

La imagen en el cristianismo desde el psicoanálisis: Goux, Rozitchner, Marchant

Miguel Carmona Tabja (Universidad de Chile)

1. Introducción

Lo que quiero exponer aquí se articula en tres ejes. En primer lugar, siguiendo la obra de Jean-Joseph Goux, intentaremos mostrar el vínculo que hay entre la prohibición mosaica de la imagen y la prohibición del incesto con la madre. En segundo lugar, siguiendo la obra de León Rozitchner, veremos cómo esta prohibición se transforma en el cristianismo, coincidiendo con una introyección de la imagen sometida a la ley de lo inteligible. En tercer lugar, siguiendo la obra de Patricio Marchant, mostraremos cómo sin embargo el arte cristiano (y no así la teología cristiana) permite pensar a partir de la figura de María Magdalena una liberación de la imagen y una recuperación de la experiencia materna arcaica.

2. Imagen y madre

En "Moisés, Freud: la prescripción iconoclasta", Goux intenta esclarecer a qué se debe el escuálido análisis que hace Freud del *Moisés* de Miguel Ángel en un pequeño texto de 1914, a pesar de que él reconoce cierta "poderosa impresión" ante esta obra renacentista. Según él, esto tendría que ver con lo que involucra la propia figura de Moisés en la religión judía, cosa que Freud nunca habría puesto de relieve en su autoanálisis, algo no-analizado que por lo tanto regresa como síntoma.

Para Goux, la figura de Moisés está ligada ante todo a una cierta relación con la imagen. Tal como dice Freud, la prescripción de la imagen divina tiene como efecto el acceso a un grado de espiritualidad mayor, en la medida en que ya nada sensible puede remitirse a Dios, el que se nos revela por lo tanto como una alteridad radical, lo que explica también la radicalidad del monoteísmo judaico:

Entre los preceptos de la religión de Moisés hay uno mucho más sustantivo de lo que a primera vista parece. Es la prohibición de crearse imágenes de Dios, o sea, la compulsión a venerar a un Dios al que uno no puede ver. [...] Ahora bien, aceptada esta prohibición, ella no pudo menos que ejercer un profundo efecto. Es que significaba un retroceso de la percepción sensorial frente a una representación que se diría abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad; en rigor: una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico (Freud 2001: 109).

Pero por otra parte, el monoteísmo que exige esa prescripción iconoclasta representa según Freud también el paso del matriarcado al patriarcado, de la ley materna a la ley paterna:

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son reemplazados por dioses humanos cuyo origen en el tótem no se oculta. En un punto de este desarrollo, que todavía no podemos situar con exactitud, aparecen grandes deidades maternas, es probable que con anterioridad a los dioses masculinos, y luego se mantienen largo tiempo junto a estos últimos. Entretanto, se ha consumado una gran subversión social. El derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido. [...] Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo

después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna (Freud 2001: 80).

De ahí que Freud pueda decir más adelante, aunque de manera breve y poco profundizada que el triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad es el triunfo del patriarcado sobre el matriarcado: " la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa" (Freud 2001: 110). La madre es la imagen frente al signo, la materia frente a la forma, lo sensible ante lo inteligible, lo concreto ante lo abstracto, lo pulsional ante lo reflexivo. De ahí la conclusión esclarecedora de Goux:

Tallar imágenes de los dioses, es hacer una imagen material, una imagen de la madre; es adorar sensualmente la figura maternal. Sustraerse por el contrario de las seducciones de los sentidos y llevar su pensamiento hacia el dios infigurable, es hacerse a un lado de los deseos por la madre, elevarse hacia el padre sublime y respetar su ley (1978: 12-13).

Pero si es que la interdicción de hacerse imágenes de la divinidad es un rechazo radical de lo materno, de modo tal que "la tradición judía se constituiría como un sistema de exclusión de toda imagen metafísica de la madre" (1978: 23). ¿Qué sucede en el cristianismo siendo que la radicalidad monoteísta del judaísmo se atenúa a causa de la existencia de un único Dios encarnado, Dios único y trino? ¿Qué nueva configuración subjetiva vemos con respecto a la madre-imagen?

