

LENGUAJE Y CULTURA DESDE LA FILOSOFÍA DE CICERÓN.

Por: Elkin Emilio Villegas Mesa

Hay además en el lenguaje, que es también de mucha consideración, otras dos maneras diferentes: una que pertenece a los discursos oratorios, y otra a la conversación familiar. La primera tiene lugar en los tribunales, en las juntas del pueblo, en el Senado; la otra en las conversaciones, conferencias y juntas de los amigos, y también en los convites... Mas siendo como es la voz el órgano de las palabras, y requiriéndose en ella dos circunstancias, que sea clara y suave, ambas son dones de la naturaleza.

Marco Tulio Cicerón

1. Preámbulo

En general, muchos son los escritos que a la fecha se han realizado por filósofos y pensadores con el propósito de establecer relaciones entre el lenguaje, los signos y la cultura. El aporte de lingüistas, filósofos del lenguaje, epistemólogos, psicólogos de distinta orientación y psicoanalistas ha sido significativo. Sin embargo, parece ser que quienes se ocupan del poder, esto es, los políticos, los gobernantes y los abogados, poco se han interesado en conocer las teorías y los resortes internos de las ciencias del lenguaje. En esta perspectiva, se podría decir que al poder malicioso nunca le ha parecido conveniente que sea analizado y conocido su modo de operar. Por lo general han sido humanistas, es decir, sujetos virtuosos, éticos y no envilecidos por los atractivos del poder, quienes se han pronunciado en contra de la inmodestia y los excesos de sus contemporáneos. Sin embargo, según pensaba Publio Mucio Escévola, el gran maestro en jurisprudencia de Cicerón: “Todos los hombres virtuosos y patriotas tienen algo de locos, porque lo normal es que los hombres sean perversos y traidores” (Caldwell, 2011, p. 280). Menos mal en todas las épocas han existido pensadores que, a pesar de los riesgos que ello entraña, se han llenado de valor y han preferido ejercitar una dura crítica a los poderes egoístas y dañinos del momento en pro del bien de las mayorías.

Marco Tulio Cicerón fue uno de esos humanistas que, al sentirse llamado a representar el Eros creador y preservador de la vida, combatió siempre por la primacía de una palabra que no constituyera fuente de manipulación y engaño.[1] En este sentido, pensamos que, aunque no dispuso del saber que nosotros tenemos sobre lo simbólico o el signo lingüístico, sí sabía que cuando en el ámbito de las relaciones humanas el lenguaje no se usa con el fin de dar cuenta de la realidad, todo cuanto se haga está destinado a dañar o a desmejorar la condición humana. Preocuparse por las distintas funciones del lenguaje (en lo imaginario, lo simbólico y lo real) y disponer de un discurso que se asemeje a las realidades del hombre constituye una forma de honestidad consigo mismo, con los otros y con la época. Es la razón por la que muchos pensadores, al correlacionar las palabras y las cosas, han pasado a ser recordados por las generaciones posteriores como adalides de la humanidad. [2]

En realidad, el embaucador, como Lucio Sergio Catilina, nunca será objeto de admiración o de respeto por la mayoría en la sociedad; sus seguidores serán siempre sujetos que comparten su misma malquerencia y desviación. He aquí la importancia actual de la filosofía del lenguaje, la cual se podría decir que se enraíza en una trilogía de obras: *De oratore* (una especie de testamento sobre la retórica), el *Brutus* (algo así como una historia de la literatura de Roma) y *El orador* (una descripción o búsqueda del mejor estilo o forma de hablar y escribir) de Marco Tulio Cicerón, quien como patriarca asesinado se transformó en padre simbólico y en ley.[3] El nombre del padre, según Lacan, opera como ley, lo cual significa que la ley es un efecto de la muerte del padre o que la ley encarna a todos aquellos que ya no están físicamente, pero que tienen una existencia mucho más eficaz que la que tenían en vida. Lo anterior quiere decir que, aunque Cicerón fue silenciado por sus opositores y su lengua agujoneada por un alfiler, su palabra es aún más sonora después de su muerte por el hecho de haber pasado a una existencia simbólica, la cual lo torna aún más presente y eficaz, tal y como lo decía Freud en *Tótem y tabú*, y lo reforzara Lacan diciendo que lo imaginario se subordina a lo simbólico en cuanto ley. Así pues, la palabra o el significante y el lenguaje operan como ley. Un factor que es bastante conocido no solo por los psicoanalistas sino también por los semiólogos, los juristas y los jueces.

2. La filosofía del lenguaje

Inicialmente diremos que los interrogantes sobre el lenguaje nos remiten a la filosofía griega con Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos, en quienes Cicerón tanto se apoyó. [4] En general, la preocupación fundamental de los filósofos del lenguaje se concentra en las relaciones entre el lenguaje y el mundo o, lo que es lo mismo, entre lo lingüístico (simbólico) y lo extralingüístico (realidad), o entre el lenguaje y el pensamiento. Preocupación sobre tal vínculo que en Cicerón aparece, de manera reiterada, en el curso de toda su obra. Por ello consideramos que el autor romano está implícito entre los filósofos que se han dedicado a pensar los problemas del signo, el lenguaje y las elaboraciones de la cultura, entre las que podríamos contar la vivencia y la experiencia religiosa,[5] la iluminación filosófica y la creación del discurso y la práctica del derecho; experiencias, saberes y oficios que, a nuestra manera de ver, se asocian de manera íntima con los aspectos imaginarios, simbólicos y reales de la estructura del lenguaje que los caracteriza. En este punto conviene recordar a Jacques Lacan, quien pensaba que la palabra no es un signo, sino un nudo de significación (Albano y otros, 2005, p. 91). Según Lacan, desde un enfoque estructuralista no convencional, el nudo, o mejor, la disposición del lenguaje, es una construcción histórica y social. Por ello, Jacques-Alain Miller (1979), citado por Stavrakakis, va a decir que “si bien la estructura es importante para Lacan, está claro por demás que él no es estructuralista, dado que la estructura característica del estructuralismo es coherente y completa, en tanto que la estructura de Lacan es antinómica y está atravesada por la falta” (2010, p. 58). En el orden del lenguaje pensado por Lacan no hay adecuación entre las palabras y las cosas, razón por la cual se puede decir que existe una incompatibilidad orgánica entre los discursos sobre la paz y lo real pulsional de la condición humana.

Partamos pues de una metáfora sobre los problemas del lenguaje, presentes en el pensamiento de Marco Tulio Cicerón, por medio de la filosofía del lenguaje y de otros pensadores contemporáneos, para quienes las dificultades de adecuación entre el lenguaje y la realidad (como para los griegos y otros en épocas posteriores) tampoco han sido de poca importancia, pues consideramos que los problemas de la adecuación entre las palabras y las cosas (sean estas materiales o subjetivas) constituyen un inconveniente serio tanto en la oratoria de Cicerón como en cualquier discurso que tenga pretensiones de veracidad, como es el de los derechos humanos. Detrás de los problemas de adecuación entre lo simbólico y la realidad está la cuestión no menos significativa de la verdad. De ahí que existan, como decía Lacan, diferencias notorias entre lo simbólico y lo imaginario con respecto a lo real. Tanto a partir de la lingüística, como de la semiótica y el psicoanálisis, sabemos que no existe una relación directa del sujeto consigo mismo, con los otros y con las cosas, sino por medio de una realidad representada por medio de signos. Algo que sin duda Cicerón, como trabajador de los problemas del lenguaje y la oratoria, llegó a señalar. [6]

Ahora bien, el filósofo británico Wittgenstein (quien considerara la filosofía como una terapia y había leído como Cicerón los diálogos el *Cratilo* o del lenguaje (Κρατυλος), el *Fedón* o sobre el alma (Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς) y el *Sofista* de Platón), de origen austríaco, influido por Brentano y Russell y formado inicialmente en el positivismo lógico, nos ayuda pues a ambientar, con su “filosofía del lenguaje ordinario”, esta reflexión cuando nos señala que el verbo “creer” se usa de modo diferente en la religión que en la ciencia. Creemos en ambos campos, pero la creencia opera en los dos de distinta manera. Una cosa es creer, como se concibe en el ámbito y el lenguaje religioso, específicamente en el judeocristiano, y otra muy distinta lo que expresa el discurso científico. En consecuencia, creer no es un obstáculo que pone límites insuperables al conocimiento: es posible conocer la realidad por otros caminos distintos al de la ciencia. La sabiduría es otra forma de conocimiento. En cuanto a la sabiduría, Cicerón pensaba que “es de sabios no hablar cuando uno no tiene nada que decir” (citado en Cura, 2004, p. 34). Una idea similar se encuentra en el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein, quien decía: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”. Lo místico, en tanto inexplicable, es aquello de lo que no se puede hablar.

