

Cristo vs. Dioniso, Freud vs. Nietzsche

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

Universidad Complutense de Madrid
gonzalezrequena.com

Christ vs. Dionysus, Freud vs. Nietzsche

Abstract

This paper deals with the very different ways in which Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud deal with the subject of violence. Both start from its recognition as a basic magnitude of the human being and of an eminently pulsional nature. But while the former sees it as an essential manifestation of its central category –the will to power, the latter sees it as the greatest threat to culture, and thus emphasises the essential function of the law as its support and the condition of its possibility. This different approach finds its expression in the choice of two equally differentiated mythological figures as the motif of their respective reflections. Dionysus is the Nietzschean figure, and Christ aims to be the Freudian one, although their final confirmation cannot be attested, only deduced by way of the theoretical contradictions that hinder their crystallisation. Clarifying this difficulty is the final aim of this work. Both mythological figures are then considered in their relationship with wine, establishing the different rituals in which one and the other guide their use. In contrast to the Dionysian bacchanal and the Dionysian forest, the Christian wedding and the Christian temple. And above all: against the Dionysian dissolution of the individual, the affirmation of the individual as the subject of the word in its sacrificial dimension. *Joker* by Todd Phillips, 1919 and *Gran Torino* by Clint Eastwood, 2008 constitute the visual background of this work, together with Raphael, Michelangelo, Leonardo, Titian, El Greco, Goya, Leveque, Ribalta, Vos, Van Gogh...

Key words: Nietzsche. Freud. Violence. Law. Sacrifice.

Resumen

El presente trabajo versa sobre los modos, tan diferentes entre sí, como Friedrich Nietzsche, y Sigmund Freud se ocupan de la temática de la violencia. Ambos parten de su reconocimiento como una magnitud básica de lo humano y de índole eminentemente pulsional. Pero, mientras que el primero la concibe como manifestación esencial de su categoría central, la voluntad de poder, el segundo la contempla como la mayor amenaza para la cultura y destaca por ello la función esencial de la ley como el soporte de ésta y la condición de su posibilidad. Ese diferente enfoque encuentra su expresión en la elección de dos figuras mitológicas igualmente diferenciadas como motivo de sus respectivas reflexiones. Dioniso es la figura nietzscheana, y Cristo apunta a ser la freudiana. Aunque su confirmación final no pueda ser atestiguada, solo deducida por la vía de las contradicciones teóricas que dificultan su cristalización. Esclarecer esa dificultad es el objetivo final de este trabajo. Ambas figuras mitológicas son entonces consideradas en su relación con el vino, estableciéndose los diferentes rituales en los que una y otra pautan su uso. Frente a la bacanal y el bosque dionisiacos, la boda y el templo cristianos. Y sobre todo: frente a la disolución dionisiaca del individuo, la afirmación de este como sujeto de la palabra en su dimensión sacrificial. *Joker* de Todd Phillips, 1919 y *Gran Torino* de Clint Eastwood, 2008 constituyen el fondo visual de este trabajo, junto a Rafael, Miguel Ángel, Leonardo, Tiziano, el Greco, Goya, Leveque, Ribalta, Vos, Van Gogh...

Palabras clave: Nietzsche. Freud. Violencia. Ley. Sacrificio.

Dioniso y Cristo, Nietzsche y Freud, la violencia y la ley



Miguel Ángel Buonarroti
Baco, 1496-1497¹



Diego Velázquez
Cristo, 1632²

¹ Museo del Bargello, Florencia. Dominio público, commons.wikimedia.org

² Museo del Prado, Madrid. museodelprado.es

El vino está igualmente presente, y de manera acentuadamente relevante, en los cultos de Jesucristo y de Dioniso. Lo que, sin duda, emparenta a ambas divinidades. Pero las emparenta solo en un primer trecho, porque luego, en lo fundamental, las distingue, separa y, finalmente, opone.

He aquí, pues, un asunto apropiado para el análisis textual.

Pero es mi intención no solo ocuparme de ello, sino también de otro asunto que mantiene con éste una estrecha relación, por más que ello pueda parecer, en principio, sorprendente.

Y es que algo de orden semejante sucede con la mirada franca hacia la violencia que en su tiempo dirigieron Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.

El modo en el que la violencia se hace presente en sus teorías, si participa de ciertos presupuestos comunes –así su reconocimiento como una magnitud psíquica primaria, pulsional e inextinguible–, en lo fundamental los confronta en una oposición que no cesa de incrementarse en el periodo final de sus respectivas obras.

Así, en el punto de llegada de la obra de Nietzsche, la voluntad de poder –que no puede ser tal sin su manifestación en forma de violencia– no solo se ha constituido ya en su concepto central, sino que el repudio de todo lo que pueda poner límites a su afirmación ha pasado a constituir su consigna vital:

«[la] voluntad de vivir tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder: –nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» tanto como su contrario.»³

En las antípodas de Nietzsche se encuentra la posición de Freud. Para éste, el poder sin restricción y la violencia explosiva que contiene constituyen la más seria amenaza para la cultura:

«A causa de esa agresividad la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución, es decir, la cultura está siempre en el brete de desaparecer.»⁴

Que la posibilidad de la desaparición de la cultura que en 1929 tanto preocupaba a Freud sea descrita en términos de *disolución* hace bien patente el contraste entre las posiciones de ambos pensadores, pues, como veremos enseguida, es precisamente hacia un horizonte de *disolución* hacia el que empuja Dioniso.

