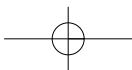
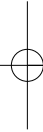
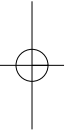
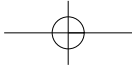


LACAN & SPINOZA  
DEVENIRES, BORDES Y EXCLUSIONES



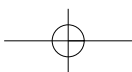
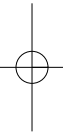


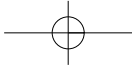
© Cada uno de los autores  
© Ñácate

ISSN: 2301-0827

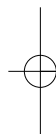
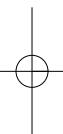
Montevideo - Uruguay  
Primera edición 200 ejemplares  
julio 2013

Diseño: Maca  
En carátula se reproduce: “Spinoza<sup>2</sup>”, de Carlos Arévalo  
(Ensamblaje, madera y yeso, 2013)

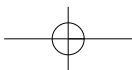


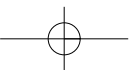
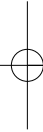
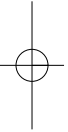
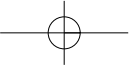


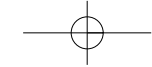
# **Lacan & Spinoza** **devenires,** **bordes y exclusiones**



cuaderno de ñácate







## **ÍNDICE**

### **9 / Presentación**

Primera parte: **Lecturas de La no-excomuni3n...**

15 / **De la no-excomuni3n a la "excomuni3n"**  
**de Lacan** / Sandra Filippini

33 / **A(t)tal Spinoza...**

**la religi3n de los jud3os** / Gonzalo Percovich

47 / **Aristocracia de barrio** / Mat3as Rodr3guez Ram3n

63 / **Objeto de anatema** / Marcelo Real

77 / **La Jerusal3n freudiana:**

**una incredulidad religiosa** / Ricardo Viscardi

87 / **Dios a di3os** / Carlos Ar3valo

Segunda parte: **Di3logo con Jos3 Attal**

107 / **Di3logo con Jos3 Attal acerca del libro:**  
**"La no excomuni3n de Jacques Lacan.**

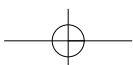
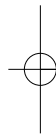
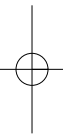
**Cuando el psicoan3lisis perdi3 a Spinoza"**

6 de noviembre de 2012

Tercera parte: **Conferencia de Jos3 Attal**

135 / **La tercera proposici3n de octubre de Jacques Lacan**

7 de noviembre de 2012



## Presentación

Lacan & Spinoza, uno desde el psicoanálisis y otro desde la filosofía no han dejado ni dejan indiferentes a quienes recorren las vías que despejaron y propusieron. Los interrogantes, los cuestionamientos, así como estilos que cada uno de ellos abre -hasta hoy para la práctica del psicoanálisis- son originalmente investigados y expuestos por José Attal en *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza*<sup>1</sup>.

El lugar incitante al que convocan las propuestas que realiza tanto en ese libro como en *El pase ¿a título de qué?*, ambos publicados en espa3ol en el 2012, promovió la invitaci3n a desplegar con él esas problemáticas en Montevideo.

Los **devenires** de Lacan & Spinoza se van presentando a trav3s de los textos de este cuaderno a partir de diversas lecturas de los libros de Attal. Estos libros dan cuenta de las mutaciones y cambios de Lacan en la manera de tratar ciertas problemáticas del psicoanálisis, particularmente las de su praxis. Adem3s, muestran y resaltan una dimensi3n inacabada del psicoanálisis, que relanzan con propuestas provocativas como las de destruir los modelos, apostar a la creatividad y reinventarlo cada vez.

Los **bordes** que van trazando los devenires son zonas vivas m3s o menos permeables que se desplazan produciendo inclusiones y exclusiones, demarcando diferencias de estilo y a nivel de las prácticas entre escuelas e instituciones del campo freudiano.

La manera en que es trabajada en *La no-excomuni3n...* la auto-proclamada “excomuni3n” de Lacan de la IPA y su concomitante

---

1. José Attal, *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza*, ed. el cuenco de plata, Bs.As., 2012.



identificación a Spinoza<sup>2</sup>, subvierte y muestra los límites de esta identificación, a través de lo dicho seis meses después por el propio Lacan en su seminario: que le resulta “insostenible” la posición del filósofo ya que se confunde con la de un amor trascendente<sup>3</sup>. Con su lectura de Lacan, Attal pone en cuestión no sólo la “excomuniación” o la identificación a Spinoza sino también los efectos políticos de idealización y dogmatismo que han empujado, y aún hoy siguen empujando, al psicoanálisis del lado de la religión: “...puesto que la cuestión de la religión ha rondado siempre los bordes de la doctrina psicoanalítica y esto desde su origen.”<sup>4</sup>

Las **exclusiones** sobre las que se explayan los textos del cuaderno no se restringen a la expulsión de Lacan de la IPA o a la excomuniación mayor de Spinoza del judaísmo, sino también a la exclusión de Spinoza que Attal atribuye a Lacan en cierto momento de su enseñanza o a la que en su primer libro él mismo hace de Spinoza respecto a la praxis psicoanalítica.

También las exclusiones que se producen entre las diferentes maneras de leer a Lacan. Pues están las que llevan a interrogarlo –cada vez– dando cuenta de sus vacilaciones, contramarchas y “metidas de pata” (*bévues*), y que generan una política acorde al propio campo freudiano. A la vez que existen otras que pulen su enseñanza y borran sus opacidades sin interrogarlas, que pierden la oportunidad y vigencia de sus particularidades al transformarlas en conceptos que así presentados se vuelven tan dogmáticos como incomprensibles.

En la primera parte del cuaderno se encuentran las ponencias presentadas en la Jornada *Lecturas de “La no-excomuniación de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza”* realizada el 27 de octubre de 2012 en Montevideo. Estos trabajos someten a un análisis minucioso las formas en que diferentes acontecimientos del campo freudiano, y particularmente algunas de sus doctrinas, se ligaron con la religión tanto en la aspiración a cierta trascendencia

---

2. Jacques Lacan, *Los fundamentos del psicoanálisis*, sesión del 15 de enero de 1964.

3. *Ibíd.*, sesión del 24 de junio de 1964.

4. J. Attal, *La no-excomuniación...*, op. cit., p. 15.

como en la búsqueda de un sentido verdadero e incluso de “la Verdad”. Asimismo abren preguntas acerca de las diferentes formas de hacer lazo en relación al psicoanálisis (escuelas, grupos e instituciones) y sus efectos; al tiempo que dan lugar a diversidad de lecturas de Spinoza que replantean su aporte al psicoanálisis.

En la segunda parte, el *Diálogo con José Attal*, es una detallada transcripción del encuentro que el 6 de noviembre de 2012 tuvimos con él a propósito de su primer libro, actividad en la que debatimos a partir de las problemáticas que suscitó la discusión en la Jornada anterior.

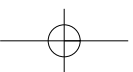
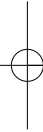
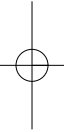
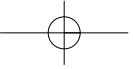
Por último, la *Conferencia sobre el pase. La tercera proposición de octubre de Jacques Lacan* también es la transcripción de la conferencia homónima que Attal realizó el 7 de noviembre de 2012. La temática abordada en esa oportunidad fue la manera diagramática en que lee las propuestas de Lacan sobre el pase y los interrogantes que el pase abre en la actualidad para una escuela de psicoanálisis.

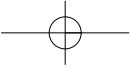
Reinventar el psicoanálisis cada vez es la proposición lanzada por Attal desde el corazón mismo de la enseñanza de Lacan. En su conferencia se detiene sobre los puntos más resaltables de la llamada tercera propuesta de Lacan sobre el pase, la que encuentra en su innovadora lectura del seminario de 1973-74 *Les non dupes errent* (“Los no incautos erran”), título que, en francés, resuena con el del seminario *Les noms du père*, (Los nombres del padre) que Lacan interrumpió en su primera sesión del 20 de noviembre de 1963, al día siguiente en que la *Société Française de Psychanalyse* lo borró de su lista de analistas didactas.

A lo largo de esta conferencia despliega apuestas radicales respecto a su lectura de Lacan. Dichas apuestas se pueden apreciar tanto cuando plantea una reformulación del pase, como cuando sostiene que a partir de la tercera proposición del pase, que él ubica en la sesión del 9 de abril de 1974, Lacan deja caer la primacía del significante para dar lugar al signo. Ante lo cual Attal concluye que no hay cadena significativa.

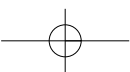
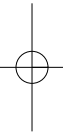
El debate que produjo su conferencia, tan riguroso como apasionado, es presentado aquí con la expectativa de que prosiga.

*Carlos Arévalo, Sandra Filippini, Gonzalo Percovich y Marcelo Real  
Montevideo, abril de 2013*





Primera parte:  
**Lecturas de La no-excomuni3n...**



## De la no-excomuni3n a la “excomuni3n” de Lacan / Sandra Filippini

### Introducci3n

Muchos textos han sido escritos en torno a la “excomuni3n” de Jacques Lacan pero s3lo uno que la relocaliza y subvierte, que genera la paradoja de su **no-excomuni3n**, es *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoan3lisis perdi3 a Spinoza*<sup>1</sup>, de Jos3 Attal. Este texto, lejos de escabullirse y perderse en una dimensi3n exclusivamente pol3tica, produce y multiplica complejos debates del psicoan3lisis y su *praxis*. Tampoco elude que fue el propio Lacan que llam3 “*excomuni3n mayor*” a su exclusi3n como “[...] *condici3n de la afiliaci3n* [a la International Psychoanalytical Association] *de la sociedad a la que pertenezco* [Soci3t3 Fran3aise de Psychanalyse]”<sup>2</sup>, en 1964 al comenzar su seminario *Los fundamentos del psicoan3lisis*. Ni deja pasar que la relaci3n planteada entre campo freudiano y religi3n estaba muy lejos de ser una met3fora, en ese momento, sino que por el contrario

[...] introduce algo que estar3a en el principio de nuestra interrogaci3n concerniente a la *praxis* psicoanal3tica. [...] la cuesti3n surge de saber qu3 puede tener ella [la comunidad psicoanal3tica...] que hace eco aqu3 a una pr3ctica religiosa.<sup>3</sup>

1. Jos3 Attal, *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoan3lisis perdi3 a Spinoza*, Ed. Cuenco de plata, Bs. As, 2012.

2. Jacques Lacan, Seminario *Los fundamentos del psicoan3lisis*, sesi3n del 15 de enero de 1964. Versi3n del seminario de [www.ecole-lacanniene.net](http://www.ecole-lacanniene.net), la traducci3n es nuestra.

3. Ibid.

Para Lacan su exclusión se volvió un acto que dejó en claro la imposibilidad de retorno, no sólo porque no lo dejaran volver sino porque a partir de ese momento su manera de reinterrogar la *praxis* produjo una ruptura irreversible, tanto con la *praxis* como con las doctrinas que promovía la IPA. Al llamar “excomuni3n” a su exclusi3n no solo remarc3 una faz religiosa de las instituciones psicoanalíticas (y la de 3l mismo allí) sino que puso de relieve la dimensi3n pol3tica de la misma, tambi3n llam3 a su exclusi3n “*proscripci3n*”<sup>4</sup>. En sus efectos m3s directos se trataba de la pertenencia para unos y la exclusi3n para otros de una sociedad de psicoanálisis que formaba parte de otra fundada por Freud y que era la 3nica que existía en el campo freudiano, hasta ese momento. La manera en que Lacan llam3 a su exclusi3n, “excomuni3n”, fue para unos un burdo exceso, efecto de la persecuci3n que ella le implicaba. Baste esta explicaci3n como muestra de la manera en que al apelar a la psicología se difumina el psicoanálisis. Explicaci3n psicol3gica que parad3jicamente es tan bien acogida en algunos 3mbitos del campo freudiano. Para otros, la “excomuni3n” con toda su carga religiosa y tambi3n pol3tica no s3lo fue confirmada sino que fue resaltada como rasgo de distinci3n, izada como bandera.

Esa adhesi3n al “bautismo” de “excomuni3n” de la exclusi3n de Lacan dej3 en evidencia la imposibilidad de poner en cuesti3n su manera de nombrarla, a la vez que mostr3 c3mo centrar el psicoanálisis en su dimensi3n pol3tica opaca ese acto, que remitía directa y fundamentalmente a la *praxis*. Para quienes lo excluyeron ese punto estaba claro, desde antes de la exclusi3n de Lacan todas las baterías en contra de su enseñanza apuntaban a su *praxis*, la exigencia principal para su continuidad en la SFP fue que su *praxis* debiera ser idéntica a la de los otros analistas (paradoja mayor), que siguiera los est3ndares de la IPA y que por lo tanto cumpliera con los requisitos de la llamada “formaci3n de los analistas”, en tanto “analista didacta” de la misma. Muchos de los que participaron del seminario *Los fundamentos del psicoanálisis* y/o lo leyeron porque

---

4. Ibid.

participaban de la enseñanza de Lacan –paradójicamente, una vez más– no advirtieron esa referencia central a la *praxis* por lo que la “excomuni3n” se les volvi3o s3lo una met3fora de la exclusi3n que apelaba a la religiosidad de la IPA, exclusivamente.

Lacan se sirvi3o de la religi3n de diferentes modos a lo largo de su ense1anza, no solamente para decir de la pol3tica en el psicoan3lisis; recordemos por ejemplo c3mo lee en el seminario *La angustia* las maneras en que el cristianismo, el juda3smo y el budismo ponen en juego, cada uno a trav3s de diferentes rasgos, los **objetos del deseo**. En otras oportunidades las convoc3 para discutir su relaci3n a la verdad. As3 como para se1alar la forma religiosa en que se le3a a Freud en las sociedades psicoanal3ticas o la denuncia de c3mo el psicoan3lisis hab3a sido habitado por la religi3n en su propia escuela, uno de los factores principales que le llev3 a disolverla.

Pasaron casi 50 a1os para que se produjera una lectura que no dejara pasar inadvertidamente ni esa forma singular de nombrar su exclusi3n ni su identificaci3n a Spinoza, tampoco que Lacan la hab3a dejado caer al finalizar su seminario *Los fundamentos del psicoan3lisis*.

La lectura que produce Jos3 Attal en *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoan3lisis perdi3o a Spinoza* enlaza las particularidades de la *praxis* anal3tica con la forma en que Lacan nombra su exclusi3n de la SFP, “excomuni3n” y muestra su asociaci3n con la manera en que Lacan se identific3 y posteriormente abandon3 a Spinoza, lectura singular que promueve efectos hasta ahora inadvertidos en el campo freudiano.

Jos3 Attal sigue los recorridos de Lacan a trav3s de algunos seminarios en los que importantes problem3ticas, como el fin del an3lisis o la forma en que se crean lazos en el campo freudiano, escuela de psicoan3lisis o asociaci3n de psicoanalistas, se vinculan en di3logos con prolongadas discusiones del juda3smo, as3 como con fragmentos de textos de diversos sabios y rabinos, tambi3n del catolicismo. La “excomuni3n” es puesta en discusi3n con Althusser, Alexander, Freud, Jung, Jones, a trav3s de fragmentos que recrean sus contextos y debates, a la vez que son tra3dos a la actualidad del campo freudiano, en los efectos que hasta hoy insisten e inciden en

él. La identificación a Spinoza y su posterior recusación lo llevan a Spinoza mismo, pero también a Uriel da Costa, a Maimónides, a sus debates filosóficos y avatares religiosos así como a Bergson y Deleuze, para nombrar a algunos de los convocados.

Entre esta multiplicidad de textos, personajes, fragmentos y retos se replantean muy diversos debates que en forma original son llevados a converger en problemáticas de la *praxis analítica*, fundamentalmente la tensión entre *praxis*, política y persona en el campo freudiano. Asimismo el **deseo del analista**, a veces tan exaltado y otras tantas tan desmerecido, retoma su vitalidad para reabrir la discusión con la **identificación al analista** como terminación de un análisis. La “identificación” era, en aquel momento y quizás hasta ahora, la alternativa “oficial” del fin de un “análisis didáctico” en la “formación de los analistas”. Al replantear aquel debate, entre **deseo del analista e identificación al analista**, resurgen contextos y viejas discusiones, aquellos vientos y turbulencias nos hacen sentir las bocanadas de aire que produjeron las entonces nuevas formulaciones de Lacan, del **deseo** y del **objeto**. Esas ráfagas nos permiten percibir la dimensión de invención que tuvieron, a la vez que resaltan su vigencia.

La insistencia con que Lacan recentra las problemáticas de la *praxis* y con la que Attal las retoma destaca una primera homología. Así como para Lacan la “excomuniación” y su identificación a Spinoza fueron una manera de nombrar un efecto de la particularidad de su *praxis*, para Attal, la “excomuniación” de Lacan será el hilo conductor que lo guiará para poner en cuestión la *praxis* en su tensión con las escuelas de psicoanálisis y con la política en el campo freudiano, en la actualidad. Ese hilo conductor, la “excomuniación”, deja en evidencia la inconveniencia de la propia manera en que Lacan nombró su exclusión de la SFP, al tiempo que le permite trazar vecindades entre la persona y el analista. Attal, con esas herramientas, muestra la imposibilidad de “excomuniación” de un analista y crea la paradójica formulación de una **no-excomuniación** de Jacques Lacan.



## Trazos de la escritura del libro

*La no-excomuni3n de Jacques Lacan...* presenta largos textos que discuten entre ellos, en prolongados y variados debates, que se remontan en el tiempo y traen personajes inauditos, los que a su vez generan contextos en los que se vuelven evidentes relaciones entre problemáticas que en apariencia no estaban concernidas. Estas características del libro, por su insistencia, no parecían casuales pero tampoco encontrábamos la manera de leerlas, de introducirnos en ellas, más allá de ciertas similitudes con la manera de escribir de Spinoza y de una llamativa referencia al judaísmo, a su tradición escrita. Esas particularidades del texto nos llevaron a conversar con el autor, a consultarlo sobre ellas, su respuesta fue tan clara como sorprendente. El libro está escrito siguiendo el estilo de tratado del *Talmud* y del *Midrach*, también acorde a sus formas de interpretación –el método *PaRDeS*– y a la vez guarda la estructura misma de la escritura de Spinoza, con largos fragmentos de textos que se responden. Como en el *Midrach*, un versículo abre la discusión y convoca a otros que en apariencia no tenían relación; el versículo convocado, en este caso el fragmento convocado, hace signo más que sentido.

El libro no solo está escrito desde la singularidad ineludible de quien lo escribe, sino que es creado de acuerdo a la problemática que delimita. La imbricación de *La no-excomuni3n...* con el judaísmo<sup>5</sup> es tan central a la forma en cómo está escrito como a su manera de leer los efectos de la “excomuni3n” de Lacan, por lo que nos detendremos brevemente en algunas de las referencias indicadas por el propio Attal.

La *Torá* (en español significa direcci3n para dar en el blanco) es la tradici3n escrita del judaísmo, son las leyes reveladas por Yahve (*YHVH*) a Moisés, en el Monte Sinaí, sus textos son conocidos con

---

5. Agradecemos al rabino Mijael Rubinstein que muy amablemente nos dedicó mucho tiempo y paciencia para explicarnos algunos de estos temas, las imprecisiones que pudieran surgir son de nuestra autoría.

el nombre del *Pentateuco* por los cristianos. El *Talmud* –que significa el estudio– es una parte fundamental de la tradición oral, que posteriormente fue escrito para que pudiera conservarse.

La *halajá* ('ley judía' en hebreo) dictamina que el *Talmud* está subordinado a la *Torá*, no puede contravenirla.

El *Talmud* que está dividido en dos partes, la *Mishná* y la *Guemará*, recoge principalmente las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, leyendas e historias. *Mishná* (significa repetición) es la compilación de opiniones y debates con discusiones sobre principios del judaísmo, que no siempre alcanzan conclusiones. A la *Mishná* (tres siglos después) se le agregó la *Guemará* (significa completar) que elucida opiniones de rabinos sobre las discusiones de la *Mishná*. Observemos en esa breve descripción que el *Talmud* se caracteriza por preservar la multiplicidad de opiniones a través de un estilo de escritura asociativo, casi siempre en forma de preguntas, que no borra el trabajo entre varios, que produce el debate y que por eso mismo puede ser contradictorio. Estos rasgos de escritura, de prolongadas discusiones a través de asociaciones que no son evidentes y que convocan a múltiples participantes, son rasgos ampliamente desplegados en *La no-excomuniación...*

El *Talmud* es un texto religioso que abre a través del estudio de las fuentes (en hebreo: *Midrach*) una dimensión filosófica.

El *Midrach* (significa explicar) es una exposición de los versículos de la *Escritura* después de haber investigado profunda y detalladamente en cada versículo, en cada palabra, en cada letra, en cada punto. En el judaísmo, sabios y rabinos principalmente despliegan una hermenéutica con el fin de buscar el verdadero significado expresado por Yahve. Se presenta en dos formas, una en forma de *Haggadah*, es decir en parábolas, narraciones o historias, y otra en forma de *Halajah* que atañe a lo relacionado con la conducta diaria, con cómo poner en práctica la *Torá* en el diario vivir. El *Midrach Halajah* es la normativa y leyes judías, el *Midrach Haggadah* son las interpretaciones de versículos bíblicos.

Resaltemos uno de los propósitos del *Midrach* que es '*cumplir la Escritura*', encontrar su revelación e interpretación y expresarla ya

sea por una ley, una parábola o una historia. “Cumplir la Escritura” conlleva una clarísima impregnación religiosa, que, si podemos despejarla, evoca en el texto de Attal la manera en que, a partir de una tan rigurosa como particular lectura de la “excomuni3n” de Lacan, realiza su parad3jica formulaci3n de la **no-excomuni3n** de Jacques Lacan. Tambi3n, a la propuesta de “*acabar el concepto*”<sup>6</sup>, de empujarlo hasta su realizaci3n, en la que parad3jicamente ya no habr3a m3s concepto o quedar3a limitado a su m3nima expresi3n.

En el seminario *Los fundamentos del psicoan3lisis* Lacan expl3citamente plantea que toma sus preguntas de forma “*oblicua, por el bies*”, remarca una y otra vez lo dificultoso que es poder formularlas correctamente, que no le es posible darles una respuesta lineal y que por el contrario solo restringi3ndolas (a los valores entre los que funcionaba) pod3a acercarse a ellas, de ah3 su referencia al c3lculo infinitesimal (que recordemos se utiliza para valores peque3os), asimismo insist3a sobre la precariedad de sus conceptos. “¿[...] *hay conceptos anal3ticos formados de una vez para siempre?*”<sup>7</sup> se preguntaba.

A saber que la concepci3n que nos hacemos del concepto implica que siempre es hecha como una aproximaci3n que no deja de estar relacionada con lo que nos impone, como forma, el c3lculo infinitesimal. Si el concepto se modela en efecto en una aproximaci3n que en realidad est3 hecho para captar, no es m3s que por un salto, un paso al l3mite, que acaba al realizarse.

Por eso nos vemos requeridos a decir algo de eso [...] en qu3 puede acabarse –dir3, bajo la forma de cantidad finita– la elaboraci3n que se llama el inconsciente.<sup>8</sup>

La discusi3n qued3 abierta y Attal se introduce en ella para converger en sus efectos en la *praxis*:

6. J. Attal, op. cit., *Acabar el concepto y La une-b3vue acaba el Unbewusste*, pp. 170-180.

7. J. Lacan, op.cit., primera sesi3n del 15 de enero de 1964. Versi3n del seminario de [www.ecole-lacanienne.net](http://www.ecole-lacanienne.net), la traducci3n es nuestra.

8. J. Lacan, op.cit., sesi3n del 22 de enero de 1964.

[...] determinar en qué medida cierto uso del concepto puede desviar el acto analítico al evitar la cuestión ahora central del deseo del analista y de su acto.<sup>9</sup>

[...] no me alejo de la cuestión de la excomuni3n de Jacques Lacan porque sigo paso a paso sus enunciados de ese momento. All3 se perciben los comienzos de otra seria l3nea de fractura con la I.P.A., asociaci3n enteramente centrada –y su internacionalismo voluntario lo confirma– en una concepci3n del psicoan3lisis que podr3a calificarse de “psicoan3lisis de conceptos”, separada del Acto y del Deseo que la sostiene, f3cilmente transmisible a todos, y que hace pasar el lenguaje y la lengua a un segundo plano; para decirlo brevemente: que permite prescindir del significante. Nada menos.<sup>10</sup>

En el esfuerzo por acotar el concepto, Attal nos propone acabarlo, en el sentido inverso a completarlo, se trata de llevarlo a sus l3mites para que produzca efectos, de restarle la tendencia que conlleva a universalizar el acontecimiento y desdibujarlo de las particularidades de su producci3n. De acuerdo con su propuesta el libro es presentado como “una mirada provisoria sobre las pen3ltimas cosas.”<sup>11</sup>

Acorde al libro no podemos saltarnos en la referencia al juda3smo el relatar una historia, un particular relato del *Talmud Bavli Tratado Jaguig3 14.2* que nos cuenta:

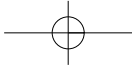
Cuatro entraron al Pardes, Ben Az3i, Ben Zom3, Elisha ben Abuya y Rab3 Akiva. Ben Az3i observ3 y enloqueci3. Ben Zom3 observ3 y muri3, Elisha ben Abuya cort3 las amarras, Rab3 Akiva entr3 en paz y sali3 en paz.

Esta historia tiene m3ltiples interpretaciones, la mayor3a de los estudios concuerdan en tomarla y se cita como prueba de que Rab3

9. J. Attal, op.cit., p. 168.

10. J. Attal, op.cit., p. 185.

11. J. Attal, op. cit., p. 13.



Akiva era un estudioso de los textos secretos cabalísticos ya que solo él entró y salió en paz del *Pardes*.

*Pardes* se traduce del hebreo como jardín, en referencia al paraíso, pero también se interpreta ya que es el acrónimo de las cuatro formas de interpretación del *Talmud* según niveles cada vez más profundos de comprensión:

**P** por *Pshat* (significa literal) es una interpretación simple, primaria, literal del texto.

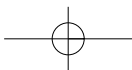
**R** por *Remez* (significa pista, indicio), se trata de una interpretación alusiva del contexto, en la que todas las letras nos dicen algo.

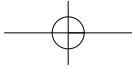
**D** por *Drash* (significa interpretación) es una interpretación exegética que puede ser deducida por alegoría o parábolas.

**S** por *Sod* (significa secreto) es la interpretación secreta o mística, el nivel más profundo de lectura del texto. Es el método de la Kaballa –que deriva de *Kabel* (significa que se recibe por extensión) –se alcanza por elevación espiritual, se recibe de alguien, no se estudia, es una forma de interpretación a la que se llega, no es posible acceder a ella por otras vías de aprendizaje.

Las diferentes superficies entre las que se despliega y puede ser leído un texto convocan a otros y vuelve inacabable sus fuentes, así las lee el judaísmo. El libro de Attal está escrito en cierta homología, acotada, con éste método, en el que diferentes niveles de lectura son posibles y permiten la producción de paradojas, cómo a partir de la “excomuni3n” puede surgir la **no-excomuni3n** de Lacan. O en la manera de leer el seminario de Lacan, el modo cómo a trav3s de debates van surgiendo personajes que toman una luz particular en un cierto contexto, así como formulaciones de Lacan o de Freud que no esconden sus contradicciones.

Lacan, al hablar de la posici3n 3nica de Spinoza respecto al sacrificio, agrega que no es indiferente que haya sido un judío separado de su tradici3n quien lo ha encarnado. Tampoco este libro, aunque la separaci3n de su tradici3n fuera por otras vías que las del fil3sofo.





## Una transformación de la praxis sin retorno

“Aun ésta [excomuni3n] en los lugares donde este t3rmino es empleado nunca es pronunciada sin retorno.”<sup>12</sup> decía Lacan en 1964.

No existe; sin embargo existe bajo esta forma en una comunidad religiosa designada por el t3rmino indicativo, simb3lico, de sinagoga, y es aquello de lo que Spinoza fue objeto en dos etapas: el 27 de julio de 1656, singular tricentenario, puesto que corresponde al tricentenario de Freud [sic]; ese 27 de julio Spinoza fue objeto del *Kherem*, “excomuni3n” que corresponde a la “excomuni3n” mayor. Esper3 alg3n tiempo para completar nuestro tricentenario y ser objeto del *chammata*, que consiste en a3adir la condici3n de la imposibilidad de regreso.<sup>13</sup>

Reparemos en la manera titubeante, fallida de Lacan de decir la fecha del nacimiento de Freud, lo aleja 100 a3os de 3l. Lapsus y forma de decir que fueron borradas, corregidas en la versi3n Miller.

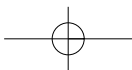
Bajo esta forma solo existe en una comunidad religiosa designada con el t3rmino indicativo, simb3lico de sinagoga, y precisamente es de ello de lo que fue objeto Spinoza. El 27 de julio de 1656 –singular bicentenario puesto que corresponde al de Freud– [...] <sup>14</sup>

La identificaci3n de Lacan a Spinoza, su devenir Spinoza, en un punto tambi3n fue soslayado, ambos rehusaron el arrepentimiento que habilitaba el retorno. Arrepentimiento que nunca acept3 Spinoza ni tampoco Lacan. No haba posibilidad de *retorno a...* porque lo que cada uno haba producido lo colocaba en otro lugar y eso

12. J. Lacan, op. cit, sesi3n del 15 de enero de 1964.

13. Ibid, p. 20. Cada una de las citas del seminario de J. Lacan que a su vez sean parte del libro de J. Attal ser3n tomadas de 3ste.

14. J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoan3lisis*, Ed. Barral, trad. Francisco Monge, Espa3a, 1974, pp. 15-16.



es parte de los efectos de un acto. No será casual que fue en ese mismo año que Lacan abandonó su *retorno a Freud*; a la vez que abandonó a Spinoza y su concepción del deseo; para Lacan, parafraseando a Spinoza, *el deseo ya no era la esencia del hombre*.

El dolor y la persecución que le produjo a Lacan su exclusión, no en vano la llamó “excomunión”, se desplegó en un campo político, basta leer los antecedentes de esa confrontación y su conclusión, la escisión previa de la SPP, los Comités que se formaron para la integración de la SFP a la IPA, las múltiples correspondencias implicadas en esa solicitud, la correspondencia con Althusser, la posterior fundación de la EFP.

El campo político es tan fértil y pregnante como para subsumir en él efectos tanto de la *praxis* como de la doctrina, al punto que por ejemplo el **deseo de analista** (herramienta construida en ese seminario) se volvió una especie de *shibolett* lacaniano, algunos hicieron de él una esencia y otros un tabú, nombrarlo despertaba la sospecha de adhesión al excluido.

### ¿Qué lo funda [al psicoanálisis] como praxis?

[...praxis es] el término más amplio para designar una acción concertada por el hombre, [...], que le pone en condiciones de tratar el real por el simbólico.<sup>15</sup>

Hay una llamativa insistencia en la praxis, que no podemos dejar de asociarla con la *tesis XI sobre Feuerbach*, en la que Marx planteaba su discrepancia y preocupación por lo que fundaba la práctica de los filósofos.

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.<sup>16</sup>

15. J. Lacan, op. cit., sesión del 15 de enero de 1964.

16. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. Calden, Argentina, 1969, p. 158.

Y para eso, la praxis que es tan transformadora como capaz de ser transformada.

Este planteo está en consonancia con la situación en que Lacan comienza a hacer su seminario en la *École Normale Supérieure*: Louis Althusser fue quien le franqueó la entrada, filósofo marxista que proponía que “*En efecto Spinoza y Maquiavelo constituyeron el “camino real” hacia Marx.*”<sup>17</sup> Según lo muestra Attal, Althusser abrió esa puerta a Lacan para crear “*empresas políticas para el público en cuestión.*”<sup>18</sup> Lacan la traspasó para interrogar la *praxis* analítica. Aun en las diferencias, por cierto tiempo, uno de los puntos de encuentro que vinculó a Althusser y Lacan fue justamente Spinoza.

Previamente también hubo otras alianzas así como desencuentros en múltiples instancias, en las que pedidos y compromisos (con diferentes comités y miembros de la IPA) se reformulaban para que Lacan se “arrepintiera”, desistiera de los cambios que introducía en la práctica del psicoanálisis con sus sesiones de tiempo variable. No era la “teoría de Lacan” lo que les preocupaba, ni la manera en que abordó las diferentes problemáticas del psicoanálisis, sino que tenían claro que el eje “de la formación” era la experiencia del análisis y ese fue el motivo central de su exclusión.

Attal genera una subversión de esa “excomuni3n” a través del asentimiento a la manera en que Lacan declara su no identificaci3n a Spinoza, en ese contexto no hay “excomuni3n” posible a la funci3n analista, s3 a la persona. A la vez que muestra c3mo al poner en juego el **deseo del analista** se gener3 una posibilidad de franqueamiento de la **identificaci3n al analista** en el fin de un an3lisis; tanto el **deseo del analista** como el **objeto a** fueron las herramientas con las que Lacan delimit3 una funci3n analista diferente a la propuesta hasta ese momento.

Lacan, a partir del an3lisis de c3mo formula su “excomuni3n”, va a la pregunta por lo que funda la *praxis* y c3mo recorrer el **deseo del analista**. Attal, que toma la “excomuni3n” como hilo conductor,

---

17. J. Attal, op.cit, p. 185.

18. Ibid, p. 188.



va hacia la *praxis* para recorrer el **deseo del analista** y el franqueamiento de la identificación que junto con la recusación de la identificación a Spinoza delimita la paradoja que la “excomuni3n” le expone, hay “excomuni3n” de la persona, no es posible la “excomuni3n” del analista. Las vecindades y tensiones concomitantes entre persona y funci3n analista son algunas de las derivas que una lectura atenta de este libro abre.