Y aquello de lo que no se puede hablar, en la perspectiva de Lacan, es justamente lo real, el goce (*jouissance*) o, si se quiere, la pulsión de muerte, la cual es, en la presente elucidación, el obstáculo principal en el lazo social para la conquista de la paz o la armonía social. Así pues, de Cicerón a nuestros días, consideramos que la expresión la paz que nunca llegó es, a nuestra manera de ver, un enunciado que simboliza bastante bien, desde la perspectiva lógica de Wittgenstein en el *Tractatus*, lo que acontece en la realidad social. Ahora bien, se podría decir que tanto Cicerón como Lacan coincidirían en ese enunciado, si lo consideramos como un “bien decir”, esto es, una palabra plena o una buena manera de emplear las proposiciones o los enunciados sobre los hechos de la colectividad. Además, con su filosofía (del lenguaje) muchos filósofos desde la antigüedad grecorromana hasta Wittgenstein (pero también G. Frege y B. Russell, entre otros) se han propuesto dar cuenta de una teoría sobre la adecuación entre el lenguaje (lo simbólico) y la realidad (entes, cosas

u objetos), mientras que con Lacan (a partir de su concepto sobre lo real, del cual damos varias pinceladas en el curso del presente trabajo) se muestra la disimetría estructural o la inadecuación entre las palabras y las cosas: como los afectos, la tranquilidad del alma y la paz.

Crear en sentido religioso hace referencia a ideas o concepciones de las que un sujeto y cuando menos gran parte de su comunidad están convencidos por la vía de la fe, es decir, su fundamento lo constituyen unos dogmas que por su naturaleza misma no pueden ser racionalizados en el sentido de pedirles una fundamentación última; no pueden los dogmas, entonces, ser fundamentados a su vez, esto es, no cumplen con la petición de principio.[7] En cuanto a la ciencia, podríamos decir que su sistema de creencias remite a unos paradigmas empírico-analíticos que como tal exigen un contraste del contenido discursivo de forma empírica, conocido como demostración, con lo cual se satisface la racionalización del fundamento, en este caso el paradigma. A partir de estos elementos básicos cabe pensar y preguntarse en torno al siguiente problema: ¿pueden integrarse la filosofía, la religión y la ciencia en la investigación de la verdad? Ahora, ¿es la fe un sistema de creencias en el que lo empírico, lo verificable y la lógica poco tienen que ver? ¿Hay algo de la racionalidad científica en la fe y elementos de esta en aquella? ¿Cómo pensar este punto de convergencia y de complejidad? [8]

El centro de la filosofía era la realidad, luego fue el sujeto y más tarde el lenguaje. Sin embargo, los filósofos griegos y romanos, en especial Cicerón, siempre se ocuparon de las complejas relaciones entre la palabra, el discurso y la realidad. Hoy por ejemplo nos movemos en la primacía del lenguaje y del conocimiento, pero también en la realidad, dado que ellos la constituyen, para unas orientaciones, o la describen, para otras. Muchos son los filósofos del lenguaje con los que es posible abordar actualmente el mencionado problema; entre ellos están Ludwig Wittgenstein, Noam Chomsky, Roman Jakobson, Émile Benveniste y Martin Heidegger, pero aquí solo nos ocuparemos (un poco a la manera rigurosa con la que Cicerón procedía en el lenguaje) de algunos problemas derivados del discurso y la palabra, desde la óptica del célebre psicoanalista Jacques Lacan, quien no solo bebió de las aguas de la filosofía antigua para construir su teoría del significante, sino también de los autores mencionados, de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure y de la semiótica analítica de Charles Sanders Peirce,[9] quien solía decir que el hombre, la sociedad y la cultura son signos, interpretación ante la que Cicerón probablemente no tendría ningún reparo. Adicionalmente, en cuanto a la relación entre la semiótica y el lenguaje en Saussure, según Yannis Stavrakakis: “Como resultado del giro lingüístico que se produjo en la filosofía analítica / postanalítica, y del éxito póstumo de Saussure en instituir la semiótica como base de diversas disciplinas, el lenguaje ha devenido en ‘el fetiche crítico de la modernidad’” (2010, p. 190).

La filosofía ha considerado siempre, desde los clásicos, Sócrates, Platón y Aristóteles (de los cuales Cicerón tradujo algunas de sus obras para beneficio de sus contemporáneos), hasta hoy, el lenguaje, la palabra o el logos como un objeto de reflexión e investigación sumamente importante, pero fue un psicoanalista el que nos permitió, en los últimos

tiempos, advertir tres registros, no solo del psiquismo humano, sino también del lenguaje, dado que no es posible pensar lo psíquico sin pensar el lenguaje. La psique está estructurada como un lenguaje y el lenguaje (en esta lógica que se desprende de la complejidad del nudo borromeo construido por Lacan) está articulado a lo imaginario, lo simbólico y lo real. Este real, a diferencia del postulado por el positivismo decimonónico, es subjetivo y se vincula con lo afectivo (quantum de energía) y con el goce. En Lacan existen tres momentos en la noción de lo real: uno que apunta al sentido, otro que señala en la dirección del significante y el que se dirige a lo no simbolizable, el cual coincide con la idea del noumeno en Kant y con la idea medieval de Dios innombrable[10]. Desde Cicerón, el imperio de las imágenes (de lo imaginario o de los ideales) siempre ha sido fuente de culpa, malestar y sufrimiento; o lo que es lo mismo, los ideales siempre han estado atravesados por la falta.

Ahora, una cuestión es que la filosofía haga del lenguaje su objeto de estudio y otra bien distinta, la descripción del lenguaje propio de la filosofía. En este sentido, es importante decir que, al pensar lo imaginario, lo simbólico y lo real del lenguaje estamos haciendo, simultáneamente, filosofía del lenguaje y planteando, de paso, en qué consiste el lenguaje de la filosofía. Platón, por ejemplo, en el diálogo titulado el *Cratilo* (sobre el lenguaje), considera que existen dos tesis válidas sobre el origen del lenguaje: el lenguaje es natural (dando lugar a la identidad o la adecuación entre la palabra, la cosa y el significado) y es convencional (o sea, proviene del uso, de las convenciones para nombrar las cosas). En *La república* considera que el lenguaje del filósofo estaba relacionado con la verdad y esta consistía en hablar claro y con rectitud. [11] Recordemos que para los griegos y para Cicerón, la verdad estaba vinculada con las virtudes y con la amistad. [12] En esta perspectiva, existe un nexo con el “bien decir” lacaniano, el cual está asociado con la palabra plena y no con la palabra vacía. Es una palabra efectiva en cuanto a representación de la verdad y de lo real. Ortega y Gasset pensaba que la filosofía no puede olvidarse de las ultimidades, de los últimos fundamentos. Aquí las sabidurías místicas y la filosofía sapiencial.

3. El lenguaje y lo real

El primer interrogante que aquí aflora es ¿cómo se concibe lo real? ¿Es lo real lo mismo que lo físico o lo material? ¿Cuál es la naturaleza de lo real o del real que aquí intentamos pensar? Según Peirce, con el lenguaje es posible representar o referirse a la realidad (material), a lo simbólico y al ser. Algo que refiere como: Signo-Realidad, Signo-Signo y Signo-Ser. Ahora, ¿lo real, en esta orientación, se relaciona con cuál de estos elementos? ¿Es lo real algo simbolizable o es quizá un punto en nuestra subjetividad que solo llega a ser bordeado pero no atrapado? ¿Existe desde el punto de vista lógico una relación entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, con los elementos propios del signo lingüístico de Peirce, sobre la realidad, el signo y el ser? En varios puntos se podría decir que sí; sin embargo, en otra dirección también se podría decir que no, pues en realidad, tal y como varios autores lo demuestran y no solo en el psicoanálisis, no existe adecuación o identidad entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, así se diga tanto con Platón como con Lacan que la palabra

o el significante crea las cosas o la realidad.[13] Sin embargo, siguiendo a Stavrakakis, existe una crucial distinción en Lacan entre “la realidad” y “lo real”:

La realidad equivale a la identidad construida de los objetos, en tanto que lo real nombra lo que no forma parte de la construcción social [...] En realidad, el hiato o brecha entre lo real y la realidad es insalvable, pero a la vez eso es lo que estimula el deseo humano: los perpetuos intentos (en última instancia fallidos) que hace la realidad de colonizar y domesticar lo real, de representarlo en toda su plenitud (2010, p. 65).

Jacques Alain-Miller, filósofo, pero también psicoanalista contemporáneo, a quien citamos de memoria, dice lo siguiente sobre lo real: “Lacan apunta a la noción de un real que no sería ni significante ni significado, que sería algo distinto del sentido y distinto del saber. Este real remitiría el sentido y el saber al registro del semblante”. El semblante, según dicho autor, es equivalente en la filosofía a la apariencia, sugiriéndonos la noción de real que aquí venimos considerando como una aproximación estrecha con el ser de la filosofía, o... ¿más allá del ser está lo real? En esta perspectiva, se podría decir que el discurso y la palabra son semblantes de lo real, una diferencia muy sutil que hace confundir a muchos, aun entre los filósofos, las palabras con las cosas. Reflexión que también se encuentra enunciada en Foucault y que seguramente Marco Tulio Cicerón en la antigüedad pudo también visualizar en sus trabajos sobre la oratoria, la palabra y el lenguaje, como instrumentos simbólicos que no se adecúan totalmente con la realidad. Esfuerzo de adecuación entre las palabras, las cosas y el significado que el orador romano procuró llevar a cabo hasta sus últimas consecuencias en cada uno de sus discursos.

