

EL VIENTO SOPLA DE DONDE QUIERE

(y, a veces, sopla desde la morada de los dioses oscuros)

Enrique Tenenbaum

Trilce / Buenos Aires. Institución del Psicoanálisis

Dios está lleno de misericordia,
si Dios no estuviera lleno de misericordia,
habría misericordia en el mundo y no sólo en él.

Yehuda Amijai

Aún no han pasado cien años desde 1936. En aquel 1936 Sigmund Freud escribía su carta abierta a Romain Rolland, aquella en la cual recordaba su incredulidad ante lo que veían sus ojos¹. En agosto de aquel 1936 Jacques Lacan fue impedido por Ernst Jones de concluir su exposición sobre el estadio del espejo en el Congreso de Marienbad², en la ahora República Checa. Lacan se retiraría anticipadamente del congreso para recorrer algo más de 300 kilómetros y convertirse en espectador de las Olimpiadas de Berlín. Comentaré luego que Ernst Kris³ le había reprochado esa actitud: “*ça ne se fait pas*”, eso no se hace, le espetó en correcto francés. Lacan le responderá a su manera, años más tarde, poniendo de relieve que había ido a comer otros sesos frescos, los que había que tragarse en ese baño de realidad ante el cual era mejor mirar de frente que desviar la vista. En 1936 ya habían pasado tres años de cuando Heidegger pronunciara su Discurso del Rectorado y dos de la renuncia a su cargo, pero sin desdecirse⁴. También en aquel 1936 Carl Jung escribe su ensayo Wotan⁵, acerca del inconsciente colectivo de la raza aria.

En ese texto Jung cita esta frase: “*el viento sopla de donde quiere. Sopla de donde quiere y oyes su sonido. Pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Es así para todo aquel que ha nacido del espíritu*”. Corresponde a lo que escribe Juan en su Evangelio (Juan 3.8), jugando con la polisemia significativa de πνεῦμα (pneúma) que significa tanto viento como espíritu. El aliento vital, el soplo vital que da la vida, sopla de donde quiere, no nos es posible dirigirlo. Pero sí es posible, y es necesario, según Jesús, volver a nacer en acuerdo con cómo ese aliento vital -que es para los cristianos el santo espíritu- nos habita, si se decide uno a elegir amar la luz antes que las tinieblas (σκότος skotos) (Juan 3.19)

¿Qué vientos soplan estos días, a menos de un siglo de aquellos sucesos? ¿Habremos salido de las tinieblas, habremos salido de la oscuridad? Los sucesos de estos últimos años nos indican que no. Lo que no podemos aún detectar es si se trata de la

¹ S. Freud. *Carta a Romain Rolland*. “Una incredulidad así es, evidentemente, un intento de desautorizar un fragmento de la realidad objetiva” No dar crédito a la evidencia configura una desmentida, la que, a escala social, está en el corazón del negacionismo. Habría que leer este texto freudiano desde esta perspectiva.

² J. Lacan, Escritos, *Acerca de la causalidad psíquica*.

³ J. Lacan, Escritos, *La dirección de la cura*, II.

⁴ Como señala Meschonnic, no es lo mismo callar que callar luego de haber dicho.

⁵ C. Jung. En *Consideraciones sobre la historia actual*. Guadarrama. Madrid, 1968

misma oscuridad que la de las tinieblas de las que hablaba Juan, de la oscuridad del Hades que relataban Homero en Odisea o Virgilio en Eneida, o de la de los dioses oscuros que regresaron para sembrar el terror de los años 23 a 45 del siglo pasado.

¿Qué es primero, la oscuridad o los dioses? ¿se engendran recíprocamente una con los otros, o conviven en macabra armonía? ¿Con qué recursos contamos para enfrentar a esa pareja mortífera?

Comencemos por los dioses.

ENTONCES NO QUEDA NADA

Después de Auschwitz no hay teología
Los números de documento en los brazos
de los prisioneros a exterminar
son los números de teléfono de Dios.
Números sin respuesta.

Yehuda Amijai

En la última sesión de su seminario XI Lacan retoma el esquema de las masas, de Freud, para hacer algunos comentarios acerca de la hipnosis y las formaciones de masa en cuanto al fenómeno de la fascinación colectiva. Señala que el objeto que Freud escribe en el esquema en cuestión no es el objeto narcisista sino el que él denominara con la letra *a* minúscula. Ese objeto *a* es en tal caso la mirada, mirada que fascina aún antes que alguna visión lo descubra. Es el brillo del objeto el que mira y captura la visión. La definición estructural que diera Freud acerca de la coalescencia del objeto y del ideal es la que orienta, para Lacan, nuestra intervención: el análisis tiene por meta separar, separar a la mayor distancia posible, el objeto del ideal⁶.

Tras mencionar la identificación y el fin de análisis a propósito de dicha separación y de la caída de la transferencia, Lacan señalará que los objetos que él había elevado al rango de objeto *a*, la voz y la mirada, ahora se encontraban a escala planetaria. Se refiere, sin denunciarlo, a la voz de los líderes mundiales, como otrora fuera la voz de Hitler, y al espectáculo de los medios de comunicación masiva, como lo fueran los noticieros del Tercer Reich. Esa coalescencia mediática de voz y mirada no se ha diluido en nuestros días, en los que asistimos a la prevalencia brutal de los artificios visuales en las pantallas y de las voces sintetizadas en parlantes y auriculares. Pero del objeto de este siglo, de los sesos frescos de hoy, aun no podemos decir gran cosa.

Continúa Lacan en el seminario, ahora sí refiriéndose de modo explícito al nazismo: *“Hay algo profundamente enmascarado, en la crítica de nuestra historia, la que hemos vivido. Es un drama que, de alguna manera, presentifica las formas pretendidamente pasadas o superadas más monstruosas de holocausto”*. Son esas formas monstruosas las que hemos visto encarnarse, continúa Lacan, en la historia del nazismo⁷.

Desglosemos la frase. Las formas monstruosas de holocausto no pueden menos que referir a la “solución final” firmada en 1942 en Wannsee, por la cual los cadáveres

⁶ J. Lacan, *Seminario XX*, 24/6/1964

⁷ Es mi traducción de la versión Staferla del seminario. Gracias a una observación de René Lew, se constata que Lacan no habló del holocausto, como se lee en la versión establecida y con relación a como suele mal nombrarse la Shoah, sino de holocausto.

producidos en las cámaras de gas debían incinerarse, y ya no enterrarse. Se trataba de una cuestión de economía de recursos; burocrática, por cierto. Pero un holocausto, en su acepción cristiana, no es exactamente lo mismo que el sacrificio, tal como se lo lee en el Antiguo Testamento; es, en palabras de Tomás de Aquino, algo muy preciso, planteado como proporción:

“el renunciamiento a todos los bienes es a la limosna, como lo universal es a lo particular, como el holocausto es al sacrificio”⁸

Lo que quiero aquí destacar es la referencia al todo, a que se debe entregar todo, y que no quede ningún resto. No se trata, como en el Antiguo Testamento, de sacrificar un cordero, o incluso un primogénito para Yahvé, para que disfrute del aroma, sino que se pasa del uno -del sacrificio- al todo -del holocausto-, de la lógica del Uno a la lógica del Todo⁹, y así se termina por exterminar a todos los judíos -o a todos los palestinos, si lo que nos mira hoy es la situación en Gaza- para que no quede resto alguno de esa supuesta ofrenda.

