



APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE BUENOS AIRES
APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE LA PLATA

EL REY ESTÁ DESNUDO

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



AÑO 11 N° 11 NOVIEMBRE 2008

*Letra
viva*

Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires
Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata

El Rey está desnudo

Revista del psicoanálisis por venir

Año 1 N° 1

..... (mes) 2008

COMITÉ EDITORIAL: MARIANA GOMILA
BORIS GONZÁLEZ CEJA
ALFREDO EIDELSZTEIN

ISSN

INDICE

EDITORIAL	X
EL TRAJE NUEVO DEL EMPERADOR. Hans Christian Andersen	X
PSICOANÁLISIS Y BIOPOLÍTICA, 1ª PARTE: EL RECURSO DE HABEAS CORPUS DEL PSICOANÁLISIS POSLACANIANO, por Haydée Montesano	X
EL SUJETO DEL INCONSCIENTE COMO IMPERSONAL Y EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD SUBJETIVA, por María Inés Sarraillet	X
LA TRADICIÓN CRISTIANA OCCIDENTAL Y EL PROBLEMA DEL SINSENTIDO, por Edith Tague Muler.	X
FAMILIA, NEUROSIS Y PSICOANÁLISIS, por Silvina Weis.....	X
LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN EL RETORNO A FREUD DE JACQUES LACAN, por Juliana Zaratiegui.	X
<i>Colaboraciones:</i>	
POR UN PSICOANÁLISIS NO EXTRATERRITORIAL, por Alfredo Eidelsztein.	X
IDEAS DE IGNACIO LEWKOWICZ SOBRE LA EXTRATERRITORIALIDAD SINTOMÁTICA DEL PSICOANÁLISIS, por Martín Krymkiewicz	X

EDITORIAL

Con posterioridad al fallecimiento de Sigmund Freud, sus continuadores produjeron una interpretación de su obra que, según el diagnóstico de Jacques Lacan, se caracterizó por la reducción del horizonte de la teoría y la práctica psicoanalíticas a la función de un yo normalizable y de una pulsión orgánica, renunciando en ese mismo movimiento, entre otras cosas, a la fundamental importancia del inconsciente para el psicoanálisis.

Como en tantos otros campos del saber conjetural del hablante, se operó en el psicoanálisis un paulatino desplazamiento de aquellos conceptos que resultaban más polémicos y subversivos. El diagnóstico de Lacan en, por ejemplo, *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis*¹, es contundente: por haber osado espiar a Diana en su baño, como castigo por haber mirado lo que resiste ser visto, los perros de Acteón se volvieron contra su amo y lo devoraron.

De manera similar a lo ocurrido en otras disciplinas, Lacan decidió responder al posfreudismo con la propuesta de una enseñanza constituida a partir de una nueva lectura del psicoanálisis.

Como una maniobra de frente al posfreudismo, que se había consolidado como ortodoxia, Lacan enseñó que en el psicoanálisis es posible, a partir de una doble apertura, volver a establecer lo que fue devorado: someter a una crítica los conceptos fundamentales y ponerlos en relación con aquellos campos del saber que permiten articular de manera efectiva lo que tiende a ser rechazado.

A casi treinta años del fallecimiento de Lacan y la interrupción de su trabajo constante de actualización y renovación del psicoanálisis, su obra entró en un proceso de interpretación y consolidación cuyas líneas fundamentales comparten la mayoría de los practicantes e instituciones que componen hoy el campo psicoanalítico lacaniano.

¹ Lacan, J. (2008): *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

La orientación que ha tomado dicha interpretación se caracteriza, según nuestro diagnóstico, entre otras cuestiones, por: a) una jerarquización máxima del valor de lo real (confundido con lo que el sentido común entiende por “realidad”), del goce (entendido como satisfacción y/o insatisfacción), y del cuerpo biológico; b) la preponderancia del individuo (confundido con el concepto de sujeto de Lacan); c) la función del analista sostenida en la suposición de la inexistencia de valores y sentidos trascendentes y d) la responsabilidad individual y la autogestión del goce como destinos de la cura psicoanalítica.

En este movimiento, se ha ido renunciando en la clínica y en la teoría psicoanalíticas a la noción de sujeto del inconsciente, la función del Otro, la novedad del objeto *a*, el campo de la palabra y el lenguaje y la lógica del significante; estableciéndose así una tendencia que olvida lo que entendemos constituyen las propuestas más importantes de Lacan para el psicoanálisis: el inconsciente estructurado como un lenguaje, el sujeto en *inmixión* de otredad, los tres registros anudados, el psicoanálisis como lazo social, el objeto *a* como dimensión creacionista de valor, el analista como Otro y la importancia de la formalización del saber en psicoanálisis.

Treinta años de interpretación de la obra de Lacan han establecido, según nuestro diagnóstico, un poslacanismo que rechaza lo más polémico y novedoso de su legado; los perros han vuelto a devorar a Acteón. Se ha configurado un psicoanálisis acorde a la demanda biologicista, individualista y nihilista de la época y sociedad en las que vivimos.

Los que hacemos Apertura hemos venido elaborando elementos y herramientas conceptuales que nos permiten proponer otra lectura de la obra de Lacan, en especial de sus últimas concepciones, y que divergen de manera notable con lo que tiende a constituirse en una ortodoxia poslacaniana. Esta otra lectura nos habilita a proponer como formación del analista una articulación dialéctica, en lugar de la lógica monista imperante en nuestro campo, que nos habilita un diálogo crítico y racional con los grandes autores de la historia del psicoanálisis (S. Freud, M. Klein, J. Lacan, etc.), con las versiones actuales del psicoanálisis y los autores que las sostienen y,

finalmente, con los campos de saber dentro de los cuales el psicoanálisis, con sus particularidades, se inscribe.

La apertura que proponemos apunta a volver a articular el psicoanálisis con disciplinas afines, recuperando de este modo su "interterritorialidad" con la lingüística, el análisis de discurso, la matemática, la física, la lógica, la filosofía, la historia etc., en relación a las cuales la novedad que introduce el psicoanálisis adquiere relevancia y función.

La apertura que planteamos se funda en un programa de investigación que desarrollamos en nuestras instituciones, desde las cuales intentamos volver a establecer la dimensión más subversiva y nuevamente olvidada de un psicoanálisis que no teme a la desnudez de la verdad, de un psicoanálisis que no renuncia a leer su propia historia y su contexto, de un psicoanálisis por venir.-

El traje nuevo del Emperador¹

Hans Christian Andersen

[Cuento infantil. Texto completo]

Hace muchos años había un Emperador tan aficionado a los trajes nuevos, que gastaba todas sus rentas en vestir con la máxima elegancia.

No se interesaba por sus soldados ni por el teatro, ni le gustaba salir de paseo por el campo, a menos que fuera para lucir sus trajes nuevos. Tenía un vestido distinto para cada hora del día, y de la misma manera que se dice de un rey: “Está en el Consejo”, de nuestro hombre se decía: “El Emperador está en el vestuario”.

La ciudad en que vivía el Emperador era muy alegre y bulliciosa. Todos los días llegaban a ella muchísimos extranjeros, y una vez se presentaron dos truhanes que se hacían pasar por tejedores, asegurando que sabían tejer las más maravillosas telas. No solamente los colores y los dibujos eran hermosísimos, sino que las prendas con ellas confeccionadas poseían la milagrosa virtud de ser invisibles a toda persona que no fuera apta para su cargo o que fuera irremediabilmente estúpida.

-¡Deben ser vestidos magníficos! -pensó el Emperador-. Si los tuviese, podría averiguar qué funcionarios del reino son ineptos para el cargo que ocupan. Podría distinguir entre los inteligentes y los tontos. Nada, que se pongan enseguida a tejer la tela-. Y mandó abonar a los dos pícaros un buen adelanto en metálico, para que pusieran manos a la obra cuanto antes.

Ellos montaron un telar y simulaban que trabajaban; pero no tenían nada en la máquina. A pesar de ello, se hicieron suministrar las sedas más finas y el oro de mejor calidad, que se embolsaron bonitamente, mientras seguían haciendo como que trabajaban en los telares vacíos hasta muy entrada la noche.

«Me gustaría saber si avanzan con la tela»-, pensó el Emperador. Pero había una cuestión que lo tenía un tanto cohibido, a saber, que un hombre que fuera estúpido o inepto para su cargo no podría ver lo que estaban tejiendo. No es que temiera por sí mismo; sobre este punto estaba tranquilo; pero, por si acaso, prefería enviar primero a otro, para cerciorarse de cómo andaban las cosas. Todos los habitantes de la ciudad estaban informados de la particular virtud de aquella tela, y todos estaban impacientes por ver hasta qué punto su vecino era estúpido o incapaz.

«Enviaré a mi viejo ministro a que visite a los tejedores -pensó el Emperador-. Es un hombre honrado y el más indicado para juzgar de las cualidades de la tela, pues tiene talento, y no hay quien desempeñe el cargo como él».

El viejo y digno ministro se presentó, pues, en la sala ocupada por los dos embaucadores, los cuales seguían trabajando en los telares vacíos. «¡Dios nos ampare! -pensó el ministro para sus adentros, abriendo unos ojos como naranjas-. ¡Pero si no veo nada!». Sin embargo, no soltó palabra.

¹ <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/euro/andersen/trajenu.htm>

Los dos fulleros le rogaron que se acercase y le preguntaron si no encontraba magníficos el color y el dibujo. Le señalaban el telar vacío, y el pobre hombre seguía con los ojos desencajados, pero sin ver nada, puesto que nada había. «¡Dios santo! -pensó-. ¿Seré tonto acaso? Jamás lo hubiera creído, y nadie tiene que saberlo. ¿Es posible que sea inútil para el cargo? No, desde luego no puedo decir que no he visto la tela».

-¿Qué? ¿No dice Vucencia nada del tejido? -preguntó uno de los tejedores.

-¡Oh, precioso, maravilloso! -respondió el viejo ministro mirando a través de los lentes-. ¡Qué dibujo y qué colores! Desde luego, diré al Emperador que me ha gustado extraordinariamente.

-Nos da una buena alegría -respondieron los dos tejedores, dándole los nombres de los colores y describiéndole el raro dibujo. El viejo tuvo buen cuidado de quedarse las explicaciones en la memoria para poder repetirlas al Emperador; y así lo hizo.

Los estafadores pidieron entonces más dinero, seda y oro, ya que lo necesitaban para seguir tejiendo. Todo fue a parar a sus bolsillos, pues ni una hebra se empleó en el telar, y ellos continuaron, como antes, trabajando en las máquinas vacías.

Poco después el Emperador envió a otro funcionario de su confianza a inspeccionar el estado de la tela e informarse de si quedaría pronto lista. Al segundo le ocurrió lo que al primero; miró y miró, pero como en el telar no había nada, nada pudo ver.

-¿Verdad que es una tela bonita? -preguntaron los dos tramposos, señalando y explicando el precioso dibujo que no existía.

«Yo no soy tonto -pensó el hombre-, y el empleo que tengo no lo suelto. Sería muy fastidioso. Es preciso que nadie se dé cuenta». Y se deshizo en alabanzas de la tela que no veía, y ponderó su entusiasmo por aquellos hermosos colores y aquel soberbio dibujo.

-¡Es digno de admiración! -dijo al Emperador.

Todos los moradores de la capital hablaban de la magnífica tela, tanto, que el Emperador quiso verla con sus propios ojos antes de que la sacasen del telar. Seguido de una multitud de personajes escogidos, entre los cuales figuraban los dos probos funcionarios de marras, se encaminó a la casa donde paraban los pícaros, los cuales continuaban tejiendo con todas sus fuerzas, aunque sin hebras ni hilados.

-¿Verdad que es admirable? -preguntaron los dos honrados dignatarios-. Fíjese Vuestra Majestad en estos colores y estos dibujos -y señalaban el telar vacío, creyendo que los demás veían la tela.

«¡Cómo! -pensó el Emperador-. ¡Yo no veo nada! ¡Esto es terrible! ¿Seré tan tonto? ¿Acaso no sirvo para emperador? Sería espantoso».

-¡Oh, sí, es muy bonita! -dijo-. Me gusta, la apruebo-. Y con un gesto de agrado miraba el telar vacío; no quería confesar que no veía nada.

Todos los componentes de su séquito miraban y remiraban, pero ninguno sacaba nada en limpio; no obstante, todo era exclamar, como el Emperador: -¡oh, qué bonito!-, y le aconsejaron que estrenase los vestidos confeccionados con aquella tela en la procesión que debía celebrarse próximamente. -¡Es preciosa, elegantísima, estupenda!- corría de boca en boca, y todo el mundo parecía extasiado con ella.

El Emperador concedió una condecoración a cada uno de los dos bribones para que se las prendieran en el ojal, y los nombró tejedores imperiales.

Durante toda la noche que precedió al día de la fiesta, los dos embaucadores estuvieron levantados, con dieciséis lámparas encendidas, para que la gente viese que trabajaban activamente en la confección de los nuevos vestidos del Soberano. Simularon quitar la tela del telar, cortarla con grandes tijeras y coserla con agujas sin hebra; finalmente, dijeron: -¡Por fin, el vestido está listo!

Llegó el Emperador en compañía de sus caballeros principales, y los dos truhanes, levantando los brazos como si sostuviesen algo, dijeron:

-Esto son los pantalones. Ahí está la casaca. -Aquí tienen el manto... Las prendas son ligeras como si fuesen de telaraña; uno creería no llevar nada sobre el cuerpo, mas precisamente esto es lo bueno de la tela.

-¡Sí! -asintieron todos los cortesanos, a pesar de que no veían nada, pues nada había.

-¿Quiere dignarse Vuestra Majestad quitarse el traje que lleva -dijeron los dos bribones- para que podamos vestirle el nuevo delante del espejo?

Quitose el Emperador sus prendas, y los dos simularon ponerle las diversas piezas del vestido nuevo, que pretendían haber terminado poco antes. Y cogiendo al Emperador por la cintura, hicieron como si le atasen algo, la cola seguramente; y el Monarca todo era dar vueltas ante el espejo.

-¡Dios, y qué bien le sienta, le va estupendamente! -exclamaban todos-. ¡Vaya dibujo y vaya colores! ¡Es un traje precioso!

-El palio bajo el cual irá Vuestra Majestad durante la procesión, aguarda ya en la calle - anunció el maestro de Ceremonias.

-Muy bien, estoy a punto -dijo el Emperador-. ¿Verdad que me sienta bien? - y volviose una vez más de cara al espejo, para que todos creyeran que veía el vestido.

Los ayudas de cámara encargados de sostener la cola bajaron las manos al suelo como para levantarla, y avanzaron con ademán de sostener algo en el aire; por nada del mundo hubieran confesado que no veían nada. Y de este modo echó a andar el Emperador bajo el magnífico palio, mientras el gentío, desde la calle y las ventanas, decía:

-¡Qué preciosos son los vestidos nuevos del Emperador! ¡Qué magnífica cola! ¡Qué hermoso es todo!

Nadie permitía que los demás se diesen cuenta de que nada veía, para no ser tenido por incapaz en su cargo o por estúpido. Ningún traje del Monarca había tenido tanto éxito como aquél.

-¡Pero si no lleva nada! -exclamó de pronto un niño.

-¡Dios bendito, escuchen la voz de la inocencia! -dijo su padre; y todo el mundo se fue repitiendo al oído lo que acababa de decir el pequeño.

-¡No lleva nada; es un chiquillo el que dice que no lleva nada!

-¡Pero si no lleva nada! -gritó, al fin, el pueblo entero.

Aquello inquietó al Emperador, pues barruntaba que el pueblo tenía razón; mas pensó: «Hay que aguantar hasta el fin». Y siguió más altivo que antes; y los ayudas de cámara continuaron sosteniendo la inexistente cola.

FIN

PSICOANÁLISIS Y BIOPOLÍTICA - 1ª PARTE:

EL RECURSO DE HABEAS CORPUS DEL PSICOANÁLISIS POSLACANIANO

Haydée Montesano

RESUMEN:

El término jurídico *habeas corpus* pone en la escena de la sociedad moderna el nuevo sujeto político de los Estados Nación. Más allá de su aplicación técnica, su traducción: “has de tener un cuerpo que mostrar”, ocupa el interés del filósofo Giorgio Agamben en unos de los textos más relevantes de su análisis sobre la biopolítica: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. También en el campo del psicoanálisis el *habeas corpus* ha recibido la atención de Jacques-Alain Miller, quien en el libro *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, alude a la mención que realiza Jacques Lacan en *El Seminario*, Libro 16 “De un Otro al otro”. Las diferencias en la interpretación del término, presentes en el análisis de cada uno de estos textos, nos permitirá interrogar bajo qué conceptualización opera la noción de cuerpo en el psicoanálisis poslacaniano.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – biopolítica – cuerpo – *habeas corpus* – viviente – hablante.

Desde que Michel Foucault se pronunció sobre ciertos aspectos de las relaciones de poder utilizando el término biopolítica en una perspectiva novedosa respecto de su uso más tradicional, diferentes pensadores del campo de la filosofía política y de las ciencias sociales recogieron dicha noción con lecturas particulares. Esto se verifica en la diversidad de interpretaciones que existe sobre el tema, llegando a ser, en algunos casos, diametralmente opuestas entre sí.

Con cierta demora y aún con escasa presencia, también en el campo del psicoanálisis comenzó a resonar el eco biopolítico. Generalmente los artículos que toman el tema lo hacen ubicando la biopolítica como una referencia perteneciente a otros campos disciplinares, a los que se considera desde un umbral que sitúa al psicoanálisis en una posición extraterritorial, en oposición al psicoanálisis como discurso en interlocución con otros discursos. Por lo tanto, la referencia biopolítica sólo opera en el sentido de acompañar y justificar una conceptualización de la teoría psicoanalítica, correspondiente a lo que damos en llamar psicoanálisis poslacaniano.¹

Nuestra propuesta es plantear una tarea -todavía pendiente- que haga lugar a las interrogaciones que la biopolítica puede introducir en el discurso del psicoanálisis. Por razones metodológicas, considerando que la complejidad y amplitud del tema amerita un desarrollo adecuado para cada uno de los conceptos involucrados, dividimos este trabajo en tres partes, que serán presentadas de la siguiente forma: la primera en este

¹ Ver editorial de este mismo número de la revista.

número de la publicación y las dos restantes en los dos números sucesivos. En particular, en esta primera parte haremos lugar a los desarrollos de Giorgio Agamben respecto de la biopolítica, y del psicoanalista J.-A. Miller en referencia a la noción de cuerpo, a partir del término jurídico-técnico *habeas corpus*.

Nuestro punto de partida será establecer qué se considera, a partir de Michel Foucault, biopolítica:

[...el modo en que el Estado, la política, el gobierno se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica del hombre.]²

Iniciamos el recorrido con esta breve definición -que tiende más a ser enumeración de los elementos que conforman el tratamiento de lo biopolítico- para señalar que es a partir de la valoración conceptual que se realice de cada uno de estos términos como surgirán las diferentes lecturas e interpretaciones.

Tal como se anticipó, la posición respecto de la biopolítica no es homogénea. Trabajaremos con los argumentos de Giorgio Agamben, considerando que este autor es representativo de las posiciones más categóricas respecto de la consideración de lo biopolítico como un desplazamiento de la subjetividad al eje de la vida biológica y a la supremacía del cuerpo individual como centro de dicho desplazamiento. Con toda claridad, Agamben señala que tomar la condición biológica y connotarla como vida humana, es promover un criterio que, por una parte reduce lo humano a lo que él llama nuda vida, o vida desnuda, en el sentido de situar en lo viviente un valor ontológico que instala en él la consistencia de ser humano. Por otra parte, esto conlleva a una cristalización del hombre como especie perteneciente a una clasificación de los seres vivos, constituyéndolo en uno de los escalones de la evolución. Esta postura participa de las teorías que buscan una definición de lo humano, a partir de suponer una esencia, que en este caso se localiza como sustancia en el viviente.

Tal como se anticipó, la noción central que organiza el recorrido de esta primera parte es el cuerpo. El modo de abordarlo será marcando los contrapuntos entre el tratamiento que realiza Agamben y el que hace Miller en relación con el término jurídico *habeas corpus*.

No es ocioso tomar en cuenta que, respecto de este término, se da por aceptado un valor social incuestionable, con una convalidación que no pareciera admitir una lectura

² Castro, E.: *Una historia conceptual de la biopolítica*. Inédito.

crítica o cierta inquietud en recuperar el origen de su utilización, menos aún el significado literal. Tal vez este sea uno de los casos en los que la cultura, entendida en su modalidad más extensa, tritura el peso categórico de un término técnico, ingresándolo en el uso léxico que no repara en el campo de sentido que introduce en la construcción discursiva de la subjetividad de una época. Tomemos, a modo ilustrativo, la acepción que figura en el Diccionario de la Real Academia Española:

(Del lat. *habeas corpus [ad subiiciendum]*, que tengas tu cuerpo [para exponer], primeras palabras del auto de comparecencia). 1.m. *Der.* Derecho del ciudadano detenido o preso a comparecer inmediata y públicamente ante un juez o tribunal para que, oyéndolo, resuelva si su arresto fue o no legal, y si debe alzarse o mantenerse. Es término del derecho de Inglaterra, que se ha generalizado.³

Como se puede advertir, el hábeas corpus, como expresión jurídica, ha quedado asociada indefectiblemente a la condición más cabal de la democracia moderna, en el conjunto de Derechos y Garantías ofrecidas al ciudadano de los Estados Nación. Sin embargo, Giorgio Agamben nos ofrece otra lectura del término en su libro *Homo Sacer I. El poder Soberano y la nuda vida*. En la parte tercera, “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno”; en el apartado 1.3, del punto 1., ‘La politización de la vida’, se detiene en el significado literal de la fórmula del auto de comparecencia *hábeas corpus [ad subiiciendum]*: has de tener un cuerpo que mostrar. Tal vez, tampoco la soledad de una traducción término a término alcance para dimensionar el peso que dicho significado tiene en el contexto de un análisis político del término jurídico técnico; por lo tanto, para sustentar el peso de este señalamiento, desarrollaremos sus argumentaciones.

El primer registro de la nuda vida como nuevo sujeto político está ya implícito en el documento que, según un criterio muy extendido, se encuentra en la base de la democracia moderna: el Writ de Habeas corpus de 1679. Cualquiera que sea el origen de la fórmula, que se encuentra ya en el siglo XIII, para asegurar la presencia física de una persona ante un tribunal de justicia, es singular que en su centro no

³ www.rae.es/habeas corpus.

estén ni el antiguo sujeto de las relaciones y de las libertades feudales ni el futuro citoyen, sino el puro y simple corpus.⁴

Nuestro punto de interés en esta cita radica en la articulación que se produce entre el cuerpo y la nuda vida, que como ya lo adelantamos se trata de la vida común a todo viviente -en el sentido de un caldo común a todas las especies vivas-. En este sentido, lo que se lee es el desplazamiento del antiguo sujeto político, entendido como el hombre libre con sus prerrogativas y estatutos, presente en la jurisprudencia feudal, adviniendo a ese lugar el *corpus* en el anonimato del sustrato viviente.

El diagnóstico que realiza Agamben respecto del sujeto político de la modernidad permite ubicar la existencia de una aparente contradicción, ya que aquello que se configura bajo la comprensión de *sujeto*, es en realidad un espacio biológico que se configura como individuo de una especie, negando cualquier condición de subjetividad; sólo es admisible el término sujeto en la medida que se lo comprenda como construcción del discurso jurídico que nomina, a partir de una posición política, a un cuerpo como el sujeto –en el sentido de asunto- de su interés. Es importante indicar, entonces, que no se trata de pensar que la modernidad rescata al cuerpo de un olvido o menosprecio medieval, sino que el cuerpo pasa a ser construido discursivamente como la esencia natural del hombre; discurso que funda, conjuntamente, el supuesto olvido y menosprecio, metaforizados en la expresión que sentencia que el medioevo construyó la cárcel en la que se mantuvo prisionero al cuerpo. De esto se desprenden una serie de consecuencias que serán retomadas en la segunda parte de este trabajo.

Llegados a este punto, podemos introducir algunas de las afirmaciones que propone J.-A. Miller en el libro *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*, especialmente en el punto primero “La puesta en funcionamiento de los algoritmos del viviente”.⁵

El libro de referencia es la selección de un grupo de clases que Miller dictó durante el año 1999, en su curso anual. El título para ese año fue “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica”, que según se informa en la presentación, aborda el tratamiento que realizó Lacan a la cuestión del cuerpo viviente y su articulación con el síntoma. Retomaremos algunos aspectos de la presentación más adelante.

Uno de los ejes que se trabajan en el texto, presenta los distintos modos de leer la existencia del cuerpo para el psicoanálisis, desde la articulación a los tres registros, imaginario, simbólico y real, hasta el encuentro y exceso entre la vida y el cuerpo;

⁴ Agamben, G. (1998): *Homo sacer I. El poder Soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos. p. 156.

⁵ Miller, J.-A. (2002): *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva. p.7.

donde Miller nos advierte de la imposibilidad de reducir la vida al cuerpo. La expresión *cuerpo viviente* demuestra la ruptura de cualquier unidad entre los dos términos, ya que viviente cumple una función adjetivante respecto de cuerpo. Este es el pilar que sostiene un conjunto de afirmaciones que apuntan a desterrar la noción de Uno que imaginariamente emana del cuerpo; aclarando con palabras de Lacan que el uno, en todo caso, proviene del significante. La línea conceptual continúa en la dirección del cuerpo fragmentado, no sólo por la reversibilidad especular imaginaria que construye la imagen unificada y la pesadilla del cuerpo fragmentado, sino y ante todo, por las condiciones *reales* de un organismo que no alcanza a ser tomado como totalidad en un saber.

Desde estas consideraciones, el autor retoma la mención que realiza Lacan del término *habeas corpus*, en la clase 23 “Génesis lógica del plus-de-gozar”, de El Seminario, libro 16 “De un Otro al otro”. Interesa volver a la cita textual de Miller para ubicar la lógica con la que introduce dicha mención:

Si bien es lícito, para el animal, identificar el ser y el cuerpo, no lo es para la especie humana. Ello concierne al estatuto del cuerpo hablante: el cuerpo no compete al ser sino al tener.

Este es el acento tan sorprendente que Lacan pone sobre la fórmula “el hombre tiene un cuerpo”, que está encarnado en el derecho inglés en la fórmula del *habeas corpus*.⁶

Surgen varios interrogantes respecto de la articulación con que son presentados los términos que hacen al interés de este trabajo. Un primer punto es advertir que estamos en presencia de la consideración de lo humano como especie, que como tal, marca su diferencia con el animal respecto de, por una parte, la ruptura de identidad entre cuerpo y ser; y por otra, por las características de un cuerpo que es hablante. Detengámonos en esta construcción sintáctica: la condición *hablante* funciona como adjetivo, tal como fue caracterizada con anterioridad la noción *viviente* en nuestro libro de referencia. Esto está indicando que la lógica con la que se lee al cuerpo es la que le da cierto estatuto que admite ser adjetivado por dos términos que permiten, en su diferencia, dejar indiferenciado al cuerpo en la continuidad hombre-animal; dicho de otra forma: el mismo cuerpo admite adjetivos que lo connotan como una u otra especie.

⁶ Op. cit., p.17.

El otro punto que nos interesa resaltar es que en la cita de referencia se cuela en la fórmula del hábeas corpus el término “hombre”, ausente tanto en la fórmula jurídica como en la mención que Lacan hace de ella. No da el mismo resultado que el hombre presente un cuerpo ante el tribunal, que la mención genérica que elide al sujeto de la oración en el “has de tener un cuerpo”, con el peso que esto conlleva, según el análisis ya presentado de Giorgio Agamben.

