



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
Colombia

2021

Rodrigo Valentín Abínzano

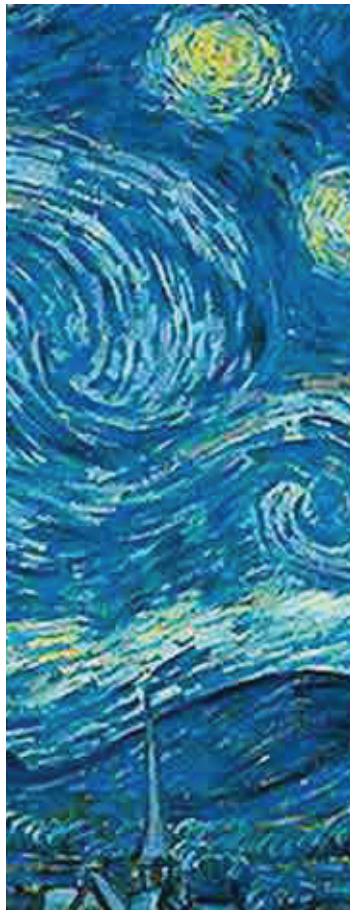
**Algunos basamentos antropológicos y filosóficos de la concepción
de anorexia mental de Jacques Lacan**

Revista Affectio Societatis, Vol. 18, N. ° 35, julio-diciembre de 2021

Art. # 2 (pp. 1-22)

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN



ALGUNOS BASAMENTOS ANTROPOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS DE LA CONCEPCIÓN DE ANOREXIA MENTAL DE JACQUES LACAN

Rodrigo Valentín Abínzano¹
Universidad de Buenos Aires, Argentina
abinzanopsi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7513-9707>

DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.affs.v18n35a02>

Resumen

El presente trabajo aborda los principales basamentos antropológicos y filosóficos de la concepción de anorexia mental de Jacques Lacan. Por establecer una correlación evidente, los aportes del antropólogo M. Mauss y del filósofo M. Heidegger deben ser localizados y esclarecidos para poder dimensionar su potencial. Este trabajo ordena y sería los alcances de la simbólica del don como de la analítica del *Dasein* para la clínica lacaniana de la anorexia mental. En gran medida, es en estos basamen-

tos que se encuentra la subversión y la originalidad de los desarrollos de Lacan sobre la anorexia. Solo el establecer con carácter formal los influjos de estos campos de saber dialógicos de la enseñanza lacaniana permitirá delimitar una concepción lacaniana de la anorexia mental, elucidación epistemológica con efectos clínicos diferenciales.

Palabras clave: anorexia-psicoanálisis-antropología-filosofía-don-*Dasein*-nada.

1 Lic. en Psicología (UBA). Becario UBACYT-TE de maestría en Psicoanálisis (UBA). Candidato a doctor en Psicología (UBA). Psicólogo clínico, coordinador e instructor de concurrentes del C.S.M. no. 3, Arturo Ameghino (CABA), Equipo adultos (turno vespertino). Coordinador de la Comisión de Investigación CODEI del C.S.M. no. 3, Arturo Ameghino. Docente de las materias de grado de la carrera de psicología clínica de adultos: Cátedra I (UBA) y Clínica de las anorexias, bulimias y obesidad. Miembro del Foro Analítico del Río de la Plata (FARP) y de la Escuela de los Foros del Campo Lacaniano (IF-EPFCL).

SOME ANTHROPOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL BASES OF JACQUES LACAN'S CONCEPTION OF MENTAL ANOREXIA

Abstract

This paper addresses the main anthropological and philosophical bases of Jacques Lacan's conception of mental anorexia. In order to establish an evident correlation, the contributions made by anthropologist M. Mauss and philosopher M. Heidegger must be located and clarified so as to measure their potential. This work orders and arranges the scope of the symbolic of the gift as of the analytic of Dasein for the Lacanian clinic of mental anorexia. To a large extent, the

subversion and originality of Lacan's developments on anorexia can be found in these bases. Formally establishing the influences of these dialogic knowledge fields of Lacanian teaching will be the only method to delimit a Lacanian conception of mental anorexia, epistemological elucidation with differential clinical effects.