El **deseo del analista** fue la bisagra que le permiti3 a Lacan, junto a la “excomuni3n” y al **objeto *a***, formular esa tensi3n.

[...] apunto derechito, a toda vela, y de manera confesa, al punto central que pongo en tela de juicio, a saber, ¿cuál es el deseo del analista?

[...] ¿Qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta? Esta pregunta, ¿puede quedar fuera de los límites de nuestro campo como en efecto pasa en las ciencias [...]

[...] En todo caso, el deseo del analista no puede dejarse fuera de nuestra pregunta, por una raz3n muy sencilla: el problema de la formaci3n del analista lo postula. Y el análisis didáctico no puede servir para otra cosa como no sea llevarlo a ese punto que en mi álgebra designo como el deseo del analista.

[...] Dije que el campo freudiano de la práctca analítica seguía dependiendo de cierto deseo original que desempeña siempre un papel ambiguo pero prevaleciente, en la transmisi3n del psicoanálisis. El problema de este deseo no es psicol3gico, [...] sino que lo coloca en posici3n de objeto. Pues bien, también en Freud se trata del deseo como objeto.<sup>19</sup>

No hay, para Lacan, ni un sujeto que preexiste al objeto ni un objeto que preexista al sujeto, el objeto no es hacia lo que se va, como hasta ese momento se planteó intuitivamente, sino que es lo que

---

19. J. Lacan, op.cit., sesi3n del 15 de enero de 1964. Las últimas frases son transcritas de la versi3n Miller pues no figuran en la del sitio de la elp (son parte de una respuesta de Lacan a una intervenci3n de M. Tort), p. 25

causa el deseo, una manera original de plantear al deseo en la que objeto y sujeto se presentan en una tensión consustancial. Con las herramientas del **deseo** como **causa** y el **objeto a** Lacan produce una posibilidad de finalizar un análisis sin que el analizante quede coagulado en la identificación al analista.

La religión, los ideales planteados bajo diferentes formas han ocupado alternativamente espacios preponderantes no solo en la política del campo freudiano sino también en la *praxis* y por ende en las personas, al punto que el final de los análisis didácticos quedaba explícitamente planteado como una identificación a los ideales del analista (F. Alexander). Hacia esa formulación y contra ella es que Lacan debate sin tregua en el campo freudiano e insiste, por la vía del **deseo del analista** y de poner en juego un des-ser en esa función, en la posibilidad de un fin de análisis y no solo su terminación por extenuación en relación al ideal, en el agotamiento en el que al analizante no le quedaba más que reconocer su falta y por ende reclamarla al analista.

[...]¿quién no sabe que fue distinguiéndose de la hipnosis que se instituyó el análisis? Pues el resorte fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre la I y la a.

[...] es en la medida que el analista ha de declinar esa idealización para ser el soporte de ese objeto separador que es el (a) [...] en la medida que su deseo le permite en una hipnosis al revés, encarnar, él, al hipnotizado.

[...] Este franqueamiento del plano de la identificación es posible. Cada uno de todos los que han vivido conmigo hasta el final, en el análisis didáctico, la experiencia analítica sabe que lo que digo es verdad [...] <sup>20</sup>

El hilo conductor de la excomunión junto a la recusación de Lacan a su identificación a Spinoza al decir “[...] *esa posición* [la de Spinoza

---

20. J. Lacan, op. cit, sesión del 24 de junio de 1964. [www.ecole-lacanianne.net](http://www.ecole-lacanianne.net), la traducción es nuestra.

en torno al sacrificio y el Amor *intellectuallis Dei*] *no es sostenible para nosotros*"<sup>21</sup> abre el camino a la **no-excomuni3n** del analista. Lacan presenta el **deseo del analista** a modo de una herramienta que en la *praxis* permitiría franquear la identificaci3n como l3mite de cada an3lisis.

Lacan se1ala el rasgo c3mico de la lucha pol3tica en la que estuvo inmerso ya que supo, durante los dos a1os previos a su exclusi3n, que estaba siendo negociado: "*Eso [el rasgo c3mico], creo, s3lo puede captarlo un psicoanalista.*"<sup>22</sup>

Attal lee en esa comicidad una forma de delimitar la persona de la funci3n analista, no por una cuesti3n de roles o lugares profesionales de mayor o menor impostura, sino porque la persona puede ser traicionada, negociada, sin embargo para un analista es parte de su funci3n ser consumido en el fuego de la transferencia, Freud *dixit*. Esa consumici3n puede tomar muchas derivas, ser cagado, tragado, escupido...

El campo persecutorio en el que se dirimi3 la exclusi3n de Lacan de la SFP se desplegó en una dimensi3n pol3tica que –para quienes lo decidieron– pretendía dejar inamovible la *praxis* por lo que la pregunta por sus fundamentos no importaba, tampoco los efectos de la misma. Por ejemplo, ¡los analizantes de Lacan que se presentaron a la titularidad de la SFP concomitantemente con su exclusi3n fueron todos aceptados! La persecuci3n en el campo freudiano cuando se desata abre el juego a la pol3tica y las personas, a la vez que vuelve opaca, hasta invisible la *praxis* misma. Lacan estuvo, como persona y en la lucha pol3tica, totalmente sumergido en la persecuci3n, "[...] *no digo que en tales coyunturas yo sea un sujeto indiferente. No crean que tampoco para m3 ese es un motivo de risa.*"<sup>23</sup> Entre esas tensiones, desplegó su *praxis*, así como la pregunta por los fundamentos de ella en su seminario *Los fundamentos del psicoan3lisis*.

21. Ibid.

22. Ibid, sesi3n del 15 de enero de 1964.

23. Ibid.

Los pliegues que forman doctrina, política y persona en este campo le permitieron, a Lacan y también a Attal, delimitar los bordes que se superponen en la persecución y localizar lo que por ella queda opacado, la *praxis*.

En la vecindad de la persona y el analista, Attal produce un borde, en el que no es posible una “excomuni3n” de Lacan analista pero si la “excomuni3n” de Jacques Lacan persona.

Esa paradoja es posible por la manera en que Attal lee a Lacan, llevando al l3mite la tensi3n entre *praxis* (*psicoan3lisis en intensi3n*) y el *psicoan3lisis en extensi3n*: si el psicoanalista solo se produce en la *praxis* no habr3a psicoanalista *en extensi3n*, en 3sta tanto la persona como la pol3tica son realizadas.

El planteo tan simple como radical de proponer que no hay psicoanalista *en extensi3n* sino solamente en la *praxis*, *en intensi3n*, lleva a la pregunta por si ¿hay *psicoan3lisis en intensi3n* sin la persona del analista? La respuesta es tan obvia como la anterior, por m3s funci3n que sea no existe la posibilidad de que no haya una persona all3. Hay un cuerpo, un lugar y una manera de arreglar el lugar en que se recibe a los analizantes, una forma de vestir, hablar, callar, y tantas otras situaciones que la misma *praxis* produce y que hacen aparecer la persona del analista.

Attal se3ala que en Spinoza, al igual que en Lacan, la implicaci3n personal es tal que algunos se ven tentados a desmerecer la “obra” por ella, desconociendo o soslayando que las problem3ticas que plantean son indisociables de la persona que las formula.

En el saber referencial que exige la “obra” no hay funci3n analista, s3 estar3n en juego los efectos de un an3lisis. Lo que tampoco implica, como se escucha hasta el hartazgo, que todo el que habla est3 en posici3n de analizante, porque no se trata de una d3ada en la que se estar3a en una u otra posici3n, en cualquier circunstancia. Lacan se3al3 que 3l en sus seminarios estaba en posici3n de analizante, por la manera en que sosten3a sus preguntas y las desarrollaba en relaci3n a su p3blico. Esa posici3n no es un mandato superyoico, “lo que tendr3a que ser” y si lo fuera no podr3a escapar de los peores efectos para quienes trataran de

cumplirlo pues es de la evidencia cotidiana que la relación al público es totalmente singular.

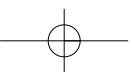
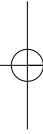
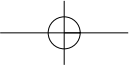
### **Conclusión:**

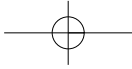
*La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza presenta, contrasta, el acontecimiento llamado por Lacan "excomuni3n", su exclusi3n de la SFP como "docente" y "didacta", con la praxis psicoanalítica llevándola al límite en que se dibujan los bordes de la persona y el analista, analista que sólo existe en una praxis, aun cuando es imposible que la persona no esté presente en ella.*

Esta manera de tratar la *praxis* acorde a lo que Lacan planteó en *Los fundamentos del psicoanálisis* no sólo da cuenta de una lectura que cerca al máximo el texto de Lacan sino que también lo realiza. Produce efectos desde lo que Lacan expuso; se necesitó de mucho tiempo así como de un lector atento para que esos debates fueran abiertos, a la vez que contrastados con la *praxis* misma del psicoanálisis sin, tampoco, ocultar las sendas por las que la política y la persona del analista se ponían en juego.

Casi 50 años después de que Lacan dijera de su "excomuni3n" Attal subvirtió esta formulaci3n al mostrar que hay allí *une bévue* y señalar que no hay "excomuni3n" del analista sino su **no-excomuni3n**. Al formular la **no-excomuni3n** de Jacques Lacan y asentir a los efectos que produce, damos lugar a la persona y la política en el campo freudiano en una direcci3n acorde a la *praxis*.

¡Bienvenida esa direcci3n!





## **A(t)tal Spinoza...** **la religión de los judíos** / Gonzalo Percovich

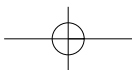
Curioso libro, éste, el que nos convocó. Libro tan minuciosamente conformado, pleno de referencias documentales, de alusiones históricas, de puntas de entrada, que lo convirtieron, en mi caso, en un ejercicio de lectura algo peculiar. Libro que exigió varias lecturas, quizás más que otros textos, ya que su conformación resulta enigmática. José Attal nos lo advierte desde el comienzo. Su gesto de escritura despliega bajo el título de la no-excomunión, pero aún más, con la eventual pérdida de Spinoza para el psicoanálisis, una desmesura de referencias:

[...] la IPA y los marranos, Freud con Jung pero también con Herzl y Ben Zakkai, Lacan con Spinoza y Uriel da Costa, Deleuze y Althusser, las Luces y la Wissenschaft des Judentums, Ámsterdam, Viena, Londres, París [...]¹

Un permanente ir y venir en geografías y tiempos que por momentos hace olvidar lo que el título del libro sostiene como horizonte de búsqueda. No escrito a la manera de un puzzle, sino, dice el autor, rizomáticamente. Allí cuando parece llegar la explicitación lógica de una pregunta, muchas veces aparece un desvío sorprendente, al borde de la confusión anacrónica. Y al mismo tiempo los espacios históricos se brindan de tal modo que uno puede hurgar en cada uno de ellos de modo independiente. Muchas veces la fuerza expresiva con la que el autor enfatiza sus conclusiones llama a un disenso por

---

1. José Attal, *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*, El Cuenco de Plata, Teoría y ensayo, Buenos Aires, 2012, p. 13.



parte del lector. Un escritor conclusivo, que empuja los enunciados, haciéndolos decir verdades que revelan por momentos la intención que está en juego.

Encuentro que esta tensión en su conformación estilística es constante. Por momentos, puede ser leído como un libro erudito, que despliega su conocimiento procedente de múltiples campos, y fue así que lo leí por primera vez. La permanente referencia a los exégetas de Spinoza parece provocar el efecto de un exceso de información que, al decir del autor, *“termina siempre por resentir la verdad”*<sup>2</sup>. Este fue entonces el efecto de una primera lectura. Aún así me instigó a investigar, a leer la nutrida lista bibliográfica que contiene. La escritura Attal revela años de reflexión.

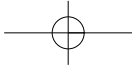
Los capítulos de la “saga” tanto de la llamada excomuni3n de Lacan como de la disoluci3n de la Escuela Freudiana de Par3s hac3an mantener mi inter3s muy v3vidamente. Fue lo que m3s me convoc3 del libro en un primer momento. Un relato de los avatares de Lacan muy bien documentado, que creaba un suspenso que incitaba la lectura. Pero a3n as3, entiendo, segu3a siendo un inter3s puramente 3pico. Encontrarme sobre todo con un Althusser del cual poco sab3a, en el centro de un maquiaveliano juego entre monarcas del saber me resultaba tan novedoso como forzado en sus alcances. Ese modo de presentar a Althusser oper3 en un cierto momento en las ant3podas de lo que hab3a le3do en su autobiograf3a. Lo que el propio Althusser revelaba en 3sta, a modo de confesi3n, de su impostura intelectual a lo largo de su vida parec3a quedar velada en el texto de Attal. Seguramente por efecto del hacer relato.

Me llev3 un buen tiempo desplegar el texto, poder encontrar all3 la apertura a una interrogaci3n que no fuera un mero ejercicio de elucubraci3n. El punto de conmovi3n muchas veces proviene del “encuentro” en el sentido althusseriano, del encuentro con un autor que m3s que explicitar una idea, aunque las expresa a profusi3n muchas veces, a3n as3 deja pistas para que el lector las tome. Si digo

---

2. Ibid., p.13.





encuentro en el sentido althusseriano es porque el mismo implica una cierta noción de contingencia, *un cierto materialismo aleatorio*, de algo no buscado sino producido en una especial coyuntura, tan subjetiva como de un espacio en común, en este caso de una escuela de psicoanálisis.

Entonces, el momento más revelador para mí, sucedió hace pocos días en un intercambio con Attal. Particularmente un capítulo se me imponía como uno de los más enigmáticos, por su conformación algo arbitraria y que al mismo tiempo me mostraba un Attal en pleno despliegue escritural. Hablo del capítulo “¿Freud spinozista?”.

Buena fue mi sorpresa al leer que es con uno de los sueños más conmovedores de *La interpretación de los sueños* que el capítulo intenta dar cuenta de la posible ligazón doctrinal entre Freud y Spinoza.

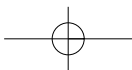
El sueño es considerado paradigmático y se conoce con la frase que encierra en sí todo un universo, sin dudas incommensurable: *Vater, siehst du denn nicht das Ich verbrenne?* Padre, ¿no ves que ardo?

El sueño es relatado por Freud de esta manera:

Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas el padre sueña que su hijo está de pie junto a su cama le toma el brazo y le susurra este reproche: Padre, ¿no ves que ardo? Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela que le había caído encima, encendida.<sup>3</sup>

---

3. Cf. cap. VII “*Sobre la psicología de los procesos oníricos*” en Sigmund Freud, “*La Interpretación de los Sueños*”, *Obras completas*, Volumen V, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979, p. 504.



La elocuencia del relato enciende nuestro ser en tanto lectores. Sabemos lo que han escrito tanto Freud como Lacan de este sueño. Pero es con el libro de Attal que encuentro un punto de cruce tanto con Descartes como con Spinoza que baña las aguas de lo que allí está en juego y que permitió que no quedara prendido a las precisiones doctrinales de los psicoanalistas de referencia sino que se abriera en mí un campo de elucubración lo suficientemente libre. Es así que recordé a Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*. Allí intenta cercar algo de la dimensión del sujeto y es en la célebre *meditación primera* que visitará la experiencia del sueño para captar el discernimiento de una razón tan clara como frágil en las peripecias a las que se encuentra enfrentada. La experiencia onírica será una prueba de distinguir los claroscuros de las apariencias sensibles.

Allí Descartes escribe:

[...] aunque los sentidos nos engañen, ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos [...] cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego estando en realidad desnudo y metido en la cama [...] lo que en sueños sucede no parece tan claro y tan distinto como todo esto [...] no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia.<sup>4</sup>

Precisamente, no hay indicios ciertos para distinguir sueño de vigilia y aún en la pretensión cartesiana de separar la razón de las quimeras de los locos, aún así, la elocuencia de la descripción habla por sí sola. Por un instante el detallado análisis desdibuja cualquier horizonte de medida cartesiana. Los bordes de la distinción son imprecisos.

El relato de esta experiencia cartesiana parece estar en una curiosa, en una fogosa sintonía, con el sueño freudiano. En Descartes el sujeto está sólo y duda, duda de esas apariencias. Descartes está

---

4. René Descartes, "Primera meditación", *Meditaciones Metafísicas*, Colección Austral, Madrid, 1957, p. 91.

frente al fuego. El fuego llama, llama a *hypnos*. Misteriosa captura del fuego que nos hipnotiza. *Hypnos*, es decir sueño. El fuego, principio de todas las cosas y adonde todo termina. Homero nos dice que *Hypnos* es hijo de la noche y hermano de *Thanatos*.

En el sueño freudiano ¿cuántos habitan esa escena? Los contornos de los seres se desdibujan, ya que lo que está en juego desborda cualquier posibilidad de representación.

El enunciado “Padre ¿no ves que ardo?” parece reunir en su dramatismo una serie de cuerpos, de experiencias sensibles, que por un instante quedan telescopadas para dejar caer cualquier pretensión de discernimiento racional ya que eso habla por sí solo.

Del lado de Spinoza, es con la carta a Balling que se revela esta particular conexión entre los cuerpos. La carta describe, de modo similar al sueño freudiano, el momento culminante del dolor de un padre por la muerte del hijo. La descripción spinoziana no sólo revela la fineza con la que toma la noción de cuerpo, y con el mismo el plano del espíritu, sino que ello transporta una afección que enfatiza la experiencia por un sesgo, en ese caso, bien distinto al cartesiano. La afección de los cuerpos supone otros presupuestos doctrinales. Spinoza escribe:

[...] si el cuerpo humano está afectado de modo tal que envuelve la naturaleza de un cuerpo exterior, el espíritu humano considerará a ese cuerpo exterior como existente en acto, o como presente, hasta que el cuerpo sea afectado de una afección (*affectus*) que excluya la existencia o la presencia de ese mismo cuerpo exterior.<sup>5</sup>

Lo que en Descartes será preocupación por la certeza, en Spinoza será la preocupación por cómo los cuerpos se afectan entre sí.

Y Spinoza agregará algo más adelante:

---

5. Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris, 1954, p. 375. (La traducción es del autor).

[...] la imaginación del espíritu, considerada en sí no contiene error porque imagine [...] porque si el espíritu imagina como presentes las cosas que no existen sabe al mismo tiempo que esas cosas no existen realmente, [el espíritu] mira esta potencia de imaginar como una virtud de su naturaleza y no como un vicio.<sup>6</sup>

Así, con Spinoza, el sueño freudiano toma la relevancia de una peculiar confrontación de cuerpos donde ya no es necesaria una distinción que demarque campos, ya que los cuerpos se envuelven unos a otros. Así, cuerpo del hijo, cadáver, mortaja, vela, despliegan en sí una potencia de imaginación que sacude en acto al espíritu.

Y de algún modo, ese cuerpo que habla “Padre, ¿no ves que ardo?” puede entonces operar como un verdadero “aparecido”. Un cuerpo a la manera de un espectro.

Como si por un instante los dos enunciados de Lacan acerca del deseo en su sentido spinoziano se reunieran en acto: *el deseo es la esencia misma del hombre y el deseo es la esencia de la realidad*.

El sueño freudiano, expresión culminante del deseo, muestra el desgarramiento de un hombre que en su hipnótico dolor transforma la realidad. Al mismo tiempo la realidad, realidad espectral, lo habita de modo tal que ella lo envuelve.

Curiosamente, la presentación del sueño freudiano en el libro de Attal queda despojada de cualquier recurso literario que pueda asistir al escritor. La relevancia del mismo está regida sólo por un modo de ubicar un momento privilegiado donde se pueda apreciar algún tipo de resonancia spinoziana en Freud.

Podríamos decir que la presentación es austera, una despojada descripción. En el centro del capítulo, la célebre carta de Spinoza al doctísimo y prudentísimo Pierre Balling, del 20 de junio de 1664. Ella relata de modo similar al sueño freudiano, una secuencia de alucinaciones auditivas que un padre, *unido* a su hijo muerto, experimenta. La descripción es tan conmovedora como el sueño en cuestión.

---

6. Ibid., p.377.

Y entonces, en el momento culminante de abordar la cuestión del cuerpo a la manera de Spinoza: cuerpo y cadáver, hijo y cadáver; al deseo como esencia del hombre donde la alucinación revelaría un cierto modo de conocimiento; entonces allí el autor más que remitirse al texto spinoziano, responde con: “según Deleuze y Guattari”. Digresión inaudita a mi entender. Attal trae allí, un Spinoza mediado por una lectura deleuziana que conduce directamente al *Antiedipo*. La compleja noción de cuerpo en Spinoza deriva a la noción de *cuerpo sin órganos*; la eventual comunicación entre inconcientes es una posible versión de *las máquinas deseantes*; y a su vez afirma que el orden intensivo ignora la noción de falta.

Enigma absoluto. ¿Cómo es posible dar ese salto abismal? ¿Fue ésta una apuesta política de Attal? ¿De empujar al lector a un sesgo que era de su interés? ¿Forzar una lectura? ¿Confrontarlas? ¿Trasladar a Spinoza para llevarlo a un campo otro, completamente ajeno?

El capítulo “¿Freud spinozista?” está trozado en cuatro posibles versiones, que encuentro no es de cualquier modo que están dispuestas.

Hay cuatro *según*. En el inicio: *según Lacan*; luego *según Spinoza*, es decir, la carta a Balling y allí, inmediatamente *según Deleuze y Guattari* y un final *según Freud*. Entiendo que este orden puede conducir a una cierta perplejidad del lector. Aún así, esa preeminencia de los *según*, parece inevitablemente conducir a los textos sagrados. Una posible presentación a la manera de la enseñanza religiosa. A posibles versiones de profetas. Profetas que con Spinoza están dotados de una potencia imaginativa más vigorosa.

Este enigma me empujó a escribirle a Attal y pedirle algunas palabras acerca de este curioso orden. Su respuesta fue inmediata. Escribió:

Intento escribir de manera congruente con el tema que trato. Así como el libro “La passe à plus d’un titre” tiene una estructura a manera del diagrama<sup>7</sup> (como lo entienden Deleuze y Guattari),

---

7. Al respecto ver artículo de Claude Mercier “L’intimité des diagrammes”, *L’unebévvue* 29, L’unebévvue éditeur, Paris, 2012, p.179.

“La no-excomuni3n de Jacques Lacan” est1 escrito no exactamente como la Torah, sino m1s exactamente como un tratado del Talmud y del Midrash para guardar la misma estructura de escritura de Spinoza.<sup>8</sup>

En un instante el libro cobr3 una dimensi3n insospechada. Hab1a claves que proced1an de otra esfera del conocimiento. De ese modo, la austeridad estructural abr1a una puerta a otra dimensi3n. ¿Estar1a all1 tambi3n un modo de presentar a ese posible Freud spinozista? ¿Ba3ado de un cierto aire ocultista? El sue3o brindaba esa posibilidad ya que la uni3n entre padre e hijo habilitaba una visi3n esot3rica. El deseo puede llevar a cualquier desvar1o. La figura de ese cuerpo muerto-vivo, suerte de espectro que sacude al padre sufriente parece tocar un punto de inasibilidad que desdibuja cualquier pretensi3n cientificista. El gesto de Attal acoge ese sesgo y nos acerca de un modo el1ptico al concernimiento de Freud por el ocultismo y la telepat1a. Freud no cede ante las advertencias de detenerse en la b1squeda de una posible comunicaci3n entre inconcientes. Son varios sus escritos acerca de la relaci3n entre *psicoan1lisis y telepat1a* y tambi3n acerca de la posible significaci3n ocultista de los sue3os. Se interroga acerca del car1cter prof3tico de los sue3os y en ello su b1squeda parece nutrirse de la cultura b1blica y al mismo tiempo, una vez m1s se acerca a los griegos. Artemidoro recorre las p1ginas de la *Interpretaci3n de los sue3os*.

¿Ser1a 3sta una manera de hacer lectura de esa posible realidad espectral?

Attal parece hacer suya una afirmaci3n que es propia de Lacan. En *El reverso del psicoan1lisis* Lacan dice:

[...] me parece esencial el inter3s que debemos tener, nosotros, los analistas por la historia hebrea. Tal vez no sea concebible que el psicoan1lisis naciera fuera de esta tradici3n. Freud naci3 en ella, e insiste, como se los he subrayado, en esto, que propiamente

---

8. Comunicaci3n personal con J. Attal.

te sólo confía para hacer avanzar las cosas en el campo que ha descubierto, en esos judíos que saben leer desde hace bastante tiempo y que viven esto que es el Talmud.<sup>9</sup>

Attal parece haber tomado esta sugerencia de Lacan. Leer a la manera del Talmud para avanzar en el campo del psicoanálisis. A mi entender, es allí donde Attal muestra su pasión, una pasión que toca la cuestión religiosa, al extremo de una aproximación que inquieta al analista que se supone lejos de la exégesis religiosa. Y, en ese sentido, el Spinoza de Attal se brinda como el eslabón que permite poner en una curiosa continuidad disruptiva a Freud con Lacan. La portada pretende hablar de la excomunión religiosa del mismo y, sin dudas, ello tiene una preeminencia capital. Pero aún en su importancia el borde entre psicoanálisis y religión parece regir todo el decurso del libro. Attal se revela tan preocupado por el psicoanálisis como por la aventura de un judaísmo que muta permanentemente. En ese sentido, leo en él una insistencia en buscar por allí, en los resquicios de una cultura judía que por momentos es ciencia luminosa, por otros, oscuridades que revelan un lado opaco que sólo los iniciados pueden abordar.

Ahora bien, ¿qué sería entonces hacer avanzar al psicoanálisis por el lado de una posible lectura, al modo de la lectura talmúdica? ¿Implicaría esto dar preeminencia una vez más a una posible versión hermenéutica? ¿Sería dejar ubicado al psicoanálisis en un sesgo plenamente simbólico, quizás esta vez, de modo más sofisticado?

Veamos, muy sucintamente en qué consiste el Talmud.

El Talmud es una obra que recoge principalmente las discusiones rabínicas sobre las leyes judías, las costumbres, los hábitos, las leyendas, los relatos. Si bien es una obra escrita, recoge mayormente los relatos orales de la cultura hebrea acumulados en siglos. De difícil lectura ya que es producto de una escritura grupal, y está escrito a modalidad interrogativa muchas veces, lo que le otorga un carácter enigmático.

---

9. Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, sesión del 15 de abril de 1970, Paidós, Buenos Aires, 1992, p.144.

Es entonces una recopilación de acontecimientos que condensan la tradición judía de un modo único. Entre varias posibilidades opera como recopilación de leyes que rigen la vida de los judíos y que están en clara conexión con las Tablas de Moisés, es decir con las leyes sagradas de la Torah. La tradición de todo un pueblo parece recorrer sus páginas. Spinoza afirma en su *Tratado teológico-político* que la significación de las palabras tiene su origen en el cuerpo de la multitud y que, de este modo, una lengua es ante todo un pueblo que habla. En ese sentido, en el Talmud es todo un pueblo el que habla.

Attal en tanto escritor parece presentar los textos psicoanalíticos a la manera hebrea.

Luego de la precisión que escribió, agregó:

El Talmud comprende cuatro niveles de profundidad y de comprensión según el nivel mismo del lector y ello se llama método del pardes que va del sentido más literal al sentido más profundo y escondido.<sup>10</sup>

Además de la lectura talmúdica, incluye el *Midrash*, que en hebreo significa “explicación” y deriva etimológicamente del verbo *daras* que significa: buscar, investigar. El *Midrash* es un método de exégesis de un texto bíblico, así como puede ser también una compilación de enseñanzas.

Y escribe:

El Midrash, particularmente el Midrash hagadá utiliza un procedimiento interpretativo que se llama ‘peti’ha (a pronunciar como petit a) y éste consiste en convocar un versículo (versículo abierto) y ponerlo en relación con otro versículo que a primera vista no tiene ninguna relación con el versículo convocado. Entonces, en otros términos, el versículo convocado hace signo más que sentido.

---

10. Comunicación personal con J. Attal.



De este modo no son las citas las que se responden ya que las citas son del orden del argumento, sino que lo que se responden son largos fragmentos del texto.<sup>11</sup>

La respuesta de Attal da una pista precisa: a lo largo del libro, y especialmente en el capítulo analizado, las distintas versiones de los “profetas” llevan a un tipo de lectura singular.

Los largos fragmentos se ponen a trabajar entre sí, unos se responden a los otros.

Pero es en la afirmación anterior que encuentro el punto más original del modo en cómo el escritor presenta esta modalidad talmúdica, más precisamente midráshica. Attal dijo:

[...] el Midrash hagadá utiliza un procedimiento interpretativo que consiste en convocar un versículo (versículo abierto) y ponerlo en relación con otro versículo que a primeras vistas no tiene ninguna relación con el versículo convocado. Entonces –concluye– el versículo convocado (*fait signe*) hace signo más que sentido.<sup>12</sup>

Es así entonces que leo la inclusión de Deleuze y Guattari en el medio de la exposición spinoziana-freudiana. A primeras vistas no tiene ninguna relación con otro versículo. Está allí puesto para hacer signo de algo, más que para dar sentido. La preeminencia es más del signo que del sentido, tanto en su propuesta del formato del capítulo como en su apuesta a un modo de leer. El Talmud y el Midrash prestan a Attal un modo de lectura que no exagera la interpretación de sentido sino el modo de hacer signo. La expresión: *faire signe* en francés es también “avisar”. El modo de presentación de los párrafos-Attal, avisan, advierten, señalan, hacen signo hacia alguna dirección. Seguramente no marcada de antemano ya que para eso es preciso un lector que se dirija hacia algún lado, dirección

---

11. Idem.

12. Idem.

que solamente le promoverá la lectura. En mi caso, fue una. En ese sentido, podría decir que Attal con su libro irradia signos.

Entiendo entonces que no es casual que el capítulo siguiente a “¿Freud spinozista?” no sea otro más que “*El signo en Spinoza y su teoría del lenguaje*”. Y es exponiendo la teoría del signo de Spinoza que Attal hace decir a Lacan que más que el signo a la manera spinoziana optará por quedarse con la teoría del signo estoico. Aun cuando Lorenzo Vinciguerra destaque la modernidad de la teoría del signo en Spinoza y la aproxime a la teoría del signo de Peirce.

La inclusión confrontativa de ese “según Deleuze y Guattari”, revela un sesgo doctrinal que le dará una sensible relevancia a los signos. Un giro que apunta al horizonte de la semiótica, y con ella al estudio de los signos muchas veces inmersos en los contextos culturales de donde se desprenden.

De ese modo, podríamos decir qué sucedió con el psicoanálisis: la cultura hebrea no sólo prestó su eventual método de lectura talmúdica sino también sus signos para que se inaugurara un nuevo modo de escucha, inédito hasta ese entonces. Del mismo modo con las distintas geografías y tiempos. El psicoanálisis tiene consigo ese desafío. Dejarse inundar por esa caótica inmensidad de signos que se muestran tan intensa como fugazmente en estos tiempos. Signos siempre mutantes, porque están en permanente viaje.

Asimismo creo entender que Attal no está haciendo una apología de un nuevo tipo de hermenéutica, menos aún de ninguna preeminencia de un simbólico, de un posible simbólico judío. La insistencia en el signo estoico devuelve un carácter vívido a la experiencia analítica. Es en la experiencia de los cuerpos, de la pasión de los cuerpos que se otorga relevancia a un objeto pequeño, inasible, que hace revertir, mutar, descentrar la experiencia de un análisis y con ello, eventualmente, la vida subjetiva del que se recuesta en el diván. Allí no hay doctrinas, no hay articulaciones posibles, sino eventuales desciframientos, siempre en el borde del abismo.

El libro de Attal nos obliga a interrogar, una vez más, la relación entre religión y psicoanálisis. En ello, entiendo es esencial distinguir lo que es la cultura hebrea de la religión judía, aún en lo intrincadas

que se encuentran. De todos modos hablar de religión implica problematizar la idea de Dios y de una posible trascendencia.

Attal comienza el libro, y ello es sorprendente, tomando un artículo de la prensa donde da a entender que los psicoanalistas, particularmente los lacanianos, en Francia, y no solamente, son cada vez menos “lacanianos” y más católicos porque, de algún modo, la doctrina lacaniana lo habilitó. Lacan bañándose en un contexto tan religiosamente judío como católico, no dejó nunca de interrogar esa particular relación entre religión y psicoanálisis y, a propósito de la cuestión del sentido, fue terminante. La religión apunta a un horizonte de sentido, la religión hace sentido y en ello estaría su trascendencia.

El libro de Attal me trasladó entonces, queriéndolo o no, a *la religión de los judíos*. Y ese sintagma a la primera versión de *La Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*. En ella, entre otras cosas, se interroga el modo de reunión entre psicoanalistas. Tema no menor.

Pero allí, en un momento, haciendo la distinción entre el psicoanálisis en intensidad y el psicoanálisis en extensión, Lacan discurre, de un modo bien enigmático, acerca de la *existencia de los judíos*<sup>13</sup> y, paso seguido, aludiendo a los campos de exterminio, más concretamente al sesgo de lo concentracionario, en su carácter segregativo, afirmará: “especialmente la religión de los judíos debe ser interrogada en nuestro seno”.<sup>14</sup>

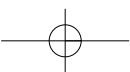
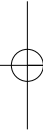
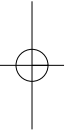
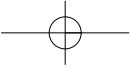
La frase, en continuidad con lo que allí venía planteando acerca del valor del mito edípico, dicho de este modo: “retiren el Edipo y el psicoanálisis se vuelve un delirio a lo Schreber”; estos dos enunciados, juntos, hicieron signo en mí, signo de *Antiedipo*.

*Según Deleuze y Guattari...*

---

13. “Première version de la Proposition du 9 octobre de 1967 du psychanalyste de l’École”, Pas-tout Lacan, ELP. Disponible en <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>

14. Ídem.