Para concluir esta primera parte, diremos que es de señalar cómo el texto que hemos tomado de referencia oscila permanentemente en el límite de una demarcación que hace de lo viviente un sustrato básico y primordial sobre el cual opera el lenguaje, que en este sentido será categorizado como instrumental y secundario a la pre-existencia de un cuerpo. Aunque pareciera que la noción de una biología lacaniana no desconocería la imposibilidad de una existencia pre-discursiva –punto en el que insiste Lacan, por ejemplo, en el *Seminario 20*⁷ sostenida en que no habría *ser* viviente, en tanto tal; en la presentación del libro de Miller, sin embargo, se rechaza esa afirmación en el siguiente párrafo:

El cuerpo habitado por las pulsiones queda atrapado en las redes significantes, se incluye en un discurso, y al hacerlo, mortifica al ser viviente. Pero tampoco lo simbólico, la mortificación significativa, reabsorbe todo lo concerniente al viviente.⁸

Que la presentación del libro de Miller muestre una lógica que pareciera contradecir el planteo central del texto, nos lleva a realizar algunas reflexiones. Por una parte diremos que, si consideramos que dicha presentación, que apuesta a rescatar lo fundamental del desarrollo que se leerá a continuación en el libro, no recupera ciertas afirmaciones que parecieran estar presentes, tal vez lo que se ha relevado del texto es el borramiento de dichas afirmaciones. Por otra parte y al modo de establecer una posición en la lectura, diremos que más allá de leer interpretando la intención de un autor, elegimos seguir la propuesta de Umberto Eco en *Interpretación y sobreinterpretación*,⁹ que orienta a interpretar la intención o sentido del texto. Desde esa perspectiva, nos hemos detenido en el análisis de las formas sintácticas y gramaticales, y se nos hizo presente una articulación de los términos que cobran un valor conceptual que difiere o parece estar ausente de los enunciados explícitos del

⁷ Lacan, J. (1995): *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 44

⁸ Miller, J.-A., op. cit., p. 5.

⁹ Eco, U. (1995): *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: University Press. p. 27

texto. Esta valoración conceptual introduce, necesariamente, la reformulación de otros términos, que serán oportunamente analizados.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (1998): *Homo sacer I. El poder Soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
2. Castro, E. *Una historia conceptual de la biopolítica*. Inédito.
3. Eco, U. (1995): *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: University Press.
4. Lacan, J. (1995): *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.
5. Lacan, J. (2008): *El Seminario*. Libro 16. Buenos Aires: Paidós.
6. Miller, J.-A. (2002): *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.

Haydée Montesano:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires. Docente e investigadora, cátedra de Ética y Derechos Humanos, Facultad de Psicología, UBA. Doctorando de la Facultad de Psicología, UBA.

e-mail: haydeemontesano@gmail.com

EL SUJETO DEL INCONSCIENTE COMO IMPERSONAL Y EL PROBLEMA DE LA RESPONSABILIDAD SUBJETIVA.

María Inés Sarraillet

RESUMEN:

El presente trabajo plantea una problematización y una revisión crítica de la concepción de “responsabilidad subjetiva” en psicoanálisis a partir del abordaje de la noción de sujeto en Jaques Lacan.

El recorrido se centra especialmente en los desarrollos teóricos plasmados en el curso de *El Seminario. Libro 16*, “De un Otro al otro”, referidos fundamentalmente a la distinción entre el concepto de sujeto en el discurso y la idea de “individuo” o “persona”, teniendo en cuenta algunas articulaciones posibles entre el campo del análisis lingüístico y la perspectiva psicoanalítica.

PALABRAS CLAVE: Sujeto – Psicoanálisis – Responsabilidad – Inconsciente – Enunciación - Impersonal.

Introducción:

Es sabido que el uso conceptual del término “sujeto” se incorpora al psicoanálisis especialmente a partir de los desarrollos teóricos de J. Lacan. Es sabido también que por más que se haya extendido a instancias de estos desarrollos la utilización en el campo psicoanalítico de la expresión “sujeto del inconsciente”, asociada ésta a la doctrina freudiana; en la obra de Freud la mayoría de las veces el vocablo “sujeto” (en sus traducciones al español) aparece como sinónimo de “persona” o “paciente” y no se refiere específicamente a la dimensión del inconsciente. Estas locuciones se corresponden con la significación más general de “sujeto” en el contexto de la filosofía occidental,¹ donde se equipara al “hombre mismo, como fundamento de sus pensamientos y acciones”.²

Para M. Heidegger,³ antes del giro cartesiano, todo ente era comprendido como *sub-iectum*, traducción latina del *hypokeimenon* griego, esto es: “*Lo que subyace y está en la base. Lo que yace delante*”. Desde Descartes, el hombre, el “yo” humano, se convierte en la metafísica, de manera predominante, en “sujeto”.

Con el surgimiento de esta versión del sujeto en la modernidad, se lo concibe entonces como fundamento unificado de los actos y, por lo tanto,

¹ Estas distinciones omiten las acepciones lógica, ontológica y gnoseológica del término sujeto.

² Chemama, R. (1998): *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

³ Heidegger, M. (2000): “El nihilismo europeo”. En *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.

causante -en tanto culpable- y a la vez responsable de su accionar. Ambos términos, culpa y responsabilidad, tienden a superponerse semánticamente o a relacionarse uno con otro en el discurso de nuestra época, a pesar de que, como veremos, portan significados diferenciales.

Al respecto, en el diccionario de la Real Academia Española constatamos que una de las acepciones de "culpa", justamente en su connotación "psicológica", consiste en la "acción u omisión que provoca un sentimiento de *responsabilidad* por el daño causado".

Teniendo en cuenta estas definiciones ¿se podría considerar que aunque estuviéramos acostumbrados a entender al sujeto del inconsciente freudiano como sujeto dividido, podría precipitarse en psicoanálisis un retorno del sujeto, en el sentido del sujeto moderno, en función de ciertas vertientes que el curso de su práctica y el desarrollo de su teoría podrían tomar?

Con respecto a la posición del mismo Freud, tenemos algunos indicios de que más allá de la división del aparato psíquico en sus instancias, se perfila esta concepción del sujeto. Así leemos de su pluma:

Mas el problema de la responsabilidad por el contenido onírico inmoral ya no existe para nosotros, en el sentido que lo aceptaban los autores que nada sabían aún de las ideas latentes y de lo reprimido en nuestra vida psíquica. Desde luego, es preciso asumir la responsabilidad de sus impulsos oníricos malvados. ¿Qué otra cosa podría hacerse con ellos? Si el contenido onírico correctamente comprendido no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser.

Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, no sólo "está" en mí, sino que también "actúa" ocasionalmente desde mi interior. En

sentido metapsicológico empero, esto, lo reprimido, lo malvado, no pertenece a mi yo -siempre que yo sea un ser moralmente intachable-, sino a mi ello, sobre el cual cabalga mi yo. Pero este yo se ha desarrollado a partir del ello; forma una unidad biológica con el mismo; no es más que una parte periférica, especialmente modificada, de aquél; está subordinado a sus influencias; obedece a los impulsos que parten del ello. Para cualquier finalidad vital sería vano tratar de separar el yo del ello.⁴

Notamos que Freud no duda en atribuir al “propio ser” la responsabilidad por los impulsos del ello, en concordancia con los preconceptos que dicta la cultura de su tiempo (y la del nuestro).

Sin embargo, por fuera de la órbita del psicoanálisis, no resulta tan evidente la posibilidad de correlacionar la responsabilidad de un acto con un “ser propio”.

B. Williams, por ejemplo, destaca que desde la antigüedad griega en adelante se producen distintas y variadas nociones de responsabilidad, en las que participan al menos cuatro ideas: que alguien haya causado un mal (culpa), que lo haya hecho intencionalmente, que ese alguien haya estado o no en un estado mental normal, y que le corresponda o no compensar el daño causado. En palabras de este autor:

Podríamos designar estos cuatro elementos: causa, intención, estado y respuesta. Estos son los cuatro elementos básicos de cualquier concepto de responsabilidad. Pero no hay ni nunca pudo haber un modo apropiado de ajustar esos elementos uno con otro en un solo concepto correcto de responsabilidad.⁵

B. Williams nos muestra cómo la complejidad del término repercute sobre el problema del sujeto supuesto en su fundamento.⁶ Siendo una categoría estrictamente jurídica,⁷ puede ser aplicada, por ejemplo, a situaciones en las

⁴ Freud, S. (1973): “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”. En *Obras Completas*, T. III. Madrid: Biblioteca Nueva.

⁵ Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*. (Vergüenza y necesidad). Oxford: University of California Press. p. 55.

⁶ Las cuestiones referentes al “estado mental” y la “intencionalidad de la acción” agudizan aún más el problema.

⁷ Cfr. Agamben G. (2002): *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos. pp 20 y sig.: “El verbo latino *spondeo*, del que deriva nuestro término “responsabilidad”, significa “salir de garante de alguno (o de sí mismo) en relación a algo y frente a alguien”. [...] “El gesto de asumir responsabilidad es, pues,

cuales quien responde ante la ley (compensa), puede no ser culpable (causante) del daño efectuado, como en ciertos casos en los que el dueño de un negocio se hace responsable por las faltas que pueden cometer sus empleados.

Discurso analítico y saber sin sujeto:

En la enseñanza de J. Lacan y en particular en el contexto de los *Seminarios 16 y 17*, encontramos que el término “sujeto” aparece en varios sentidos, a saber:

- a) Como sinónimo de paciente, persona, etc.
- b) Para denominar al “hablanteser” (*parlêtre*) como especificación de la condición propia y exclusiva del ser humano.
- c) La noción de sujeto que implica a su vez el concepto de inconsciente lacaniano: la definición “canónica” del sujeto como lo que un significante representa para otro significante.
- d) El sujeto como sujeto hablante, localizado a partir de la instancia del discurso y en articulación a la definición anterior.

Un ejemplo de esta última posibilidad se despliega en el curso del *Seminario 16* en particular en su primera clase, donde J. Lacan caracteriza al análisis como un discurso donde el sujeto suspende su función de sujeto, es decir, está dispensado de decir “yo digo”, para que esa función (de sujeto) la sostenga el analista, en la posición de sujeto supuesto saber:

¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que precisamente su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con un “yo digo”. Hablar es distinto de plantear “yo digo lo que acabo de enunciar”. El sujeto del enunciado dice “yo digo”, dice “yo planteo”, como hago yo aquí en mi enseñanza. Yo

genuinamente jurídico, no ético. No expresa nada noble o luminoso, sino simplemente el ob-ligarse, el constituirse en cautivo para garantizar una deuda, en un escenario en que el vínculo jurídico estaba todavía íntimamente unido al cuerpo del responsable.”

artículo esta palabra. No es poesía. Digo lo que está escrito aquí, y puedo incluso repetirlo, lo que es esencial, de manera que, repitiéndolo, para variar agregó que lo he escrito.

He aquí este sujeto eximido de sostener lo que él enuncia.⁸

Retomemos lo que se refiere al sujeto aquí cuestionado.

Por un procedimiento artificial, se le pidió en el análisis no ser el que sostiene lo que se presenta. No debe creerse sin embargo que él se disipa, porque el psicoanalista está allí para representarlo, es decir, para mantenerlo durante todo el tiempo en que él no puede encontrarse respecto de la causa de su discurso.⁹

Considerando que Lacan cuenta con aportes de la pragmática y la lingüística de la enunciación de E. Benveniste, que incorpora la subjetividad al análisis lingüístico, es posible interpretar esta paradójica suspensión del sujeto de su “función de sujeto”, entendiendo que se habla del sujeto que la pragmática y el estudio de la subjetividad en el lenguaje pueden definir como “sujeto hablante”, en su modalidad clásica.

En la teoría polifónica de la enunciación de O. Ducrot, cuando el sujeto hablante es único, puede tratarse tanto de la persona física como del autor del enunciado en tanto ser de lenguaje (no necesariamente coincidentes ambos). También contempla el sentido del ser designado por las marcas de la primera persona del singular o del plural: incluye el “nosotros” en la medida que involucra una única voz. Esta modalidad de sujeto hablante asume la responsabilidad del acto y se distingue de otras variedades de sujeto hablante donde esto no sucede necesariamente.

Ahora bien, si se concibe en el análisis la suspensión de esta función de sujeto como autor y responsable de lo que se enuncia, el problema que se presenta de inmediato es que la persona del analista se invista de esa función. A la deposición del “yo digo” en el vínculo neurótico respecto al saber, podría sostenerse el “yo sé” del lado del analista, cuestión que se enfatiza en la cita de referencia que transcribimos anteriormente:

⁸ Lacan J. (2008): *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p 19.

⁹ *Ibid.*

Retomemos lo que se refiere al sujeto aquí cuestionado.

Por un procedimiento artificial, se le pidió en el análisis no ser el que sostiene lo que se presenta. No debe creerse sin embargo que él se disipa, porque el psicoanalista está allí para representarlo, es decir, para mantenerlo durante todo el tiempo en que él no puede encontrarse respecto de la causa de su discurso.

Es por eso que Lacan plantea la posición de sujeto supuesto saber como promesa ilusoria de “reunión” del yo (*Je*) y la necesidad de su disolución en el sostenimiento del análisis en la función de causa de deseo del Otro como deseo de saber, lo que implica que no se suponga ningún sujeto como sujeto hablante de voz única, autor y responsable de lo dicho, como se lee en las siguientes citas:

No dije que el Otro no sabe. Los que dicen esto son los que no saben gran cosa, pese a todos mis esfuerzos por enseñarles. Dije que el Otro sabe, como es evidente, puesto que es el lugar del inconsciente. Solo que no es un sujeto. La negación en la fórmula no hay sujeto supuesto saber, suponiendo que alguna vez haya dicho esto de esta forma negativa, recae sobre el sujeto, no sobre el saber. Resulta además fácil de captar por poco que se tenga una experiencia del inconsciente, ya que esta se distingue justamente porque no se sabe ahí dentro quién sabe.

Podemos escribirlo al menos de dos maneras:

-Quién es quien sabe

-Quién sabe quién es. (Hay homofonía entre *Qui c'est qui sait* y *qui sait qui c'est*).¹⁰

Se sospechará, empero, que la distancia entre el acto y la dignidad de su propósito, que aquí se revela, ha de tomarse para instruirnos sobre lo que es piedra de escándalo: la falla descubierta del sujeto supuesto al saber.

Todo un adoctrinamiento, con título psicoanalítico puede seguir ignorando que descuida aquí el punto que hace vacilar cualquier estrategia por no estar aún al día del acto psicoanalítico.

¹⁰ Op. cit. p 329

Que haya inconsciente quiere decir que hay saber sin sujeto. La idea de instinto aplasta a este descubrimiento, pero el descubrimiento sobrevive porque ese saber, a la postre, se comprueba sólo por ser legible.¹¹

Su descubrimiento [el de Freud] consistía en haber deletreado el inconsciente, y desafío a quienquiera que diga que se trata de algo distinto de esta observación, que hay un saber perfectamente articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable. Cuando de pronto un sujeto tropieza con él, puede *tocar ese saber inesperado*, se queda, él, el que habla, bien desconcertado, ya lo creo.¹²

Si el inconsciente se localiza como “saber sin sujeto” ¿cómo entender, según lo expuesto, la recapitulación lacaniana de la formulación freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*”, cuando para Freud es el Ich (yo/Je) el que adviene allí donde el Ello¹³ era?

Lacan insiste en diferenciar el lugar del *Je* como shifter¹⁴ en el discurso, que designa al sujeto pero no lo significa, del yo (*Je*) que sólo adviene al ser “desapareciendo del dicho”,¹⁵ es decir, que no adviene como tal.¹⁶ Se entiende que lo que adviene allí donde Ello era, definitivamente no se conjuga en primera persona del singular. Es un planteo que va en la dirección contraria a la indicación de Freud.

En torno a este problema, encontramos dentro del campo lacaniano diversas orientaciones en la dirección de la cura. J.-M. Vappereau, por ejemplo, concibe para el análisis una “ética insoportable”, que consistiría en

¹¹ Lacan, J. (1988): “El acto psicoanalítico” en *Reseñas de Enseñanza*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

¹² Lacan, J. (1992): *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós. pp 81-82.

¹³ “Ello” es la traducción al español del pronombre alemán *Es*, que puede ser usado tanto de forma personal como impersonal. Equivale también a los pronombres “él, lo” del castellano. En su uso impersonal tiende a impersonalizar lo indefinible. Por ejemplo: “*Es regner*” significa “Llueve” o “*Es Gib*”: “Hay”.

¹⁴ Este término que utiliza Jakobson ha sido traducido por “embragues”. Resulta equivalente al “índice” de Peirce. En Jespersen se define como clases de palabras cuyo sentido varía con la situación. También son llamados “deícticos”.

¹⁵ Cfr. Lacan, J. (1984): “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI. p. 781.

¹⁶ Destacamos que una alternativa que Lacan encuentra para el reconocimiento en el discurso del sujeto del inconsciente es el *ne* expletivo o discordancial en la lengua francesa.

decir “yo” allí donde “había inconsciente”, donde “no soy amo de mí mismo”, sin circunstancias atenuantes para la responsabilidad que esto implique.¹⁷

En cambio, J.-A. Miller propone el fin de la cura en la posibilidad de “arreglárselas con el síntoma”, que restaría luego del levantamiento del “velo fantasmático” como “axioma lógico”, en donde cabe preguntarse si quien se las arregla con el síntoma al final del análisis no sería un sujeto unificado equivalente a la primera persona.¹⁸

Esta clínica derivaría en posiciones como las de E. Berenguer, quien plantea:

En la relación con el paciente deprimido tiene un papel crucial lo que llamamos "rectificación subjetiva": en determinados momentos, al principio o al final de un tratamiento, situamos al sujeto frente a su deseo y su goce, permitiéndole ver que, allí donde él se queja de un destino injusto, se trata de las consecuencias de sus propias elecciones. Una vez situada cierta modalidad de goce e indicadas las vías por las que sus consecuencias se imponen para el sujeto, le queda la posibilidad de hacerse responsable de él.¹⁹

Lógica del análisis. Impersonalidad y alteridad en la enunciación:

Algunas tematizaciones del *Seminario 16* permiten pensar otra alternativa para la dirección de la cura, orientada en esta ocasión a la elaboración del acto interpretativo a partir del cual resultaría el objeto *a*, causa de deseo, como producción de saber (una vez disuelta la posición del sujeto supuesto saber), por vía de un trabajo lógico, según se desprende de los párrafos subsiguientes:

Recién hoy llevé hasta este punto mi discurso sobre el acto psicoanalítico. ¿En qué consiste el punto donde se sitúa este discurso mismo, a saber, el punto desde donde lo enuncio? ¿Es el punto donde se sostiene el sujeto supuesto saber? Hablando del acto psicoanalítico, ¿puedo ser el sabio? Ciertamente no. Nada está cerrado de lo que planteo como pregunta sobre este acto. Que yo

¹⁷ Cfr. Vappereau, J.-M. (1997): *¿Es uno...o, es dos?* Buenos Aires: Kliné.

¹⁸ Cfr. Miller, J.-A. (2005): *Del Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós. pp 458-463.

¹⁹ Berenguer, E. (2007): “¿Yo, responsable de mí queja?” En *Diario Página/12*, Psicología. 22/03/2007.

sea allí el lógico, y que esto se confirme porque esta lógica me vuelve odioso a todo el mundo, ¿por qué no? Esta lógica se articula con las mismas coordenadas de la práctica, y en los puntos por los que esta se motiva.²⁰

No es por cierto únicamente con el esfuerzo de los psicoanalistas como se puede explorar hoy este estatuto [el del Otro] con una interrogación solamente lógica y articularlo como marcado por una falla. En el grafo que conocen, el signo $S(\%)$, que representa la respuesta que da el Otro al término de lo que se plantea en el nivel de la enunciación deseante, es exactamente la falla que representa el deseo.²¹

A la demanda “¿Quién es yo?” la estructura misma responde con el rechazo, $S(\%)$, significante del Otro barrado, tal como lo inscribí en el funcionamiento de este grafo.²²

Se entiende cómo cuando adviene este trabajo a nivel de lo que llama “enunciación deseante”, el sujeto en juego, como sujeto del inconsciente, no se conjuga en primera persona.

Más aún, la pregunta de la neurosis no puede dejar de recaer sobre el yo (*Je*) y su existencia, ya que, por lógica, la forma en la que se enuncia la pregunta por el deseo en tanto es deseo del Otro: “me demando lo que tú deseas, te demando lo que yo deseo”, implica un juego de intercambio de pronombres personales que obedece a que mi deseo en tanto es del Otro, no es mío. Podría formularse como “un deseo, que se desea en mí”. En consecuencia, se pone en cuestión la existencia del yo (*Je*). La pregunta podría enunciarse (en términos de J. Lacan): “*Te pregunto: ¿Existe el yo (Je)? ¿Es que él existe?*”.

Ahora bien, la propuesta de J. Lacan en los seminarios mencionados consiste en la localización del sujeto del inconsciente, en este punto del trabajo del análisis, a partir de un giro gramatical que se distinga de cualquier forma pronominal que designe la persona del sujeto hablante restringida al locutor. Así nos llama la atención sobre una modalidad de verbo impersonal, que concierne a los fenómenos meteorológicos, como por ejemplo: llover (nevar,

²⁰ Lacan, J. (2008) *El Seminario, Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p. 320.

²¹ Op. cit. p.266

²² Op. cit. p 80

etc.): estos verbos, tanto en francés como en español, sólo se emplean en infinitivo (*pleuvoir*/llover) y en tercera persona del singular de todos los tiempos (*Il pleut*). En la lengua francesa van acompañados del pronombre *il*, que en este caso es un pronombre neutro (no vale por el de la tercera persona del singular). En español, en cambio, se conjuga sin pronombre neutro y carece de sujeto gramatical, salvo en su empleo figurado, como por ejemplo en la frase “lueven desgracias”. Existen otras variantes de expresiones “impersonales”, tanto en francés como en sus equivalentes en español, pero su utilización difiere. Por ejemplo: el uso del “*on*” (*on parle*), se puede traducir en castellano por “se dice”, pero también puede referirse a “nosotros”: “nosotros decimos”, en especial cuando el sentido es buscar el consenso del interlocutor. En la misma dirección existe en español el empleo del “uno”: “uno dice”, “uno piensa”, como giro impersonal que a la vez sugiere el asentimiento de la voz que lo emite.²³

El caso de “lueve”, “*il pleut*”, es gramaticalmente distinto a otros verbos impersonales. Entre sus particularidades está su exclusiva conjugación en tercera persona: se ha llegado a caracterizar como la verdadera “no-persona” (en desacuerdo con la clásica definición de Benveniste de la tercera persona como no-persona).²⁴

En esos términos, podría pensarse el estatuto del sujeto siguiendo indicaciones de este seminario, en función de la pregunta situada anteriormente: “¿Es que yo (*Je*) existe? ¿Es que él (*il*) existe?”, hablando del yo (*Je*) se aclara que aunque hagamos de este él (*il*) la tercera persona, como si

²³ Se distinguen en español ciertos verbos impersonales que no llevan ni pueden llevar jamás sujeto, como *hay* (y las restantes terceras personas del singular del verbo *haber* cuando no es auxiliar) y verbos referidos a los fenómenos meteorológicos (*amaneció, nevaba, llueve*).

No obstante, mediante la aparición del *se*, verbos que habitualmente se construyen con un sujeto pasan a quedar incapacitados para llevarlo. Ej: *Se recibió al embajador, se alojó en un palacio y se le dieron todas las facilidades para desempeñar su misión*. Sin suprimir el signo *se* que precede a cada uno de los verbos y los transpone a construcción impersonal, es imposible expresar un sujeto para los mismos.

Cuando el emisor desea dejar en la penumbra, eludir la expresión del agente de una acción expresada por el verbo, dispone del mecanismo anterior (“*se*” impersonal). Sin embargo una forma frecuente de conseguir este resultado es el expresar el verbo en tercera persona del plural: *Dicen que tienes novio, andan murmurando esto desde hace un mes, no paran de hablar de ti*.

Cabe destacar aquí algunos verbos que pueden usarse como impersonales en español: acontecer, concernir, contar, decir, haber, hacer, importar, ocurrir, parecer, poder, pregonar, querer, suceder.

²⁴ Es la lectura de C. Kebrat-Orecchioni, en *La enunciación. De la subjetividad en el Lenguaje*. Buenos Aires: Edicial. (1993), pp. 56-57: “Más grave es la afirmación de que la función del pronombre “él” sería de expresar la “no-persona”, la cual nos parece directamente falsa -salvo en el caso de los giros impersonales [ni siquiera esta salvedad puede hacerse respecto del “él” español, que no está presente -a diferencia del *il* francés- en las frases impersonales: al francés *il pleut, il fait beau*, por ejemplo, corresponde el español “lueve, está lindo”, con la tercera persona expresada solamente por la desinencia verbal], cuya especificidad, por lo mismo, Benveniste se abstiene de describir.”

Para Benveniste la tercera persona no existiría como tal porque: 1) nunca es una instancia reflexiva del discurso, 2) tiene un número grande de variantes a diferencia del yo y el tú, y 3) no es compatible con el paradigma de términos referenciales como aquí y ahora).

fuese un objeto, en el caso de “*il pleut*” (llueve), no nos referimos a ninguna persona ni objeto.²⁵

A la enunciación inconsciente, entonces, como enunciación deseante, le corresponde un sujeto impersonal, expresión paradójica, según lo especificado anteriormente.

Al respecto subrayamos que en algunos momentos del seminario, su advenimiento es caracterizado por J. Lacan como “acontecimiento”,²⁶ en tanto acontecimiento de discurso:

Tomemos la enunciación más simple. *Llueve [il pleut]*. Esto solo puede juzgarse plenamente demorándose en las emergencias provenientes del hecho de que se diga que hay *llueve [pleut]*.

Este es el acontecimiento del discurso por el cual quién lo dice se plantea como secundario. El acontecimiento consiste en un dicho, ese cuyo lugar marca el *il*.

Pero es tan difícil delimitar el sujeto gramatical que hay que desconfiar. Según las lenguas, puede presentar distintas morfologías, no necesariamente está aislado. Se relaciona con lo que hace poco llamé lo fuera de campo, más o menos individualizado, como acabo de recordarlo, que también puede reducirse a una desinencia, por ejemplo, *pleut*. Volverán a encontrar la *t*, esta *t* minúscula, paseándose por todo tipo de rincones del francés. ¿Por qué vuelve a alojarse allí donde no tiene qué hacer, allí donde no estaba en absoluto en la conjugación, en un *orne-t-il* [adórnalo] por ejemplo?

²⁵ Cfr. Lacan, J. (2008): *El Seminario*. Libro 16. Buenos Aires: Paidós. p. 125. “Llueve (il pleut). En este sentido utilizo el “il existe”. ¿Existe yo? (Est-ce qu’il existe du je?)”

²⁶ Esta cuestión es anticipada en el seminario XII, “Problemas cruciales para el psicoanálisis” (Inédito). Clase 10/03/1965: “Al haber tomado esta referencia al número, hemos querido volver a buscar el punto de referencia más radical, aquél en el cual vamos a localizar al sujeto en el lenguaje instituido, antes, de algún modo, que el sujeto se identifique allí, se localice allí, como aquél que habla.

Antes ya que la frase tenga ese yo (*Je*) donde el sujeto primeramente se plantea como el *shifter*, hay un sujeto de la frase. El sujeto está primero en ese punto, raíz del acontecimiento donde él se dice, no que el sujeto sea éste o aquél, sino que hay algo. Llueve; tal es la frase fundamental. En el lenguaje está la raíz de eso: hay acontecimientos. Es en un tiempo segundo que el sujeto se identifica allí como aquél que habla.

Sin duda tal o cual forma de lenguaje está allí en su diferencia para recordarnos que hay modos diversos de dar la preeminencia a esta identificación del sujeto de la enunciación a aquél que le habla; efectivamente, la experiencia del verbo *ser* está allí sin duda para promover al primer plano ese *Ich* como siendo el soporte del sujeto.

Ningún lenguaje está, de ningún modo hecho así -falso problema- lógica que puede plantearse en nuestras lenguas indo-europeas, en otras formas del estatuto lingüístico.”

Este sujeto gramatical, entonces, no es más que el lugar donde algo se representa.²⁷

Homólogo a la línea de retorno imaginario $i(a) \rightarrow m$ que integra en el campo del enunciado la relación narcisista, tienen aquí, a medio camino, lo que se impone al nivel de la enunciación pura encarnado en la forma escrita ($\$D$), que se lee S barrado, rombo D.

Esta D mayúscula quiere decir aquí, como en todas partes donde la escribo, *demanda*, pero no es cualquiera. *Me demando...*-escribimos aquí- *lo que tú deseas*. La demanda descansa en el deseo del Otro, en esta entera ambigüedad que permite aún escribir: *Te demando... lo que yo deseo*, puesto que mi deseo es el deseo del Otro. No hay aquí ninguna distinción, salvo la que es inducida por la función misma de la enunciación, en la medida en que carga con su sentido inicialmente oscuro.