Aún más: esa era la voluntad final, la de eliminar todo rastro, todo documento, toda imagen¹⁰. Que no quedara nada, nada más que la pretendida pureza absoluta de una raza. Reducir a cenizas toda evidencia -de los judíos y del exterminio mismo- no consiste en ningún sacrificio ni en ninguna ofrenda, puesto que el objeto mismo que se entrega no tiene más valor -para el exterminador- que el de ser la escoria a hacer desaparecer. No es el sacrificio de algo valioso, como la del primogénito, el sacrificio de Isaac. La entrega total es al supuesto goce de un Otro exterminador, y no se asienta en los atributos vitales del objeto. En efecto, *Schmate* fue un eufemismo vastamente utilizado en los Lager para referirse a los prisioneros a gasear: trapo.

Volvamos a Lacan en su seminario. Aquí nos encontramos con otra frase que deberemos comentar en detalle.

... sostengo que ningún sentido de la historia fundado en las premisas hegeliano-marxistas es capaz de dar cuenta de este resurgimiento por el cual se evidencia que la ofrenda a dioses oscuros de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura.

Lacan sostiene, por lo tanto, que lo que el nazismo implica para la historia no ha de leerse ni desde la plusvalía capitalista ni desde la lucha de clases, ni siquiera como síntoma en el sentido marxista o freudiano. Se trataría de otra dimensión, ¿acaso de una dimensión monstruosa? Entiendo que se refiere a que la existencia de los campos de exterminio como facticidad real, tal como Lacan mismo la denominará unos años más tarde, requiere de una interpretación de otro orden.

Leamos, en esta dirección, la del rechazo de la lectura marxista, un párrafo de uno de los ideólogos del nazismo, Alfred Rosenberg.

La paradoja tanto de la democracia como de la doctrina marxista es que ambas representan en realidad la visión del mundo materialista más brutal y deshonrosa, y alimentan conscientemente todos los instintos que podrían promover la descomposición, mientras que al mismo tiempo profesan su misericordia, su amor por los oprimidos y explotados. Astutamente se apela aquí a la capacidad anímica de sacrificio del proletariado para hacerlo depender

⁸ Citado por R. Lew, *Pulsion de mort et pulsion de destruction*. Lysimaque, Paris 2023. Pag 63

⁹ R. Lew, op.cit. pag 62: “...on est passé à brûler toute la victime, voire tout le peuple. Deux logiques s’affrontent ici et le tour de passe-passe du jeu de mot laisse en plan la logique de l’Un, valant en hébreu, au profit de celle du Tout, valant en grec”

¹⁰ De ahí la importancia del testimonio que recoge Goerges Didi-Huberman en *Images malgré tout*.

*interiormente de sus dirigentes. Vemos aquí en el marxismo la idea de sacrificio y «amor» jugando el mismo papel que en el sistema romano. La sangre y el honor también fueron objeto de burla y ridiculización por parte de los dirigentes del marxismo, hasta que estas ideas inerradicables se difundieron entre los trabajadores.*¹¹

¿Se referiría Lacan a esta proclama, que interpreta la historia no desde las vías tradicionales de Occidente sino desde el honor? Creemos que no. Pero también creemos que Lacan no la desconocía -dada la difusión que tuvo, y tiene aún hoy ese libro.

Tal vez se trate, en relación con la mención a otro orden de lectura, de lo que se venía de señalar como lo no superado. Volveremos sobre ello. Señalemos por el momento que aquí Lacan reintroduce el objeto *a*, ahora como objeto de sacrificio, de sacrificio a los dioses oscuros, los que gozan de una muy fugaz aparición en el seminario. En tanto que objeto y en tanto que sacrificio, no estamos ya en la dimensión del todo, del todo de un holocausto, sino en una dimensión parcial. Y se trata, para este sacrificio, de algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, según afirma, puesto que resultan ellos mismos el objeto, el objeto de una monstruosa captura. Retengamos también el término captura, porque veremos, según mi lectura, que no se trata de una captura narcisista como es la de la imagen especular. Digo, por ahora, que esa captura monstruosa está en relación con lo no superado.

Lacan continúa en la sesión de su seminario afirmando que sólo la ignorancia, la indiferencia o el mirar para otro lado explican por qué aún se mantiene esto oculto tras un velo. Recordemos su interés por retirarse de un congreso de psicoanálisis, donde tal vez se cerraban los ojos a la realidad, para ir a mirar de frente el espectáculo de las Olimpiadas. Es que, continúa, para aquellos que tengan el coraje de mirar de frente, habrá pocos que sean capaces de “*no sucumbir a lo que resulta de la fascinación del sacrificio mismo, que significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de la presencia de ese Otro que yo llamo aquí el Dios oscuro*”

Notemos que ya no se trata de captura monstruosa, sino de fascinación. La fascinación que produce el sacrificio mismo. Y coloca en relación con esta fascinación la relación entre el objeto, en tanto que objeto de deseo, y lo que el Otro desea del sujeto. Esta mención al Otro del deseo como dios oscuro remite a la angustia, tal como la había trabajado en el seminario anterior, en tanto anonadamiento por no saber qué quiere el Otro. Ese saber que no se dispone, esa presencia del Otro que anonada al sujeto, es lo que está en el horizonte de la fascinación colectiva, a la que pocos pueden no sucumbir. Esta oscuridad del Otro nos reenvía, pues, a la mención de Freud a los dioses del Aqueronte.

Pero señalemos ya, para que no queden dudas, que la opacidad del deseo del Otro, que se presenta en la fantasmagoría neurótica como fascinación, como angustia o como sensación de siniestro según el caso, no habilita sostener que, para Freud, los dioses oscuros moren en el inconsciente como fuerzas atávicas. Es precisamente este punto el que distancia a Jung de Freud.

Y si, para hablar de los dioses oscuros, tendremos que hablar de Jung¹².

Pero antes señalemos una curiosidad respecto de Freud y la frase en cuestión: *Acheronta movebo*. En una carta a Werner Achilles, futuro simpatizante nazi, carta de 1927, Freud afirma haber tomado la frase de Lasalle. Tenemos derecho a dudar de que así sea, puesto que Freud ya se había anunciado como lector de *Eneida*; tomo por ejemplo

¹¹ Alfred Rosenberg, *El mito del Siglo XX*, Sol Invicto, 2023 (sic), pág 175

¹² J. Lacan, 1/3/67: “Jung; ver una teoría poco profunda del psiquismo reencontrar los carriles de eso que llamaba, el río de lodo del ocultismo”.

el capítulo sobre el olvido de palabras extranjeras donde menciona la frase de Dido que incluye *aliquis*, la palabra olvidada. Posiblemente en 1927 Freud haya preferido callar antes que declarar que invocar al Aqueronte había sido una frase bandera para Otto von Bismarck, utilizada en referencia a “recurrir a “cualquier arma que pudiera ofrecer el movimiento nacional”; incluso Bismarck había estado dispuesto a recurrir a los partisanos (los dioses del infierno), a contrapelo de la doctrina imperante sobre la guerra en Europa que se limitaba a la declarada y jugada por los ejércitos regulares (los dioses del cielo)”.¹³

CAPTURA Y FASCINACIÓN

El lugar en que tenemos razón
nunca florecerá en primavera.
El lugar en que tenemos razón
está pisoteado y duro
como un patio.