## **Aristocracia de barrio** / Matías Rodríguez Ramón

### **I. “Introducción, declaración, adivinanza”<sup>1</sup>**

“Aguafuertes Porteñas” fue el título que recibió una recopilación hecha en el año 1933 de las crónicas que Roberto Arlt escribía como periodista del diario “El Mundo” desde 1928. Las geniales piezas de Arlt, escritas en tono sumamente informal, repletas de lunfardo, y con una certera e irónica descripción de la fauna porteña, se transformaron en el principal atractivo del diario y son, a mi juicio, una muestra tan acabada del talento de su autor tanto como sus novelas y obras de teatro.

¿A qué viene al caso el buen Arlt? Hace un par de años, cuando era estudiante de quinto ciclo en la Facultad de Psicología, recuerdo la sorpresa con la que una querida amiga me contó que le había llegado un correo electrónico de la APU (Asociación Psicoanalítica del Uruguay) donde la invitaban a participar como expositora en un congreso a realizarse unos meses más adelante. Hasta donde ella recordaba, jamás había mostrado interés alguno en ingresar a dicha institución y, de hecho, tampoco le interesaba el psicoanálisis. ¿Podría pensarse que para la institución era lo natural (si me permiten cierta malicia en el empleo del término) expandirse en relación a la filiación? Claro, el candidato luego deberá cumplir con su análisis personal, con el didáctico, probablemente conseguirse un sustancioso sueldo para poder solventar su ingreso al reino y jurar obediencia respetuosa y consecuente con las normas de la buena prác-

---

1. Tomo prestado el título de la canción homónima de la banda argentina Pez, publicada en el disco “Cabeza”, editado en 1994 por el sello Azione Artigianale.

tica. Para estar dentro del psicoanálisis “oficial”, con su andamiaje endogámico y su retroalimentación económica, es necesario portar apellido y/o ser un devoto seguidor y defensor de... ¿Freud? Por Dios no, el maestro está como estatua pero ya no se lo escucha; devoto de la institución.

Ser parte de la IPA, ser “oficial”, descendientes directos, hijos legales; “¿Quién es?” “es un analista didacta de la IPA”. “Enseña tus credenciales” “¿Quién es tu didacta? ¿Quién es tu padre? ¿Quién es tu esposa? ¿Señora de quién?”. Títulos de la aristocracia de barrio, medallas inútiles del mediocre y minúsculo mundo psi.

Escribe Arlt:

Aristocracia de Barrio: la otra mañana he asistido a una escena altamente edificante para la moral de todos los que la contemplaban. Un caballero, en mangas de camiseta, y una carga de sueño en los ojos, atraillando a tres párvulos, discutía a grito pelado con una pantalonera, mujercita de pelo erizado, y ligera de manos como Mercurio lo era de pies, y digo ligera de manos porque la pantalonera no hacía sino agitar sus puños en torno de las narices del caballero en camiseta. Para amenizar este espectáculo y darle la importancia lírico sinfónica que necesitaba, acompañaban los interlocutores su discusión de esas palabras que, con mesura, llamamos gruesas, y que forman parte del lenguaje de los cocheros y los motormans irritados. Por fin el caballero de ojos somnolientos, agotado su repertorio energético, recurrió a este último extremo, que no pudo menos de llamarme la atención. Dijo –usted a mí no me falte el respeto, porque yo soy jubilado.<sup>2</sup>

Uno se imagina Arlt, manos en el sobretodo, parado en la vereda de enfrente, con gesto risueño y pergeñando la crónica de tan magnífico espectáculo (debería chequear, en aras de la rigurosidad, si Roberto Arlt aparece vestido con un sobretodo en alguna foto o si es sólo mi imaginación la que me hace suponer que se vestía como

2. Robert Arlt, *Aguafuertes Porteñas*, Bureau Editor, Buenos Aires, 1999, p. 22.

José Batlle y Ordóñez, pero dejó al lector esta tarea). Acto seguido, el cronista se explaya sobre algunas características de los jubilados porteños, o al menos de cierto tipo de ellos, e invito al lector a que asocie no tan libremente:

[...] Y es que todo el mundo piensa en la jubilación, y eso es lo que hace que el empleado del banco, o todo empleado con jubilación segura, sea el artículo más codiciado por las familias que tienen menores matrimoniales. Y tanto se ha exagerado esto, que la jubilación ha llegado a constituir casi un título de nobleza leguleya. No hay chupatintas ni ensuciapapeles que no se crea un genio, porque después de haberse pasado veinticinco años haciendo rayas en un librote lo jubilarán [...] un individuo que, como un molusco, se ha aferrado a la primera roca que encontró al paso y se quedó medrando mediocrementemente, sin una rebeldía, siempre manso, siempre gris, siempre insignificante [...] mascullando las mismas frasecitas de encargo; temblando ante cada cambio de política [...] se necesita paciencia, hambre e inutilidad para llegar a tales extremos [...] la jubilación que debía ser la muestra más categórica de la inutilidad de un individuo, se ha convertido en nuestra época, en la patente de una aristocracia: la aristocracia de los jubilados. Díganmelo a mí... ¡Cuántas veces al entrar a una sala y recibirme una de esas viudas grotescas con moñito de terciopelo al cogote, lo primero que oí, fue decirme al enseñarme el retrato patilludo y bigotudo de un sujeto, que colgaba de un muro: –¡mi difunto esposo, que murió jubilado!. Y lo de jubilado he visto que lo añaden como si fuera un título nobiliario y quisiera decir: –Mi difunto esposo que murió siendo miembro de la Legión de Honor [...] Y lo curioso es que casi todos los jubilados pertenecen a la Liga Patriótica; casi todos los jubilados sienten horror a la Revolución Rusa; casi todos los jubilados se enojan cuando oyen la frase de Proudhon: la propiedad es un robo [...] en definitiva: la aristocracia de las parroquias está compuesta de la siguiente forma: por empleados jubila-

dos; tenientes coroneles retirados; farmacéuticos y almaceneros que sienten veleidades de políticos y de salvadores del orden social.<sup>3</sup>

## II. Inhibición, tripas y angustia

Desde hace años me intrigan las luchas políticas del psicoanálisis, o mejor dicho, esas discusiones y peleas con pretensión de ser meramente teóricas. Muchas veces son descartadas como chismes, como comidillas irrelevantes destinadas a las charlas de espera frente a la cafetera. Sin embargo creo que, si existe un terreno donde la pretensión de forcluir a los sujetos y su implicación se torna absurda, es el del psicoanálisis.

El disparador de esta producción y de este encuentro, el libro titulado *“La No-Excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el Psicoanálisis perdi3 a Spinoza”*, de Jos3 Attal, me animo a decir que involuntariamente subraya mi planteo del p3rrafo anterior.

Mientras pone en tensi3n planteos de Spinoza, Freud y Lacan, Attal escribe como si estuviera realizando un trabajo monogr3fico meramente acad3mico. No est3 en discusi3n la rigurosidad ni la calidad de dicho trabajo, de hecho muestra un empeño considerable, lo cual merece obviamente mi respeto. Adem3s del hecho de que no manejo, ni siquiera en forma rudimentaria, la obra de Spinoza, por lo cual ser3a un acto insolente, absurdo y francamente estúpido cuestionarlo desde ese lugar. Pero s3 me atrevo a se3alar que el tono de la escritura cambia radicalmente cuando Attal pasa a hablar sobre la IPA, la persecuci3n a Lacan, las estrategias de los distintos actores participantes, y especialmente sobre le disoluci3n de la Escuela Freudiana de Par3s. El relato, desde su lugar de testigo presencial, del encuentro en el hotel PLM ST Jacques, sumado a la palabra de Althusser, Roudinesco y la prensa, resulta conmovedor, por momentos escalofriante.

---

3. *Ib3d.*, pp. 22-25.



¡Qué gran contraste hay entre la escritura tediosa y timorata que pasea y enfrenta estudiosos de Spinoza y los capítulos donde Attal se pone en juego y pone a producir las historias y entrecruzamientos que lo atravesaron! De la misma forma que mencioné imaginarme a Arlt desde la vereda de enfrente, me imagino (y de forma aún más virtual ya que nunca vi ni una foto de este buen hombre) a Attal como un joven conmocionado con lo que acontecía con la Escuela de la cual formaba parte, y más aún, con la figura de su maestro.

Rescato, en este tiempo personal de lectura, signado por mis intereses y más aún por mis muchas limitaciones, el valor de este libro como acto político, como un posicionamiento necesario a la hora de pensar cómo trabajar el psicoanálisis, más si tomamos en cuenta que quien lo escribe está hoy a la cabeza de esta Escuela.

### **III. El problema religioso**

El profeta dijo *“Wo es war, soll Ich werden”* y nosotros entendemos...—No, no, desviados, el profeta estaba diciendo lo contrario...—De ninguna manera! Si se atienen a esta otra traducción van a ver que en realidad... ¡Herejes! Nosotros rescatamos la palabra original, la palabra santa...

Attal, en el capítulo titulado *“IPA, falta de Escuela”*, expone con mucha claridad lo que, con fines meramente pragmáticos, voy a llamar el problema religioso no solo de la IPA en su fundación y funcionamiento, sino del psicoanálisis. ¿Por qué esta aclaración? Porque los que nos agrupamos bajo el mote de lacanianos muchas veces tendemos a creer que ese problema es solo de los acartonados miembros de la aristocracia barrial de la Internacional.

Para empezar, planteo la siguiente pregunta: ¿el problema religioso no tiene su asidero en la ridícula pretensión de borrar, de dejar por fuera, las condiciones de producción de los enunciados? ¿Construir un Sigmund Freud (o un Jacques Lacan en su defecto) ahistórico, por fuera de sus referencias filosóficas y de su contexto sociopolítico y económico no es acaso la primera maniobra religiosa?

Es cierto, estoy planteando una obviedad, pero me pregunto si esta obviedad, por obvia, no ha sido justamente obviada por gran parte del psicoanálisis (confieso que todavía no decido si me da gracia o vergüenza el juego de palabras, al menos, lectores, concédanme la licencia poética).

Me resulta extremadamente complejo ordenar, partiendo de la pregunta anterior, algunos de los temas que me interesa compartir con ustedes para pensar. Después, de todo, como dicen Deleuze y Guattari,

El psicoanálisis es como la revolución rusa, nunca sabemos cuándo empezó a andar mal. Siempre es preciso remontarse más arriba. ¿Con los americanos? ¿Con la primera Internacional? ¿Con el Comité secreto? ¿Con las primeras rupturas que señalan tanto renuncias de Freud como traiciones de los que rompen con él? ¿Con el propio Freud, desde el descubrimiento de Edipo?<sup>4</sup>

La IPA se le impuso a Freud como una suerte de Golem (*“el Golem es al rabino que lo creó, lo que el hombre es a Dios; y es también, lo que el poema es al poeta”* diría Borges) asesinandolo (si se me permite la violencia del verbo) y usurpándole su creación. Utilizo el verbo asesinar para marcar la ironía subyacente en que parte del objetivo de Freud era crear una Escuela que garantizara la preservación de su obra y del psicoanálisis tal como él lo entendía. El Comité de los Siete Anillos, al cual ya no le queda nada de secreto, fue la respuesta alentada por Freud al fracasado intento de Ferenczi de establecer una escuela talmúdica en lugar de lo que degeneró en la IPA.

Como lo expone Lacan en su escrito *“Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”*<sup>5</sup>, tomando una carta de Freud invitando a Eitingon al Comité (y en la nota al pie del texto de Lacan se señala el detalle para nada menor de que la carta es de

---

4. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *EL Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 61.

5. Jacques Lacan, *Escritos*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2005.

1919, lo cual muestra el estatuto secreto del Comité en esos primeros años, concretamente siete, dado que ni siquiera Eitingon, el artífice de las sesiones cronometradas, conocía su existencia), la principal preocupación del creador del psicoanálisis era el resguardo de su legado; ya preocupado por la idea de su muerte (la existencia del Comité le permitiría seguir el camino hacia la misma en paz); Freud bendice a sus templarios pero con el fin de que pongan orden dentro de su propia (aunque rechazada) iglesia. Cito a Attal al respecto:

Si hiciera falta dar una prueba más de la desaprobación de Freud respecto de la flamante IPA, señalaría el entusiasmo con el cual acoge, poco tiempo después, la extraña propuesta de Jones concerniente a la creación de un comité secreto, al punto de que una vez más se atribuye la paternidad, pues la idea le va como anillo al dedo. Este comité secreto, compuesto de los fieles entre los fieles, Jones, Ferenczi, Rank, Abraham, y siete años más tarde Eitingon y luego Anna Freud, se encargaría, señala Freud, de:

Vigilar el desarrollo futuro del psicoanálisis, y defendería nuestra causa contra las personas y los accidentes cuando yo no esté más. Así,  
Vivir y morir se volverían más fáciles para mí si supiera que una asociación semejante existe para cuidar de mi obra.<sup>6</sup>

Curioso es como, por un lado, Freud fue partícipe de la génesis de instituciones y mecanismos de control de lo que se decía y hacía a modo de una implacable inquisición, mientras que por el otro, nos dice lo siguiente en *"Inhibición, síntoma y angustia"*:

Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un *Baedeker* así, que dé razón a todo [...] todas esas "guías de vida" envejecen con rapidez

---

6. José Attal, *La no-excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012, pp. 126-127.

y es justamente nuestro pequeño trabajo, limitado en su miopía, el que hace necesarias sus reediciones; y que, además, aun los más modernos de esos *Baedeker* son intentos de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y tan perfecto.<sup>7</sup>

¿No existe una contradicción flagrante entre esta postura, tan presente en los textos freudianos, y su accionar respecto a sus discípulos disidentes al resguardo de los conceptos innegociables a modo de axiomas incuestionables? Por supuesto, es un problema para nada menor el que enfrentaba Freud; en un plano, garantizar la rigurosidad de la teoría dando al mismo tiempo cobijo a los analistas en un lugar de intercambio y protección (bien vale releer “*Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*” para encontrar en la letra de Freud la justificación de la creación de una asociación así como el reconocimiento del fracaso del proyecto), en otro plano, el resultado esperable de que esa institución se transformase en “*guardiana de un mito muerto*” de acuerdo a Maud Mannoni. A su vez, las tensiones entre Freud y su primer círculo cercano de discípulos, los de Viena, son notorias en tanto motivan a Freud a plantear la sede de la IPA en Zúrich y otorgarle su presidencia a Jung. Respecto a los vieneses (Adler, Sadger, Stekel), se tornan una molestia para Freud, como lo muestra un comentario recogido por Jones:

[...] me doy cuenta de que pronto estos psicoanalistas (los de la vieja generación) me consideraran como un obstáculo y, sin embargo, no tienen a nadie que pueda sustituirme.<sup>8</sup>

Volviendo a algo que llamaré el movimiento Golem entre la IPA, el comité y Freud, creo pertinente acudir a mi querido Friedrich Nietzsche:

---

7. Sigmund Freud, *Inhibición, Síntoma y Angustia*, O.C., t. XX, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, pp. 91-92.

8. Maud Mannoni, *La teoría como ficción*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 21-22.

¿Queréis que os diga todo lo que es peculiar a los filósofos? [...] Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la idea del devenir, su egipticismo. Creen honrar una cosa despojándola de su aspecto histórico, *sub specie eterni* [...] cuando hacen de ella una momia.<sup>9</sup>

¿Acaso no es en parte la maniobra que realizó la IPA respecto a Freud? Transformarlo en momia, en estatua, único maestro autorizado, única figura plausible de destacarse sobre el resto, una suerte de padre del banquete totémico al cual hay que venerar cabizbajos de forma tal de salvaguardar el orden institucional (otro paralelismo más con la aristocracia de Arlt). Nietzsche nos aporta una frase con muchas resonancias respecto al temor de Freud: *“estos señores idólatras de las ideas, cuando adoran, matan y rellenan de paja; todo lo ponen en peligro de muerte cuando adoran”*.<sup>10</sup>

Remito al lector a un libro de Maud Mannoni titulado *“La teoría como ficción”* cuya lectura recomiendo vehementemente; dice Mannoni:

Freud consideraba que su obra estaba abierta a todos los desarrollos y modificaciones; pero, sin embargo, no previó que cuando se crea una institución para defender una obra, esto supone una momificación. Paradójicamente, esta misma momificación es la que garantiza el refuerzo de la institución, cuya vocación se convertirá en la sacralización de la obra (es decir, su propia sacralización).<sup>11</sup>

El aporte de Mannoni se vuelve particularmente lúcido al ponerse en consonancia con el texto de Attal:

Pero para insistir sobre el paralelismo más que sugerido por Lacan y su identificación con el filósofo marrano, hay que com-

9. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Fontana, Barcelona, 1999, p. 32.

10. *Ibíd.*

11. M. Mannoni, *op. cit.*, p. 77.

prender que tanto la Inquisición como la IPA sólo exigían estos signos ostensibles. Si Lacan hubiera mantenido sesiones de 45 minutos, la cosa se hubiera arreglado sin que importasen sus formulaciones doctrinales. Moustapha Safouan, uno de los testigos convocados por la inquisición ipaísta, diría como otros: para ellos no se trataba siquiera de comprender alguna cosa, lo que querían era saber cuánto duraba cada sesión –era un artículo de fe. Todavía en el 2002 Daniel Widlöcher, antiguo analizante de Lacan y antiguo presidente de la IPA que se había visto enredado en estas peripecias, admitía: la Asociación Internacional no tenía nada en contra de sus teorías, no comprendía gran cosa ni se interesaba demasiado por ellas. Lo que nos chocaban eran las prácticas de Lacan.<sup>12</sup>

Como lo resume excelentemente Attal, parece ser asunto de que “el hábito hace al monje”. Mannoni toma un texto de Brian Bird publicado en 1968 llamado “*On candidate selection*”, para remarcar que:

[...] la selección no significa escoger un buen y mal candidato a psicoanalista; sino que, de hecho, a través de la selección, se trata de garantizar la verdad de la institución.<sup>13</sup>

Groddeck, citado por Mannoni, llama a la IPA a:

[...] renunciar –como el Concilio de Trento o las Confesiones de Augsburgo– a establecer artículos de fe, a dictaminar con soberbia, a hacer el papel de comisión examinadora.<sup>14</sup>

Uno podría preguntarse si Mannoni acaso no sobreestimó a la IPA; no se trata ya siquiera de la momificación de una obra, sino de acuerdos rituales pautados de forma absurda y totalitaria.

---

12. J. Attal, op. cit., pp. 154-155.

13. M. Mannoni, op. cit., p. 77.

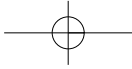
14. *Ibíd.* p. 28.

Después de todo, para demostrar que ya el énfasis ni siquiera está en la obra, una de las acusaciones en contra de Lacan en esa acta de espionaje conocida como informe Turquet es que *“estudia demasiado rigurosamente a Freud”* (por datos acerca del informe remitirse al capítulo *“Regreso a Francia”* de la obra de Attal). Recuerdo el diálogo relatado por Masud Khan en su libro *Cuando llegue la Primavera*, donde cuenta cómo Winnicott le manifiesta su certeza de que el día que él no esté para defenderlo, Khan será irremediablemente expulsado de la IPA. Khan primero desestima la amenaza, pero luego responde, con tranquilidad, que la señorita Anna Freud goza aún de buena salud y por lo tanto no tiene de qué preocuparse. Independientemente de las reservas que puedan hacerse respecto a Khan, cabe señalar que Winnicott tuvo razón. Suena más a diálogo propicio para cortesanos y cortesanas que a otra cosa.

De hecho, podría ironizarse un poco y decir que Freud tuvo la suerte de morir antes de ser expulsado de la IPA por su falta de adecuación al ritual psicoanalítico consagrado.

#### **IV. La procesión va por dentro**

La disputa por la traducción correcta del *“Wo es war, soll Ich werden”* me resultaba muy útil para marcar dos cosas: por un lado, el desagrado que me producía esa suerte de competencia por quien tiene la revelación bíblica, y al mismo tiempo la posibilidad de establecer mi posición: partiendo de mi desconocimiento del idioma alemán, e independientemente de cuál sea la traducción más “fiel” (comillas tamaño obelisco), mi opción es tomar la de Lacan. ¿Por qué? Porque creo que uno puede construir su Freud, su Lacan, su psicoanálisis, muchas veces sin estar al tanto de ello (y del Ello) pero otras a sabiendas de lo que implica sostener determinadas posiciones. Planteo a modo de hipótesis que cuando este factor no es tomado en cuenta, es cuando se cae en la momificación.



Tuve la suerte de que, al conversar esto con Valentín Guerreros, él me acercara un texto de Deleuze que desconocía y en el cual se hace referencia a dicha disputa: *Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis*. Deleuze nos dice:

[...] (el Inconsciente) es el enemigo: “Wo es war, soll ich werden”. No importa que lo traduzcamos como: “allí donde ello estaba, debo yo (como sujeto) advenir, pues nada cambia, incluido el soll, el extraño “deber en sentido moral”.<sup>15</sup>

Mientras que el verbo *müssen* (tener que) se usa en un sentido más pragmático, como algo que solo puede ser o darse de cierta forma por lógica, necesidad, fuerza natural, etc., el verbo *sollen* remite a un deber moral. Esta apreciación de la cual tomé conocimiento hace muy pocos días, promete llevarme a un replanteo respecto a cómo pensar esa frase, diría esa sentencia, pero el mismo es aún demasiado incipiente como para intentar esbozar algo al respecto más allá de dejarlo aquí consignado.

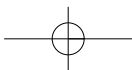
Esgrimo una última interrogante: ¿el problema religioso puede limitarse solo a la IPA?

Lacan nos dice que no. Como lo trabaja Attal en la introducción del libro, Lacan fracasó en el intento de ahuyentar la peste eclesiástica entre sus seguidores y quizás, como último acto de desdén y hartazgo, disolvió su Escuela. Habla Attal sobre el concepto de *padre simbólico*:

[...] este concepto, que guarda importantes relaciones con la religión, se prestó rápidamente, en efecto, a una “religión del padre simbólico” [...] cuando Lacan tomó la decisión de disolver la École Freudienne de Paris que había fundado, esta se había convertido, según sus propios términos, en una iglesia. Esto fue confirmado por los opositores a la disolución, que en buena medida se declararon, a su vez, excomulgados por él.<sup>16</sup>

---

15. Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Pretextos, Valencia, 2007, pp. 87-88.





El padre simbólico, agente necesario de La Ley que nos salvará del hundimiento psicótico, del pandemonio, casi como un jubilado más de la aristocracia barrial. Orden. Orden y progreso. Religiosidad expuesta en este juego de palabras: “en el Nombre del Padre (...) del Hijo y del Espíritu Santo”.<sup>17</sup>

Dentro de su escuela, Lacan buscó generar, con los *cartels*, pequeños grupos de trabajo, y aboliendo las jerarquías, un ambiente propicio para el cuestionamiento y la reinención de la teoría evitando las momificaciones. Sin embargo la primera escisión señalada por Mannoni en 1968, alejó de Lacan a los que añoraban un sistema de jerarquías claro: con la cuestión del pase y la promoción sobre el tapete, era difícil que los AME y los AE no vieran en su nominación una suerte de título, de medalla de honor. Mannoni se lamenta de que en lugar de derivar en una discusión productiva, el resultado de la diferencia fue una nueva escisión y otra muestra de una institución, relativamente nueva, dando ya muestras de inmovilismo.

Las divisiones dentro del lacanismo (haciendo abuso del reduccionismo) hoy parecen replicar las divisiones históricas del psicoanálisis. Parece ser que siempre los que añoran ser psiquiatras, médicos, los familiaristas, los “guardianes del ensueño burgués”, tomando una frase de Lacan, los que hacen uso y abuso del Edipo, son los otros. La gran horda del psicoanálisis se une para señalar así a la psicología. Luego ese mismo dedo apunta hacia la IPA. Luego hacia los que se sintieron excomulgados. Curiosa situación. Parece que es solo cuestión de dar un paso para que el enemigo quede a la derecha, visible, identificable, y más aún, para tranquilizarme respecto a mi lugar del lado de los buenos.

¿Es posible mantener el lazo sin repetir estas actitudes de persecución? Mannoni nos otorga una interesante hipótesis de trabajo:

---

16. J. Attal, op. cit., p. 10.

17. Gonzalo Percovich, “*Thalatta! Thalatta!* Helenizar la lengua”, *Ñácate* N° 3, École lacanienne de psychanalyse, Montevideo, 2011.

Tal vez lo que habrá que reinventar en los próximos años sea un psicoanálisis que pueda sobrevivir a partir de determinadas posiciones precarias y tan cambiantes como eran las redes de los resistentes frente al fascismo, es decir, resistentes al discurso totalitario (la Escuela Freudiana, en sus comienzos, era lealmente una red de resistentes). Cuando un discurso psicoanalítico se hace unitarista, se desplaza hacia el discurso médico o universitario. Y no produce un sujeto descentrado, sino un sujeto que, si ocupara el lugar del Otro, se convertiría en juez y policía.<sup>18</sup>

Y más aún, si la formación se asemeja a una catequesis, ¿qué consecuencias trae esto para el análisis? Pensemos en una institución en la que un analista didacta dé cuenta ante un tribunal de nuestro pasaje por su diván, donde todo lo que digamos esté condicionado por el hecho de tener que causar una impresión aceptable para tener el visto bueno a la hora del ingreso. ¿Cuál sería el resultado? Un gran grupo de rectos heterosexuales, yoiicamente fuertes pero flexibles, con el vívido recuerdo del día en que nuestra madre exageró en sus cuidados para tragarnos como el voraz cocodrilo, y del día que nuestro padre nos retó (aunque de forma no muy severa) para castrarnos.

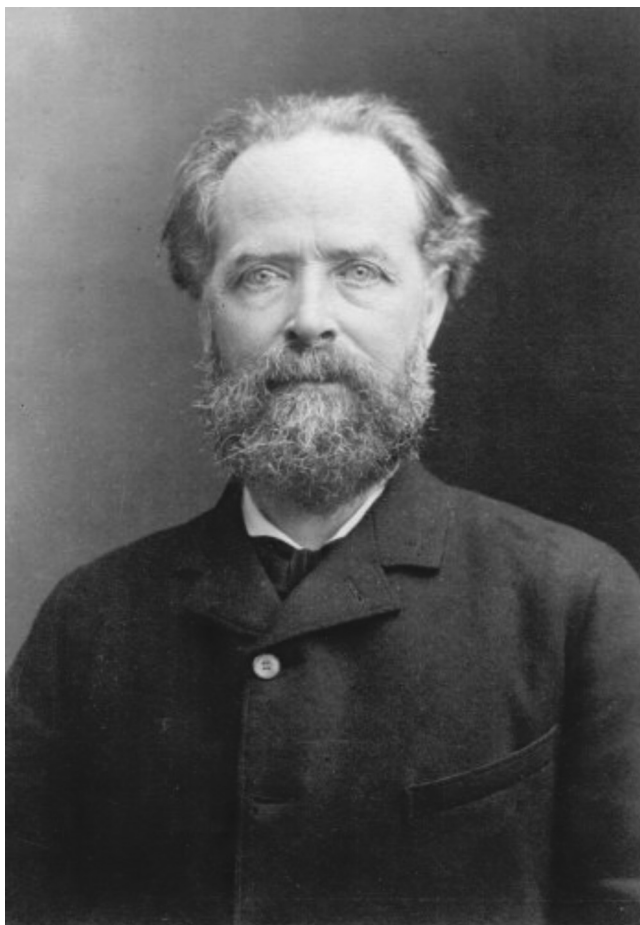
¿En qué condiciones queda la escucha de un analista frente al decir de sus analizantes si acciona desde una teoría tapa agujeros que obtura la producción deseante y las producciones del inconsciente con una grilla predeterminada de producción de sentidos?

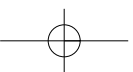
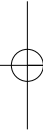
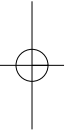
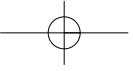
Inclusive, si la pretensión de excluir el contexto y las condiciones de producción del dispositivo psicoanalítico y su teoría se sostienen, si los interlocutores de los grandes maestros se suprimen, por olvido o descalificación, ¿no caemos en el riesgo de ser funcionales al mantenimiento de los jubilados de la aristocracia barrial?

---

18. M. Mannoni, op. cit., p. 86.

Cierro esta inconexa exposición con un atrevimiento: no tengo la menor idea de si el siglo XXI será deleuziano, aunque eso no le está impidiendo para nada ser obviamente (en eso los universitarios franceses son un tanto egocéntricos), pero no tengo dudas de que el siglo XX fue arltiano, y, dado que Discépolo sigue siendo un observador certero, qué lamentable es no disponer de las crónicas del gran Arlt para hacer de todo esto, al menos, algo tragicómico.





## Objeto de anatema / Marcelo Real

### I.

Los dirigentes de la comunidad ponen en su conocimiento que desde hace mucho tenían noticia de las equivocadas opiniones y errónea conducta de Baruch de Spinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obtuvieran ningún resultado y como, por el contrario, las horribles herejías que practicaba y enseñaba, lo mismo que su inaudita conducta fueran en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Spinoza, que éste fuera anatemizado y expulsado del pueblo de Israel, según el siguiente decreto de *jérem*: Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, anatemizamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Torá con sus 613 prescripciones, con el anatema con que Josué anatemizó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Torá. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Torá. El Señor borraré su nombre bajo los cielos y lo expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Torá. Pero vosotros, que sois fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral

o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro metros<sup>1</sup>, que nadie lea nada escrito o transcrito por él.<sup>2</sup>

Spinoza es transformado por este terrible acto performativo del *jérem* en anatema.

Esta expresión no ha tenido un sentido unívoco. Por extensión de un término de la guerra santa<sup>3</sup> la tradición hebrea declara “anatema” (en hebreo **אָרָם**, *jérem*), lo que se consagra de un modo absoluto a Dios; según los libros de la Ley –es decir, la Torá– su usufructo pertenece a los sacerdotes<sup>4</sup>. Asimismo, en el libro Deuteronomio es “anatema” aquello que Dios prohíbe usar al hombre: “no debes meter en tu casa una cosa abominable, pues te harías anatema como ella. Las tendrás por cosa horrenda y abominable, porque son anatema.”<sup>5</sup> Naciones, individuos, animales y cosas inanimadas podían constituirse en objeto de anatema, es decir, condenado a la destrucción, destinado al consumo improductivo. Parte maldita<sup>6</sup>.

En la tradición semítica, el anatema implica la renuncia a todo el botín y su atribución a Dios; se da muerte a los hombres y a los animales: los objetos preciosos son entregados al santuario.

Nada de lo que a uno pertenece –hombre, animal o campo de su propiedad– que haya sido consagrado a Yahveh con anatema

1. Cuatro yardas = 3,7 metros. En otras traducciones dice 4 codos = 4,6 mts.

2. Si bien reproducimos aquí el decreto tal cual aparece publicado en Baruch de Spinoza y Willem van Blijenbergh, *Las Cartas del Mal*, Editorial Caja Negra, Bs. As, 2008; en lugar de “excomulgamos”, tomamos la expresión “anatematizamos” tal como aparece en la versión de Paul Johnson, *La historia de los judíos*, Ediciones B S A, Zeta Bolsillo, Barcelona, 2008. Sustituimos también “Ley” por “Torá”.

3. Josué 6, 17 ss. Ésta y el resto de las citas bíblicas están extraídas de la *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Bouver, Bilbao, 1975. Los números que siguen al nombre del texto bíblico corresponden a los capítulos y versículos, respectivamente.

4. Cf. Levítico 27, 21 y Números 18, 14.

5. Deuteronomio 7, 28.

6. Así pues, es preciso ubicar al objeto de anatema en el campo que Georges Bataille ha estudiado en su libro *La parte maldita*, Las Cuarenta, Bs. As., 2009.

podrá venderse ni rescatarse. Todo anatema es cosa sacratísima para Yahveh. Ningún ser humano consagrado como anatema podrá ser rescatado: deberá morir.<sup>7</sup>

El *jérem* es un acto religioso, una ordenanza de la guerra santa, consecuencia de una orden divina o de un voto para asegurarse la victoria; así en la consagración de la ciudad de Jericó al anatema:

El pueblo clamó y se tocaron las trompetas. Al escuchar el pueblo la voz de la trompeta [*shofar*], prorrumpió en gran clamor, y el muro se vino abajo. La gente escaló la ciudad, cada uno frente a sí, y se apoderaron de ella. Consagraron al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas, asnos, a filo de espada [...] Pero los israelitas cometieron un delito en lo del anatema. Akán, hijo de Karmí, hijo de Zebdí, hijo de Zeraj, de la tribu de Judá, se quedó con algo del anatema, y la ira de Yahveh se encendió contra los israelitas [...] Yahveh respondió a Josué: “¡Arriba! ¡Vamos! Israel ha pecado, y también ha violado la alianza que yo le había impuesto. Y hasta se ha quedado con algo del anatema, y lo han robado, y lo han escondido y lo han puesto entre sus utensilios. Los israelitas no podrán sostenerse ante sus enemigos, porque se han convertido en anatema. Yo no estaré ya con vosotros, si no hacéis desaparecer el anatema de en medio de vosotros. Levántate, purifica al pueblo y diles: Purifícaos para mañana, porque así dice Yahveh, el Dios de Israel: El anatema está dentro de ti, Israel; no podrás mantenerte delante de tus enemigos hasta que extirpéis al anatema de entre vosotros. Os presentaréis, pues, mañana por la mañana, por tribus: la tribu que Yahveh designe por la suerte se presentará por clanes, el clan que Yahveh designe se presentará por familias, y la familia que Yahveh designe se presentará hombre por hombre. El designado por la suerte en lo del anatema

---

7. Levítico 27, 28.

será entregado al fuego con todo lo que le pertenece, por haber violado la alianza de Yahveh y cometido una infamia en Israel.”<sup>8</sup>

## II.

Si la palabra anatema en el Antiguo Testamento responde de ordinario al hebreo *jérem*, en el Nuevo Testamento al menos una vez tiene el sentido preciso de ofrenda al templo: en el Evangelio sinóptico según San Lucas encontramos una referencia al templo adornado de “ofrendas votivas” (es decir, ofrecidas por voto o relativas a él) o “regalos consagrados” (ἀναθήμασι, *anathemasin*)<sup>9</sup>. Sentido favorable de los *anathemata*, aunque la mayoría de las veces expresa un sentido infame: maldición que afecta al mismo que la pronuncia, si llega a faltar a un compromiso sagrado, o la lanza a otra persona, condenado por falta muy grave, cobra el sentido de condena a ser apartado o separado, cortado como un miembro amputado, de una comunidad de creyentes. Dice Pablo de Tarso en su carta a los romanos:

Digo la verdad en Cristo, no miento, –mi conciencia me lo atestigua en el Espíritu Santo–, siento una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón. Pues desearía ser yo mismo anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza, según la carne –los israelitas [...].<sup>10</sup>

Anatema, es decir, objeto de maldición. “*El que no quiera al Señor, ¡sea anatema!*”, dice el apóstol ahora a los corintios<sup>11</sup>.