Como señalé, toda enunciación, la más simple, solo evoca su sentido como consecuencia de su propio surgimiento. *Llueve* es acontecimiento de discurso, del que no es más que secundario saber lo que quiere decir respecto de la lluvia. En tal contexto, cualquiera es capaz de evocar *Llueve*. *Llueve* puede tener los sentidos más diversos.²⁸

Nuevamente, adentrándonos en los estudios lingüísticos, encontramos elaboraciones que contribuyen a precisar justamente la enunciación como acontecimiento.

En esta dirección, en pragmática y en análisis de discurso es factible concebir la categoría de enunciados sin enunciador. En el terreno de la reflexión narratológica, es posible definir relatos no “embragados”, es decir, sin marcas de subjetividad, como relatos carentes de enunciador.

Volviendo a Benveniste, para quien en semejante plano de la enunciación nadie habla (los acontecimientos parecen contarse ellos mismos), hallamos la diferenciación de dos regímenes enunciativos: historia y discurso (ambas como puestas en juego de estrategias discursivas). En el régimen de la historia (que se vincula con los textos escritos y con cierto tipo de discursos, el de la historia, el científico y el de los relatos ficcionales), las marcas de la enunciación no

²⁷ Lacan, J (2008): *El seminario, Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p. 75.

²⁸ Op. cit. pp. 92-93.

aparecerían en la superficie del enunciado: el sujeto estaría borrado. En la historia los acontecimientos parecen contarse solos (a diferencia del “régimen discursivo”, en los géneros en que alguien se dirige a alguien, se sitúa en el enunciado, y aparecen en el enunciado las marcas de la primera persona).

No obstante, este planteo es objetado por O. Ducrot, para quien la distinción de Benveniste es fallida. Considerando que aunque para este último un texto sea histórico cuando no aparezca ninguna marca que impute a alguien la responsabilidad de la enunciación, se presentaría sin embargo como el habla de un sujeto indeterminado universal, como por ejemplo, justamente “la Historia” o “la Verdad”.²⁹

Notamos también cómo Ducrot profundiza la problematización de la unicidad del sujeto de la enunciación que se despliega con Benveniste, con la consecuente puesta en cuestión de la responsabilidad del acto enunciativo, al postular que:

- a) La enunciación es el acontecimiento constituido por la aparición de un enunciado.
- b) No se considera acto de lenguaje, ya que en este plano no hay que decidir si hay un autor o cuál sería.
- c) La enunciación como acontecimiento no supone un origen, ni uno o varios sujetos que asuman la responsabilidad por su acto, no obstante se trata de la aparición del enunciado.³⁰

Sólo se considera el nivel del “acto” si se supone un sujeto hablante único, es decir el locutor supuesto responsable del enunciado, como dijimos anteriormente. Es decir que el sentido (como descripción de la enunciación) atribuye la enunciación a uno (una voz) que sería su origen, y que detentaría la responsabilidad global de la enunciación.

Estas distinciones no dejan de evocar las coordenadas en las que J. Lacan plantea al sujeto del inconsciente como impersonal en disyunción con el yo

²⁹ En la conocida prosopopeya de J. Lacan “Yo, la verdad, hablo” (“*Moi, la vérité, je parle*”), se produce este movimiento de personificación con respecto a la verdad, sin que implique justamente su universalización. Por tratarse del discurso analítico, se rescata su condición particular.

³⁰ Cfr. Ducrot, O.(1994): “La noción de sujeto hablante”. En *El Decir y lo Dicho*. Buenos Aires: Edicial.

(Je), articulado en un discurso sin autor y sin atribución de responsabilidad ninguna.³¹

En este sentido, la teoría polifónica contempla justamente los casos en donde el sujeto hablante no es único, sino que está repartido en varias voces, consistentes en los llamados *enunciadores* como fuentes de “puntos de vista”, denominados también “discursos” [D1, D2, D3, D4] (que en análisis narrativo reciben el nombre de *centro de perspectiva o punto de focalización*).

Esta enunciación “múltiple” se verifica en la ironía, por ejemplo, en donde se ubica al alocutario como el enunciador que detenta un punto de vista absurdo, aunque el locutor, como sujeto hablante empírico, sea el que expresa el enunciado. El enunciado resulta entonces agresivo hacia el alocutario. Es lo que sucede quizás cuando la paciente de Freud, conocida como la “joven homosexual” recibe las interpretaciones freudianas con un comentario que las descalifica, como se refiere en su historial:

El análisis se consumó casi sin indicios de resistencia, con una alerta participación intelectual de la analizada, quien también mostraba empero una total tranquilidad de ánimo. Una vez que la enfrenté con una pieza de la teoría, de particular importancia y que la tocaba de cerca, manifestó con inimitable acento: “¡Ah! Eso es muy, pero muy interesante”, como una dama de mundo que es llevada por un museo y mira a través de un monóculo unos objetos que le son por completo indiferentes.³²

Pero más allá de lo particular este ejemplo, y considerando específicamente al discurso analítico en la lógica del acto interpretativo, resulta de interés considerar que la polifonía ofrece coordenadas que permiten pensar su temporalidad.

Como Lacan propone, el futuro anterior del francés (futuro perfecto o antefuturo del español) marca el tiempo del recorrido subjetivo en el análisis:

³¹ Sin embargo, se diferencia en la teoría de J. Lacan la significación del término “acto”, cuando se trata del acto de interpretación, ya que dicho acto se correspondería con lo que más arriba se subraya como “enunciación deseante”, en el marco de los seminarios referidos.

³² Freud, S. (1997): “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”. En *Obras Completas*, T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

Efecto de retroversión por el cual es sujeto en cada etapa se convierte en lo que era como antes y no se anuncia: habrá sido, sino en el futuro anterior.³³

Bajo este tiempo verbal: “*habrá sido*”, en el cual se enuncia en futuro lo acaecido en el pasado, la teoría de la enunciación múltiple nos propone deslindar un desdoblamiento de un punto de vista venidero, donde se podrá afirmar lo dicho acerca de un pasado sólo para un enunciador futuro, que sin embargo se actualiza en el momento presente.

Cabe destacar que, aunque en este caso el verbo “haber” se acompañe de un participio y pueda conjugarse en todas las personas gramaticales, también es posible que actúe como impersonal sin que sea posible articularlo a un pronombre, como cuando se dice que “hay o hubo algo”, cuestión que J. Lacan deslinda en el curso del Seminario XII:

Antes ya que la frase tenga ese yo (*Je*) donde el sujeto primeramente se plantea como el shifter, hay un sujeto de la frase. El sujeto está primero en ese punto, raíz del acontecimiento donde él se dice, no que el sujeto sea éste o aquél, sino que hay algo. Lluve; tal es la frase fundamental.³⁴

Encontramos entonces en la polifonía una vertiente apropiada para delimitar al sujeto como sujeto del inconsciente en el discurso analítico, concebido como impersonal, y la vez articulado a la alteridad que resulta de la producción del objeto *a*, como condición particular del deseo.

En este contexto discursivo, la dirección de la cura excluye por lo tanto:

- la posibilidad de responsabilización personal como norte del análisis.
- la desaparición de la primera persona del analista o del analizante como autor de lo que se dice.

³³ Lacan, J. (1984): “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. p 787.

³⁴ Lacan, J.: El Seminario. Libro XII “Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Clase del 10/03/1965. Inédito.

y apunta al establecimiento de un decir respecto de la posición desiderativa que se produzca en el “entre” del discurso, que implica la concepción del deseo como deseo del Otro, lo que incluiría por consecuencia la articulación de la enunciación “deseante” a la dimensión de Otredad inherente a todo vínculo social.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (2002): *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
2. Benveniste, E. (1997): *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
3. Chemama, R. (1998): *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
4. Ducrot, O.(1994): *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Edicial.
5. Freud, S. (1973): “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”. En *Obras Completas, T. III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
6. Heidegger. M. (2000): “El nihilismo europeo”. En *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.
7. Kerbrat-Orecchioni, C. (1993): *La enunciación*. Buenos Aires: Edicial.
8. Lacan, J. (2008): *El Seminario*. Libro 16. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan, J. (1992): *El Seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós.
10. Lacan, J. *El Seminario*. Libro 12. Clase 10/3/65. (Inédito).
11. Miller, J.-A. (2005): *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
12. Parret, H. y Ducrot, O. (1995): *Teorías lingüísticas y enunciación*. Buenos Aires: UBA.
13. Vapperau, J.-M. (1997): *¿Es uno o es dos?*. Buenos Aires: Ediciones Kliné.
14. Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

María Inés Sarraillet:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Licenciada en Psicología (UBA). Ex Residente y Ex Instructora de Residentes (Ministerio de Salud de la Pcia. de Bs. As.). Ex Docente de la carrera de Psicología (UNLP). Docente a cargo de cursos dictados en el Colegio de Psicólogos de la Pcia. de Bs As., Distrito XI.
E-mail: misarra@netverk.com.ar

LA TRADICIÓN CRISTIANA OCCIDENTAL Y EL PROBLEMA DEL SINSENTIDO.

Edith Taje Muler

RESUMEN:

Bajo el diagnóstico de un modo del malestar en la cultura, propio de la modernidad, se torna necesario indagar sobre aquellos supuestos que hacen a la subjetividad de Occidente.

Entre los más controversiales, se halla el cristianismo y su relación con el nihilismo, según consideraciones de Jean–Luc Nancy. Desarrollaremos los argumentos que este autor propone en su libro *La desconstrucción del cristianismo*, en el intento de una apertura a interrogantes que el psicoanálisis no debería desconocer en tanto se promueva como una de las respuestas posibles al malestar actual.

PALABRAS CLAVE: nihilismo – cristianismo – malestar – vacío – deseo – psicoanálisis.

La sociedad y cultura occidentales de comienzos del tercer milenio están atravesadas por el abandono de la promesa de Libertad, Igualdad y Fraternidad, que inauguró el ingreso a la Modernidad. Al lugar de los ideales prometidos, adviene la despiadada globalización bajo cierta condición de la imagen homogeneizante que, lejos de resolver el vacío de ideales, aumenta la sensación de vulnerabilidad. Esto produce intentos fallidos de recuperar cierto sentido de la existencia, que redundan en la particular preocupación por el cuidado del cuerpo, fundamentalmente en el intento de eludir los signos de la vejez. A su vez, se evidencian las transformaciones en las relaciones entre los sexos y la familia conyugal. Sin embargo, no dejamos de advertir que la soledad y el miedo al desamparo se potencian cada vez más. El nuevo siglo no cesa de replicar el exceso de malestar propio de esta época. La vorágine se perfila imparable.

Frente a este horizonte, resulta imperioso introducir en el psicoanálisis interrogaciones que permitan el debate respecto de qué respuesta se ofrece a la demanda de tratamiento ante este modo del malestar. Si acordamos que el psicoanálisis es una respuesta que considera en lo particular de cada caso la función del deseo, esta función debería ser una de las líneas que orienten nuestro debate. Surge del diagnóstico realizado en los párrafos precedentes que la abdicación al deseo y, consecuentemente, a la condición deseante; son

parte del malestar que nos ocupa. El rol del analista -insertado por Lacan en lo que llamó discurso analítico- consiste en ofrecer su escucha en un lazo social que habilita el encuentro de donde surgirá el sujeto. Pero ¿qué se escucha y cómo? ¿Qué posición sostiene la escucha del analista dentro del discurso analítico? Son temas a replantear.

El “retorno a Freud” habilita varias lecturas. Sin embargo, en ciertas ocasiones Lacan fue específico. En una entrevista que le realizó Emilia Granzoto acerca del tema, respondió:

Simplemente despejar el campo de las desviaciones y de los equívocos, de las fenomenologías existenciales, por ejemplo el formalismo institucional de las sociedades psicoanalíticas, retomando la lectura de su enseñanza según los principios definidos y catalogados en su trabajo. Releer Freud quiere decir, releer Freud...¹

Lacan no nos convoca a la obediencia del primer mandamiento y la fe en su teoría, sino que invita a una relectura crítica de los conceptos “definidos y catalogados”, renunciando a una continuación evolutiva de Freud. Su objetivo era despejar “las desviaciones y equívocos” que pudieron producirse en la teoría freudiana, que respondía a su época. No nos invita a alinearnos con Freud, sino a darle una vuelta de tuerca a los conceptos psicoanalíticos.

Para intentar esta articulación y revitalizar así el protagonismo del deseo, deberíamos actualizarnos en la lectura de algunos supuestos de Occidente, que con su tendencia potencian el nihilismo y evidencian sus dolorosas consecuencias en nuestra subjetividad. Estos supuestos aún nos rigen y no es posible eludir la vigencia de los legados griegos, judíos y cristianos.

Si nos detenemos en el cristianismo y su concepción, se puede escuchar en el discurso actual, el germen nihilista que en su seno se gestó desde su origen. Resulta paradójal que, si el nacimiento de Jesús es la consumación de la tradición mesiánica, que tiene sus raíces en el “Libro de los Profetas” del Tanaj (correspondiente al Antiguo Testamento, según la perspectiva católica), esta concepción albergue nihilismo.

¹ Granzoto E. (2007): “Entrevista a Jacques Lacan”. En *Imago Agenda*. N° 109. Buenos Aires: Letra Viva. p. 46

Harold Bloom² toma a Jesús y a Yahvé como dos personajes de ficción, describe sus personalidades sin perder la perspectiva de los Evangelios. El autor ahonda en la impronta platónica y neoplatónica, y su marca en el judaísmo. Aclara el relevo que hace el escritor J³ del Dios Yahvé y sus atributos. Si bien Yahvé está oculto y exilado en el concepto de Tzimtzum,⁴ su exuberancia creativa ilumina en parte la visible oscuridad del Dios hebreo, con el subsiguiente Tikun⁵ que define la vida interior de Dios.

Nietzsche enuncia: “Dios ha muerto” (frase que inaugura Lutero) y su proclama no invalida al cristianismo. La marca del cristianismo es el correlato inseparable de lo occidental.

Jean-Luc Nancy, en su libro *La Desconstrucción del Cristianismo*, desarrolla esta idea en varias ocasiones. Siendo la desconstrucción el método conductor; sostiene que lo occidental y lo cristiano están indisolublemente unidos. Este filósofo refiere al “sentido” en el cristianismo como “ausencia de sentido”, y por esto la necesidad de “pensar”; siendo que vivimos en la exposición de abandono de sentido y desencantamiento. Luego, siendo éstos “tiempos de naufragios sin retorno”, son tiempos de pensar, y aclara el modo de pensar propuesto:

...no es un pensar de la limitación, sino del límite, no es un pensar del abismo, sino de la falta de fundamento del ser.⁶

La ausencia del sentido es para el autor lo que llama a “la responsabilidad del pensar” y agrega:

...no puede habitar, en su finitud, sino esa finitud que es el lenguaje.⁷

En *La Desconstrucción del Cristianismo* encontramos las pistas que nos conducen a una propuesta que cifra el cristianismo con la llegada del Mesías y la consiguiente salvación a través del sacrificio de Cristo. Sin embargo, en lugar

² Bloom, H. (2006): *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. Buenos Aires: Taurus.

³ Op. cit. pp. 130-132

⁴ En hebreo: contracción.

⁵ En hebreo: restauración.

⁶ Nancy, J.-L. (2006): *La Desconstrucción del Cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra. p. 15

⁷ *Ibíd.*

de la redención, nos orienta a un devenir irreversible, a un principio que es fin. Reconstruyendo y no destruyendo –Nancy advierte que no se puede atacar o defender al cristianismo pues se trata de una religión a la que no es posible perderla ni salvarla-; el cristianismo muestra su juntura inseparable de lo occidental. ¿En qué basa esta afirmación? La razón de la imposibilidad se ubica en el “germen de auto superación” que el mismo cristianismo conlleva. El fin de un sentido prometido: el fin y su consumación.

Esta hipótesis extrema las consecuencias del cristianismo en una línea nihilista, cuyas nervaduras se resaltan notablemente en nuestros tiempos. Para argumentar lo antedicho, Nancy parte de un triple axioma:

- 1) El cristianismo es inseparable de Occidente.
- 2) La totalidad de nuestro pensamiento es de parte a parte cristiano.
- 3) Desconstruir (desmontar) el cristianismo es acompañar a Occidente al límite, como un desprenderse de sí mismo.

El autor propone que hay una suposición acerca de la razón por la cual el cristianismo pierde audiencia y postula que es fruto del devenir moderno de una sociedad racionalizada, secularizada y materializada. Sin embargo, afirma que la sociedad moderna es, al mismo tiempo, devenir cristiano. A falta de un relevo para reemplazar el recurso cristiano, siendo que estamos afectados de su influencia, la descomposición interna del cristianismo deja a Occidente entregado a su errancia. Es cuando Nancy introduce el problema del sentido. La paradoja del sentido del cristianismo (como dirección y contenido) en el corazón de lo cristiano, es lo absoluto de la presencia, que se confunde con la infinidad del paso. Con este movimiento se agota, y es allí que pierde su sentido.

La revelación, punto fundamental del dogma, no es revelación de algo o alguien: consiste en que nada se revela, excepto la revelación. La revelación es que Dios es revelable. Este sentido como apertura se revela vacío de contenido. Parafraseando a Nancy: esa es la cruz del cristianismo.

*La estructura de origen del cristianismo es el anuncio del fin. (...) ...el cristianismo es o se encuentra en el fin como anuncio,...*⁸

¿Qué anuncia el Evangelio? Dado que no es profecía, ni previsión, ni promesa, ¿qué anuncia? Nada.

Si avanzamos al centro de la teología cristiana nos encontramos con la “doctrina de la encarnación”, lo que se denomina: *homoousía*. Término que indica la consustancialidad del ser y la sustancia entre el Padre y el Hijo. Esta definición es dada por la teología a los efectos de una intención de fe. Si se profundizara en este concepto, no quedaría clara la consustancialidad de ambas naturalezas.

Nos encontramos con que la génesis del cristianismo es rápida, encubierta por lo que se denomina “proyección de la Navidad”, por un nacimiento puro, lo que hace lugar para el “estado cristiano”.

Este acontecimiento en la historia impone un doble esquema. Primero, el advenimiento absoluto que, a su vez, consuma la integración de toda la herencia anterior: el judaísmo, el helenismo y la latinidad; concibiendo la autosuperación de la antigua Ley por la nueva Ley, el *Logos* por el Verbo, y la *civitas* por la *civitas dei*. En segundo lugar, se perfila asimismo como movimiento infinito, indisoluble de la historia humana y su plan de salvación.

Si examinamos las categorías cristianas, encontramos la primera que corresponde al acto de fe, que Nancy resume como “adhesión a sí de una mirada sin otro”, homologado a la fidelidad amorosa, a la palabra.

La segunda categoría es el pecado; no como acto sino como condición sin posibilidad de expiación de la falta. La salvación no proviene de sí mismo, sino que Dios remite a un endeudamiento existencial.

La tercera categoría: Dios vivo, que alude a que no es representado ni representable; un Dios vivo que es anuncio de nada... nada, otra de las acepciones del nihilismo.

Los Evangelios anuncian el Kerigma, la buena nueva, la salvación, la exitosa salvación de Dios, no de la humanidad, ni de los hombres.

Lacan en el *Seminario 20* hace alusión a los evangelios, al igual que Nancy, comenta que si éstos tienen una característica, es que no incluyen ni relevan

⁸ Op. cit. p. 61 (las itálicas son de J.-N. Nancy)

en su contenido a los libros que los preceden. Como no deja de señalar Nancy, “son casi nada”⁹ en comparación al Antiguo Testamento; en ellos sólo se anuncia “la buena nueva”.

Dice Lacan:

Escriben de modo tal que no hay en ellos un solo hecho que no sea discutible. (...)

Pero, aún así, son textos que alcanzan el corazón de la verdad, (...) de que sólo puede decírsela a medias. (...)

Que sea la verdadera religión, como pretende, no es pretensión excesiva, sobre todo que, si examinamos lo verdadero con detenimiento, es lo peor que se puede decir.

Cuando se entra en el registro de lo verdadero no hay manera de salirse.

Así subsiste El cristianismo, no sin afinidad íntima con el problema de lo verdadero.¹⁰

La tercera categoría también alude al cuerpo y tendría su eje en el concepto de “Eucaristía”. Desde 1531, para la Iglesia Católica, Cristo está *realmente* presente -no sólo figuradamente- en la Eucaristía, y a esto se lo denomina “presencia real”. El tema del cuerpo requeriría de un capítulo propio, porque se enlaza a la cuestión de la resurrección y el anuncio.

Todos estos conceptos, nos relanzan al enigma del “Anuncio”. Tal vez por ello, Nancy nos exhorta a pensar en el límite del abismo.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Bloom, H. ((2006): *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. Buenos Aires: Taurus.
2. Diccionario de la Real Academia Española (1982), Madrid: Espasa Calpe.
3. Eidelsztein, A. (2008): *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva.
4. Granzoto E. (2007): “Entrevista a Jacques Lacan”. En *Imago Agenda* N° 109. Mayo 2007. Buenos Aires: Letra Viva.
5. Lacan, J. (1995): *El Seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

⁹ Op. cit. p. 63

¹⁰ *Ibíd.*

6. Nancy, J.-L. (2006): *La Desconstrucción del Cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra.

Edith Tague Muler:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

e-mail: edithtagemuler@yahoo.com.ar

FAMILIA, NEUROSIS Y PSICOANÁLISIS.

Silvina Weis

RESUMEN:

El artículo plantea la relación entre la transformación del concepto de familia en la sociedad occidental- transformación iniciada en el siglo XVII y precipitada plenamente en el siglo XIX-la aparición de las neurosis como nueva forma de sufrimiento humano, y la invención del psicoanálisis.

Propone considerar al surgimiento de la “familia moderna” como una de las causas de irrupción del padecimiento neurótico -al que el psicoanálisis vendría a ofertarse como terapéutica posible- y se interroga sobre el estatuto de universalidad del Complejo de Edipo freudiano.

PALABRAS CLAVE: familia moderna – afecto - vida privada - funciones parentales - valor del hijo – neurosis – psicoanálisis - Complejo de Edipo.

¿Cómo puede ser que en las sociedades pre-industriales, que eran tan duras, donde el niño tenía tan poco espacio en el corazón de los humanos, donde el sentimiento era tan raro, cómo puede ser que todos esos problemas que el niño plantea hoy día y que estudian en detalle el psicólogo, el pediatra o el médico, cómo puede ser que esos problemas no se plantearan?¹

En “Una conversación con Philippe Ariès”, el historiador, en diálogo con Françoise Dolto, se planteaba ese interrogante.

Propongo aquí desarrollar una vía de respuesta, y anticipo su clave: la sociedad moderna operó -aproximadamente desde el siglo XVII en adelante- con un concepto de familia cuya función y significación fueron novedosos para la historia de la cultura. Como efecto lógico, la función y significación de sus miembros y las relaciones entre ellos también se vieron fuertemente modificados.

Se trataría desde entonces de una familia en la que apareció la afectividad como condición necesaria, en la que se produjo una concentración de las funciones parentales en los padres y en la que el hijo adquirió un valor que antaño no poseía.

¹ “Une conversation avec Philippe Ariès”, <http://xoroi.com/ariesdolto.htm>

Propongo también considerar que es como consecuencia de esta “novedad” -entre otros factores- que apareció la posibilidad de una nueva modalidad de padecimiento en los seres humanos -digamos, simplificando, las neurosis- surgiendo también un nuevo tipo de lazo social que se abocaría a su cura: el psicoanálisis.

Familia y afectividad:

Hasta aproximadamente el siglo XVII, la familia tenía por función y misión la conservación de los bienes, la práctica de un trabajo en común, la solidaridad cotidiana -en tiempos en los que era sumamente dificultoso vivir aislado- y, en casos de crisis, la defensa del honor y de las vidas.

La familia no tenía una función afectiva.

El sentimiento entre esposos y entre padres e hijos no era necesario para la existencia ni para el equilibrio de la familia. Tanto mejor si venía por añadidura.²

Mínimamente desarrollados, los niños eran mezclados con los adultos, compartiendo con ellos sus juegos y el trabajo.

La función de socialización recaía en una red social densa y amplia, conformada por vecinos, criados, maestros, clientes, niños, viejos, medio en el cual las familias quedaban diluidas. La transmisión de valores y saberes de una generación a la otra no era su responsabilidad.

En ese contexto,

...que el padre o la madre sostuvieran sus roles no tenía la mayor importancia, había un sustituto a derecha o izquierda, alguien para reemplazarlos, siendo que tanto el niño como la familia estaban sumergidos en un medio mucho más “cálido” y “suave”, del cual la familia no se distinguía de manera tan rigurosa como hoy día.³

² Ariès, Ph. (1973): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil. p. 7.

³ “Une conversation avec Philippe Ariès”, <http://xoroi.com/ariesdolto.htm>

En cuanto al lugar de los hijos, sólo habría existido un sentimiento superficial de infancia, lo que en francés se llamaba “*mignotage*”, reservado a los primeros años, en los que el niño era una pequeña cosa extraña. Su muerte no generaba mayores reacciones.

Significativo es, por ejemplo, el testimonio que ha quedado en “*Le caquet de l'accouchée*”⁴ (1622), donde una mujer “consuela” a otra que acaba de dar a luz teniendo ya otros “cinco pequeños canallas”, diciéndole:

...antes de que tengan edad para traerte problemas, ya habrás perdido a la mitad, o quizás a todos.⁵

Efectivamente, la pérdida de un hijo no era -generalmente- motivo de pena o aflicción.

Un cambio comienza a gestarse hacia el siglo XVII: como efecto de la confluencia y posibilidad de articulación de diferentes discursos (religioso, económico, político), la familia se torna un lugar de afecto necesario entre sus miembros y empieza a organizarse en torno del hijo, que sale de su antiguo lugar de anonimato y falta de valor. El proceso terminaría de decantar y cristalizar a inicios del siglo XIX.

Familia y vida privada:

Sólo quedan dos polos en la vida: la familia por un lado, y el trabajo o profesión por el otro. Entre los dos, nada! Estos dos polos que estaban en determinado momento reunidos se separan en el espacio.⁶

Aquella familia del siglo XVII no sería aún la “familia moderna”. Se distinguía de ella por la enorme masa de sociabilidad que aún conservaba.

Por el contrario, la familia moderna se repliega del mundo y opone a la sociedad el grupo solitario de padres e hijos.

⁴ «*Le caquet de l'accouché* » era un libro que recopilaba las conversaciones que mediaban en las visitas a las mujeres que recién habían parido. Citado en Ariès, Ph (1973): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil. p.60.

⁵ Ariès, Ph. (1973): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil. p.60.

⁶ “*Une conversation avec Philippe Ariès*”, <http://xoro.com/ariesdolto.htm>

La retirada de la familia de la calle se habría producido entre los siglos XVII y el XVIII, con un consecuente repliegue al interior de la casa.

Para inicios del siglo XIX -siglo de la invención del psicoanálisis- el proceso de afectivización y privatización de la familia estaría consolidado.

Este cambio se manifestó, por ejemplo, en la iconografía, donde se produjo un creciente interés por temáticas familiares, inicialmente representadas en espacios indeterminados, luego en paisajes de exterior y cada vez con mayor frecuencia en espacios privados.

Y también en el lenguaje:

En alemán, a partir del siglo XVIII comienza a expandirse el término “*Familie*”, tomado del francés, para designar a la comunidad de padres e hijos con una connotación de intimidad y afectividad. Hasta entonces se utilizaba el término “*Haus*”, que reenviaba a la vez a la morada y al grupo social correspondiente que la ocupaba.⁷

El francés, careciendo de término que nombrara al niño durante sus primeros meses, incorpora recién en el siglo XIX el sustantivo “*baby*”, importándolo del inglés.⁸

Y en inglés, los términos “*mum*” (diminutivo afectivo de madre) y “*papa*” surgen a fines del siglo XVIII. La expresión “*in a family way*” tiene su primer registro escrito en 1796, “*family circle*” en 1809 y “*family man*” -como el hombre afecto a su mujer e hijos- en 1856. La palabra “*baby*” -que existía desde el siglo XIV para designar a los niños de edad escolar -pasa a designar a los bebés hacia el siglo XVII, y recién hacia 1840 lo hace con una connotación afectiva, remitiendo a “*one’s lover*” (alguien querido por uno).⁹

El lenguaje se puebla entonces de términos que refieren a “afectividad familiar”, hasta entonces inexistentes.