Por su lado, el mismo Lacan (influido por lingüistas como F. Saussure, R. Jakobson, N. Chomski y R. Barthes, entre otros) definía lo real como el discurso verdadero; decía que este está constituido por el conocimiento de lo real. Lo real, en esta orientación, es el dominio de lo que subsiste por fuera de lo simbólico y de lo imaginario. Lo real es exterior al sujeto. En la esquizofrenia, dice, todo lo simbólico es real, confusión problemática a la hora de definir el estatuto de lo real, no solo en el campo de la creencia. [14] Una idea aproximada sobre lo real en el campo de las creencias y los augurios, se encuentra en varios apartes de la obra de Cicerón, particularmente en *Sobre la naturaleza de los dioses*, *La adivinación* y *El hado*. En *La adivinación*, por ejemplo, Cicerón dice:

Adopto la opinión de aquellos que dividen la adivinación en dos clases: una artificial y otra natural. Es arte en aquellos que apoyan sus conjeturas, en cuanto a lo venidero, en antiguas observaciones; pero no es arte en los que presienten las cosas futuras, no por medio de la razón o de conjeturas fundadas en observaciones cuidadosamente recogidas, sino por cierta agitación del ánimo, o por movimiento libre y desordenado (1985, p. 35).

Aún en la adivinación, de la que podríamos decir es el campo por excelencia de lo incoherente y de lo falto de entendimiento, se presenta la lógica y el pensamiento racional. Idea que por la época de Cicerón se pensaba en los siguientes términos: “El hombre, por naturaleza, es inconsecuente: hoy es amigo, mañana enemigo; por la mañana será un amante de la justicia y a la tarde será fácilmente sobornable. ¿Por qué insistimos en lo

consecuente si todos somos inconsecuentes?" (Caldwell, 2011, p. 576). Así pues, mundo sensible y mundo inteligible hacen parte constitutiva del mundo disociado de lo humano.

Ahora, el amor, en la orientación del psiquiatra y psicoanalista francés, constituye su objeto a partir de lo que falta en lo real, es decir, la relación sexual. Lo irreal no es lo imaginario. Es de anotar que estas afirmaciones no solo tienen consecuencias en el ámbito de la clínica, sino también en el campo de la vida, de la filosofía y de la ciencia. Lo real es distinto de la realidad. Mientras lo real sería una entidad no razonable, la realidad sí lo sería. Es a partir de la lógica que el discurso psicoanalítico toca lo real para reencontrarlo como imposibilidad. El único real conocido primeramente en el lenguaje, en la historia de la filosofía, es el número. Ahora, es por la imposibilidad estructural del sujeto de decir toda la verdad (sobre un proceso biológico, psíquico o social) que este se relaciona con lo real. En este sentido, lo real está más allá de la verdad y es la imposibilidad de ser atrapado con el lenguaje lo que hace que la ciencia avance tras el anhelo de procurar dar cuenta de lo real. [15] Lo real (o el ello, más exactamente la pulsión de muerte) es una energía, un antes presimbólico, algo extradiscursivo. Es como en el campo de la sexualidad: el sujeto, ante la imposibilidad de la existencia de la relación sexual, entendida como proporción, armonía o falta de displacer o insatisfacción, se angustia y renueva el intento, con el propósito de alcanzar la unidad imposible. Al parecer, algo similar sucede con la armonía, con la tranquilidad del alma, con la felicidad y con la paz.

Es importante destacar que otros discursos, entre ellos el científico, creen en la relación sexual como algo alcanzable, y a ello se debe probablemente la superpoblación del planeta. Entonces, así como hay real en la vida afectiva del hombre y este real se define, por el psicoanálisis lacaniano, como una imposibilidad de la relación sexual, también hay real en otros campos. Por ejemplo, en lo social y en la cultura, en lo político, en lo económico, en lo biológico y en lo físico-químico.[16] Asuntos que al parecer Marco Tulio Cicerón sospechó desde sus esclarecimientos con la palabra y el discurso, en una época en la que lo inconsciente (que es concebido como una estructura lingüística) no había sido descubierto pero sí esbozado por los griegos en la dialéctica y la persona de Sócrates, de quien Lacan pensaba que, por sus aportes con el logos, se podría decir que fue el primer psicoanalista. Entonces, todo no lo podemos saber, pero ello no quiere decir que no lo debamos intentar. Esta es la apuesta de la filosofía y de la ciencia, otra cuestión sería conformarse con pseudoexplicaciones que se alejan de la lógica y de la cercanía entre lo real y lo simbólico.

4. Lo simbólico y el lenguaje

Lo simbólico hace parte constitutiva del lenguaje, pero no toda manifestación simbólica es lenguaje, no al menos en el sentido del significante en acción, aunque, a decir verdad, habría que ver si en realidad todo símbolo no es en el fondo una significación en potencia, un significante implícito o escondido que es necesario traducir. Ahora, con el nombre de simbolismo se conoce la corriente artística y literaria de finales del siglo XIX y comienzos del XX, surgida en Francia en la década de 1880 y con repercusiones en otras latitudes. La concepción estético-ideológica del simbolismo es en extremo ecléctica y se fundamenta en

el platonismo, en la filosofía de Kant sobre el mundo fenoménico y el nouménico, en la filosofía voluntarista de Schopenhauer y de Nietzsche, y en la mística de Soloviov. El idealismo místico, según los simbolistas, se contrapone al materialismo, lo mismo que la mística social del arte a la “libertad” anarco-individualista del artista.

Según los simbolistas, el mundo real es un reflejo del “más allá”, sobre el cual solo la intuición mística del poeta puede comunicarnos algo. Tanto Freud como Parménides tienen lugar aquí, el primero al comunicarnos la esencia de lo humano en *Más allá del principio del placer* y el segundo, su visión sobre la naturaleza en su poema. Para Freud y Lacan es claro que existe una potencia libidinal en el lenguaje, que opera en el lazo social. Ahora, con la expresión del simbolismo lógico, la lógica formal moderna designa la utilización amplia del lenguaje de los símbolos. Este lenguaje constituye una aproximación al objeto, mediante la aplicación del método matemático formal de investigación. En términos generales existen tres tipos de símbolos, con los que se constituyen las expresiones de los sistemas lógico-formales. Ellos son: símbolos que designan objetos lógicos elementales, símbolos que designan conexiones u operaciones lógicas y símbolos auxiliares, como los paréntesis, los puntos, etc. En palabras de Cicerón, no hemos de confundir “los símbolos con la realidad” (Caldwell, 2011, p. 443).

Lo simbólico, en el sentido que aquí le damos, es pensado por Lacan como un orden que no explica todo. Sin embargo, es constitutivo para el sujeto. El ser humano, dice Lacan, ha entrado en el orden simbólico, como sujeto, por la vía de la hiancia o falta específica de su relación imaginaria con su semejante. El ingreso del hombre en lo simbólico solo se efectúa por el desfiladero de la palabra. Los fundamentos de la sociedad son simbólicos; el individuo en tanto normal, se sirve de ello para las conductas reales y, en tanto psicópata, precisa el autor francés, las expresa por medio de conductas simbólicas. El orden simbólico está constituido por el lenguaje, de ahí la importancia que Cicerón le diera, como heredero de la tradición griega y como ser civilizado, al discurso y la oratoria, entendidos como formas del bien decir que facilitan el lazo social, la ley y los derechos humanos. Parece ser que el énfasis en un ideal discursivo, como lo fueron la tranquilidad del alma y la paz social en Roma, siempre ha tendido a generar reacciones contrarias. Tal fue el caso de Cicerón con su oratoria en la búsqueda de la adecuación entre un lenguaje perfecto y la realidad social. Reacciones que al parecer se siguen presentando en todos aquellos países en los que sus dirigentes se obsesionan con ideas como la de una paz desprovista de conflictos. En la Edad Media, por ejemplo, la proliferación del ideal de santidad engendró, como formación reactiva, múltiples excesos de goces patológicos que desembocaron en lo peor. La represión del goce siempre ha conducido a desplazamientos libidinales y al retorno de lo reprimido, por medio de formaciones sintomáticas, como la criminalidad en la vida social.

Sin embargo, la ley moral como efecto del padre simbólico, en tanto que este significa la ley, es aquello por lo cual el acto que estructura lo simbólico encuentra su apoyo en el puro real. En lo simbólico existe el mito del Edipo rey. En síntesis, la palabra, en su función simbolizante, va a transformar al sujeto a quien ella se dirige, por el vínculo que ella establece con aquel que la emite. En este orden de ideas, lo que se conoce en el

psicoanálisis lacaniano como el Significante Nombre-del-Padre opera como soporte de la función simbólica. El Significante Nombre-del-Padre es una especie de candado que mantiene enlazados los eslabones de lo real, lo simbólico y lo imaginario. ¿Qué quiere decir aquello? Que el nombre del padre es (para todo hijo, cuestión que el mismo Cicerón al parecer infería) un espejo o un factor fundante que estructura lo simbólico, y que se ve claro en la psicosis, pues en esta estructura clínica se presenta una desarticulación simbólica notoria al no haber advenido dicho nombre. [17]

En esta orientación, nos dice Stavrakakis lo siguiente:

Para Lacan, la realidad —el mundo humano— “está sostenida, tramada, construida por una trenza de significantes. La realidad siempre implica la integración del sujeto en un juego de significantes”. La realidad humana total no es más que un montaje de lo simbólico y lo imaginario, una articulación de significantes investidos de coherencia y unidad imaginarias —antiasmáticas—. Tal como Lacan señala audazmente en *Aún*, “cada realidad se funda y se define con un discurso” (2010, p. 62).