³ Friedrich Wilhelm NIETZSCHE: 1886, *Más allá del bien y del mal*, p. 73.

⁴ Sigmund FREUD: 1929, *El malestar en la cultura*, p. 109.

Frente a ello, los últimos grandes estudios de Freud, de índole ya abiertamente antropológica, versan de una u otra manera sobre los instrumentos culturales capaces de contener y hacer frente a tal amenaza de disolución-desaparición.

De ahí que estos trabajos pivoten siempre, de una o de otra manera, sobre la institución –cultural, social, pero sobre todo psíquica– destinada a



Miguel Ángel Buonarroti
Moisés, Roma, 1515⁵

hacer frente y poner límite a la violencia: la ley, ya se trate de su manifestación actual, en forma de superyó, asunto central de *El malestar en la cultura*, o de su fundamento mitológico en la idea de Dios, motivo mayor del *Moisés y la religión monoteísta*.

Probablemente esta cuestión, la de la ley, sea la que más claramente defina el contraste existente en el punto de llegada de las obras de estos dos grandes pensadores. Pues si en Nietzsche –como también, dicho sea de paso, en Marx–, la ley es un concepto en lo esencial irrelevante –no más que la máscara con la que se recubren unos u otros poderes para realizar sus designios–, en Freud, en cambio, como acabamos de señalar, es condición y el soporte de la civilización, pues es precisamente lo que pone freno a la violencia que anida en la voluntad de poder.

Y es necesario añadir todavía, a esta confrontación, un significativo vector temporal. Si la meditación sobre Dioniso y lo dionisíaco está permanentemente presente en la obra de Nietzsche desde su origen hasta su final –en sus últimos escritos declara insistentemente ser su discípulo–, es algo del todo diferente lo que sucede con Freud: su meditación sobre la figura de Jesucristo se hace presente tan solo en el punto de llegada de su obra, concretamente en las páginas finales de su *Moisés y la religión monoteísta*.

⁵ San Pietro in Vincoli, Roma, De Jörg Bittner Unna, CC BY 3.0, commons.wikimedia.org

⁶ The Museum of Modern Western Art (NWM), commons.wikimedia.org

El vino, día y noche, embriaguez, sangre y violencia

Pero hablemos primero del vino.

Como es sabido, es producto de la vid. Procede, como ésta, de la tierra, allí donde, bajo el reinado de un sol cálido y estando presente la semilla apropiada, se encuentra con el agua. En ello presenta evidentes cualidades diurnas.

Pero no es menos cierto que la embriaguez que depara conduce a la noche y por eso, aunque no deje de ser excelente cuando se presenta de color amarillo o rosado,



Van Gogh, Vincent
El Viñedo Rojo, 1888⁶

la simbólica del vino es más oscura, pues es la del rojo intenso tantas veces próximo al negro de la noche.

Y la noche puede ser apacible, pero puede ser también turbulenta, llena de vibraciones febriles.

El vino, decimos con todo rigor, *es rojo como la sangre*. Y ciertamente en ello, en su semejanza con la sangre, reside el núcleo de su simbolismo. Debemos hablar, por eso, de la sangre: ese fluido en constante movimiento que es la más visible manifestación orgánica de la pulsión. —*Me hierve la sangre*, dice cada cual, llegado el momento.



Van Gogh, Vincent
La noche estrellada, 1889⁷

Y nos referimos a ese momento que puede preceder de inmediato al desencadenamiento de la turbulencia muscular. Es decir, de la violencia en su manifestación física más primaria. Así, muchas veces, a consecuencia del estallido de ésta, mana la sangre del cuerpo de aquel otro que la padece en su calidad de objeto de la agresión.

⁷ Museum of Modern Art, Nueva York, dominio público, commons.wikimedia.org





Todd Phillips
Joker

Ni que decir tiene que ese manar, que alcanza también inevitablemente al que lo provoca, es la manifestación más pura, por ser la más física y material, de la quiebra de la individualidad, dado que supone el desgarrar de esa envoltura, la piel, que da a cada cual los confines de su propia figura. Cuando ese tejido se hiende y la sangre mana, si nada lo contiene, se abre el horizonte inmediato de la disolución del individuo en lo real que lo rodea y de lo que, en su momento, hubo de separarse para poder llegar a ser.

Ciertamente, la embriaguez del vino no es la de la violencia, pero no es menos cierto que puede llegar a serlo –y que muchas veces termina siéndolo. ¿De qué depende? Sin duda, de los modos culturales en los que el acto de beberlo se inscribe. Modos que encuentran su origen en los cultos religiosos de los que esos modos proceden, o al menos en los que, en su momento, tomaron su referencia configuradora.