En una fecha temprana la Iglesia cristiana adopta la palabra *anathema*; aunque sin implicar la muerte, sino la pérdida de bienes materiales o espirituales o la exclusión de un pecador de la socie-

8. Josué 6, 20 - 7, 15.

9. Evangelio según San Lucas 21, 5. La expresión en griego de este pasaje se puede leer en <http://www.sacred-texts.com/bib/gnt/luk021.htm>

10. Epístola a los Romanos 9, 1 ss.

11. Primera Epístola a los Corintios 16, 22.



dad de los fieles. No obstante, el anatema se pronunciaba principalmente contra los herejes destinados así a la condenación o fuego eterno, salvo en casos de arrepentimiento.

Sin embargo, el sentido del anatema no está determinado de forma muy precisa por los distintos autores cristianos, aunque haya estado muy en uso en la Iglesia. Algunos consideran al anatema como una pena más fuerte que la excomunión, un agravamiento; para otros, debe anatemizarse en casos de contumacia, es decir, cuando se persiste obstinadamente en tal o cual error; mientras que para otros no habría diferencia entre una y otra.

En el siglo XIII, Gregorio IX hace una distinción entre:

I – “excomunión menor”, incurrida por una persona que mantiene comunicación con alguien bajo sentencia de excomunión. Implica sólo la privación de recibir sacramentos como la eucaristía –aunque no de administrarlos– y de ocupar cargos eclesiásticos.

II – “excomunión mayor”, que implica la exclusión de la comunión eclesial; el excomulgado no puede recibir ni administrar sacramentos, ni asistir a oficios divinos.

Mas cuando en derecho canónico se habla de excomunión, salvo que se aclare, siempre hay que entender excomunión mayor. El anatema permanece así como una excomunión mayor, sólo que algunos aclaran que el anatema se promulgaría con mayor solemnidad<sup>12</sup>. Más tarde, en el código de derecho canónico de 1917, fulminar el anatema o la excomunión se volverán sinónimos. Se trata no sólo de una medida pastoral de carácter disciplinario, punitivo, vindicativo (satisfacción del delito, reparación del escándalo) sino también “medicinal”.

Desde la Edad Media estaba, entonces, prohibido todo intercambio religioso, e incluso profano, con una persona excomulgada, so pena de incurrir en la misma excomunión. Con el tiempo esta cues-

---

12. Cf. las entradas “anatema” y “excomunión” en Joseph Gignac, “Anathema”, *The Catholic Encyclopedia Vol. 1*, Robert Appleton Company, New York, 1907; Abate Berghier, *Diccionario de Teología*, Madrid, 1846 y *Diccionario de Derecho Canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, Librería de Rosa y Bouret, París, 1854.

tión se aclaró, de modo que sólo ciertas clases de excomulgados hubieran de ser evitados (*vitandi*). Este es el origen de la distinción entre *vitandus* y *toleratus* (tolerado), que fue modificada pero se mantuvo en el *Código* de 1917, el cual especifica, sin embargo, que un *vitandus* ha de ser expresamente declarado tal por la Santa Sede. El nuevo *Código* renuncia a la imposición de una excomunión *vitandus*.

Pero la cosa no es tan simple: puesto que los bautizados no pierden su carácter del bautismo ni su condición de bautizados, no se puede decir que los excomulgados dejen de pertenecer a la Iglesia. Los lazos de comunión espiritual e invisible no se alteran, pero se rompen los lazos extrínsecos de comunión. Extraña topología, se trata de lógicas diferentes también pues mientras en el orden visible de la sociedad de los fieles es posible la exclusión, en el orden invisible del Cuerpo místico de la Iglesia, con Cristo a la cabeza y enlazados por la forma del amor que se ha llamado *ágape*, no es posible. Leamos al apóstol Pablo:

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu [...] Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro ¿dónde quedaría el cuerpo? Ahora bien, muchos son los miembros, más uno el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: “¡No te necesito!” Ni la cabeza a los pies: “¡No te necesito!”. Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables. Y a los que nos parecen los más viles del cuerpo, los rodeamos de mayor honor. Así a nuestras partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad. Pues nuestras partes honestas no lo necesitan. Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros. Si sufre

un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo.<sup>13</sup>

Ahora, los avatares del anatema, en las formas jurídicas de la historia de la Iglesia, han derivado en una doble dirección, un doble objeto de anatema (*anathema*, en latín): *ab homine* realizada por un acto judicial contra una persona particular, y *a jure*, contra las personas en general que sostienen un error doctrinal, por ley. “*Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema!*”<sup>14</sup>. Todos los concilios, desde el Primer Concilio de Nicea al Concilio Vaticano II, han parafraseado esta fórmula paulina para la definición de un dogma: “Si alguno dijere o sostuviere tal o cual error, que sea anatema”.

Por ejemplo, el papa Pío X anatemiza en 1907 lo que llama el “delirio de los modernistas”, las doctrinas de la inmanencia religiosa que más tarde Freud, aunque de otra forma, también discutirá:

En efecto, todo fenómeno vital, y ya queda dicho que tal es la religión, reconoce por primer estimulante, cierto impulso o indignancia, y por primer manifestación, ese movimiento del corazón que llamamos sentimiento. Por esta razón, siendo Dios el objeto de la religión, síguese de lo expuesto que la fe, principio y fundamento de toda religión, reside en un sentimiento íntimo engendrado por la necesidad o indignancia de lo divino. Por otra parte, como esa indignancia no se hace sentir sino bajo ciertas coyunturas determinadas y favorables, no puede pertenecer de suyo a la esfera de la conciencia, el principio yace sepultado bajo la conciencia, o, para emplear un vocablo tomado de la filosofía moderna, en la subconciencia, donde es preciso añadir que su raíz permanece escondida [...]”<sup>15</sup>

13. Primera Epístola a los Corintios 12, 12-30.

14. Epístola a los Gálatas 1, 9.

15. Pío X, Encíclica “Pascendi”, *Colección completa de Encíclicas pontificias*, Guadalupe, Bs. As., 1952, p. 828.

Para Pío X, fiel a la tradición evangélica, la fe no surge de un sentimiento inmanente, sino que supone un asentimiento a aquella verdad que desde afuera llega al oído. Y concluye:

[...] el Concilio Vaticano con perfecto derecho decretó: “*Si alguno dijese que el hombre no puede ser elevado por Dios a un conocimiento y perfección que superen a la naturaleza, sino que puede y debe alguna vez llegar por sí mismo, mediante un continuo progreso, a la posesión de toda verdad y bien, sea anatema*”.<sup>16</sup>

En noviembre de 2012, y a propósito del voto de los parlamentarios católicos uruguayos a favor de la ley de despenalización del aborto, se ha vuelto a poner sobre el tapete la cuestión de la excomunión. El secretario de la Conferencia Episcopal, Monseñor Heriberto Bodeant, obispo de la diócesis de Melo, recordaba que en Derecho Canónico se han llamado “excomuniones automáticas” (*latae sententiae*, ya hechas o efectuadas) aquellas en las cuales se incurre por la misma realización del acto penalizado (v. gr., procurar el aborto), a diferencia de las que necesitan un proceso, un ritual y un decreto (*ferendae sententiae*, por hacer)<sup>17</sup>.

Del lado del judaísmo, podemos citar también un caso relativamente reciente de excomunión. Aarón Cohen rabino en Gran Bretaña de los *Naturei Karta*, un grupo ultraortodoxo que rechaza cualquier forma de sionismo y se opone activamente al Estado de Israel, fue objeto de *jérem* en el 2007 tras abrazar durante la Conferencia negacionista del Holocausto al presidente de Irán Mahmud Ahmadineyad quien ha hecho de su judeofobia una estrategia política, jurando borrar del mapa ese mismo Estado de Israel. La comunidad judía de Manchester despertó a Cohen apedreando

---

16. *Ibíd.*

17. Cf. la nota “Ningún obispo excomulgó a ningún legislador” donde se explica que la excomunión automática se aplica a quienes practican el aborto, aunque no a quienes votaron la ley. Disponible en <http://iglesiacatolica.org.uy/noticeu/mons-bodeantningun-obispo-excomulgo-a-ningun-legislador/>

su casa para que escuchara alto y claro el cántico solemne del *Kadish Iatoin*, la plegaria que se entona en memoria de los muertos y anuncia su *jérem*, ya que Cohen pasó a ser un muerto en vida. A Cohen le impidieron a empujones la entrada a la sinagoga en *Shabat* en Manchester, donde habita la segunda comunidad judía más importante del Reino Unido. También le han condenado en lo que le quede de su vida de muerto a ingerir alimentos impuros: ya no le está permitido comprar comestibles *kosher*. A la puerta de la casa de Aarón Cohen, la policía británica montaba guardia 24 horas por temor a nuevos ataques<sup>18</sup>.

### III.

Ahora bien, el 22 de mayo de 1963, en el seminario *La angustia*, Lacan recordaba, al introducir el objeto *a* bajo la forma de la voz divina, “*la voz de Yahvé, la del propio Dios*”<sup>19</sup> encarnada en el sonido que surge de un cuerno de macho cabrío, que el *shofar* había resonado durante el pronunciamiento de la fórmula con que se maldijo a Spinoza<sup>20</sup>. Ocho meses después él mismo se iba a presentar como objeto de *jérem*. ¿Cómo es que se produce ese salto, ese pasaje de lo trágico del *jérem*, a la exclusión de Lacan de la lista de didactas de la *Société Française de Psychanalyse* (SFP), por las directivas de la *International Psychoanalytical Association* (IPA)? ¿Cómo es que una y otra escena resonarán en el discurso de Lacan y en los miembros de la escuela que él funda, de manera que una narración se intrinque en la otra?

Leemos en la “Directiva de Estocolmo al Grupo de Estudios SFP”:

1. El Ejecutivo Central toma nota del hecho de que después del Congreso de Edimburgo: a) El grupo de Estudios hizo esfuerzos

18. Cf. “Un rabino muerto en vida”. Disponible en <http://www.noticias24.com/actualidad/noticia/2568/un-rabino-muerto-en-vida/>

19. Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Paidós, Bs. As., 1998, p. 269.

20. Idém.

considerables por volver a poner orden en su administración; b) el Consejo de Administración y la Comisión de Estudios del Grupo de Estudios se esfuerzan por poner en práctica las recomendaciones de Edimburgo. 2. En lo que concierne a los puntos enunciados, el Ejecutivo Central dirige sus felicitaciones al Dr. Leclaire, en sus funciones de secretario y luego de presidente, por los resultados que se alcanzaron hasta el presente. 3. No obstante, el Ejecutivo Central también toma nota, con respecto al Dr. Lacan, del hecho de que: a) Continúe teniendo autoridad en lo concerniente a la formación; b) no se ajusta a las Recomendaciones de Edimburgo en su práctica analítica con los candidatos en formación; c) estorbó al Comité Asesor en su trabajo con el Consejo de Administración. 4. El Ejecutivo Central considera que el Dr. Lacan no puede seguir figurando durante mucho tiempo más entre los analistas del Grupo de Estudios y que las recomendaciones de Edimburgo según la cual progresivamente debía ser apartado de la formación tiene que ser precisada y aplicada rigurosamente. 5. En consecuencia, el Ejecutivo Central informa a la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, por intermedio de su Presidente, el Dr. Leclaire, que las medidas detalladas más adelante, en el párrafo 6 son indispensables. En consecuencia, si no se aplicasen punto por punto, el mantenimiento del padrinazgo al Grupo de Estudios se vería comprometido. 6. Las siguientes medidas son indispensables para que se mantenga el reconocimiento del Grupo de Estudios: a) Todos los miembros, miembros asociados, practicantes y candidatos de la SFP deberán hallarse informados de que, en lo sucesivo, el Dr. Lacan no es reconocido como analista didacta. Esta notificación deberá hacerse efectiva el 31 de octubre de 1963 a más tardar. b) Se ruega a todos los candidatos en formación con el Dr. Lacan que informen a la Comisión de Estudios si desean o no proseguir su formación, entendiéndose que se les exigirá un fragmento complementario de análisis didáctico con un analista autorizado por la Comisión de Estudios. Esta notificación deberá hacerse efectiva el 31 de diciembre de 1963 a más tardar [...] <sup>21</sup>

En un juego político de correlación de fuerzas, en el cual Lacan tampoco ha sido ingenuo ni intachable, el Ejecutivo Central ejerce su máximo poder sobre quien considera “inaceptable” y “una amenaza”. Así pues, Lacan en el seminario del 15 de enero de 1964 homologa la violencia de su exclusión de la lista de analistas didactas con la del *jérem* de la comunidad hebrea que había recaído sobre Spinoza.

Asimismo, la expresión “anatema” aparece en su texto “Posición del inconsciente”<sup>22</sup>, aunque en dicha oportunidad, sin la referencia a Spinoza. Mas en esta ocasión, no es sobre la persona de Lacan, sino sobre su enseñanza que, para él, recae el anatema:

Es que los que vienen a escucharnos no son los primeros comulgantes que Platón expone a la interrogación de Sócrates. Que la “secundaria” de donde salen tenga que redoblar con una prope-  
dética es bastante significativo de esas carencias y esos amaneramientos. De su “filosofía” la mayoría no ha conservado más que una mezcla de fórmulas, un catecismo de bisutería, que los anestesia para toda sorpresa de la verdad [...] Una κοινή [*koiné*] de la subjetivación la subtiende, la cual objetiva las falsas evidencias del yo y desvía toda prueba de una certidumbre hacia la postergación. (Que no nos opongan ni a los marxistas, ni a los católicos, ni a los freudianos mismos, o pedimos que se pase lista). Por eso sólo una enseñanza que quebranta esa κοινή traza el camino del análisis que se intitula didáctico, puesto que los resultados de la experiencia se falsean por el solo hecho de registrarse en esa κοινή. Este aporte de doctrina tiene un nombre: es sencillamente el espíritu científico, que falta absolutamente en los lugares de reclutamiento de los psicoanalistas. Nuestra enseñanza es anatema [*anathème*] por el hecho de que se inscribe en esa verdad. La objeción que se ha hecho valer de su incidencia en la transferencia de los analistas en formación dará risa a los analistas futuros, si

21. En Jacques-Alain Miller, *Escisión, Excomunió, Disoluci3n, Manantial*, Bs. As., 1987, pp. 171-172.

22. Presentado en el coloquio de Bonneval en 1960 y escrito a pedido de Henry Ey en marzo del a1o de la exclusi3n de Lacan de la lista de didactas de la IPA, 1964.

gracias a nosotros los hay todavía para quienes Freud existe. Pero lo que prueba es la ausencia de toda doctrina del psicoanálisis didáctico en sus relaciones con la afirmación del inconsciente.<sup>23</sup>

Para Lacan, las fórmulas repetidas, los credos vacíos, a la manera de una *koiné* o lengua común, que tanto han conocido el comunismo, el catolicismo, el freudismo, no son la dirección que debe definir el lazo de un colectivo psicoanalítico. De esta manera, la referencia al propio Lacan, el empleo de cierto vocabulario, de cierto argot, no basta para hacer lazo.

La falta de espíritu científico era denunciada por Lacan ya en 1956 cuando sostenía que si bien los freudianos proseguían sobre los junguianos el anatema que Freud había lanzado sobre Jung, sus análisis del síntoma no diferían lo suficiente de los primeros al desembocar otra vez en el simbolismo<sup>24</sup>.

No obstante, las escuelas fallan cada vez que se fundan en una ciencia esclerosada en la repetición de sus fórmulas establecidas, en la reproducción de sus formas prediseñadas; sólo pueden apoyarse en aquella ciencia que lleva la investigación a la sorpresa de la invención, la innovación, la creación.

#### IV.

Por ello, es necesario plantearse cuáles son los fundamentos, la ética y el tipo de lazo en una escuela de psicoanálisis.

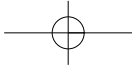
Los lazos que se sostienen en credos, en cuerpos dogmáticos, en normas jurídicas, en reglamentaciones, hacen que la entrada y la salida a ese tipo de instituciones sean trágicas, que haya ortodoxias y heterodoxias, excomuniones y apostasías, blasfemias, herejías y fulminaciones de anatemas.

---

23. J. Lacan, "Posición del inconsciente", *Escritos II*, siglo XXI, México, 1975, pp. 372-373.

24. Cf. J. Lacan, "El psicoanálisis y su enseñanza", *Escritos II*, op. cit., p. 166.





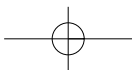
Pero si ese lazo no se funda en un credo, ¿qué sucede entonces, con la comunión (*koinonía*)<sup>25</sup> entre sus miembros? Más aún, ¿qué relación tiene ese lazo con ese *a* que Lacan mismo increíblemente, y no sin humor, dice a quienes lo van a escuchar a su seminario del 9 de enero de 1963 que les da como una hostia<sup>26</sup>?

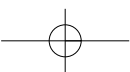
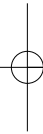
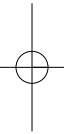
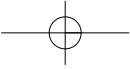
¿Y si se tratara de un lazo de lo que está fuera de la comunión, pero que justamente, al separarse, enlazaría? Es difícil que haya excomunión de una composición colectiva que no se piense como UNO –ni siquiera bajo la forma de un “nosotros” siempre en relación diferencial, cuando no oposicional, respecto a “otros”, a una alteridad que, por lo general, es detestada– sino que promueva un tipo de lazo que sea uno a uno, el lazo del unario, y no de la unidad sin fisuras. Quizá la cuestión sea cómo se pasa a veces de la grieta a la fractura o el desgarramiento brutal.

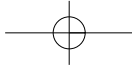
¿Qué tipo de lazo es aquel, pues, que no excomulga las diversas formas de la locura de los miembros de una escuela de psicoanálisis y, más aún, que hace de esa locura un tipo de enlace? ¿Cuál es, pues, ese algo que pueda identificarse como “lo común” (*koinos*) entre los miembros de dicha escuela? ¿No se trataría de un algo común que no es ningún bien, ningún cuerpo, que simplemente es una nada o un agujero? ¿Lo *koinos* no está en la vía de ese *a* que paradójicamente prorrumpen en el acto de separar, de crear, de arrojar un anatema?

25. En latín *communio*, *communitas*.

26. J. Lacan, *Seminario 10. La angustia*, op. cit., p. 111. El *a* como “hostia” aparece aquí como un chiste. Lacan presenta a ese *a* –por definición incorporeal– con un papelito que simula una superficie topológica y se lo da como viático a su público. Este gesto es una cosa tan pueril, tan banal, que no tiene otro parecido con la Eucaristía que simplemente la misma palabra. Ese *a*, a diferencia del cuerpo y la sangre de Cristo, no unifica absolutamente nada, no provoca ninguna comunión de los santos, no es nada, nada en comparación con el cuerpo eucarístico. Lacan entregando esa hostia de alguna manera vacía de contenido religioso a ese significante.







## La Jerusalén freudiana: una incredulidad religiosa / Ricardo Viscardi

### Lecturas religiosas

A poco de leer<sup>1</sup>, uno percibe que el término religioso se coloca, con relación a la lectura, en postura adjetiva. Esta resonancia de la tradición funde la cuestión de la lectura en la cuestión de la religión, incluso tal como surge de la lectura ciceroniana del término religión, que insiste en el cuidado de lo que se lee. Aunque una apostasía la cuestiona, toda lectura supone cierta religiosidad y por lo mismo, la posibilidad de una excomunión, tal como surge de forma espontánea, según la conferencia episcopal uruguaya, ante la ley de despenalización del aborto, del propio texto de la norma<sup>2</sup>. Este carácter religioso de la lectura surge aun con más vigor si tal apostasía se ve condenada, además de la excomunión, a una *excommunication*<sup>3</sup>.

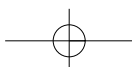
Tenemos por lo tanto configurada, ya en torno al título *La non-excommunication de Jacques Lacan*, una cuestión religiosa por antonomasia, en cuanto se nos invita a una lectura, pero además religiosa a título expreso, en cuanto se trata de desvinculación religiosa, que por el significante que exhibe el léxico del francés nos sume, por

---

1. José Attal, *La non-excommunication de Jacques Lacan, quand la psychanalyse a perdu Spinoza*, L'anebvue éditeur, Paris, 2010.

2. "Iglesia dice que legisladores que votaron despenalización quedan excomulgados" *El Observador* (18/10/12) <http://www.elobservador.com.uy/noticia/235124/iglesia-dice-que-legisladores-que-votaron-despenalizacion-que-dan-excomulgados/> (acceso el 26/10/12).

3. El término francés no sólo introduce el significante de la comunicación, sino además el diccionario lo vincula, bajo índole laica, a toda otra asociación. Ver. "Excommunication" en *Le Dictionnaire* <http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=excommunication> (acceso el 26/10/12).



añadidura, en una desvinculación laica, incluso se diría que profana, propia de la profanación comunicacional del presente. Quien suponga por tal expediente de titulación, que el índice del contenido que sigue escapa a la religiosidad en el sentido propio del término, se encontrará ante dos desafíos, en primer lugar, saber qué es propio del sentido fuera de la religión, en segundo lugar, saber qué religión se encuentra consignada críticamente por el autor, para no poner más que un ejemplo, bajo el subtítulo “*De nuevo la religión*”<sup>4</sup>

La primera pregunta es más envolvente, a la manera de la substancia divina spinozista, porque la cuestión de la religión rige a la cuestión del sentido. Como lo señala Virilio, hasta la fotografía, lo revelado provenía de la substancia. Luego se ha convertido en una cuestión de accidente entre substancias, que en su efecto entre sí, nos revelan un sentido de instantánea<sup>5</sup>. Pero tanto en el sentido fotográfico de la imagen, como en el sentido teológico de la divinidad, e incluso en el de una *philosophia perennis*, como la que predicaba Leibniz, el sentido subsiste en razón de una substancia que lo alberga. Inversamente, leer supone exponer el sentido, por ejemplo de esta hoja impresa que se ofrece a la mirada, cuya impresión subsiste como la propia substancia de la lectura.

Esa relación privilegiada entre sentido y lectura que se vincula desde el *Teetetes* de Platón<sup>6</sup> a una técnica de escritura, se encuentra atribuida *prima facie* de forma enigmática, por el propio Lacan, a la religión católica<sup>7</sup>. Lacan no sólo sostiene que la verdad y el sentido son lo propio de la religión, sino que en tal sentido –conceptualmente pleonástico– verdadero de lo religioso, existe una única religión, que es el catolicismo<sup>8</sup>. Lejos de adherir al dogma católico,

---

4. J. Attal, *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdi3 a Spinoza*, trad. Guadalupe Marando, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2012, p. 124.

5. Paul Virilio, *L'Universit3 du d3sastre*, Galil3e, Paris, 2007, pp. 59-61.

6. Plat3n, *Di3logos*, Porrúa, M3xico, 1979, pp. 295-296.

7. Debo esta referencia a Gonzalo Percovich.

8. Jacques Lacan, *Conferencia de prensa del Doctor Lacan*, en *Actas de la Escuela Freudiana de Par3s*, Petrel, Barcelona, 1980, p. 23.

apostólico y romano, Lacan lo endilga como el peor enemigo del psicoanálisis, a punto tal de declarar que la cuasi infinita capacidad de generación de sentido de la religión, es decir, del catolicismo, entrañe posiblemente la desaparición del psicoanálisis<sup>9</sup>. De esta manera la declaración de Lacan excomulga (en la acepción de su lengua vernácula, que admite la *excommunication* en tanto exclusión laica) al propio José Attal, en particular en el sentido implícito de la excomunión según la entienden los obispos uruguayos, que no requiere imputar nominalmente a quienes, sin embargo, alcanza su condena<sup>10</sup>.

A partir de la acepción simultáneamente religiosa y laica del término francés "*excommunication*", se revela el carácter religioso de toda lectura: leída desde el criterio de la Iglesia en Uruguay, una excomunión laica puede ser fundada retroactivamente, en razón del sentido que toma la palabra de Lacan en Roma hace casi medio siglo. Por el mismo criterio que sostiene una excomunión religiosa, toda lectura laica, la psicoanalítica en particular, no adquiere sentido sin una substancia propia, que subsiste en la biblioteca de una ecúmene, católica o lacaniana.

Por lo tanto le asistía plena razón a Lacan al temer que la religión pudiera llegar a eliminar al psicoanálisis, ya que su brazo semántico puede extenderse desde la Iglesia Celeste del Uruguay hasta una provocación psicoanalítica emitida en Roma casi medio siglo antes. Sin extenderme ahora en las razones que desde el punto de vista de la comunicación, en tanto proceso de secularización de la cristología católica, apoyan el aserto de Lacan, conviene tomar a cargo la explicitación de esa declaración catastrofista casi 30 años después, bajo la pluma de un antropólogo de la religión.

Serge Margel<sup>11</sup> sostiene lo mismo que Lacan: existe una única religión, capaz como tal, de atribuir a las demás comunidades creyentes el carácter de meras heredades supersticiosas. Tal atributo

---

9. Ibid., p. 21.

10. Ibid., Nota 2.

11. Serge Margel, *Superstition*, Galilée, Paris, 2005.

que exhibe la Iglesia Católica proviene de que su teología presenta una doble fundación, celestial y terrena, que sin embargo es también una fundamentación, en cuanto tanto la una como la otra se encuentran sostenidas por el mismo Dios<sup>12</sup>. La divinidad que revela el destino ultraterreno es la misma que funda la comunidad de creyentes en este mundo, doble fundación que obedece sin embargo a un único registro teológico, la encarnación, por cuya mediación la salvación está anunciada desde este mundo, aunque provista por pronunciamiento divino<sup>13</sup>.

En tanto cuenta con un único principio de legitimación en la unión entre el creador y las creaturas, en particular a través del orden eclesial que provee el cuerpo místico de Cristo, el catolicismo alcanza a legitimar teológicamente, en razón del fundamento divino de su *principalidad*, a la propia institucionalidad que impone políticamente. De tal forma, el dispositivo cristológico de la encarnación configura, en razón de la doble articulación de lo celestial y lo terrenal mediados por una misma divinidad creadora, el criterio que permite descalificar toda otra creencia y religiosidad, degradándolas al plano de mera superstición, oscuro pandemónium de gesticulaciones atávicas.

Es importante señalar en el plano estratégico de la lectura del libro de Attal en cuestión, que tanto Lacan como Margel insisten en la articulación entre religión, verdad y sentido, que constituyen una única condición trascendente desde el punto de vista teológico. Esta condición trascendente anima la característica de todo sistema simbólico tal como lo entiende Benveniste, a partir de la doble articulación subjetiva y referencial del sistema de la lengua<sup>14</sup>: estar dotado de jerarquía (es decir, proveniencia divina) y articulación (extensión a un destino). Esta perspectiva es relevante tanto desde el punto de

---

12. *Ibid.*, p. 89.

13. *Ibid.*, p. 91.

14. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale II*, Gallimard, Paris, 1974, p. 99.

É. Benveniste, *Problemas de Lingüística general II*, trad. de Juan Almela, Siglo XXI Editores S.A. de C. V., 24a. edición en español.

vista de la clarísima articulación de la filosofía del siglo XVII, a la que pertenece Spinoza, con el arcano teológico del que deriva, como en razón de la atención que presta Lacan a la enunciación filosófica, quizás justamente en razón de que según sus propias palabras, “desconfía de la filosofía como de la peste.”<sup>15</sup>

Sin embargo, seguramente apoyada en sus propios recaudos críticos, la perspectiva que adopta Attal respecto a la cuestión religiosa, particularmente referida a la comunidad sefaradita que integraba Spinoza, se diferencia radicalmente de la que sincrónicamente adoptan Lacan y Margel. El rasgo definitorio de esa religiosidad es su práctica incrédula, a partir del mismo testimonio emblemático que Attal pone en boca de una filósofa y nada menos que en el propósito de Hannah Arendt: su educación religiosa judía no la sumaba a creer en la existencia de Dios, que ella misma había declarado abandonar, sino a practicar los meros preceptos del culto<sup>16</sup>. Quizás por extensión interpretativa Attal lee por la misma vía la significación de las obligaciones cristianas a las que se ven sometidos los marranos de Amsterdam: no se les obliga sino a transgredir de hecho el culto judío y adoptar los preceptos prácticos dictados por el culto cristiano.

Pero por sobre todo, la analogía entre un paradigma de comunidad religiosa y la instalación por Ferenczi de la escuela psicoanalítica, cuyas creencias compartidas constituyen el cimiento mismo de la colectividad, hace hincapié en la educación a través de la interpretación “siguiendo lo escrito y siguiendo lo dicho”, antes que en la preeminencia de la divinidad. Todo sucede en esa descripción emblemática de una comunidad religiosa que avanza Attal, como si la existencia divina se constituyera, por transmisión a partir de un acervo compartido, en el propio desarrollo de la educación religiosa y de sus procedimientos reglados por la discusión del arcano religioso<sup>17</sup>.

---

15. J. Lacan, op. cit., p. 33.

16. J. Attal, op. cit., p. 166.

17. Ibid., pp. 125-126.

En tanto gobierna la propia lectura de la filosofía, la distinción en cuanto al trinomio religión, verdad y sentido orienta, en un sentido u otro, la cuestión de la trascendencia, es decir del vínculo entre existencia y sentido. La diferencia entre Lacan y Attal parece al respecto decisiva, e incluso se extiende a la lectura de Spinoza

### **Existencias filosóficas**

Substancia, representación y naturaleza configuran en la naciente filosofía clásica del siglo XVII una continuidad sin fisuras. Esa realidad reconoce una doble instrucción divina y humana, una misma vía llega desde la substancia divina y vuelve desde la naturaleza humana, según grados de perfección intelectual relativos a la falencia humana. El trasfondo teológico cristiano está surgente e instruye la significación terminológica. Por esa razón, la carga de la prueba teórica no corresponde a la substancia, que no puede sino provenir de una entidad divina, sin cuya asistencia permanente la falible representación propia de la naturaleza humana se desvanecería, sino de la existencia que tal representación natural –o naturaleza representativa– humana pueda revestir al margen del sustento divino. En las *Meditaciones Metafísicas*, al tiempo que afirma “[...] *que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo, es decir, me conserve.*”<sup>18</sup> Descartes establece la filiación del intelecto humano en un vínculo bidireccional entre la acción de Dios “[...] *que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza [...]*” y la trabajosa condición humana, “[...] *que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo [...]*”<sup>19</sup>. Vinculados por

18. René Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, trad., prólogo y notas de Manuel G. Morente, Espasa-Ediciones Argentina S.A., Buenos Aires, 1951, p. 114. “[...] *qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire, derechef, c'est-à-dire me conserve.*” R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1979, p. 123.

19. *Ibid.*, pp.116-117. “[...] *qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance [...]*” “[...] *je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même [...]*”, *ibid.*, p. 127.



la imagen, Dios y su creatura difieren por la calidad del trazo con que se designan entre sí, solvente y ligero como una semblanza para la divinidad, azarado y trabajoso para el hombre, que intenta representarse los cabos sueltos entre sus limitaciones.

Asimismo esa diferencia de fuerza intelectual caracteriza la diferencia entre la divinidad y su creatura en Leibniz, para quien el intelecto humano no es menos perfecto que el divino ni en sus elementos ni en sus operaciones, sino simplemente menos general en su alcance cognitivo. La percepción existe para Leibniz representativamente, independientemente de la conciencia de su existencia<sup>20</sup>, de manera que articula en una sucesión ordenada y monadológica el todo del universo, donde corresponde a Dios llegar a la existencia por el mero acto de pensar.

En ese equilibrio inestable y diferentemente protagónico entre la existencia subsistente de la divinidad y la existencia subsidiaria del humano, le corresponde al segundo sin embargo, por un decreto insondable de la divinidad, alcanzar grados de existencia intelectual, es decir, apropiarse legítimamente hasta cierta medida la condición imperecedera de la substancia divina. En esa clave intervienen las *mathesis universalis*, cuya misión prometeica consiste en consignar que, en la “balanza de la razón”, lo humano llega a sopesar por sus propios medios con ribetes eternos de exactitud.

Esta potestad que gana el humano, como efecto del incalculable designio divino de completar la obra de la creación, instala la problemática del grado de participación tolerable sin desmedro de la autoridad religiosa. Esta mantiene una razón propia de existencia en la medida de la índole mediadora instituida por la propia divinidad, en tanto que condición de la “verdadera religión”. Por consiguiente, se instalará el conflicto entre la autoridad religiosa de la iglesia, consagrada por la tradición y la doctrina religiosa, por un lado, mientras por el otro asciende la estrella de la *philosophia perennis*.