La familia en tiempos del psicoanálisis:

⁷ Burguière, A. y otros (1986): *Histoire de la famille*. T. 3. Paris: Armand Colin. p. 529.

⁸ Ariès, Ph. (1973): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris : Ed. du Seuil. p. 48.

⁹ www.etymonline.com

La familia “reducida” devino la única estructura social que permite los contactos humanos, sociales y afectivos... La familia adquirió el monopolio de la afectividad.¹⁰

A partir del siglo XIX se acentúa la importancia atribuida a la familia como célula de base. A diferencia de los siglos previos, se torna lugar de orden - portador de un potente modelo normativo- y de afecto. Es el ámbito donde se forjan los valores necesarios a la realización individual, fruto de virtudes morales inculcadas en el seno del hogar a lo largo de un extenso proceso de socialización.

Según se lee en “Historia de la vida privada”, en “Principios de la filosofía del derecho” (1821), Hegel plantea a la familia como garante de la “moralidad natural”:

Es una sola persona cuyos miembros son accidentes.¹¹

Se comienza a verificar una notable repartición sexual de tareas, junto con el incremento de la atención a los niños y el hogar. Aquellas funciones que antes realizaba el “medio social” en forma no individualizada, comienzan a quedar fuertemente concentradas en las figuras parentales:

a) La figura del padre y marido:

En nombre de la naturaleza, el Código Civil francés, por ejemplo, establece la superioridad absoluta del marido en la pareja y del padre en la familia, así como también la incapacidad de la mujer y de la madre.

En su artículo 213 dice:

El marido debe protección a su mujer, y la mujer obediencia al marido.¹²

Los poderes del padre/marido son sumamente amplios. Las decisiones fundamentales le corresponden, tanto en lo público (en el siglo XIX la política es de dominio exclusivo del hombre) como en lo privado (es el dueño del dinero

¹⁰ «Une conversation avec Philippe Ariès», <http://xoro1.com/ariesdolto.htm>

¹¹ Ariès, Ph. y otros (1991): *Historia de la vida privada*. Tomo 4. Madrid: Taurus. p. 98.

¹² Op. cit. p.126.

y por su cuenta corren las decisiones fundamentales, como las educativas respecto de los hijos o las alianzas matrimoniales, por ejemplo).

Tiene derecho a vigilar las idas y vueltas de su mujer, así como también su correspondencia. Tiene el derecho de hacer detener a sus hijos en prisión, necesitando los hijos de su autorización para casarse antes de los 25 años, aún hacia 1896.

Según “Historia de la vida privada”,

La muerte del padre es de todas las escenas de la vida privada la más imponente, cargada de tensión y significación. Es la que se relata y se representa (...) Como tremenda fractura económica y afectiva de la vida privada, la muerte del padre es el acontecimiento que disuelve la familia, el que hace posible la existencia de las otras familias y la liberación de los individuos. De ahí el deseo que a veces existe de su muerte, y el rigor de la ley contra el parricidio. Crimen sacrílego, raras veces absuelto, conduce casi con seguridad al cadalso y mantiene durante largo tiempo sus señales infamantes.¹³

Y aunque durante el siglo XIX se irá produciendo una lenta corrosión de las prerrogativas paternas –suprimiéndose, por ejemplo, el derecho del padre a testar.

...la historia del XIX podría interpretarse como una lucha entre el padre y los Otros.¹⁴

b) La figura de la madre y esposa :

En cuanto a la familia, está dominada por la madre...En el fondo, desde el siglo XIX, la verdadera pareja no es el marido y la mujer sino la mujer y el hijo.¹⁵

Aún en 1780,

¹³ Ariès, Ph. y otros (1991): *Historia de la vida privada*. Tomo 4. Madrid: Taurus. pp. 134-135.

¹⁴ Op. cit. p. 135.

¹⁵ «Une conversation avec Philippe Ariès». <http://xoroi.com/ariesdolto.htm>.

...sobre los 21000 niños que nacen por año en París, apenas 1000 son criados por sus madres. Otros 1000 son amamantados por nodrizas en la casa paterna. Todos los demás pasan del seno materno al domicilio más o menos lejano de una nodriza a sueldo.¹⁶

Luego de una fuerte revolución de mentalidades, el concepto “madre” sufre un cambio radical. Como novedad, en el siglo XIX, la mujer -valorada muy especialmente en tanto madre, de quien este siglo subraya las virtudes- se torna el centro del dispositivo familiar.

Aparece la exaltación del amor maternal -como valor social- y la asociación de los dos términos “amor” y “maternal” como valor natural.

En esta línea, en la lengua inglesa aparece, llamativamente, el verbo “*to mother*”, que significa “cuidar” -con un primer registro por escrito de 1863- condensando maravillosamente el concepto de “cuidados maternos”.

Los cuidados y lo materno se vuelven las dos caras de una misma moneda de reciente cuño en la historia de la cultura.

c) Los hijos:

Esta familia que comenzó a formarse en el XIX, se construyó por entero sobre el niño.¹⁷

Si consideramos la actitud de padres tiernos hacia sus hijos, habremos de discernirla como reconocimiento y reproducción del narcisismo propio, ha mucho abandonado.

La sobreestimación, marca inequívoca que apreciamos como estigma narcisista ya en el caso de la elección de objeto, gobierna, como todos saben, este vínculo afectivo. Así prevalece una compulsión a atribuir al niño toda clase de perfecciones (para lo cual un observador desapasionado no descubriría motivo alguno) y a encubrir y olvidar todos sus defectos (lo cual mantiene estrecha relación con la desmentida de la sexualidad infantil). Pero también prevalece la proclividad a suspender frente al niño todas esas conquistas culturales cuya aceptación hubo de arrancarse al propio narcisismo, y a renovar a propósito de él la exigencia

¹⁶ Badinter, E (1980): *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós. p.11.

¹⁷ «Une conversation avec Philippe Ariès», <http://xoro.com/ariesdolto.htm>

de prerrogativas a que se renunció hace mucho tiempo. El niño debe tener mejor suerte que sus padres, no debe estar sometido a esas necesidades objetivas cuyo imperio en la vida hubo de reconocerse. Enfermedad, muerte, renuncia al goce, restricción de la voluntad propia no han de tener vigencia para el niño, las leyes de la naturaleza y de la sociedad han de cesar ante él, y realmente debe ser de nuevo el centro y el núcleo de la creación. *His majesty the baby*, como una vez nos creímos.¹⁸

Durante el siglo XIX el hijo está más que nunca en el centro de la familia. Es objeto de todo tipo de inversiones: afectiva, económica y educativa. Uno de los signos de esta inversión es una literatura cada vez más prolífera sobre la infancia.

El hijo se ha convertido en un ser social, futuro de la nación y de la raza. La infancia se ha tornado, también, lugar de saberes, desarrollados sobretudo en el último tercio del siglo XIX. Aparece la puericultura como nueva ciencia, y nace en 1872 el término “pediatría”.

En 1838, Gustave de Beaumont, comentando con Tocqueville el embarazo de su mujer, dice así:

Hay momentos en los que si pienso en la pobre madre mandarí al niño al diablo. Pero no consigo dejar de ver el acontecimiento, que aguardo como una dicha, y el ardiente deseo que sentimos por vernos en un trance semejante constituye incesantemente el texto de nuestras conversaciones.¹⁹

Los hijos pasan a ser aguardados con “dicha” y “deseo”. Notable diferencia respecto de la referencia previa al “Caquet de l'accouchée”. Luego de 1850, si el hijo muere, es convertido en objeto de luto.

Conclusión:

La neurosis existe, hasta donde podemos saber, desde más o menos 1860.²⁰ (Françoise Dolto)

¹⁸ Freud, S. (1975): “Introducción del narcisismo”. En *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 87-88.

¹⁹ Ariès, Ph. y otros (1991): *Historia de la vida privada*. Tomo 4. Madrid: Taurus. p.155

²⁰ «Une conversation avec Philippe Ariès», <http://xoroi.com/ariesdolto.htm>

Creo por mi parte que el psicoanálisis nació en las condiciones de la sociedad moderna porque los problemas que esta sociedad plantea devinieron dolorosos.²¹ (Philippe Ariès)

Como anticipé inicialmente, propongo considerar que esta transformación radical en el valor y la función de la familia, de sus miembros y de las relaciones entre ellos, es una de las causas del surgimiento de las neurosis. Que la familia se haya tornado lugar de afecto necesario, que las funciones parentales otrora diluidas en la sociedad se hayan concentrado en los padres y que el hijo haya quedado investido con valor, inaugura la posibilidad de los efectos de sus vicisitudes, matices, fallas e inclusive ausencias; cuestiones con las que lidiamos cotidianamente en la clínica.

Genialmente, Freud pesquisó la relación entre el padecimiento neurótico y su “causalidad familiar” al plantear, por ejemplo, que

...la más importante situación de conflicto que el niño debe solucionar es la del vínculo con sus progenitores, el Complejo de Edipo.²²

Sin embargo, planteó al complejo -nuclear de las neurosis- como universal:

A todo ser humano que nace se le plantea la tarea de dominar el Complejo de Edipo; el que no puede resolverla cae en la neurosis.²³

Y postuló que sus componentes esenciales eran el deseo de dar muerte al padre y el anhelo de tomar a la madre por esposa.²⁴

Ahora bien: ¿encontró Freud en estos componentes de su concepto del complejo edípico una “estructura universal”, o detectó allí, maravillosamente, una modalidad epocal de vínculo?

²¹ *Ibíd.*

²² Freud, S. (1986): “Psicoanálisis”. En *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu. p. 255.

²³ Freud, S. (1985): “Tres ensayos de teoría sexual”. En *Obras Completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu. p. 206.

²⁴ Cfr. Freud, S. (1985): “Conferencias de introducción al psicoanálisis”. En *Obras Completas*. Tomo XVI, Amorrortu. p. 301: “... el Complejo de Edipo. El nombre se los dice. Todos Uds. conocen la saga griega del rey Edipo, condenado por el destino a matar a su padre y a tomar por esposa a su madre”.

De hecho, parece haber sido una cuestión muy específica e inherente sobretudo al siglo XIX, tanto el tema del parricidio como el de la ligazón privilegiada madre-hijo.

Para finalizar: ¿qué más epocal que la célebre expresión “*His majesty the baby*”, en la que, inclusive, la posibilidad misma de su enunciación dependería del surgimiento del nuevo significado de uno de sus términos?

Previo a aquel momento, no sólo era dudoso el estatuto de “*majesty*” que se le pudiese atribuir: ni siquiera había “*baby*” para nombrar en tal sentido.-

BIBLIOGRAFIA:

1. Ariès, Ph. (1973): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Ed. du Seuil.
2. Ariès, Ph. y otros (1991): *Historia de la vida privada*. Tomo 4. Madrid: Taurus.
3. Becchi, E. y otros (1998): *Histoire de l'enfance en Occident*. Paris: Ed. Du Seuil.
4. Badinter, E. (1980): *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.
5. Burguière, A. y otros (1986): *Histoire de la famille*. Paris: Armand Colin.
6. Freud, S. (1 Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu.
7. “Une conversation avec Philippe Ariès”. <http://xoroi.com/ariesdolto.htm>
8. www.etymonline.com

Silvina Weis.

Licenciada en Psicología (UBA). Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires. Supervisora de residentes, Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez.

e-mail: silvinawe@yahoo.com.ar

LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN EL RETORNO A FREUD DE JACQUES LACAN*

Juliana Zaratiegui

RESUMEN:

Este trabajo propone un análisis de la noción de estructura en la inauguración de la enseñanza de Lacan. Establece su introducción en el campo del psicoanálisis como respuesta en oposición a la tendencia del post-freudismo a llevar esta práctica al campo de la neurobiología. Estudia las virtudes y problemas de la utilización de la noción de estructura en términos estrictos en una clínica que incluye el trabajo caso por caso. Por último, plantea la maniobra realizada por Lacan para nutrirse de las virtudes y resolver los problemas.

El desarrollo del artículo versa sobre los desarrollos acerca del orden simbólico y la palabra en psicoanálisis en el escrito *"Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis"* (1953) en diálogo con los trabajos sobre antropología estructural de Lévi-Strauss y las matemáticas.

PALABRAS CLAVE: estructura – lenguaje – sujeto – universal - particular.

Jacques Lacan fue uno de los autores que nos enseñó las intersecciones e intercambios entre psicoanálisis y cultura. Desde sus primeros escritos fue influenciado por los antropólogos franceses, filósofos, poetas y matemáticos.

En la inauguración de su enseñanza en el año 1953, con el Discurso de Roma, Lacan tiene como autor de referencia a Claude Lévi-Strauss y sus desarrollos en el campo de la etnología. Dejándose guiar por su lectura,¹ en este discurso, Lacan exhorta a los analistas a embarcarse en el estudio de la función simbólica para corregir los desvíos que diagnosticaba se estaban produciendo en el psicoanálisis que se practicaba a mediados del siglo XX, comandado por los post-freudianos. Estos últimos llevaban la teoría cada vez más al campo de la biología, y la técnica al ámbito de la burocracia.²

Ambas posturas pueden apoyarse en los textos de Freud, ya que este autor estableció para el psicoanálisis entrecruzamientos e intercambios tanto con la biología como con las ciencias del lenguaje. A continuación transcribiré unas citas un poco extensas, pero de mucho valor para argumentar esta propuesta;

*Este trabajo ha recibido una mención especial en la tercera edición del premio Lucien Freud (2007).

¹ Bien sabido es la admiración que le profesaba Lacan al antropólogo. Élisabeth Roudinesco, en su libro "Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento", Fondo de Cultura Económica, 1994, comenta cómo Lacan le enviaba sus escritos y mostraba gran interés en que los leyera. Esta admiración y agradecimiento continuó a lo largo de los años a pesar del poco entusiasmo que evidenciaba Lévi-Strauss por sus desarrollos, de los que decía no entender nada.

² Basta leer el exergo que pronunciara Sacha Nacht – presidente de la IPA- con motivo de la apertura de actividades académicas de la institución, para advertir la orientación que se le estaba dando al psicoanálisis: *"En particular, no habrá que olvidar que la separación en embriología, anatomía, fisiología, psicología, sociología, clínica, no existe en la naturaleza y que no hay más que una disciplina: la neurobiología a la que la observación nos obliga a añadir el epíteto de humana en lo que nos concierne"*. Cfr. Lacan, J. (1985): "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 277

ambas pertenecientes a un texto de Freud llamado “El interés por el psicoanálisis”, del año 1913.

C. El interés biológico

(...)

La sexualidad infantil permite discernir otras dos propiedades que revisten significatividad para la concepción biológica. Revela estar compuesta por una serie de pulsiones parciales que aparecen anudadas a ciertas regiones del cuerpo -zonas erógenas-, de las que algunas se presentan desde el comienzo como pares de opuestos -como una pulsión con una meta activa y una pasiva-. Así como más tarde, en estados de anhelo sexual, no son sólo los órganos sexuales de la persona amada los que se convierten en objeto sexual, sino su cuerpo entero, desde el comienzo mismo no meramente los genitales, sino además otras diversas partes del cuerpo, constituyen los almacigos donde se origina la excitación sexual y, con una estimulación apropiada, producen placer sexual. Con esto se entrama de manera íntima el segundo carácter de la sexualidad infantil, su inicial apuntalamiento en las funciones de la nutrición y excretorias, que sirven a la conservación de sí, y probablemente también en las de la excitación muscular y la actividad sensorial. (...)

Hemos considerado necesario mantener alejados los puntos de vista biológicos en el curso del trabajo psicoanalítico, y no emplearlos ni siquiera con fines heurísticos a fin de no equivocarnos en la apreciación imparcial de los sumarios de hechos psicoanalíticos que teníamos ante nosotros. Empero luego de consumir el trabajo psicoanalítico, nos vimos precisados a hallar su enlace con la biología, y podemos declararnos contentos si ahora ese enlace ya parece haberse certificado en este o aquel punto esencial. La oposición entre pulsiones yoicas y pulsión sexual, a la que debimos reconducir la génesis de las neurosis, se continúa, en el ámbito biológico, como oposición entre unas pulsiones que sirven a la conservación del individuo y otras que procuran la pervivencia de la especie. En la biología nos sale al paso la representación más abarcadora del plasma germinal inmortal, del cual los individuos

efímeros dependen como unos órganos que se desarrollaran en orden sucesivo; y sólo a partir de esa representación podemos comprender rectamente el papel de las fuerzas pulsionantes sexuales en la fisiología y psicología del individuo.

A pesar de todo nuestro empeño por evitar que términos y puntos de vista biológicos pasen a presidir el trabajo psicoanalítico, nos resulta imposible dejar de usarlos ya para la descripción de los fenómenos que estudiamos. No podemos evitar la «pulsión» como concepto fronterizo entre una concepción psicológica y una biológica, y hablamos de cualidades y aspiraciones anímicas «masculinas» y «femeninas» cuando en sentido estricto las diferencias entre los sexos no pueden reclamar para sí una característica psíquica particular. (...)

Me consideraré satisfecho si estas escasas puntualizaciones han puesto de relieve la vastísima mediación que el psicoanálisis establece entre la biología y la psicología.³

Y además:

A. El interés para la ciencia del lenguaje

Sin duda trasgredió el significado usual de los términos cuando postulo el interés del psicoanálisis para el investigador de la lengua. Por «lenguaje» no se debe entender aquí la mera expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y cualquier otro modo de expresar una actividad anímica, por ejemplo la escritura. Es que es lícito aducir que las interpretaciones del psicoanálisis son sobre todo unas traducciones de un modo de expresión que nos resulta ajeno, al modo familiar para nuestro pensamiento. Cuando interpretamos un sueño, no hacemos más que traducir un cierto contenido de pensamiento (los pensamientos oníricos latentes), del «lenguaje del sueño» al de nuestra vida de vigilia. De esa manera se toma conocimiento de las peculiaridades de ese lenguaje del sueño y se recibe la impresión de que pertenece a un sistema expresivo arcaico en grado sumo. Por ejemplo, la negación {Negation} nunca se designa en especial en el

³ Freud, S. (1997): "El interés por el psicoanálisis". En *Obras Completas*, T. XIII. Buenos Aires: Amorrortu. p. 183-185

lenguaje del sueño: En su contenido, los opuestos se subrogan uno al otro, y son figurados mediante un mismo elemento. O, como también se puede decir: en el lenguaje del sueño los conceptos son todavía ambivalentes, reúnen dentro de sí significados contrapuestos, tal como supone el lingüista que ocurría en el caso de las raíces más antiguas de las lenguas históricas. Otro carácter llamativo de nuestro lenguaje del sueño es el frecuentísimo empleo de los símbolos, que en cierta medida permiten traducir el contenido del sueño independientemente de las asociaciones individuales del soñante. La investigación todavía no aprehendió con claridad la naturaleza de estos símbolos; se trata de sustituciones y comparaciones basadas en similitudes en parte evidentes; empero, en otra parte de estos símbolos hemos perdido la noticia conciente del conjeturable *tertium comparationis*. Acaso estos últimos, justamente, provengan de las fases más antiguas del desarrollo del lenguaje y la formación de conceptos. En el sueño son sobre todo los órganos y desempeños sexuales los que experimentan una figuración simbólica en lugar de una directa. Un lingüista, Hans Sperber (de Upsala), ha intentado demostrar hace poco (1912) que palabras que en su origen significaban actividades sexuales han llegado a un cambio de significado extraordinariamente rico sobre la base de tal comparación.

Si reparamos en que los medios figurativos del sueño son principalmente imágenes visuales, y no palabras, nos parecerá mucho más adecuado comparar al sueño con un sistema de escritura que con una lengua. De hecho, la interpretación de un sueño es en un todo análoga al desciframiento de una escritura figural antigua, como los jeroglíficos egipcios. Aquí como allí hay elementos que no están destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino sólo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan. La multivocidad de diversos elementos del sueño halla su correspondiente en aquellos antiguos sistemas de escritura, lo mismo que la omisión de diversas relaciones que tanto en uno como en otro caso tienen que complementarse a partir del contexto. Si este modo de concebir la figuración onírica no ha hallado todavía un mayor desarrollo es debido a la comprensible circunstancia de que el psicoanalista no

posee aquellos puntos de vista y conocimientos con los cuales el lingüista abordaría un tema como el del sueño.

El lenguaje del sueño, podría decirse, es el modo de expresión de la actividad anímica inconsciente. Pero lo inconsciente habla más de un dialecto. Bajo las alteradas condiciones psicológicas que caracterizan a las formas singulares de neurosis, y que las separan entre sí, resultan también unas modificaciones constantes de la expresión para mociones anímicas inconscientes. Mientras que el lenguaje de gestos de la histeria coincide en un todo con el lenguaje figural del sueño, de las visiones, etc., para el lenguaje de pensamiento de la neurosis obsesiva y de las parafrenias (dementia praecox y paranoia) se obtienen particulares plasmaciones idiomáticas que en una serie de casos ya comprendemos y somos capaces de referir unas a las otras. Por ejemplo, lo que en una histérica se figura mediante el vómito, en el obsesivo se exteriorizará mediante unas penosas medidas protectoras contra la infección, y moverá al parafrénico a quejarse o a sospechar que lo envenenan. Lo que aquí halla expresión tan diferente es el deseo, reprimido en lo inconsciente, de preñez, o alternativamente la defensa de la persona enferma frente a esa preñez.⁴

La primera cita no puede dejar de establecer una correlación con el exergo de Sacha Nacht⁵ y sugiere que aquello que Lacan llama desviaciones, son desarrollos que se encuentran habilitados por los textos de Freud. Del mismo modo, la segunda cita da cuenta de otra vía de lectura habilitada, ligada al orden simbólico como tal. Lectura que Lacan emprende de la mano de Lévi-Strauss y que, pivoteando en la función simbólica, le permite poner, como psicoanalista, ambos pies en el campo de las ciencias humanas.⁶

Si se sigue la indicación de Lacan de estudiar la función simbólica, se puede encontrar en los textos de Lévi-Strauss la noción de estructura, cuyo estudio permite acercarse algunas respuestas a preguntas tales como: ¿cuál es la materialidad con la que trabajamos en psicoanálisis?, ¿cómo funciona?, ¿cuál es su legalidad, su orden?

⁴ Op. cit. p.179-181

⁵ Ver nota 2.

⁶ Con todo lo que tiene de controvertido llamarlas de ese modo, desde la perspectiva de la noción de estructura como lo veremos en la medida en que se desarrolle el tema.

La noción de estructura ha sido utilizada dentro de las ciencias humanas para entender la economía de distintos pueblos, mitos, sistemas de parentesco. Tuvo su auge en los años '50 y ha dado lugar a numerosos aportes en el campo de la antropología, la lingüística, la literatura, la fonología. Su presencia dentro de estas disciplinas entró en franco declive para fines de los años '70.⁷

En la actualidad, es un tema que en las investigaciones de los analistas se ha dejado de lado en pos de otros, más ligados a la última enseñanza de Lacan.⁸

Sin embargo, la noción de estructura como andamiaje formal de la función y de la eficacia simbólica, nos permite seguir argumentando racionalmente a favor de una práctica que alivia el sufrimiento humano a través de la palabra, en una época donde la causa del padecimiento se lleva cada vez más al campo de la neuroquímica con el tratamiento farmacológico concomitante que trae aparejado la pérdida del diálogo y la escucha.

En virtud de la importancia que esta noción en el posicionamiento de Lacan respecto de la lectura de los textos freudianos y los aportes que con ella ha proporcionado a la práctica psicoanalítica, es necesario retomar su estudio para encontrar cuáles han sido sus aportes, cuáles sus problemas y, en función de ello, establecer si es posible mantener a la estructura como una noción operativa o no; y, si fuera posible, cómo Lacan nos propone hacerlo. Y en todo caso, pensar cuales serían las consecuencias de dejarla caer definitivamente.

Otro de los argumentos que permiten sostener la necesidad de este recorrido es el de trabajar la obra de Lacan a la manera en que trabajamos los textos en un análisis, es decir, siguiendo la lógica que indica el trabajo con la estructura y buscar correlaciones y oposiciones entre los términos de la teoría. Como consecuencia de ello, todos los conceptos tendrán valor en relación a otros, independientemente del momento cronológico en que se ubiquen dentro de la enseñanza de Lacan.⁹ De este modo, no se desconoce el avance que Lacan iba realizando en sus desarrollos, sino que esta modalidad de trabajo se

⁷ Cf. Jean Claude Milner (2003): *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁸ Cf. Zafiropoulos M. (2006): *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial. Zafiropoulos realiza un planteo muy interesante sobre la represión de las referencias a las ciencias sociales de la que ha sido víctima la enseñanza de Lacan como resultado de lecturas que han armado doxa. Esta doxa, según este autor, habría privilegiado las referencias filosóficas en detrimento de otras. Efecto de lectura incalculable por el mismo Lacan, quien, según Althusser, habría decidido apelar a las primeras para erigir su autoridad frente a los médicos de la Internacional. Esta maniobra política, según Zafiropoulos, habría quedado sepultada junto con la influencia de la obra de Lévi-Strauss.

⁹ Si no, no se explicaría el orden en que dispone los textos al publicar sus *Escritos* en el '66.

opone a otras que toman unos conceptos como superadores de otros en términos de una progresión de lo menos avanzado a lo más avanzado, lógica que lleva a concluir que lo último es lo mejor. ¿Es que Lacan abandonó la noción de estructura?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de estructura en la obra de Lacan? ¿Qué problemas nos trae hablar de estructura en psicoanálisis? Son algunos de los interrogantes que se fueron delineando y comandaron mi investigación hasta este momento.

“El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, “El síntoma estructurado como un lenguaje”, fórmulas que hemos oído repetir una y otra vez en la transmisión del psicoanálisis. Lacan se encarga de aclarar: no está estructurado *con* un lenguaje sino *como* un lenguaje. ¿Por qué lo hace?, ¿qué nos está señalando?

En principio, en la medida en que habla del lenguaje en relación a la estructura, no está hablando de la lengua que hablamos sino del orden simbólico. Desde el inicio de su enseñanza, Lacan exhorta a los psicoanalistas a estudiar este último:

Pues el descubrimiento de Freud es el del campo de las incidencias, en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico, y el escalamiento de su sentido hasta las instancias más radicales de la simbolización en el ser. Desconocerlo es condenar el descubrimiento al olvido, la experiencia a la ruina.¹⁰

En esta dirección, Lacan propone para el psicoanálisis una maniobra similar a la que hizo Lévi-Strauss con la antropología, tomando como guía los desarrollos en el campo de la lingüística:

Practicantes de la función simbólica, es asombroso que nos desviemos de profundizar en ella, hasta el punto de desconocer que es ella la que nos coloca en el corazón del movimiento que instaura un nuevo orden de las ciencias, con una nueva puesta en tela de juicio de la antropología.

¹⁰ Lacan, J. (1985): “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” . En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 264

Este nuevo orden no significa otra cosa que un retorno a una noción de la ciencia verdadera que tiene ya sus títulos inscritos en una tradición que parte del *Teetetes*. Esa noción se degradó, ya se sabe, en la inversión positivista que, colocando las ciencias del hombre en el coronamiento del edificio de las ciencias experimentales, las subordina a ellas en realidad. Esta noción proviene de una visión errónea de la historia de la ciencia, fundada sobre el prestigio de un desarrollo especializado de la experiencia. Pero hoy las ciencias conjeturales, recobrando la noción de la ciencia de siempre, nos obligan a revisar la clasificación de las ciencias que hemos recibido del siglo XIX, en un sentido que los espíritus más lúcidos denotan claramente.

Basta con seguir la evolución concreta de las disciplinas para darse cuenta de ello.

La lingüística puede aquí servirnos de guía, puesto que es éste el papel que desempeña en la vanguardia de la antropología contemporánea, y no podríamos permanecer indiferentes ante esto.¹¹

En estos párrafos Lacan ubica al psicoanálisis dentro del campo de las ciencias conjeturales. A su vez, la referencia al diálogo *Teetetes* de Platón nos indica hacia dónde está apuntando sus cañones: hacia la idea de que la ciencia no puede basarse en el conocimiento sensible como criterio de verdad, sino que debe utilizar la razón, y toma como modelo a la matemática. Resulta de suma importancia resaltarlo, ya que anticipa una respuesta a la pregunta ¿de qué habla Lacan cuando habla de lenguaje?