Keywords: anorexia, psychoanalysis, anthropology, philosophy, gift, Dasein, nothingness.

QUELQUES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES DE LA CONCEPTION DE L'ANOREXIE MENTALE DE JACQUES LACAN

Résumé

Cet article traite des principaux fondements anthropologiques et philosophiques de la conception de l'anorexie mentale de Jacques Lacan. Afin d'établir une corrélation évidente, les contributions de l'anthropologue M. Mauss et du philosophe M. Heidegger doivent être déterminées et clarifiées pour pouvoir dimensionner leur potentiel. Cet article ordonne et classe la portée du symbolique du don ainsi

que de l'analytique du Dasein pour la clinique lacanienne de l'anorexie mentale. Dans une large mesure, c'est dans ces fondements que se trouvent la subversion et l'originalité des développements de Lacan sur l'anorexie. Seul l'établissement formel des influences de ces domaines dialogiques de connaissance de l'enseignement lacanien nous permettra de délimiter une conception lacanienne de

l'anorexie mentale, une élucidation épistémologique aux effets cliniques différentiels.

Mots clés : anorexie, psychanalyse, anthropologie, philosophie, don, Dasein, néant.

ALGUNS EMBASAMENTOS ANTROPOLÓGICOS E FILOSÓFICOS DA CONCEPÇÃO DA ANOREXIA MENTAL DE JACQUES LACAN

Resumo

O presente trabalho aborda os principais embasamentos antropológicos e filosóficos da concepção da anorexia mental de Jacques Lacan. A fim de estabelecer uma correlação evidente, as contribuições do antropólogo M. Mauss e do filósofo M. Heidegger devem ser localizadas e esclarecidas para poder dimensionar seu potencial. Este estudo organiza e dispõe em ordem os alcances da simbólica do dom, como da analítica do Dasein para a clínica lacaniana da anorexia mental. Em grande parte, é nes-

tes embasamentos que se encontra a subversão e a originalidade dos desenvolvimentos de Lacan sobre a anorexia. Somente o estabelecimento formal dos influxos destes campos do conhecimento dialógicos do ensino lacaniano possibilitará delimitar uma concepção lacaniana da anorexia mental, elucidação epistemológica com efeitos clínicos diferenciais.

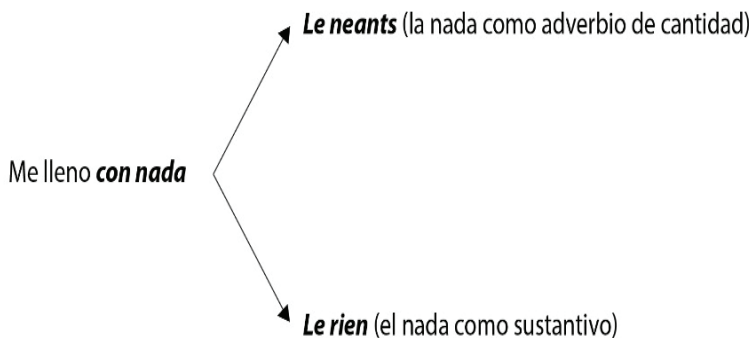
Palavras-chave: anorexia, psicanálise, antropologia, filosofia, dom, Dasein, nada.

Recibido: 27/12/2020 • Aprobado: 14/03/2021

Introducción

El aporte de mayor subversión de la aproximación lacaniana sobre la anorexia se sostiene en la afirmación de que en la anorexia se “come nada” (Lacan, 2009/1956-1957, pág. 187). Al igual que toda elaboración inédita, los efectos de su novedad están en el centro de discusión de las producciones de los autores postlacanianos, con las dificultades y complicaciones concomitantes. El objeto “el nada”² en su relación con la anorexia es el punto más complejo y discutido por los clínicos. En este sentido, y ya que forma parte de una investigación en curso, en este trabajo expondremos conjeturas y conclusiones tentativas. Probablemente, el principal motivo aquí sea delimitar la complejidad del tema en cuestión para instaurar una relectura del mismo.

