugar, permitir que dicho texto trabaje sobre sí mismo por medio de la reiterada expresión discursiva del analizante y por la construcción de sus propias mentes inconscientes.

La escucha es condición *sine qua non*, es el requisito previo para que en el vínculo se estatuya el primer momento de una doble apropiación del texto, con el propósito de alentar la apertura de los sentidos, tanto en el analista como en el analizante. Tal escucha, que no es la de la sencilla comprensión lógica de las proposiciones articuladas, remite a la confrontación de ambos miembros de la relación con los significados arqueológicos de esta presencia doliente.

Esta primera vertiente – subjetiva - de la interpretación es, al mismo tiempo, un trabajo interno, un proceso de internalización, un re-juego de desconocimiento-conocimiento, un acompañamiento que des-acompaña para poder fijar distancia y después acercarse, un comprender que supone no-comprender. El analizante es comprendido en la medida en que el analista se conmueve al incorporarse en el discurso que escucha. Desde ese lugar de la escucha, el analista acompaña el movimiento del proceso de re-generar un texto, promoviendo la no re-incidencia en la circularidad repetitiva del dolor auto-cegador y circular.

El psicoanalista se expresa desde uno de los sentidos (o no sentidos) de lo que escucha, para que se reinicie y se abra la posibilidad de producción del discurso del analizante. Esta devolución de unos significados (o no significados) al analizante, permite que este último

se apropie nuevamente de las cadenas de recientes relaciones que se producen en el trabajo de construcción de sí mismo en el texto creado, trabajándose, desde dentro, este nuevo modo de decirse.

El discurso se desconoce, ha sido abierto para expresar una demanda narcisista insatisfecha e insatisfacible. La mente se arma con palabras-afectos que buscan recuperar, por conducto de esos espejos, un vínculo irremisiblemente perdido. El discurso articulado, el texto global, es la demanda misma que se auto-desconoce.

La escucha y apropiación alcanzan un primer momento de distanciamiento explicación-comprensión, fruto de la labor de ambas partes en la relación terapéutica, seguido por un segundo momento de trabajo desde dentro del texto ya apropiado –por lo menos parcialmente- y que, oído por los dos interpretantes, desata la producción de nuevos elementos en la cadena de discurso. Eslabones que llevan, de ser posible, del tránsito de una situación ilusoria de demanda totalizante a una praxis que paulatinamente conjugue la ilusión, re-conocida como tal, con la transformación de lo posible y de un declinar de lo absolutizante.

Semejante trabajo en común permite, en el mejor de los casos, un pasaje de lo narcisista a lo generoso, un aumento de la capacidad y disfrute del trabajo, de producir y de amar. Todo bajo el marco de que amar y disfrutar, en o por sí mismo, son el imposible que se abandona. Ya no se es abandonado, sino que ahora se abandona la ilusión de no ser abandonado.²

Ahora bien, después de analizar y diseccionar las características descritas con antelación, nos enfrentamos con el problema expuesto al principio de este trabajo. Pues no sólo carecemos de los modelos teóricos para organizar el material sino que, coincidiendo con Zelcer, tampoco poseemos en estos instantes la estructura perceptiva para ordenar los datos

² Para profundizar sobre estos tópicos, consúltese Blanco y Hernández, 2005.

de la experiencia y atrapar las estructuras conductuales (o de la fantasía), que se configuran hoy en día entre nuestros niños, jóvenes e, incluso, adultos. Y ello debido a que continuamos percibiendo y pensando lo percibido con nuestros esquemas-modelos modernos.

Ciñéndonos a este orden de ideas, el desafío para el psicoanálisis, para la filosofía y para un posible diálogo entre estas disciplinas, se encuentra precedido por la percepción-reflexión acerca de las modificaciones y configuración de las nuevas subjetividades; incluyendo la interpretación no sólo de nuevos lenguajes, sino de nuevos sentidos de los lenguajes.

Así pues, tanto el psicoanálisis como la filosofía, específicamente la antropología filosófica, están urgidas de herramientas de interpretación que puedan operar dentro de estas nuevas subjetividades.

Toda conducta humana es inteligible en atención a que podemos considerarla texto a ser descifrado. Tenemos nuevos “textos” pero seguimos sin descubrir esa “Piedra Rosseta” que nos marque la pauta.