Y esto, en términos mitológicos, nos conduce a las divinidades que presiden los cultos en honor de los cuales esas ceremonias religiosas fueron

consagradas. Así, por lo que al vino se refiere, son las dos divinidades que nos ocupan, Dioniso y Jesucristo, las que definen los polos extremos de los cultos en los que el vino desempeña un papel relevante.

Disolución / individuación: Dioniso

Ocupémonos primero de Dioniso, pues su culto es ciertamente el más antiguo.



Vos, Cornelis de
El triunfo de Baco, 1636-1638⁸

Leveque, Auguste
*Bacchanalia*⁹



Como es sabido, el suyo es un culto orgiástico.

El desenfreno es su divisa, y la desaparición de la individuación y de la subjetividad su horizonte, por la vía del retorno a la naturaleza. Nietzsche:

«En la embriaguez dionisiaca, en el impetuoso recorrido de todas las escalas anímicas durante las excitaciones narcóticas, o en el desencadenamiento de los instintos primaverales, la naturaleza se manifiesta en su fuerza más alta: vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el *principium individuationis* aparece, por así decirlo, como un permanente estado de debilidad de la voluntad.»¹⁰

⁸ Museo del Prado, museodel-prado.es

⁹ commons.wikimedia.org

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich: (1870-07-12) *La visión dionisiaca del mundo*, en *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 249.

Rubens, Peter Paul
*Diana y sus ninfas
sorprendidas por sátiros*,
1638-1640¹¹



¹¹ Museo del Prado, Madrid,
wikipedia.org.

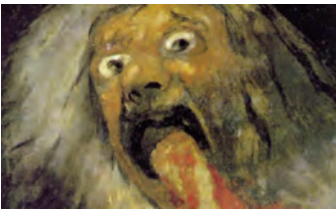


Miguel Ángel
Juicio Final. 1537-1541¹³

¹² NIETZSCHE, Friedrich:
(1870-07-12) *La visión dionisiaca del mundo*, op. cit. p. 261.

¹³ Capilla Sixtina, Juicio Final,
commons.wikimedia.org

¹⁴ NIETZSCHE: 1971-1872, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 146-147.



Goya, Francisco de
Saturno devorando a su hijo.
1819-1823¹⁵

Pero no debe olvidarse que la naturaleza de la que habla Nietzsche está bien lejos del ensueño ecologista moderno. Pues, para él, es un dato de partida el

«conocimiento de los horrores y absurdos de la existencia, del orden perturbado y de la irregularidad irracional, y, en general, del enorme *sufrimiento* existente en la naturaleza entera (...)»¹²

La naturaleza es, para él, como para Sade, cruel, caótica y brutal. El fondo –la *noche horripilante*– donde habita el *horror*, el *espanto* y el *tormento* de la existencia:

«Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los *horrores* de la existencia individual –y, sin embargo, no debemos quedar helados de *espanto*: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el *tormento*, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer.»¹⁴

Y es también, a la vez, para Nietzsche, la verdad, frente a la cual la palabra no logra ser más que ficción y metáfora.

[«La *embriaguez del sufrimiento* [...] con la omnipotencia de su ser, penetra en los pensamientos más íntimos de la naturaleza, conoce el terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo

que comienza a existir; los dioses que ella crea son buenos y malvados, se asemejan al azar, horrorizan por su irregularidad, que emerge de súbito, carecen de compasión y no encuentran placer en lo bello. Son afines a la verdad, y se aproximan al concepto; raras veces, y con dificultad, se condensan en figuras. El mirar a esos dioses convierte en piedra al que lo hace.}]¹⁶

15 Museo del Prado, Madrid, commons.wikimedia.org

16 NIETZSCHE: (1870-07-12) La visión dionisiaca del mundo, op. cit., p. 254.

Disolución / individuación: Cristo

En el polo opuesto, Jesucristo. Su figura no desconoce la fiesta ni el erotismo. Basta para confirmarlo con recordar que la multiplicación del vino tiene lugar en una boda.

Pero su dirección es exactamente opuesta a la de Dioniso, pues apunta hacia la individuación: si todos participan de la de la boda, ésta es una fiesta que individualiza a una pareja, un novio y una novia, de entre el conjunto de los asistentes a la fiesta.

Tales, pues, son los términos de la oposición: mientras Dioniso reclama la disolución del individuo en la naturaleza, Jesucristo convoca a la afirmación de la individuación frente a ésta.

Podríamos pensar la oposición así: mientras que la dirección dionisiaca es centrífuga, apuntando a la disolución del individuo en lo real,



Murillo, Bartolomé Esteban
*Las bodas de Caná, 1672*¹⁷



Todd Phillips
Joker





Miguel Ángel
*Cúpula de San Pedro, 1557*¹⁸

18 San Pedro,
Vaticano, Roma.

la dirección cristiana es, por contra, centrípeta, como lo es la cúpula que Miguel Ángel creó para la basílica del Vaticano.