En sus inicios Lacan trabaja con la noción de estructura, la cual está basada en una lógica de oposiciones y correlaciones. La define así:

La noción de estructura merece de por sí que le prestemos atención. Tal como la hacemos jugar eficazmente en análisis, implica cierto número de coordenadas, y la noción misma de coordenadas forma parte de ella. La estructura es primero un grupo de elementos que forman un conjunto co-variante.¹²

¹¹ Op. cit. p. 273

¹² Lacan J. (1984):. *El Seminario*. Libro 3. Buenos Aires: Paidós. p.261

Cuatro puntos resumen, según Troubetzkoy,¹³ el trabajo con el método estructural:

- 1) El pasaje del estudio de fenómenos conscientes a la estructura inconsciente
- 2) El rehusamiento a tratar los términos como unidades independientes: el análisis se basa en la relación entre términos
- 3) La introducción de la noción de sistema de acuerdo a la cual cada término se define por relación con los otros
- 4) La búsqueda de leyes generales

En la definición de Lacan antes citada se encuentran presentes estos elementos: la idea de sistema y la de los elementos que se definen por relaciones en lo que llama conjunto co-variante y las leyes generales en la noción de coordenadas.

El objetivo último del método estructural –según lo propone Lévi-Strauss en *Antropología Estructural*-¹⁴ es extraer, de una riqueza y diversidad empíricas, constantes que son recurrentes en otros lugares y otras épocas. En este sentido, propone tomar al lenguaje como *modelo lógico* para entender otras estructuras como el mito, la economía, la comunicación.

Se destaca en la frase anterior el término “modelo lógico” porque resulta de fundamental importancia no pasar por alto las consecuencias que se extraen del mismo para la práctica analítica. Es claro que Lacan, en la medida en que nos conduce a estudiar la función simbólica bajo la égida del método estructural, aunque con sus salvedades y problemas- cuando habla de lenguaje, habla también de lógica, de combinatoria.¹⁵ Basta con tomar nota de las disciplinas de las que hecha mano para cimentar sus desarrollos: la

¹³ Lingüista ruso quien junto con Jakobson, lideraron los desarrollos en fonología alineados con el método estructural. Los cuatro puntos que se establecen se encuentran citados por Lévi-Strauss en *Antropología estructural*, Buenos Aires: Paidós. p.77.

¹⁴ Ver nota 14

¹⁵ Este punto resulta de gran importancia ya que introduce la necesidad de establecer la pregunta acerca de si el lenguaje tiene el mismo estatuto en la obra de Freud que en la de Lacan. De no ser así, ¿a qué lenguaje hacen referencia cada uno de los autores?. Cf. Vallejo M. (2006): *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*, cap. 1. Buenos Aires: Letra Viva.

Asimismo, si concluyéramos que los autores están hablando de estatutos distintos del lenguaje, esto nos llevaría a desprender lógicamente la conclusión de que hay una discontinuidad entre la representación para Freud y la noción de significante para Lacan, que muchas veces se homologan. La noción de interpretación no aludiría a lo mismo en uno u otro autor, etc.

cibernética, la teoría de juegos, la fonología. Más adelante en su obra trabajará intensamente con la topología y luego con la lógica simbólica.

Volviendo al modelo lógico al que hacía mención, el mismo posee una estructura bidimensional. De acuerdo a los cuatro puntos establecidos precedentemente, Lévi-Strauss postula que las unidades constitutivas de un mito, por ejemplo, no son relaciones aisladas sino haces de relaciones cuya combinatoria es la que adquiere una función significativa. Dicha combinatoria se establece en dos dimensiones: una diacrónica y otra sincrónica, o bien, siguiendo a Roman Jakobson, una sintagmática y otra paradigmática.

El sistema que constituye al mito reúne¹⁶ las características de la *lengua*¹⁶ y del *habla*¹⁷ -señala Lévi-Strauss en *Antropología Estructural*. Y su lectura se realizará al modo en que se lee una partitura de orquesta: en un eje horizontal de izquierda a derecha página tras página (la melodía) y, al mismo tiempo, sincrónicamente, de arriba a abajo en línea vertical, las notas forman la armonía en su repetición intervalar, parcial, homóloga y diferencial. La obra orquestal sólo adquiere sentido cuando se leen las relaciones de las notas en sus dos dimensiones.

El trabajo de lectura en un análisis podría pensarse con estas coordenadas: por un lado, el despliegue del material en el tiempo cronológico (en diacronía), sesión por sesión a lo largo de la flecha del tiempo, el relato de la historia del paciente con la lógica de presente, pasado y futuro; y por el otro, el establecimiento de correlaciones, oposiciones, repeticiones independientemente del momento cronológico en que se hayan dado. Podría ser que pongamos en relación algo que el paciente dijo la primera entrevista con algo que dijo luego de un año, o un texto sobre su infancia con uno del presente. Este sería el trabajo lógico.

Cuando Lévi-Strauss estudia las estructuras elementales del parentesco, establece que las mismas están formadas por cuatro elementos: un marido, una mujer, un hijo y un representante del grupo del cual el primero ha recibido

¹⁶ Remitimos al lector al *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure: "La lengua es una totalidad en sí y un principio de clasificación (...) es lazo social (...) Es un tesoro depositado por la práctica del habla en los sujetos que pertenecen a una misma comunidad, un sistema gramatical virtualmente existente en cada cerebro, o, más exactamente, en los cerebros de un conjunto de individuos, pues la lengua no está completa en ninguno, no existe perfectamente más que en la masa (...) La lengua no es función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación, y la reflexión no interviene en ella más que para la actividad de clasificar". Madrid: Alianza Universidad. pp. 75-78.

¹⁷ "El habla es, por el contrario, un acto individual de voluntad y de inteligencia ...". en Op. cit. p. 79

a la segunda. Este elemento último, también llamado avúnculo, es el que indica la deuda por la mujer recibida y la exigencia de la donación de otra mujer, lo cual introduce la ley de prohibición del incesto.

Lo que se deduce de este sistema de relaciones es la necesidad de al menos dos grupos para que exista el parentesco, lo que supone una discontinuidad radical con el parentesco consanguíneo.

Lo elemental de las estructuras del parentesco, dice Lévi-Strauss, es la relación: esa es su naturaleza. Entonces, la naturaleza de lo simbólico, concluimos, es relacional. Y este punto de arriba nos permite responder a la pregunta acerca de la materialidad con la que tratamos en psicoanálisis, en franca ruptura con la materialidad biológica que hace confluír al ser con la unidad biológica (individuo).

Lévi-Strauss trabajó sobre la noción de inconsciente, dado que las estructuras elementales del parentesco, como la estructura de los mitos, etc., son de carácter inconsciente. Ahora bien, ¿a qué se refiere cuando habla de inconsciente? Para este autor, el inconsciente es puramente formal y está sustentado en la combinatoria. Es impersonal y funciona para todos por igual. El inconsciente es al hombre lo que el instinto es al animal, es decir, un movimiento que se impone sin que el hombre pueda hacer nada al respecto y, más aún, sin que esté advertido acerca de la influencia que tiene en sus elecciones, que en algunos sistemas se cree libres. El inconsciente tendría un correlato en la corteza cerebral.¹⁸

¹⁸ Cf. Lévi-Strauss, C. (1990): "Estructura vs. Historia". Entrevista a cargo de Eliseo Verón. En *Zona Erógena* Nº12. Buenos Aires: Editorial Fernando Uribarri. p.26

Lacan, en *El Seminario*, Libro 10 "La Angustia, (1962-1963)", en la clase del 28 de noviembre, discutirá el materialismo que se desprende de este argumento de Lévi-Strauss: "Ya que se encuentra en el interior de un trabajo que pedí a mi interlocutor, concerniente a las dudas que lo asaltaban especialmente a propósito de lo que propuso Claude Lévi-Strauss en su libro *El Pensamiento salvaje*, del que como verán es verdaderamente estrecha la relación -recién hice referencia a la actualidad- con lo que este año tenemos que decir, pues creo que lo que debemos abordar para marcar esa suerte de progreso que constituye el uso de la razón psicoanalítica es algo que viene a responder precisamente a esa abertura (béance) donde más de uno entre ustedes por ahora permanece detenido, la que muestra Lévi-Strauss a lo largo de su desarrollo, en esa especie de oposición entre lo que él denomina razón analítica y la razón dialéctica.

Y es, en efecto, alrededor de dicha oposición que quisiera por fin instituir, en este tiempo presente, la observación introductoria siguiente que debo hacerles en mi camino de hoy: qué he destacado, extraído, del paso inaugural constituido en el pensamiento de Freud por *La Ciencia de los Sueños*, sino esto que les recuerdo, sobre lo que he puesto el acento: que Freud introduce ante todo el inconsciente, a propósito del sueño, precisamente como un lugar que él llama *eine anderer Schauplatz*, ¿otra escena? Desde el comienzo, desde la entrada en juego de la función del inconsciente, dicho término y dicha función se introducen allí como esenciales.

Y bien, creo que se trata, en efecto, de un modo constituyente de lo que es -digamos- nuestra razón, de ese camino que buscamos para discernir sus estructuras, para hacerles entender lo que voy a decirles. Digamos sin más -habrá que volver a ello, pues todavía no sabemos qué quiere decir- el primer tiempo. El primer tiempo es: hay el

Sin embargo, a la vez que sostiene este último argumento, no deja de insistir en el carácter formal y vacío de contenidos del inconsciente.

El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: función simbólica específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes. El inconsciente es siempre vacío (...) se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte- y esto agota su realidad- como pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos.¹⁹

Es notorio cómo Lacan se encolumna, de cierto modo que oportunamente desarrollaremos, con la idea de la combinatoria simbólica como soporte del inconsciente:

A quien no ha profundizado en la naturaleza del lenguaje es al que la experiencia de asociación sobre los números podrá mostrarle de golpe lo que es esencial captar aquí, a saber el poder combinatorio que dispone sus equívocos, y para reconocer en ello el resorte propio del inconsciente.

mundo. Y digamos que la razón analítica, a la que el discurso de Lévi-Strauss tiende a dar primacía, concierne a ese mundo tal como es y le acuerda con esa primacía una homogeneidad al fin de cuentas singular, que es efectivamente lo que choca y perturba a los más lúcidos de ustedes que no pueden dejar de señalar, de discernir lo que esto comporta como retorno a lo que podría llamarse una suerte de materialismo primario, en toda la medida en que finalmente, en ese discurso, el juego mismo de la estructura, de la combinatoria tan poderosamente articulada por el discurso de Lévi-Strauss, no haría más que ir a dar, por ejemplo, a la estructura misma del cerebro, y hasta a la estructura de la materia, de la cual representaría, según la forma llamada materialismo en el siglo XVIII, el doblete, pero no el doble. Sé bien que sólo se trata de una perspectiva que en definitiva podemos acoger, lo que es válido ya que en cierto modo está expresamente articulada.

Ahora bien, la dimensión de la escena, su división con respecto al lugar mundano o no, cósmico o no, donde se encuentra el espectador, viene a figurar a nuestros ojos la distinción radical de ese lugar donde las cosas -aún cuando fueran las cosas del mundo-, donde todas las cosas del mundo vienen a decirse, a ponerse en escena según las leyes del significante, a las que de ninguna manera podríamos considerar de entrada como homogéneas a las leyes del mundo. La existencia del discurso y lo que hace que estemos implicados en él como sujetos no es sino con demasiada evidencia muy anterior al advenimiento de la ciencia, y el maravilloso esfuerzo, por su lado desesperado, que realiza Lévi-Strauss para homogeneizar el discurso que él denomina "de la magia" con el discurso de la ciencia, es algo admirablemente instructivo, pero ni por un solo instante puede llevar a la ilusión de que no hay allí un tiempo, un corte, una diferencia; y enseguida voy a acentuar lo que quiero decir y lo que tenemos que decir".

¹⁹ Lévi-Strauss, C. (1976): "Antropología Estructural". Buenos Aires: Paidós. p.221

En efecto si de unos números obtenidos por corte en la continuidad de las cifras del número escogido, de su casamiento por todas las operaciones de la aritmética, incluso de la división repetida del número original por uno de los números cisíparos, los números resultantes (3) muestran ser simbolizantes entre todos en la historia propia del sujeto, es que estaban ya latentes en la elección de la que tomaron su punto de partida -y entonces si se refuta como supersticiosa la idea de que son aquí las cifras mismas las que han determinado el destino del sujeto, forzoso es admitir que es en el orden de existencia de sus combinaciones, es decir en el lenguaje concreto que representan, donde reside todo lo que el análisis revela al sujeto como su inconsciente.

Veremos que los filólogos y los etnógrafos nos revelan bastante sobre la seguridad combinatoria que se manifiesta en los sistemas completamente inconscientes con los que tienen que vérselas, para que la proposición aquí expresada no tenga para ellos nada de sorprendente.²⁰

Quedan claras aquí dos cuestiones: la afinidad de Lacan con los desarrollos de las ciencias sociales²¹ de la época y, por otro lado, que cuando habla de combinatoria simbólica se está refiriendo a números. Cuestión muy importante a retener porque es lo que vamos a reencontrar cuando desarrolle su teoría del significante, introduciendo categorías como algoritmo, fórmulas de la metáfora y la metonimia, de las que suele resaltarse más su costado literario y menos el hecho de que son llamadas fórmulas.

Esto último ha vuelto necesario revisar, en esta investigación, algunas de las nociones fundamentales relativas a la estructura dentro del campo de la matemática.

En un sistema estructurado, cada elemento no vale en sí mismo sino en relación a otro. Esto quiere decir que dicho término, al ser evocado, excluye a los demás. Este argumento tuvo su origen en el pensamiento de Leibniz para quien hay sólo dos conceptos que se definen por sí mismos que son Dios y la

²⁰ Lacan, J. (1985): "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 258

²¹ Nombre paradójico, ya que, como hemos apreciado, se pone en cuestión la categoría "Hombre", al menos como entidad, como individuo.

nada. Y en función de esta dialéctica binaria, afirma que sólo se puede postular la presencia de Dios a partir de pensar su privación, si no, no podríamos hablar de presencia. Ésta es considerada la raíz filosófica del cálculo binario. El mismo establece un sistema numérico en el que se pueden expresar todos los números a partir del 1 y el 0, es decir, de la unidad y la ausencia.²²

Lacan dedica un seminario²³ entero a trabajar con el sistema binario de números, tomando como referencia los desarrollos de la cibernética, así como también se sirve de éstos para cimentar su trabajo sobre “La carta robada”.²⁴

Lo que nos indica este sistema matemático es que no puede considerarse la unidad como uno, porque para que haya 1 tiene que haber 0, entonces la unidad son dos, una dupla, lo que nos es de suma utilidad para trabajar el problema de la identidad y del Uno en psicoanálisis. No se abordará este tema porque su complejidad excede este trabajo. El objetivo de introducir este comentario es iluminar la noción de elemento cuando hablamos de estructura. El elemento no es una unidad sino que reenvía al sistema: es relación.

La estructura matemática es definida como el conjunto de elementos cualesquiera con propiedades cualesquiera para los cuales se definen una o varias leyes de composición, o su sinónimo: operaciones. Un ejemplo de estructura es el grupo de Klein compuesto de cuatro elementos que admiten las operaciones de adición y del elemento neutro.²⁵

Dos nociones fundamentales se articulan a la de estructura matemática:

- 1) la de *Representación*, que implica dar significación a cada elemento del grupo, es decir, asignar a cada lugar un nombre particular, “el número 5”, “el primo cruzado”, etc.
- 2) La de *Isomorfismo*, que supone que dos grupos (o cualquier especie de estructura) son isomórficos si los dos son representaciones del mismo grupo abstracto. Si los dos tienen la misma estructura, es decir, cuando hay correspondencia biunívoca entre sus elementos y se cumplen las mismas operaciones.

²² Cf. Eco, U: (1968): *La estructura ausente. Introducción a la semiología*. Barcelona: Lumen. pp. 373-381

²³ Lacan, J.: *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós. pp.263-285, 409-454.

²⁴ Lacan, J. (1985): “El seminario sobre La carta robada”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 41-55

²⁵ Cf. Barbut, M. (1967): “Sobre el sentido de la palabra estructura en matemáticas”. En *Problemas del estructuralismo*. Ed. Buenos Aires: Siglo XXI.

La legalidad y la correspondencia biunívoca de los elementos dan las constantes que hacen del sistema un conjunto cerrado. La representación introduce la diversidad, habilitando infinitas posibilidades. Es decir, puede haber infinitas combinaciones pero en un orden que es finito, porque está legalizado.

Estas nociones nos son de suma utilidad en nuestra práctica en la medida en que permiten que orientemos nuestras intervenciones con cierto cálculo basado en la conjetura que, no estando exenta de error, permite pisar tierras más firmes que las arenas movedizas de las impresiones personales o los prejuicios del analista. Según las categorías de legalidad, isomorfismo y representación, podemos trabajar en un caso, estableciendo qué elementos pueden llegar a ponerse en juego y cuáles no, de acuerdo a la legalidad que esté operando.

Tres cuestiones importantes para el psicoanálisis se pueden poner a trabajar a la luz de lo planteado hasta aquí: la noción de tiempo, la de espacio y la de sujeto.

En relación al tiempo, dos temas aparecen sobre el tapete: el problema del origen y el del tiempo con el que operamos en un análisis. Respecto del origen, cabe traer a colación una cita:

La cuestión del origen del lenguaje no tiene la importancia que generalmente se le atribuye. Ni siquiera es una cuestión que debe ser planteada; el único objeto real de la lingüística es la vida normal y regular de un idioma ya constituido.²⁶

Saussure ha afirmado que el lenguaje debió aparecer de un solo golpe en el espíritu.²⁷

Podemos decir que si en psicoanálisis se trata de pensar el problema que nos trae un paciente, como un sistema de elementos que se definen por su relación con los otros elementos del sistema, no hay ningún elemento fijo, externo al sistema. De este modo, el problema del origen deja de ser tal, ya

²⁶ Urdanoz, T. (1985): "Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana" en *Historia de la filosofía*. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. p.293

²⁷ Ibid.

que se lo deja de lado. Esto no quiere decir que se reniegue de él, sino que no se lo utiliza como categoría para pensar.

Esto trae consecuencias para nuestra práctica y para la teoría. Cae la teoría del trauma como causa u origen de los síntomas. Si bien Freud la criticó, no es seguro que se dejara de utilizarla y que, en consecuencia, los analistas sigamos usándola en nuestra práctica aun cuando sostengamos lo contrario. La teoría del trauma está sustentada por el evolucionismo que atraviesa el pensamiento de Occidente. Como analistas, aunque no lo queramos, estamos inmersos en estas ideas que funcionan más allá de nosotros, armando doxa. Es nuestra responsabilidad estar advertidos de ello.

Por otra parte, categorías como la de infancia, niño, adolescencia, que dan cuenta de la evolución del hombre en términos cronológicos, dejan de ser operativas, nuevamente: no es que se reniegue de ellas sino que en nuestro sistema de conceptos no son admitidas porque entrarían en contradicción con la hipótesis de estructura.

Esto nos lleva al otro tema que es el del tiempo. El tiempo de la estructura es sincrónico, ya que al trabajar con esta noción ponemos en relación elementos del pasado, del presente y del futuro en un mismo sistema. Esto no ha dejado de producir críticas que sostenían que de este modo, se desconocía la diacronía.

Lévi-Strauss ha dado respuesta a estos cuestionamientos. Para ello tomó la diferencia que estableció Saussure entre lengua y habla. El tiempo de la lengua es reversible, es decir, circular; pasado, presente y futuro funcionan al mismo tiempo. El habla, que supone el acto de pronunciar enunciados, es irreversible y sigue la lógica de la flecha del tiempo. A partir de esto, concluye que la estructura es histórica y ahistórica al mismo tiempo. Toma el mito para dar cuenta de ello y plantea que éste se refiere a acontecimientos pasados pero su valor proviene de que esos acontecimientos forman también una estructura. Lo mismo podríamos decir de la trama histórica que armamos en el curso de un análisis: así podemos argumentar a favor de la posibilidad de producir modificaciones en el pasado, que tendrán consecuencias para el presente y el futuro del sujeto en cuestión.

Con respecto a la noción de espacio, el trabajo con la estructura despliega las coordenadas de un espacio que no es el de la tridimensión, sino que, como

se ha argumentado es bidimensional. Como consecuencia, el espacio analítico no es el consultorio y en la relación analítica no se trata de dos personas o dos cuerpos que tienen volumen. Así como cuando hablamos del objeto, no se trata de algo tridimensional, con espesor. Es por eso que Lacan se sirve de la topología para dar cuenta de conceptos tales como inconsciente, transferencia, fantasma, etc.

Por último, la noción de estructura disuelve la noción de sujeto (en términos filosóficos y antropológicos), de “hombre”, del ser como unidad idéntica a sí misma.

El objeto de las ciencias humanas no es construir al hombre, sino disolverlo y aceptar que las sociedades humanas deben ser estudiadas como sociedades de hormigas.²⁸

Para Lévi-Strauss, la determinación ejercida por lo simbólico es al hombre lo que el instinto es al animal. El hombre no es consciente de ella, no tiene modo de serlo, ni de modificarla. Es así como, cuando trabaja con los mitos como partituras, da cuenta de la ausencia de sujeto y de autor, ya que el mito se arma con las distintas versiones en distintos lugares y distintos momentos históricos, sin que pueda asignársele alguien que lo haya armado, contado por primera vez en algún sitio, etc.

Esto tiene enormes incidencias en psicoanálisis, ya que nos aporta el suelo en el cual apoyar argumentos tales como que el sujeto no coincide con el individuo; y conduce a poner en discusión la responsabilidad subjetiva²⁹ que implicaría, en la dirección de la cura, culpabilizar de su sufrimiento a quien consulta. Con el problema de la responsabilidad subjetiva, a los analistas se nos metió por la ventana lo que Lacan intentó sacar por la puerta a través de la noción de estructura: discursivamente, la noción de individuo tiende a filtrarse en nuestra práctica y nuestra argumentación teórica, ya que está sumamente arraigada en el pensamiento de Occidente y los analistas no quedamos por fuera de los prejuicios que se arman en torno a la misma. Por este motivo

²⁸ Cf. Lévi-Strauss, C. (1976): “Prólogo a la edición española” en *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Paidós. p.11

²⁹ Umberto Eco, en *La estructura Ausente* deja bien claro lo que sucede con la responsabilidad subjetiva en relación a la noción de estructura: “El universo de los mitos y el lenguaje es la escena de un juego que se desarrolla a espaldas del hombre y en el que no está implicado el hombre más que como voz obediente que se presta a expresar una combinatoria que lo supera y lo anula como sujeto responsable” p. 352.

resulta fundamental retomar el estudio de las nociones que constituyen el andamiaje de los desarrollos de Lacan, y que dan cuenta de su maniobra respecto de la doxa.

Si bien la noción de estructura posee virtudes para pensar la clínica y la teoría, también presenta problemas en su uso estricto, es decir, tomando a la letra la propuesta del estructuralismo. La debilidad de esta noción consiste en que, si la comprensión de la misma se reduce en exceso, la acecha el riesgo al vacío. Esto quiere decir que, si definimos a la estructura tal como lo hace el estructuralismo -como un conjunto de elementos cualesquiera con propiedades cualesquiera que se relacionan por una ley, lo que establece que cada elemento se define por diferencia con los otros-, cualquier representación de este sistema hace caer la noción misma de estructura, porque le aporta propiedades a sus elementos. De esta manera, no sería más que un principio de aprehensión de homologías que nos permitiría decir que en dos sistemas de elementos funciona la misma legalidad. Por ejemplo, en nuestra práctica, nos permite establecer si un sistema funciona legalizado como una neurosis o no, pero no nos permite decir nada acerca de la particularidad de la misma. Pieza clave de nuestra práctica, que es caso por caso.

El establecer leyes de funcionamiento simbólico ha permitido introducir lo que Milner llama la *thesei* o necesidad simbólica, que funciona tal como las leyes biológicas que suponen que los organismos necesariamente funcionan de determinada manera, sin que puedan los individuos hacer nada al respecto, puesto que es para todos por igual.³⁰ Se borra de este modo la tan criticada “subjetividad” de las ciencias humanas, al precio de perder la particularidad de los casos.

En psicoanálisis, el adscribir estricta y dogmáticamente a la noción de estructura puede llevarnos a trabajar en la clínica con la falta estructural, lo que tendría como efecto la melancolización. Recordemos que el estructuralismo postula la muerte del sujeto.

Umberto Eco, en *La estructura ausente*³¹, aborda sistemáticamente los problemas de la noción de estructura. Establece una diferencia entre el estructuralismo metodológico y el estructuralismo ontológico (sintagma que es

³⁰ Milner, J.-C. (2003): *El periplo estructural. Figuras y paradigmas*. Buenos Aires: Amorrortu. p.185-190

³¹ Eco, U: (1968): *La estructura ausente. Introducción a la semiología*. Barcelona: Lumen. pp. 343-357

casi un oxímoron). El primero sería aquel que toma a esta noción como modelo operativo de una praxis para pensar los fenómenos y la realidad en función de oposiciones y correlaciones lógicas, y de este modo arribar a una explicación más abarcativa que, por su mismo modo de operar, no habilita el establecimiento de “la estructura”, lo que Eco llama “la autodestrucción ontológica de la estructura”. El segundo sería el que sostiene que la lógica combinatoria suministra modelos auténticos de la realidad, porque las leyes de la mente son isomorfas con las leyes de la naturaleza. Lo que era una hipótesis operativa -la estructura- se ha convertido en un principio hipostático. Este riesgo podemos correrlo los analistas si dejamos de pensar las estructuras clínicas en el marco de la transferencia y el vínculo analítico, ya que se ontologizarían, perdiendo de ese modo, una vez más, lo particular del caso.

Jean Poullion³² desarrolla este problema en torno a la diferencia en francés entre los adjetivos “*structurel*” y “*structural*”. El último remite a la estructura como sintaxis y el primero a la estructura como realidad. Eco afirma:

Si la estructura existe, no puede ser definida, no hay metalenguaje que la pueda aprisionar. Si llega a individualizarse, ya no es la Última. La Última es aquella que, escondida o imprevisible, o no-estructurada, genera nuevas apariciones. Y si en lugar de definirla, la evocamos a través del uso poético del lenguaje, en tal caso se introduce en el estudio del lenguaje la componente afectiva que es una característica de la interpretación hermenéutica. En tal caso la estructura ya no es objetiva, no es neutra, ya está cargada con un sentido.³³

Este párrafo contiene una clave para poder pensar la relación entre universal y particular con la que tenemos que vérnoslas en nuestra práctica. Derrida y Lacan, son dos autores que incluyen en sus desarrollos esta tensión. Proponen un trabajo con la estructura, pero introduciendo salvedades que intentan dar respuesta a los problemas planteados en este trabajo. Si bien Derrida es filósofo y no analista, resulta sumamente interesante incluir un comentario sobre su trabajo respecto a la estructura, ya que es un autor contemporáneo de Lacan y, como ya hemos visto, este último se encuentra en permanente diálogo

³² Poullion, J. (1978): *Problemas del estructuralismo*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp.12-13

³³ Eco, U: (1968): *La estructura ausente. Introducción a la semiología*. Barcelona: Lumen. p. 385

con los intelectuales de su época. Algunos autores nombran a Lacan y a Derrida como “posestructuralistas”³⁴.

Derrida, en su artículo *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, que data del año 1966 -año en que Lacan publicó sus *Escritos*- propone, partiendo de los desarrollos de Lévi-Strauss acerca de los mitos, que la naturaleza del campo del lenguaje no admite la totalización, esto es, que no hay posibilidad de arribar a una versión total y definitiva de un mito. Adviene así, lógicamente, un límite. Derrida piensa al campo del lenguaje como un *juego*, ya que hay infinitas sustituciones posibles en el marco de un campo finito. Esta finitud está dada por las reglas del juego, la sintaxis. Pensémoslo como las infinitas partidas de póquer que podrían jugarse con un set de cartas y un conjunto de reglas, o los infinitos juegos posibles con las cartas de póquer, o las infinitas partidas de ajedrez.