La herramienta hermenéutica puede ser de utilidad para el estudio de distintos tipos de problemáticas humanas, antropológicas, psicológicas, éticas, sociales, etc. Sin exceptuar un solo caso, en todos se efectúa un trabajo elaborativo; el acto humano es, invariablemente, lenguajizable. Además, toda especie de comprensión de la realidad depende de la capacidad para ser simbolizada, con independencia del campo de la ciencia a que haga referencia (sea la física, la matemática, la poética, etc.).

Lo humano es texto. No obstante, la interpretación sobre la subjetividad contemporánea ha de ser leída “desde” el contexto, los medios y, sobre todo, desde esta nueva realidad

posmoderna-globalizada-neoliberal. Aquí es donde cabe preguntarnos: ¿estamos condenados a ser únicamente la presencia reflejante de la situación social? ¿Nos hallamos en condiciones de proponer algo nuevo crítico: un proyecto? Son signos inquietantes el vacío que se ha generado, la proclividad del ser humano hacia la nada, al sinsentido desatado por el modelo de Estado-mercado.

El diálogo entre la fe (es decir, la radicalidad de la respuesta a la *gracia* en el anuncio de las *buenas noticias* del proyecto del Reino de Dios) y la cultura, no debe realizarse al margen de la comprensión de la realidad psíquica de las personas a quienes se encuentra destinado el mensaje a anunciar, a compartir. La deliberación de los medios para el diálogo necesita el examen riguroso de las modificaciones en la configuración psíquica de las personas contemporáneas.

En este talante, la evangelización, la formación para la vida sacerdotal o religiosa, el desarrollo de congregaciones y comunidades, además del lugar de las Iglesias (su “capital simbólico”, en términos de antropología social), se encuentran constreñidos por el conocimiento que poseamos de nuestro interlocutor; esto es, el sujeto psíquico prohijado por la posmodernidad-globalización-neoliberalismo.

Una apostilla:

La iconicidad en la tradición judeocristiana y la comida sagrada (la Eucaristía) vistas desde la perspectiva de la Hermenéutica Analógica

Cambiando la dirección del análisis pero respetando la problemática que nos ocupa, debemos tener en cuenta la definitiva importancia que tiene el tema de la imagen y el icono en las producciones filosóficas y teológicas de la tradición judeocristiana. En el ejercicio y práctica de la religiosidad occidental se forma un continuo trazado desde la radicalidad de la negación de la imagen hasta el de la veneración casi idolátrica del icono. Tal práctica, así como su teorización correspondiente, forman parte de la configuración de la subjetividad judeocristiana. Por esta razón, el psicoanálisis puede sernos de suma utilidad para clarificar el lugar de inserción y producción de lo imaginario y lo icónico en la constitución del entramado psíquico del sujeto religioso y del investigador teórico. La disección desde la hermenéutica analógica²¹ nos permitirá sustentar la reflexión psicoanalítica y filosófica en torno a este tópico.

El *humus* de la mitología bíblica es fuente y alimento de nuestra cultura. Como consecuencia de ello, los textos bíblicos han sido ininterrumpidamente leídos y releídos, interpretados ininidad de ocasiones de acuerdo con las leyes del método rabínico, talmúdico, cabalístico. Por otro lado, tales textos han sido reinterpretados de modo distinto, complementario e incluso contradictorio, desde el siglo primero de nuestra era hasta la

²¹ Ver Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México, 1997, y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 1998.

actualidad por vía de su inscripción e inserción en los terrenos y las culturas de ascendencia e influjo greco-latina. Motivo por el que es menester retomar el estudio de los mitos fundantes en este occidente posmoderno, neoliberal, tecnológico y globalizado.

A descargo de aquella posición de carácter negativo en la que los textos sacros son concebidos como un lastre del que habrá que desprenderse a medida que progrese la ciencia²², se desarrolla otra corriente en la que la tradición bíblica mantiene su peso y vigencia. En la que uno de los argumentos que apoyan este juicio es la vitalidad del texto y las tradiciones de la Escritura, fenómeno que rebasa por mucho la lectura socio-histórica. En este sentido, todo sugiere que los textos de la Biblia poseen un “plus” que sigue concitando al llamado de esa revelación de la divinidad. Hay una inquietud por los textos fundantes de la tradición judeocristiana, principalmente en lo que atañe a su polisemia. Aunado a ello, la revalorización de diversas formas de conocimiento que no proceden del campo científico, particularmente las investigaciones centradas en el pensamiento mítico, han vuelto a estimular el interés sobre los textos fundantes de la tradición judeocristiana.