Yehuda Amijai

Toda vez que Lacan se ha referido a la fascinación, lo que está en juego es la dimensión de la mirada. Y es en lo imaginario donde opera la captura que fascina, cuando sube a escena el objeto mirada: el tercer ojo, el ocelo, el trampantojo, lo que fija, detiene, mortifica.

Para entender lo que Lacan señala, en tanto que difícil de no sucumbir ante lo fascinante, no tenemos que remontarnos necesariamente a las imágenes del horror. Basta recordar sucesos de la vida cotidiana en los que nos detiene un acontecimiento en la calle: gente que se junta para ver algo; todos miran hacia un sitio, nosotros miramos también, pero, o bien no vemos nada o, si vemos, no entendemos qué es lo que “hay que ver”. Hay algo de la opacidad de lo que nos mira, y esa opacidad nos captura, como cuando en la ruta hay un auto volcado en la banquina y no logramos apartar la vista de esa escena. Y no por motivos altruistas, se entiende. Hay algo de la escena que no se termina de completar, de interpretar, y eso nos captura como un *fascinum*.

Pero también hay capturas que no son imaginarias, o al menos que no se presentan de ese modo solamente. De esas capturas vamos a ocuparnos ahora.

El prefacio a la edición en español de *El mito nazi*¹⁴ comienza con una cita del libro *Pasajes*, de Walter Benjamin, quien a su vez cita a Jung, cita que fue traducida así:

El gesto simbólico de la introducción de la Diosa Razón en Notre Dame de Paris parece haber tenido, para el mundo occidental, una significación análoga al abatimiento del roble de Wotan por parte de los misioneros cristianos, pues ni entonces ni ahora hubo un rayo vengador que viniera a fulminar a los blasfemos.

La Diosa Razón fue el resultado de la proclama de un sincretismo religioso que vino a suspender el credo cristiano en 1793, y que proponía adorar a la diosa griega de la sabiduría, Sofía; en un alarde de inventiva, se la hizo representar por una mujer, Sophie

¹³ E. Tenenbaum. *El inconsciente como partisano*. 2018. En la carta en cuestión Freud dice que hay cosas que no se pueden decir en voz alta, y que su modo de pensar se disocia de la vida cultural alemana.

¹⁴ Lacoue-Labarthe y Nancy. *El mito nazi*. Anthropos, Barcelona, 2011.

Momoro; tal vez sólo por llamarse Sofía, tal vez por ser la esposa de un imprentero, republicano y amigo. A dicha diosa se consagró entonces el altar mayor de Notre Dame.

El roble de Wotan, entretanto, alude a un árbol consagrado a un dios de la antigua mitología nórdica, al que algunos asimilan a Odín, pero recibe variados nombres según las zonas y las épocas, como Thor o Donar. En 713 Bonifacio, misionero que pretendía imponer la fe cristiana en las tribus germánicas, hace talar un roble sagrado. El futuro santo habría dicho que él solamente había dado un suave golpe con su hacha al vigoroso roble, y que el resto del trabajo lo hizo el viento -es decir, como venimos de ver, el Espíritu Santo-. Por cuanto el dios germano no respondió con ninguna señal de ira, el pueblo aceptó ser bautizado. Aquel roble es mencionado en un poema de 1915 escrito por un tal Adolf Hitler: “*A veces voy en tempestuosas noches / al roble de Wotan en el tranquilo bosque, / para tejer un pacto con poderes oscuros*”.

Tras citar a Jung, Benjamin dice que la venganza por los dos gestos históricos de partida se llevaba a cabo entonces, y simultáneamente, en una mano por el Nacionalsocialismo en cuanto a destronar a la Diosa Razón y, en la otra mano, por Jung en cuanto a reparar el agravio a los dioses paganos.

Para Jung lo que sucedió en Europa a principios del siglo XX se explicaba por el enaltecimiento de la razón y el simultáneo desprecio por la espiritualidad. “Antes del estallido de la conflagración de 1914 todos estábamos persuadidos de que se podía ordenar el mundo con medios racionales”¹⁵. El protestantismo, dice Jung, al no disponer de los rituales mediadores del catolicismo, representaba ahora un riesgo, pero también una gran posibilidad. “(Al)... protestante, es decir el hombre ante Dios, desamparado y no protegido por muros o comunidades, se le brinda la posibilidad espiritual de alcanzar la experiencia religiosa inmediata”. Según Jung, para los germanos, ávidos de aventuras y con sed de conquistas, “su índole especial no armonizaba ... con la paz de la Iglesia... acaso la Iglesia tenía demasiado del Imperio Romano y de la Pax Romana ... Tal vez necesitaban una experiencia de Dios inmitigada y menos templada, como suele acontecer para pueblos inquietos y aventureros...” Para el protestantismo, recordemos, no hay pontífices que medien entre el hombre y su Dios.

Esa experiencia directa de Dios, llamada numinosa, según Jung podía rastrearse en algunos sueños. “*Nietzsche no fue sino un caso entre millones y millones de alemanes -por entonces no nacidos aún- en cuyo inconsciente se fue desarrollando, durante la guerra mundial, el primo germano de Dionisio: Wotan. De los sueños de algunos alemanes que yo atendía por aquella época (1916-18), pude desprender con toda claridad el futuro estallido de la revolución de Wotan*”.

No vamos a entrar aquí en las consideraciones de Jung sobre un sueño por él analizado, el que, según él, ejemplifica esa experiencia numinosa en tanto que un “fenómeno religioso básico”, sólo señalaremos algunas diferencias que él mismo explicita en relación con el método freudiano. Según Jung no todos los sueños son realizaciones de deseos, y no concuerda con las conclusiones freudianas; para él el sueño no disfraza ni esconde nada: “tomo el sueño por lo que es”; ni condensación ni desplazamiento ni miramiento por la figurabilidad ni restos diurnos son tomados en consideración.

Por otra parte, para Jung hay sueños de contenido religioso. Freud, cuando se refirió al ocultismo y a la telepatía, se preocupó tan sólo de las vías de formación del sueño, no emitiendo opinión sobre el contenido. Para Jung, en cambio, ciertas frases de

¹⁵ C. S. Jung. *Psicología y religión*. Ed psilibros. El original es de 1938

los sueños, escritas o pronunciadas, tienen valor por sí mismas, y le pueden dar al sueño el carácter de sueño religioso, como un pasaje de un sueño que comenta. En dicho sueño una frase se destaca sobre el muro de una iglesia: “no adules al bienhechor”; y una voz femenina replica “entonces no queda nada”. Para Jung allí se juega la disputa entre la autoridad de la iglesia católica y el protestantismo. “No queda nada” sería la expresión de la fe católica, en tanto que que no adular representaría al protestantismo. Para tal lectura Jung no solicita asociaciones, se autoriza en la cantidad de sueños por él analizados y por los arquetipos que dice reconocer en ellos como voceros de las frases antedichas.