En la estructura no hay centro ni origen que detenga y funde las sustituciones.³⁵ Esta falta es lo que le otorga su finitud y a la vez la posibilidad de sustituciones infinitas. Si hubiera un centro u origen, no podría haber sustituciones, porque todo estaría determinado por éste.

Al movimiento habilitado por la falta, Derrida lo llama *suplementariedad*, en función de que siempre hay un más en relación a la significación. Esta adición es la que viene a suplir la falta. Propone que habría una sobreabundancia del significante sobre el significado. Para trabajar este tema toma nociones como el *mana* o el *wakan*, que expresan antinomias como abstracto/concreto, cualidad/estado. El *mana* es ambos términos a la vez y, como al mismo tiempo no es nada de todo esto, constituye el símbolo en estado puro, capaz de cargarse de cualquier contenido simbólico. Permite el ejercicio del pensamiento simbólico, es expresión de la función semántica. En un sistema, este símbolo tendría un valor cero, es decir, sería un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario sobre aquel que soporta ya el significado, pero que puede ser un valor cualquiera con tal de que siga formando parte de la reserva disponible.

Lacan también trabaja con estas nociones. En referencia a la identificación paterna, dice:

³⁴ Cf. Mejido C., M.: *El giro lingüístico*. En www.psicologia.academia.cl/Mejido.doc.

³⁵ Cf. Le Goffey, G. (1993): *La evicción del origen*. Buenos Aires: Edelp.

Identificada con el hau sagrado o con el mana omnipresente, la Deuda inviolable es la garantía de que el viaje al que son empujados mujeres y bienes trae de regreso en un ciclo infalible a su punto de partida otras mujeres y otros bienes, portadores de una entidad idéntica: símbolo cero, dice Lévi-Strauss, que reduce a la forma de un signo algebraico el poder de la Palabra.³⁶

Este símbolo cero es el que garantiza la función simbólica y la sustitución. Es el que el analista debe poner en juego para hacer vacilar las significaciones coaguladas que funcionan con la lógica del Uno; es el que pone en juego el elemento en un sistema. Y es un símbolo matemático.

Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo "Por el hueso y por la carne", que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harían fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena -salvo que se alcance la realización subjetiva del ser para-la-muerte.³⁷

En este párrafo Lacan trabaja cómo un sistema de símbolos funciona desde siempre en la vida del hombre, -sin que se lo pueda fechar- y lo determina en su pasado, presente y futuro. Luego hace una referencia al ser-para-la-muerte, noción sumamente compleja de Heidegger, que requiere de un desarrollo que excede este trabajo, pero que es interesante resaltar que con ella, Lacan introduce al sujeto. En la última línea se refiere a la realización subjetiva, que es lo que, aparentemente, habilitaría cierta maniobra con la determinación.

Servidumbre y grandeza en que se anonadaría el vivo, si el deseo no preservase su parte en las interferencias y las oscilaciones que, hacen

³⁶ Lacan, J. (1985): "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 2*. Buenos Aires.: Siglo XXI. p. 268

³⁷ *Ibid.*

converger sobre él los ciclos del lenguaje, cuando la confusión de las lenguas se mezcla en todo ello y las órdenes se contradicen en los desgarramientos de la obra universal.³⁸

“Servidumbre y grandeza -del destino marcado por las determinaciones simbólicas- en que se anonadaría el vivo...”. Anonadar, en el diccionario de la Real Academia Española, significa reducir a la nada. El vivo quedaría reducido a la nada por la determinación:

...si el deseo no preservase su parte en las interferencias y las oscilaciones que, hacen converger sobre él los ciclos (repeticiones) del lenguaje (...)

La prenda que está en juego en un psicoanálisis es el advenimiento en el sujeto de la poca realidad que este deseo sostiene en él en comparación con los conflictos simbólicos y las fijaciones imaginarias como medio de su concordancia, y nuestra vía es la experiencia intersubjetiva en que ese deseo se hace reconocer.³⁹

Es el deseo el que rescata al vivo de los sentidos coagulados que, por estructura, se repiten una y otra vez, en forma de ciclos. Lo que no quiere decir que lo libere, ya que, como vimos, lo que introduce el símbolo cero es la posibilidad de sustituciones. En un análisis se traduciría en la chance de hacer algo distinto -no cualquier cosa, ya que hay ley- con el mismo set de determinaciones en juego.

Se ve entonces que el problema es el de las relaciones en el sujeto de la palabra y del lenguaje.⁴⁰

Resulta interesante estudiar la diferencia que Lacan establece en “Función y campo...” entre el lenguaje y la palabra. Así como refiere el lenguaje a la noción de estructura simbólica, la palabra es, en este momento de su enseñanza, la noción que necesita introducir para incorporar la particularidad que el lenguaje formal anula aunque, a su vez, la posibilita. Y a partir de aquí,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Op. cit.* pp. 268-269.

⁴⁰ *Ibid.*

va a mantener un pie en cada uno de estos conceptos articulando lo universal y lo particular de un modo sui generis.

En este momento trabaja conceptos como “palabra plena” y “palabra vacía” que resultan problemáticos, porque en su funcionamiento borran el carácter binario del símbolo. Si es plena, no remite a nada más, y si es vacía tampoco. Es por eso que a la altura del *Seminario 3*, los trabaja como fenómenos psicóticos, es decir, signos de un funcionamiento de la estructura en el que no hay lugar para el sujeto.

Es la teoría del significante la que le permite resolver este problema. La cadena significativa -la noción de sujeto como lo que un significante representa para otro-⁴¹, es la herejía que le permite a Lacan sostener la noción de estructura. Milner llama a esta maniobra de Lacan “conjetura hiperestructuralista”, es decir, aquello que le permite una extensión de la adscripción al estructuralismo.⁴² Sale del problema del vacío al que confronta la noción de estructura, es decir, el hecho de que cada vez que se da a la estructura elementos particulares, como podrían ser los significantes de la historia de un sujeto en análisis, cae la noción de estructura como conjunto de elementos cualesquiera con propiedades cualesquiera. En cambio, Lacan propone que la estructura sería un conjunto de elementos cualesquiera pero con propiedades no cualesquiera, ya que en un caso particular no es lo mismo un elemento que otro, no es lo mismo una tía que otra, o que haya operado como madre Juana o María.

Son necesarias dos condiciones para poder hablar de estructura:

- 1) que se puedan aislar los elementos distintivos, es decir los pares significantes, y
- 2) que se puedan establecer leyes de combinación, lo que le da al ordenamiento de los elementos su carácter de finito.

Con la noción de sujeto atravesada por la de estructura, Lacan levanta para el psicoanálisis el trastocamiento de la ontología individualista. Este último fue posible a partir de los desarrollos de Saussure en el campo de la lingüística y

⁴¹ Noción que Lacan introduce en el año 1957. Cf. Lacan, J. (1985): “Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

⁴² Milner, J.-C. (2003): *El periplo estructural. Figuras y paradigmas*. Buenos Aires: Amorrortu. p.147-149

del de los formalistas rusos en la fonología, quienes rompen con el modelo de la gramática de Port- Royal que establecía la diferencia clara entre sujeto y predicado, lo que supone entidades atomizadas de las que se predicen cosas, propiedades. La lingüística estructural y luego el estructuralismo, disuelven la noción de sujeto como entidad, origen de un enunciado, que abonan el individualismo.

Lacan trabaja con la noción de estructura dándole un estatuto novedoso, en función de la introducción del sujeto del inconsciente. Rescata de este modo el aspecto activo de la significación vía el significante y éste se constituye en punto de pivote entre lo universal y lo particular. Le permite estudiar cómo hiende y se articula lo universal en la historia particular, para orientar de ese modo las intervenciones tendientes a aliviar el sufrimiento.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Derrida, J. (1966): "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" en Derrida en castellano <http://www.jacquesderrida.com.ar/>.
2. Eco, U: (1968): *La estructura ausente. Introducción a la semiología*. Barcelona: Lumen
3. Freud, S. (1997): "El interés por el psicoanálisis" en *Obras Completas*, Tomo XIII. Buenos Aires: Amorrortu.
4. Lacan, J. (1984):. *El Seminario*. Libro 3. Clase 14. Buenos Aires: Paidós.
5. Lacan, J. (1985): "El seminario sobre La carta robada". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
6. Lacan, J. (1985): "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
7. Lacan, J. (1985): "Instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
8. Lacan, J. (2006): *El Seminario*. Libro 10, clase del 28 de noviembre. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan, J.(1983): *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós.
10. Le Goffey, G. (1993): *La evicción del origen*. Buenos Aires: Edelp.
11. Lévi-Strauss, C. (1990): "Estructura vs. Historia". Entrevista a cargo de Eliseo Verón. En *Zona Erógena* N°12. Buenos Aires: Editorial Fernando Urbarri.
12. Lévi-Strauss, C. (1976): *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Paidós.

13. Mejido C., M.: *El giro lingüístico*. En www.psicologia.academia.cl/Mejido.doc.
14. Milner, J-C. (2003): *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.
15. Pouillon, J. y otros (1967): *Problemas del estructuralismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
16. Roudinesco, E. (1994): Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
17. Santaló, L. (1966): Geometría proyectiva. Cap. 1. Buenos Aires: Eudeba.
18. Sasure, F.(1983): *Curso de lingüística general*. Cap. 3 y 4. Madrid: Alianza Universidad.
19. Sperber, D. (1975): *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*. Buenos Aires: Losada.
20. Urdanoz, T. (1985): "Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana" en *Historia de la filosofía*. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
21. Vallejo M. (2006): *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*, cap. 1. Buenos Aires: Letra Viva.
22. Zafiropoulos, M. (2006): *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.

Juliana Zaratiegui:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Buenos Aires. Argentina.

e-mail: jzaratiegui@netverk.com.ar

COLABORACIONES:

POR UN PSICOANÁLISIS NO EXTRATERRITORIAL¹

Alfredo Eidelsztein

¿Se pueden criticar ideas en psicoanálisis sin herir a las personas que las sostienen?

Voy a hacer una presentación sobre el problema de la extraterritorialidad en psicoanálisis, cuestión a la que me he abocado últimamente. Cuando digo “últimamente”, me refiero a que, habiendo propuesto que una actividad de *Apertura* estuviese dedicada a “Espacios de interterritorialidad” del psicoanálisis, lo hice participando del mismo desconocimiento que estimo impera actualmente en el campo psicoanalítico acerca del tema.

A pesar de que se trata de una propuesta insistente de Lacan –ya que el problema de la extraterritorialidad en psicoanálisis es tanto un diagnóstico como una novedosa propuesta suya-, yo no había estudiado el tema hasta ahora. De todas maneras, haré esta presentación de mi investigación sobre el problema asumiendo una posición que ahora voy a formular de manera distinta de como lo hice en el proyecto original. Distanciándome del título anunciado inicialmente, referido a “espacios”, decidí llamar a esta presentación *Por un psicoanálisis no extraterritorial*. Encararé la cuestión desde la perspectiva de mi posición personal, la cual intentaré resumir mediante una acotada presentación de mi investigación sobre este tema.

I

Durante los últimos veinte años me dediqué a estudiar una particularidad de la enseñanza de Lacan, que es su *peculiaridad epistémica*. Me estoy refiriendo a la modalidad de encarar el problema del saber, y no sólo respecto a los contenidos. En ese sentido, Jacques Lacan fue el único psicoanalista que se caracterizó por esta especificidad. En relación con los contenidos conceptuales

¹ Exposición de cierre del ciclo “*Espacios de interterritorialidad*” en *Apertura*, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires. 30 de noviembre de 2006.

en psicoanálisis, en cambio, hay una larga serie de psicoanalistas que han hecho aportes muy importantes. Entre ellos podemos enumerar a Sigmund Freud, Anna Freud, Melanie Klein, Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, Jean Allouch, entre otros, y todos ellos seguramente han llegado a formar escuelas a partir de sus propuestas. Pero, a pesar de ello, ha habido un único psicoanalista que realizó un cálculo de cómo formular y transmitir el saber en psicoanálisis: ése fue Jacques Lacan.

Propongo considerar que, tanto en el cálculo como en la propuesta de Lacan, se trata de que el saber en psicoanálisis debe atravesar el andarivel de la formalización matematizada. Después de haber estudiado durante tanto tiempo la propuesta de formalización matematizada en psicoanálisis de Jacques Lacan, estoy en condiciones de afirmar que él ha sido el único psicoanalista que ha hecho una propuesta de esa índole y que la hizo ininterrumpidamente, al menos desde 1953 hasta su muerte. Cabe recordar que 1953 fue para Lacan la fecha del comienzo de su enseñanza. Con lo cual podríamos decir que todo el derrotero intelectual, que él llamó *mi enseñanza*, se caracterizó por la formalización matematizada. Y no sólo fue constante sino sorprendentemente insistente. Por ejemplo, solamente respecto de las cuatro superficies topológicas de la topología combinatoria con la que Lacan trabajó: toro, banda de Moebius, cross-cap y botella de Klein, tengo registradas más de 600 oportunidades en las que fueron utilizadas por él. Si a este registro se le agregara la cantidad de veces que usó la topología sin hacer referencia a las cuatro superficies, o a la teoría matemática de nudos, o a la teoría de conjuntos, etc.; indudablemente las ocurrencias serían de varios miles en esos veintiocho años. Por tal motivo considero que puede afirmarse que la formalización matematizada ha caracterizado la enseñanza de Lacan.

Cuando afirmo esto último, no estoy queriendo decir que la formalización matematizada haya sido lo único que caracterizó a dicha enseñanza, porque también hay que destacar la introducción de conceptos nuevos, como ser: sujeto, Otro, objeto *a*, gozo, etc. No digo que se trate de la única característica, pero es seguro que se trata de una característica que es exclusiva de su enseñanza, ya que ningún otro psicoanalista hizo o sostuvo una propuesta de esta índole. No me refiero solamente a la utilización de la formalización matematizada, sino fundamentalmente a haber adoptado un *andarivel*

específico, elegido y justificado, para la elaboración del saber en psicoanálisis. Todos los demás autores operaron e introdujeron conceptos y teorías; pero sólo Lacan seleccionó e introdujo una herramienta de argumentación y transmisión en psicoanálisis, que eligió, justificó y elaboró. Todas estas temáticas fueron, a grandes rasgos, el tema de mi investigación, mi curiosidad y mi interés de los últimos veinte años.

Este año se produjo un giro en mi investigación, se produjo un cierre y una apertura, y ahora mi interés central es el siguiente: si se acepta trabajar con la hipótesis que acabo de proponer, según la cual aquello que caracterizó a la enseñanza de Lacan ha sido la formalización matematizada, mi problema actual es que, habiendo tantos psicoanalistas que en la actualidad se orientan a partir de la enseñanza de Lacan –varios miles– resulta sorprendente, al menos para mí –y éste es mi nuevo tema de investigación–, que menos de 10 ó 20 entre esos miles de psicoanalistas lacanianos orientemos nuestra posición teórica y clínica con la formalización matematizada. Habiendo tantos psicoanalistas lacanianos, y siendo la formalización matematizada una característica fundamental de la enseñanza de Lacan, somos sólo unos pocos los psicoanalistas que nos sostenemos en la misma posición de Lacan, esto es, en la formalización matematizada como andarivel fundamental de la tramitación epistémica del saber y, consecuentemente, de la práctica en psicoanálisis.

Cabe aclarar que no considero partícipes de este pequeño grupo de psicoanalistas a todos aquellos analistas que sólo *dicen* la palabra “formalización” o “matema” –quizá sean todavía más numerosos los que nombran la palabra “topología” o la palabra “nudos”–, porque en realidad la gran mayoría las menciona para rechazarlas o sólo como una referencia docta.

Vale decir que son muchos los psicoanalistas que trabajan con la “última enseñanza de Lacan” y afirman: “Bueno, Lacan resuelve esto o aquello con topología”, y dejan el asunto ahí. Pronuncian la palabra “topología”, pero no lo hacen más que como una referencia culta, sin orientarse tanto en su práctica clínica como en la elaboración teórica con la topología.

Mi pregunta apunta no sólo a que la gran mayoría de los psicoanalistas lacanianos ignoran el andarivel central de la enseñanza de Lacan, sino que, y para colmo, muchos rechazan la formalización matematizada. De hecho, si bien hay una gran cantidad que la ignora, una gran parte la rechaza. Por eso

estoy trabajando e investigando este hecho notable: la gran mayoría de los psicoanalistas lacanianos o ignora o rechaza lo que a mi entender constituye una característica esencial del aporte de Lacan al psicoanálisis.

En la primera página del libro *Escisión. Excomuni3n. Disoluci3n.* de Jacques-Alain Miller, hay una nota de Lacan que est1 firmada como “Jacques Lacan, Este 11-X-76”. No s3 por qu3 dice “Este”; no s3 si es una carta o una nota, pero es lo que eligi3 J.-A. Miller para comenzar ese magnífico libro de documentos. Y comienza Lacan diciendo as3:

Gané sin duda. Puesto que hice escuchar lo que pensaba sobre el inconsciente, principio de la pr1ctica.²

Cuando Lacan dijo esto en 1976, ten3a 75 a3os. Si se estaba refiriendo al inconsciente estructurado como un lenguaje, si a eso se refiri3 al decir que hizo escuchar lo que pensaba sobre el inconsciente, yo dir3a que lo que hoy se verifica es que ha fracasado. Casi ning3n laciano le da al concepto de inconsciente el valor que la noci3n de estructura formal posee en la ense3anza de Lacan. Por eso ahora estoy investigando lo que se podr3a designar el *fracaso de Lacan*, que es muy parad3jico. Porque supongamos que estemos estudiando a un autor de ciencias humanas cualquiera, que public3 muchos libros, pero al que nadie le dio ninguna importancia, cuyos textos no fueron difundidos, etc. Pensar por qu3 fracas3 ese autor ser3a una tarea imposible. Ya bastante dificultad nos acarrea comprender por qu3 un autor tuvo 3xito: todav3a nos estamos preguntando por qu3 Freud tuvo tanto 3xito y su obra se convirti3 en una corriente de opini3n en Occidente; es muy dif3cil establecer el por qu3. Pero resulta imposible establecer por qu3 fracas3 un autor, por qu3 un autor propuso ideas y nadie les dio importancia. ¿Con qu3 par1metros trabajar3amos para ver por qu3 no se le prest3 atenci3n? El fracaso de Lacan es parad3jico, porque hay miles y miles de seguidores de Lacan, miles de psicoanalistas que dicen ser lacianos; a pesar de lo cual, entiendo que su propuesta no fue ni es escuchada por aquellos que dicen que lo siguen. Es esto lo que propongo

² Miller, J.-A. (1987): *Escisi3n, Excomuni3n, Disoluci3n. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Manantial. p. 1.

trabajar e intento hacerlo en esta oportunidad mediante el problema de la *extraterritorialidad* del psicoanálisis.

II

Si Lacan fracasó en su propuesta, estoy seguro de que uno de los motivos por los cuales los psicoanalistas lacanianos no siguieron a Lacan fue porque los lacanianos continuaron, y continúan aún, sosteniendo la extraterritorialidad del psicoanálisis. Lacan propuso terminar con la extraterritorialidad del psicoanálisis y lo hizo entre otros modos, por la vía de la formalización matematizada como herramienta fundamental para tramitar el saber en psicoanálisis. No pudo imponerlo, porque casi todos los psicoanalistas lacanianos, annafreudianos, kleinianos, freudianos –y hasta los que se caracterizan a sí mismos llamándose “clínicos”– se sostuvieron y se sostienen en posición de extraterritorialidad; consideran que el psicoanálisis es extraterritorial. Resulta necesario trabajar, entonces, este problema.

En primer lugar, y comenzando por mi propia dificultad, debo reconocer que nunca había estudiado qué quería decir “extraterritorialidad”. Había confundido extraterritorialidad con extranjería o extranjeridad, tal como estimo que lo hacen los psicoanalistas en general. Pensaba evidentemente en los buques y en las embajadas pero no había reflexionado seriamente sobre la cuestión. Las definiciones del diccionario sobre extraterritorialidad son bastante elocuentes. En el Grand Robert³ se encuentra casi la misma definición que en el diccionario de la Real Academia Española. Este último señala:

extraterritorial. adj. Dícese de lo que está o se considera fuera del territorio de la propia jurisdicción.⁴

Ahí debemos subrayar “propia”, ya que ésa es la clave. Se trata de una situación muy peculiar; algo está por fuera de donde propiamente está. La segunda definición del mismo diccionario dice:

³ *Dictionnaire de la langue française Grand Robert*. (1994). Paris.

⁴ Real Academia Española.(1992): *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición. Madrid: Espasa Calpe.

extraterritorialidad. f. derecho o privilegio fundado en una ficción jurídica que considera el domicilio de los agentes diplomáticos, los buques de guerra, etc., como si estuviesen fuera del territorio donde se encuentran [...]⁵

Es muy interesante lo de “ficción jurídica”, pero subrayo “donde se encuentran”. O sea, extraterritorialidad indica estar fuera de donde se está. El problema es que, dicho así, no se termina de leer en Lacan su diagnóstico acerca de *dónde se está*, o sea, cuál es la jurisdicción propia del psicoanálisis. En ese sentido, y para ir avanzando, se trata para Lacan de *extraterritorialidad científica*. Sin embargo, para los psicoanalistas se trataría de extraterritorialidad “a secas”, y se la entiende como ajenez. El psicoanalista se considera ajeno a todo decir, a todo discurso, a todo saber, a toda disciplina; piensa que el psicoanálisis es ajeno, extranjero a cualquiera de esas categorías.

Si revisamos los textos de Lacan traducidos al castellano, observamos que en cinco oportunidades aparece la palabra “extraterritorialidad”; en cuanto concierne al conjunto de sus textos en francés –por ejemplo, tal como se los puede consultar en *Pas-tout Lacan*-,⁶ allí el vocablo figura en seis oportunidades. Siempre que Lacan empleó “extraterritorialidad” lo hizo en el sentido de extraterritorialidad científica. De ahí que, si utilizáramos la fórmula de su definición; el psicoanálisis, al posicionarse en extraterritorialidad científica, tendría como jurisdicción propia a la ciencia; pero los psicoanalistas en general consideran al psicoanálisis por fuera de la ciencia. No se trata de que el psicoanálisis sea extraterritorial a la literatura, al cine, al arte o a la política; Lacan diagnostica el problema sólo como de extraterritorialidad científica. Dos de los textos donde Lacan lo analizó son: “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”⁷ y la “Proposición del 9 de octubre de 1967”⁸, en su primera versión. Tomo una cita de Lacan del primer texto referido:

⁵ *Ibid.*

⁶ Disponible en www.ecole-lacanienne.net.

⁷ Lacan, J. (1988): “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

⁸ Lacan, J. (1981): “Proposición del 9 de octubre de 1967”. En *Ornicar? 1, El saber del psicoanálisis*. Barcelona: Petrel.

En primer lugar, la curiosa posición de extraterritorialidad científica con que empezamos nuestras observaciones, y el tono de magisterio con que los analistas la sostienen [...].⁹

Es muy interesante esta indicación respecto del “tono de magisterio”, porque implica una posición respecto del saber. Según Lacan, el psicoanálisis habita en el campo de la ciencia, pero los psicoanalistas se consideran extraterritoriales a dicho campo. Además, la posición que asumen es la de magisterio, proponiéndose como poseedores de un saber de tal índole que sería superador respecto del saber de la ciencia, que colocaría al psicoanálisis por fuera del campo de la misma, incluso con un rango superior.

En la “Proposición del 9 de octubre de 1967”, Lacan lo plantea con más claridad en la primera versión, que corresponde a la desgrabación de su conferencia, en la cual realiza la polémica –y en esa época escandalosa– propuesta de los A.M.E. y los A.E. para la Escuela; en realidad el mayor escándalo fue la propuesta de que quienes debían funcionar en el dispositivo del pase en una posición clave fueran psicoanalistas jóvenes y en análisis. Para decirlo a la vieja usanza: debían ser “jóvenes pacientes”; ello quebraba la tradición psicoanalítica, ya que siempre quienes fijaban los finales de análisis y la posición de los analistas eran los analistas analizados, o sea, los didactas, los viejos maestros. Es decir, viejos analistas que habían terminado sus análisis con analistas que habían terminado sus análisis a su vez, gente con mucha experiencia. Aunque hoy son muchas las escuelas que sostienen el pase, casi ninguna puso en tela de juicio el valor de la experiencia, de lo experiencial en psicoanálisis.

Lacan propuso en el '67, poco tiempo después de su expulsión de la lista de didactas, nuevos estatutos que conformaron la “Proposición del 9 de octubre de 1967”. Seis meses más tarde, Lacan redactó un escrito que se llamó “Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca el psicoanalista de la Escuela”¹⁰. Ambas versiones están publicadas y pueden señalarse muchas diferencias entre las publicaciones de la primera exposición oral y de la versión escrita. En

⁹ Lacan, J. (1988): “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 469.

¹⁰ Lacan, J. (1981): *Proposición del 9 de octubre de 1967*. En *Ornicar? 1, El saber del psicoanálisis*. Barcelona: Petrel. pp. 27 y subs.

esta última hubo varios casos que quizá podrían considerarse como de autocensura, varios párrafos de la conferencia que Lacan mismo no dio a publicar; lo que indica la sensibilidad que indudablemente despertaban entre sus propios seguidores. Vamos a trabajar justamente con esos párrafos de la primera versión, ausentes en la escrita. Dice Lacan:

Se trata del advenimiento, correlativo a la universalización del sujeto procedente de la ciencia, del fenómeno fundamental cuya erupción puso en evidencia el campo de concentración.

Quién no ve que el nazismo sólo tuvo aquí el valor de un reactivo precursor.

El ascenso de un mundo organizado sobre todas las formas de segregación, a esto se mostró aún más sensible el psicoanálisis, no dejando a ninguno de sus miembros reconocidos en los campos de exterminio.¹¹

Lacan indica que existe un efecto de la presencia de la ciencia en nuestra sociedad y nuestra cultura: la *universalización del sujeto*. Esto quiere decir que para la ciencia, el sujeto es considerado de la siguiente forma: *todos por igual*. Por ejemplo, la forma en que la ciencia calcula cómo producir científicos es justamente así: todos por igual. Pero para ser chamán de una tribu, en cambio, hay que poseer características personales: si no se logra, por ejemplo, entrar en trance, no se puede ser chamán. Tal y como se ilustra claramente en el libro de Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*, muchos de los ritos de iniciación son para verificar la existencia de atributos personales del aprendiz, en ausencia de los cuales nunca llegará a ser brujo o chamán. Y, por otra parte, hay algunos chamanes que son más poderosos que otros. El poder que tenga un brujo o un chamán tendrá que ver con sus características personales, ya fuere que éstas residan en su relación con los dioses o en su relación con las fuerzas ocultas; siempre será en calidad de atributos propios, algunos tendrán más o menos atributos o facilidad para entrar en relación con las fuerzas del bien o del mal. Para la ciencia, por el contrario, se trata de *todos por igual*.

¹¹ Op. cit., pp. 26-27.

Aquello que Lacan señala es que, una vez establecido este *todos por igual*, lo que se produce en Occidente es un efecto acentuado de segregación. Automáticamente, Occidente pasa a caracterizarse por una tendencia a la segregación, como si fuese una respuesta al *todos por igual*. Sería algo así como *todos por igual; pero no todos*, porque están los arios, los no arios, etc. La democracia –conjuntamente con la ciencia- significa *todos por igual*, pero en realidad comienza a suceder que no es lo mismo uno que otro, en especial, para nuestra época, a nivel de la raza biológica. El establecimiento del *todos por igual* se realiza al costo de un macabro reverso, el cual circula por el carril de la segregación.

Continúo con la cita de la “Proposición...”:

Pues bien: tal es el resorte de la segregación particular en que él mismo [el psicoanálisis] se sostiene, en tanto que la I.P.A. se presenta en esa extraterritorialidad científica que hemos acentuado, y que hace de ella algo muy diferente de las asociaciones análogas en título de otras profesiones.¹²

Siguiendo con su análisis de esta cuestión, Lacan propone que la I.P.A. (International Psychoanalytical Association) se caracteriza por un efecto de cierta segregación. El tipo de segregación que Lacan señala es de *autosegregación*, es decir, de postularse en extraterritorialidad científica. La I.P.A., como agrupamiento de profesionales, hace que sus miembros se consideren diferentes de todos los otros profesionales de las otras asociaciones. Y dicha institución, como sociedad, se conceptúa a sí misma como distinta de todas las otras sociedades de profesionales y por fuera de su campo específico, que según Lacan, es el de la ciencia.