Teniendo como horizonte este panorama, lo que se intentará aquí es una lectura de nuestra tradición en el eje mito-icóno, procurando mostrar la resignificación de algunos aspectos fundamentales, pero sin soslayar la sabiduría de que no hay nada nuevo bajo el sol (Ec 1:9 “Lo que fue, eso será; y lo que ha sido hecho, eso se hará. Nada hay nuevo debajo del sol”) y que se reasumirán sentidos que ya se encontraban en la misma tradición, aunque bajo siglos de olvido.

Una de las diferencias que se advierten más claramente cuando se estudia la tradición judeocristiana es que ésta, en contraposición a nuestros criterios positivistas-evolucionistas, es creacionista. Para ella primero fue la palabra y, fruto de la misma, la materia. La materia,

²² Postura que adoptan Marx, Durkheim y Freud, entre otros.

el mundo, es creado por la palabra. Todo lo dicho por la divinidad y su consecuencia, aparece como bueno. Acudamos al texto:

Génesis, capítulo 1, versículos:

3 Entonces dijo Dios: "Sea la luz", y fue la luz.

4 Dios vio que la luz era **buena**, y separó Dios la luz de las tinieblas.

10 Llamó Dios a la parte seca Tierra, y a la reunión de las aguas llamó

Mares; y vio Dios que esto era **bueno**.

12 La tierra produjo hierba, plantas que dan semilla según su especie, árboles frutales cuya semilla está en su fruto, según su especie. Y vio Dios que esto era **bueno**.

18 para dominar en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que esto era **bueno**.

21 Y creó Dios los grandes animales acuáticos, todos los seres vivientes que se desplazan y que las aguas produjeron, según su especie, y toda ave alada según su especie. Vio Dios que esto era **bueno**,

25 Hizo Dios los animales de la tierra según su especie, el ganado según su especie y los reptiles de la tierra según su especie. Y vio Dios que esto era **bueno**.

Compendiando, la creación en su conjunto es calificada como buena por la divinidad. Tal valoración penetra las fibras de nuestra cultura por lo que respecta a la apreciación sobre el mundo, aun en el caso de que se medite acerca del mal y sus causas. De esta forma, cuando uno inquiere: ¿Cómo puede un Dios que suponemos que es bueno y que valora como bueno al mundo permitir el mal? Lo no-dicho, un lugar desde el que se elabora esta pregunta frecuente, ya abriga como trasfondo la asunción de esta bondad del mundo y de Dios; idea propuesta por el relato, por la mítica del Génesis.

Con referencia al hombre, se lee lo siguiente:

Génesis: capítulo 1, versículos 26 - 31

26 Entonces dijo Dios:

"Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar, las aves del cielo, el ganado, y en toda la tierra, y sobre todo animal que se desplaza sobre la tierra."

27 *Creó, pues, Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer {Lit., macho y hembra} los creó.*

28 Dios los bendijo y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos. Llenad la tierra; sojuzgadla y tened dominio sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se desplazan sobre la tierra."

29 Dios dijo además: "He aquí que os he dado toda planta que da semilla que está sobre la superficie de toda la tierra, y todo árbol cuyo fruto lleva semilla; ellos os servirán de alimento.

30 Y a todo animal de la tierra, a toda ave del cielo, y a todo animal que se desplaza sobre la tierra, en que hay vida, toda planta les servirá de alimento." Y fue así.

31 Dios vio todo lo que había hecho, y he aquí que era **muy bueno**. Y fue la tarde y fue la mañana del sexto día.

Encontramos, pues, la primera mención que nos conecta con lo icónico: el ser humano es creado a imagen y semejanza de la divinidad, se declara la realidad icónica del hombre con respecto a Dios mismo. Mirar al ser humano, relacionarse con él, supone vincularse con un mediador que orienta la relación hacia la divinidad misma.²³

Hecho en su diferenciación sexual, el ejercicio de la sexualidad del ser humano es bendecido (*esher*, alegría) del modo más comprensible para ese pueblo: con la facultad de crecer y multiplicarse. Es formado con capacidad de dominio, la cual implica conocimiento de los seres. Líneas adelante Adam (la humanidad) es invitado a asignarle nombre a las cosas y los seres vivos, lo que, dentro del pensamiento hebreo, indica el conocimiento de la esencia misma de la realidad, una supremacía de gobierno sobre el mundo y un saber teleológico del destino y sentido del cosmos.