Su movimiento dominante, netamente centrípeta, lo es de ascenso, de espiritualización y alejamiento del cuerpo y de la carne, es decir, en suma, de la naturaleza, en la misma media en que apunta a la afirmación del individuo en su ser diferenciado. Pues el suyo es un Dios que lo reconoce en su individualidad.

Muchos son los fenómenos en los que se manifiesta esta oposición entre estos dos movimientos opuestos, el centrífugo y el centrípeta. Atendamos a uno de los más relevantes: los cultos dionisiacos buscan los espacios abiertos, siendo los bosques sus ámbitos privilegiados.



Tiziano
Bacanal de los anátrios,
1523-1526¹⁹

19 Museo del Prado,
Madrid, commons.wiki-
media.org

Los cristianos, en cambio, prefieren los espacios cerrados y contruidos, así el templo,



Sanzio, Rafael
Los desposorios de la Virgen, 1504²⁰

y, muy especialmente, la cámara nupcial.



Tiziano
Venus de Urbino, 1538²¹

Son los suyos, en todo caso, espacios contruidos y cerrados, cuya mera existencia supone ya un desafío a la tendencia entrópica propia de la naturaleza que los rodea y amenaza –¿acaso no deben ser periódicamente restaurados para que así puedan resistir a los empujes de esa tendencia? Los límites que los confinan y protegen participan, por ello mismo, de los límites de los sujetos que los habitan. Y, así, la nueva sacralidad que constituyen –por ejemplo, la del cuerpo de la mujer como morada sagrada del ser en el origen–, forman parte de una realidad humana que se afirma en su confrontación contra lo real inhóspito que lo rodea.

²⁰ Pinacoteca de Brera, Milan, commons.wikimedia.org.

²¹ Galería Uffizi, Florencia, commons.wikimedia.org.

Nietzsche: lo apolíneo y el lenguaje –lo semiótico y lo simbólico

Pero no debe deducirse de ello la idea de un Jesucristo apolíneo.

Probablemente, el más significativo error de Nietzsche consiste en su obcecación en pensar la individuación, y en general todo lo relativo al ser

individual, tan sólo en términos de lo apolíneo, de lo definido y dotado de figura. Y por eso, como algo que estaría del lado del velo, la ilusión y el engaño.

22 "aquellas aparentes imágenes de luz del héroe sofocleo, en suma, lo apolíneo de la máscara, son productos necesarios de una mirada que penetra en lo íntimo y horroroso de la naturaleza, son, por así decirlo, manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante." NIETZSCHE: (1971-1872) *El nacimiento de la tragedia*, op. cit. p. 92.

Podría decirse que, para Nietzsche, lo apolíneo es el mundo de lo imaginario²² en tanto mundo que la imagen configura en su oposición al furor pasional de la música. Lo que le lleva finalmente a colocar igualmente ahí, en este territorio de lo imaginario, al lenguaje. Movimiento este, digámoslo de paso, en el que, a partir de un determinado momento –el de la deconstrucción–, parece haberle seguido la mayor parte del pensamiento contemporáneo.

Ciertamente, a ese territorio pertenece en buena medida todo un amplio campo del lenguaje, su región semiótica, la de la lengua, es decir, la de esa red de signos inevitablemente abstractos que configuran la realidad a la vez que velan lo real. Pero, en nuestra opinión al menos, esa es solo la dimensión de la lengua.

Pues existe otra dimensión del lenguaje, su dimensión fundante que, sin embargo, por estar ubicada en el ámbito de lo que Saussure denominó el *habla*, queda casi siempre desatendida.



Miguel Angel
Buonarroti
Creación de Adán por Dios, 1509-1510²³

23 Capilla Sixtina,
commons.wikimedia.org

Me refiero a la dimensión de la palabra, que es la del acto del lenguaje: la de ese acto, el acto de enunciación, por el que el signo se hace palabra –necesariamente encarnada– capaz de alumbrar la subjetividad.

Pero es un hecho que esta dimensión le resulta a Nietzsche absolutamente inaccesible. Y, por eso, sencillamente inconcebible. No debe entenderse esto como una dificultad cognitiva, dado que es propiamente psíquica. A Nietzsche no le fue dado nunca acceder al orden simbólico. Es decir: no le fue dado acceso a la dimensión simbólica de la palabra. La manifestación final de su psicosis vendrá, a este propósito, a constituir la más precisa evidencia de esa quiebra psíquica que todo indica hubo de acompañarle a lo largo de la mayor parte de su vida.

Concebir la de Jesucristo como una figura apolínea supondría reducirla a la talla de una figura de baja intensidad energética, en la misma medida en que lo apolíneo es, en Nietzsche, vector de amortiguamiento de la única verdadera energía, la de la voluntad de poder.

Centrífugo / centrípeta: la palabra

¿Por qué debería de haber más energía en una orgía en la que se entremezclan decenas de cuerpos que en una boda en la que solo se entremezclan dos?

Por lo demás, la disponibilidad de la energía pulsional, que es en sí misma violenta y caótica, es también siempre, en cada caso, para cada uno, la misma. Hay la que hay. Solo varía su dirección. La diferencia, por tanto, no pasa por su intensidad, sino por su dinámica, que, de acuerdo con nuestra hipótesis mayor, puede ser centrípeta o centrífuga.