La hipótesis con la que Jung avanza es que lo real del sueño está hecho con material colectivo, como los de la mitología y el folklore, arquetipos constituyentes de los mitos, “transmisibles no sólo por migración y tradición sino por herencia”. Así interpreta que el joven Nietzsche, tras padecer una experiencia que él califica de numinosa, la de un extraño silbido en el bosque, sueña; en ese sueño “el dios al que él se refirió originariamente fue, en realidad, Wotan, pero, como filósofo clásico... le denominó Dionisio”. El arquetipo de Wotan se le habría presentado de modo directo en su sueño, pero Nietzsche, a causa de su formación clásica, no supo reconocerlo.

No vamos, tampoco, a entrar aquí en la consideración del lugar del mito en la Alemania nazi, ya que excede y mucho el alcance de lo que quiero plantear hoy. Solamente, a modo de orientación, Lacoue-Labarthe y Nancy señalan, creo que, con acierto, que *“una mitología (digamos la de Erda, la de Odín, la de Wotan) desde hace tiempo fuera de uso, a pesar de Wagner y algunos otros, no podía pesar demasiado salvo para algunos intelectuales y artistas, acaso para algunos profesores y educadores... tal género de exaltación no tiene nada de específico ... lo que debe interesarnos es la especificidad del nazismo”*. Los autores de *El mito nazi* bien distinguen entre, por un lado, el lugar de las imágenes símbolos relatos y figuras utilizados por el aparato estatal, que responden a la voluntad política de una aglutinación fascinante, y, por otro lado, la construcción de un mito como aparato de identificación fundado en dos premisas: el nazismo como fenómeno específicamente alemán, y el racismo como su ideología.

Despejada así la construcción del mito como una forma actual, como formación política y no como mera reminiscencia de uso oportunista, volvamos, ahora, a la cuestión de la captura.

WOTAN, LA CAPTURA

Lucharán los hermanos, y se habrán de matar,
los primos hermanos cometen incesto,
terrible es el mundo, hay gran adulterio;
días de lanzas y espadas, se raja el escudo,
días de tormenta y lobos, se hunde el mundo,
no habrá hombre ninguno que a otro respete.

Edda Mayor, 45

En 1936 Carl Jung, como ya dijimos, escribe *Wotan*. Comencemos por su final: Jung reproduce varios versos de la Edda Mayor, un poema islandés del siglo X que reúne cantos mitológicos y heroicos, y en el que se menciona a Thor, uno de los nombres de Wotan. Lo curioso es que los versos que Jung reproduce son los que siguen a los aquí

consignados en el epígrafe, pero sin mencionarlos, pese a que son el preámbulo a las profecías de Odín. Esta es la referencia con la que hay que leer a Jung en este escrito: Wotan -u Odín- anuncia en sus versos, murmurando, que se hunde el mundo.

En el artículo Wotan, según la traducción que seguimos¹⁶, afirma Jung *“que en un país verdaderamente civilizado que se pensaba que hacía tiempo había salido de la Edad Media, que un antiguo dios de la tormenta y la embriaguez, Wotan, que históricamente había estado un largo tiempo en reposo, pudiese volver a despertar a una nueva actividad como un volcán extinguido, es más que extraño: es realmente excepcional”*¹⁷

Ese volver a despertar tiene sus razones y tiene su fuente, va a decirnos Jung. En cuanto a las razones, se apoya en un libro escrito en 1919 por Bruno Goetz, poeta y traductor alemán, que alguna vez consultó a Freud, quien se refiere a Wotan como el *“dios a la vez de la tempestad y de la secreta meditación, que desapareció cuando cayeron sus robles y que retornó cuando el dios de los cristianos se reveló como demasiado débil para salvar a la cristiandad de la carnicería fratricida”*.

Esa carnicería es referida a la guerra de 1914-1918, la que vino a dinamitar una convicción: *“siempre estamos convencidos de que el mundo moderno es un mundo explicable racionalmente, basando nuestra opinión en factores económicos, políticos y psicológicos”*. Sin embargo, Jung se permite afirmar una herejía, tal como él mismo la denomina: *“...el viejo Wotan, con su carácter abismal e insondable, explica el Nacionalsocialismo más que, en conjunto, los tres razonables factores mencionados”*

Leemos en esta posición algo de orden similar al conjuro de Juno, aquella que decía en un rapto de ira y despecho

... ya que mi numen puede tan poco, no hay auxilio que titubee ya en implorar; pues no alcanzo a doblegar a las fuerzas del cielo, sacudiré a las del Aqueronte.

Si los dioses del cielo, para Jung el cristianismo y en particular la Iglesia de Roma, no se inclinan a favor del imperio de la paz y del dominio de la razón, los dioses oscuros harán de relevo e impondrán su propio dominio. Claro que no será el dominio de la paz, tampoco el de la razón. Voy a omitir comentar las expectativas positivas que Jung tenía en ese entonces sobre Hitler: el *“movimiento de Hitler literalmente puso en marcha la totalidad de Alemania, dando vida al espectáculo de una nación que migraba marcando el paso. Wotan, el vagabundo, había despertado”*. Asimismo, voy a omitir comentar que, para Jung, *“la coincidencia del antisemitismo con el despertar de Wotan es una sutileza psicológica que podría valer la pena recordar”*.

Me interesa más referirme a las fuentes, a las cuales Jung recurre y que son sus arquetipos, ya que lee en un sueño de Nietzsche la aparición numinosa de Wotan, como señalamos antes. ¿Cómo es que un arquetipo puede presentarse en un sueño? Así lo argumenta Jung: *“Los arquetipos se parecen a los lechos de ríos abandonados por el agua, que pueden retornar a su nivel en un momento más o menos lejano; son como los antiguos ríos en los cuales las aguas de la vida han fluido durante mucho tiempo, y han cavado un profundo canal para ellas; cuanto más han fluido en la misma dirección tanto más es probable que temprano o tarde retornen a su lecho”*. Continúa Jung: se trata de *“las imágenes o de los tipos originales innatos en el inconsciente de muchas razas, que*

¹⁶ Preferimos esta versión a la que se presenta en el libro antes mencionado, puesto que destaca los términos en lengua alemana.

¹⁷ C. Jung, *Wotan*. 1936. En <https://de.scribd.com/document/385158543/WOTAN>

ejercitaban sobre éstas una influencia directa". Subrayo que se trata de una influencia directa.