No obstante, el mito de los orígenes de nuestra cultura va más allá; narra un suceso que pretende dar cuenta de la presencia del desorden, de la escisión (var. ruptura) interna del ser humano, del vacío, ausencia de bien y presencia del mal. La humanidad no admite la diferencia, la radical distancia que conlleva la ley que separa lo creado del creador, las

²³ En el segundo relato de la creación del ser humano, aparece la escena mítica de la mujer formada a partir de una costilla del varón. Sobre esto se ha dicho que implicaría una inferioridad de la mujer. Si bien es posible la influencia del profundo machismo que atraviesa la cultura hebrea, en este caso la elección de la costilla, cuyo significado en hebreo es lo más cercano a nuestro concepto de esencia, mantendría el sentido de igualdad propuesto por el primer relato de la creación de los seres humanos.

generaciones. El humano desea ser *causa sui*, aspira llegar a ser por sus propios medios como Dios o Dios mismo.

El relato bíblico marca:

Génesis, Capítulo 2, versículos:

15 Tomó, pues, Jehová Dios al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y lo guardase.

16 Y Jehovah Dios mandó al hombre diciendo: "Puedes comer de todos los árboles del jardín;

17 pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás."

Capítulo 3, versículos:

1 Entonces la serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Jehovah Dios había hecho, dijo a la mujer: --¿De veras Dios os ha dicho: "No comáis de ningún árbol del jardín"?

2 La mujer respondió a la serpiente: --Podemos comer del fruto de los árboles del jardín.

3 Pero del fruto del árbol que está en medio del jardín ha dicho Dios: "No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis."

4 Entonces la serpiente dijo a la mujer: --Ciertamente no moriréis.

5 Es que Dios sabe que el día que comáis de él, vuestros ojos serán abiertos, y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal.

6 Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista y que era árbol codiciable para alcanzar sabiduría. Tomó, pues, de su fruto y comió. Y también dio a su marido que estaba con ella, y él comió.

7 Y fueron abiertos los ojos de ambos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos. Entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron ceñidores (taparrabos).

Se presenta la tentación de la serpiente a la mujer y de ésta al hombre. Mas, ni la serpiente, ni la tentación, ni el conocimiento en general, eran extraños a la bondad de lo creado. El conocimiento del bien y del mal reside en que sea el hombre el que instaure la ley en lugar de asumir la ley fijada para mantener la diferencia. Es entonces la transgresión de la ley de la diferencia lo que expulsa a la humanidad de su paraíso, hace vergonzosa la desnudez, arrastra consigo el dolor y el trabajo ingrato. Las capacidades de amar y trabajar

pierden su disfrute²⁴. Ante la tentación triunfaron el narcisismo y la envidia, con las consecuencias ya conocidas.

La tentación se halla en el paraíso antes que el pecado, por lo que forma parte de ese ser humano bueno. Y es que, para que ese ser humano sea bueno, ha de contener en sí la posibilidad del error, de la caída, de la elección de sí mismo (sea de modo narcisista o de modo gratuito, generoso).

La humanidad, varón y hembra, imagen y semejanza de Dios, cesan de cumplir su tarea icónica, no pueden ya remitir a la relación inmediata con la divinidad. Es a partir de ese instante que se enturbia la mirada del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre. Se quiebra el límite, la posibilidad de la mirada directa hacia la divinidad y la función de reflejarla, como iconos que eran, de Dios.

Llama la atención advertir que, desde el comienzo de la tradición, es el mismo Dios (a quien solemos adjudicarle la facultad de omnipotencia) el que se presenta bajo un carácter distinto. Es un Dios que se autolimita. Él lo puede todo salvo inmiscuirse en la libertad del ser humano. Ya uno de los Padres de la Iglesia, en el cristianismo primigenio, concluyó que Dios puede cualquier cosa con excepción de constreñir al hombre a que lo ame.