Sigue diciendo Lacan:

La solidaridad de las tres funciones capitales que acabamos de trazar halla su punto de reunión en la existencia de los judíos. Lo cual no ha de asombrar cuando se conoce la importancia de su presencia en todo su movimiento.¹³

¹² Op. cit., p. 27.

¹³ *Ibíd.*

III

Lacan plantea que el problema de la autosegregación posee una relación con la importancia de la presencia de los judíos en el movimiento psicoanalítico. ¿Por qué la I.P.A se ha automarginado bajo la forma de extraterritorialidad científica? Lacan propone que se trata de algo relacionado con la tendencia provocada en la sociedad por la presencia de la ciencia y de alguna forma también con la presencia de los judíos entre las filas de los psicoanalistas. Este párrafo, al igual que el siguiente, fue extraído de la versión escrita de la “Proposición...”, que sigue así:

Es imposible liberarse de la segregación constitutiva en esta etnia con las consideraciones de Marx, y mucho menos con las de Sartre [...].¹⁴

Si tomamos de Marx *La cuestión judía*¹⁵ y de Sartre *Reflexiones sobre la cuestión judía*¹⁶ y nos circunscribimos a estos textos, se puede afirmar que las consideraciones de Marx son, fundamental y muy sucintamente, las siguientes: propone buscar el secreto del judío real, y sostiene: “¿Cuál es el fundamento profano del judaísmo? La necesidad práctica, el egoísmo utilitario. ¿Cuál es el culto terrenal del judío? El chalaneo (el pequeño tráfico). ¿Cuál es su dios terrenal? El dinero.”¹⁷ En resumidas cuentas: se trata de un modo de ser definido como práctico, se trata de un “espíritu práctico”¹⁸ y egoísta y, consecuentemente: “Reconocemos, por eso, en el judaísmo un elemento general y presente antisocial [...]”¹⁹

Según este autor, la religión judía posee por base la necesidad práctica y el egoísmo.²⁰ El monoteísmo judío es en realidad un politeísmo de numerosas necesidades.²¹ “El dinero es el celoso dios de Israel, [...]”²² La religión judía es por esencia la religión de la necesidad práctica y, por lo tanto, se caracteriza

¹⁴ Ibíd.

¹⁵ Marx, K. (2004): *La cuestión judía*. Buenos Aires: Nuestra América.

¹⁶ Sartre, J.-P. (2004): *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Debolsillo.

¹⁷ Marx, K., op. cit., p. 51

¹⁸ Op. cit., p. 53

¹⁹ Op. cit., p. 52.

²⁰ Op.cit., p. 55.

²¹ Ibíd.

²² Ibíd.

por un “[...] *desdén por la teoría, por el arte, por la historia, por el hombre considerado como su propio fin, [...]*.”²³

Así el cristiano es el judío teorizante; “[...] *el judío es, en consecuencia, el cristiano práctico, y el cristiano práctico ha vuelto a ser judío.*”²⁴

Según el análisis de Marx la solución al problema o a la cuestión judía pasa por la emancipación de toda la sociedad del egoísmo material individual y el advenimiento de la existencia genérica del hombre en el comunismo.

Según Sartre “[...] *si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría.*”²⁵ “*El judío es un hombre a quien los demás hombres consideran judío: es ésta la verdad simple de donde hay que partir.*”²⁶ Propone que “[...] *el antisemita [...]* *se opone al judío como el sentimiento a la inteligencia, [...]*.”²⁷ Descarta el valor de la función del racismo moderno para explicar al antisemitismo –lo que es sorprendente ya que su libro es posterior a la finalización de la segunda guerra mundial.

Sartre descarta también el valor de la religión para definir a los judíos. Ni la raza, ni la religión, ni la historia caracterizan al judío, sólo destaca el valor de reconocimiento que le proviene del Otro²⁸ antisemita. La religión sólo es un medio simbólico que, junto a ritos y costumbres, reemplaza la falta de pasado nacional.²⁹

Para Sartre, el hombre es “un ser en situación”³⁰ y para los judíos falta tanto la historia como el pasado nacional dado los 2.000 años de diáspora; a partir del inicio de esa situación o casi falta de situación, tanto la Iglesia, por necesidad, y los antisemitas, por pasión, han hecho existir por reconocimiento al pueblo judío.

Según este autor la solución del problema judío consiste en la supresión del antisemitismo, se trata de lograr un fenómeno de “*pluralismo social*”³¹ que sólo se resolverá en una sociedad sin clases y fundada en la propiedad colectiva.

²³ *Ibíd.*, p. 56.

²⁴ *Ibíd.*, p. 58.

²⁵ Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 12.

²⁶ *Op. cit.*, p. 64.

²⁷ *Op. cit.*, p. 23.

²⁸ Escrito en mayúscula por Sartre, pp. 74 y 117.

²⁹ *Op. cit.*, p. 61.

³⁰ *Op. cit.*, p. 55.

³¹ *Op. cit.*, p. 139.

Llegado a la existencia el “*reino humano*”, el antisemitismo no tendrá razón de existir.³²

Resulta pertinente establecer que para lo que podría designarse como el campo del marxismo en general, la explicación utilizada para dar cuenta del genocidio nazi, que tiene que ver con la lucha de clases y la plusvalía; fue uno de los grandes fracasos teóricos del marxismo. Lo intentó pero no lo logró. La explicación marxista del nazismo (que consistió en una política de exterminio de judíos), radicó en el logro de una mano de obra esclava. Pero luego se revisaron los archivos nazis y se evidenció que el nazismo gastó muchísimo más en el exterminio de judíos de lo que obtuvo por mano de obra esclava. De hecho, al final de la guerra, uno de los motivos por los cuales se explicó la caída militar de los nazis fue que habían dedicado muchos hombres y medios a los campos de exterminio en lugar de destinarlos a los frentes de batalla.

Lacan rechaza las consideraciones de Marx y Sartre y propone hacer hincapié en las siguientes consideraciones sobre el judaísmo tal como dice su última cita: constituyen una etnia y, como veremos más adelante, poseen una religión que no es igual a la cristiana.

Si se revisa el conjunto de su obra, se verifica que Lacan trabaja en muchas oportunidades la cuestión judía ya sea como religión, pueblo, tradición, moral o historia. Desde la perspectiva del tema de nuestro interés, cabe reducir el conjunto de las tesis de Lacan sobre el judaísmo y destacar sólo las siguientes:

- a) El psicoanálisis es inconcebible por fuera de la tradición judía³³ y esto por la siguiente razón:
- b) La tradición judía se caracteriza, luego del retorno de Babilonia, por una “*estructura literal*”³⁴ que establece una “*tradición literal*”³⁵, en la que la figuración está prohibida³⁶ y en la cual el saber leer “a la letra” se distancia de la comprensión de la palabra.³⁷

³² *Ibíd.*

³³ Lacan, J. (1992): *El Seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós. p. 144.

³⁴ Lacan, J. (1984): *El Seminario*. Libro 3. Buenos Aires: Paidós. p. 335.

³⁵ Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 22. Clase del 08-04-75. Inédito.

³⁶ Lacan, J.: *El Seminario*, Libro 10. Clase del 20-11-63. (Publicado con posterioridad a la fecha de esta conferencia).

³⁷ Lacan, J: (1977): *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Anagrama. p. 49.

- c) Lacan –apoyándose explícitamente en este caso sobre los desarrollos de Alexandre Koyré– sostiene que el Dios de los judíos, el de la creación *ex nihilo*³⁸, se articula con el objeto de la ciencia moderna.³⁹
- d) A partir de esto último, afirma que los judíos contribuyeron al dominio de la ciencia, que su tradición se liga a la ciencia,⁴⁰ aunque la misma surgió de la interrogación griega sobre la naturaleza.⁴¹
- e) A pesar de esto último, resta en la religión judía un factor determinante y contrario: “[...] obedecer al dedillo [...] al que lleva el nombre de Jehová [...]”.⁴²
- f) El pacto del pueblo elegido con Jehová es lo que, según Lacan, está en juego en la posición de Freud de salvar al Padre,⁴³ tanto en el complejo de Edipo⁴⁴ como en su mítico asesinato.⁴⁵
- g) Lacan propone caracterizar a la fe judía como una “*fe completa*”.⁴⁶

Los últimos tres puntos reseñados apuntan, a mi entender, a que “la religión de los judíos” aquí debe entenderse en el sentido de la extraterritorialidad como versión de cierta automarginación respecto de Occidente.⁴⁷

Lacan agrega:

Por este motivo especialmente la religión de los judíos debe ser cuestionada en nuestro seno.⁴⁸

Este párrafo tampoco se reprodujo en la versión escrita de la “Proposición...”. Observemos que Lacan diagnostica: a) extraterritorialidad científica de la I.P.A. y de los psicoanalistas, b) que a consecuencia de la

³⁸ Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 13. Clase del 08-12-65. Inédito.

³⁹ Op. cit., clase del 19-01-65.

⁴⁰ Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 22. Clase del 08-04-75. Inédito.

⁴¹ Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 21. Clase del 23-04-74. Inédito.

⁴² Lacan, J. (1981): *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 120.

⁴³ Op. cit. p. 132.

⁴⁴ Cf. Lacan, J. (1982): *La familia*. Barcelona: Argonauta.

⁴⁵ Lacan, J. (1987): *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 67.

⁴⁶ Lacan, J. (1977): *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*. Op. cit. p. 48.

⁴⁷ Recientemente Jean-Luc Nancy ha propuesto un desarrollo muy interesante sobre la representación prohibida en la religión judía, que consiste en oponer una representación abierta en contra de una presencia (ídolo) y articula estos desarrollos con cierta caracterización del nazismo. Cfr. Nancy, J.-L. (2006): *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu.

⁴⁸ Lacan, J.: *Proposición del 9 de octubre de 1967*, op. cit. p. 27.

universalización del sujeto producto de la presencia de la ciencia, se produjo una respuesta social y cultural de segregación, y c) que el psicoanálisis se ubicó en esta segregación, pero lo hizo además en la perspectiva de la etnia y la religión de los judíos, esto es, como *automarginación*.

Destaco que Lacan sostiene, además, algo muy importante: que la religión de los judíos no debe estar presente en la sociedad de analistas, lo cual no es exactamente lo que los analistas decimos. En efecto los analistas sostenemos que es la religión, en general, lo que no debe estar en la sociedad de analistas, pero no es eso lo que planteó Lacan. Lacan no dijo que la religión cristiana no debía estar en la sociedad de analistas, cosa que es obvia. Lo dijo solamente de la religión *de los judíos* y afirmó que no colocaba a todas las religiones en la misma bolsa.⁴⁹

IV

Ahora comentaré dos citas breves y muy interesantes que he elegido de dos psicoanalistas lacanianos de entre los más famosos e importantes del mundo, y seguramente muy conocidos por ustedes: Jacques-Alain Miller de Francia y Germán García de Argentina. Se trata de dos psicoanalistas con muchas obras publicadas y muchos discípulos. De J.-A. Miller, leeré dos párrafos de un artículo que se llama “Psicoanálisis y sociedad”, publicado en el 2005, o sea, bastante actual. Allí Miller dice:

Lacan, y con él el psicoanalista laciano, concebía que su posición en la sociedad era la de un exiliado en el interior. Se trata de predicar una posición éxtima del analista. La extimidad del analista. Se trata de saber qué medida y qué sentido dar a esta sustracción del psicoanálisis respecto de la sociedad. Qué sentido dar a la posición de extimidad del analista.⁵⁰

Lo más notable de este texto de Miller es que nos obliga a recordar que, al menos según lo que he podido revisar, Lacan utilizó “extimidad” –un

⁴⁹ “Sesión de clausura de la Jornada de carteles de la Escuela Freudiana. 13 de abril de 1975”. En *Lettres de L'Ecole Freudienne* N° 18, abril 1976.

⁵⁰ Miller, J.-A. (2005): “Psicoanálisis y sociedad”. En *Freudiana* 43/44, marzo-octubre.

neologismo creado por él– sólo dos veces en toda su enseñanza. Y si Lacan tuvo que inventar una palabra, fue porque el uso que intentó darle era muy peculiar, o sea, no se trataba de ninguna palabra del léxico de ninguna lengua. Según tengo investigado hasta la fecha, el término “extimidad” fue utilizado por Lacan sólo dos veces y para referirse a la Cosa o *Das Ding*. Jamás para el analista. Extimidad es la forma de concebir la relación que el sujeto posee con *Das Ding* o la Cosa. Otra característica a destacar de esta cita de Miller es que no cita a Lacan. Dice: “Lacan concebía”, pero no indica la fuente. En cuanto a “extimidad”, es casi seguro que Lacan no lo utilizó así; por tanto se trata de una interpretación de Miller.

Hay dos lugares donde Lacan trabaja la extimidad: el *Seminario 7*, “La ética del psicoanálisis”⁵¹, clase 11, y el *Seminario 16*, “De un Otro al otro”⁵², clase 14. Lacan también inventó el neologismo “internidad”, que fue mal traducido como “eternidad” en la versión no oficial que circula en español. Afortunadamente, en el diccionario de neologismos de Lacan⁵³ se indica cuándo un término tiene su antagónico y su homónimo; así fue como encontré “*internité*” como antagónico de “extimidad”, que traducido sería “internidad”. Aparece en el Seminario 12, “Problemas cruciales para el psicoanálisis”⁵⁴, clase 14, del 5 de mayo de 1965, siendo allí la única vez que Lacan utilizó ese neologismo, muy bien comentado por Marcelo Pasternac⁵⁵. En el *Seminario 7*, donde figura extimidad de la Cosa, Lacan no emplea el neologismo, pero dice “excluido en el interior”⁵⁶, que vendría a ser la descripción del neologismo “internidad”.

Veamos el párrafo que sigue, donde se evidencia la transparencia con la cual Miller sostiene su posición. Dice así:

Lacan denunció que el psicoanálisis se satisfacía en su extraterritorialidad. Él mismo condenó a la organización analítica por estar demasiado satisfecha en la posición extraterritorial. Sin tener que

⁵¹ Lacan, J. (1988): *El Seminario*. Libro 7. Buenos Aires: Paidós.

⁵² Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 16. (Publicado con posterioridad a la fecha de esta conferencia).

⁵³ A.A.V.V. (2002): *Glossaire & Listes: 789 Néologismes de Jacques Lacan*. Paris: E.P.E.L. p. 40.

⁵⁴ Inédito. (en español).

⁵⁵ Pasternac, M. y Pasternac, N. (2003): *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*. México: EPEELE.

⁵⁶ Lacan, J.: *El Seminario*. Libro 7. Op. cit. p. 126.

demostrar nada, negándose a la prueba científica, resistiéndose también a la exposición pública o reclamando el privilegio de ser una experiencia incommunicable. Al principio de su enseñanza encontramos esta crítica de la extraterritorialidad. Mientras que al final, en todo caso más tarde, vemos la valoración de lo que ha llamado la extimidad del psicoanálisis.⁵⁷

Aquí Miller sí parafrasea en el comienzo el párrafo a Lacan –utilizando las mismas fuentes que usé yo un poco antes–, pero por último agrega, sin citar las fuentes, que al final lo que Lacan propuso fue la extimidad del psicoanalista. Miller sostiene que Lacan dijo algo que a su vez produce el corrimiento que consiste en que ya no se trataría de extraterritorialidad científica sino que el psicoanalista sería éxtimo a toda la sociedad. Me pregunto por qué Miller sostendrá que la posición del psicoanalista en la sociedad es la de ser “éxtimo a toda la sociedad”. No sólo me pregunto por qué será que Miller sostiene esta posición sino también por qué no ha habido una discusión sobre su planteo. ¿Por qué será que estos argumentos fueron aceptados? Si se revisan las cinco o seis veces que Lacan habló de extraterritorialidad, se puede verificar que jamás cambió de posición, lo que me permite decir entonces que este planteo de Miller respecto de Lacan es su interpretación y, quizá, su posición respecto del asunto.

Ahora veamos el comentario de Germán García que aparece en un texto electrónico de la página Web de la Fundación Descartes. El texto es una entrevista que le realiza Alicia Alonso y se titula “Una conversación sobre la impostura”. Observemos el punto al cual llega Germán García allí:

No sé si esta posición es una obcecación, o si se debe a una sabiduría de la cultura judía al mantenerse en una posición extraterritorial [...]⁵⁸

O sea, aquello mismo que Lacan señaló en la “Proposición...” es considerado a la inversa, Germán García lo nombra como posible “sabiduría de la cultura judía” y sigue diciendo así:

⁵⁷ Miller, J.-A.: *Psicoanálisis y sociedad*. Op.cit.

⁵⁸ Alonso A., *Una conversación sobre la impostura*, en www.descartes.org.ar/etexts-alonso1.htm

[...] y no tener compromisos con ningún Estado, pero lo cierto es que esa política Jacques Lacan no la alteró, fundó una Escuela haciendo una ironía de la evaluación al decir: 'Esto es un A.E., esto es un A.M.E.'⁵⁹

Germán García se refiere así justamente a la “Proposición...”, donde Lacan propuso los A.E. y los A.M.E., e indica que lo sugerido por Lacan respondía a una obcecación o a la sabiduría de la cultura del pueblo judío. Entonces, sucede lo mismo que con Miller: porque Germán García disuelve la cuestión de que para Lacan se trate de extraterritorialidad respecto de la ciencia ya que plantea que se trata de extraterritorialidad respecto del Estado y, consecuentemente, de la sociedad. Así, tanto para G. García como para J.-A. Miller, el psicoanalista estaría por fuera de la sociedad, por fuera del Estado, por fuera de todas las profesiones y por fuera también, obviamente, de las ciencias, como de cualquier otro conjunto de profesionales. Y para Germán García se trataría de algo relacionado con la sabiduría de los judíos.

V

Retomando la cuestión de la “etnia” planteada por Lacan en una de las citas que seleccioné de la “Proposición...”, cabe recordar que el pueblo judío junto, por ejemplo, a los gitanos, es de los pocos que en Occidente posee continuidad étnica verificada de milenios. Con esto me refiero a que, por ejemplo, los griegos que viven hoy en Grecia aún siendo griegos hijos de griegos, no tienen continuidad de sangre de 2.000 años con los hombres que habitaban en esos mismos territorios: hubo movimientos de poblaciones de tal índole que ya no es el mismo pueblo. Si bien Lacan habla de la religión de los judíos, también hay que tener en cuenta que dice “etnia” y así se está hablando de un pueblo. Y el concepto de pueblo, para nosotros, en primer lugar, es muy poco frecuente, porque no hay ese tipo de pueblo en Occidente; y en segundo lugar, la producción y existencia de estados nacionales han creado otro tipo de pueblo, otro tipo de *Volk*. De hecho las ciudadanía de muchos estados nacionales no

⁵⁹ *Ibíd.*

tienen ninguna relación de sangre con los anteriores habitantes de sus territorios –como en nuestro caso–, razón por la cual fue necesario fundar, a partir del acto de creación del Estado Nacional, una historia hacia atrás que garantizase cierta continuidad aun donde no la había. Por lo tanto, estamos hablando, en relación con los gitanos y los judíos, de pueblos que se han mantenido con independencia de sangre respecto de los otros pueblos con los que habitaron. Esto quiere decir que han sido pueblos que se han mantenido, podríamos decir, “sin mezclarse” con los otros. Y esto al menos tiene una historia de 2.000 años o más.

Uno de los motivos por los cuales los judíos no se han mezclado en estos 2.000 años tal vez guarde relación con los argumentos freudianos: el Pueblo Elegido ha encontrado una forma de conservarse como tal en el hecho de “no mezclarse” con los otros pueblos. Me parece que hay ahí una pista para tener en cuenta y es que se trata de un pueblo que, por elegido, no acepta mezclarse, cuestión que podríamos pensar como parte de las consecuencias del tipo de la alianza con Dios.

Pero no es esto lo único que yo quería acentuar, sino que Lacan también destaca “la religión de los judíos”; la pregunta es: ¿por qué esa religión y no otras religiones u otras monoteístas? En ese sentido, me parece que hay que contemplar dos o tres argumentos: primero, el comentario que hace Lacan respecto al mito freudiano de la horda primitiva, del cual afirma que, en comparación con el mito bíblico del Génesis, es menos oscurantista.⁶⁰ Respecto del mito de Adán y Eva, que es un mito del Antiguo Testamento, no hay que olvidar que ahí lo que estaba prohibido era comer del árbol de la sabiduría. Y si se revisa un poco la historia intelectual del pueblo judío antiguo, se ve que hay algo así como un mito moderno que sostiene que fue originariamente un pueblo muy culto, –tal como sostiene Marx en las citas que realicé más arriba– el “pueblo del Libro” y a partir de eso se supone que es el pueblo de la sabiduría, que era un pueblo sabio o que los judíos eran muy intelectuales.

No hay que perder de vista, sin embargo, que si se revisa la cultura hebrea antigua, ésta se sostiene en no comer del árbol de la sabiduría, vale decir que

⁶⁰ Lacan, J. (1986): *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. pp. 16-17.

se trataba de un pueblo que en su historia rechaza de alguna forma el saber. Porque si se repasa qué hay de matemática judía antigua, de astronomía judía antigua, es decir, de conocimiento transmisible en la forma de saber, ¿qué encontramos? Sólo hallamos rudimentarios conocimientos de agricultura y casi nada más. ¿Por qué? Me parece que el problema pasa por el tipo de vínculo con Dios: el que poseían los hebreos antiguos no tiene nada que ver con el que nosotros conocemos como vínculo con Dios de la religión moderna occidental, la cristiana. Para nosotros *la* religión es la religión imperante en nuestra cultura, es decir, la cristiana. Pero la religión cristiana es sumamente distinta de la religión judía antigua; las diferencias ya no son tan evidentes entre la religión cristiana y la judía actual.

La religión judía antigua se caracterizaba por una modalidad de la fe, que se designa *emunáh*; quizá es a esto a lo que se refería Lacan con su “fe completa” que apuntamos más arriba. La noción de fe de los hebreos se dice con una palabra que se refiere a la verdad. Porque *emunáh*, en el diccionario hebreo-castellano, es traducida como “verdad”. Es cierto que hay otra palabra hebrea que quiere decir “verdad” y es *emet*. El problema es que la verdad como *emunáh*, que es la verdad que garantiza Dios, es la verdad de la fe. ¿Y qué significaba para el pueblo hebreo antiguo un acto de fe? Ese acto implicaba no preguntarse por qué. Es decir, la anulación de la racionalidad. Mientras que el cristianismo, que surge en cierta medida en el encuentro de la religión judía antigua con el racionalismo griego, casi desde que nace ya se hace la pregunta por la existencia de Dios. O, especialmente, la pregunta más radical por la existencia de Dios que es la pregunta por la Trinidad. Por ejemplo, el *Proslogion* de San Anselmo; *De trinitate* de San Agustín, y *Acerca de la docta ignorancia*, de Nicolás de Cusa,⁶¹ fueron libros escritos para producir argumentos racionales –si bien no comparten totalmente con lo que se considera racionalidad a partir de la hegemonía de la ciencia moderna– que justificaran la existencia de Dios en la forma de la Santísima Trinidad.

El argumento de San Anselmo en el *Proslogion* es que si existe lo perfecto, y dado que lo perfecto existe, tuvo que haber necesariamente un ser que lo

⁶¹ San Anselmo (1961): *Proslogion*, Buenos Aires: Aguilar. / San Agustín (1956): *Tratado sobre la santísima Trinidad*. Madrid: Juan Obispo aux. y Vic. Gen. / de Cusa, N. (2003) *Acerca de la docta ignorancia*. Buenos Aires: Biblos.

produjera. El ser que produjo lo perfecto tiene que ser perfecto a su vez. He ahí que queda demostrada la existencia de Dios. Como argumento parece muy débil porque no es tan evidente que exista lo perfecto. Aquí es importante destacar que se trata de justificar la existencia de Dios a partir de argumentos lógicos. Una demostración tal en el judaísmo antiguo estaba totalmente prohibida. Algo muy distinto es el judaísmo moderno, que es el que todos conocemos, el judaísmo del Libro en el sentido moderno, que citan los psicoanalistas lacanianos y que tiene que ver ya, por ejemplo, con la Cábala. La Cábala es mística judía moderna, relacionada a la existencia de un movimiento místico en Occidente moderno. Pero se diferencia mucho de la tradición antigua. En la película "Pi", por ejemplo, ya se trata del encuentro del judaísmo moderno con el cristianismo y la ciencia moderna.

Para dar un ejemplo, les recuerdo que en *Acerca de la docta ignorancia*, que fue escrito al fin del Medioevo, Nicolás de Cusa justifica la Santísima Trinidad con un argumento matemático. Si existe lo infinitamente grande, eso es Dios; y si existe lo infinitamente pequeño, es muy notable, entonces, existe Cristo. Desde el seno mismo de la Iglesia se producían argumentos de racionalidad cuasi matemática para justificar la existencia de Dios, nos parezca a nosotros lógico o no.

Entonces, además de rechazar la pregunta sobre Dios a causa de la modalidad de fe que caracteriza a la religión judía en sus orígenes, el pueblo judío se caracteriza –entre muchos otros elementos– por posicionarse por fuera de donde está. Por ejemplo: para los judíos de un país, un niño será judío en función de si cumple con los ritos del judaísmo, y de nada servirá para eso las disposiciones legales que en ese país existan para la inscripción de los niños. Si una mujer judía y un hombre judío tienen un niño, y ese hecho queda registrado civilmente y, además, se demuestra genéticamente que es hijo de ellos, no será judío hasta tanto no esté inscrito según el ritual judío. Con lo cual, el hecho de que la ley argentina lo haya inscrito como hijo de pleno derecho de esa pareja, para la religión judía no significa nada, porque el pueblo judío se considera por fuera de la nación donde habita.

Por lo tanto, respecto del argumento de Lacan, mi pregunta es: los psicoanalistas, ¿se posicionan en extraterritorialidad científica por motivos teóricos, o se trata de la segregación producto de la ciencia y de una herencia

de la tradición religiosa judía dentro del psicoanálisis? Esta problemática es importante aunque más no fuere por algo que, tal vez, parezca un efecto superficial, esto es, la posición que el psicoanalista en general posee frente al decir de Freud, al que muchos llaman “el Padre del psicoanálisis”.

El problema es que decir “fe” confunde, porque los cristianos también usan el mismo término, con lo cual habría que distinguir dos tipos de fe, o bien conservar la palabra hebrea, que es *emunáh*, para referirse al tipo de verdad que reinaba en el judaísmo antiguo: las cosas son así porque Dios (o Freud) quiso o dijo. Eso es muy evidente en la posición del patriarca Abraham. Dios le dijo a Abraham: “Toma a tu hijo, llévalo al monte y sacrifícalo”. Y él no le preguntó por qué. Abraham tenía que demostrar su fe, entonces tomó al hijo y fue al monte, a consecuencia de lo cual Abraham es llamado “El padre de la fe”. Actualmente, en psicoanálisis eso aparece bajo la forma de no preguntarse por qué Freud dijo lo que dijo. Si lo dijo Freud y uno es psicoanalista, es psicoanalista porque no pregunta por qué o para qué Freud lo dijo, porque este tipo de pregunta está mal vista. Lo mismo sucede en relación a las afirmaciones de Lacan. Se los cita y se los comenta, nunca se los critica, en el sentido racional del término.

Considero que Lacan no pudo imponer entre sus seguidores la formalización matematizada porque no logró sacar al psicoanálisis de la extraterritorialidad científica. Y es evidente que aplicar la formalización matematizada en psicoanálisis establece un nexo directo con una forma de argumentar de otras disciplinas científicas como, por ejemplo, la matemática y la lógica. Sería interesante pensar por qué. ¿Por qué Lacan fracasó con la formalización matematizada? Un fracaso sorprendente, dada la cantidad de lacanianos que hay en el mundo. Por qué también fracasó –y los testimonios de Miller y García son elocuentes– en tratar de quitar al psicoanálisis de la extraterritorialidad científica.