La particularidad de “el nada” es su lugar en la economía simbólica, ya que no se inscribe en esta como adverbio de cantidad sino como sustantivo. Tomemos el siguiente ejemplo de los dichos de una paciente: “Con la comida estoy más o menos, no estoy almorzando sino que estoy merendando y cenando. Como cereal, pero no como demasiado, *me lleno con nada*”. Este “me lleno con nada” puede ser leído desde las dos vertientes señaladas:



2 Tomamos las acepciones utilizadas por Tomás Segovia, traductor de los *Escritos*, quien en una nota aclaratoria en la introducción de los mismos refiere que hablará de “la nada” como referente de *le neants* y “el nada” para cuando se consigne *le rien*.

Dicho ejemplo cumple una función figurativa, pues es evidente que la complejidad del tema en cuestión no se agota en ello. Lo que queremos destacar es cómo en ese enunciado está presente la verdad inconsciente de la anorexia. A pesar de esta distinción, es habitual encontrar en la bibliografía psicoanalítica lacaniana “el nada” de la anorexia entendida como adverbio de cantidad. Por tomar el caso de un autor predominante dentro del campo: “la anoréxica se rebela, al menos en un sentido, a la lógica del consumo: no consume nada” (Recalcati, 1997, pág. 251). La nada sustantivada (*le rien*) no debe ser confundida con una nada como sustancia (sustantivo y sustancia comparten su filiación etimológica), sino como una nada que es *a*-sustantiva. Es probable que en esta paradoja radique la dificultad de su aprehensión conceptual.

Por los usos que da Lacan a “el nada”, no encontramos correlación con una concepción que se plantee en términos de cantidad, y es su versión substantivada (*le rien*) la que permite instaurar, en el orden simbólico, un objeto más allá de la sustancia; como dijera Kierkegaard (2014/1844): “¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada!” (pág. 87). Esta afirmación es la que vertebra la problemática de la anorexia en su relación con el objeto. ¿Cómo llega Lacan a poder afirmar que en la anorexia se come nada? Son los basamentos antropológicos y filosóficos que desarrollaremos aquí los que nos permitirán vislumbrar las coordenadas de dicha genealogía.

Usos clínicos del “don”

Para volver la letra de Lacan “cristalina” (Milner, 1994, pág. 7), proponemos en este apartado relevar ciertas coordenadas de la obra del sociólogo Marcel Mauss que pueden sernos de utilidad. La reconstrucción del movimiento de extrapolación y transformación que conlleva tomar un concepto de otro campo en Lacan da cuenta de su potencialidad y funcionalidad, acción que contempla un necesario retorno a la clínica.

Mauss fue un autor periférico para los intelectuales franceses de su época. A excepción de George Bataille, quien en 1933 hiciera un

comentario halagador de los trabajos de su compatriota en su artículo “La noción del gasto” (1987/1933), ningún otro le otorgó un lugar de especial relevancia. Tiempo después, y especialmente a través de un prólogo que Claude Lévi-Strauss realizara a una reedición de uno de sus trabajos, una nueva camada de lectores se acercó a sus investigaciones. Entre estos se encontraban Benveniste, Bordieu, Merleau-Ponty y el propio Lacan. En dicho prólogo se hacía palpable cómo el concepto levistraussiano de estructuras elementales del parentesco se sostenía en el esquema de la simbólica del don: por la prohibición del incesto comienza el movimiento de mujeres de un clan a otro (Lévi-Strauss, 1993/1949, págs. 291-374), se instaura una falta, “una que no”, que genera movimiento dentro del sistema.