Dios no decide por el ser humano ya que, por *motu proprio*, se lo prohíbe. Tampoco le resuelve sus problemas, sino que se autolimita para actuar en aquello que tenga que ver con la libertad y la responsabilidad del hombre.

El respeto que ofrenda la divinidad hacia la autonomía de la libertad del ser humano es tal vez una de las columnas primarias que distinguen a la tradición judeocristiana de las

²⁴ Disfrutar de las capacidades de amar y trabajar son los criterios de salud para Freud, y del destino humano para el Eclesiastés (Qohélet).

religiones mágicas, le da pie para la introducción de la idea de pecado, la separa de la historia cíclica, etc.

Por otra parte, se aprecia un gesto de ternura en la manera en que la divinidad acompaña la expulsión de los seres humanos del paraíso: Gen. 3:21 ““Luego Jehovah Dios hizo vestidos de piel para Adán (el hombre) y para su mujer, y los vistió”. Si bien se les expulsa como consecuencia de sus actos, se hace patente la señal de que no habrán de quedar desamparados.

Gen. 3:22 “Y Jehovah Dios dijo: -He aquí que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal. Ahora pues, que no extienda su mano, tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre”. Precaución hecha para evitar a la creatura el mayor de los males: una vida sin fin, vivir en el mundo sin la esperanza en un límite a la existencia, el gran desastre que concita una vida biológica sin parámetros.

Baste recordar que la noción de vida en la Biblia se bifurca entre la vida biológica y la vida de la relación con Dios. Son dos tipos notoriamente discernibles. Parece difícil que se creyera en la vida biológica sin la muerte biológica, más la muerte de la pérdida de la relación icónica, armónica del ser humano con el creador, es algo muy diferente. Esta vida de vínculo es la que se pierde; en ello radica la real y dramática carencia del ser humano para esta tradición.

Es habitual que gran parte de nosotros participemos de ese imaginario social en el que el judaísmo y el cristianismo refrendan la teología de “este valle de lágrimas”, ignorando la concepción original del mito fundante de nuestra cultura y que está muy alejado del maniqueísmo de una concepción negativa del cuerpo y del ser humano, de mandamientos prohibitivos distantes de la concepción de un Dios liberador, salvador, tierno, que cuida a sus creaturas “como la gallina protege con sus alas a los polluelos” (Mt. 23:37). El

psicólogo y el psicoanalista deben omitir las imágenes, continuar la restricción que cae sobre el judaísmo de suprimir cualquier imagen sobre Dios, las cosas, el ser humano.

El judaísmo es una ascesis de la imagen: “No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra” (Ex 20:4). Es transparente la palabra, el tono reiterativo da énfasis al mandato: nada de imágenes, ni externas ni internas, intrapsíquicas. El texto no se restringe únicamente a esculturas o pinturas, por el peligro que significa el que el incauto venere la representación natural (naturaleza distorsionada a partir de que el ser humano realiza un erróneo ejercicio de su libertad) y pierda el contacto directo con la divinidad, consigo mismo y con los demás. La observancia de esta disposición divina es sumamente cuidadosa tanto en la tradición judía como en la tradición musulmana²⁵.

El judaísmo brega miles de años por mantener una alianza no mediatizada por las imágenes con ese Dios único e invisible que acompaña al pueblo en todas sus desavenencias. La palabra es el signo garante de la relación, el motor del pacto; la imagen es falaz, refleja en el mundo las propias deformaciones internas. En la medida en que el ser humano ha perdido su capacidad icónica, esto es, de traslucir y orientar la relación hacia la divinidad, y puesto que esta iconicidad humana se ha degradado convirtiéndose en un juego engañoso de espejos de las propias ilusiones, el combate contra la imagen es el combate por excelencia contra la idolatría.

La idolatría, en síntesis, es el contrincante más visible del judaísmo, ya que representa la facultad del ser humano de vincularse con las imágenes en vez de hacerlo directamente, sin intercesores, con las personas humanas o con la persona divina. Supone el remanente más

²⁵ Recién en el siglo segundo de nuestra era aparecen algunas representaciones de vegetales en los muros de una sinagoga.

ostensible de la original elección narcisista frente a la relación con Dios expuesta en el Génesis y que condujo a la pérdida de la relación directa con la divinidad y con el otro, esto es, la pérdida del paraíso.