Así considerado *"se puede hablar de un arquetipo "Wotan", que, como un factor psíquico autónomo, produce efectos colectivos, delineando así una imagen de su propia naturaleza"*. Y concluye: *"Wotan tiene su particular biología, separado de la naturaleza del individuo, que sólo de vez en cuando cae bajo el irresistible influjo de aquel factor inconsciente; durante los períodos de calma, sin embargo, el arquetipo Wotan es inconsciente como una epilepsia latente. Los alemanes que ya eran adultos en 1914 ¿podían haber predicho el estado en que estarían en 1935?"*

Recordemos que Jung había afirmado que en los sueños de numerosos pacientes había encontrado el reavivamiento de ese arquetipo, y por tanto él sí predijo lo que sucedería mucho después¹⁸. Consideremos el sueño de Nietzsche y el modo en que Jung integra ese sueño a la producción literaria de aquel. Jung cita algunos poemas, y de ellos estos párrafos

*viento mistral, /cazador de nubes, asesino de tribulaciones, barrendero del
cielo, viento bramador (Himno al Mistral)*

*me doblo, me retuerzo, atormentada / por todas las eternas torturas, /
herida / por ti, el más cruel cazador, /tú, desconocido dios... (El lamento de
Ariadna)*

Jung interpreta en una pesadilla de Nietzsche, en la cual un "cazador de rasgos lúgubres y salvajes" emitió un agudo sonido con un silbato que puso en sus labios, la aparición numinosa del arquetipo de Wotan, el dios cazador, el dios de la tempestad del bosque.

Para Jung *"Wotan es una característica básica de la psique alemana, un "factor" psíquico de naturaleza irracional, un ciclón que arrasa y nivela la zona de alta presión cultural (...) es un dato germánico de primera importancia, la expresión más genuina y la personificación no superada de una característica fundamental, particular del pueblo alemán"*.

Se trata pues del resurgimiento del arquetipo Wotan que es, para Jung, el rival que se opone a la razón dominante del mundo, y su sede es Alemania. *"El rival de la razón es un viento que desde la vastedad primitiva de Asia sopla hacia Europa a través de un amplio frente que se extiende desde Tracia a Alemania, ya sea dispersando, como hojas secas, los pueblos uno tras otro, o bien inspirando pensamientos que sacuden al mundo hasta sus cimientos; es un Dionisio elemental que infringe el orden apolíneo. El suscitador del huracán se llama Wotan"*.

Ahora bien, ¿cómo es que ese dios ha resurgido y ha migrado de su latencia como arquetipo a una existencia real renovada? ¿Qué aguas inundaron aquel cauce? Jung no duda de que se trata del resurgimiento del dios, de *"los sorprendentes efectos del dios del viento, que "sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va, que se apodera de todo lo que encuentra en su camino y abate todo lo que no tiene raíces. Cuando sopla el viento, aquello que está externa e internamente inseguro, se tambalea"*.

¹⁸ Aquí se deja oír el comentario de Freud sobre Jung: "... en la época en que este autor no era todavía más que psicoanalista y no pretendía arrogarse la categoría de profeta,". En *Lecciones introductorias*, XXVII, 1917

Como apreciamos, Jung se sirve del mismo texto bíblico con el que Bonifacio engañara a los germanos cuando derribó el roble sagrado. Es el viento, el viento que arranca lo que no tiene raíces firmes. Si antes fueron los dioses nórdicos los carentes de raíces firmes, ahora lo sería, en su decadencia, el Occidente europeo.

Y aquí Jung asesta el golpe vengativo que le interesa dar, y del que nos serviremos para nuestro propósito. Ese *“dios germánico representa una totalidad a un nivel primitivo, una situación psíquica en la cual la voluntad del hombre se identificaba con la del dios que lo tenía completamente en su poder”* (el énfasis es mío). Pero ¿cómo hace el dios para manifestarse psíquicamente y apoderarse del hombre?

Para explicar esto Jung introduce la siguiente formulación: *“Las “fuerzas psíquicas” tienen más que ver con el reino de lo inconsciente; por eso todo lo que de improviso se le manifiesta al hombre saliendo de aquella región oscura es considerado o como proveniente de fuera, y por lo tanto real, o como una alucinación, y por ello no real. Pero la posibilidad de que existan cosas reales que no provienen desde el exterior, hasta ahora a duras penas se ha insinuado en la mente del hombre de nuestro tiempo”* (énfasis mío). Jung está planteando así que el reavivamiento de los arquetipos es una fuerza real que procede del interior, de ese inconsciente que ya no es, entonces, individual, sino colectivo.

Y Wotan, por su naturaleza, es el dios que mejor califica para apropiarse del inconsciente colectivo alemán. Jung introduce el término *Ergriffenheit*, que significa ser ocupado, estar poseído. Este término implica tanto un *Ergriffener*, un “capturado”, un “poseído”, como también un *Ergreifer*, aquel que se apodera. Continúa Jung:

... siendo Wotan “uno que se apodera”, lo que significa que posee a los hombres, si no se quiere derechamente divinizar a Hitler –lo que realmente de alguna manera ya ha ocurrido–, sólo queda Wotan como única explicación.

Resaltemos el término que aquí nos importa: *Ergriffener*, capturado. Jung, que no era necio, ciertamente, tuvo en cuenta un aspecto: *“el aspecto dramático del Ergreifer, de aquel “que aferra”, y del Ergriffener, aquel que ha sido “tomado”, poseído por aquél. Pero lo que más llama la atención en el fenómeno alemán es propiamente el hecho de que un hombre evidentemente “poseído”, “posea” a la nación entera hasta el punto en que todo se pone en movimiento, comienza a avanzar e inevitablemente a deslizarse peligrosamente”*. Y resaltemos también que la captura concierne a ese real del sueño al que alude.

UN DIOS PURO

Para explicitar la captura, esa posesión por parte de Wotan, Jung toma partido, partido por el *Deutsche Glaubensbewegung* (Movimiento de la Fe Alemana) de Jakob Hauer. Ese movimiento es el que postulaba la identidad alemana racialmente definida por la sangre y por la tierra (*Blut und Boden*). Jung conoció a Hauer en el mismo círculo que a Rudolf Otto, y quedó capturado él mismo, por el primero debido a su prédica sobre un pretendido “inconsciente racial” y por el segundo por el acuñamiento del término *numinoso*.

En cuanto a Hauer, Jung se decide por apoyar su movimiento, el que pretendía circunscribirse a un dios germánico, sin relación alguna con el cristianismo, tildando Jung de contradictorio en sí mismo a otro movimiento en danza en la época, el de “Cristianos

Alemanes”, y sugiriéndoles a sus seguidores que se unieran al Movimiento de la Fe, con estos términos: “*es gente decente y bien intencionada que admite honestamente su Ergriffenheit [posibilidad de ser poseídos] y que trata de llegar a un acuerdo con ese hecho nuevo e indiscutible*”. A la raza superior le correspondía, según Jung, estar poseída por un dios puro, no contaminado por el cristianismo, aunque ese cristianismo alemán se pretendiera haber surgido de un Cristo ario.