En esta perspectiva es necesario decir que para que haya discurso y el semejante sea reconocido en la vida social, es necesario el Significante Nombre-del-Padre, el cual constituye la base del lazo social. Sin la inscripción de tal significante, es poco probable que el otro sea tenido en cuenta y ello favorezca el despliegue de la agresividad y la violencia. Tanto la guerra como la paz son una construcción social simbólica e imaginaria, que están estructuradas de manera irreductible a partir del lenguaje, de significantes.

5. El lenguaje y lo imaginario

El registro de lo imaginario es el que más alejado se encuentra, en un nivel fenomenológico, de lo real, pues lo simbólico guarda estrecha relación con él. El lenguaje, en este registro, transita por un campo en el que la distorsión de lo real es evidente, es la palabra del sujeto en una psicopatología en especial, en la que lo imaginario es su componente principal y el más notorio; entonces, así como pensamos en un padre real, uno simbólico y uno imaginario, también es válido considerar un lenguaje real, que apunta a lo real, uno simbólico y uno imaginario. El lenguaje imaginario es el que está al servicio del registro que lleva su mismo nombre. Presenta múltiples inconvenientes para dar cuenta de lo real y se presenta en la experiencia como un disfraz, un mito o una fantasía. El delirio, que no solo es psicótico, tiene mucho de esto.

Según Lacan, el hombre puede ingresar en el orden simbólico como sujeto por la vía de una abertura específica de su relación imaginaria con su semejante. Según Stavrakakis: “Toda identidad se construye mediante diversas identificaciones con objetos socialmente disponibles, es decir, imágenes y significantes. Tanto la realidad social como la subjetiva se articulan en el nivel simbólico e imaginario” (2010, p. 63). El primer efecto que aparece de la *imago* en el ser humano es de alienación. Ahora, existe un nudo imaginario esencial designado bajo el nombre de narcisismo. Este narcisismo constituye, tal y como nos lo enseña la experiencia, el fundamento de la distorsión de lo real. ¿Qué significamos con ello? Que por narcisismo, o por lo que Freud también llamara juicio de atribución, el sujeto no

percibe los rasgos esenciales de lo real, sino que describe lo real desde sí, desde lo real en sí mismo, pero no lo real del otro o de la otredad.

Otro aspecto que Lacan señala, y que consideramos de importancia para la filosofía, es que el valor significante de la imagen no guarda relación alguna con su significación. En este sentido, una cosa es el objeto, otra su imagen y otra, diferente también, la palabra que intenta atrapar el objeto. Confundir estos elementos hace pensar a Lacan en un indicio de psicosis, como la estructura fundamental del hombre. [18] Es así como llega a considerar que, en la psicosis, todo el espesor de la criatura real se interpone para que el sujeto entre en el goce narcisista de su imagen y la alienación de la palabra. Lo que se denomina fantasma inconsciente, se define como una imagen puesta en función en la estructura significante. El fantasma es, pues, un efecto imaginario. En esta lógica, lo simbólico y lo imaginario se diferencian de sus relaciones con lo real. La función imaginaria preside el investimento del objeto, en tanto real, como imaginario. Para Lacan, lo irreal, ya lo sugeríamos, no es lo imaginario, dado que un sector de lo imaginario es simbólico y otro es real. Cuestión compleja que se podría representar por medio del nudo borromeo, en cuyo centro, es decir, entre lo imaginario, lo simbólico y lo real, estaría el lenguaje.

En este apartado intentamos reflexionar, apoyados en lo dicho hasta aquí, el discurso religioso. ¿Cuál de los tres registros predomina en él? ¿Es un discurso en el que se amalgaman los tres registros, sin que se pueda delimitar con facilidad uno del otro? ¿Guarda, acaso, tal discurso, relación con el mito del que sabemos hoy, por la lectura renovada de Platón en el *Fedro*, que es un modo particular de saber o de dar cuenta de lo más íntimo del ser humano? Si en todo discurso, llámese animista, religioso, ideológico, filosófico o científico etc., operan los tres registros propios del pensamiento y el lenguaje, cabe pues inferir un punto de articulación, tal y como lo sugería el profesor Ildelfonso Murillo, filósofo español que en su reciente estadía en la Universidad Pontificia Bolivariana, en el contexto del seminario Lenguaje, Ciencia y Religión, nos invitaba a repensar prejuicios pasados en torno a la relación problemática entre ciencia y religión, a partir del lenguaje. Según se demostró, por la vía de la argumentación y la lógica, entre ambas posturas no hay ruptura radical sino puntos de encuentro o articulación, asunto que pensamos desde la óptica de la banda de Moebius en Lacan.

Lo real, desde la óptica que venimos planteando, se asocia con lo pulsional, lo que insiste y se repite, por lo que no es representable pero está ahí de manera incesante; es aquello a lo que el hombre no puede escapar, lo determina y, sin embargo, no sabe cómo dar cuenta de él. En ocasiones se le piensa como algo material o físico; mientras que a la fe se le piensa como una entidad relacionada con la creencia y, por tanto, con la especulación y lo imaginario. Entre ambos términos, desde Aristóteles y el nacimiento de la ciencia, se ha considerado que hay oposición; sin embargo, asistimos hoy a una dinámica de pensamiento complejo en la que es posible decir que hay elementos de lo real en la fe y factores de esta en aquel. El católico, por ejemplo, no tiene por qué renunciar a las verdades filosóficas; en este sentido Dios es como lo real, se busca pero no se halla, si se le comprende, decía san

Agustín, no es Dios, es indecible e inatrapable. Es un poco la postura de J. Habermas, quien ha recibido algunas críticas.

Según se observa en el nudo borromeo, en el que se articulan y entremezclan lo real, lo simbólico y lo imaginario, hay un punto de convergencia en el que los tres coinciden, en que se puede precisar y separar cada registro de los otros. Ese punto de correlación es el Significante Nombre-del-Padre, esencia de la regulación, del vínculo social y de cierta armonía entre los hombres. Entre tales registros hay pues sincronía, una simultaneidad de factores que hace que el humano, desde esta perspectiva, sea visto como algo sumamente complejo. Esta complejidad permite saber que ningún discurso, así alguno se considere el mejor, abarca la totalidad de los elementos que lo componen, pues siempre hay una versión parcializada; es lo que con el profesor Ildefonso se intentó establecer, ya que no deja de ser problemática, en algunos contextos académicos y universitarios: la relación entre la fe y la razón. La búsqueda rigurosa de la verdad es el propósito hoy, si somos tolerantes. La verdad, en este contexto, se podría pensar como aproximación a lo real, donde lo real sería como Dios, es decir, innombrable. Un problema serio desde la óptica de Cicerón y para el discurso político y jurídico, los cuales tienden, desde la época de aquel romano brillante, a confundir las palabras con la realidad. Lo cierto es que el discurso político no alcanza a recoger la totalidad de la experiencia sensible de lo humano; lo real del goce siempre se escapa a la simbolización.

Lo más cercano a la verdad es que al hombre le queda prácticamente imposible no operar, simultáneamente, desde los tres registros mencionados, ni en el ámbito de lo psíquico ni en el campo social ni en la instancia biológica. Todos los componentes de la vida del hombre tienen que ver con tal matriz; la diferencia entre la percepción de un sujeto y otro se relaciona con el predominio de uno de ellos, con su historia personal y sus posibilidades de interpretación del mundo. Deteniéndonos en las ciencias positivas como búsqueda de verdad, hay que anotar que estas no responden los problemas esenciales: el ser y la verdad, o sea el sentido y el fundamento. Tanto la fe como la religión de Moisés eran fundamentales para Cicerón y su maestro Escévola, tanto así que este le llegó a decir a aquel:

Si los hombres no fueran por naturaleza asesinos, ladrones, adúlteros, embusteros, envidiosos, blasfemos y traidores, Dios no habría tenido que dar los Diez Mandamientos a ese Moisés. Si algunos hombres los obedecen es por temor supersticioso y no porque su corazón se sienta buenamente inclinado hacia ellos. Si las personas piadosas quedaran privadas de superstición y religión, ya verías tú el caos que sería (Caldwell, 2011, p. 167).