Tomando en consideración la renuencia del judaísmo hacia las imágenes, se pueden formular las siguientes preguntas: ¿Por qué la cultura cristiana es tan rica en ellas? ¿Cómo puede ser compatible el fomento del arte sacro con la prohibición bíblica que abarca desde el Éxodo hasta ya avanzado el cristianismo?

Frisando en el año siete antes de nuestra era, nace en Israel un hombre, considerado tradicionalmente carpintero, nombrado Jesús de Nazareth o Yoshua Bar Ioseph. Durante los primeros treinta años de su existencia lleva una vida muy discreta hasta que, en los tres últimos años antes de su muerte, se dedica a la prédica y enseñanza de un mensaje religioso, profundamente judío, bíblico, deudor de la tradición farisea, pronunciadamente inspirado en el profeta Isaías, y afín a una de las dos doctrinas vigentes en la época. Entre la discrepancia de Rabí Shamai, rígido y moralista, y Rabí Hillel, cálido y misericordioso, Jesús de Nazareth se encuentra cercano a este último.

El cristianismo, por lo tanto, procede por vía directa de la tradición judía. Pocos personajes tan judíos como Jesús de Nazareth y nada más distintivo de la cultura judía que sus enseñanzas, las cuales pueden ser detectadas con facilidad en la más estricta ortodoxia de la época. ¿De qué manera aparecen entonces la enorme cantidad de imágenes e iconos cristianos en nuestra cultura?

Los discípulos de Jesús de Nazareth deliberaron, a la luz de los sucesos de su vida, que en él se materializaba la presencia de un segundo Adán (I Cor. 15:45) con quien se resarcía la situación original antes de la trasgresión en el paraíso. De forma que, si Jesús significaba el segundo Adán, entonces era imagen y semejanza de Dios Padre, suponía la imagen del

Padre Dios entre los hombres. Jesús es, pues, el icono del Padre. Una vez restañada la armonía original por medio de su vida, de su cuerpo, es posible de nueva cuenta la representación del cuerpo humano dado que en él es Cristo quien vive y, por ende, la divinidad.

La iconicidad se muestra de forma clara en la eucaristía. En ella, Jesús de Nazareth es asumido como la imagen de Dios, el icono de Dios Padre. Pero, además, lo es en su cuerpo, en su materialidad corporal, es la en-carnación de Dios. La denominada Última Cena, es decir, lo que en nuestros días se conoce como eucaristía o misa, instauro el modo de celebrar la presencia de Jesús dentro de la comunidad de creyentes. En este tenor, nunca se pronuncia: “Tomen y coman, esto es mi espíritu” sino, y he aquí la diferencia, “Tomen y coman, esto es mi cuerpo”. Es la corporalidad, entonces, la presencia de Dios. Este punto es particularmente delicado debido a que en la tradición en la que nos hallamos insertos hay un ser humano concreto, de carne y hueso, que contiene en sí mismo, en su carnalidad, la imagen misma de la divinidad; no significa un ídolo, es el cuerpo humano que aparece como divino, que es Dios.

Haciendo a un lado los problemas filosóficos y teológicos que acarrea lo anterior, únicamente consideremos que para nuestra tradición cultural -desde la Encarnación y Resurrección de Jesús de Nazareth- cualquier ser humano, cualquier cuerpo humano, es divino. En el pensamiento de Pablo de Tarso todo cristiano es revestido de Jesús Cristo. Ya no es el individuo caído, disarmónico, quien vive, sino es el mismo Cristo quien vive en él, luego, se trueca divino por adopción y ya puede representar a la divinidad. El ser humano tiene la encomienda de ser Dios –de acuerdo con la sentencia de un Padre de la Iglesia-, posee la labor de deificarse, le es permitido representar a Dios mismo dando aval así a la iconografía. La representación ya no se ciñe sólo a Jesús de Nazareth, ahora puede hacerse

extensiva a todos los santos, ya que ellos también son, en alguna medida, divinos, imágenes del Dios vivo, conducen a Él.