El problema es que, para nosotros, modernos todavía, nos es más fácil percibir la dirección centrífuga de la pulsión. ¿Acaso no la describíamos como una emergencia casi natural cuando hablábamos de la turbulencia muscular que se desencadenaba en aquel al que *le hierve la sangre*?

Más difícil nos resulta percibir la otra, la centrípeta. Pero ello es así, precisamente, porque hemos olvidado esa dimensión fundante del lenguaje que es la dimensión simbólica.





Miguel Ángel Buonarroti
Tondo Doni, 1506²⁴

²⁴ Galería Uffizi Florencia,
commons.wikimedia.org.

Y sin embargo, ¿acaso se trata de otra cosa cuando hablamos del proceso edípico como de un proceso de construcción de la subjetividad? Pues bien, en él encontramos la dinámica centrípeta en acción.

Afirmar que el proceso edípico es un proceso de constitución de la subjetividad significa, necesariamente, reconocer que es un proceso de individuación.

En rigor, a poco que meditemos en ello, se hace evidente que solo la palabra, el orden simbólico del lenguaje, puede hacer posible el hecho mismo de la individuación que cobra entonces forma de sujeto. Pues es solo a través de la palabra que lo nombra, como el sujeto accede al ser.



El Adán que sostiene la mirada de Dios en el momento de la creación según Miguel Ángel no es el hombre. Es solo el primero de los hombres. El primero de una larga serie de seres humanos todos y cada uno de ellos diferenciados en la singularidad que constituye su dimensión de sujetos.

El huerto de los olivos –Agonía

En todo caso, que la intensidad de la pulsión es para cada uno la misma lo acredita el desgarrar de dolor en la noche que se escucha en el huerto de los olivos.

¿Acaso no es algo que puede ser nombrado con esa expresión nietzscheana que habla del *eterno dolor primordial*? Agonía es, en todo caso, la denominación que recibe en *Los Evangelios*.

El que fuera de olivos el huerto de Getsemaní no debe hacernos ignorar que, en aquella noche, el vino ocupaba un lugar central.



Goya, Francisco de
Cristo en el huerto de los olivos,
1819²⁵

El Greco
Oración del huerto,
1587-1596²⁶

Recordemos la situación. Jesucristo se ha apartado de la mayoría de los discípulos, llevándose sólo con él

«a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia.

Entonces les dice: "Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad conmigo."

«Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba así: "Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú."»²⁷

²⁵ Museo de la Residencia Calasanz, Madrid, commons.wikimedia.org

²⁶ National Gallery, Londres, commons.wikimedia.org

²⁷ Mateo 26, 36-39, *Santa Biblia* (versión Biblia De Jerusalén, 1976.

Aquí la tienen, la copa que, por serlo, en este contexto, convoca la presencia del vino, por más que esta vez éste comparezca como metáfora de la agonía. Pero, como anunciábamos, aquí agonía no significa disolución, sino todo lo contrario. Lo que se manifiesta bien en el doble movimiento de alejamiento, primero del conjunto de los discípulos y luego de los tres escogidos para velar con él.



El Greco
La Oración del huerto
1597-1607²⁸

²⁸ Iglesia de Santa María la Mayor de Andújar, Jaén, Dominio público, commons.wikimedia.org.

²⁹ Mateo 26, 42-44, *Santa Biblia*, op. cit.

Y que se redobla todavía por el hecho de que Pedro y los otros dos se han dormido, han dejado de velar y, así, le han dejado solo del todo.

Pero solo, no en su disolución, no en su desintegración, sino en la afirmación agónica de su individuación, que se sostiene en ese acto de enunciación por el que invoca la presencia de Dios.

Les ruego que no se desorienten, no piensen en la figura de un anciano barbudo y omnipotente, ni en la idea de un abstracto principio panteísta, porque de lo que les hablo aquí es de una palabra: la palabra *Dios*. De ahí que sea un ángel el que comparezca como su portavoz.

Si siguen leyendo verán que la copa aparece hasta tres veces.

«Y alejándose de nuevo, por *segunda* vez oró así: «Padre mío, si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad.»

Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados.

Los dejó y se fue a orar por *tercera* vez, repitiendo las mismas palabras.»²⁹

Y las tres veces la copa aparece acompañada por la palabra que invoca a Dios.

Dios y la Ley

Y, si atienden bien al texto de esta última cita, verán que, en él, esa voluntad de Dios *–hágase tu voluntad–*, no es *voluntad de poder*, sino voluntad de Ley.

Es decir, del principio ético mismo, en tanto fundamento del deber ser.