---

20. Gottfried Leibniz, *Monadología*, Escuela de Filosofía Arcis <http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf> (acceso el 26/10/12).

En este conflicto el lugar de Spinoza está puesto de relieve por la eliminación del problema del tercer hombre, es decir de la mediación, en razón de la subordinación jerárquica del método al paradigma que lo inspira. Por esa vía, el método se libera del procedimiento de la mediación y accede por vía ascendente al sentido de la substancia divina:

También el entendimiento con su fuerza nativa se forja instrumentos intelectuales por los cuales logra otras fuerzas para realizar otras obras intelectuales; de éstas extrae otros instrumentos, es decir, el poder de adelantar su investigación, y continúa así, progresando, hasta llegar a la sabiduría.<sup>21</sup>

El conocimiento asciende por vía inmanente hasta la sabiduría, de la misma forma que los atributos de la substancia divina le son inspirados por la inmanencia de la condición divina a través del “[...] *conocimiento de la unión que tiene la mente con la naturaleza entera.*”<sup>22</sup> La completitud de la naturaleza supone la existencia divina, cuya manifestación por medio de atributos es inherente, sin embargo, al conocimiento humano como parte de la misma naturaleza. Esa relación de transmisión inmanente, infusa por igual en el conocimiento y la naturaleza, desafía a la autoridad religiosa, tanto si ella pretende el patrimonio de la mediación hermenéutica –propia del cristianismo, como si pretende depurar la transmisión de un mandato insondable– según la instrucción hebrea.

---

21. Baruch Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, elaleph.com, <http://biblioteca.cujae.edu.cu/literatura/ebooks/Spinoza%20-20Tratado%20de%20la%20reforma%20del%20entendimiento.pdf> p.38 (acceso el 26/10/12).

22. *Ibid.*, p.28.

## La inmanencia según Freud

La simpatía entre Freud y Spinoza se encuentra prolongadamente relatada en el texto de Attal. Sin embargo, contrariamente a lo que sucede con Lacan, los comentarios del propio Freud que trae a colación la argumentación escasamente superan el gradiente declarativo. Sin embargo, un pasaje de “La interpretación de los sueños” se inscribe de manera asaz significativa en el paralelo que se establece entre Freud y Spinoza con relación al sueño “Padre, ¿entonces no ves que me abraso?”<sup>23</sup>. Este pasaje concierne a la idealidad, entendiéndose por tal la inexistencia empírica del lugar de la producción psíquica, asimilado por Freud a la formación de la imagen en los artefactos ópticos:

En el microscopio y en el telescopio, como es sabido, estas son en parte unas localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente aprehensible del aparato.<sup>24</sup>

Esa óptica freudiana no sólo recorre un largo camino desde la interpretación freudiana de los sueños hasta la inmanencia spinozista, que proviene de la inherencia del humano en la substancia divina y no de una “imagen virtual”, contrapuesta en tanto “no existente” a la “realidad empírica”. Esa misma “no realidad” no sólo no deja de subrayar una realidad en el sentido “tangible”, sino que elimina, ante todo, el vacío que el auge que una teoría del discurso, así como la condición itinerante y camaleónica del significante en Lacan, deja en suspenso de interpretación<sup>25</sup>. Tal conversión de la conciencia en “béance” [hiancia], significativamente más rigurosa (y fantásica), desde el punto de vista teórico, que la metáfora del aparato óptico en tanto constitutivo de un “no lugar”, correspondería asimismo a la condición instituyente del aparato psíquico. Sin olvidar tampoco,

23. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (segunda parte), en *Obras completas*, Vol. V, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976, p. 504.

24. *Ibid.*, p. 530; citado por J. Attal, op. cit., p. 60.

25. J. Attal, op. cit., p. 125-126.

que el episodio de totalización de la naturaleza bajo la égida ya no de la divinidad, sino de la conciencia humana, encuentra para la negatividad de la conciencia en Hegel el patrocinio de Spinoza. El mismo Spinoza de quien dijo Marx que en su caso “la idea no es un cuadro colgado en la pared”.

Un vaciamiento de la conciencia es un vaciamiento de la substancia cognitiva que instituye el siglo XVII y se prolonga en la modernidad, particularmente en la herencia del siglo XIX que tanto pesó hasta el último cuarto del siglo pasado. En el cuestionamiento de tal (y de toda) perspectiva corresponde entender tanto la *unebévue* lacaniana como los “juegos de verdad” foucaultianos. Ese vaciamiento de la mediación de una substancia subjetiva es lo que admira Deleuze en la “inmanencia expresiva” de Spinoza, sin olvidar que su *Spinoza. Filosofía práctica*, se cierra por un capítulo “Spinoza y nosotros”, atracción del pasado por el presente que obedece a aquel principio foucaultiano “yo, a aquellos que amo, los utilizo”. Ahora, el amor que Deleuze siente por el *amor intellectualis Dei* de Spinoza pone de relieve un giro “no filosófico”, o sea, un efecto que lleva al propio Deleuze más cerca de la composición musical que de la historia de la filosofía: “Escritores y poetas, músicos y cineastas, pintores también, y hasta lectores ocasionales pueden descubrirse spinozistas más fácilmente que los filósofos de profesión.”<sup>26</sup>

Por consiguiente esta mirada sobre Spinoza no deja de participar de la línea infundida a la filosofía en Paris8 (ex Vincennes) donde enseñaron por igual Deleuze y Lacan: la filosofía debe salir de ella misma. En tal medida, una lectura que aborde a Spinoza en tanto paralelo de un presente, sin por lo tanto ponerlo a las antípodas de cualquier simetría histórica, deja por el camino una adquisición primordial del tiempo post-estructuralista.

---

26. Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica*, trad. de Antonio Escotado, Tousquets editores S. A., Barcelona, 2001, p. 157.

## Dios a diós / Carlos Arévalo

Cuando se conoce a Spinoza del todo,  
no hay nada que hacer. Hay que ser totalmente amigo suyo.  
No hay otra filosofía que la de Spinoza.<sup>1</sup>

La idea es transmitir algo del efecto que tuvo el libro de Attal en mí. Libro polémico tanto por las afirmaciones que contiene como por sus sentencias. Libro bien documentado, que permite múltiples entradas. Libro cargado de afectos, se podría decir que es una “guerra afectiva”, parafraseando a Annabel Teles<sup>2</sup> es un libro de política afectiva. Vale la pena recordar que Spinoza piensa la política incluyendo las pasiones, y para mí la pasión de la que trata este libro es sobre las pasiones políticas en torno a la figura de Lacan.

La lectura de este libro me produjo una serie de afectaciones contradictorias, algunas aún no han cesado de generarme inquietud y molestia, por qué no decirlo. Al decir de Spinoza cuando “*en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contradictorias, deberá producirse un cambio [...] hasta que dejen de ser contradictorias.*”<sup>3</sup> Es desde aquí que esto está escrito.

Spinoza es un autor que me “mordió”, como Lacan habla de ser mordido por el psicoanálisis. Pero Spinoza muerde al modo spinoziano, y con esto quiero decir que es a partir del encuentro con otros que se produce mi acercamiento a su obra; contagiado por la pasión

---

1. Friedrich Hölderlin, *Las cartas de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza*, Hiperión, Madrid, 1983, p.15.

2. Annabel Teles es una filósofa uruguaya que se dedica al estudio de las obras de Spinoza y Deleuze. Tiene dos libros publicados *Una filosofía del porvenir y Política afectiva*

3. Baruch Spinoza, *Ética*, Editora Nacional, Madrid, 2004, Parte V, Axioma I, p. 284.

de Annabel Teles (a quien agradezco compartir hoy esta pasión), a Ana Paula Yáñez e Inés Clerc, compañeras en este viaje, con quienes además de otros amigos, hace años navegamos en la marea afectiva de tratar de leer este autor tan difícil.

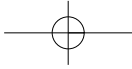
Cuando me enteré de la existencia del libro escrito por Attal, lo primero que imaginé fue que ese libro era el que estaba esperando. Una vez más la realidad me hizo saber que uno encuentra otra cosa que lo que espera. Lo que uno espera no son más que “ficciones” de nuestra imaginación, la “realidad” y la “perfección” no son más que la misma cosa. He aquí la idea de necesidad spinoziana.

Libro que a mi entender tiene muchas afirmaciones muy cuestionables, pero que a su vez abre un sinnúmero de interrogantes a trabajar. No es un libro para leer, es un libro para estudiar, para desplegar, es una propuesta de trabajo hecha libro.

Quisiera puntualizar que, así como Attal o como Lacan, cada uno produce su propio Spinoza. Tenerlo claro no es menor. Cada lector produce su propia lectura.

Cuando se lee a Spinoza y se llega específicamente a la Parte V del libro de la *Ética*, uno siente que se encuentra con algo. Esta parte en la traducción de Oscar Cohan, tiene un título muy bello: “De la potencia del entendimiento y la libertad humana”. A mi entender, los hallazgos que se producen en esta parte abren la posibilidad de un trabajo a realizar con ellos como clave de lectura. Es allí que autores como Deleuze, Alquié, entre otros, plantean que algo se inaugura en esa Parte de la *Ética*. Tomemos las palabras de Dujovne:

La *Ética* es un tratado filosófico, pero también es una autobiografía: la historia geométrica de una vida que se perfecciona al perfeccionar su conocimiento. Este conocimiento culmina con la intuición de la divinidad, que es la virtud suprema. El Dios de la quinta parte de la *Ética* es el Dios intuido por Spinoza; el dios de la primera parte es el Dios demostrado [...] En cuanto la *Ética* es una autobiografía, Spinoza llega a Dios; en cuanto la *Ética* es un tratado filosófico, Spinoza parte de Dios.<sup>4</sup>



Esto despertó una inquietud en mí, pues nunca me lo había enunciado como un libro que propusiera un ejercicio espiritual. Sí como un libro del cual no se sale ileso luego de su lectura. Esta es una línea que solo quiero puntualizar.

Para comenzar adscribo a la propuesta de Allouch, que nos dice que leer a Lacan pasa también “*por la puesta a prueba de sus enunciados.*”<sup>5</sup> Por lo tanto, en este momento los enunciados de Lacan que Attal refiere como certeza, no pueden más que generarme preguntas.

Tomemos la formulación de Lacan en la que según Attal, abandona a Spinoza:

Este es el sentido eterno del sacrificio, el cual yo diría, al que nadie se puede resistir, a menos de estar animado por esa fe tan difícil de mantener y que tal vez un solo hombre ha podido formular de manera plausible, por la identificación del otro, de un dios que creímos, completamente sin razón, poder definir como panteísta, a saber, Spinoza con su *Amor intellectualis Dei*.<sup>6</sup>

Para terminar diciendo: “*Para nosotros es una posición insostenible.*”<sup>7</sup>

¿Qué es lo insostenible?, ¿Cuál es la noción de sacrificio que se encuentra trabajando Lacan? ¿Cuál es el Spinoza de Lacan? y por otra parte ¿qué entiende Spinoza por *Amor intellectualis Dei* y dónde habla de éste?

El libro de Attal nombra dieciocho veces el concepto “*Amor intellectualis Dei*”<sup>8</sup>.

---

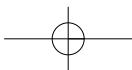
4. León Dujovne, *Spinoza*, Edición Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1943, Tomo III, pp. 74-75.

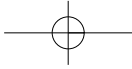
5. Jean Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.

6. Jacques Lacan, *Les fondements de la psychanalyse*, sesión del 24 de junio de 1964. La traducción es nuestra.

7. *Ibíd.*

8. El *Amor intellectualis Dei* es traducido en la versión en español del libro de Attal y en la *Ética* como Amor intelectual de Dios, usaremos esa traducción.





La primera vez que lo nombra lo hace aludiendo al libro *El Antiedipo* de Deleuze y Guattari, a la vez que marca la importancia que tiene este concepto en la obra de estos autores y en su producción teórica.

Pero, para mi sorpresa, en una conversación con A. Teles, se subraya el pie de página, al que remite esta primera aparición, en el que se supone intenta aclarar algo vinculado al *Amor intellectualis Dei*. Esta cita me confunde, pues es de la primera parte de la *Ética* llamada “De Dios”, y para ser más preciso es la primera definición del libro, y es la definición de causa de sí y no de Dios. Esto puede generar confusión, porque por un lado Dios recién ingresa en la *Ética* en la Definición 6 y, por otro, el *Amor intellectualis Dei* aparece en la Parte V, específicamente en la Proposición 32. Para mi gusto la distancia de Dios a Dios es muy grande. Por lo pronto de la primera definición de Dios a la idea de *Amor intellectualis Dei* hay todo un libro, podríamos decir que “hay toda una *Ética*”.

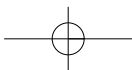
De las dieciocho enunciaciones del *Amor intellectualis Dei*, siete hablan directa o indirectamente de la cita de Lacan del seminario *Los fundamentos del psicoanálisis* donde Attal entiende que Lacan despidió a Spinoza. Entonces hablemos de eso que dijo Lacan.

Lacan, el 24 de junio de 1964, trabaja en relación al lugar del analista y al fin del análisis. Sobre el final de esa sesión (que es la última del seminario) dice:

[...] es seguro que la ofrenda a los dioses oscuros de un objeto de sacrificio, es alguna cosa a la cual pocos sujetos no pueden no sucumbir en una monstruosa captura.

Continúa diciendo que:

Para alguien que es capaz, de dirigir una corajuda mirada hacia el fenómeno, no hay un punto seguro, yo he dicho, para no sucumbir a lo que resulta de la fascinación del sacrificio en él mismo, sacrificio que significa que del objeto de nuestro deseo, ensayamos encontrar allí el testimonio de la presencia del deseo de este Otro que yo llamé aquí el Dios oscuro.<sup>9</sup>





Entonces, el sacrificio en la fascinación es en relación al Otro, ante el cual el sujeto se ofrece en sacrificio por la paradoja de evidenciar su falla y a la vez completarlo. Se encuentra aquí el Ideal, lo completo, sin fisuras, perfecto, el Otro no barrado.

Y ese es un “Dios oscuro”, que conlleva la ley moral y el goce, Lacan escribe *Kant con Sade*. ¡Obedece! dirá Kant, ¡Goza! dirá Sade, a lo propuesto por ambos autores no hay sujeto que pueda encarnarlo, por imposible o por descaecimiento.

Mandato de goce del que se sale, con suerte, al atravesar un análisis en el que el sujeto se encuentra con las miserias del Otro, y por lo tanto se enfrenta a apostar a su propio deseo, creando desde la nada y el desamparo.

Pero este “Dios oscuro” no es el Dios de Spinoza. Ante el Dios planteado por Spinoza no es posible el sacrificio, nada se sacrifica de uno mismo o por lo menos lo sacrificado pierde interés al lado de la afirmación de la potencia. No es un Dios a completar. Es una lógica distinta. No hay ideal, lo que sucede es tan perfecto como lo que es. Es un Dios que enfrenta al hombre en tanto modo de existencia a perseverar en el ser. Lo hace desde el principio, no es a un lugar al que llegar. No hay lugar a alcanzar, no hay un ideal, no hay Bien Supremo. Spinoza ubica desde el comienzo a los individuos singulares en relación a las variaciones de su potencia.

Tanto es así que el sacrificio no aparece en el libro de la *Ética*, no es una idea que precise trabajar puesto que se encuentra en otra lógica.

Sí lo plantea en el *Tratado teológico-político*, en el que Spinoza se está separando de la visión religiosa de Dios. Aquí sacrificio queda ligado a la renuncia de los individuos a su potencia, el ofrecimiento de su potencia en pos de un todo que forman por esa misma renuncia. Esto implica el sometimiento a una ley moral que se refiere únicamente a la obediencia, que fija el bien y el mal, lo justo y lo injusto, las recompensas y los castigos.

Para decirlo más claramente, en el *Tratado teológico-político* comienza a separar la imagen de Dios de la idea de Dios, que

---

9. J. Lacan, op. cit.

específicamente enuncia y desarrolla con profundidad en la *Ética*, Parte V, en la que entendimiento y libertad son inseparables.

La diferencia entre imagen e idea de Dios es fundamental y tiene sus consecuencias.

En el *Tratado teológico-político* establece grandes discusiones, entre otros autores, con Pablo de Tarso, San Pablo. Marcando una pista para acercarnos a la dimensión de lo afectivo, aspecto fundamental para pensar la noción de *Amor intellectualis Dei*.

Spinoza dice:

La razón misma, en efecto, así como también las enseñanzas de los profetas y de los apóstoles, nos revelan la palabra eterna de Dios y de su alianza, y nos dicen que la verdadera religión está grabada por la mano divina en el corazón de los hombres, es decir, en el espíritu humano y que éste es el verdadero texto de Dios por él sellado cuando ha puesto en nosotros su misma idea, y como una imagen de su divinidad<sup>10</sup>

Aquí Spinoza nos revela que esta “idea” de Dios es aún una “imagen”, una imagen que venida de las enseñanzas de los profetas, no hace más que dejarnos atrapados en el primer género de conocimiento<sup>11</sup>. En el primer género no hay ideas claras y distintas, por lo tanto tampoco hay idea de Dios clara y distinta, como dice Lacan es un “Dios oscuro”. Este Dios sí requiere sacrificios, con la promesa de la vida eterna más allá de la muerte. Nada está más lejos de Spinoza. Es más, la cita de Spinoza es un diálogo directo con San Pablo que en la segunda Epístola a los Corintios, en la Parte II dice:

Nuestra carta vosotros sois, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres; como que es manifiesto que

10. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Ediciones Libertador, Argentina, 2005, p. 199.

11. En este género nos encontramos con ideas inadecuadas. Estas ideas no implican ni privación absoluta, ni ignorancia absoluta, lo que sucede con ellas es que engloban una privación del conocimiento.

sois carta de Cristo, escrita por ministerio nuestro y escrita no con tinta, sino con el espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas que son corazones de carne.<sup>12</sup>

En Pablo, los hombres son una carta, cuya tabla son sus corazones y la tinta el espíritu de Dios vivo. En Spinoza los hombres también offician de soporte pero la tinta ha desaparecido. Se separa así del discurso religioso del cual dirá que terminan adorando las imágenes y lo material de las *Escrituras*.

Spinoza retoma a Pablo para plegar su discurso al vocabulario de la religión, para poder realizar su propia lectura. De aquí se desprende que no hay idea de Dios que lo tome por objeto, es decir la idea de Dios no es una representación, Dios no es una cosa que se piensa. Este es otro sesgo más que lo diferencia del cristianismo, pero también del judaísmo, ya que tampoco es en las escrituras que encontramos a Dios.

Aunque el lugar de la imagen ocupa un lugar fundamental. Pero, ¿qué implican las imágenes para Spinoza si no son representaciones?

Es recién en el libro de la *Ética*, en la Parte V, donde se nos va a aclarar el pasaje de la imagen de Dios a la idea de Dios. En este punto seguimos en parte la lectura que propone Maxime Rovere.<sup>13</sup>

Es en una demostración encadenada donde Spinoza va ganando en claridad. Quiero destacar la importancia de la secuencia encadenada, en tanto esta es la lógica propuesta por Spinoza, donde los conceptos son en relación desde el primero al último. En la parte V<sup>14</sup> nos dice:

#### Proposición 11

A cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más se ocupa el alma.

12. Jorge María Bover, *Sagrada Biblia*, La Editorial Católica S.A., Madrid, 1951, p.1885.

13. Cfr., Maxime Rovere, *Exister. Méthodes de Spinoza*, CNRS éditions, París, 2010.

14. B. Spinoza, *Ética*, pp. 292-293.

### Proposición 12

Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras.

### Proposición 13

Tanto más frecuente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida.

Vemos como va tomando fuerza la idea de relacionalidad. Cuantas más imágenes se encuentren en relación a una imagen, más fuerte se vuelve esta última. De este modo se puede ir estableciendo el pasaje de imagen a idea de Dios.

### Proposición 14

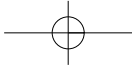
El alma puede concebir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios.

*Demostración:* No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar un concepto claro y distinto (por la Proposición 4 de esta Parte) y, de este modo, puede el alma conseguir (por la Proposición 15 de la Parte I) que todas ellas se remitan a la idea de Dios. Q.E.D.

En este pasaje claramente se produce la relación de “las imágenes de las cosas” con las “afecciones del cuerpo”. O sea que en esta transformación desaparece la “imagen de Dios”, y es porque Dios se encuentra envuelto (en tanto pliegue sobre sí mismo) en todas las imágenes. La imagen queda vinculada a la afección pero no como fenómeno ni como representación, sino como concepto claro y distinto. Spinoza nos reenvía a la Proposición 4 de la Parte V que dice: “No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto.”<sup>15</sup>

---

15. *Ibíd.*, p. 286.



Hay imagen por lo tanto hay afección, y si hay afección hay idea clara y distinta.

Es en lo que toda imagen tiene de claro y distinto (en tanto se entiende como afección) que el individuo puede descubrir su relación con Dios.

Es en la Demostración, en el Corolario y en el Escolio de esta Proposición en los que se condensan, todas las maneras en las que se puede concebir la transformación de pasión en acción. Así como el pasaje de las afecciones que se viven en este primer tiempo como vagas e inciertas a la idea y al amor a Dios.

En la Demostración dice:

Lo que es común a todas las cosas sólo puede concebirse adecuadamente [...] y por ello [...] no hay afección del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto. Q.E.D.<sup>16</sup>

Spinoza une la afección y la idea de manera externa. Este es el primer modelo de transformación, que consiste en relacionar por su causa nuestras afecciones con las ideas de las cosas que son comunes. Es el pasaje del primer género del conocimiento llamado de la opinión o de la imaginación, al segundo género del conocimiento llamado de la razón. Lo que caracteriza a este segundo género son las nociones comunes, otro modo de decir el fundamento de la razón.

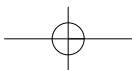
Nada de lo que afirma la Demostración tendría sentido sin el Corolario, es aquí donde Spinoza une el afecto y la idea de una manera interna. Ya que es en la transformación del afecto que se produce una idea de la afección del cuerpo.

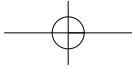
Va dando pasos mínimos, y a esa velocidad hay que acompañarlo.

La afirmación en realidad no se encuentra en ninguna parte más que en el afecto. El afecto no tiene ni herramientas, ni agente exterior, puesto que el afecto implica una variabilidad de la potencia que es singular. El afecto mismo se transforma porque su esfuerzo no apunta a nada más que a su transformación.

---

16. *Ibíd.*





En el Escolio terminará diciendo:

[...] nada hay de lo que no se siga algún afecto [...], y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos claro y distintamente [...] se infiere de ello que cada cual tiene el poder –si no absoluto, al menos parcial– de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos.<sup>17</sup>

Con esto Spinoza ha mostrado que en el interior del espíritu (en la afeción) hay también claridad; y que en el interior de la pasión (en el afecto) hay también acción.

Se vuelve pertinente preguntarnos ¿cuál es el estatuto de las pasiones en el tercer género de conocimiento?

Spinoza no sitúa su problema en el hecho de hacer desaparecer las pasiones. Considera que no son pasibles de ser suprimidas, están ahí y permanecen.

Es con el conocimiento del tercer género:

[...] cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones [...], logra al menos que constituyan una mínima parte del alma.<sup>18</sup>

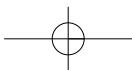
Dice en la Proposición 32: “*Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer genero de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya.*”<sup>19</sup>

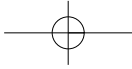
Aquí se pasa de la comprensión a la deleitación, pasamos del sí-mismo a Dios. Es en el Corolario de esta Proposición 32 donde Spinoza nombra por primera vez en la *Ética* el *Amor intellectualis Dei*, como algo que brota necesariamente del conocimiento de este tercer género. Más adelante veremos cuál es este tipo de conocimiento.

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.* Parte V, Prop. 20, Escolio, p. 297.

19. *Ibíd.* p. 304.





En la Parte III, Proposición 53 dice:

Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.<sup>20</sup>

El hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de éstas.<sup>21</sup>

El hombre no se conoce a sí mismo más que a través del juego de afectar y ser afectado, es en su potencia de obrar, no hay conocimiento de sí, sino transformación de los afectos.

En la Parte IV, Proposición 21 dice:

Nadie puede ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.<sup>22</sup>

El obrar no es según una virtud, “es en la medida en que está determinado por el hecho de entender”<sup>23</sup>, o sea obra desde el desconocimiento y una visión poco clara.

Es a partir de esta “ceguera” que Spinoza describe en su doctrina y encarna:

[...] en su vida la imagen del sabio, que busca la **libertad de espíritu** y la beatitud del alma en el amor de dios, [...] es amor de un Dios cuya realidad se resuelve en la realidad misma de la naturaleza: *Amor intellectualis Dei; Deus sive natura*.<sup>24</sup>

¿No es solo a través de los efectos de este obrar, partiendo desde sus acciones, que el hombre a posteriori en las afecciones de este obrar

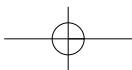
20. *Ibíd.* Parte III, Prop. 53, p. 185.

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.* Parte IV, Prop. 21, p. 228.

23. *Ibíd.* Parte IV, Prop. 23., p. 229.

24. Paolo Lamanna, *Historia de la filosofía Tomo III*, Librería Hachette S.A., Buenos Aires, 1964.



en acto, de existir en acto, puede entender algo de lo que sucede en este camino a la libertad?

Para Spinoza Dios es en acto: “[...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa, y por tanto nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe.”<sup>25</sup> Si la esencia de Dios es siempre “actuante”, la idea de Dios es pues la de una “potencia” que se ejerce. De lo que deducimos que “Dios es” significa “Dios actúa”.

Toda idea adecuada de una acción cualquiera, es decir, toda idea según la cual alguna cosa “actúa”, queda relacionada a Dios en tanto actuante, o considerándolo como *acto*. Entiendo que el acto spinoziano no es en el tiempo de Cronos, es en el tiempo de Aión que se efectúa este acto.<sup>26</sup>

“El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”.<sup>27</sup> En la demostración de esta proposición, Spinoza expresa que todas nuestras ideas envuelven una existencia en acto, y que ésta no puede ser conocida sin Dios. Nos muestra la simultaneidad entre la idea de las cosas existentes con la de la existencia y con ella nosotros tenemos la de Dios. “Pretende demostrar que cualquier idea de cosa singular existente implica la esencia eterna e infinita de Dios.”<sup>28</sup>

Es una experiencia de entendimiento que permite a Spinoza formular que nosotros sentimos y experimentamos que somos eternos, puesto que yo mismo soy una idea de Dios.

Y si los hombres no tienen de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes, ello se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos, ya que han unido al nombre de Dios imágenes de las cosas que suelen ver: lo que difícilmente pueden los hombres evitar, pues son continuamente afectados por cuerpos exteriores.<sup>29</sup>

25. B. Spinoza, *Ética*, op. cit., Parte II, Prop. 3, Escolio, p. 88.

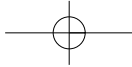
26. Para ver la diferencia entre Cronos y Aión, remitirse a G. Deleuze en su libro *Lógica del sentido*.

27. B. Spinoza, *Ética*, op. cit., Parte II, Prop. 47, p. 131.

28. Comentario de Vidal Peña en la *Ética*, p. 131.

29. B. Spinoza, op. cit., Parte II, Prop. 47, Escolio, p. 132.





En esta proposición mantiene la idea de la afección externa, internalizada al plantear la transformación en un conocimiento claro y distinto. Pero no es a través de esta acción que se tiene a Dios en el alma, sino que la idea de Dios, es Dios mismo.

Aquí vamos a agregar la Proposición 7 de la Parte II que dice:

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Corolario: se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar [...]

Escolio: [...] Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo.<sup>30</sup>

Es en este punto que podemos hablar de un borramiento entre Dios y las cosas entendidas por él, momento en que adviene un punto de vista donde se dimensiona fuertemente la relacionalidad e inmanencia, donde las cosas se diferencian por su singularidad.

### **Amor intellectualis Dei**

No hay idea de Dios más que en el sentido que pensar a Dios es actuar. En consecuencia, si bien se puede siempre hablar de Dios o al menos procurar pensarlo, alguna cosa se deja de lado, habrá más a pensar y a decir de Dios, por ser una cosa actuante.

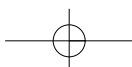
El amor para Spinoza es una alegría acompañada de la idea de su causa.

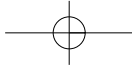
En la Proposición 15, de la Parte V, Spinoza plantea el amor a Dios:

Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos.

---

30. *Ibíd.* Parte II, Prop. 7, pp. 90-91.





Es claro en esta Proposición cómo la idea de afecto deviene amor a Dios.

Spinoza parte de este amor a Dios, y de la alegría que esto conlleva, alegría que va acompañada en él por la idea de Dios. Alegría que produce una mutación de los afectos.

Llegamos a la Proposición 32 de la Parte V:

Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya.<sup>31</sup>

Tatián nos dice:

El verbo *delectare* [...] tiene en Spinoza una acepción positiva, sólo subordinado a un saber del régimen de composiciones y descomposiciones del cuerpo en sus encuentros con otros cuerpos. [...], en un pasaje de la parte V [...] –conciérne a la *scientia intuitiva*, pues “nos deleitamos –escribe Spinoza– con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya”.<sup>32</sup>

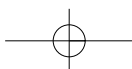
El conocimiento por la razón es abstracto, el conocimiento intuitivo, al contrario, es concreto, es el conocimiento de nuestra singularidad misma.

La radical originalidad de Spinoza, [...] es que ha sido el único capaz de llevar hasta el final la exclusión de la noción escolástica de *facultad*. [...] toda idea se afirma a sí misma, y produce por sí sus consecuencias.<sup>33</sup>

31. *Ibíd.* Parte V, Prop. 32, p. 304.

32. Diego Tatián, *Spinoza hedonista*, Spinoza Segundo Coloquio, Editorial Altamira, 2006, p. 334.

33. León Brunschvicg, *Las etapas de la filosofía matemática*, Lautaro, Buenos Aires, 1945, p. 169, hace alusión a la actividad de la facultad, no a una forma activa que sería llamada capacidad.



Es con el conocimiento del tercer género que brota necesariamente el *Amor intellectualis Dei*:

Pues del citado género surge [...] una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es [...] un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente [...] sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que le llamo “amor intelectual de Dios”<sup>34</sup>

En la Proposición 18 de la Parte V dice:

La idea de Dios que hay en nosotros es adecuada y perfecta [...] por tanto en cuanto consideramos a Dios, en esa medida obramos.<sup>35</sup>

### **Fin de análisis**

¿Cómo sería un fin de análisis para Spinoza? Dimensionemos que es una pregunta absurda por lo anacrónica, solo podríamos responderla forzando al texto de Spinoza a responder una pregunta surgida 300 años después.

Spinoza nos indica un espacio de acción que es el presente; producir el porvenir consiste en hacer seguir necesariamente lo que emana de las causas presentes.

Hay dos pistas claras a seguir y tienen que ver con dos conceptos muy importantes hacia los cuales apuntaba sin duda la filosofía de Spinoza, ellos son la aceptación de la necesidad y la libertad.

Dos caminos que habría que transitar, ver en qué nos alumbran, y si aportarían algo a la experiencia analítica.

Veamos qué nos dice Spinoza en relación a la necesidad, en la Parte I, Proposición 29:

---

34. B, Spinoza, op cit., Parte V, Prop. 32, Corolario.

35. *Ibíd.*, p. 295.

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.<sup>36</sup>

Y me parece más claro aún cuando en el prefacio de la Parte IV nos dice:

[...] Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la Parte primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe [...] Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y la misma cosa. Por consecuente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar [...] el apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente<sup>37</sup>, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Como ya lo he dicho a menudo, los hombres son, sin duda conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo.<sup>38</sup>

Continúa diciendo que:

[...] cuando se dice que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones de las que he tratado en el Apéndice de la Parte primera. Así, pues, la perfección y la imperfección

---

36. *Ibíd.*, p. 65.

37. Aristóteles enumera cuatro causas, entre ellas, una es la *causa eficiente*, que es el principio del cambio.

38.. *Ibíd.*, p. 210.

son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género, y por esta razón he dicho más arriba [...] que por realidad y perfección entendía yo la misma cosa.<sup>39</sup>

Y no hay duda del vínculo entre el tercer género de conocimiento, (del cual brota el *Amor intellectualis Dei*) y el ver las cosas como necesarias, Spinoza nos aclara en este sentido en el Escolio de la Proposición 6 de la Parte V:

Cuanto más versa este conocimiento –a saber: el de que las cosas son necesarias– sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos, como lo atestigua también la experiencia.<sup>40</sup>

¿Qué es la libertad para Spinoza?

Alquié nos dice:

Ser libre consiste en no obedecer más que a sí mismo, a actuar en lugar de sufrir, a devenir la causa adecuada de su acción. La libertad, es lo propio de un ser que es la causa completa de lo que hace.<sup>41</sup>

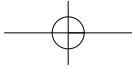
Y hay algo que dice Diego Tatián que es importante destacar:

El signo de los hombres es el de no ser sustancias sino modos (E, II, 10): éste deberá ser el presupuesto, el punto de partida de la reflexión sobre la libertad. Así, un modo finito se dice libre cuando la mayor parte de sus actos y la mayor parte de sus afectos se explican por su sola potencia, lo cual nunca es una situación

39. *Ibíd.*

40. *Ibíd.*, p. 288.