Hay, por tanto, un traslado cultural que va desde la prohibición de las imágenes hasta la iconicidad. Sin embargo, no es la producción de imágenes idolátricas, sino icónicas, lo que se está gestando. Dentro del cristianismo, la imagen no es la divinidad *per se*. La imagen es icono a partir de que conduce al prototipo divino que no es ella; ésta (la imagen) se recorre fijando la atención en lo que simboliza, en la divinidad que se encuentra encarnada en el trozo de pan, reflejada en una pintura, pero principalmente en las personas, en los seres humanos vivos y cotidianos que son imagen, icono de Dios mismo. Lo anterior es capital puesto que, acorde con la tradición cristiana, todo ser humano recupera la característica perdida en la expulsión del paraíso, vuelve a ser imagen y semejanza de la divinidad. Tras la presencia del segundo Adán, puede y debe verse en todo ser humano a Dios mismo.

De forma compendiada, esa es la propuesta cristiana de los primeros siglos, por lo menos la reconocida por los siete concilios universales (y que son aceptados por la mayoría de las iglesias cristianas actuales), en relación a la iconicidad: entorno de imaginario social que ha padecido infinidad de contratiempos a lo largo de la historia.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. (1963). *Diccionario de Filosofía*. México: FCE.
- Ajuriaguerra, J. De. (2004). *Manual de Psiquiatría Infantil*, Masson, Barcelona, 4ª edición.
- Beuchot, Mauricio. (2005). *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México: FFyL, UNAM.
- _____ . (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México: Herder.
- _____ . (2005). *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*. México: IIF, UNAM.