El dios de los alemanes debe ser alemán, parece concluir Jung, puesto que se refiere a la obra de Hauer como “*un intento trágico y verdaderamente heroico de un estudioso a conciencia que, sin saber de qué manera le sucedió, fue llamado y "poseído", en cuanto perteneciente al pueblo alemán, por la voz inaudible del Ergreifer, e intentó con todo su saber y su capacidad construir un puente entre la oscura fuerza vital y el mundo luminoso de las ideas y de las figuras históricas*”.

La idea de posesión, de captura por parte del dios revivido, le hace afirmar a Jung que “*juzgamos demasiado a los alemanes contemporáneos como agentes responsables. Tal vez sería más justo considerarlos como víctimas*”, ya que la experiencia de captura, la experiencia numinosa, “*es una experiencia trágica y no una desgracia. Siempre ha sido terrible caer en las manos de un dios vivo*”¹⁹.

En cuanto a la experiencia numinosa, Jung es bastante preciso acerca de su fundamento. En una carta dirigida al chileno Miguel Serrano, sostiene que los dioses

*.... son formas básicas, pero no manifestaciones personificadas o, en otro sentido, imágenes concretizadas. Poseen un alto grado de autonomía, el cual no desaparece cuando la imagen manifestada cambia. Cuando, por ejemplo, la creencia en el dios Wotan desaparece y nadie más piensa en él, el fenómeno originariamente (es) llamado a permanecer; solamente su nombre cambia, y como Nacional-Socialismo ha renacido en gran escala. Un movimiento colectivo consistente en millones de individuos, cada uno de los cuales muestra síntomas de wotanismo, prueba, por consiguiente, que Wotan nunca muere en realidad y que, por el contrario, retiene su vitalidad original y su autonomía. Nuestra conciencia sólo imagina que ha perdido a sus dioses; en realidad, ellos están todavía allí y sólo necesitan una condición general para resurgir con mayor fuerza*²⁰.

Para Jung, de hecho, Nietzsche se equivoca al sostener que Dios ha muerto: “*Ese "Dios desconocido" estaba todo menos muerto y tenía agarrado a Nietzsche. Si Hitler fue el "avatar" de Wotan, Nietzsche fue el escriba y profeta*”, afirma Kerry Bolton²¹ - supremacista blanco y negacionista, fundador de la Iglesia de Odín- comentando el texto de Jung.

En otra carta a Serrano...

Si damos por sentado que aquello que yo llamo 'arquetipos' es una hipótesis verificable, luego nos encontramos enfrentados con cualidades autónomas, con una suerte de conciencia y una vida psíquica propia de ellos mismos. (...) Ya sea que les llamemos Dioses, Demonios o Ilusiones, ellos existen y funcionan y resucitan con cada generación.

¹⁹ Jung se refiere, muy probablemente a Yahvé y el sacrificio de Isaac.

²⁰ Miguel Serrano. *El círculo hermético*. Ed, online. <https://es.scribd.com/doc/267958444/EL-CIRCULO-HERMETICO-Miguel-Serrano-docx>

²¹ K. Bolton. Wotan como arquetipo.

<https://historiadelfascismo.wordpress.com/2016/08/15/wotan-como-arquetipo-el-ensayo-de-carl-gustav-jung-por-kerry-bolton/>

Existen, funcionan y resucitan. Y se presentan, según Jung, como experiencia numinosa.

LO NUMINOSO

Sólo lo conoce quien no lo conoce.
Quien lo conoce, no lo conoce.
Aquel en quien despierta, lo sabe.

Kena, 2.11

Sin llegar a definirlo positivamente, Rudolf Otto²² presenta lo numinoso como aquello sin lo cual toda religión estaría condenada al fracaso. Sostiene que en la historia de la religión “*la evolución no ha partido aquí de lo conocido, lo seguro, lo comfortable, sino de lo inquietante*”, de lo absolutamente heterogéneo. Y es este absolutamente heterogéneo lo que habría forzado el desarrollo de un carácter antropomórfico para lo racional, como defensa.

La idea de Dios que Otto presenta, cercana a la de la teología negativa, es la de la imposibilidad de recibir atributos; Dios es impredicable: “*«no sólo no así, como todo lo que se sabe, sino tampoco así, como todo aquello de lo que nadie sabe»*”. Otto toma un término de la vieja Upanishad Kena: *anyad evá*, lo absolutamente otro; y ese absolutamente otro lo es en tanto que absolutamente heterogéneo. Así afirma que Dios carece de todo accidente, es impredicable y, en tanto que tal, tan absolutamente simple - *simplicitas Dei*- como absolutamente heterogéneo, y sin accidentes.

La presentación de este *absolutamente heterogéneo* no sólo fascina, sostiene Otto, sino que también puede beatificar: “*en cuanto beatificante, esto es, como capaz de proporcionar una beatitud o una dicha completamente distinta de todo lo pensable y todo lo decible*”. Doble carácter de lo numinoso, pues, una cara fascinante, otra beatificante. Su presentación fascina y, por tanto, no admite palabra alguna: las palabras y el entendimiento retroceden, se produce estupor, pero no sólo se trata del “*enmudecer propio del estupor admirado ante lo inefable en general, sino a la vez silencio beatífico. Pues lo inefable es inefablemente beatificante, es fascinans. Y precisamente su fascinans es lo inefable*”.

Otto se refiere después a algo más próximo nuestro Occidente, a San Agustín, quien, en sus Confesiones, VII, 10 dice

*Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas...*²³

A esa *otra cosa muy distinta*, en latín *aliud valde*, Otto equipara con lo absolutamente heterogéneo.

Podríamos seguir citando largamente a Otto en sus consideraciones sobre lo numinoso. Detengámonos, por ahora, en esta frase:

²² R. Otto. *Lo santo*. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza ed. Madrid 1980

²³ https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/conf_07_libro.htm. El subrayado es mío.

Buscábamos lo irracional en la idea de lo divino y lo hemos hallado en lo numinoso. Tal descubrimiento nos ha permitido constatar que la especulación racionalista oculta lo que de Dios hay en Dios. Este, antes de ser ratio, razón absoluta, espíritu personal o conciencia moral, es lo completamente irracional, lo «absolutamente heterogéneo», lo enteramente portentoso.

Antes de abandonar a Otto a su suerte, consignemos esta sentencia:

lo más interesante en la representación primitiva del «alma» no es la forma concreta que le confiere la fantasía (que admite múltiples variaciones) sino el elemento afectivo del stupor que la produce, el mysterium y el carácter de lo «absolutamente heterogéneo» que la rodea...

Estas alusiones a lo místico, lo estuporoso, lo numinoso, lo no predicable, lo absolutamente heterogéneo, no parecen distinguirse en mucho de lo que, en nuestro campo, el del lacanismo, sostenemos con respecto a lo ominoso, lo absolutamente Otro, el goce del que ningún decir puede dar cuenta, y así siguiendo.

Me interesa retomar estos términos de Otto, sobre lo numinoso, para ponerlos en relación con el real en juego en lo que Lacan llamara la captura. La idea de Jung de un arquetipo como un real del inconsciente, que ni viene de afuera ni es alucinatorio, requiere al menos algún comentario.

