

¿EN QUÉ CREEMOS LOS PSICOANALISTAS?

Enrique Tenenbaum, Lacanoamericana 2024

Me ocurre recibir pacientes que dicen creer en un dios pero que no acompañan su creencia con prácticas religiosas: se definen como creyentes no practicantes; asimismo recibo pacientes que practican rituales religiosos a los que no prestan creencia, como aquellos que van a la misa los domingos “porque en mi familia siempre se hizo”, o quienes concurren a la sinagoga por el valor social de los encuentros, o por mantener la tradición.

1.

La distinción que existe en el discurso corriente entre creencia y práctica no es una novedad, pero tampoco va de suyo ni siempre ha sido así. Por caso, en las teocracias es impensable una discontinuidad entre política y religión, es decir entre las prácticas humanas y los mandatos divinos.

La inquisición en España, para tomar un ejemplo conocido, exigió la conversión de los musulmanes y los judíos bajo pena de muerte o de expulsión. Los marranos, tal el nombre que se dio a los judíos conversos, se declaraban cristianos, practicaban los ritos cristianos, pero en la intimidad de sus hogares continuaban creyendo en Yahvé, su único Dios, y practicando la liturgia judía. Pero, como no tenían posibilidad de reunirse a estudiar la Torá, su formación doctrinaria se fue debilitando con el correr de las generaciones. De ahí que se los denominara católicos sin fe y judíos sin doctrina.

La Inquisición se encontró pues con un núcleo irreducible de creencia, un núcleo inconvertible, por lo que se contentó, si se puede decir así, con la declaración de fe y con conductas acordes a ella, a sabiendas de que una

conversión completa es improbable. La controversia de Valladolid ha sido ejemplar en cuanto a esto.

Sabemos, por nuestra parte, que una declaración yoica es insuficiente, y que la articulación entre creencia y práctica religiosa tiene su correlato, o mejor: su fuente, inconsciente. Freud nos advierte que, cuando alguien se dice practicante pero no supone como causa de esa práctica una creencia, estamos ante una neurosis: la neurosis obsesiva es, nos dijo Freud, una religión privada, en la cual se reprime la dimensión de la creencia; mientras que las religiones en la sociedad serían una neurosis obsesiva universal.¹ En ambos casos la creencia toma la figura de un padre salvador.

Lacan, por su parte, ubica la dimensión de la creencia en el síntoma, señalando que es allí -en el síntoma- donde se cree². El análisis intervendrá en la relación entre el fantasma, que da el marco a la creencia, y el síntoma, que es donde la creencia se realiza y donde se la lee. No importa tanto en qué se cree, sino dónde.

Dice Lacan en 1975: “en lo que me esfuerzo, lo que intento, es dar a ese *creo allí* otra forma de credibilidad. Es cierto que yo fracasaré en eso, lo que no es una razón para no emprenderlo”³.

Destaco dos cuestiones, la primera es que no importa en qué se cree, la segunda es que se trata de darle al síntoma otra forma de credibilidad, y agrego una tercera: eso fracasará.

Entiendo que fracasará por la inconvertibilidad de la creencia. Hay un núcleo irreductible de creencia, y de lo que trata el análisis no es de convertir la creencia, en el sentido de la conversión religiosa -la de cambiar de Dios, de cambiar el contenido de la creencia-, pero tampoco se trata de que se deje de

¹ Freud. *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907

² RSI, 21/175

³ RSI, 18/3/75

creer, sino de que el sujeto -advertido de la dimensión de creencia de la realidad fantasmática- no haga de su vida una práctica religiosa, es decir neurótica, a partir de aquello en lo que cree.

La pregunta, pues, es qué ocurre al fin de un análisis, qué queda de la dimensión de la creencia, y qué queda de las prácticas rituales -por ejemplo: de los rasgos de carácter, desanudados de la creencia.

En lo que concierne a los analistas, que es el título de mi intervención, ¿en qué creemos los psicoanalistas? Ahora, con más precisión, advertidos de que hay un núcleo irreducible de creencia, la pregunta es por el destino de esos restos de creencia al fin del análisis, en los psicoanalistas.

2.

La existencia de la Reunión Lacanoamericana es indisociable de la disolución de la EFP por parte de Lacan. Es su fuente, ya que durante ese trabajo de disolución Lacan viajará a Caracas para encontrarse con sus lacanoamericanos. Algo se funda por esta nominación, y no es indiferente que se funde a partir de una disolución. En los términos mismos de esa disolución encontramos la referencia de Lacan a la religión (en la IPA, pero también en su escuela) y a las prácticas de los analistas en la extensión y sus resultados (ya que allí desestima los resultados del pase)⁴.