3. La madre cristiana

Para ver este cambio, esta transformación, expondremos brevemente algunos elementos de lo que afirma León Rozitchner en *La Cosa y la Cruz*, interpretando la relación entre madre e hijo que expone Agustín en sus *Confesiones*. La madre agustiniana será la madre defendida por la teología cristiana, una madre que vuelve a tener un rol central pero desprovista de toda sensibilidad y sensualidad. Lo que procura exponer Rozitchner es el paso de la madre judaica a la madre cristiana, que no es más que el paso de la ley del padre a *la ley del padre de la madre*.

Siendo el Dios-padre único aquello que reemplaza la experiencia materna, la experiencia materna se ve desprovista de toda sensibilidad e imagen:

La ley de la madre adentro, consolidada bajo la figura ambigua de Dios-Padre único, contrariando su aparente triunfo, aparece confirmando afuera la ley del patriarcado cristiano y del sistema político del dominio imperial sobre la gente. Sucede que la ley de la madre es la ley de otro Padre, el de ella, que en lo arcaico y clandestino le concede el usufructo total del hijo, su inseparabilidad realizada, siempre que no se vea afuera, que no contradiga la ley política. La madre cristiana debe ser gozada por el hijo en silencio, sin distancia: clandestina, encubierta y disfrazada de amor a la ley del padre, lo opuesto de lo femenino (Rozitchner 1997: 83).

Por lo mismo, la experiencia de la palabra en el cristianismo sigue siendo ante todo la experiencia de la palabra inteligible, racional. Mientras la palabra pagana es retórica, hermosa, emborrachante, "huecos y cuencos femeninos, vientres sedientos, cuerpos anhelantes, que deben ser llenados con el propio contenido amante para significar algo con ellas" (1997: 45), es decir,

eminentemente poética, la palabra cristiana es eminentemente indicativa, sustraída de todo contenido sensible, tal como dice Rozitchner: “la Palabra divina cristiana, por el contrario, pretende ser un continente puro sin imaginario y sin cuerpo erógeno, sólo llena de espíritu incorpóreo” (1997: 45). Pero sin embargo, la palabra cristiana no puede sustraerse totalmente a la materia. Mientras el dios judío se caracteriza por ser el que es (Éxodo 3:14), el Dios cristiano, único y trino, se revela a través de la multitud de sus nombres cuya materialidad debe ser negada desde el momento en que son pronunciadas de manera de que sean meras indicaciones, indicaciones formales.

En consonancia con este movimiento de la palabra pagana a la palabra, podríamos decir, monoteísta, Rozitchner distingue tres momentos de la figuración divina, o tres momentos religiosos de la representación sensible. Primero, las divinidades paganas maternas, como Gea, cuya figuración sensible, su imagen, es indispensable para su adoración: “la figura pagana de la diosa Madre –Gea, por ejemplo- es necesariamente imaginaria, requiere una representación sensible para existir y tener efecto y convertirse, desplazada y sintetizada afuera, en un fetiche, icono o esfinge, al que le prestábamos sus cualidades anheladas o temidas” (1997: 139-140). Frente a esta diosa Madre pagana, el Dios-padre judío se muestra como unidad infigurable abstracta y vacía, como alteridad radical: “ese Dios paterno judío tiene todos los caracteres del propio padre proyectado en su figura arbitraria, vengadora y dominante” (1997: 140). Frente a este Dios paternal, el cristianismo sin duda vuelve a cierta maternalidad divina, pero sólo para remitirla a la paternalidad de aquella divinidad. Hay una vuelta a la madre, pero sólo para negarla y llegar a las cualidades del Padre: tan sólo un paso por la Madre de Dios, cuya virginalidad, santidad y pureza (es decir la negación de toda sensibilidad de la madre o de toda maternalidad), nos remite al Dios único y trino.