- _____ . (2006). *Puentes Hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México: UIA.
- _____ . (2007). *Hermenéutica Analógica, Símbolo, Mito y Filosofía*. México: IIF, UNAM.
- Blanco, Ricardo. (2002). *Antropología judeocristiana, psicoanálisis y miedo*, en Jaidar Isabel (comp.), editado en *Los dominios del miedo*, México, U.A.M. Xochimilco, pp. 41-51.
- _____ . (2005). “La relación de las humanidades con el fenómeno religioso”. Ponencia presentada en la conferencia *Humanidad(es), Psicoanálisis, Religión*. México: CEIICH, UNAM.
- _____ . (2005, octubre). “La violencia y lo sagrado en la tradición judeocristiana. Un enfoque psicoanalítico”. Ponencia presentada en la *Jornada Internacional sobre Religiosidad y Violencia*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- _____ . (2006). *Verdad; tradición judeocristiana y psicoanálisis*, en Alberto Constante y Leticia Flores coord., editado en: *Filosofía y Psicoanálisis*, Primer Simposio en Filosofía y Psicoanálisis. UNAM, FFyL, México, pp. 189 – 197.
- _____ . (2006). *Diálogo entre fe y cultura: un abordaje desde el problema de la subjetividad*. Publicado en Carlos de la Torre Martínez (coord.), *Memoria del Primer Congreso Internacional Sobre Iglesias, Estado Laico y Sociedad*. IMDOSOC, Departamento para las Relaciones Iglesia-Estado (CEM), Konrad Adenauer Stiftung, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, pp. 209-218.
- _____ . (2008). *Sobre hermenéutica, analogía, metáforas del signifiante y subjetividades contemporáneas*, en *Hermenéutica analógica en España*, Joaquín Esteban Ortega (ed.), Universidad Europea Miguel de Cervantes (UEMC), Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, pp. 31-40.
- _____ . (2009). *Freud y Pfister: Un conflicto irresoluble, una amistad incuestionable*, en *Litoral*, revista de psicoanálisis de la *école lacanienne de psychanalyse*, número 42 (¿Dónde está el sujeto?), febrero, pp. 57-72.
- _____ . (2009). *Método y elementos básicos de la subjetividad judeocristiana. Lectura hermenéutico-analógica*, en *Analogía filosófica*, revista de filosofía, año XXIII, no. 1, enero-junio, pp. 157-187.
- Conde, Ma. Dolores. (2005). “Acercamiento a las reflexiones del psicoanálisis sobre la subjetividad contemporánea”. Ponencia presentada en las *XI Jornadas de la Asociación Canaria de Neuropsiquiatría*, “Modelo Asistencial Ambulatorio en Salud Mental”. Las Palmas de Gran Canaria, en http://www.ascane.info/files/lola-conde_acercamiento_reflexiones_psicoanalisis_sobre_subjetividad_contemporanea.pdf.
- Dolto, Françoise. (1983). *En el juego del Deseo*. México: Siglo XXI.
- Ferrara, Francisco. (2001). “Exclusión y reclusión fenómenos psicosociales de la subjetividad contemporánea”, en <http://ar.geocities.com/adicciones2001/jornada.htm>
- Finkelkraut, Alain. (1987). *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, Sigmund. (1976). *Obras Completas*. Argentina: Amorrortu.
- _____ . (1987). *La Afasia*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Gadamer, H., *True and method*, London, Sheed and Ward, 1975.
- Gedo, J. E. y A. Goldberg, *Models of the mind: A psychoanalytic theory*. Chicago, The University of Chicago Press, 1973.
- Ipar, Juan José. (2002). “Ética perversa: hedonismo y trasgresión”, en [*http://www.marinetan.com.ar/articulos/articulo26.htm](http://www.marinetan.com.ar/articulos/articulo26.htm)
- Jameson, Frederic and Miyoshi, Masao (eds). *The cultures of globalization*. Duke University.
- Lacan, Jacques. (1995). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- _____ . *El Seminario*, 1-27, en CD-ROM. Argentina (sin datos de copy-right, varias fuentes, algunas no establecidas, “psicoanalistas lacanianos”).
- _____ . (1995). “Función y campo de la palabra”, en *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lebovici, S., R. Diatkine y M. Soulé. (1990). *Tratado de psiquiatría del niño y del adolescente*, Biblioteca Nueva, España, Tomo IV.
- Lipovetsky, Gilles. (2004). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- _____ . (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Lyotard, J. F. (1987). *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Mardones, J.M. (2003). *La vida del Símbolo*. España: Sal Terrae.
- _____ . (1988). *Posmodernidad y cristianismo: El desafío del fragmento*. España: Sal Terrae.
- Mazzuca, Roberto. (2001, vol. 10, núm. 3). “La categoría clínica de la perversión en el psicoanálisis”, en *Alcmeon*. Buenos Aires.
- Packer, Martin. (1985). Hermeneutic Inquiry in the study of human conduct, en *American Psychologist*. vol. 4, núm. 1, October, 1985. pp. 1084 –1093.
- Palmer, R. E., *Hermeneutics interpretations theory in Scheleimer, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Piaget, J. (1992). *Seis estudios de psicología*, Ariel, México, 6ª edición.
- Racamier, Paul Claude. (1980). *Les Schizophrènes*. Paris: Payot.
- Rache, Eliana. (2001). “Psicoanálisis de niños: ¿un trabajo que sobrevivirá?”. Ponencia presentada en la *XXIII Reunión Científica Anual, Asociación Psicoanalítica Mexicana*. Querétaro.
- Ricoeur, Paul. (1975). *La metaphore vive*, París, Du Seuil.
- _____ . (1978). *Explanation and understanding. On some remarkable connections among the theory of the text, theory of action and theory of history*, “*The philosophy of Paul Ricoeur*”, Boston, Beacon Press, 1978.
- _____ . (1981). *Hermeneutics and the human sciences*. USA, Cambridge University Press, 1981.
- _____ . (1974). *Freud; una interpretación de la cultura*. México, S. XXI.
- _____ . (1987). *Tiempo y narración*. vol. 1, Madrid, Cristiandad.
- Sandler, J., H. Kennedy y R. Tyson. (1996). *La técnica en psicoanálisis de niños. Conversaciones con Ana Freud*, Gedisa, Barcelona.
- Strenger, Carlo. (2004, núm. 21). “Nowbrow. Indentity formation in a fatherless generation”, en *Psychoanalytic Psychology*. Washington DC.
- Tubert Oklander y Reyna Reyes. (1996, núm. 5). “Psicoanálisis del poder y la violencia en el contexto social e institucional”, en *Revista de Psicoanálisis*. México.
- Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Rowan. (2002). *Escribiendo en el polvo*. Cuba: JEC.

- _____ . (2000). *Lost Icons; Reflections on Cultural Bereavement*. London: T&T Clark LTD.
- Winnicott, D. W. (2000). *La naturaleza humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Zelcer, Mirtha. (2002). “Subjetividades y actualidad”, en http://*www.topia.com.ar/articulos/35-zelcer.htm.