No se trata ya, claro está, del furioso Jahvé arcaico, sino del Dios ético de los profetas que tanto llamó la atención de Freud tras su lectura de Sellin. Veamos como lo describe Freud:

«Una parte del pueblo había recibido del Moisés egipcio otra representación de Dios, más espiritualizada: la idea de una deidad única, abarcadora del universo entero, que a todos ama y es omnipotente; enemiga de todo ceremonial y todo ensalmo, ella fija a los hombres como meta suprema una vida en verdad y en justicia. En efecto, por fragmentarias que sean nuestras noticias sobre el lado ético de la religión de Atún, no puede ser irrelevante que Ikhnatón se califique de manera regular en sus inscripciones como «el que vive en Maat» (verdad, justicia).»³¹

Un Dios, entonces, ético, definido por su relación con la *verdad* y la *justicia*. Es decir, precisamente todo lo contrario al Dioniso que Nietzsche ensalza:



«un Dios sólo del bien, estaría aquí fuera de toda deseabilidad. Hay necesidad del Dios malo tanto como del Dios bueno; no se debe la propia existencia precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importancia tendría un Dios que no conociera la *cólera*, la *venganza*, la *envidia*, el *escarnio*, la *violencia*? ¿Que no conociera ni siquiera los *fascinadores apasionamientos de la victoria y del aniquilamiento*?»³²

Pienso que una distanciada mirada antropológica debería llevarnos a reconocer que la filosofía nietzscheana, considerada la más atrevida, y siéndolo sin duda en ciertos aspectos, aboca a cierta notable regresión con respecto a la simbólica levantada por la primera mitología que llegó a separar a la divinidad de lo real.

Pues si hasta en las mitologías anteriores los dioses habían sido nombres de fuerzas indómitas de lo real, ahora aparecía un Dios, por primera vez, opuesto y enfrentado a lo real. Es decir: un Dios ético: el primer Dios de la verdad y la justicia. Un Dios, en suma, opuesto a la *cólera*, la *venganza*, la *envidia*, el *escarnio*, la *violencia* tanto como a los *fascinadores apasionamientos de la victoria y del aniquilamiento*.



Buonarroti, Miguel Ángel
Moisés, 1515³⁰

30 San Pietro in Vincoli, Roma.

31 FREUD, Sigmund: (1934-1938) *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras Completas*, vol. 23, Ed.: Amorrotu, Traducción de José L. Etcheverry, 1976, 1991, p. 48-49.

32 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: (1866-1868) *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 90.

Goya, Francisco de
Saturno devorando a su hijo,
1819-1823³³

33 Museo del Prado, Madrid, commons.wikimedia.org

La Última cena

Esta presencia de la palabra –pues solo ella hace posible la *verdad* y la *justicia*– esta dominancia de su dimensión, es lo realmente nuevo de la mitología cristiana.



Da Vinci, Leonardo
La última cena,
1495-1498³⁴

³⁴ Santa Maria delle Grazie, Milán, commons.wikimedia.org

Nada lo manifiesta mejor que la gran escena que instituye su ritual: la Última Cena.

Ciertamente, por ser tal, la Última Cena arrastra la memoria de los banquetes sacrificiales más arcaicos, propiamente carnívoros y sangrientos.

Pero reducirla a ellos, como hacen tantas veces los modernos, enmascara lo que de novedoso en ella sucede.

Pues eso que en ella sucede es, precisamente, todo lo contrario.

«Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: "Tomad, comed, éste es mi cuerpo."»

Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: "Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados. Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre."»³⁶



³⁵ Retablo Mayor, detalle, Colegio del Patriarca, Valencia, commons.wikimedia.org

Seguramente en ningún lugar como aquí se realiza más netamente la relación metafórica del vino con la sangre. Por ello,



sin duda, los sacrificios humanos sangrientos en los que se bebía la sangre del sacrificado resuenan al fondo.

Y deben ser recordados porque solo así es posible reconocer la novedad que en esta escena –y en este rito– tiene lugar.

Pues aquí lo que se bebe es vino, no sangre.



36 Mateo 26, 26-9, *Santa Biblia*, op. cit.

Anónimo
*Detalle del retablo de la iglesia de la Asunción de Villarroya del Campo*³⁷

Anónimo
*Santo Grial*³⁸

37 Zaragoza, aragondocumenta.com

38 Catedral de Valencia, aragondocumenta.com

Vino que es símbolo de la sangre, ciertamente, pero donde la operación simbólica es de segundo grado, dado que esa sangre, a su vez –y es aquí donde se produce la novedad más radical–, deviene símbolo de la palabra.

Así el pan y el vino remiten cada uno al cuerpo y a la sangre, sin duda, pero, a su vez, el cuerpo y la sangre remiten –simbolizan– la Alianza.

¿Se han parado a pensar qué es una *alianza*? En cualquier caso, sea lo que sea, es algo que solo puede existir en la dimensión misma de la palabra.

La violencia y el superyó

¿Van viendo los motivos por los que, en el punto de llegada del pensamiento de Freud sobre la violencia y la ley, aparece finalmente la figura de Jesucristo?

Existe un hilo mayor que conecta las tres grandes obras antropológicas de Freud –*Tótem y Tabú*, *El malestar en la cultura*, y *Moisés y la religión mono-teísta*. Pero es éste un hilo que se va hilvanando sin que el propio Freud lle-gue a tener conciencia clara de él.