La imagen cristiana, si bien ya establecida y posibilitada por la encarnación, de este modo se nos abre como sometida al signo, o más precisamente, al símbolo. Mientras en el judaísmo la imagen es prescrita para salvar la espiritualidad divina, en el cristianismo la imagen deja de ser propiedad de lo sensible para serlo de lo inteligible. Tal como dice Goux:

Todo pasa como si la ley paternal de interposición, que funda el acceso al intercambio intersubjetivo y a lo real, fuera superable *en otro plano*. De ahí que lo imaginario ya no esté marcado por la falta idolátrica, ya no se sospecha de él. O aún más: hay un lugar para lo imaginario *verdadero*, hay una representación de la verdad a través de la imagen, que no es ni lo real, ni la marca simbólica (en el sentido de un contrato, de una ley, de una alianza). El incesto, si aquí abajo está prohibido, no es inimaginable; es imaginable en el cielo, o incluso, *como* cielo (Goux 1978: 28).

4. La imagen cristiana

Dado que el cristianismo habilita nuevamente la imagen, emerge el arte cristiano como representación, ante todo, de la virgen (la madre de Dios) y del hijo de Dios (Dios). Análisis de un caso de este arte cristiano, el *Retablo de Isenheim* de Grünewald, encontramos en *Sobre Árboles y Madres* de Patricio Marchant. Pero antes, de exponer brevemente esta interpretación de la figura de María Magdalena en el *Retablo de Isenheim*, nos detendremos en dos reflexiones en la obra de Marchant.

La primera, una distinción metódica pero capital para Marchant, hay que distinguir entre la operación del arte cristiano en el inconsciente (a lo largo del tiempo) y la interpretación teológica del arte cristiano:

Distinción fundamental, necesidad de mantenerla siempre presente. Una cosa son lo que hemos llamado las representaciones cristianas, otra la interpretación teológica de ellas. Si la teología retuviera en el poder de su saber esas representaciones, no hubiera sido posible el gran arte cristiano o la gran filosofía moderna y, en ella, la filosofía alemana, tan libre en su uso, es decir, en su cuidado, del cristianismo (2009: 43).

Es decir, a pesar de todo, la imagen liberada en el arte no puede, no pudo, subsumirse totalmente a la interpretación teológica de ella: la imagen relegada al “cielo” (tal como vimos), no puede ser contenida totalmente, toda imagen contiene el peligro de la subversión.

La segunda reflexión tiene que ver con una continuación de la interpretación de la relación entre imagen y madre por medio de la obra de Georg Groddeck. Para Groddeck, el psicoanálisis no tiene que ver con dar con el sentido inteligible de los síntomas que pueden tener manifestaciones corporales, sino retrotraer el síntoma a su sentido corporal. Tal como dice Lewinter:

El psicoanálisis, como atención prestada exclusivamente a lo psíquico, a lo expresado abstracto, de tal manera privilegiado con respecto a lo elemental orgánico, excretante; como voluntad de resolución del síntoma aparentemente corporal –la histeria- en y por el lenguaje interpretativo, racionalizante; como re-inclusión en el campo socializado del yo, así extendido, de un cuerpo rebelde –civilización del ello donde se realiza la perversión-, iría efectivamente en dirección contraria a la que él [Groddeck] emprendió, intentar de mantenerse en lo orgánico: retrotraer la palabra a su cuerpo, para hallar el verbo creador del ello, que es de carne (1984: IX).

Por lo mismo, insistencia de Marchant respecto a Groddeck: permanencia de Groddeck en lo materno, en la confusión y trabajo de la imagen desde ahí (única forma de trabajar con imágenes, maternalmente):

Groddeck que escribía a Ferenczi, su amigo: “Creo que la diferencia entre nosotros dos es que tú estás forzado a querer comprender las cosas, y que yo estoy forzado a no querer comprender. En otras palabras, que están tomadas de la forma de pensar de la moda sicoanalítica, yo me siento bien en la *imago* del cuerpo materno, con su oscuridad, y tú quieres salirte de ahí...” (Marchant 2009: 146).

Problema, distinción entre Groddeck y Freud que se juega no sólo en cierta forma de hacer sicoanálisis sino también en cierta forma de entender el trabajo con nombres (ya sea en filosofía, ya sea en la ciencia). Mientras Freud sería preso de cierta compulsión a bautizar, a nombrar *propiamente*, Groddeck representaría el intento por trabajar con nombres prestados, nombres que nos permiten trabajar en la confusión, profundizando el saber de aquella confusión o asociación, nombres prestados o imágenes:

Pues si se ha insistido tanto entre la oposición entre un sicoanálisis orientado hacia la ley del padre y otro de sentido maternal, ¿no constituye esta oposición, en realidad, una oposición en la manera de entender cómo funcionan los nombres: necesidad de nombrar como bautizar, imponer la “verdad”, “ley del padre, o nombrar como asociaciones, esto es, nombres sin verdadero bautizo, prestados nombres, “amor maternal”? (Marchant 2009: 147).