Ahora, si vamos a ser precisos, además coherentes con lo que venimos tratando, es necesario decir que los términos religión, filosofía y ciencia, a pesar de inscribirse cada uno en un registro específico, interaccionan; ¿quién se atrevería a afirmar que en el discurso religioso, por ejemplo, no hay elementos alusivos a lo real? No hay registro puro en la experiencia humana. Ni el psicótico más psicótico es un puro imaginario, ni el neurótico es una constitución puramente simbólica, ni la perversión es una relación exclusiva con lo real. Siempre hay combinación, pero no se puede confundir, según Paul Ricoeur, el símbolo con la cosa, ya que hay una inadecuación estructural entre el lenguaje y las cosas. Una cosa es

el símbolo dios y otra bien distinta es Dios. En esta perspectiva, dios es la idealización de lo real innombrable, de su incapacidad de decirlo todo sobre lo real. Cuestiones que al parecer Marco Tulio Cicerón conocía muy bien a partir de su formación filosófica, de su labor paciente y efectiva como orador y de sus elaboraciones lingüísticas. Por ello nos preguntamos con Cicerón: “¿A quién tienen por Dios entre los hombres? Al que habla con distinción, riqueza, abundancia y lucidez en cosas y palabras y pone en la oración un ritmo y número poético” (citado en Cura, 2004, p. 55).

En este punto es que decimos que la clínica psicoanalítica nos puede ayudar hoy a pensar en el intrincado problema que aquí nos ocupa sobre religión, filosofía y ciencia, siempre y cuando seamos, verdaderamente, interdisciplinarios, pues una cosa es que lo digamos y otra bien distinta que tengamos la flexibilidad y la apertura suficientes para hacerlo. Una auténtica actitud flexible y democrática se apoya en las tres formas del pensamiento referidas, pues centrar la atención en un solo registro no solo es imposible, sino que conduce por la senda de la alienación. La psicopatología, recordémoslo, se asocia con la rigidez, la omnipotencia y el pensamiento único, no con la fluidez, la conciencia de las limitaciones y la actitud democrática. El místico cree poder decir la verdad sobre lo real de Dios, al sentir que está unido a él.

El verbo creer implica confiar en lo que no está presente; en este sentido, creer es un acto psíquico de fe, semejante a lo que sucede con lo simbólico, pues todo símbolo es una representación de un objeto real que está ausente. Creer implica “confundir” lo simbólico con lo real o con lo imaginario de modo transitorio, y es siempre una relación del sujeto con lo simbólico, por cuanto una creencia está estructurada desde el lenguaje. Creer es algo que el sujeto no puede dejar de hacer, ya que su relación más directa es con lo simbólico y no tanto con los objetos como tales. La creencia es, ante todo, una actividad humana y no solo un asunto de fe o de religión; sin creencia, aun la actividad científica es nula ya que ella requiere, en todo momento, de una relación de fe en el significante, medio de comunicación, en las ciencias, de las sospechas, las conjeturas, las hipótesis y las teorías. En el lenguaje religioso se presenta un problema con el significado, el cual comunica-separa, al instalarse lo imaginario.

En este sentido, el funcionamiento de Dios es similar al de los objetos desde su esencia. Wittgenstein piensa que Dios es el sentido de la vida y a este lo llama Dios. Tanto creer como simbolizar se relacionan con lo real-esencial, son modos de acercarse a él sin que se le pueda atrapar de una vez y para siempre. Creer implica, también, ser engañable, y es esta una cualidad del lenguaje; el engaño significa que lo real fue solo ocultado por un símbolo o por una creencia, pues tanto esta como aquel operan como una apariencia que disfraza o metaforiza lo real. Tanto la ciencia como la religión se conducen con creencias y símbolos; si así no fuera no podríamos hablar de experiencias humanas, puesto que estos dos factores constituyen su ser. Parafraseando al profesor Ildefonso, quizá se pueda interrogar, respecto a la relación entre creencia y símbolo, ¿qué significa el lenguaje, cuando nos referimos a cosas que están más allá de la experiencia sensible? El lenguaje, según Heidegger, es la casa del ser y sin él no hay pensamiento.

El surgimiento de la lógica con Aristóteles, y aun el de la ciencia misma, ha permitido suponer que lo propio del saber religioso transita por el campo de lo imaginario. En este sentido, la religión, particularmente la judeocristiana, se vincula con el mito y con todo lo que de él se ha dicho como construcción fantasiosa. Decir que el componente imaginario es el que predomina en el sistema religioso, es decir que en su esencia hay una distorsión de lo real. [19] Sin embargo, y esta es la parte interesante de la cuestión, habría que preguntarse, así como con el mito para los griegos, si hay real en medio de tal distorsión y en qué consiste, por qué la distorsión y si esta cumple una función enmascarante o metafórica con respecto a lo real. En este punto, sospechamos que la construcción religiosa se asemeja a la lógica del sueño o a la de la construcción de un delirio. No que sea una construcción delirante, sino que emplea los mismos mecanismos. Tanto en la construcción del sueño como en la producción de un delirio, inferimos con Freud, se da un ocultamiento de la verdad. Algo similar a lo que hace el artista, quien se sirve de los recursos del lenguaje y la cultura para hacer mención a cuestiones candentes y polémicas.

Lo imaginario en este orden de ideas opera como un mecanismo de defensa ante la crudeza y el malestar que genera lo real. Ante la angustia que produce lo real, el hombre tiene que crear un mundo alterno, un mundo mejor y más placentero. Solo que sigue estando articulado a lo real sin que se pueda zafar de él. Lo imaginario nunca es puro, y el caso del discurso religioso no es la excepción, pues por mucho que un discurso distorsione lo real o la naturaleza humana, de todas maneras continúa haciendo referencia a él de manera metafórica. ¿Quién diría hoy que en el mito no hay real? O ¿quién se atrevería a afirmar que los asuntos de la fe y la creencia no tocan, en puntos sensibles, los mismos problemas de la investigación científica? Es como si dijéramos que lo real es la meta del hombre y a él es posible intentar acceder, sin que lo logremos por medio de lo simbólico o por medio de lo imaginario. La ciencia moderna, según Heidegger, ha hecho que Dios se muera en la naturaleza, o en el mejor de los casos, que se haya empobrecido, lo mismo que el ser y lo simbólico.

El dilema entre los saberes por definir cuál es mejor, el más efectivo, se diluye en parte con la reflexión y la problematización que introduce el modelo simultáneo de lo real, lo simbólico y lo imaginario, pues ¿cómo descartar alguno? ¿Existe, acaso, una actividad o experiencia humana que no articule, simultáneamente, los tres registros? ¿Trata el químico o el físico con objetos puramente reales, sin que en su subjetividad intervengan sus propios imaginarios? Es precisamente la presencia de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario, como partes de la subjetividad humana, lo que ha puesto a tambalear la supuesta consistencia del positivismo, el cual pretendía dar cuenta de lo real sin ningún tipo de contaminación subjetiva. Hoy sabemos que no es así, pues ni las ciencias “exactas” (llámense matemática, física, química o biología) están exentas de lo imaginario; tampoco la religión, aun la más primitiva, diría Claude Lévi Strauss, estaría exenta de nexos con lo real. El punto es, quizá, determinar en cada caso cuál es el énfasis o el factor predominante, pero ello no quiere decir supresión de los otros.

6. El discurso y lo real en la ciencia

Los epistemólogos en general, tanto los de las ciencias naturales como los de las ciencias sociales, aceptan que las ciencias poseen un lenguaje, unos conceptos y unas teorías que son rigurosas y puntuales en cuanto al objeto al que se refieren. Dicho en otros términos, el saber de la ciencia es el más autorizado, el que más cercanía tendría a lo real de cada objeto en un campo específico. Así, una cosa sería el saber del químico y otro el del alquimista. El saber que contiene el discurso científico, se dice en general, es el que más se aproxima a lo real, y ello se debe a que suponemos que está desprovisto de lo imaginario, como componente que tiende, en ocasiones, a la distorsión. El hecho de que digamos que la ciencia es fáctica, analítica, que trasciende los hechos, hermenéutica y semiótica, metódica y abierta, predictiva, legal y general, clara y precisa, empírica, rigurosa y sistemática en los conceptos, comunicable y útil, es prueba de ello.

Digamos que lo real es como la tierra prometida, es el objetivo a alcanzar por la actividad científica, solo que siempre es un proyecto. Esta pretensión es válida en todas las esferas de intervención, llámense ciencias naturales o sociales. Dar cuenta de lo real, implica pues usar un lenguaje especializado, cosa que otros discursos no procuran al no tener tal propósito. Lo llamativo, de todos modos, es que otras posturas como la literaria o la religiosa, entre otras, terminan haciendo alusión, en muchas ocasiones, a los mismos objetos de la ciencia, solo que de manera metafórica y con otros lenguajes. La ciencia, en este orden de ideas, así como la religión, supone la existencia de un más allá, cuestión que denominamos *trascender los hechos*. Es lo que han hecho, cada uno en su campo, hombres como Einstein, Darwin, Marx, Freud y Lacan, entre otros.