LO OMINOSO, LO NUMINOSO, LA ONTOLOGÍA

El comandante tuvo que ordenar a los guardias que descolgaran el cuerpo.
Nadie quería hacerse cargo.
Cuando lo levantaban, el cadáver expulsó el resto de aire que contenía.
Ese movimiento mecánico, súbito e impensado, aterró a los guardias²⁴

En la Conferencia 30 Freud se ocupa de tratar la relación entre sueño y telepatía. No niega la existencia de la misma, pero tampoco la afirma, tan sólo le interesa tratar esos sueños telepáticos por lo que enseñan sobre el mecanismo de formación de los sueños.

La única razón de investigar la relación entre el sueño y la telepatía está en que el dormir parece particularmente apropiado para la recepción del mensaje telepático. Obtenemos entonces un sueño telepático, y su análisis nos demuestra que la noticia telepática ha desempeñado el mismo papel que otro resto diurno cualquiera, y ha sido, como tal, modificada por la elaboración onírica y puesta al servicio de su tendencia²⁵

Sin embargo, poco después Freud desliza, acerca de los fenómenos ocultos, que “tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la inducción o transferencia {Ubertragung} del pensamiento, muy vecino a la telepatía y que en verdad puede unirse a ella sin forzar mucho las cosas”. Y agrega que lo que pareció ilustrar algo acerca de la telepatía no fue el sueño sino su interpretación. El contenido del sueño, pues, le resulta indiferente, y si bien no niega el efecto de sugestión ligado a la transferencia, deja en suspenso una toma de posición acabada sobre los fenómenos llamados ocultos.

Diferente ha sido, como ya consignamos, la posición de Jung. Cuestiona a Freud por considerar que “los sueños son una mera fachada, tras la cual se ha escondido

²⁴ En infobae.com *El juicio a Eichmann el arquitecto del holocausto*.11/4/2023

²⁵ S. Freud. *Conferencia 30, Sueño y ocultismo*, 1932

deliberadamente algo". Para Jung los sueños deben ser tomados como lo hace "otra autoridad judía: el Talmud, que dice que el sueño es su propia interpretación. En otros términos, tomo el sueño por lo que es".²⁶ Dejando de lado el sarcasmo de Jung en cuanto a considerar a Freud una autoridad judía, sostiene que "el sueño que estamos examinando trata, en verdad, de religión". Por lo tanto, para Jung, el contenido del sueño supera en su consideración al valor de los mecanismos de formación del mismo.

De ahí que lo que él llama lo real del sueño sea tratado en estrecha conexión con la alucinación, como ya hemos mencionado: aquello real "que no proviene del exterior". Ya Freud había señalado el carácter alucinatorio del sueño, su condición de psicosis atenuada. Pero eso es debido a la condición misma del estado del dormir en el cual el sueño se produce. Para Jung, en cambio, a partir de su teoría de los arquetipos presentes en un inconsciente colectivo, el contenido del sueño posee un carácter alucinatorio propio: es el arquetipo quien habla en el sueño.

La feliz similitud en nuestra lengua entre lo numinoso y lo ominoso nos permite poner a estos términos en contrapunto. Acaso lo ominoso guarde relación solamente con el carácter misterioso, fascinante e inquietante de lo numinoso, pero no con el aspecto beatífico. En lengua francesa, a falta de un término de la lengua corriente para traducir Unheimlich, se lo vierte como inquietante extrañeza.

Algo que resalta Freud en cuanto a lo ominoso es la imposibilidad de orientarnos ante su surgimiento:

*Lo ominoso sería siempre, en verdad, algo dentro de lo cual uno no se orienta, por así decir. Mientras mejor se oriente un hombre dentro de su medio, más difícilmente recibirá de las cosas o sucesos que hay en él la impresión de lo ominoso*²⁷

El modo en que Freud considera lo ominoso que se presenta, cuando no se está bien orientado, bajo la forma del retorno de los muertos -tal sería el caso que Jung adjudica al retorno de Wotan-, tiene una condición precisa, que es la reanimación de una creencia previa que se suponía superada:

Hoy ya no creemos en ello, hemos superado esos modos de pensar, pero no nos sentimos del todo seguros de estas nuevas convicciones; las antiguas perviven en nosotros y acechan la oportunidad de corroborarse. Y tan pronto como en nuestra vida ocurre algo que parece aportar confirmación a esas antiguas y abandonadas convicciones, tenemos el sentimiento de lo ominoso, que podemos completar con este juicio: «Entonces es cierto que uno puede matar a otro por el mero deseo, que los muertos siguen viviendo y se vuelven visibles en los sitios de su anterior actividad», y cosas semejantes

Pero la diferencia fundamental entre Freud y Jung no radica en la ocasión de la presencia ominosa, sino en cómo consideran lo real en ese surgimiento de lo ominoso / numinoso. Para Jung se trata de la presencia real del Dios. Para Freud del retorno de lo superado, de la omnipotencia del pensamiento infantil:

Lo ominoso del vivenciar se produce cuando unos complejos infantiles reprimidos son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser refirmadas unas convicciones primitivas superadas

Para cerrar este capítulo acerca de lo real del sueño y su consideración clínica -no olvidemos que hay corrientes actuales que siguen las enseñanzas de Jung y sus

²⁶ C. Jung, *Psicología y religión*. Op. cit.

²⁷ S. Freud, *Lo ominoso*, 1919

derivaciones²⁸- comentemos muy brevemente un desopilante intercambio de malentendidos entre Lacan y Mircea Eliade; este último participaba del mismo círculo que Jung, el Círculo Eranos²⁹. A propósito de la presentación de Lacan en un congreso de Psicología religiosa³⁰ Eliade toma la palabra para cuestionar a Lacan acerca del uso del término habla (*parole*) para referirse al simbolismo, en vez de reducirlo a una expresión en un lenguaje.

... *le symbolisme est un langage, parce que c'est une expression. Mais vous dites aussi « parole »*

y agrega que conoce culturas de un vocabulario muy restringido, pero de una riqueza metafísica extraordinaria, para las cuales el símbolo no requiere de la palabra para expresarse. Lo ejemplifica con las imágenes de la espiral, la que simboliza el devenir, sin que la palabra devenir formara parte del vocabulario de esa cultura. Considera peligroso hacer equivaler habla y símbolo.

Lacan le responde que, como etnólogo, Eliade se ocupa de los símbolos por ellos mismos, pero ¿cómo sabe su sentido si nadie se lo explica? Se trata de saber, desafía Lacan, qué quiere decir que el símbolo supera la palabra. A lo cual Eliade responde “yo diría expresión en vez de palabra”. Lacan eleva la apuesta, al señalar que según él -Eliade- no hay diferencia entre el hombre primitivo y el actual, puesto que la espiral tendría el mismo carácter simbólico; pero el primitivo creía que el Cosmos hablaba, que había una subjetividad cósmica, dice Lacan, a lo que Eliade responde que eso vale tanto para el primitivo como para el místico.