41. Ferdinand Alquié, *Leçon sur Spinoza*, Éditions La Table Ronde, París, 2003, p. 403. La traducción es nuestra.



dada ni un hecho originario, sino la condición alcanzada merced a un proceso de liberación. Un proceso del *conatus* mediante el cual su capacidad de afectar y ser afectado se determina por ideas adecuadas, de las que se derivan afectos activos [...] <sup>42</sup>

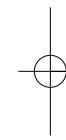
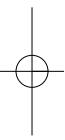
Decimos que la libertad no remite a la voluntad, pues no es elección voluntaria, ni remite a la ausencia de causa, sino a la potencia.

Recomienzo, coincido con Attal en que Lacan abandona a Spinoza, pero no al Spinoza que encuentro, el cual creo tiene mucho para aportar al psicoanálisis.

Entonces, ¿podríamos llegar a la conclusión de que hay mucho para trabajar?

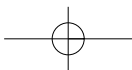
Eso me recuerda algo.

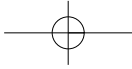
Sí, gracias.



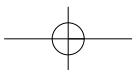
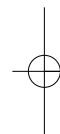
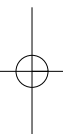
---

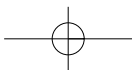
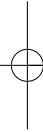
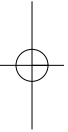
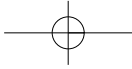
42. Diego Tatián, *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo, Argentina, 2001, pp. 22-23.



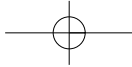


Segunda parte:  
**Diálogo con José Attal**  
**6 de noviembre de 2012**









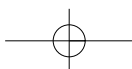
## **Acerca de “La no excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza”**

**Sandra Filippini:** Comenzamos la actividad de hoy agradeciendo a cada uno de ustedes y a José Attal que hayan venido a trabajar con nosotros problemáticas que atañen a la doctrina psicoanalítica y a los lazos de escuela.

Este diálogo con Attal se inscribe en una serie de actividades a las que llamamos “Efectos de *La no-excomunión de Jacques Lacan*”. Estas actividades comenzaron con la Jornada “Lecturas de *La no-excomunión de Jacques Lacan*”. El nombre que le pusimos a estas actividades hace una clara alusión al libro de Attal y a los efectos de cómo se plantea esa excomunión. Proponemos ese nombre también como una incitación a producirlos. Haciéndolo, seguimos el juego, la apuesta, la propuesta explicitada desde el comienzo del libro. Lo cito: “*Y justamente porque nunca se acaba, en las líneas que siguen no se tratará sino de una ‘mirada provisoria sobre las penúltimas cosas’. A partir de ello, en un deliberado abuso de citas, concediendo su honor a la digresión y su dignidad a la repetición (...) una serie de pequeños y grandes acontecimientos, una serie de lugares y una serie de personajes célebres u oscuros, que no pueden –perdón– que no suelen aparecer uno al lado del otro, asumen un lugar en esta historia, de manera inesperada, fugaz o preponderante (...) Sin embargo, se mantiene el punto fijo: hoy. Lejos de mí, la intención de establecer pruebas irrefutables. Lo sabemos de sobra: su exceso acaba siempre por resentir la verdad.*”<sup>1</sup>

---

1. José Attal, *La no excomunión de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*, El cuenco de plata, 2012, Buenos Aires, p. 13.



Esta cita que hacemos, esta breve introducción presenta los rasgos centrales de la escritura y el tono del libro, así como de su apuesta, la que fue ampliamente resaltada en la Jornada: el hoy. ¿Cómo ese acontecimiento que fue la exclusión de Lacan de la IPA y de su lista de didactas, al que ya no podemos llamarlo “excomuniación”, cómo abrió diversas derivas sobre la praxis, las escuelas, a través de distintas personas? ¿Cómo resalta la tensión entre “psicoanálisis en intensión” y “psicoanálisis en extensión”?

“Efecto” viene del latín *effectus*, es el participio de *efficere* (completar). Está formado por el prefijo *ex* (afuera) y *facere* (hacer). “Completar” no es algo que en general cotice bien en los “ámbitos lacanianos”. Sin embargo, tiene una ambigüedad provocativa, más que “llenar” implica “llevar al extremo”, hacer con lo que está fuera, con lo que está en el borde, no para globalizarlo sino para transformarlo y variarlo. Es un riesgo, corrámoslo.

Aprovecho para decir algo de ese lapsus que cometí, en vez de “suele” dije “puede”. Justamente hay cosas que parece que no se pueden, pero resulta que, reformuladas, sí se podían. Pasan del “puede” al “suele”.

“Efectos” hace evidente que muchas veces es en la literalidad que se encuentra lo que no fue leído cuando ésta es puesta en relación con vecindades hasta el momento opacadas por el brillo de otras. Lo paradójico es que allí, al quedar en evidencia esa literalidad, se abre otra perspectiva, otro paisaje.

El libro plantea: *“‘Excomuniación’, el término funcionará como hilo conductor en el presente estudio. Fue solemnemente lanzado por Lacan cuando la Internacional Psicoanalítica rompió con él. Intentaré mostrar que hay una identificación explícita de Lacan con Spinoza, punto de partida de un importante reagrupamiento esperado bajo esta bandera, de una alianza que volvió inaudible para los alumnos el hecho de que Lacan, sin embargo, recusa a Spinoza algunos meses más tarde, así como el tratamiento que dará a este asunto a fin de ‘atravesar el plano de la identificación’. Más allá de lo que Lacan haya podido decir al respecto, para muchos lacanianos no podía dejar de tratarse de haber sido gloriosamente excomulgados.*

*Esforzarse por establecer este punto, la no-excomunión de Lacan, es algo que no puede hacerse aisladamente, puesto que la cuestión de la religión ha rondado siempre los bordes de la doctrina psicoanalítica, y esto desde su origen.”<sup>2</sup>*

Nos interesa profundizar en esos bordes entre religión y doctrina psicoanalítica, varios de los trabajos, así como la discusión, mostraron que el libro abre un espacio a la tradición, la cultura y la religión judía que estuvo presente en Freud, mientras que en Lacan estas tres aparecen más marcadamente del lado del catolicismo –si bien en “El reverso del psicoanálisis” ha hablado de la importancia de leer el Talmud, así como en otras ocasiones: por ejemplo, en el seminario “Los nombres del padre” o en “La angustia”. En “La angustia” también puso en relación su objeto *a* con el judaísmo, el cristianismo y el budismo.

Además de las tradiciones diferentes que nombré (la de Freud judía, la de Lacan católica) proponemos poner en discusión esos bordes de la religión, propios del sentido, y los de la doctrina psicoanalítica. Herejía (RSI), verdadera religión y trascendencia –en la que confluyen la existencia y el sentido–, fueron algunos de los puntos que resonaron en la Jornada, tanto en relación a la doctrina como al “hacer escuela”.

Con estos puntos abrimos la discusión para que ustedes hagan sus intervenciones sobre esta primera problemática. Recortamos otros dos puntos más de las discusiones surgidas en la Jornada que, si nos da el tiempo, señalaremos más adelante. Planteamos éste primero ya que nos pareció que fue el que tuvo más ecos. Abrimos a que ustedes hagan sus planteos, preguntas o formulaciones.

En cuanto al dispositivo, como esto se va a grabar para una posible publicación, proponemos que todos hablen con micrófono, y pedimos si pueden decir su nombre, así queda registrado en la publicación. Pedimos también que hablen en español ya que uste-

---

2. J. Attal, *ibid*, p. 11.

des verán que tenemos un dispositivo de traducción en el cual Raquel Capurro va a traducir del español al francés y María Teresa Arcos del francés al español.

Entonces queda abierta la discusión.

(Silencio).

**J. Attal:** Quiero agradecer la presentación de Sandra y este honor. Estoy muy interesado en que un debate acerca de mi libro comience con uno acerca de la religión. Habitualmente las preguntas sobre la religión no vienen enseguida sino al final. Entonces, encuentro que esto es sin dudas significativo, que las preguntas aparezcan por este sesgo, y esto es lo que vamos a ver esta noche. No sé si aquí es así, pero quisiera decir que en Francia y en no pocos países, Spinoza está en primer lugar en la escena. De manera extremadamente importante las publicaciones se multiplican en el mundo entero. Es decir que esta especie de judaísmo laico que proponía Spinoza es quizás una suerte de respuesta actual a los excesos de la religión. No vamos a hablar específicamente sobre religión, sino sobre la cuestión del pasaje demasiado fácil que hay entre la religión y el psicoanálisis, donde el psicoanálisis muy rápidamente puede volverse una suerte de religión. Entonces, si ustedes quieren, comencemos por la religión. Es todo.

**Miguel Tosar:** Yo había hecho una pregunta en las Jornadas que realizamos referente a que yo notaba un poco la ausencia de trabajo, de mención, en tu libro –el cual, por cierto, me impresionó extremadamente bueno y muy sólido– pero me extrañó que, en lugar del concepto de la excomunión, no hicieras un trabajo un poco más dedicado al concepto de la herejía. ¿Por qué me preguntaba esto? Porque el status de la herejía es un status anterior al de toda excomunión. Primero se es hereje y se es hereje como lo marca claramente

te Lacan, se es hereje por una elección sobre el camino de la verdad que uno va a tomar, y cuando ese camino tropieza, hace obstáculo con el dogma de fe, el dogma cristiano. Ahí viene la primera intervención eclesiástica –como ha sucedido en los concilios–, que es la intervención de la herejía, y que asombrosamente se actualizó en nuestros días porque el Arzobispo de Montevideo declaró excomulgados a aquellos que asintieron a la ley de libre interrupción del embarazo. Pero sobre todo me refiero a esta idea: la herejía, el status de la herejía está ubicado en un plano doctrinal, yo diría exclusivamente doctrinal, mientras que la excomunión puede darse a consecuencia de un acto, de un nuevo acuerdo con un ritual, y alguien puede ser objeto de excomunión por la acción que realiza, sin que se tenga en cuenta su posición doctrinal. Yo creo que cuando Lacan dice “James Joyce es un hereje como yo”, quiere marcar que lo importante es el camino de la verdad que él va a elegir y va a proponer a la IPA –a la IPA dogmática. Les va a proponer un nuevo camino que es el que transitamos. Después de la Jornada, luego de una relectura, yo ubiqué en tu libro alguna mención sobre la herejía, no se te escapó, pero me parece que no está jerarquizado junto a la excomunión. Porque, en última instancia, Lacan no fue excomulgado por nadie. ¿Quién excomulgó a Lacan? Él se excomulgó. Aprovechó el momento exitoso de la posibilidad de la excomunión, el cual lo ponía en un lugar de privilegio.

**J. Attal:** Agradezco la pregunta. El problema que se me planteó fue más bien dar cuenta de la cuestión de la excomunión porque se había planteado de entrada como tal, casi como un significante. Mi eje de trabajo no concernía tanto a la herejía. Ahora bien, no se puede separar así, por supuesto, la herejía de la excomunión. Pero tomé “excomunión” porque era la palabra que proponía Lacan para sí mismo. La tomé como tal y no la discutí de entrada. Alguien puede decir “yo fui excomulgado” porque eso fue declarado por otros, pero alguien que diga “soy hereje” no tiene más valor que eso. Decir “soy hereje” es tan discutible como decir “soy artista” o “soy psicoanalista”, es

entonces casi otro libro. Mientras que la excomunión es una cosa que ha sido declarada por otros que no fueron Lacan.

Entonces partí de este hecho, que algo como una excomunión fue dicho respecto a Jacques Lacan. Usted tiene razón, en la herejía se trata de un asunto casi de teología. Trato, en cambio, de hacer un libro que concierne al psicoanálisis en su cruce con Spinoza, y en cómo Spinoza contó para Freud y para Lacan. Lacan mismo dijo que Spinoza era un precursor de Freud. No es en torno a la cuestión de la herejía misma que estaba mi tema aunque, por supuesto, la herejía misma está ahí todo el tiempo, en Lacan, en Spinoza e incluso quizás también en Freud. ¿Esto responde un poco a su pregunta?

**M. Tosar:** Sí, gracias.

**J. Attal:** No, gracias a usted.

**Marta Labraga:** A partir de la intervención de Tosar, me pareció que evocaba una parte de su libro particularmente clara, para mí, que es cuando menciona la escuela inglesa, donde se unen tres vertientes, tres corrientes doctrinarias del psicoanálisis, aunque se respete un ritual común. Y me evocó esto: mientras que la herejía parecería más conceptual, un desacuerdo conceptual y profundo con la doctrina de Lacan, la excomunión suponía –lo dice usted muy claro– el corte y la interrupción de una práctica. Por eso también me evocó que Spinoza era un precursor de Freud, no estaba en juego la doctrina y sus vertientes.

**J. Attal:** Sí, este es un punto muy delicado. No creo que –y usted me corrige si no es así– para la IPA fuera tanto la doctrina de Lacan lo problemático –usted lo dijo: en la IPA hay muchas corrientes que piensan cosas completamente diferentes; ya que lo importante es respetar el ritual de la sinagoga, al menos en ese momento. La cuestión apunta a una ortopraxia y no a una ortodoxia. Anna Freud y Melanie Klein, por ejemplo, no tenían nada en común, y sin embargo cohabitaban tranquilamente en la IPA.

(Risas).

**M. T. Arcos:** No tan tranquilamente.

**J. Attal:** ¡Les aseguro que muy tranquilamente!

(Risas).

**M. T. Arcos:** No, no, no. No era tranquilamente.

**J. Attal:** Que Melanie Klein haya dicho “¡No quiero que Anna Freud venga!”, no es gran cosa, todo eso pasa tranquilamente. Créanme, las verdaderas peleas son otra cosa, no eso. El verdadero lío es decirle a alguien que dictó seminarios todas las semanas durante 15 años “¡No tenés derecho a ser psicoanalista!”, eso sí es violento, lo demás no. Creo que lo de Anna Freud y Melanie Klein era muy inglés. El problema es si el debate se hubiese detenido ahí, en esa diferencia ortopraxia-ortodoxia, la doctrina misma del psicoanálisis no habría avanzado, no habría avanzado más. Porque el hecho es que el movimiento realizado por Lacan en su excomunión –que, al fin, muestra no ser una excomunión– significó para él mismo plantear una pregunta que se llama “el deseo del psicoanalista” que les aseguro en los años 60 era una obscenidad, una verdadera obscenidad. Que se pudiera decir que un psicoanalista tiene un deseo era un absoluto escándalo. Hoy no se lo siente demasiado porque ya se habla del deseo del psicoanalista, pero les aseguro que en los años 60 era verdaderamente una obscenidad. Si el debate hubiera quedado fijo entre ortopraxia y ortodoxia, sólo se habría regulado políticamente, pero nunca hubiera advenido la invención del deseo del psicoanalista y del “objeto pequeño *a*” –que es el fundamento de la enseñanza de Lacan. Es por eso que el paralelismo con Spinoza es muy... ¿cómo decir? Lacan tenía razón cuando dijo “fui excomulgado como Spinoza”. A Spinoza no se le reprochaba su posición filosófica, es justo decirlo, lo que se le reprochaba era afirmarlo públicamente. Si Spinoza se hubiera mantenido en el ritual habitual de

su comunidad, se lo habría dejado tranquilo. Les aseguro que hubo muchos peores que Spinoza, hay rabinos del Talmud que discuten incluso la existencia de Dios. La única diferencia es que para Spinoza no fue un asunto privado, sino que eso pasó a la esfera pública. Si Lacan hubiera conservado sesiones de 45 minutos no se lo habría molestado para nada.

Bien, ¿puedo continuar un poco con un problema que ahora es muy actual? Hoy en día hay un discurso que se desarrolla y que tiende a decir esto: “Ningún psicoanalista está más en la ortopraxia, ningún psicoanalista, incluso en la IPA –y usted me dirá si es o no así– está más en una práctica tan fija, entonces –y no soy yo quien dice “entonces”– todos los psicoanalistas son lacanianos”.

(Risas).

Sí. Entonces, ustedes ven bien las consecuencias de esto: diciendo “¡No a la ortopraxia!”, se barre al mismo tiempo con la doctrina psicoanalítica, porque al mismo tiempo todo se vuelve lo mismo. ¡No es poca cosa! (Silencio) ¿Qué piensa la IPA de esto? Es amistosamente que lo pregunto.

**Juan Carlos Capó:** Yo creo que efectivamente enganchado con el problema de la duración de la sesión, está la diferencia grande, remarcable, entre la psicología del Yo –que fue una verdadera llamada. Y podríamos decir que estas distintas corrientes dentro de la IPA estaban centradas en torno al Yo. Así que cuando Lacan hace del Yo una función del desconocimiento, y rompe así con el conocimiento, me parece que ellos plantearon una continuidad o una hipóstasis: “tiempo corto es homólogo de doctrina del desconocimiento”, y esa era la herejía.

**J, Attal:** Perdón. ¿En qué fue hereje?

**J. C. Capó:** Me parece que es hereje cuando Lacan sostiene o dice “¡No a la mediación!”, “¡No a la conciencia!”, e insiste tanto con las



formaciones del inconsciente –a la vez que afirma “estas son las únicas veces que voy a pronunciar la palabra ‘formación’”– mientras que no es esta la enseñanza que se impartía y que se imparte aun hoy en la IPA. Se trata de una política –creo que usted lo dice en el libro–, de una ortopedia del Yo adecuada a una especie de arreglo entre la conciencia y la realidad. Entonces, creo que allí está la diferencia.

**J. Attal:** Pero eso no está en Freud. El Yo...

**J. C. Capó:** Sí claro, en Freud estaría una vertiente desarrollista lineal como la que aparece en “Tres ensayos de teoría sexual”, en el sentido que eso desemboca en la organización genital infantil, en las etapas, y ahí habría también una especie de desembocadura en una noción, ¿cómo podríamos llamar?, “progénica”, en el sentido que la Biblia dice “creced y multiplicaos”. En ese sentido, me parece que habría una especie de vertiente religiosa en esto, a la que Freud también siguió.

**J. Attal:** ¿En Freud?

**J. C. Capó:** En Freud y quizás también podemos agregar en Lacan.

**J. Attal:** No es lo mismo. ¿No piensa justamente que es más bien en Spinoza que habría esa tendencia, ese movimiento hacia la construcción de un Yo fuerte, mientras que en Freud –quien “fundó”, entre comillas, la IPA– no hay exactamente eso? La otra pregunta que vuelve es: ¿por qué la Asociación Internacional de Psicoanálisis le atribuye a Freud lo que no es de Freud? Digamos que ese fue el primer gesto de Lacan: el “retorno a Freud”. Diciendo: “eso que ustedes me dicen, ustedes, la institución del psicoanálisis, eso no está en Freud”. Ustedes ven aquí, ¿cómo decir?, el punto de herejía más bien de la IPA respecto al inventor del psicoanálisis. ¿Estaría de acuerdo?

**J. C. Capó:** Sí.

**Gonzalo Percovich:** En ese sentido te preguntaría, entonces, ¿cómo entendés que Spinoza sería precursor de Freud si justamente en su planteo el Yo parece ser engrosado?

**J. Attal:** No soy yo quien dice que Spinoza es precursor de Freud, es Lacan quien lo plantea así, también como un intercesor. No digo que Lacan tenga razón o no, por ahora es demasiado pronto para decirlo. Siempre nos tenemos que ver con el mismo tipo de problemas, particularmente en psicoanálisis. Es decir, que podemos tener el mismo punto de partida pero tener un punto de llegada radicalmente opuesto. Yo digo que en Spinoza claramente hay un Yo fuerte, en el sentido que el “tercer tipo de conocimiento” apunta a algo, ¿cómo decirlo?, casi terapéutico. Por otra parte, en Spinoza no hay sujeto dividido. Sin embargo, el aparato psíquico de Freud y la teoría de Spinoza, por ejemplo, sobre la alucinación, al comienzo están muy emparentados. Pero el punto de llegada es absolutamente diferente. Entonces el término “precursor” que dice Lacan toca el punto de partida, no al de llegada porque, en mi opinión, en la llegada son incompatibles. Les aseguro que es impactante la cercanía entre el planteo del aparato psíquico de Freud y lo que dice Spinoza, especialmente en dos textos que parecen escritos casi por la misma persona, el sueño “*Padre ¿no ves que ardo?*” y la carta de Spinoza a Balling acerca de la muerte de un hijo. La diferencia es que Freud era pesimista y no tenía la alegría...

(Hay un corte en la grabación).

**Marcelo Real:** [...] En primer lugar, quisiera señalar que, a diferencia de otros países como Francia, la lectura que en Uruguay se ha hecho de Spinoza es relativamente reciente y es a través de Deleuze que ha despertado nuestro interés [...] Quisiera retomar también la cuestión del “precursor”, ya que así como para Lacan Spinoza fue precursor de Freud, Nietzsche mismo dice en una carta a Franz Overbeck que encontró en Spinoza a su precursor. Precursor en cuanto a cómo Spinoza hace una crítica a la moral de alguna mane-

ra en sintonía con el planteo de Nietzsche. Por eso creo que Nietzsche retoma a Spinoza y a su propuesta de una ética. Justamente por este sesgo es que se lo ha tomado aquí, por lo menos algunos lo hemos tomado a Spinoza, como la posibilidad de una ética. Y en eso justamente encuentro que hay una resonancia con el psicoanálisis –el cual también plantea una ética que no se reduce a una moral. Entonces, ¿cómo...?

**J. Attal:** ¿Puedo responder? Siento un poco como usted. Me gusta mucho la manera en que Deleuze habla de Spinoza, salvo que es una lectura que Deleuze hace en Spinoza. Él se ubica en medio de Spinoza. Hace el mismo gesto que Lacan respecto a Freud, es decir, Deleuze dice: “Spinoza afirma esto”, aun cuando Spinoza nunca lo haya afirmado, aunque lo que dice no sea falso, para nada falso. Entonces, desde mi punto de vista, Deleuze no es la única referencia para la lectura de Spinoza, aunque sea muy seductor lo que dice. Deleuze tiene el genio de la lectura, por ejemplo a propósito del “cuerpo sin órganos”, él dice encontrarlo en Spinoza. Entonces, esas son invenciones de Deleuze que encuentro formidables.

La segunda cosa, toca a esta cuestión de Spinoza-precursor. Esto me permite completar lo que yo decía respecto al punto de partida. Creo que Freud suscribía a la proposición de Spinoza que dice “el deseo es la esencia del hombre”, es una posición freudiana fundamental. Se puede decir que el punto de partida de Spinoza y Freud es el mismo. Es precisamente en ese punto que Lacan nos dice “Spinoza es un precursor”, porque Lacan creyó por mucho tiempo que la fórmula “el deseo es la esencia del hombre” era justa. Hasta el momento que condenó esa fórmula diciendo: “el deseo es la esencia de la realidad”. En ese momento, Spinoza ya no es más precursor, precisamente allí estuvo la ruptura.

El último punto de su pregunta es la cuestión de la ética. Creo que la potencia de Spinoza estuvo en hacernos creer que habría una ética, mientras que yo pienso que no hay una ética sino muchas. No es para nada seguro que haya una ética, por ejemplo, del psicoanálisis. No es para nada seguro que haya una ética del psicoanalista.

Esto, al menos, tiene el mérito de abrir la cuestión de la ética, pues la cuestión de la ética se vuelve a cerrar rápidamente con un reglamento. Los que han hecho estudios médicos lo saben bien, lo que se llama “ética médica” no es justamente una ética personal, es una ética impuesta, decidida por los pares. Entonces no es una ética, puesto que ya está del lado del reglamento al que hay que suscribir. La ética, por definición, es algo personal. ¿Responde esto a tu pregunta?

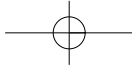
**M. Real:** Un poco.

**J. Attal:** ¿Un poco? Dime algo más entonces. ¿En qué no responde?

**M. Real:** Está bien, pero me parece que hay una diferencia entre la ética y la deontología, son cosas muy diferentes. Incluso me parece que hasta Foucault en sus últimos trabajos justamente separa la ética de lo que son los reglamentos, las prohibiciones, y la plantea de otra manera, no solamente desde el punto de vista legal. Y, al menos yo, encuentro que algo de eso también está en Spinoza, justamente por ponerla del lado de la demostración geométrica y no del lado de las leyes.

**J. Attal:** Tiene razón. Pero, ¿qué es lo que encierra esta demostración geométrica en Spinoza? Encierra justamente una escritura, porque la geometría en Spinoza es una geometría euclidiana en el plano, no es una topología, no es un diagrama, es una escritura. Lo que quiere decir que se está en el mismo error que cuando se dibuja un nudo borromeo y se dice “esto es un nudo borromeo”, mientras que no es un nudo borromeo sino la escritura de un nudo borromeo –la cual no da cuenta del acontecimiento del nudo. Entonces, la geometría de Spinoza es una geometría plana, es una escritura. ¿No?

**M. Real:** Hay unos estudios de Yvonne Toros, una estudiante de doctorado a la cual Deleuze tutoró, quien plantea justamente que la geometría de base de Spinoza –obviamente que esto es discuti-



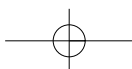
ble– no estaría tanto del lado euclidiano sino que comienza a tomar algunos planteos de Desargues referidos a la cuestión del plano proyectivo. Si es así, el *more geometrico* no correspondería solamente al plano euclidiano.

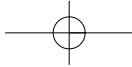
**J. Attal:** El *more geometrico* es justamente una geometría muy plana, ¿no?

**M. Real:** Lo que quiero decir, en definitiva, es que me parece que el planteo de Spinoza es interesante, aunque obviamente no le podemos pedir a Spinoza que hable en términos de sujeto del inconsciente porque su época no está preparada para eso. Pero sí hay algo del gesto de Spinoza y de su búsqueda que me parece que no se puede desestimar.

**J. Attal:** Estoy de acuerdo. Lo que puedo decir es que yo estoy dando mi punto de vista del lado del psicoanálisis, no tengo un punto de vista filosófico. Simplemente puedo decir que el psicoanálisis tomado como una escritura –y hay muchas tesis sobre eso– pierde la cuestión del acto psicoanalítico. En el seminario “Los no incautos yerran”, Lacan recusa muy claramente la geometría de Spinoza precisamente porque ésta no toma en cuenta todas las consistencias de un síntoma. Desde que está escrito, se está obligado a decir, que se está en lo real, o bien en lo imaginario o bien en lo simbólico, es decir en la geometría plana. Mientras que una perspectiva topológica, o mejor, diagramática, da cuenta exactamente de todas esas dimensiones al mismo tiempo, porque es el lugar mismo de la interpretación. Si no habría que considerar que para el mismo síntoma serían necesarios tres tipos de interpretación: una en lo imaginario, otra en lo real y otra en lo simbólico. Eso no funciona así. Por eso, es uno de los puntos que hacen que Spinoza no convenga al psicoanálisis.

**Eduardo Sánchez:** Si todos somos lacanianos –como usted enunció–, y a propósito de una multiplicidad de éticas...



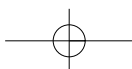


**J. Attal:** Estaba siendo irónico, no era una afirmación.

**E. Sánchez:** La ironía puede ser un método interesante... entonces, y en torno a lo otro que usted afirmó acerca de la posibilidad –o de ser partidario– de varias éticas, ¿puedo entender por eso que si se puede osar decir que hay una ética del psicoanálisis, eso está referido a lo que Lacan formuló como “discurso del analista”? Porque recuerdo que en una de sus obras Jean Allouch hablando de la ética del psicoanálisis, hacía una referencia al objeto *a*, eso que en francés se llama “*l’objet petit a*”. Entonces, ¿sería posible decir que una ética está referida en ese matema del discurso del analista?

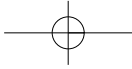
**J. Attal:** Yo creo que sí, que están relacionados, salvo que hay un discurso del analista para cada analizante. Habría, entonces, una ética singular para cada acto porque si no, se regula definitivamente eso que llamamos una ética general. Lacan siempre lamentó haber hecho ese seminario que se llama “La ética del psicoanálisis”, quería reescribirlo completamente porque pensaba que se había equivocado. Jacques-Alain Miller lo publicó como estaba pero sin la aprobación de Lacan. Creo que Allouch está en la misma posición que yo sobre esto. En mi opinión, Allouch va más lejos al separar la cuestión de la ética y la cuestión de la etificación. Y la etificación está justamente del lado de la moral, mientras que la ética no está del lado de la moral y no es generalizable. No puede haber una declaración general que concierna, por ejemplo, a la ética del psicoanalista. No puede haber un texto que diga: “he aquí lo que es la ética del psicoanalista”.

**E. Sánchez:** Si comprendo lo que usted plantea, ¿sería eso suponer que el discurso del analista, ateniéndome al matema de Lacan, es algo que constituye a un analista como tal? ¿O, como usted lo acaba de plantear, que, según ese matema, la ética pasará por un análisis en particular donde ese discurso advenga?



**J. Attal:** No, no. Creo que usted toca un punto muy importante. El matema del psicoanálisis es otra forma de plantear el concepto psicoanalítico. Es algo que no está para nada en el acto analítico.

Es algo que trata de dar cuenta de manera un poco general de tal o cual problema, pero que en ningún caso da cuenta del acto mismo del psicoanalista. Es decir, que el matema está exactamente del lado del concepto. A partir de ahí, se encuentra la eterna discusión: ¿el analista tiene conceptos o no? ¿Se psicoanaliza con o sin ellos? A partir de eso se tiene dos psicoanálisis diferentes. Si se psicoanaliza con conceptos, se supone que un concepto se dirige a la humanidad. A Freud se lo puso justamente de ese lado, se le hizo decir a Freud, aunque no estaba tan lejos de eso, es verdad, que, por ejemplo, el complejo de Edipo era universal. Si se piensa que el complejo de Edipo es universal se aplica, entonces, a cualquier analizante; entonces no hay singularidad, todo el mundo es igual. Eso es un psicoanálisis de conceptos. Ahora, si se considera, por ejemplo, que el concepto es la manera teórica de hablar, se admite que el gesto del analista en ese momento, es justamente de acabar ese concepto, de matarlo. Eso no quiere decir que no haya conceptos. Quiere decir que cuando se habla, se habla en términos de conceptos. Pero cuando se psicoanaliza no puede ser con conceptos. Es siempre el mismo problema de la intensión y de la extensión. Cuando hablamos entre nosotros, no hablamos más que de conceptos, sólo de eso. Pero cuando psicoanalizamos, no es el mismo psicoanálisis según que nos rijamos por un concepto o según que consideremos que no sabemos nada de nada, ni siquiera sobre el concepto. En un caso, me parece que el psicoanálisis está en la redundancia, en el ritornelo, mientras que en el otro, me parece, está la invención. Considero que si el psicoanálisis no es frecuentemente reinventado, con cada analizante... pues las subjetividades no son las mismas, las subjetividades del 2012 o 2013 no son las mismas que las de 1980. Si se piensa, por ejemplo, en un asunto como el del género, hasta no hace tanto tiempo se decía que el género se dividía en masculino y femenino, era una subjetividad de una cierta época, ahora ya no es así. Y el psicoanálisis tomó nota de tal cosa. Si queremos que el psicoanálisis sea reinventado en



el sentido de que siga la subjetividad de su época, necesariamente hay que dejar de lado el concepto, porque si no se haría como que si todo fuera igual desde siempre.

¿No está de acuerdo conmigo?

(No se oye, pero E. Sánchez parece disentir).

**J. Attal:** ¿No? Entonces, haga su objeción. ¿En qué eso que yo digo sería falso?

(No se oye).

**E. Sánchez:** [...] usted propuso a propósito de, como lo entendí, una práctica regulada por el concepto y otra práctica donde no hay concepto, ¿no es allí precisamente que se puede hablar de una ética?

**J. Attal:** Estoy de acuerdo, pero no es una ética general, es una ética singular para cada psicoanalista y para cada analizante de ese psicoanalista...

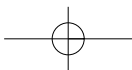
**E. Sánchez:** Uno por uno.

**J. Attal:** Uno por uno, por supuesto. Entonces, no hay ética del psicoanálisis.

**E. Sánchez:** Eso querría decir que hay ética cuando no hay ética.

**J. Attal:** Algo así como “hay analista cuando es un no-analista”.

**María Amelia Castañola:** Yo me preguntaba si esa manera de plantear un psicoanálisis del concepto o uno sin concepto, no elimina una tensión entre lo que es la dimensión del acto que se pone en juego cada vez y esto que, de algún lado, ese acto, desde el analista, es producido. Quiero decir, ese acto no es una especie de cosa que sale,





como se dijo en algún momento, en una transmisión de inconsciente a inconsciente, o porque al analista le parece que “mejor le digo esto o mejor no se lo digo”, sino que hay algo que, me parece, está demasiado zanjado en un psicoanálisis del concepto y un psicoanálisis sin concepto. Me parece que la posición es más incómoda que eso.

**J. Attal:** Comprendo su objeción. Pero, si me permite, mantengo mi posición. Aquí hablamos en términos de conceptos del psicoanálisis y, sin embargo, no hay ni un solo psicoanalista en la sala. ¿Está de acuerdo conmigo? El psicoanalista está en el lugar de su acto cuando está con el analizante, es decir, en relación con un discurso totalmente singular. Lo que define al concepto es una generalidad en torno a una cuestión. ¿Está de acuerdo?

**M. A. Castañola:** Por eso yo hablo de tensión, porque si bien el psicoanalista en el consultorio está con una singularidad, y viéndose las con una singularidad, yo no comparto que su intervención se sostenga sólo en su singularidad.

**J. Attal:** Entonces hay una diferencia entre usted y yo.

**Sandra Filippini:** Siguiendo la línea de esta parte del debate, ésta era justamente otra de las problemáticas que surgieron en la Jornada y que queríamos discutir: ¿cómo es que tras plantear en tu texto esta idea de “acabar el concepto”, tú proponés: “cada analista en su lengua”? Porque esto, la lengua, también tiene algo de generalización.