La primera de las tres obras versa sobre el crimen originario, el asesinato del padre de la horda.

La segunda, sobre la violencia esencial de la pulsión que amenaza con la disolución de la cultura. Freud constata en ella que ni siquiera Eros es capaz de poner freno eficaz a la pulsión de muerte, dada la potencia de su ser violento y destructivo. Lo que le conduce a la idea de que la cultura solo es posible por vía de su *introyección*:

«La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como *superyó* y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos «conciencia de culpa» a la tensión entre el *superyó* que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo.»³⁹

³⁹ FREUD, Sigmund: (1929) *El malestar en la cultura*, traducción de Etcheverri, en Obras completas, vol. XXI, 1979, 1992, p. 119-120

Y bien, ¿no es el de esta introyección un desplazamiento energético de dirección inequívocamente centrípeta?

Es ciertamente sintomático que hoy en día, cuando se escuchan estas palabras de Freud, se las entienda como la mejor confirmación del carácter patológico del *superyó*. Ciertamente, la extrema falta de rigor de autores como Jacques Lacan ha contribuido decisivamente a tal confusión.

Sin embargo, nada más lejos de la intención freudiana, que si reconocía en todo momento las patologías ligadas al *superyó*, reconocía igualmente que esa introyección de la violencia hacia el interior era la condición misma de la supervivencia de la cultura. Véanlo:

⁴⁰ FREUD, Sigmund: (1927) *El porvenir de una ilusión*, en Obras completas, vol. XXI, traducción de alemán de José L. Etcheverry, 1979, p. 11.

«Este fortalecimiento del *superyó* es un patrimonio psicológico de la cultura, de supremo valor. Las personas en quienes se consume se trasforman, de enemigos de la cultura, en portadores de ella.»⁴⁰

Es decir: para Freud el *superyó* es el imprescindible freno de la barbarie.

Y no solo eso, sino también esto otro: que mucho más graves que las patologías de las que participa el superyó –patologías, al fin, neuróticas–, son las patologías de las que el superyó no participa porque, sencillamente, no ha llegado a constituirse y por eso se manifiesta ausente; es decir: las patologías psicóticas.

Cristo, el sacrificio y el ser

Hay, sin embargo, en *El malestar en la cultura*, un paso que Freud no termina de dar.

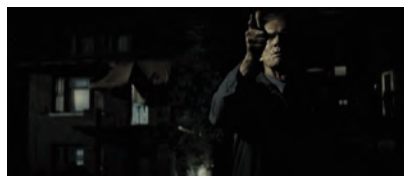
Veamos, a este propósito, como prosigue la anterior cita de esta obra que les presentaba hace un momento:

«Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada.»⁴¹

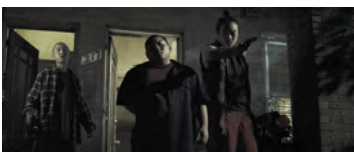
⁴¹ FREUD, Sigmund: (1929) *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 119-120.)

Como ven, Freud describe el sometimiento del yo al superyó como un debilitamiento del individuo, quedando con ello éste, el individuo, reducido al plano del yo.

Así, no termina de ver lo que en ese individuo se manifiesta como fuerza, propiamente, superyoica: el sacrificio de sí, entendido como acto –el acto sacrificial. Algo de la índole de lo que se encuentra en el punto de ignición de *Gran Torino*:



Kowalski: *You shut the fuck up.*





Kowalski: *Got a light?*
Pandillero: *What the fuck?*



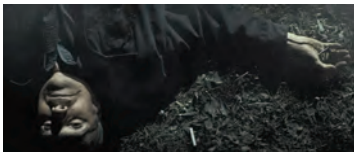
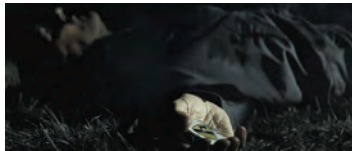
Kowalski: *No. Me. I've got a light.*



Kowalski: *Hail Mary, full of grace.*



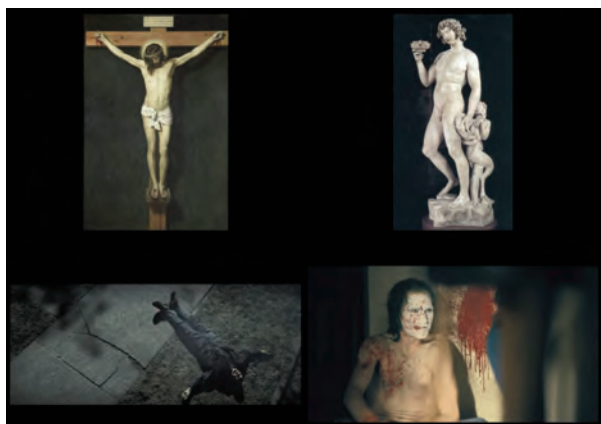
(Disparos)





Eastwood, Clint
Gran Torino (2008)

Reordenemos nuestras imágenes:



Aunque Freud no llega a dar ese paso, el de llegar a identificar en el plano conceptual el sacrificio de sí como la magnitud central de la cultura, sí lo da al menos en el plano exploratorio, como se manifiesta en el hecho de que su indagación sobre la religión de Moisés concluya en una reflexión sobre la figura de Jesucristo.