De todas maneras, aunque el propósito de la ciencia es acceder a lo real, nunca lo alcanza, pues la estructura de lo real no es simbolizable. Es como Dios, según san Agustín, el cual es innombrable al ser inefable. Una idea semejante llegó a tener Nicolás de Cusa, quien consideraba que los juicios que hacemos sobre Dios son solo conjeturas, aproximaciones, sin que podamos acceder a su realidad. Si lo real de la ciencia fuera atrapable, con toda seguridad que estaríamos en una total quietud, y el avance científico y del derecho se habrían detenido, al no visualizar otros objetos de investigación. En este aspecto concreto hay diferencias respecto a las creencias religiosas, las cuales parecen operar más del lado de lo imaginario y de la confusión entre el signo y lo real.

Lo más cercano a lo real, en el ámbito de la ciencia, es lo simbólico. Lo simbólico aquí es una representación, la más fiel de todas, de lo real. No es lo real pero es lo que más se aproxima a él. Cuando se dice que el discurso de la ciencia es simbólico, estamos expresando que lo imaginario en él está reducido. No que no existe sino que está disminuido, y estar recortado lo imaginario en un discurso es decir la verdad, la palabra precisa, una palabra plena, efectiva en cuanto a su esencia misma. En este sentido, la ciencia opera como la poesía, o como lo dijera Freud en el campo de lo psíquico, como el lapsus, el acto fallido o el chiste que, entre otras cosas, son efectos o formaciones del inconsciente, el cual está estructurado desde el lenguaje.

En el discurso científico pensamos que lo simbólico tiene menos de imaginario y, por tanto, más cercanía a lo real, mientras que en el discurso religioso, y aun en el sentido común, lo simbólico está más cargado de lo imaginario y su aproximación a lo real es menor. No olvidemos el carácter defensivo de lo imaginario ante lo real y cómo en esto radica su alejamiento. Mientras lo religioso se asemeja más a un funcionamiento obsesivo, lo científico se acopla más a los rasgos de la perversión, pues esta gusta y apunta a lo real. En una gradación de menor a mayor diríamos que en la psicosis aparece la serie imaginario-simbólico-real, en la neurosis el orden simbólico-real-imaginario y en la perversión la sucesión real-simbólico-imaginario. En tal distribución aparece, en primer lugar, el factor predominante, luego los otros dos en orden lógico.

Como se aprecia, se trata de diferencias sutilísimas, razón por la cual es posible el diálogo entre saberes distintos que, a la postre, coinciden en la combinación lógica subyacente de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Lo que se quiere decir, en última instancia, es que estos modos psicológicos de operar, puntualizados por Lacan, no solo sirven para esclarecer el funcionamiento de la subjetividad humana sino que, además, son herramientas eficaces a la hora de pensar, filosóficamente, la naturaleza de una actividad, de un saber o de un proceso, sea físico, químico, biológico, histórico-social o psicológico. Pensar, en esta lógica, es una actividad que se relaciona con el ser. Tanto Husserl como Heidegger dicen que la ciencia natural moderna deshumaniza al hombre, pues suprime al sujeto.

Ahora bien, hemos indicado que lo imaginario es parte constitutiva del funcionamiento psicológico del hombre y que este, por más que desee tener una relación clara y objetiva con el mundo, sea interno o externo, no lo puede lograr en términos absolutos. Es el reproche que, desde el positivismo, se le ha hecho a las ciencias del espíritu y a todos aquellos otros saberes vivenciales y experienciales, como la religión, que carecen de la objetividad descrita por tal método filosófico. Tanto Galileo como Kepler y Copérnico, entre otros, filosofaron desde una matriz cristiana, hicieron ciencia desde la fe y el mismo Teilhard de Chardin, quien fue hasta el final jesuita y sacerdote católico, no pensó que fuera problemática la relación entre biología y fe. En la Roma de Cicerón, por ejemplo, la religión y la fe hacían parte constitutiva de la vida cotidiana, tanto así que nadie podía conocer el derecho si no conocía la religión; de ahí que los sumos pontífices fueran también los grandes jurisconsultos.

La ciencia como producción del hombre no tiene ingredientes o características distintas a las del hombre mismo; si decimos que la fantasía, la especulación y lo imaginario hacen parte esencial de él, estamos señalando, como un indicio importante, que la ciencia no es un saber puro, descontaminado de tales componentes, sino un discurso que, como los demás, se caracteriza por la movilidad, lo insoluble y lo estructural de tales factores. La prueba está en las constantes precisiones, ajustes y rectificaciones que la ciencia debe llevar a cabo.

Así mismo, lo imaginario en la ciencia es, simultáneamente, un obstáculo y una posibilidad. Un obstáculo cuando los investigadores operan desde sus propias características, distorsionando la percepción de los hechos a que están sometidos, y una posibilidad cuando van más allá del material manifiesto o fenomenológico. En este caso, decimos que trascienden los hechos, mientras que en el primero solo hay estancamiento, como al parecer fue lo que sucedió en múltiples ámbitos del conocimiento durante la Edad Media, en la cual el modelo de gobierno fue *La ciudad de Dios* de san Agustín.[20] En esta onda de pensamiento, escribe Taylor Caldwell:

Sólo cuando el hombre dejaba a los hombres podía hallar la *Civitas Dei*, la Ciudad de Dios. Una ciudad serena, sin muchedumbres, dulce, llena de luz, emoción y éxtasis, regida por leyes brillantes, cantando con angélicas pasiones y proclamando a gritos las eternas verdades, abundante de espacios y habitada tan sólo por la belleza, la libertad y muchos silencios. ¡Los benditos silencios de donde no estaba el hombre! (2011, p. 573). [21]

Al respecto también hay otras posturas. El apóstol Pablo, por ejemplo, decía que el cristiano encuentra a Dios en la naturaleza, y Nicolás de Cusa, más tarde, llegó a denominar Dios a cualquier cosa del universo. En cada mónada, decía Leibniz, está el todo. Una idea similar tenía Cicerón, quien como Aristóteles pensaba que Dios se equiparaba con el alma. Por ello habla de tener a “Dios por testigo, esto es (a lo que yo entiendo), su alma y su propia conciencia” (1984, p. 77-78). [22]

Según Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*, “la divinidad, pues, no es ni racional ni posee ninguna virtud”. Esta cuestión inmediatamente lo conduce a preguntarse: “¿Cómo podemos concebir un dios así?” (1984b, p. 236). La respuesta es la misma a la que también llegan otros autores como Freud: no existe ningún dios. Y en otro aparte de la misma obra Cicerón dice:

Otro miembro de la escuela de Platón, Heraclides del Ponto, llenó volumen tras volumen de fábulas pueriles; unas veces estima divino el mundo, otras veces el intelecto; asigna también la divinidad a los planetas, y afirma que la deidad está desprovista de sensación y que su forma es mudable; y luego, en el mismo libro cuenta entre los dioses a la tierra y al firmamento (1984b, p. 47).

Lo llamativo es que unas cuantas páginas más adelante dice: “La creencia, en efecto, en los dioses no se ha establecido en virtud de una autoridad, una costumbre o una ley, sino que descansa en un unánime y permanente consenso de la humanidad” (1984b, p. 52).

De lo anterior se infiere que con los dioses sucede, desde la antigüedad grecorromana hasta hoy, como con la ley, pues unos creen en ella como algo simbólico-real y otros no, al considerarla un asunto meramente imaginario. Sin embargo, lo imaginario, a pesar de funcionar como un obstáculo, como represión o como un no querer saber nada de la otra cuestión, opera en su contra, como metáfora, dando indicios y enseñando el camino hacia lo real. En este punto es menester entonces una labor semiótica y hermenéutica que ayude al desciframiento, razón por la cual venimos diciendo que lo imaginario no es contrario al saber ni a lo real, sino su enmascaramiento y por tanto otra vía, aunque plagada de

obstáculos, que incita al desocultamiento a todos aquellos que no queden atrapados en la cárcel de sus propias concepciones y hábitos inamovibles. Por ello, es necesario vaciar al otro, al semejante, de las determinaciones imaginarias de significado. Digamos que en la vida social y en la política es necesario, para alcanzar sosiego y paz en alguna medida, hacer del otro, en la perspectiva de Ernesto Laclau, un significante vacío, ello para escucharlo, pensarlo y hablar con él sin convertirlo en enemigo o criminalizarlo a partir de los prejuicios que siempre distancian y excluyen. Sucede que cuando se constituye al otro en enemigo, al mismo tiempo se le reconoce, y cuando se le criminaliza, de paso se le excluye y se le borra.

7. A modo de conclusión parcial

Lo anterior nos conduce al diálogo entre fe y razón, mediante una reflexión filosófica que permita superar el conflicto y la exclusión radical entre el cientificismo y el fundamentalismo, dado que la razón misma actúa en las ciencias y en la fe cristiana, y todo esto en relación con la verdad. En esta perspectiva se requiere, proponía Ildelfonso Murillo, una filosofía sapiencial (abierta al misterio) sin esquizofrénicas disociaciones, donde por un lado se es científico y por otro teólogo. Un hombre ilustrado y crítico.