**J. Attal:** La cuestión que yo me planteo respecto al concepto y que toca a la cuestión de la lengua, es el momento exacto en el cual Lacan redefine el inconsciente. Es decir, que él hace un juego de translengua entre el *Unbewusste* freudiano y lo que él nombra “*une-bévue*”. Por lo tanto, en la lengua de Lacan, el francés, *une-bévue* existe. *Une-bévue* significa un error, *une-bévue* es cuando llegan al consultorio de su psicoanalista y sacan las llaves de su casa para abrir

la puerta. Lo importante desde mi punto de vista, es esta invención de translengua que aprehende el pasaje del *Unbewusste* freudiano en el *une-bévue* lacaniano. Ahora bien, me parece –y si no es así ustedes me desmentirán– que no es posible en ninguna otra lengua este pasaje, ni en inglés ni en ninguna otra lengua. Esta invención, este pasaje del *Unbewusste* al *une-bévue* no es posible más que en una lengua particular como la de Lacan. Es lo que me hace decir que esto precisamente plantea el problema de la lengua del analista. ¿Cómo podemos dar cuenta de ese pasaje del *Unbewusste* al *une-bévue* en español, por ejemplo? ¿Es posible?

**Raquel Capurro:** Cuando Lacan está en Italia hace un juego en francés y dice “esto es en mi lengua, ustedes no lo pueden traducir, tienen que encontrar en su propia lengua los juegos de su lengua”.

**J. Attal:** Es eso, tú dices exactamente lo mismo que yo. Es entonces un problema de lengua, de lengua del analista.

**S. Filippini:** Sí y no, porque es una manera de nombrar algo del psicoanálisis, que produce algo diferente en el psicoanálisis. Porque mi pregunta apuntaba a cuando tú planteás en el libro la fuerte dimensión heurística en la postura de Freud, quien exigía a la mayoría de sus analizantes extranjeros que la cura se hiciera en su lengua, el alemán. Lo mismo valía para Lacan y el francés. Ahí sí estamos hablando, del acto analítico. *Une-bévue/Unbewusste* tocan al acto analítico, pero no son sólo acto analítico.

**J. Attal:** ¿Dónde sucedió eso si no fue en el acto analítico?

**S. Filippini:** En la lectura que Lacan hace de Freud.

**J. Attal:** Todo el mundo puede cometer lapsus o actos fallidos, pero estos no tienen estrictamente ninguna importancia salvo cuando son interpretados. Yo tomo muy en serio el hecho que Freud, quien recibía analizantes de muchos países y hablaba perfectamente fran-

ces e inglés, les pedía siempre a sus analizantes que hablaran en alemán. Pienso que no era por comodidad. Creo que Freud tomaba nota de su propio descubrimiento, es decir, que una demanda no se puede hacer sino en la lengua de aquel a quien uno se dirige; o sea, en la lengua del psicoanalista. Se puede discutir, pero pienso que una demanda no se puede hacer sino a través de la lengua de aquel a quien uno se dirige, porque una demanda implica tomar en cuenta los significantes del Otro. Freud era muy riguroso sobre esto. Para psicoanalizarse con Freud era necesario hablar con él en alemán.

**S. Filippini:** Pero el psicoanalista trabaja con los significantes del otro que es el analizante, y si no son los de su lengua, entonces, ¿dónde estamos?

**J. Attal:** Evidentemente también se trata de los significantes del analizante.

**Alberto Moreno:** Señor Attal, al principio de su libro usted cita un trabajo de Vaysse donde critica la dependencia del psicoanálisis a la metafísica y a la teoría del sujeto. Y allí Vaysse sostiene que Spinoza, al inscribir al inconsciente en un plano de inmanencia, le impide, a diferencia del psicoanálisis, recaer en la metafísica. Al final del libro usted cita a Lacan y plantea la necesidad del alejamiento de cualquier modo de ontología. Además, señala, citando a Spinoza, el esfuerzo del espíritu por conservar su ser, como una postura fuertemente ontológica. Quería preguntarle si considera que Lacan va deshaciéndose del sujeto dividido, y si cuando Lacan utiliza en distintas oportunidades el concepto de ser, no cae un poco también en la ontología; es decir, como si valiera la crítica de Vaysse.

**J. Attal:** El sujeto dividido, hay que tener bien en mente que no está partido en dos mitades o dividido en dos partes iguales. La concepción misma del sujeto en Lacan varió mucho a lo largo de los años. No creo que en Lacan exista otro sujeto más que el supuesto. Si se considerara que hay una ontología, también habría entonces un ser

del psicoanalista, entonces el psicoanalista sería indestructible. Entonces toda la teoría misma del objeto pequeño *a* sería inválida. Spinoza, desde mi punto de vista, hace el movimiento inverso. No hay en él división del sujeto *y*, por el contrario, hay una ontología verdaderamente masiva.

Ahí también hay que hacer la diferencia entre “el psicoanalista Lacan” y “la persona Jacques Lacan”. El psicoanalista está destinado a terminar como una nada, como un desecho, como un resto –al menos, en una cierta concepción del psicoanálisis. Hay otra concepción del psicoanálisis que, por el contrario, glorifica al psicoanalista y lo hace el modelo mismo a imitar. No es la teoría de Lacan y tampoco es mi concepción del psicoanálisis. Es por eso que la mejor escritura de la ontología –porque usted tiene razón, uno no se desembaraza nunca completamente de la ontología–, la mejor escritura de la palabra “ontología”, desde mi punto de vista –esto le va a agrandar a Sandra– es también una palabra inventada, “hontología”, con una “h” de *honte* (en francés, vergüenza). Desde mi punto de vista, la ontología no tiene lugar en la cuestión del ser del psicoanalista, mientras que en Spinoza el tercer género del conocimiento es una construcción ontológica absoluta.

**S. Filippini:** El último punto que seleccionamos entre aquellos que discutimos en la Jornada fue justamente el que queda planteado en el seminario “Los fundamentos del psicoanálisis”, cuando Lacan recusa la noción de “sacrificio” de Spinoza. ¿Podrías explicitar un poco más esa diferencia entre Lacan y Spinoza?

**J. Attal:** Es la continuación de la pregunta recién hecha. Lacan habló de excomunión, el punto de partida era que él rechazaba –tal como lo planteaba Spinoza– ser sacrificado por la IPA. Spinoza rechaza completamente todo sacrificio. Desde ese punto de vista, es una posición bastante judaica. La inversión, en Lacan, a partir del momento en que se dice no-excomulgado...

(No se escucha lo que continúa diciendo Attal).

... Por definición, el psicoanalista es sacrificado.

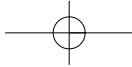
**Valentín Guerreros:** Primero que nada quería felicitarte por el libro porque, para mí, tiene una intención muy linda, sobre todo para los jóvenes que no estamos tan acostumbrados a los mecanismos de las instituciones, por lo menos no tanto. El libro a mí me dejó una pregunta: ¿por qué tomás como ejemplo a Spinoza? Un poco al responderle a Marcelo Real, algo de eso se me responde. Sin embargo, también me vuelve a generar dudas. Cuando tomás el ejemplo de la geometría euclidiana es casi un kantismo, sobre todo porque la noción de espacio ahí es completamente intuitiva. Sin embargo, la intuición en Spinoza va por otro lado como la destaca Brunschvicg en “Las etapas de la filosofía matemática”. Entonces me hizo acordar a las clases de Deleuze sobre Kant. Cuando uno las lee encuentra un hermoso Spinoza debajo de ese Kant –en las clases no en el libro. Y a mí me daba la sensación que bajo el Spinoza que usás, sobre todo por la cuestión ontológica, se encuentra un hermoso Kant. Y ésa es la cuestión que sobre el tercer género de conocimiento, sobre un punto que se discutió en la Jornada: hasta qué punto eso es Spinoza. Es una pregunta un poco inútil, pero resulta que a algunos nos interesa más Spinoza que Lacan.

(Risas).

**J. Attal:** El problema con Kant es que se puede dormir tranquilo.

(Risas).

El problema de Kant es que no tenía a Sade en el bolsillo. Porque si Kant hubiera tenido un poco a Sade, él no hubiera podido dormir tranquilo, él, con su precepto. Si me permite, es un primer nivel de respuesta. Por otra parte, Lacan decía “quiero hacer de Kant una pequeña flor sadiana” para mostrar hasta qué punto es difícil, porque no hay que ser malo con el filósofo. La filosofía kantiana ha hecho algunos estragos. Prefiero mucho más la posición de Spinoza:



“mantengo lo que pienso, aunque me cueste caro”. Por otra parte, no entendí dónde se encuentra Kant en el tercer género de conocimiento que usted ha dicho. Porque el Dios de Kant y el de Spinoza no son el mismo. No hay nada más antikantiano que Spinoza, ¿no cree? Y no hay nada más antikantiano que Lacan.

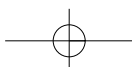
(V. Guerreros hace un gesto de desacuerdo).

**J. Attal:** Sí, sí, es así, créame. No entiendo y no entendí su objeción sobre el tercer género de conocimiento.

**V. Guerreros:** Es básicamente en el lugar donde colocás la ética de Spinoza, la colocás como si fuera “Una” ética, como si estuviera planteada de una vez. Como si fuera casi... tomás el ejemplo del espacio, en Kant el espacio está planteado intuitivamente, es un preconcepto, es un precepto.

**J. Attal:** Sí, pero no solamente en Kant el espacio es un concepto. La cuestión es cómo somos tomados sin darnos cuenta en algunas cosas. Si usted piensa el mundo de manera geométrica, plana, tendrá consecuencias para usted y para el mundo. Si usted piensa el mundo de manera móvil, no fija, tendrá consecuencias para usted, para el mundo y para su ética, pero se trata, de alguna manera, también de la forma en que considerará a los otros, y esto no es una broma. La filosofía de alguien como Heidegger, por ejemplo, trajo consecuencias graves y serias. No es una broma. Entonces estoy del lado de los que dicen “la ontología es vergüenza” (“hontología”). Incluso si Spinoza construye una ontología, aun así saludamos a Spinoza porque no hace un modelo para otro, creo que sobre la cuestión de la ontología es un asunto consigo mismo, al menos así me parece. ¿Eso responde?

**V. Guerreros:** Sí, salvo que en el planteamiento sobre la ética, me parece que la postura que contraponés es la de Spinoza. El método intuitivo de Spinoza es aquel que toma tantas variables como posi-



bles, obviamente que en la época de Spinoza no podía tomar más variables que las euclidianas. Spinoza no puede hablar de Riemann.

**J. Attal:** Estamos haciendo un debate muy técnico sobre Spinoza, y nos alejamos un poco del psicoanálisis. En Spinoza los tres modos de conocimiento están siempre juntos. No se está en el primero y luego se pasa al segundo y de ahí al tercero. Cuando se pasa al segundo continúa el primero, lo mismo con el tercero. Están los tres juntos. La cuestión de la intuición, que pertenece al tercer género, de algún modo ya está en el primero. Pero es para subvertir la cuestión misma de la intuición. La intuición en Spinoza está en un lugar un poco básico: “si llueve, estoy mojado”, “el sol me calienta”. Cosas como éstas, con una intuición mucho más metafísica sobre la cuestión de Dios. Son cuestiones que no son del campo mismo del psicoanálisis. Si el psicoanalista pone algo en juego de la intuición, se sustrae de su acto. ¡Realmente se sustrae! La intuición no está en el campo del psicoanálisis. Quizás esté en el campo de la psicología, pero para nada en el psicoanálisis.

**V. Guerreros:** La discusión creo que puede seguir muchísimo más, pero no creo que tenga mucho sentido. Tampoco ahora hay que seguir un reglamento del psicoanálisis anti-intuitivo, que sería como una reglamentación de un psicoanálisis anti-intuitivo. Pero no sé si seguirla al infinito la discusión.

(Risas).

¿Tiene tiempo?

**J. Attal:** Sí.

**Fernando Barrios:** Quería preguntarle un punto que a mí me hizo pensar mucho y no termino de saber si estoy de acuerdo o no. Es respecto a pensar la denominación de excomuniación como

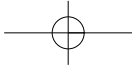
una *bévue* de Lacan. Me gustaría saber si puede decir algo más al respecto, porque no sé si es que no termino de entender o no termino de estar de acuerdo.

**J. Attal:** Por supuesto. Si ponemos las cosas un poco en perspectiva, en el momento en que Lacan se declara excomulgado, salía de un episodio de fragilidad psíquica. Algunas semanas antes, Lacan había hecho un verdadero delirio. En el Congreso de Estocolmo, pensaba que había micrófonos en su habitación. No es una injuria considerar que cuando se pasa por tal masacre mental, se puede descompensar. Entonces él dice: “Estoy excomulgado como Spinoza”. Pero al final de su seminario dice: “No, Spinoza no conviene”. Entonces la excomunión no le conviene en cuanto psicoanalista; lo que no quiere decir que no le convenga a Jacques Lacan en cuanto persona. Dice que se habría equivocado de significante. Que uno se equivoque de significante, ¿no es la definición misma que da Lacan de la *bévue*? Hay *une-bévue* cuando uno se equivoca de significante. Se puede discutir cómo uno puede equivocarse de significante. Él da a esa calificación inicial de excomunión un estatuto de síntoma, un estatuto de *bévue*. Corrige esta *bévue* diciendo: “No, no hay excomunión. Spinoza no conviene”. Esto es lo que me hace decir “Es el análisis de una *bévue*”. Es una interpretación de la *bévue* “excomunión”. Todo esto termina en una carcajada. Él dice: “Era cómico”. Ayer hablaba en Buenos Aires, precisamente de este punto.

Si me permiten voy a hablar de este punto, de la cuestión de la risa y de la *bévue*. La primera vez que encontré a Lacan me preguntó si yo había visto antes a otro psicoanalista. En esa época yo tenía 23 años. En Francia había listas de didactas y el primer didacta que fui a ver era el Profesor Lebovici, que fue quien más persiguió a Lacan. Y a la pregunta de Lacan de si yo había visto a otro analista, le dije: “sí, a Lebovici”.

(Risas).





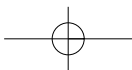
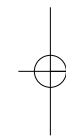
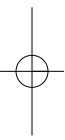
“¡Ah, el ancestro, el viejo!”, dijo –aunque Lebovici era más joven que Lacan. Él hizo esa broma, aunque yo no lo entendí sino años después. Comprendí que esa risa era la de alguien que había analizado la cuestión y que ahora podía reírse.

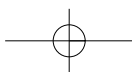
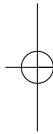
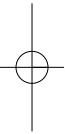
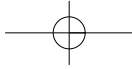
(Silencio).

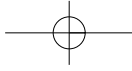
**S. Filippini:** ¿Alguien quiere hacer algún otro planteo?

**J. Attal;** Les agradezco, entonces.

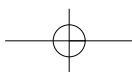
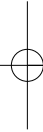
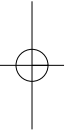
(Aplausos).

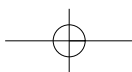
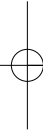
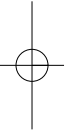
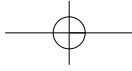






Tercera parte:  
**Conferencia de José Attal**  
**7 de noviembre de 2012**



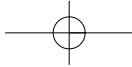


## La tercera proposición de octubre de Jacques Lacan

**Gonzalo Percovich:** Buenas tardes. Hoy vamos a darle la bienvenida, una vez más, a José Attal. Me toca anunciar que hoy escucharemos su conferencia que tituló “La tercera proposición de octubre de Jacques Lacan”. Como sabemos, el asunto en cuestión es nada más y nada menos que el pase. Procedimiento que Lacan supo inventar para interrogar y poner en cuestión a una escuela de psicoanálisis, la *École Freudienne de Paris*, sobre el modo en que se produce un analista. Con ese procedimiento singular Lacan ubica el centro de esta cuestión ya no más como un asunto de formación, de una posible garantía de formación curricular apoyada en procedimientos institucionales. Entonces ¿el analista se produce? ¿Hay analistas si y sólo si hay acto analítico? Temas que Attal vuelve a poner en discusión en su libro “*La passe à plus d’un titre. La troisième proposition d’octobre de Jacques Lacan.*” El libro fue traducido al español por Susana Bercovich, y editado por la Revista “Me cayó el veinte”. El título en español es: “*El pase, ¿a título de qué? La tercera proposición de octubre de Jacques Lacan.*”

Attal lo nombra así ya que entiende que luego de las dos primeras proposiciones formuladas por Lacan sobre el analista de la Escuela, en noviembre de 1973, sobreviene un nuevo punto de partida de esta cuestión. Démosle entonces la palabra para luego dialogar, debatir y discutir con él.

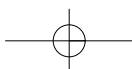
Pero antes, algunas cosas de procedimiento. La conferencia va a durar alrededor de una hora, después habrá un tiempo para hacerle preguntas y discutir. María Teresa Arcos y Raquel Capurro realizarán la traducción, una del español al francés (para José Attal) y otras del



francés al español (para el público).  
Bueno, bienvenidos y bienvenido José.

**José Attal:** Te agradezco Gonzalo tu presentación. Voy a hacer una presentación inevitablemente resumida y sucinta de esta tercera proposición de octubre, porque si no sería necesario que leyera el libro de principio a fin. Es un libro que escribí en relación con el pase. Es por eso que tiene esta forma reducida donde cada frase, creo, tiene en sí misma su importancia. Es por eso que la exposición de esta noche va a ser mucho más esquemática (que la de la noche anterior).

Creo que todos ustedes saben lo que sucedió con el pase, que hubo dos proposiciones de Jacques Lacan. “La primera proposición de 1967” era una proposición que se sostenía en la idea siguiente: hay una formación del psicoanalista. A partir del debate que esta primera proposición suscitó en su momento en la *École Freudienne*, Jacques Lacan renunció a esta proposición para producir una segunda algunos días después. Ésta nueva dice exactamente lo contrario que la primera, es decir, que es su antítesis absoluta. Esta “segunda proposición” –que, por cierto, es la que se conoce como “la proposición de octubre”– se sostiene, por el contrario, en la idea de que no hay formación del psicoanalista. Entonces, ¿para qué una tercera proposición? Pues, en realidad, Lacan nunca planteó hacer una tercera proposición. Por lo tanto, se puede pensar que es abusivo de mi parte decir que hay una tercera proposición. Voy a tratar de mostrarles que se trata exactamente de una tercera proposición en la que la idea principal es que el psicoanálisis es intransmisible. Las primeras dos proposiciones sobre el pase apostaban a la transmisión, de cierta forma, en el pase se trataba de acumular experiencias para llegar a teorizar lo que sería un psicoanalista y cómo sería formado. Ven entonces ustedes, cómo decir que el psicoanálisis es intransmisible conlleva una tercera proposición. Y no solamente que el psicoanálisis sea intransmisible sino que Lacan agregue algo mucho más molesto: es necesario que cada psicoanalista reinvente el psicoanálisis. Como verán, la apuesta es enorme.



La proposición de octubre de Lacan –aunque se trata, como vimos, de la segunda– está encuadrada por enunciados canónicos que ustedes conocen seguramente porque ya se han vuelto estribillos. Por ejemplo, “*el analista no se autoriza más que por él mismo*”, “*el significante es lo representa al sujeto para otro significante*”, o “*el tiempo lógico y su momento de concluir*”. Puestos en relación con el procedimiento del pase, estos enunciados tan fuertes en Lacan promueven una modelización del pase, un modelo. Desde ese momento, no estamos lejos de un modelo del psicoanalista mismo.

Les hago notar un punto de gramática. Desde que en el procedimiento del pase hay un jurado, ustedes saben como yo, para qué sirve un jurado, para hacerse escuchar por un jurado hay que decir lo que un jurado quiere escuchar. En todo caso, desde una perspectiva universitaria, los que dieron exámenes ante un jurado saben bien que no hay que decir lo que se piensa sino lo que espera el jurado.

No es hasta 1973, es decir, bastante después, cuando se realiza en Francia en *La Grand Motte*<sup>1</sup>, congreso de la *École Freudienne*, cuando la cuestión del pase será retomada, aunque dicho congreso no estuviera para nada consagrado al pase. Ahí Lacan toma la palabra muchas veces pidiendo que se publicara lo que iba a decir. Una semana después de este congreso él empieza un nuevo seminario con un título muy bizarro que no sé si puede traducirse al español: *Les non dupes errent*.

**María Teresa Arcos:** Se tradujo como “Los no incautos erran”.

**J. Attal:** El nombre del seminario en francés resuena con el de *Les noms du père*, en español, “Los nombres del padre”, que fue el primer seminario que Lacan interrumpió, debido a su “excomuniación” –excomuniación entre comillas, ya que ayer dije que no fue realmente una excomuniación sino una exclusión. Él retoma el mismo título con

---

1. *Nota de los editores:* El VI congreso de la *École Freudienne de Paris* se realizó a principios de noviembre de 1973 en *La Grand Motte*, de ahí el nombre con que se lo conoce.

una homología (en francés *Les non dupes errent* y *Les noms du père* suenan igual). Entonces, uno puede preguntarse por qué. Él lo dice desde la primera frase: “Este seminario será dedicado al pase”. La lectura de este seminario concierne a una nueva teoría del pase, aunque en 1973 Lacan no nos diga en absoluto ni sus fuentes ni sus objetivos. Él está en un tiempo en el que dice lo que piensa sin querer convencer a nadie.

Pero volvamos a *La Grand Motte*. Él anuncia que la teoría psicoanalítica no está madura, lo cual no es poca cosa. Al día siguiente, es con Heráclito que va a comenzar a plantear las preguntas. Primero declarando que él, Jacques Lacan, no es inducido sino que es producido. El analista sería, de alguna manera, producido; y esto es algo que tenía dificultades en hacer pasar desde hacía algunos años: que el inconsciente es una producción que el psicoanalista tiene a cargo, es decir, que el inconsciente no es una instancia que existiría escondida detrás de una cortina que el psicoanalista correría para que éste apareciera, sino que el psicoanalista tiene a cargo una producción, la producción del inconsciente. Entonces, el analista es producido, no es formado. Desde ese momento, empieza a vacilar seriamente la idea de que habría una transmisión del psicoanálisis, puesto que producción no es transmisión. Lacan continúa de manera muy particular criticando su libro esencial “Escritos”. Dice que en este libro, se había referido al sentido, más exactamente al “sentido del sentido” o, en inglés, *the meaning of meaning*, y declara que fue una tontería hablar en esos términos. Lo que él propone ahora no es “el sentido del sentido” sino “el signo del signo”. Entonces, al mismo tiempo que Lacan anuncia una revisión de su doctrina que está en “Escritos”, anuncia una revisión de la doctrina del pase que está enteramente articulada en torno al signo, más exactamente al signo estoico. Ahora bien, por definición el signo estoico hace objeción a la cadena significante. No hay ningún sujeto representado en  $S_1$  ante  $S_2$ , sino que hay un “suspense” entre los dos que hace que “el signo se reduzca al significante”. No es tampoco una cadena de signo en signo en signo, como en Spinoza o en Peirce, esto se acaba. Lacan construirá una fábula para explicar esto, hablaremos luego



de eso si quieren. Pero ustedes ven que ya planteado de ese modo, eso obligaba a una revisión entera de lo que representa el testimonio en el pase; hablaremos luego de eso también si quieren, pero no puedo desplegarlo todo aquí. En todo caso, las palabras de Lacan son muy duras en cuanto que sostiene que el sentido, más particularmente el sentido del sentido, conduce nada menos que al fascismo. Y este es el momento en que se produce su ruptura con Heidegger. La cuestión es ahora “el signo del signo” y aparece por primera vez en Lacan una nueva definición del psicoanalista que la voy a decir: “*El analista se define por esta experiencia, ésta que le permite distinguir el signo del signo, del sentido del sentido.*”

Es realmente un proceso radical que Lacan hace a la cuestión del sentido. Para él, el sentido mismo lleva al campo de concentración. Recordemos que en la proposición sobre el pase, la última palabra concernía a los campos de concentración. Entonces, ustedes ven que en ese momento Lacan no duda en hacer su *mea culpa*, al decir, de alguna manera “me equivoqué”.

Además de esta nueva definición del analista propone una nueva definición del síntoma: el síntoma es un nudo de signos. Y aquí, con el nudo de signos, se desembara de toda la psicopatología heredada de Freud. Ahora bien, Freud no tenía elección, respondía a la formación de una época, por lo tanto, no se trata de una crítica, sino de otra cosa. Entonces, ¡afuera la psicopatología de la neurosis, la psicosis y la perversión! No hay tipos clínicos y, de golpe, tampoco hay clínica del psicoanalista. Una vez más con Heráclito, Lacan anuncia la necesidad de toda esta revisión de su doctrina. Pero, como sucede con Heráclito, los nombres, las palabras, van a permanecer iguales: el pase, el AE y todo lo que se quiera, aunque no van a querer decir lo mismo. Cuando se habla de AE (analista de la Escuela), por ejemplo, hay que tener esto en mente, es capital: ¡el sentido de esta expresión cambió al menos tres veces! ¿Por qué conservar, entonces, el mismo nombre? Simplemente para cambiar la naturaleza misma del discurso, porque si uno cambia la palabra, si lo llamamos de otra manera, daría la impresión de que se trata de otro discurso, más no de un discurso que ha cambiado. Por eso es

muy importante seguir utilizando esas mismas palabras aunque haya cambiado su sentido.

Lo que es avanzado aquí por Lacan con Heráclito es algo que tiene que ver con la mutación del psicoanalista. No se trata de que el pase produzca un nuevo analista, sino un analista nuevo. Más aún, no es que solamente se trate de un analista nuevo, sino que este analista nuevo vendrá a subvertir la clase de todos los analistas. Propone así una mutación permanente, cada vez que se produce el nombramiento de “analista”. Le son necesarios todos estos desvíos para enunciar que...

(Se interrumpe la grabación)

Resumo rápidamente, la primera proposición sobre el pase era: “hay una formación del psicoanalista”; la segunda, “no hay una formación del psicoanalista”; la tercera, aunque es demasiado pronto para decir la tercera, en todo caso, sería: “el pase no tiene nada que ver con el análisis”. Serán necesarios dos o tres años para completar esa fórmula, “el psicoanálisis es intransmisible”, “no hay transmisión del psicoanálisis” (lo que yo llamo “la tercera proposición de Jacques Lacan”). Pero, como es algo que se plantea con Heráclito, hay que calificar de manera heracliteana esta tercera proposición de 1973-74 diciendo: “es la tercera proposición de octubre de 1967”, formulada en 1914...

(Lapsus de la intérprete, M. T. Arcos, quien debería haber dicho: “formulada en 1974”).

(Risas)

**J. Attal:** ¡En esa fecha fue la guerra!

(Risas)

**M. T. Arcos:** Sí.

**J. Attal:** Hay dos posibilidades, o paro aquí, se discute y respondo luego o continuo. Hacemos como ustedes quieran.

(El público prefiere que continúe).

**J. Attal:** Contrariamente a lo que se piensa demasiado fácilmente, una experiencia nunca es trasmisible. Se cree que se puede transmitir una experiencia, eso circula como un estribillo. Pero una experiencia nunca se puede transmitir; tiene una subjetividad propia, entonces no la podemos transmitir. Dicho esto, ¿qué operación puede tener lugar en el pase, si no hay transmisión ni del psicoanálisis ni de una experiencia? Aun cuando el dispositivo del pase sigue siendo siempre el mismo, vemos que ahora es una especie de heterogeneidad la que opera. Como en un nudo borro-meo, hay al menos tres heterogeneidades: el pasador, el pasante y el jurado; son tres heterogeneidades que no tienen nada que ver entre sí. Es el testimonio lo que va a ser puesto en cuestión, ya que se pensaba que cuando alguien habla de su psicoanálisis, quien lo escucha tendría que decir a cambio “hay psicoanalista” o bien “no hay psicoanalista”. Todo esto se subvierte desde que se afirma que no hay transmisión del psicoanálisis. Hay, por el contrario, tres experiencias heterogéneas: la del pasante, la del pasador y la del jurado. Desde ese momento, el pase se vuelve la consideración de esas tres heterogeneidades, y el problema que se plantea es saber cómo funciona esto. El paso siguiente que Lacan hace es enunciar que el inconsciente no es un asunto de cadena, sino un asunto de vecindad. Se trata de heterogeneidades vecinas. De golpe, el pase ya no se define como la transmisión de una experiencia, sino como la experiencia misma, y comprendemos que el pase no tiene nada que ver con el análisis, porque si tuviera que ver con el análisis entonces concerniría al diván, lo que no es el caso.

La consideración de estas tres heterogeneidades es una figura diagramática, ya no es una figura topológica plana, ya no se trata de una escritura, sino de un diagrama. Un diagrama es algo que permite captar heterogeneidades en un cierto momento, y algo que no remite a un modelo. El diagrama es algo que es un anti-modelo, no es una modelización, sino una meta-modelización.

El pase, entonces, pasará ahora a considerarse como el lugar mismo de la experiencia, como un diagrama. A lo que llamamos “procedimiento”, de un lado, y “dispositivo” del otro, hay que tomarlos juntos para hacerlos funcionar como una heterogeneidad, es decir, de forma diagramática. ¡Entonces se ha terminado con toda modelización del pase!

Cuando Lacan empieza la semana siguiente con su seminario consagrado al pase “Los no incautos erran”, ustedes verán, si lo releen, que se trata sobre todo de una empresa enteramente abocada a la meta-modelización, no de un modelo. Lacan anuncia entonces que todas estas proposiciones canónicas que les recordé al principio “*el analista no se autoriza más que de sí mismo*”, etcétera, necesitan una revisión y que él, entonces, va a proponer una. Dice – y no se puede no escuchar la palabra “proposición” en la frase que voy a leer: “... *eso alrededor de lo cual hice jugar un cierto número de proposiciones que pueden ser consideradas como un forzamiento...*”.<sup>2</sup>

Ven que para Lacan la palabra “forzamiento” viene a decir que se había pasado de la raya. Es decir, que eso que había planteado no era del todo exacto. Y entonces, que él mismo va a producir en ese seminario esa corrección, incluso esa revisión. Entonces, desde la primera sesión él anuncia que se terminó el primado simbólico y que las tres consistencias (Real, Simbólico e Imaginario) son equivalentes. Como quien no quiere la cosa, ven hasta qué punto vuelve a poner en el tapete la cuestión de la interpretación, es decir, que ya no se trata solamente del registro Simbólico del sentido, sino que va a tener que tomar en cuenta al mismo tiempo el Real, el Simbólico y el Imaginario. Es decir, nuevamente, algo que es diagramático. Ven ustedes cómo se libera de toda la cuestión de la escritura. Y, entonces, vuelve a sus enunciados canónicos y los corrige uno por uno. Al primero, “*el significante representa al sujeto para otro significante*”, es decir, aquel que trata de la cadena significante, va a corre-

---

2. *Nota de los editores*: cf. la versión en francés elaborada por Nicole Sels de la sesión del 9 de abril de 1974, p. 128. Disponible en: <http://www.ecole-lacienne.net/stenos/seminaireXXI/1974.04.09.pdf>

girlo diciendo “*el significante es un signo que no se dirige más que a otro signo*”. Y, entonces, ¿por qué el analista interviene en una cura? ¿Cómo se hace la interpretación? Como un relámpago, ahí también, como decía Heráclito; porque el analista no interpreta porque él entiende sino porque es afectado. ¡Es la inversión total! No es más una cuestión de comprensión, no se está más en el Simbólico, él es afectado. Y en la tercera sesión del seminario, he aquí que nos anuncia, que lo que tomaba por un pilar del discurso analítico, a saber, la cadena significativa, era una boludez.<sup>3</sup> Está en todo el espíritu del

---

3. *Nota de los editores:* Attal se refiere al siguiente pasaje : “Mais le savoir, c’est pas la même chose. Le savoir est la conséquence de ce qu’il y en a un autre. Avec quoi ça fait deux –en apparence–. Car ce deuxième tient son statut –justement de ceci : qu’il n’a nul rapport avec le premier, qu’ils ne font pas chaîne, même si j’ai dit, quelque part, dans mes scribouillages, les tout premiers, hein, *Fonction et champ*, c’était pas tellement con. Dans *Fonction et champ* j’ai peut-être lâché que ça faisait chaîne. C’est une erreur. Car pour déchiffrer, il a bien fallu que je fasse quelques tentatives, d’où cette connerie. C’est le propre même du déchiffrement. Quand on déchiffre, on embrouille. Et c’est même comme ça que je suis bien arrivé à, tout de même, au bout du compte, à savoir ce que je faisais. C’est-à-dire ce que c’était que de déchiffrer. C’est de substituer le signifiant 1 à l’autre signifiant. Celui qui ne fait deux que parce que vous y ajoutez le déchiffrement. Ce qui permet tout de suite de compter trois. Ça n’empêche pas d’écrire –ce que j’ai fait- : S, indice 2, car c’est comme ça qu’il faut que ça se lise, la formule du lien de S<sub>1</sub> à S<sub>2</sub>. C’est pur forçage, mais ce n’est pas forçage d’une notion. C’est ce qui nous met sous le joug du savoir. Puisque je suis en train de vous parler de la psychanalyse, j’ajoute : le joug du savoir, à la place même de la vérité. À la place, aussi bien de la religion, dont je viens de vous dire qu’elle est vraie, elle.” Sesión del 11 de diciembre de 1973, p. 36. Versión elaborada por Nicole Sels. Es esta versión la que utilizan tanto J. Attal como A. Castañola. Disponible en: <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXXI/1973.12.11.pdf>

“Pero el saber no es lo mismo. El saber es la consecuencia de que hay un otro. Con lo cual se hacen dos –en apariencia–. Pues este segundo adquiere su estatuto –justamente de esto: que no tiene ninguna relación con el primero, que no hacen cadena, aun si dije, en algún lado, en mis garabateos, los primeros, eh, *Función y campo*, eso no era tan tonto. En *Función y campo* quizás dejé escapar que hacían cadena. Es un error. Puesto que para descifrar, ha sido necesario que hiciera algunas tentativas, de ahí esta boludez. Es lo propio del desciframiento. Cuando se descifra, se embrolla. Y es así que llegué, de todos modos, a fin de cuentas, a saber lo que hacía. Es decir, lo que era descifrar. Es sustituir con el significante 1 al otro significante. El que no hace dos más que porque ustedes agregan allí lo descifrado. Que enseguida permite contar tres. Eso no impide escribir –lo que hice-: S, índice 2, ya que es así que hay que leerla, la fórmula

seminario, no me permitiría decir eso de Lacan si no fuera así. Entonces, no hay cadena significativa. ¡Es algo enorme!