La maniobra de Lacan en psicoanálisis fue radicalmente contraria a la de extraterritorialidad científica: en 1953 encolumnó el psicoanálisis con todas las otras ciencias sociales, humanas, del hombre, conjeturales o como nos resulte preferible llamarlas; detrás de la ciencia piloto de esa época, que era la lingüística. En ese momento, directamente tomó el psicoanálisis, lo puso junto con todas las otras ciencias humanísticas detrás de la lingüística, y lo reescribió

en consideración de la lingüística estructural, tal como hicieron la antropología, la sociología, la historia, etc. Cuando entre 1965 y 1970 se produjo un giro de 180° por la caída de la practicabilidad de la lingüística estructural, Lacan volvió a hacer la misma maniobra y colocó al psicoanálisis detrás del análisis de discurso. En tanto que éste se imponía para todas las ciencias sociales en los '70 –al igual que había sucedido décadas atrás con la lingüística–, consecuentemente Lacan llega a proponer al psicoanálisis como “discurso analítico” y lo articula en una estructura a los otros tres discursos que él mismo establece.

Observemos que Lacan no solamente propuso salir de la extraterritorialidad científica sino que además adecuó su pensamiento a dicho afán, practicó ese postulado. Y no solamente lo hizo por decir: “Hay que salir de la extraterritorialidad científica”. Lo realizó fundamentalmente al introducir la formalización matematizada, y lo llevó a cabo, además, porque colocó al psicoanálisis en un registro de articulación plena con las otras “ciencias del hombre” o “ciencias de la interpretación” como prefiero llamarlas.

VI

Entonces, ¿por qué los psicoanalistas lacanianos rechazan esto? Mi impresión es que se trata, además del efecto de la presencia de la ciencia y de la herencia de la religión y la etnia judía en el psicoanálisis, del siguiente problema: el psicoanálisis ha quedado detenido en ideas de la sociología de fines del siglo XIX, esto es, la psicología de masas de Le Bon⁶². Por lo tanto, para el psicoanálisis aún en el siglo XXI hay dos estados de la vida en sociedad, sociológicamente hablando: a) el individuo aislado, correspondiente al individualismo moderno, para el cual somos todos como esferas chocando entre sí y b) la masa. Pero ¿qué sucede con la masa, que es el otro estado social descrito por Le Bon y tomado por Freud? La masa se caracteriza por la disolución de las características individuales de sus miembros. Con lo cual, el psicoanálisis considera que alguien en tanto individuo es como es, o sea, alguien es y para *serlo* tiene que distinguirse, aislarse de la masa, porque la

⁶² Freud, S. (1992): “Psicología de las masas y análisis del yo”. En *Obras Completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 69-70.

masa “masifica”, o sea, hace perder las características particulares. Como el psicoanálisis se sostiene siempre en una clínica “caso por caso”, está obligado a afirmar que cada caso es algo distinto de todo otro caso. Como la práctica psicoanalítica se basa en que cada caso es distinto de todos los demás, el psicoanálisis como tal debe sostenerse en la misma lógica, quedando entonces como distinto y aislado de todo lo otro.

Por tal motivo, propongo pensar que el psicoanalista lacaniano que extremó las consecuencias de “la clínica del caso por caso” no sólo se sostiene en la extraterritorialidad científica que es lo que Lacan criticaba a la I.P.A. sino que los lacanianos tienden también a la extimidad social. Es decir, que el psicoanálisis y el psicoanalista están por fuera de toda la sociedad.

¿Por qué el psicoanalista sería éxtimo a todo? Por el peligro que representaría el hecho de que estuviese en relación con lo otro, ya que perdería su característica particular. Y como practica una clínica que es, a diferencia de otras, caso por caso, está obligado a sostener y proceder como si cada caso fuera radicalmente distinto de otro. Por tal motivo, el psicoanálisis mismo tiene que sostenerse en ser distinto de todo lo demás. Como es la única clínica del caso por caso, es decir, la única en sostener que lo que caracteriza al sujeto humano es ser distinto de todos los otros, el psicoanálisis mismo debe sostenerse en un nivel de pureza tal que le permita practicar esa posición clínica. En consecuencia, estaría destinado a una extraterritorialidad ya no científica sino general.

No hay que perder de vista que si la clínica es del caso por caso, y con eso estamos queriendo decir que a cada caso sólo lo caracteriza el ser distinto de todos los otros, ese argumento no parece distinguirse mucho de la afirmación de que todo caso es idéntico a sí mismo. Entre muchos de los psicoanalistas lacanianos, se rechaza, por ejemplo, hablar de histeria, de obsesión y de estructuras clínicas, porque objetan cualquier idea que ponga en cuestión al sujeto singular.

Es de destacar, además, que en la década del 90 se tendía a decir “sujeto particular”, pero en los últimos años se empezó a decir “sujeto singular”. Más adelante se inventará alguna otra palabra para expresar que aquello con lo que nosotros tratamos es “único e irrepetible desde todo punto de vista”. Según la definición del diccionario, “particular” es algo que tiene una diferencia

articulable respecto de un conjunto de elementos; “singular” es algo irrepetible. Cada vez más se prefieren expresiones que acentúan la falta de lazo y de articulación al Otro.

Ahora bien, si se plantea algo que es único e irrepetible en el mundo, si es que existiese algo así, eso único e irrepetible ¿no sería idéntico a sí mismo? No hay que perder de vista que esta forma de entender la lógica del caso por caso está contrariando todos los principios de la elaboración propuesta por Lacan sobre la identidad, por ejemplo, en el Seminario 9, porque se estaría concibiendo algo que se caracterizaría por ser distinto de todo y en ese sentido sería idéntico a sí mismo. Me parece que para el psicoanalista, el psicoanálisis se vuelve extraterritorial porque se ve obligado a considerar su saber con la misma lógica que aplica en su clínica: el psicoanálisis es distinto de toda otra disciplina y, en ese sentido, también sería idéntico a sí mismo. Hemos llegado, por esta lógica, a producir nuevamente lo que parecía que en psicoanálisis había sido trabajado en cierta extensión y que consistía justamente en suponer lo contrario: que se carece de identidad –la falta en ser– y que por ese motivo, reina la identificación.

Me parece muy difícil que se pueda sostener, sin una atenta reflexión, la lógica del caso por caso sin caer en la identidad. Para colmo, una identidad planteada en su radicalidad máxima, es decir, una *verdadera* identidad. Es frecuente escuchar hoy que se habla de “sustancia gozante” con supuesta identidad biológica y que cada sustancia gozante es distinta de toda otra sustancia gozante, o sea, se trataría de goces de cuerpos singulares. El problema es que si sostenemos un planteo así, terminaremos diciendo que somos todos idénticos a nosotros mismos. Porque un goce singular, si existiese, sería idéntico a sí mismo. Si se dice “Un caso se funda en un punto de goce”, esos “un caso” y “un punto de goce” se caracterizarían por ser idénticos a sí mismos.

Pero, sea como fuere, para el psicoanálisis, esta lógica –que muy confiadamente aplicamos a nuestros casos–, nos vemos obligados a aplicarla a la propia disciplina. Con lo cual, el psicoanálisis también se transformaría en algo único e irrepetible en el mundo, y siendo así no tendría ningún punto de articulación con ningún otro campo; no nos articularíamos a la ciencia ni a ningún campo de saber ni de práctica. ¿Con qué otro tipo de práctica nos

pondríamos en serie? Cabe destacar que Lacan tomó varios en consideración: a) religión, magia, medicina, psicoanálisis; b) discurso universitario, del amo, histórico, psicoanalítico; y c) lógica, topología, lingüística y antifilosofía, en relación al psicoanálisis. Lacan propuso varias de esas series, pero el psicoanalista lacaniano, el que abreva en la enseñanza de Lacan, rechaza otros tipos de saberes y coloca al psicoanálisis en la misma posición en la que coloca a cada uno de sus analizantes.

De hecho existe otra forma de considerar a la clínica del caso por caso, una que no arriba a la identidad personal. Se trata de plantear, a través de la noción de estructura, que cada elemento considerado, por ejemplo, un caso, existe sólo en la medida en que se articula –se relaciona y se diferencia– respecto de otros. Será en la ubicación en la estructura y el sistema de relaciones donde podrá establecer lo particular, pero siempre sería un particular sólo establecido entre otros y en función de la estructura. En la enseñanza de Lacan, esta cuestión fue constantemente elaborada, primero como *boucle* (bucle) y luego como lazo, el lazo social.

Propongo preguntarnos si no estaremos trabajando con la idea de que la dirección de la cura es arribar al individualismo más absoluto. Es decir, pregunto si el psicoanálisis no se habrá transformado en una práctica en la cual la dirección de la cura lleve al solipsismo máximo, en el sentido en que Miller lo dice con su “no hay Otro”,⁶³ que es muy distinto de “no hay Otro del Otro”, específico de la enseñanza de Lacan. Porque en esa lógica -“no hay Otro”- lo único que cobraría identidad sería yo mismo. Y de lo único de lo que yo podría dar cuenta es de mi goce, de cómo el goce ha atravesado mi cuerpo como sustancia gozante. Todo lo otro no existiría para mí. Sería un modo corporal del solipsismo. A. Badiou lo designa “humanismo animal”.⁶⁴

Cabe recordar que para Lacan –y esto tiene absoluta relación con el sintagma “No hay Otro”–: el inconsciente es el discurso del Otro, que el deseo es el deseo del Otro, que el fantasma se constituye en el campo del Otro, que el goce debe articularse al problema del goce del Otro, que el yo se constituye a partir de la imagen del otro, que el ideal del yo freudiano para él es el ideal del Otro, que la pulsión se articula a la demanda del Otro, que el síntoma es el

⁶³ Cfr. Miller, J.A. (2003): *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva. p. 49 y subs.

⁶⁴ Badiou, A. (2005): *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial.

sentido del Otro, que no existe registro –simbólico, imaginario o real– por fuera del lazo con los otros dos, etc.

Sin embargo, tal como ya hemos planteado, el psicoanalista se ve obligado, por el tipo de lógica que aplica, a caer en la idea de que los casos que atiende son casos de solipsismo, que entre uno y otro no hay ninguna relación y que el psicoanalista y el psicoanálisis mismo serían también casos de solipsismo: todo lo demás no entraría en relación ni en consideración. Creo que es bastante evidente que algo de esta lógica está operando actualmente en el abandono del concepto de estructura en psicoanálisis, concepto que Lacan siguió utilizando hasta el final de sus días.

Estimo, entonces, que la extraterritorialidad no solamente es científica sino que es casi absoluta, porque en psicoanálisis se aplica la lógica del caso por caso y a la misma la pensamos como operando con puras singularidades. En el ámbito lacaniano se ha pasado de hablar del sujeto particular a hablar de sujeto singular, porque todo empuja hacia eso: el Otro no existe, solamente existe uno o, como se dice más habitualmente, lo Uno; sólo uno puede decir que existe uno, y en ese sentido van también la dirección de la cura y el fin del análisis: cuando una persona puede dar testimonio de “yo existo”, como si hubiésemos pasado a una práctica del *cogito*, sin importar el argumento, esa forma es “yo gozo”. Los testimonios del pase consistirían en dar cuenta del: “yo gozo y esto es sin Otro”.

Se sostiene la extraterritorialidad por la forma en que sostenemos nuestra práctica. Quizás el verdadero problema de la extraterritorialidad como extimidad tenga que ver con el modo en que concebimos la clínica del caso por caso. De hecho, en la “Proposición...” Lacan propuso que hubiera una sección de la Escuela que se dedicara a estudiar los tipos clínicos, y se proponía que se los estudiara tal y como provenían de la psiquiatría. En ese mismo texto critica la extraterritorialidad científica y la religión judía en el psicoanálisis.

Laura Baldovino: la sociedad de analistas se ha transformado en una masa que repite, no hay voces...

Hay que pensar la masa. Porque hay al menos dos tipos de masa, cosa que Le Bon y Freud no llegaron a concebir. Para esto tomo ya antiguos trabajos de

Louis Dumont y también de autores más actuales como Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, etc. En el mundo se encuentran al menos dos tipos de masa o sociedades. Para que un natural de la India se encuentre con su condición particular, debe aislarse de la sociedad e irse a la montaña. Quiere decir que la individualidad adviene por aislamiento de la sociedad. Nosotros podemos hacer masa en el sentido de mil personas que caminan juntas, pero seríamos una “masa de individuos”. Es una diferencia muy interesante que Dumont propone, ya que nosotros en Occidente hacemos masa, pero de individuos: uno más uno, más uno, más uno... Ésa es la masa occidental. En otros pueblos, en cambio, para lograr un Uno, alguien se tiene que ir de la masa, porque en la masa no hay Unos. En otras culturas, la masa desconoce al individuo, no lo contiene internamente. Un hindú, para “encontrarse a sí mismo”, debe aislarse por años y años, debe purificarse del Otro y no es tan sencillo como nosotros lo imaginamos: Es muy difícil “encontrarse a sí mismo” en otras culturas.

Martín Krymkiewicz: hace diez años estaba la idea de psiquiatría-psicoanálisis, que viene al caso para pensar la extraterritorialidad. Y para pensar por qué prendió, habría un problema sociológico que sería la diferenciación entre psiquiatría y psicoanálisis, el diferenciarse de la ciencia médica...

Ahí ya hay un mundo de cuestiones, porque por ejemplo en la serie: magia, religión, medicina, psicoanálisis; no hay ninguna ciencia, porque la medicina no es una ciencia, la biología sí lo es. Los psiquiatras ya están advertidos de esto y les dicen a los pacientes que sólo con la medicación no alcanza y que hay que hacer también psicoterapia. La distinción psicoanálisis-psiquiatría no daría extraterritorialidad científica, porque la medicina es una práctica y no una ciencia. Después de rechazar todos los otros saberes (medicina, antropología, sociología, historia, lingüística, etc.), el movimiento psicoanalítico se ha visto llevado a rescatar en los últimos años –y no sólo por el vínculo de Lacan con Heidegger– que el psicoanálisis tiene una “hermana”, que es la poesía, pero no hay que olvidar que se trata de la poética moderna, la poética actual. El psicoanálisis se hizo “poético” en los últimos años, pero Hölderlin no es el poeta característico de la última década. El poeta característico de este

período, es el autor del *graffiti*. ¿Quién escribe los *graffiti*? Todos, cualquiera. O sea, hoy vivimos en una sociedad en la cual la literatura se ha democratizado. El psicoanálisis tiene como pariente a la poesía, porque el poema también es considerado testimonio de cada uno y no por la disciplina poética, ni por la retórica, ni por el arte poético. Al psicoanálisis no le interesa el arte de la poesía, le interesa el poema, pero ¿por qué? Porque es también considerado como el testimonio de esa forma de vivir la cosa que tengo yo mismo, y sólo yo. Entonces, cada fin de análisis sería expresado mediante un pequeño poema.

Hay muchos autores –entre los que me encuentro– que piensan que el individualismo es loco, que es una locura –tal como plantea Hegel en la “Fenomenología del espíritu” con: alma bella, ley de corazón y delirio de presunción–, por ejemplo, Lacan también lo consideró así. Pero la clínica de sus sucesores tiende más que nunca a una salida individualista, porque hoy ya se sostiene que directamente no hay Otro. ¿A qué Otro se podría articular un caso, si no hay Otro? No se suele hacer referencia a que “no hay Otro del Otro”, sino que se trabaja con la idea de que la neurosis es la ilusión de la existencia del Otro, y el psicoanalista lacaniano curaría al neurótico de esa ilusión. ¿Y cómo curaría el psicoanalista lacaniano de la ilusión de que hay Otro? No prestándose a sostener esa ilusión, interviniendo solamente mediante silencio y corte de la sesión, entendido como la mera interrupción de la sesión.

Una consideración más sobre la época como puesta en práctica de la “interterritorialidad” del psicoanálisis: supongamos la histeria como si se tratase de personas que sufren de dolores corporales, que no tienen enfermedades físicas y que los médicos ya no responden a ese problema. Teniendo en cuenta la última relación entre esta historia de la histeria y el surgimiento del psicoanálisis, ¿no podría pensarse que el psicoanálisis sea, respecto de cierto estado de la sociedad, una respuesta para determinado tipo de padecimiento, de sentido contrario a la tendencia de la época? ¿No podría tratarse de algo que tenga justo el sentido contrario a la ideología reinante? Quizá tendríamos que hacer ese trabajo y que tal vez sea eso el deseo del analista, pero no por subversivos o revolucionarios, no para cambiar la sociedad, sino para alojar el sufrimiento de algunos que tienen una queja originada en cierto movimiento o tendencia de lo social. El psicoanálisis podría tener que ver con las condiciones sociales que están en el origen del advenimiento del discurso histórico; para

Lacan se trató del advenimiento de la ciencia en el sentido moderno y occidental del término.

¿Va el psicoanálisis en el sentido de operar sobre las condiciones o causas del sufrimiento humano, o estaremos enarbolando más que nunca quizás los ideales de las últimas décadas? Muchos pensamos que quizás el psicoanalista tenga que ser justamente el representante del Otro, quien al menos por dinero sostenga la ficción de que hay Otro, de que es posible encontrar Otro por un vínculo de palabra y establecer un trabajo sobre la verdad y el deseo. Quizá lo más valioso que la sociedad tenga para ofrecer a la vida social, el objeto *a*, sólo se halle en el encuentro con Otro, que es algo que también puede decirse en términos de Lacan.

Tendremos que introducirnos en el meollo de la cosa y asumir una posición ética, en sentido contrario: porque es opuesto el sentido del movimiento social y no porque no nos guste hacia donde va la sociedad, sino porque ésta genera un tipo particular de sufrimiento con el que el psicoanálisis vincula su propia estructura. Quizá seamos una respuesta a un mal de época. Pero, en tanto que respuesta, sólo seremos operantes para contrarrestar dicho mal si nos posicionamos éticamente en sentido contrario de la tendencia que está articulada con su causa.-

Versión y corrección final a cargo de Mariana Gomila.

Alfredo Eidelsztein:

Psicoanalista. Doctor de la U.B.A., área Psicología. Docente a cargo de cursos de Posgrado y Doctorado desde hace 15 años, en la U.B.A y en Universidades e Institutos de Argentina. Docente de Posgrados y Doctorados de Universidades e Institutos de Brasil, Costa Rica, Chile, Colombia y México. Autor de varios libros de psicoanálisis, entre ellos: *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*; *El grafo del deseo*; *La topología en la clínica psicoanalítica*; y *Las estructuras clínicas a partir de Lacan (Vol. I) y (Vol. II)*. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires y Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata.

e-mail: eidelszt@fibertel.com.ar

IDEAS DE IGNACIO LEWKOWICZ SOBRE LA EXTRATERRITORIALIDAD SINTOMÁTICA DEL PSICOANÁLISIS.¹⁸⁶

Martín Krymkiewicz

El tema de estos encuentros ha sido la extraterritorialidad en psicoanálisis. Alfredo Eidelsztein en su presentación¹⁸⁷ ha seguido la deriva del término “extraterritorialidad” en la obra de Lacan y la curiosa interpretación (en el sentido opuesto al sugerido por su autor) por parte de la *intelligenza* lacaniana actual. La posición extraterritorial así entendida –al contrario de lo propuesto por Lacan como la necesidad de “embajadas” de la Otridad en nuestro campo- ha sido más bien el de asumir una posición de extranjería.

Dado que las consecuencias de asumir una posición de ajenidad en psicoanálisis podrían implicar un rechazo del diálogo con lo Otro que lo interpela, y consecuentemente un sintomático aislamiento del discurso psicoanalítico, considero oportuno presentar algunas ideas del historiador Ignacio Lewkowicz, que se ha caracterizado por su trabajo con psicoanalistas y por la producción de agudas reflexiones que merecen ser compartidas.

Si quisiéramos resumir el interés que puede tener para nosotros el ensayo “Esparta o la paternidad abolida”¹⁸⁸ podríamos decir que es una demostración a los psicoanalistas de lo problemático de suponer un universal a la hora de pensar nuestros conceptos.

Tal como lo entiendo, el aporte que realiza Lewkowicz es la necesidad de considerar una perspectiva histórica para cualquier conceptualización sobre lo humano.

Encuentro la pertinencia de este planteo en que muchas veces los psicoanalistas presentamos nuestros conceptos como la medida misma del hombre, sin contextualizar el momento histórico de su producción, sus alcances y límites. Hay en esta maniobra un pertinaz rechazo de la historia, una

¹⁸⁶ Conferencia realizada en Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, diciembre 2006.

¹⁸⁷ Exposición de cierre del ciclo “*Espacios de interterritorialidad*” en Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, 30 de noviembre de 2006.

¹⁸⁸ Fariña, J. J. M. y Gutiérrez, C. (comp.) (2000): “Esparta o la paternidad abolida”. En *La Encrucijada de la filiación. Tecnologías reproductivas y restitución de niños*. Buenos Aires: Lumen-Humanitas.

extraterritorialidad (en el sentido de “por fuera”) de la historia misma, que rechaza el alcance epocal que tienen los términos con los que operamos, al presentarlos como universales.

Sin profundizar el modo en el cual en el ensayo se interpretan algunos conceptos específicamente psicoanalíticos como “función paterna”, resulta interesante repasar algunos términos de la argumentación para interpretar la posición de los interlocutores a los que se dirige, que son sin duda psicoanalistas.

Dice Lewkowicz, a propósito de los conceptos psicoanalíticos:

Una estructura formal es capaz de organizar formalmente un campo de fenómenos acaso gigantesco, pero ninguna es capaz de incluir la totalidad posible de las donaciones del ser. De ahí que no haya entonces estructuras formales puras sino formalizaciones específicas de campos específicos.¹⁸⁹

Dicho de otro modo, no basta únicamente con formalizar para ganar poder explicativo, sino que es necesario poner cada formalización en relación con el contexto, es decir, con el conjunto de articulaciones discursivas del momento en el cual se supone operativa esa formalización.

El texto de Lewkowicz, al comparar la familia burguesa actual con la lógica de reproducción social en Esparta antigua, plantea que “función paterna” es un concepto históricamente construido, que no puede ser pensado como un fundamento de lo humano.

Entiendo que el autor discute aquí a la tendencia que tenemos los psicoanalistas a “esencializar” los conceptos, suponiendo que mentando lo humano en general y para toda época, que no es otra cosa que suponerlos desligados de la trama histórica en los que se soportan.

Creo que el problema no es nuevo y ya puede rastrearse en las advertencias freudianas respecto de la tendencia a hacer del psicoanálisis una cosmovisión, en la medida que sus conceptualizaciones son usadas para explicar la totalidad del mundo.

¹⁸⁹ Op. cit., p. 116.

Considero que la base argumentativa de Lewkowicz es el intento de incidir sobre esa tendencia a suponer la verdad esencial de las cosas humanas (tal como son a veces presentadas por los psicoanalistas), y que en el artículo se presenta respecto de la idea “universal” de la “función paterna”.

La consecuencia de la crítica de Lewkowicz es taxativa: no podemos hablar de universal humano. En tal caso podremos inferir algunas relaciones lógicas que producen cierto tipo de humanidad en determinado contexto (modernidad, ciencia, etc.),¹⁹⁰ pero jamás podríamos decir que sabemos de lo humano en su esencialidad. La maniobra que propone Lewkowicz al recordarnos que es necesario situar al psicoanálisis en su dimensión histórica implica un modo muy interesante de enfocar el asunto de lo humano. Ya no se trata de entender lo humano como tal, sino como una configuración situada históricamente.

Estas ideas deberían ser tenidas en cuenta por muchos psicoanalistas que se apresuran a opinar (¡psicoanalíticamente!) respecto de fenómenos que van desde el terrorismo hasta Gran Hermano. Resulta interesante cómo aquí se tiende de nuevo una extraterritorialidad que nos deja afuera: no sólo se rechazaría el diálogo con otras perspectivas o críticas afines, sino que se opina desde el psicoanálisis sobre todo.

El aporte de Lewkowicz en el texto que comento, podría resumirse en estas definiciones:

La historia de la subjetividad mediante un conjunto de recursos, permite estrategias de pensamiento que se sustraen a dos embrujos gemelos: el estructuralismo de las invariantes, el relativismo de las culturas... La historia de las subjetividades parte de postular la historicidad situacional de la naturaleza humana. Por un lado, afirma que la naturaleza humana no es una forma constante de contenidos variables; por otra, que la variación sustancial de la forma misma tiene carácter situacional... cada situación engendra su humanidad específica.¹⁹¹

En estos párrafos Lewkowicz nos advierte tanto del riesgo epistemológico de suponer formalizaciones estructurales desligadas de las condiciones históricas que la hacen posible, como del relativismo absoluto que nos impediría

¹⁹⁰ Aquí se ponen a jugar las conjeturas, pero lo que parece claro es que no pueden faltar.

¹⁹¹ Op. cit., p. 120.

comparar formaciones culturales distintas. Si acordáramos con estas definiciones, deberíamos estar advertidos de la tendencia epistemológica a hacer de nuestro saber una “cosmovisión” o una referencia esencialista. Como consecuencia, se nos impone la necesidad de cuidar el rigor conceptual y contextual, dada la tendencia de nuestros saberes a deslizarse (y tal pareciera ser un problema inherente a todo saber sobre lo humano) hacia una ontologización de nuestros conceptos, lo que dicho de otro modo sería pasar de la utilización de “conceptos” (ubicados en una red conceptual, contextualizada históricamente) a la utilización de “prejuicios” (históricamente aislados, y universales).

Si bien podría parecer anecdótico a los argumentos centrales del ensayo sobre la paternidad en Esparta, resulta interesante detenernos en un análisis que Lewkowicz presenta sobre cierto modo de argumentar de algunos psicoanalistas.

Lo dice en estos términos:

El preciosismo es un mal que afecta a las teorías cuando intentan no esclarecer un campo sino confirmarse especularmente para afianzar así su validez: las fórmulas se retuercen, los aforismos se sofistican, el lenguaje se oscurece (o se embellece), el enunciado barroco introduce un pliegue dentro de un pliegue. Todo está bien, pero ¿Qué dijo cuando dijo función paterna?

La rigidez sobreviene cuando los hábitos de pensamiento bien asentados, ya no por una teoría sino por sus dispositivos institucionales, terminan impidiendo realmente pensar de otro modo que aquí, por ejemplo bajo la condición de universal de la función paterna. El preciosismo y la rigidez son dos males de superficie, solidarios con un mal de fondo: el dogmatismo. (...) Es sabido que en un sistema que contiene una contradicción se puede demostrar cualquier enunciado. (...) Si uno dispone de una gama suficientemente rica de formulaciones ligeramente contradictorias, ninguna mutación concreta en un campo concreto puede a priori desafiar la comprensión universal de tales formulaciones, como el caso de la función paterna. Pero ignoro qué se gana con eso.¹⁹²

¹⁹² Op. cit., pp. 142-144.

Reflexionando sobre estos párrafos, resulta tentador pensar si en el lacanismo el habitual uso de juegos retóricos y estilísticos no funciona como mecanismo para dar autoridad a lo dicho más allá de los contenidos y las argumentaciones. ¿No estaremos ante un efecto no calculado de la transmisión de Jacques Lacan, donde la tendencia que se terminó imponiendo en la comunidad de psicoanalistas fue el revestir los enunciados del estilo del maestro como recurso de autoridad de lo dicho, en vez de llamar a una interpretación?

Es claro que Lacan no presentó un sistema, ni una teoría, razón por la cual nombró a su transmisión como enseñanza. Su legado ha sido más bien un conjunto de proposiciones y formalizaciones muchas veces contradictorias entre sí, para lo cual no alcanzaría (y esto deberíamos tenerlo muy en cuenta a la hora de las argumentaciones) con decir “como dijo Lacan”, sino que habría que dar cuenta cada vez del modo en el que usamos los que creemos sus conceptos.

A modo de conclusión cabe mencionar que el planteo de Lewkowicz nos resulta pertinente en la medida en que nos insta a ubicar los conceptos del psicoanálisis en una dimensión histórica, necesariamente vinculado al conjunto de saberes y prácticas de nuestra época, imposible de ser pensado como un corpus que dice sobre lo humano en su universalidad eterna y nos advierte, además, del peligro de argumentar a partir tanto del abuso de recursos retóricos y citas de autoridad como de fórmulas descontextuadas, que atentan expresamente contra la rigurosidad de nuestros planteos.-

Martín Krymkiewicz:

Licenciado en Psicología-UBA. Psicoanalista. Ex residente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas “Torcuato de Alvear”. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

e-mail: mekd70@yahoo.com.ar