A partir de esto es que se trabaja la figura de María Magdalena en el *Retablo de Isenheim* en específico, y la operación de la figura de María Magdalena en el inconsciente cristiano en

general. Porque si el retablo muestra por un lado a la Virgen María y a Juan, quienes tienen que hacerse compañía según lo ordenado por Cristo, y por otro lado a Juan Bautista, quien mira impasible más que nada operando por medio del saber, María Magdalena se muestra como aquella en relación estrecha con Cristo, si bien separada de él y notablemente sola. Para Marchant, la posición de los dedos de María Magdalena erguidos y erectos muestra la relación maternal que hay entre ella y Cristo, ya que el hijo necesita en primer lugar introyectar a la madre que es fundamento de todo lo que sigue, y por lo tanto *roca*. Pero si la primera introyección del niño es su madre (“su madre es su inconsciente” dice Marchant 2009:45), el niño requiere otras introyecciones y por lo tanto requiere separarse de la madre. De ahí que la operación de María Magdalena y Cristo no sea sólo la relación madre-hijo: María Magdalena representa el don de la separación necesaria a su hijo:

María Magdalena no sólo fue, sigue siendo, para el inconsciente, para la tradición, para ese inconsciente que es la tradición, aunque arrepentida, prostituta; y por ello, puro dolor, dolor sin consuelo. ¿Qué puede significar su ser prostituta? Si el inconsciente sabe que el hijo se debe separar de la madre, ninguna forma más violenta para producir tal separación que esa representación: la madre como prostituta. [...] Entonces, ninguna duda resulta posible: María Magdalena fue representada por el inconsciente del artista en el *Retablo de Isenheim*, correspondiendo al inconsciente de la tradición cristiana, como la madre que sabe la necesidad de su hijo de su separación para llegar a ser, precisamente, hombre (Marchant 2009:45)

De esta manera en el inconsciente cristiano, en el arte cristiano, María Magdalena pareciera funcionar como recuperación completa, carnal, de la experiencia maternal: madre cuyo don es la entrega de su hijo al mundo, es decir, madre cuyo don es el nombre. Por lo mismo podríamos decir que por medio de la imagen cristiana, que se nos muestra como incontrolable en su totalidad se muestra justamente su propia incontrolabilidad. Mientras la imagen cristiana busca salvaguardar la virginidad de la madre, esto es, mientras la imagen cristiana busca salvaguardar su propia insensibilidad e inteligibilidad, ella no puede sino fugarse y abrir la posibilidad a nuevas sensibilidades imaginales, esto es, nuevas madres sensuales, nuevos amores de madre que no pasan necesariamente por la pureza y la virginidad, sino también por el don de la separación y el préstamo del nombre que permiten restituir la experiencia maternal primordial.

Referencias

- Freud, Sigmund. (2001) *Moisés y la religión monoteísta* en *Obras Completas Volumen 23*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Groddeck, Georg. (1984) *Le livre du ca*. Paris: Gallimard.
- Goux, Jean-Joseph. (1973) *Freud, Marx. Économie et symbolique*. Paris: Seuil.
- Goux, Jean-Joseph. (1978) *Les Iconoclastes*. Paris: Seuil.
- Lewinter, Roger. (1984) “L’art de l’enfance” en Groddeck, Georg. *Le livre du ca*. Paris: Gallimard.
- MacCulloch, Diarmaid. (2010) *A History of Christianity*. London: Penguin.
- Marchant, Patricio. (1998) *Escritura y Temblor*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Marchant, Patricio. (2009) *Sobre Árboles y Madres*. Buenos Aires: La Cebra.
- Rozitchner, León. (1997) *La Cosa y la Cruz*. Buenos Aires: Losada.