

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 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 magn3fico libro de documentos. Y comienza Lacan diciendo as3:

Gan3 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 trabajar e intento hacerlo en esta oportunidad mediante el problema de la *extraterritorialidad* del psicoan1lisis.

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

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:

extraterritorialidad. f. derecho o privilegio fundado en una ficción jurídica que considera el domicilio de los agentes diplomáticos, los buques de

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.

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 ajenidad. 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:

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

⁵ *Ibíd.*

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.

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

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 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

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

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*.

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

¹¹ Op. cit., pp. 26-27.

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

III

¹² Op. cit., p. 27.

¹³ *Ibíd.*

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 por

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.*

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 universalización del sujeto

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.

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 lacaniano, 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

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.

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 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:

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.

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 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

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

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:

[...] 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,

⁵⁹ Ibíd.

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 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.

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

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 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.

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.

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 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

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

serlo tiene que distinguirse, aislarse de la masa, porque la 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, histérico, 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 sentido del Otro,

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.

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 histérico; 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