Es necesario plantearse el fundamento último de lo real, es decir, el sentido de la vida y del mundo. Según la lógica sugerida por el nudo borromeo y por la combinación de los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario, es lícito pensar, si somos un poco osados, que los términos ciencia, filosofía y religión pueden estar situados en correspondencia lógica con aquellos registros del mencionado nudo. Esquema que representa, de manera precisa, el problema a que nos hemos venido refiriendo y se ve claro, como lo sugería el profesor Ildelfonso, que no hay ruptura ni oposición entre ciencia y religión, sino una lógica de continuidad. Algo semejante han propuesto autores como Eugen Drewermann en Alemania y J. Habermas, entre otros. El encuentro (de este último) con el entonces cardenal Joseph Ratzinger, en enero del 2004, es prueba de ello. [23]

El primero lleva años proponiendo una especie de diálogo sin término entre ciencia y religión, particularmente entre psicoanálisis y catolicismo; el segundo trabaja en una orientación similar, procurando restablecer los vínculos entre fe y razón. Vínculos que a primera vista, en la obra de Cicerón, son imperceptibles, pero que varios teólogos y funcionarios de la Iglesia observaron desde los inicios: una acertada sintonía entre las ideas del pensador romano y los dogmas de la iglesia.[24] No vemos por qué tal restablecimiento tendría que generarle al creyente de hoy una especie de vivencia de traición culpabilizante, cuando de lo que se trata es de abrir la mente para poder cooperar, en los distintos problemas que aquejan al mundo, de manera más eficaz, desde una genuina actitud tolerante y democrática y sin caer en los rigorismos y las posturas rígidas de otras épocas que no han permitido el despliegue humano al paralizarlo. Sin embargo, parece claro que, como dice Cicerón en *Sobre la república*, “los incultos se ven inclinados a creer con más facilidad” (1992, p. 56), lo cual implica la obligación de confundir los significantes con la realidad y, cuando esto no se hace, se corre el riesgo de “perder la cabeza” como Cicerón,

o de ser excluido, al no ser un buen representante de lo que Lacan llamaba el *sujeto supuesto saber*. [25]

Entonces, solo una actitud flexible en el pensamiento, fruto de la combinación de aspectos imaginarios (como los que aporta la fe religiosa), simbólicos (como los que brinda la filosofía griega y romana) y reales (como los que manifiesta el discurso de la ciencia) puede adoptar en una época de crisis posturas tan disímiles como las que a Cicerón le tocó asumir. Cicerón no fue un dogmático en la fe, pero estuvo en relación con los creyentes de su época; tampoco fue un filósofo puro, a la manera como era concebido por los griegos y, sin embargo, también se movió entre grandes pensadores; finalmente, sí fue un gran abogado, pero no a la manera en que hoy lo conocemos, pues se batía entre distintos discursos como un apasionado por el saber y nunca despreció otros saberes, con el argumento ingenuo de que alguno de ellos no tendría nada que ver con el derecho, pues sabía cómo ninguno que este discurso es amplio y tiene que ver con cuanta reflexión exista sobre lo humano.

Para concluir esta parte, se podría decir, además, parafraseando un poco a Nietzsche, que fue un abogado humano, demasiado humano, y por ello se fue lanza en ristre, con los elementos simbólicos de que disponía, contra sujetos como Catilina. No se consideró nunca un ser pasivo y mucho menos alguien partidario y promotor de la deshonestidad y de la corrupción, pues seguramente consideraba que tales actitudes deslucían sus virtudes y su función social como abogado y humanista. Integridad que, a la luz de la codicia por el dinero, en la actualidad sería despreciable por todos aquellos que carecen de las dignidades suficientes para aportarle un punto de apoyo a una humanidad cada vez más deficiente en lo esencial. Por ello son reveladoras las palabras del padre de la macroeconomía, Jhon Maynard Keynes, quien en una conferencia del año 1928 decía:

Los "dioses" en los que se funda la vida económica son inevitablemente genios del mal. De un mal *necesario* que "por lo menos durante otros cien años" nos forzaría a "fingir, nosotros mismos y todos los demás, que lo justo es malo, y lo malo es justo, porque lo malo es útil y lo justo no lo es". La humanidad, por consiguiente, debería continuar (¡hasta 2028!) considerando "la avaricia, la usura y la cautela" como vicios indispensables para "sacarnos del túnel de la necesidad económica y llevarnos a la luz del día" (citado en Ordine, 2015, p. 22).

En este punto es necesario decir que muchos teóricos del lenguaje son partidarios de la idea de que el discurso, tanto de los sujetos como de las colectividades, es un buen indicio para interpretar los valores morales del momento histórico o cultural de que se trate. Por esta razón, a continuación pretendemos realizar un pequeño análisis del discurso de Cicerón y cómo detrás de él operan los principios que le dieron forma a nuestra cultura.

Tomado del Libro "De Cicerón a nuestros días. Pasiones, deberes y derechos por la paz" de Elkin Emilio Villegas Mesa.

[1] Entre las más famosas piezas de oratoria en Cicerón se destacan las cuatro contra Catilina (conocidas como las *Catilinarias*), y las catorce contra Marco Antonio (conocidas como *Filípicas*).

[2] Es el caso de Marco Tulio Cicerón, quien, sin conocer conscientemente las distinciones entre lo imaginario, lo simbólico y lo real en la subjetividad y en el discurso como Jacques Lacan, se condujo con gran rigurosidad en los problemas del lenguaje y la oratoria, tanto así que podríamos arriesgar la hipótesis de que tenía indicios y sospechaba esas distinciones o que estas constituían en él un saber no sabido. El Significante Nombre-del-Padre es lo que mantiene encadenados lo real, lo simbólico y lo imaginario tanto en las neurosis como en las psicosis.

[3] En opinión de algunos expertos como Eustaquio Sánchez Salor, *El orador* es uno de los tratados sobre el arte de hablar y escribir (dedicado también a Marco Junio Bruto, el famoso asesino de Julio César) más importantes de la evolución cultural de Occidente. Por esta razón, consideramos en este apartado (que es básicamente un trabajo hermenéutico, no una repetición, sobre las obras de Cicerón arriba mencionadas) que buena parte de su obra puede ser también considerada un tratado de filosofía del lenguaje, con el cual el autor romano le apuntaba el uso del “bien decir”, cuya finalidad era sin duda mejorar la relación consigo mismo y con el semejante en los vínculos sociales.

[4] Para los estoicos, por ejemplo, el signo es una representación de un fenómeno de la realidad. Y en la *Poética* de Aristóteles se diferencian la realidad o cosa, el signo y el concepto. De lo cual se deduce que la acción comunicativa del hombre, en todas las épocas —la antigüedad grecorromana, la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración posmoderna—, es el medio por el cual se ponen en relación el lenguaje, el pensamiento y la realidad. Medio para organizar la realidad interna (subjetividad), la realidad exterior y la interacción con los demás y con las cosas.

[5] Sobre estas vivencias y experiencias (que conjeturamos se relacionan desde un punto de vista hermenéutico con la tríada lacaniana de lo real, lo simbólico y lo imaginario), consideramos que existen en Cicerón múltiples alusiones en obras tales como *Sobre la naturaleza de los dioses*, *La adivinación* y *El hado*. De ahí que se pueda decir que el fenómeno de la fe y de la religiosidad no sea un asunto netamente imaginario, sino una construcción cultural (como la filosofía, la ciencia y el arte) en la que también se entremezclan, fundamentalmente, aspectos de lo simbólico y de lo real. Lo cual indica que no existe una oposición radical entre teología, filosofía y ciencia. Cuestión que al parecer Cicerón advirtió, desde un saber no sabido, y por ello en su obra se entremezclan sin problema tales saberes. Podría hacerse un abordaje similar (desde la tríada RSI) de los derechos humanos, pensados a partir de la óptica de los deberes y la naturaleza humana en Cicerón, la cual consideramos que es cercana, en la perspectiva del psicoanálisis, a los conceptos de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Entonces, dicha tríada nos parece adecuada para repensar el discurso de tales derechos en la contemporaneidad.

[6] Esta es la razón por la que se justifica la presencia del psicoanálisis lacaniano aquí, pues tanto la noción de “la falta y la finitud” como la de los “límites del discurso” son importantes para comprender nuestras realidades sociales y políticas (Stavrakakis, 2010, p. 129).

[7] A diferencia de la fe, las leyes no pueden operar con base en dogmas. Por ello, Cicerón, de acuerdo con Arquias, nos dice: “Las leyes de los hombres no pueden nunca ser dogmáticas, pues se convertirían en piedras insensibles” (citado en Cura, 2004, p. 42).

[8] En el cual no se valora adecuadamente, tal y como se observaba recientemente en la falta de eficacia del programa de Colciencias denominado “Tiempo de volver”, dirigido a científicos colombianos que están fuera del país, el esfuerzo, los aportes y las privaciones de los investigadores, los doctores y los posdoctorados.