“Sabemos lo que costó que Freud permitiera que el grupo psicoanalítico pudiese más que el discurso y deviniese Iglesia. La Internacional, ya que éste es su nombre, se reduce al síntoma que ella es de lo que Freud esperaba de ella”.⁵

¿Corremos el mismo riesgo con Lacan? ¿Habría un síntoma, es decir un núcleo de fijación de creencia, en relación con lo que Lacan esperaba de la

⁴ Disolución, 15/1/80. “...tengo que innovar, puesto que esta escuela, la perdí por haber fracasado en producir Analistas a aquella (AE) que estén a la altura.”

⁵ Carta de disolución 5/1/80

comunidad analítica? Si esto fuera así, ¿dónde se revelaría sino en las prácticas de los analistas en la extensión?

3.

Retomo por otro sesgo, que es la fuerte impronta religiosa de ciertas formulaciones, por cierto no menores, de Lacan. Lacan nació en 1901. En 1905 Francia decretaba la separación entre la Iglesia y el Estado ¿Qué hizo que un hijo de esa separación entre la Iglesia y el Estado introdujera como significante maestro de la doctrina psicoanalítica un significante mayor del catolicismo, el Nombre-del-Padre?

Porque el padre totémico que inventó Freud, el padre que opera tras su asesinato, el padre muerto, es lo simbolizado por el Nombre-del-Padre. El padre que Lacan introduce toma su nominación de la indicación de Jesús, la de sumergir a los discípulos, de sumergirlos en un nombre, en el Nombre-del-Padre. De eso se trata en el ritual del bautismo cristiano (Mateo 28:19). El Nombre-del-Padre concierne a la dimensión simbólica; por lo tanto, se trata de un significante.

Lacan desplegará la cuestión del Nombre-del-Padre hasta intentar despegarse y despegarlo de ese tinte de religiosidad que introdujo en la teoría. Hablará del padre que nombra, anotará que no existe el padre simbólico, se referirá a prescindir de ese significante a condición de servirse de él, abrirá el nombre al plural y hablará de los nombres del padre, incluso de la evaporación del padre. Pero, aun así, la pregunta sigue siendo pertinente. Como lo sugiere el título de un libro “¿No demasiado católico, Lacan?”⁶

Voy a proponerles mi lectura, la que sostengo de una advertencia hecha en la primera clase del seminario sobre los fundamentos, en la que Lacan pregunta “¿hay conceptos analíticos formados de una vez por todas? El mantenimiento casi religioso de los términos empleados por Freud para estructurar la experiencia

⁶ J. L. Sous, *Pas très catholique, Lacan?*

analítica, ¿a qué se debe?”⁷ y, enseguida, denuncia que mantener esos términos en el centro del debate no impide que la “mayoría estén falseados, adulterados, quebrados, y aquellos demasiado difíciles pura y simplemente dejados en un cajón”.

Mi lectura es que Lacan procede a desacralizar los términos conceptuales freudianos, los que, falseados, habían dado lugar a prácticas impuestas por el uso, y no por la letra freudiana, tales como la sesión de 50 minutos, la habilitación del analista confundida con la autorización, el fin de análisis teorizado como la identificación al yo sano del analista.

Estas prácticas, ritualizadas, convertían a la IPA en una organización cuasi religiosa. “No estoy diciendo - aunque la cosa no es imposible- que la comunidad psicoanalítica sea una iglesia. Inexorablemente, empero, surge la pregunta sobre lo que en ella puede tener resonancias de práctica religiosa”.⁸

4.

No deja de sorprendernos que, en la misma sesión en la que Lacan se pregunta por si el psicoanálisis es ciencia o religión, se declare excomulgado. Lo sabemos, habiendo sido excluido de la lista de didactas de la IPA, dicta la clase única del seminario *Los nombres del padre*⁹, en la que habla no del dios de los filósofos, no del dios de los cristianos, sino del dios de los judíos, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Los nombres del padre, subrayemos ese peculiar genitivo. (Éxodo 3:15)

Cuando Lacan se nombra excomulgado no se nombra en tanto católico, tal como lo era, sino como judío, identificado a Spinoza en los términos mismos de la excomunión mayor. Spinoza, recordemos, fue excluido de su comunidad puesto que negaba ciertas convenciones establecidas que él no encontraba en las

⁷ Seminario XI, 15/1/64

⁸ Ídem

⁹ Seminario 20/11/63

escrituras, como la inmortalidad del alma, y por tanto la eficacia del castigo en el más allá, o la resurrección de los cuerpos.