(María Amelia Castañola plantea su desacuerdo).

**J. Attal:** ¿Tiene alguna objeción?

**M. A. Castañola:** ¿Podemos discutir antes de seguir adelante?

**J. Attal:** Podemos discutir, ¡claro!

**M. A. Castañola:** Lacan en ningún lado dice que “no hay cadena significativa”.

**J. Attal:** Lacan dice, lo cito: ...

**M. A. Castañola:** ¿Lo leo en francés o en español?

**J. Attal:** Lacan dice que es una boludez.

**M. A. Castañola:** Escuche, tengo la cita.

**J. Attal:** De acuerdo.

**M. A. Castañola:** Dice: “*le langage...*” – “el lenguaje.... *El lenguaje es efecto de esto: que hay el significante uno ( $S_1$ )*”. Luego dice: “*Pero el saber no es lo mismo, el saber es la consecuencia de que hay otro, otro con el que hace dos en apariencia. Hace dos (lapsus, se corrige...)  $S_2$  tiene su estatuto justamente de esto: que no tiene ninguna relación con él mismo, con el primero, que no hacen cadena,  $S_1$  y  $S_2$  no hacen cadena.*”

---

del lazo de  $S_1$  con  $S_2$ . Es puro forzamiento, pero no es forzamiento de una noción. Es lo que nos pone bajo el yugo del saber. En tanto estoy hablándoles del psicoanálisis, agrego: el yugo del saber, en el lugar mismo de la verdad. En el lugar, también, de la religión, de la que acabo de decirles que es verdadera.” Traducción de M. T. Arcos.

*“El lazo se hace con el desciframiento, ahí tenemos el tres”.*

**J. Attal:** El tercero está en el signo.

**M. A. Castañola:** *“El desciframiento”* –dice Lacan...

**J. Attal:** Pero el tercero está en el signo.

**M. A. Castañola:** ¿Por qué? *“Le déchiffrement”* –dice Lacan.

**J. Attal:** ¿Por qué, al menos, usted no acuerda conmigo en que Lacan afirma que cuando dijo que había cadena significante en el *“Discurso de Roma”* era una boludez?

**M. A. Castañola:** ¡No! ¡No!

**J. Attal:** Entonces, no tenemos el mismo texto. ¿La palabra *“connerie”* (en español: “boludez”) no está en tu texto?

**M. A. Castañola:** Sí, pero no en relación a eso.

**J. Attal:** A ver, lea la frase donde él dice la palabra *“connerie”*.

**M. A. Castañola:** Dice: *“en Función y campo yo pude decir eso, que hacía cadena  $S_1$  y  $S_2$ , eso ‘c’est une connerie’...”*.

**J. Attal:** Bueno, ¡ahí tiene!

**M. A. Castañola:** ¡Pero no! Porque allí, en *“Función y campo”* la cadena de la cual se habla es sólo la que hay entre  $S_1$  y  $S_2$ , no la cadena significante sin más. *“Función y campo de la palabra”* es de 1953. En ese momento Lacan está trabajando y hablando del significante de Saussure. El significante de Lacan todavía no representaba a un sujeto para otro significante...  
(Se corta brevemente la grabación.)

**J. Attal:** La manera como Lacan lee a Saussure no es saussureana. En verdad, es algo muy importante. Es decir, que allí donde en la cadena significante hace  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $S_3$ , incluso  $S_4$ , aun cuando eso es formulado de distintas maneras,  $S_1 \text{ Y } S_2$  o  $S_1/S_2$ , etcétera.<sup>4</sup>

A partir de ahí, de “Los no incautos erran”, usted misma lo ha dicho, Lacan dice: “cuando dije a propósito de la cadena significante,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $S_3$ , etcétera...”.

**J. Attal:** El *Discurso de Roma* no es más que eso, un discurso sobre la función y el campo de la palabra y el lenguaje. Que después llamó “Ficción y campo de la palabra y el lenguaje”, para mostrar hasta qué punto lo dejaba caer.

**M. A. Castañola:** ¡Sí! Pero no es la cadena significante que Lacan trabajó todo el tiempo después. Porque si fuera la que Lacan trabajó a lo largo de todos los seminarios, después que él tiene el significante como “lo que representa a un sujeto para otro significante”...

**J. Attal:** No es el desciframiento que hace cadena...

**M. A. Castañola:** Ah, es lo que dice...

**J. Attal:** Es el signo.

**M. A. Castañola:** Pero no es lo que dice Lacan.

**J. Attal:** Pero sí.

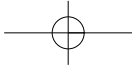
**M. A. Castañola:** ¡Pero no!

**J. Attal:** Le aseguro que sí.

---

4. *Nota de los editores:* Se trata de la conjunción (y además) y la disyunción (o bien), respectivamente.





**M. A. Castañola:** ¡Le aseguro que no! Tengo el texto delante de mí. (M. A. Castañola se para, se dirige a J. Attal y le muestra el texto). Escuche, lea ahí, es el desciframiento que hace el lazo.

**J. Attal:** Pero no.

**M. A. Castañola:** Pero sí, es así. Pero, ¿cómo no? Está ahí.

**J. Attal:** No, espere. Es muy serio esto. Entonces, escuchen bien: *“Pues para descifrar –es Lacan quien habla– fue necesario que hiciera algunas tentativas, de ahí esa boludez”*. Hasta ahí ¿estamos de acuerdo que está hablando de la cadena significante?

**M. A. Castañola:** Sí, hasta ahí sí.

**J. Attal:** Hasta aquí ella está de acuerdo. Por lo tanto, él dice que cuando hablaba de la cadena significante era una boludez.

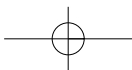
**M. A. Castañola:** ¡No, no! (Comenta algo que no se entiende)

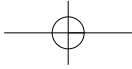
**J. Attal:** Avancemos con el texto. Dice: *“cuando hablé de cadena significante era una boludez”*.

**M. A. Castañola:** ¡En *“Función y Campo”*!

**J. Attal:** Al menos ahí estamos de acuerdo. No hago más que leerlo, lo tengo delante. Al menos estamos de acuerdo en que Lacan dice que cuando habló de cadena significante era una boludez..

*“Entonces es lo propio del desciframiento. Cuando se descifra uno se entretiene y es así que llegué al final, a pesar de todo, a saber qué es lo que estaba haciendo. Es decir, que a veces es necesario cometer una boludez para darse cuenta que eso era una boludez”*. Entonces, ¿qué cosa era descifrar? Sustituir un significante por otro significante. Es decir, que esa es la boludez. Sustituir un significante por otro significante, es esa la boludez. Hasta ahí ¿está de acuerdo?





(M. A. Castañola asiente).

**J. Attal:** Continuemos. *“Aquel que no hace dos más que porque ustedes agregan allí el desciframiento”*. ¿Cómo calificar el desciframiento en esta frase si no es del lado del sentido? Sino ¿en qué sería una cadena, cómo se pasaría de uno a otro? *“Lo que permite de inmediato contar tres. Eso no impide escribir lo que yo hice  $S_2$ , pues es así que debe leerse”*.

Con el signo estoico no estamos más en  $S_1, S_2$ ; el significante se convierte en signo. Sí, el desciframiento ya no es más el desciframiento en el sentido del tercero que hace sentido sino que es un desciframiento de producción de algo. Ustedes conocen seguramente la historia que cuenta Lacan acerca del signo, a propósito de la ventana y las macetas. Habría que hacer un seminario para desplegar esta cuestión.

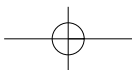
Yo mantengo hasta el final... Permítame terminar y volvemos a hablar. Desmíentame luego si le parece.

(M. A. Castañola acuerda en esperar al final de la exposición para continuar la discusión).

Digo, pues, que la cadena significativa, que era un pilar del discurso psicoanalítico es una boludez. No hay cadena significativa.

Accesoriamente eso quiere decir que el nudo borromeo, por ejemplo, no hay que abordarlo más en el plano, como una escritura, porque eso nos hace perder la idea misma de espacio. A partir de ahora, el inconsciente es una deformación continua, eso quiere decir que tiene que ver con las vecindades y no con la topología en el plano. Es así que el inconsciente se inventa –estoy citando a Lacan.

Segunda modificación alrededor de otra fórmula canónica: *“el psicoanalista no se autoriza más que de él mismo”*. Para corregir esa fórmula Lacan utiliza una homología. Se piensa rápidamente en la homología como una relación de proximidad, cuando se dice hay una homología parece decirse que hay una relación de parecido. No es para nada el sentido absoluto de homología. El otro sentido de



homología es matemático, es lo que permite dar cuenta de la deformación de las figuras (en el espacio). Es decir, es algo como un diagrama. Entonces, para modificar esa fórmula: *“el psicoanalista no se autoriza más que de él mismo”*, la homología que utiliza es: *“el ser sexuado no se autoriza más que de él mismo y de algunos otros”*. Se podría haber pensado que la transformación de la fórmula iba a ser: *“el psicoanalista no se autoriza más que de él mismo y de algunos otros”* tal como circula frecuentemente como un estribillo, pero Lacan nunca ha dicho *“el psicoanalista no se autoriza más que de él mismo y de algunos otros”*.

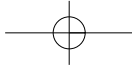
Abro un paréntesis, cuando él dijo que *“un analista no se autoriza más que de él mismo”* dijo que era una fórmula agobiante, ven cómo se corrige él mismo.

Entonces, la verdadera fórmula es: *“el analista todo el tiempo no autorizándose más que de él mismo no puede por eso más que autorizarse también de los otros”*. Por tanto, el autorizarse de él mismo no está primero en relación con respecto al autorizarse de algunos otros. Es una implicación recíproca que, en el fondo, es un diagrama.

Por último, y para ir rápido, la tercera corrección que hace Lacan tiene que ver también con lo que organiza al pase, es en torno al tiempo lógico. Dice que se concluye de forma atravesada (*de travers*), porque no se pueden tomar en cuenta a la vez el espacio y el tiempo.

Por lo tanto, todo lo que había organizado la proposición del pase está totalmente subvertido, desplazado, recusado incluso por Lacan. Es lo que me hace decir que ese día (9 de abril de 1974) Lacan produjo una tercera proposición sobre el pase que toma en cuenta de forma diagramática todos los registros. Lo que muestra que el psicoanálisis es algo que tiene el estatuto de una producción: hay una producción del analista. Esta es la condición para que la producción del analista esté en una contemporaneidad, es decir, un analista en su tiempo, lo que implica una mutación regular del psicoanálisis, vale decir: cada vez, una invención del psicoanálisis a través de cada psicoanalista.

Quizás pueda detenerme acá.



**G. Percovich:** Bueno, ahora abrimos el espacio para preguntas, planteos, debates.

**Tamara Steren:** Tuve la suerte de tener en manos el libro traducido al español el sábado y la suerte de haberlo podido leer hasta hoy. Es un libro conmovedor. Como usted dice, cada frase tiene su lugar y su constitución. La lógica de todo el texto está atravesada por una lectura detallada que dispara muchas cosas. ¡Es conmovedor! Quiero decir rápidamente, nada en particular, sino que viví 22 años en Brasil, soy uruguaya, volví hace 7 años, pasé por las instituciones allá, pero desde que volví no estoy en ninguna; tiene mucho que ver con todo este texto. Hoy pensaba que es un libro eminentemente político, de alguna manera, y psicoanalítico; escrito por un psicoanalista.

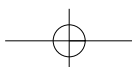
**J. Attal:** Gracias. Al menos hay una institución que puede acogerla, si usted lo desea.

**Eduardo Sánchez:** Haber escuchado la conferencia, tras la lectura del libro, o mejor, las lecturas del libro que he realizado, me introduce cada vez más dudas. Una de ellas, creo que en algún momento Lacan dijo, o se le atribuyó, que se pasaba haciendo el pase. Si, según esta invención de la tercera proposición de octubre se trata de que recaer sobre cada analista inventar el psicoanálisis, ¿cómo...?

**J. Attal:** ¡Reinventar!

**E. Sánchez:** Reinventar... ¿Hay que entender entonces el seminario del 73-74 como una reinvencción de parte de un no-analista, o bien que, en su práctica, un analista estaba reinventando paso a paso el estilo de su práctica?

**J. Attal:** Le agradezco su pregunta. No son contradictorias ambas cosas. La posición misma del analista es de estar en intensión, es de estar en su sillón, no de estarlo en extensión. Cuando Lacan hacía



su seminario no era psicoanalista, era como cualquiera que está hablando, es decir, analizante, si quieren, pero seguramente no-analista. Eso no impide que sea exactamente desde su práctica que reinventaba. El seminario “Los no incautos erran” es realmente una reinención de las condiciones mismas del psicoanálisis. Entonces, no son dos cosas incompatibles. El no-analista, estoy de acuerdo con usted, es una de las definiciones del psicoanalista. Porque al decir no-analista (*non-analyste*) no significa que no haya analista (*pas-analyste*). En todo caso, no-analista es una definición del analista, en el sentido que no hay “ser del psicoanalista”, no hay ontología del psicoanalista.

**E. Sánchez:** Intentando captar lo que usted dice en el libro y lo que hoy trató de hacer para precisar cómo entender el pase a partir de lo que usted llama “la tercera proposición”, se me plantea otra duda: si tomo el hecho de que Lacan diera ese seminario en el 73-74, ¿la tercera proposición encaja con la afirmación dicha por él, o atribuida a él: “me paso haciendo el pase”? ¿Son contemporáneas?

**J. Attal:** Cercano en años, pero no se puede decir contemporáneo. No sé exactamente en qué momento lo dijo. Creo incluso que fue un poco antes.

**E. Sánchez:** Pero dejando de lado eso, ¿se puede considerar al seminario mismo del 73-74 como un pase, aunque no hay allí pasador, pasante ni jurado?

**J. Attal:** No creo, pienso que es siempre el mismo gesto de reinventar la cosa analítica, de ponerla efectivamente en una contemporaneidad pues –no tuve el tiempo de decirlo– es en este seminario, por ejemplo, que rechaza la noción misma de homosexualidad, diciendo que esa noción no es conveniente. Es decir, que en este seminario interroga la cuestión del género, ya no se trata más de “masculino-femenino”. ¡Es de una actualidad muy precisa! Y hay que leer esto con lo que estaban publicando en la época, por ejemplo

Deleuze y Guattari –que son realmente los interlocutores privilegiados, aunque no citados. Porque todo lo que tiene que ver con el orden de las tres consistencias al mismo tiempo, todo lo que consiste en decir que es una cuestión de vecindades, está presente precisamente en los desarrollos de Deleuze y Guattari. Por ejemplo, la dimensión rizomática que no es una genealogía ni una arborescencia. Son los interlocutores de Lacan en esa época, aunque él no los cite. Por consiguiente, no creo que sea un pase, sino que es siempre el mismo gesto que se repite por parte de alguien que tiene la experiencia del psicoanálisis y que no duda en decir “fue necesario decir boludeces para darme cuenta”. ¡Hay que tener coraje para hacerlo! Intenta poner al psicoanálisis realmente en el mundo contemporáneo. Es decir, por ejemplo, que ya no está atrapado por la cuestión religiosa. ¡Porque el peso de la religión en el psicoanálisis es enorme! Todos los psicoanalistas que se apoyaron en la religión tuvieron un éxito increíble. En Francia, por ejemplo, Françoise Dolto, quien tuvo un enorme éxito, no se sostenía más que en una posición religiosa. Lacan intentó quitar al psicoanálisis del campo de la religión, como también separarlo de los *a priori* concernientes a la sexualidad. Los homosexuales, a quienes se les prohibía formar parte de las instituciones psicoanalíticas, ya que la homosexualidad era considerada una absoluta perversión, tuvieron su lugar como psicoanalistas en la *École Freudienne*. Decirlo así parece algo trivial, pero les aseguro que en esa época era una cosa increíble. De la misma manera, en la *École Freudienne* había sacerdotes. Es decir, que si bien se trata de un gesto que levanta los *a priori*, un gesto *queer* y no *straight* (hetero), desde mi punto de vista, no se trata de un pase.

**M. A. Castañola:** Una pregunta, más allá de que sigo sin estar de acuerdo en la lectura del pasaje: ¿Diría usted, entonces, que en ese momento en que caen esos pilares, también cae la afirmación “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*”?

**J. Attal:** No, sino que es una fórmula que es completada.

**M. A. Castañola:** A ver, ¿con qué?

**J. Attal:** Sucede exactamente lo mismo que con la fórmula “el significante representa al sujeto para otro significante”. Lo que pasa ahora es que eso no alcanza, hay que completarla con la otra fórmula: “el signo representa... etcétera”. Pienso que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” es una fórmula a la que Lacan suscribe hasta el final, a condición de entender ahí que lo que estaba del lado de la escritura de ese lenguaje era una interpretación.

Un equívoco que se produce al hablar deja de existir cuando uno lo escribe, no hay equívoco escrito en el sentido de juego de palabras. Por ejemplo, si digo en francés de forma oral una broma muy conocida: “*vos désires sont (des) ordres*” no se sabe si estoy diciendo “tus deseos son desordenes (*desordres*)” o “tus deseos son órdenes (*des ordres*)”, pero si lo escribo desaparece el equívoco. Por eso, la escritura está en el registro de la interpretación. El otro paso que da Lacan es decir: “hay otra cosa a tener en cuenta que no es del orden de la escritura”. La cuestión del cuerpo que Deleuze le puso entre las patas, la empieza a tener en cuenta diciendo que no es del orden del Simbólico sino del Real, el Simbólico y el Imaginario al mismo tiempo.

**M. A. Castañola:** Yo no termino de darme cuenta, ¿por qué coloca RSI recién en 1973?

**J. Attal:** No, “RSI” es en el año 75.

**M. A. Castañola:** No, no me refiero al seminario.

**J. Attal:** Entonces es en el año 53.

**M. A. Castañola:** No es con el nudo borromeo que aparecen los tres registros, Lacan ya no sostenía preeminentemente el régimen simbólico desde hacía muchísimo tiempo.

**J. Attal:** No, no, no. Está bien, las consistencias R-S-I comienzan en 1953. La escritura borromea viene a decir que van juntas y que si se

corta una de las tres, el resto también se separa. Dos años después del seminario “Los no incautos erran”, hace el seminario “RSI”. ¿Qué es lo primero que dice en ese seminario? Dice: “El RSI, ¿no tiene el estatuto de una glosolalia para mí? ¿Acaso el RSI, que ustedes psicoanalistas han aceptado, no es mi síntoma, en el cual ustedes quedan atrapados, porque hasta tal punto eso les ha convenido a ustedes?”. Desde la primer sesión dice: “ese RSI mío, no tienen por qué apropiárselo tan sencillamente, es el mío y quizás no sea más que mi síntoma”. Aun con el RSI, Lacan tiene ese gesto de des-territorializarse, de cuestionar la certeza que los psicoanalistas aceptaron con tanta facilidad. Hasta RSI...

**M. A. Castañola** (interrumpe): Sí, claro. Pero en el seminario “RSI”, Lacan dice claramente que el nudo borromeo es una escritura, y no la puesta en plano del nudo borromeo.

**J. Attal:** Te equivocas, porque lo dibuja en el pizarrón

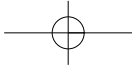
**M. A. Castañola:** ¡Decididamente tenemos seminarios distintos! Lacan dice en la tercera sesión de “RSI”: *“les dibujé en el pizarrón, y les digo que eso puede escribir. Y les digo: ‘el nudo borromeo puede escribir porque es un escrito’”*.

**J. Attal:** Es una escritura porque...

**M. A. Castañola:** No. ¡No!

**J. Attal:** Escúcheme, es una escritura porque la está produciendo así, porque viene a fijar, como una imagen, el punto donde Real, Simbólico e Imaginario se cruzan. Por definición, ese punto no es fijo, es diagramático, pues cuando ustedes hacen, pues, un nudo borromeo, sólo pueden escribir un momento de ese nudo. Es la escritura del nudo borromeo, pero no es un nudo borromeo.





**M. A. Castañola:** Me parece que uno de los puntos de diferencia es que usted plantearía que solo hay escritura en el plano.

**J. Attal:** ¿Qué otra cosa podría ser la escritura sino una puesta en el plano?

**M. A. Castañola:** La banda de Moebius es un modo de escritura.

**J. Attal:** No es una escritura.

**M. A. Castañola:** Si se lee, es una escritura.

**J. Attal:** Justamente no. La banda de Moebius es un continuo pasaje del interior al exterior, pero no es precisamente una escritura.

**M. A. Castañola:** Si tomamos la escritura como algo que puede ser leído –que es la hipótesis lacaniana de la escritura– el nudo borromeo en el espacio se lee.

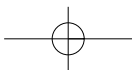
**J. Attal:** ¿Y qué podría leerse en una banda de Moebius?

**M. A. Castañola:** Que hay justamente un pasaje “ni con ni sin”, “ni sin ni con”, que no es “ni de un lado ni del otro”.

**J. Attal:** No creo que se pueda leer. Es otra diferencia.

**M. A. Castañola:** Otra.

**José Assandri:** Creo que es un poco difícil sustraerse de esta discusión pero, en cierto modo, me parece que sus dos libros tienen como punto central la cuestión del signo. Aunque Spinoza, aunque la política, aunque Althusser, el punto central es la cuestión del signo y una reformulación del signo por parte de Lacan. Y, de pronto, esta es una discusión que nos deberíamos, porque esta formulación de



que no hay cadena significativa, ¿tendría el mismo estatuto que la de “no hay relación sexual”?

**J. Attal:** No creo que tengan el mismo estatuto. Se dice “no hay relación sexual” en el sentido de que esa relación (*rapport*) no puede escribirse. Mientras que la cuestión del signo es para hacer escuchar y para volver activa la interpretación, que consiste en poner al psicoanalista en el acto del psicoanálisis como siendo él mismo la mitad del síntoma. Es decir, que no se trata de un psicoanalista que está a distancia de lo que dice el analizante, sino que el psicoanalista y el analizante hacen el síntoma. Entonces, la interpretación psicoanalítica es el momento en el cual el analista recibe el signo que le dirige el analizante, entonces él lo sufre, lo padece y lo hace interpretar y, de esta manera, la cosa se cierra. No remite a otra cosa, no hay cadena, se detiene ahí y se relanza en otro registro. Hablar en términos de “cadena” implica que el registro es bastante homogéneo, que la cosa no está en la heterogeneidad, sino que es siempre la misma cosa que rebota y rebota. Con el signo estoico es el psicoanalista el que está preocupado allí y punto. Y se pasa, o no, a otro registro. Es la manera de tomar las tres consistencias de una forma realmente diagramática, y no de estar una vez en el Real, otra vez en el Simbólico y otra vez en el Imaginario, sino de tomar los tres juntos.

Ven que la práctica de la sesión con tiempo variable es completamente coherente con eso. Ustedes saben que en la sala de espera Lacan a veces no cerraba la puerta. Un analizante entra y dice “soñé algo” y Lacan le dice “muy bien, vuelva mañana”.

(Risas)

Ven que duraba unos 10 segundos. No conozco la historia exactamente, tomo la anécdota como tal, pero ven que no construye la subjetividad sino que deshace algo.

(Breve interrupción de la grabación)

**J. Assandri:** En la presentación del libro sobre el pase, Allouch cita una frase de Freud que dice “cojear no es pecado”. La cuestión es que cojear puede ser un síntoma e incluso una *astasia-abasia*, como decía Freud, una parálisis. ¿No hay algo de eso con la cuestión del pase? En el sentido que usted mismo lo plantea, sobre la cuestión del uso del pase, de haber pasado por el pase para distintas cosas que no son una experiencia.

**J. Attal:** Si, sí. Estoy totalmente de acuerdo con lo que dices. Pienso que estamos todos interesados en saber que cuando se camina se cojea, aunque uno corra, y pienso que el pase es cuando uno llega con su cojera y viene a hacer cojear a los demás, esos que piensan que saben caminar. Así que estoy totalmente de acuerdo.

**J. Assandri:** Hay una cuestión que me parece clave: la cuestión del nombramiento. Más allá de que se usen dos letras...

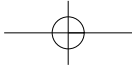
(Se interrumpe la grabación)

**J. Attal:** ... Si se piensa que es un nombramiento que llega en el momento de concluir, si se piensa que el nombramiento viene a marcar un momento glorioso, entonces sí tiene un estatuto ontológico, es como una medalla. Pero si se considera que ese nombramiento sólo llega a tomar nota de alguien que puede cojear, entonces no es exactamente algo que tenga estatuto de ontología. Pero habría que desplegar más precisamente este tema.

**J. Assandri:** Hay una cuestión que la llamaría “la prueba de la traducción de tu libro”. Hay un cambio en una formulación, lo que en español antes se llamaba “jurado de confirmación”, en esta traducción se llama “jurado de agregación”.

**J. Attal:** No fui yo.

(Risas)



**J. Assandri:** No, no, lo digo porque me parece que nombra dos cosas distintas.

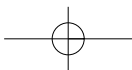
**J. Attal:** Sí, es un contrasentido.

**J. Assandri:** La confirmación tiene una connotación católica religiosa, y la agregación una connotación universitaria. Son dos escollos con los cuales se topa el psicoanálisis.

**J. Attal:** Estoy de acuerdo, lo único que puedo decir es que la traducción fue muy discutida entre Susana Bercovich y yo, pero mi posición fue siempre decirle que ella tenía la última palabra; si ella traducía, tenía que decidir. Tomo la cosa (de la traducción) así, aunque me doy cuenta que es un contrasentido.

**J. Assandri:** A partir de ahí, dos cuestiones, una católica y otra universitaria. Los católicos tienen una forma de nombramiento que se llama *in pectore*, es un nombramiento para el cardenalicio que sólo lo sabe el Papa y el que es nombrado. ¿Esa podría ser una vía para superar la ontología, es decir, que el nombramiento no sea público? Se trata de una experiencia y no de algo a transmitir.

**J. Attal:** Eso marcharía en un registro religioso o filosófico. Si por el contrario, consideramos a alguien que no tiene ninguna formación y que hereda ese título de “analista de escuela” sin ninguna formación, hay que ver cómo eso viene a subvertir la clase de los viejos cardenales que piensan que ellos sí tienen experiencia. Si un joven que no sabe nada, pero que logra cojear, es nombrado, ese nombramiento viene a mostrar el reverso de la cosa, es decir, que los viejos ya no están más al día. Lacan se preguntaba “¿por qué no se los ve a los psicoanalistas jóvenes inventando cosas?”. Es porque a los psicoanalistas jóvenes los pusieron rápidamente en un molde. Una concepción del pase, tal como la propone a partir de 1973, es para que ya no haya más molde, para que no haya modelo.



**J. Assandri:** La otra cuestión es la universitaria. Me parece que es el gran obstáculo del psicoanálisis o, no sé si llamarlo obstáculo, en este tiempo la dificultad no es que el psicoanálisis caiga en la religión, sino que el psicoanálisis caiga en la cuestión universitaria, lo que es más actual para nosotros. No sé cómo se da en Francia, pero aquí es algo que avanza fuertemente, al punto que hay asociaciones de psicoanalistas que se han agrupado para definir quiénes están habilitados o no para ejercer algo que se llama “psicoterapia”.

**J. Attal:** En Francia es la misma cuestión. Una confusión total entre psicología, psicoterapia, psicoanálisis, psicodrama, como si fuera todo igual. Salió en Francia una ley para calificar al psicoterapeuta, como una manera de controlar a las sectas religiosas que hacían psicoterapia. Los psicoanalistas no estaban preocupados por esa ley y, sin embargo, se unieron en una sola voz para decir que sí se sentían preocupados. Decían, “después de los psicoterapeutas, van a ser los psicoanalistas”. Quizás sea verdad, pero eso quería decir que para muchos psicoanalistas la práctica del psicoanálisis es una psicoterapia.

Respecto a la Universidad es un asunto histórico. Como en otros países, en Francia el psicoanálisis lego también logró imponerse gracias a la Universidad. De entrada las autoridades intentaron separar la práctica psicoanalítica ejercida por los médicos y los que no eran médicos; éstos últimos no tenían derecho a practicar el psicoanálisis si no era controlado por los médicos. La respuesta, por ejemplo, de Jean Laplanche o de Didier Anzieu, fue otorgar el título de psicoanalista en la Universidad para dar al psicoanálisis hecho por no-médicos una legitimidad aún mayor que la hecha por médicos, puesto que en esa época en Francia, la Universidad (sic) tenía un peso mucho mayor que la Facultad de Medicina, históricamente fue así como se hizo.

Pero evidentemente el psicoanálisis en la Universidad no tiene más su lugar que como la filosofía, es decir, que cuando está del lado del conocimiento común, pero seguro no del lugar del saber, sólo del conocimiento, ¿por qué no, como el resto? El problema es que se va de más en más hacia los diplomas.

**J. Assandri:** Una última cuestión, más bien dirigida al público uruguayo. El seminario "*Les non dupes errent*" se tradujo como "Los no incautos erran" con una doble negación extraña que no la tiene el título francés. Con María Teresa Arcos, en alguna instancia estuvimos tratando de pesquisar este asunto un poco más y habíamos llegado a otra traducción que era "Los no-pajarones erran".

**J. Attal:** Pero se pierde el equívoco.

**J. Assandri:** Sí, es cierto. Pero "no incautos" es horrible.

**J. Attal:** Estoy de acuerdo en que hay cosas que no se traducen.

**E. Sánchez:** Como mera curiosidad, siendo uno de esos jóvenes, o tratando uno de ubicarse como uno de esos jóvenes...

**J. Attal:** Es imposible.

(Risas)

**E. Sánchez:** ¿Cómo explicar...?

**J. Attal.** Es imposible, es imposible

**E. Sánchez:** ¡Hay que intentarlo! ¿Cómo explicar qué es el jurado de confirmación (*jury d'agrément*)? Planteo esto por lo que usted aclaró que sucedió con la traductora acerca de ese término.

**J. Attal:** Pienso que cuando alguien como Lacan hizo eso, estaba en la formación clásica, como se la enseñaba en esa época en la IPA, que era la única organización de psicoanálisis, y Lacan aún estaba tomado por eso. No sólo estaba tomado por eso, sino que aun queriendo salir de eso, no lo hubiera hecho porque habría provocado que todo el mundo huyera. Si ustedes releen el texto sobre el pase, por ejemplo, junto a lo genial de la invención, hay algunas cosas

absurdas. Por ejemplo, si los miembros del jurado no conocen al candidato habrá que convocar a su psicoanalista; es decir, algo que justamente deshace al pase. Pienso que es una de esas cosas a las que Lacan estuvo obligado un poco a ceder para no estar solo. En cuanto a ponerse en el lugar del joven, es algo completamente imposible.

**M. A. Castañola:** Hay una distancia entre el momento en el cual Lacan plantea que si el jurado no conoce al pasante hay que llamar al psicoanalista y el momento actual donde el pase ya no está en ese registro. Es decir, que hay algo que efectivamente sucedió en acto, digamos, a nivel del pase a pesar de que efectivamente –y eso es un mérito del libro– no se ha trabajado la cuestión.

Entonces, yo me pregunto –y es una pregunta– si el pase en la *École lacanienne* no podría tener ese lugar donde no sólo el que está en ese momento de pasante va a mostrar que cojea, sino que es una posibilidad de exponerse al coqueo para cada uno de los miembros de la escuela. Porque en eso sí coincido –a veces, me pasa que coincido–, que es una experiencia para las tres instancias y es un acto para cada uno.

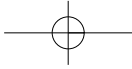
**J. Attal:** Sí, sí, para cada uno.

**M. A. Castañola:** Entonces, me parece que es muy importante rescatar esa dimensión del pase.

**J. Attal:** Es muy justo, excepto por el hecho de que no todo lo que cojea lo hace por las mismas razones. La cojera no es signo de una sola cosa.

**M. A. Castañola:** Es cierto, puede ser el signo de muchas cosas.

**J. Attal:** Por cierto. Pero hubo una concepción del pase que, de algún modo, venía a decir: “el signo es que usted pueda cojear, entonces se puede cojear”. No obstante, eso no quiere decir que se es cojo.



**M. A. Castañola:** El pase es una posibilidad, sin duda puede fallar.

**J. Attal:** No es una necesidad.

**M. A. Castañola:** Es un dispositivo frágil.

**J. Attal:** Como un análisis.

**M. A. Castañola:** Sí, justamente es así.

**J. Attal:** Como una vida. Como un encuentro.

**M. A. Castañola:** ¡Sí, eso sí! Como una vida, como el análisis.

**J. Attal:** ¡Al menos, estamos de acuerdo en algunas cosas!

**M. A. Castañola:** Sí, sí, progresamos.

(Risas)

**S. Filippini:** Si estamos de acuerdo, estamos en peligro.

(Risas y aplausos)

**G. Percovich:** Bueno, agradecemos a José Attal. Tu presencia en Montevideo fue... bueno, gracias, gracias José.

(Aplausos, risas)