Aquí el debate comienza a ponerse áspero, Lacan detiene a Eliade de modo brusco, le espeta: *¡Escuche, escuche!*

*Usted dice “como para el místico”. No es para nada seguro que para San Juan de la Cruz el Cosmos hablara. Son distinciones muy importantes a introducir, porque usted la llave del simbolismo en San Juan de la Cruz la va a buscar en M. Jung. Usted implica que san Juan de la Cruz, como M. Jung, cree que el Cosmos habla. Él no lo dice, pero según usted, todo lo que él dice implica, al fin de cuentas, que el Cosmos habla*³¹

Eliade, según anotaciones en el texto transcrito, meneaba la cabeza en señal de disconformidad, y agrega: “*los arcaicos piensan que el Cosmos habla, incluso en el lenguaje*”, a lo cual Lacan, ya bastante exasperado, le retruca que no debiera hablar del pensamiento de los primitivos, puesto que no se lo conoce ya que el pensamiento no habla. Eliade entonces responde “*de acuerdo, entonces digo comportamiento*”. Como se aprecia, la disputa no es sólo terminológica, y Lacan da una nueva puntada: “*lo que usted llama Cosmos, al nivel del primitivo, no tiene nada que hacer con la cosmología copernicana*”, induciendo que el cosmos no es otra cosa que lo que se dice sobre el cosmos.

Tras un breve intervalo, Eliade propone mostrarle a Lacan imágenes de espirales, y sostiene que hay mitos que explican esas imágenes, que si bien a los primitivos les faltaban las palabras “ser”, “no ser”, “devenir”, eso lo expresan mediante símbolos. “*El*

²⁸ El término constelaciones familiares fue acuñado por Jung.

²⁹ Fundado en 1933 por Olga Fröbe-Kapteyn, Otto será el que acuñe su nombre, que significa comida frugal, y Jung su “inspirador” y prologuista de sus publicaciones.

³⁰ J. Lacan. *Du symbole, et de sa fonction religieuse*. 1954. Hay versión castellana en edición Paidós: *El mito individual del neurótico*.

³¹ Una referencia a Jung en el seminario de Lacan la encontramos en la intervención de Alain Didier-Weil en *Topología y Tiempo*, 8/5/76

vocabulario falta, pero no la noción. La ontología está allí, pero no el vocabulario ontológico que comienza con los pre socráticos...” El intercambio sigue un rato más, sin llegar a ningún resultado.

La aparición de la ontología puesta a jugar en relación con el lenguaje nos orienta acerca del nudo de la discusión. Para Eliade el lenguaje expresa al símbolo, siendo el símbolo pre existente al lenguaje hablado con el que se expresaría doblemente. En este intercambio entre ellos Lacan, aún muy influenciado por Heidegger, no dispone de lo que más tarde será una definición acabada de inconsciente en tanto aquello que “no es del ser ni del no ser sino de lo no realizado”³², pero ya despliega que el ser hablado por el lenguaje en el síntoma no es exactamente aquello que Heidegger sostuviera en relación con que es el lenguaje el que habla, y habla expresando la esencia que está supuesta a toda comunicación.

*el todo de la comprensibilidad viene a la palabra. A las significaciones les brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se vean provistas de significaciones*³³

Es una posición homóloga a la que plantea Jung en cuanto a lo existente, a lo ya creado, el cauce del río que vuelve a llenarse, a un dios vivo. Las palabras vienen a las significaciones, a la esencia de las cosas, las palabras no son creadoras. De allí que Jung entendiera los procesos inconscientes de un modo en todo opuesto a lo que sostendría Lacan. En palabras de Didier-Weil

Jung se plantea la cuestión siguiente, que es: ¿pero antes de la explosión de esa energía extraordinaria que manifiesta en nacional-socialismo, ¿dónde estaba esa energía inaudita? Él plantea allí un problema, no de topología, sino prácticamente de topografía, es decir que él se dice: si eso aparece, es que seguramente debía de estar en alguna parte.

La potencia creadora de la palabra supone, en cambio, un sujeto que resulta efecto de otros efectos, los efectos inesperados de la lengua que se habla. Con lo que, de esta manera apretada, volvemos a un punto de partida acerca la teoría de la lengua con la que trabajamos. Recordemos la corrección que hace Lacan a una tesis que pretendía sustentarse en su “obra”, pero que sostenía que el inconsciente era condición del lenguaje.

...me veo forzado por ejemplo a marcar bien -ésta es su única utilidad (se refiere al prefacio de la Tesis)- que no es lo mismo decir que "el inconsciente es la condición del lenguaje" que decir que "el lenguaje es la condición del inconsciente”

34

La primera formulación es ontológica, la segunda es psicoanalítica.

Que es ontológica lo encontramos en Heidegger: “*la doctrina de la significación arraiga en la ontología del Dasein*”³⁵, de ahí que sostenga que algunos discursos se expresen sin palabras, aunque todo discurso comporta el sobre qué, lo dicho en cuanto que tal, la comunicación y la notificación, los elementos que considera estructurales del discurso.

En tanto para Jung

³² J. Lacan, 29/1/64. “La hiancia del inconsciente, podríamos llamarla pre-ontológica. He insistido sobre esta característica demasiado olvidada, olvidada de un modo que no deja de tener significación -de la primera emergencia del inconsciente, que consiste en no prestarse a la ontología”.

³³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Cap V

³⁴ J. Lacan , 14/1/70

³⁵ M. Heidegger, *idem*

El arquetipo siempre es autoexistente —existente por sí mismo—, pero uno es víctima de la ilusión de haberlo creado. Así, Dios no ha sido hecho, sino que siempre ha sido, mientras que pensamos erróneamente —con Nietzsche— que el hombre ha inventado a Dios.³⁶

Lacan, quien no cesó de referirse críticamente a la ontología, ha subrayado que

La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante. Detenerse en el verbo ser —ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal— producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada.³⁷

Para concluir: cada vez que en el campo de lo imposible de conocer o reconocer hacen su entrada los dioses oscuros, la cosmovisión³⁸ en juego es la de un universo dado completo y consistente en el cual casi cualquier sentido puede venir a clausurar el efecto de desorientación que nos acomete cuando un nuevo real se hace presente. Sean la ciencia y la religión, sean el ocultismo o las técnicas al servicio cualquier totalidad o totalitarismo, sean las que fueren las formas que tomen ese dar sentido en términos ontológicos, queda resonando la frase que Lacan arrojara en 1974: “el síntoma depende del porvenir de lo real”³⁹.

Intentar sostener la dimensión de división subjetiva que comporta el síntoma por su imbricación con un real, tal como lo concebimos los psicoanalistas, es una de las indicaciones que diera Lacan cuando afirmó que nuestra política es el síntoma. Frase a tomar con toda la ambigüedad que ella misma conlleva y sugiere.

³⁶ C. Jung. *El Zarathustra de Nietzsche*. Citado en *Los dioses ocultos, Círculo Eranos II*. Ascona 1956

³⁷ J. Lacan, 9/1/73

³⁸ J. Lacan “nada más fácil que recaer en lo que llamaré irónicamente concepción del mundo, pero que tiene un nombre más moderado y preciso, la ontología”. *idem*

³⁹ J. Lacan. *La tercera*, 1974