La identificación masiva del hombre Lacan con el hombre Spinoza durará lo que duró ese seminario, el que concluye con lo inaceptable de la posición de Spinoza en cuanto a las formas de conocimiento. El límite, dice Lacan, es el amor intelectual de Dios¹⁰, e insinúa haber superado su identificación, tal como se lo puede leer al fin del seminario

Sin embargo, cabe preguntar si los efectos de aquella identificación no prosiguieron. En ese sentido, no dejaremos de señalar que lo que Lacan teorizó a posteriori, al menos en cuanto a las prácticas institucionales, se fundó en su deriva personal, la de haber sido deshabilitado como didacta.

Recordemos que la distinción entre habilitación y autorización se hará recién con la fundación de la EFP. En cuanto a la impronta de lo que había llamado su excomunión, no deja de sorprender que tanto en la fundación de su EFP como en la ocasión de su disolución haga explícitas referencias a la IPA y a la religión.

5.

Así como en su retorno a Freud se dedicó a restituir los términos freudianos para llevarlos al que consideró su lugar, el de fundamentos y no de conceptos, es decir: produciendo su lógica, desacralizándolos y desmitificándolos, mi lectura es que Lacan desacralizó los términos del catolicismo, transformándolos en seculares, es decir: laicos.

En esto procedió como un francés republicano, distinguiendo entre las prácticas religiosas y la fe, distinción que es el tema que nos convoca. Este proceder se ha llamado secularización: el Estado francés, desde Napoleón hasta

¹⁰ Seminario XI, 24/6/64

1905, sostuvo y reglamentó las prácticas religiosas al tiempo que se declaraba laico.

Profano, herético, herético de la buena manera, Trinidad del Nudo, RSI, hérésie, santo, sinthome, entre otros, son todos términos que Lacan tomó y despegó del discurso religioso para secularizarlos. Aun cuando en ese periplo cometió algún desliz, como el de aceptar la traducción de Marie Bonaparte del *Análisis laico* de Freud por *Análisis profano*¹¹.

Si Lacan se definió como profano y herético y no como laico, que es como lo hiciera Freud, ¿acaso debemos acompañarlo en esa toma de posición, la que surgió de ese momento de identificación masiva a Spinoza, o más bien seguiremos la trama de su recorrido para considerar en qué conciernen y en qué no, esos términos, a la práctica del psicoanálisis? Una vez más, ¿sostendremos sus palabras como si hubieran sido talladas en piedra, definitivas, sagradas, o las situaremos en las discusiones de su época con otras discursividades y con otros interlocutores?

Porque el filo cortante de la verdad pierde eficacia al no adecuarlo a los tiempos que corren. ¿O acaso no afilamos cada tanto nuestras tijeras y nuestros cuchillos?

Lacan renovó el lenguaje freudiano y lo colocó en su tiempo. No siguió hablando de la envidia del pene, por ejemplo. Llevó al Edipo del mito a la estructura, por ejemplo. De un modo homólogo, la novedad y el impacto que tuvieron en su tiempo algunas formulaciones lacanianas hoy resultan frases gastadas, desgastadas de sentido, de filo, y de efecto. ¿Seguiremos insistiendo con “no hay relación sexual”? ¿con “la mujer no existe”?

¹¹ El título en alemán no deja dudas: *Die Frage der Laienanalyse*, donde “laien” es laico, y no profano.

6.

Si hubiera un síntoma, es decir una consolidación de creencia, un síntoma de lo que Lacan esperaba de los analistas, seguramente lo encontraríamos en el discurso mismo y en el lazo entre analistas.

Con relación al discurso, ¿cuánto hay de sagrado en la repetición de citas, casi siempre las mismas?

¿Cuánto de hablar en lenguas, al citar sin interrogar o argumentar o disentir? ¡¿Disentir?! Si, disentir. ¿O acaso Lacan fue infalible?

En cuanto al lazo, ¿Cuánto hay de ritual en las prácticas institucionales de los psicoanalistas?

¿Cuánto de estructura de masa artificial en sus organizaciones, devenidas algunas ejército o iglesia?

Si no interrogamos los términos del discurso de Lacan en tanto secularización y prolongación del discurso de Freud, si no sostenemos el trabajo de lectura de cómo y en qué términos Lacan leyó y cuestionó a Freud, no podríamos hacer nuestro propio trabajo de secularización, que es la reinención que cada uno de nosotros está forzado¹² a realizar. Si no hacemos ese trabajo correremos el riesgo de convertirnos: de convertirnos en marranos del psicoanálisis, de convertirnos en lacanianos sin fe y freudianos sin doctrina.

¹² IX Congreso de la EFP, Sobre la transmisión, 9/7/78