En la enseñanza de Lacan la influencia de Mauss es notoria, con una gran preponderancia a mediados de los cincuenta y algunas menciones posteriores. Un ejemplo de esto son las menciones realizadas en la clase de presentación del nudo borromeo en ...*O peor*, cuyo sostén conceptual es el *potlatch*, plasmado en la frase “te demando que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso” (Lacan, 2012/1971-1972, pág. 80).

Mauss se presenta como un pensador fragmentario y difícil de encasillar. Algunos autores lo definen como un estructuralista, otros como funcionalista y hay quienes lo consideran un fenomenólogo. Este carácter móvil le permite a su obra ser consultada en vías de efectos. Para nosotros el “don” y el *potlatch* encierran en su núcleo íntimo una potencialidad que permite hacer una lectura de indicadores propios de la clínica.

Este autor comenzó sus estudios en sociología con su tío Émile Durkheim y luego separó la orientación de sus investigaciones. Epistemológicamente, su obra presenta un quiebre al modificar su objeto de estudio y pasa de los objetos pre-constituidos propios de la tradición occidental (sacrificio, magia, mito) hacia aquellos construidos mediante procedimientos comparatistas (don o *potlatch*) (Brumana, 2012, págs. 34 y sigs.). El *potlatch* es definido como el “conjunto ceremonial de varios pueblos indios de la costa este de América del Norte que consiste en donaciones públicas entre sujetos individuales o colectivos. Origen del contrato indispensable para toda sociedad” (pág. 39).

Esta definición es destacada por Bataille (1987/1933) en su artículo, ya que en este ceremonial de donación pública se ponen en juego un exceso y una pérdida, “donde se excluye todo regateo y se hace don de una gran riqueza” (pág. 32). Quien es agasajado con el don (con algún objeto de valorpreciado) ve al objeto destruirse, porque lo que se dona es “la pérdida” de ese objeto valioso.

El concepto de don tiene como antecedentes al ya mencionado *potlatch*, así como también al concepto de *kula*, desarrollado por Bronislaw Malinowski en su célebre libro *Los argonautas del Pacífico* (1986/1922). Dicha distinción no termina de ser realizada en su totalidad por Mauss, quien habla de *kula* y *potlatch* indistintamente. Malinowski define al *kula* como “un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura” (pág. 95). Este se organiza en un circuito cerrado de islas, lo que establece la diferencia entre los conceptos que Mauss trata como iguales; el *kula* es un fenómeno con mayor determinación que el *potlatch*, lo cual delimita dos sistemas de dones distintos: el sistema *potlatch* (no determinado/uniterritorial) y el sistema *kula* (determinado/politerritorial). No obstante, es menester destacar que el mérito de Mauss fue advertir la equivalencia funcional de ambos.

La estructura del ritual del *potlatch* es la siguiente: se organiza una fiesta al modo de un banquete donde todos comen en gran cantidad. En dicho banquete los invitados asisten con un gran número de regalos (siempre objetos de mucho valor), que son destruidos ante los ojos del agasajado como acto de desprendimiento y superioridad. El don es la pérdida de un objeto valioso.³ El sistema se estructura en dicho movimiento, donde los que fueron agasajados hoy invertirán su rol mañana. Simplificándolo a gran escala: cuando uno va a un cumpleaños, la convención social reza que “debe llevarse un regalo”. El sistema se estructura porque lo recibido no es “inerte”, sino que obliga al otro a continuar el circuito. La idea que vertebra el ensayo es cómo los lazos sociales se sostienen mediante el intercambio de pérdi-

3 En el *Seminario 8*, Lacan diferencia el amor y la fiesta como dos momentos lógicos distintos del ritual: primero se da lo que se tiene y luego lo que no se tiene. En la clase del 7 de junio de 1961 comenta: “Y, en efecto, dar lo que se tiene, es la fiesta, no es el amor” (2009/1960-1961, pág. 396).

das, donde los objetos animan el movimiento del don con las marcas de las pérdidas pasadas.