Aunque, es obligado reconocerlo, no sin notable dificultad. Así, dice:

«la nueva religión dio razón de la antigua ambivalencia en la relación-padre. Su principal contenido fue por cierto la reconciliación con Dios-padre, la expiación del crimen contra él cometido. Pero el otro lado del vínculo de sentimiento se mostró en que el Hijo, quien ha asumido los pecados, deviniera él mismo Dios junto al Padre y, en verdad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo; no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al padre.»⁴²

⁴² FREUD, Sigmund: (1934-1938) *Moisés y la religión monoteísta*, op. cit, p. 131.)

Es realmente sorprendente este movimiento final por el que Freud afirma que Jesucristo no habría podido escapar a la fatalidad de tener que eliminar al padre. Cosa del todo chocante con sólo recordar las palabras de Jesu-

cristo en la Última Cena que acabamos de citar, en las que convoca a sus discípulos a un futuro encuentro en el Reino del Padre –no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre.

Y es realmente notable porque, en su teoría del complejo de Edipo, la salida canónica de éste no pasa por la eliminación del padre, sino por la identificación con él y con su ley. ¿Qué es entonces lo que le ciega en el plano antropológico?

La explicación de ello creo haberla dado ya en una edición antigua de este congreso, en una ponencia que se tituló finalmente *De Freud a Abraham*⁴³. De modo que me limitaré ahora a la constatación de la ausencia de tal eliminación del padre en el mito cristiano.

⁴³ GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: (2008): *Sobre los verdaderos valores. De Freud a Abraham*, en *Trama y Fondo* n° 24, Madrid, 2008.



Pues en éste no hay padre alguno asesinado. Lo que tiene lugar en la escena de la muerte de Cristo es todo lo contrario, y ello al pie de la letra: precisamente el sacrificio del hijo en el nombre del padre.

Y, de hecho, algo de ese mismo orden podría decirse también del propio Moisés.

Pues si Moisés fue asesinado lo fue, muy precisamente, por su obcecación en la defensa del Dios de Akenaton. De modo que su muerte fue ya una muerte sacrificial, en nombre de ese padre simbólico que había instituido la idea del Dios monoteísta.

Lo que debería llevarnos a concluir que ésta es la novedad radical que aparece con Moisés: precisamente, la de poner fin al asesinato del padre.

Cabe recordar, a este propósito, que en los tiempos arcaicos el asesinato del padre era, sencillamente, lo normal. Al rey, se le asesinaba. Basta, para confirmarlo, con echar un vistazo a Hesíodo⁴⁴: Cronos castrando a Urano, Zeus venciendo a Cronos... O pueden leer una crónica más detenida y expandida del asunto en ese asombroso libro que es *La rama dorada*, de George Frazer⁴⁵.

⁴⁴ HESÍODO: *Teogonía*, en *Hesíodo Obras y fragmentos*, traducción: Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, revisada por Luis Alberto de Cuenca y Pardo, Gredos, Madrid, 1978.

⁴⁵ GEORGE FRAZER: *La rama dorada*, Alianza, Madrid, 1980.

Pues bien, frente a ese pasado saturado de padres asesinados, Moisés, como más tarde Jesucristo, muere acatando la voluntad del padre.

Y como ya les he dicho, esa voluntad del padre no es *voluntad de poder*, sino, muy precisamente, *voluntad de ley*.

También en eso Cristo se opone a Dioniso. Pues, en el hecho de que Dioniso sea presentado como un dios *filósofo, sufriente y perverso* – de nuevo cito palabras de Nietzsche⁴⁶– se nos descubre como sacerdote de una diosa mayor que es Gea, esa divinidad materna que es la madre tierra, o, si se prefiere, la madre naturaleza.

Y ciertamente es a ella a la que ese Dioniso redivi-vo que es Zaratustra rinde homenaje⁴⁸.

Jesucristo, en cambio, nombra a un Dios padre. Un Dios cuya ley reclama la individuación, el corte, la separación de esa diosa arcaica y originaria.

Con lo que se produce un desplazamiento esencial por lo que se refiere al ser.



Pues el ser ya no es lo real, sino la palabra que lo hace frente.

⁴⁵ FRAZER, James George: (1890) *La Rama dorada. Magia y religión*, Fondo De Cultura Económica, Madrid, 1981, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich: (1971-1872) *El nacimiento de la tragedia*, op. cit.



Anónimo
Ara Pacis ⁴⁷

⁴⁷ ast.m.wikipedia.org.

⁴⁸ GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: "Dios", en *Trama y Fondo. Lectura y Teoría del Texto* n° 19, Madrid, 2005.



Lo real es, ciertamente.

Pero, en la nueva ontología que funda el mito cristiano, lo real es solamente eso: lo que es.

Ya no es el ser.



El ser reside ahora en el individuo, en tanto ser sujeto de su palabra.