[9] Charles Sanders Peirce nació en Cambridge, Massachusetts, el 10 de septiembre de 1839, y murió en Milford, Pensilvania, el 19 de abril de 1914. Filósofo, lógico y científico estadounidense. Es considerado el fundador del pragmatismo y el padre de la semiótica moderna. Sus elucidaciones sirvieron de inspiración a Jacques Lacan para pensar su teoría del significante, en relación con los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Sus hallazgos también permitieron crear las bases sintácticas, pragmáticas y gramaticales del lenguaje, las cuales dieron lugar, sin que se lo propusiera, de manera simultánea, a la creación de la teoría crítica de la modernidad y de paso al pragmatismo de filósofos como Jürgen Habermas, con su famosa “teoría de la acción comunicativa”; John Rawls y su *Teoría de la justicia* y Richard Rorty, con su obra titulada *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, a partir de la cual evocamos a Marco Tulio Cicerón, quien en muchos aspectos, consideramos, se conducía como los pragmáticos norteamericanos, es decir, sin pertenecer a ninguna escuela o doctrina, pero apegado a principios con los cuales se dio a conocer como un sujeto ético, cuyas acciones

mostraron estar en sintonía con el cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de lo sacro.

[10] El nóúmeno (del griego “νοούμενον” “noúmenon”: “lo pensado” o “lo que se pretende decir”), en la filosofía de Immanuel Kant, es un término problemático que se introduce para referir a un objeto no fenoménico, es decir, que no pertenece a una intuición sensible, sino a una intuición intelectual o suprasensible. Por otra parte, el término también ha sido usado para hablar de la cosa-en-sí, es decir, la cosa en su existencia pura independientemente de cualquier representación. En la filosofía de Platón representa una especie inteligible o idea que indica todo aquello que no puede ser percibido en el mundo tangible y a la cual solo se puede arribar mediante el razonamiento. El nóúmeno como concepto fundamenta la idea de la metafísica en Platón. Recuperado de **Wikipedia**, consulta realizada el 30 de noviembre de 2014.

[11] La palabra en Platón se sacraliza, no en el *Cratilo* pero sí en el *Fedón*, en el que la palabra oral y escrita tienen origen divino, en los dioses. El lenguaje sería pues para el hombre una especie de posesión divina.

[12] Cicerón consideraba que no era propio de la amistad el no prestar oídos a la verdad y estar siempre aparejado para la mentira (1984, p. 145).

[13] El problema del mal no existe para los platónicos, porque no existen los en sí del mal, y lo que no se puede nombrar no existe. Para ellos existe la carencia del bien, no el mal. Lo que quiere decir que el mundo solo se puede nombrar de manera positiva, lo cual es ya un problema lingüístico para los filósofos como Cicerón que cargan con la herencia de Platón. Es por esta razón por la que probablemente muchos de ellos y también teólogos vean en el psicoanálisis algo pavoroso, al emplear el concepto de pulsión de muerte.

[14] Según Lacan, no es que tengamos un cuerpo sino que creemos tenerlo. El esquizofrénico, por ejemplo, no cree tener un cuerpo, sin embargo lo cree cuando lo experimenta de modo radical. En la perspectiva del psicoanálisis se podría decir que todos, aún en el campo de la ciencia, tenemos creencias y estas son todas delirantes. De lo cual se infiere que todo el mundo delira. A diferencia de lo que dicen los psiquiatras en la actualidad, el delirio en muchos casos es necesario para la vida; para que el sujeto viva, tanto en las neurosis como en las psicosis, más o menos ligado a la vida social. Cuando el delirio se suprime, el sujeto corre el riesgo de acceder a la locura. Aunque es claro que existen formas delirantes del vínculo social que promueven, de modo permanente, el odio, la agresividad y la violencia, con lo cual se dificultan aún más los propósitos y las escasas posibilidades de paz.

[15] Realidad del lenguaje que al parecer Cicerón también sospechó, pues en cada uno de sus escritos se advierte un esfuerzo permanente por hacer coincidir, sin que lo pudiera lograr, la palabra (el significante) con la realidad.

[16] De acuerdo con Yannis Stavrakakis, el elemento que aglutina los tres anillos (de la economía, la política y lo social) es el goce. “Desde este punto de vista, el consumismo y la publicidad funcionan como los síntomas de nuestras sociedades” (2010, p. 277).

[17] En la clase número catorce del *Seminario 3*, realizada el 11 de abril de 1956, sobre la psicosis, Jacques Lacan inicia su intervención titulada “El significante, en cuanto tal, no significa nada” con una frase de Cicerón sobre la oración. En concordancia con la metáfora del espejo, se podría decir además que Cicerón ha operado, en nuestra historia sociocultural sobre la ética de los deberes, como un modelo simbólico a imitar; solo que desafortunadamente su obra y su vida también han tenido, como la vida de Jesucristo, efectos imaginarios difíciles de practicar, instaurando de paso una estela de malestar, frustración y caos que tampoco ha posibilitado la preservación de los derechos humanos, la paz y la vida en sociedad. Para repensar la simbología del espejo, que está íntimamente relacionada con los procesos inconscientes de identificación en las teorías de Freud y Lacan, conviene echarle una mirada al texto de Umberto Eco titulado *De los espejos y otros ensayos*.

[18] La razón por la que aludimos con tanta frecuencia en el presente capítulo a la teoría sobre lo real, lo simbólico y lo imaginario de Jacques Lacan, se debe a que consideramos que entre este psicoanalista y Cicerón existen varios puntos de contacto, siendo el principal de ellos que ambos fueron, cada uno en su campo y en su época, dos grandes oradores y dos agudos pensadores que le aportaron a la teoría sobre el lenguaje.

[19] Según Aristóteles, las tres formas del alma son: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual o racional. En aquellas ideas se ha inspirado el cristianismo para pensar nociones tales como pecado original y culpabilidad.

[20] Obra que en opinión de algunos autores como el profesor Gonzalo Soto Posada no tuvo influencia de *La república de Platón*, ya que fue la alianza entre la Iglesia y el papado la instancia responsable del poder. Instancia que desplazó esa obra de Platón e hizo que fuera vista como algo nimio. Fue a partir del Renacimiento que *La república* tuvo importancia en varias obras como *Utopía* de Tomás Moro y *La nueva Atlántida* de Francis Bacon. Sin embargo, es probable que sí la haya tenido por medio del pensamiento de

Cicerón, particularmente desde *Sobre la república. Sobre las leyes*. Respecto a esta obra dice José Guillén en el estudio preliminar: “San Agustín se sirve de ella grandemente para la composición de *La ciudad de Dios*” (1992, p. XVIII).

[21] En la perspectiva de la ciudad de Dios, se podría decir que, para el mundo católico, tanto la representación de Roma (Ciudad del Vaticano) como el discurso sobre los derechos humanos son una creación actual (sublimación) de dicha ciudad ideal y, al mismo tiempo, una “formación reactiva” basada en la pulcritud, la escrupulosidad y el pudor, ante los excesos, la crueldad y la falta de dignidad en las costumbres de los hombres en la época de Cicerón. La noción de ciudad de Dios, por su componente imaginario, no da lugar a la construcción de un concepto de ciudadanía que sea acorde con las realidades de nuestra época.

[22] La palabra testigo, según Virgilio Ortega, posee una historia y una etimología que se asocian con lo más sagrado del hombre, sus testículos.

[23] Sin embargo, es claro, en la perspectiva de Lacan, que siempre hay conflicto entre un saber y otro, máxime cuando no existe siquiera adecuación entre las palabras y la experiencia humana. Lo real sensible de la experiencia humana siempre escapa a la simbolización, asunto que deberían asumir tanto ideólogos como políticos y académicos, en pro de la dignidad humana, así sus respectivas rentabilidades se tiendan a reducir. Lo real siempre desarticula cualquier teoría.

[24] En esta perspectiva se podría decir que la Roma de Cicerón gestó un sistema político, jurídico y, sobre todo, religioso, cuasiperfecto, pues no existe una institución (como la Iglesia católica) en la que sus miembros se respalden más en cada una de sus actuaciones, sean estas buenas o malas. Se trata de un modelo ideal de producción capitalista, que a la postre los funcionarios de distintas organizaciones y empresas, tanto estatales como privadas, han sido incapaces de emular. Modelo que Michel Foucault ha dado en llamar, de modo claro y sin vacilaciones, como “Poder Pastoral”. Situación que se observa tanto en la obra de Agustín de Hipona y en la de Tomás de Aquino, como en el movimiento emprendido por Martín Lutero con su Reforma, y en el de la Iglesia católica con su Contrarreforma, tal y como lo describe el profesor Jhon Fredy Lenis Castaño en su libro *Culpabilidad y subjetivación. Avatares de la conciencia moral a partir de Foucault*.

[25] De acuerdo con Stavrakakis: “Es aquí donde se revela en toda su plenitud la distancia entre la academia y el psicoanálisis. Tal como lo formulara Lacan en su seminario sobre el acto psicoanalítico, ‘yo no soy un profesor, justamente porque cuestiono al sujeto supuesto saber. Eso es precisamente lo que el profesor no cuestiona jamás puesto que en esencia él es, en tanto profesor, su representante’ [...] el éxito hegemónico y la longevidad de un discurso presuponen una manipulación eficiente del goce” (2010, pp. 25, 43). Adicionalmente, nos recuerda el autor, en la página 46 del mismo texto, que Lacan pensaba que por la longevidad del discurso y por el goce, en el porvenir era probable que la religión triunfara sobre el psicoanálisis.