En relación con este último punto, Milner realiza una puntuación del texto que Benveniste dedica al don y al vocabulario indoeuropeo (2004, págs. 77-78). En dicho ensayo se plantea que “dar” puede significar también “tomar”. La referencia que sostiene las construcciones conceptuales de Benveniste, y a la cuales luego le dedicará un artículo completo (2015/1968), es el texto freudiano sobre el sentido antitético de las palabras primitivas (Freud, 2007/1910). Una vez más, el hombre primitivo y su saber se presentan como un retorno necesario para la letra.

“X?”: El enigma del don

La estenotipia de la clase del 23 de enero de 1957 presenta un detalle importante en relación con la génesis del concepto de don en la enseñanza lacaniana. Coloma-Arenas (2015, pág. 6) enfatiza en un enigmático señalamiento realizado por Lacan luego de desarrollar una serie de ideas vinculadas al don, graficando a su lado “X?” (Lacan, 2009, pág. 142). A continuación de dicha indicación –era habitual que cuando Lacan escribía una “X” lo hacía para destacar la importancia del tema que contenía dicho párrafo– tiene lugar una serie con nombres provenientes de la antropología: F. Boas, M. Mauss, C. Lévi-Strauss y M. Godelier. La serie mencionada puede ser ordenada cronológicamente en relación con los tres primeros nombres, pero M. Godelier, a la fecha del dictado de dicha clase tenía solo 23 años. Coloma-Arenas refiere que hay dos posibles salidas para esta situación: o Lacan escribió en un primer momento el nombre de los primeros tres y agregó al cuarto en 1966, momento de las primeras publicaciones de Godelier sobre el tema; o directamente escribió el nombre de todos juntos en el año de publicación de los *Escritos* (2015, pág. 21). Ninguna de las dos opciones es incongruente con el hecho de que Lacan estaba al tanto de los trabajos de este autor, quien ponía en cuestión la primacía del intercambio establecida por la obra de Lévi-Strauss. El objeto *a* será luego lo que llevará a Lacan más allá de los planteos de Godelier.

Así como Lacan expresó su deuda con Lévi-Strauss en muchos puntos –probablemente el registro simbólico no existiría si no fuese por la lectura estructuralista que el antropólogo hizo de Saussure–, también sus puntos de separación fueron manifiestos. Por ejemplo, en la conferencia dictada en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), Lacan dirá que le debe mucho a Lévi-Strauss pero aclara: “esto no impide que yo tenga de la estructura una concepción muy diferente de la suya” (1975, 2/12/1975). La estructura de Lacan incluye al sujeto, mientras que la de Lévi-Strauss no.

A pesar de estas diferencias, autores como Godelier han criticado al Lévi-Strauss que hay en Lacan, movidos por la convicción de que “Lacan es Lévi-Strauss” (Coloma-Arenas, 2015, pág. 15). Separándose tanto de Mauss como del antropólogo belga, Godelier no se centra en los objetos del intercambio, sino en aquellos que no se intercambian, los objetos que se guardan y son sagrados. Lo sagrado es “cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas (Godelier, 1996, pág. 245) y surge si algo del hombre desaparece. Hay un desdoblamiento entre los hombres reales y los “hombres imaginarios”. El “*hau*”, como “lo intercambiable”, es lo que hace de motor social.

Esta línea argumentativa podría ser sostenida paralelamente tanto por este autor como por Lacan: la fórmula lacaniana del amor, “nada por nada” (2009, pág. 142) está en consonancia con la idea de cierto objeto no intercambiable (el *hau* en este caso), ya que rompe con cualquier tipo de equivalencias o con el llamado “contradón”. Es allí donde Godelier ubica un punto de importancia: “nos queda resolver el problema esencial, a saber, descubrir por qué la deuda engendrada por un don no es anulada o suprimida por un contradón idéntico” (1996, pág. 67). No hay equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe.

En este último punto esta conceptualización se aproxima al objeto *a*, pero se aleja en el hecho de que este, a diferencia del *hau*, no pertenece a la escena del mundo; como refiere Lacan en el seminario sobre los problemas cruciales: “el objeto *a* es acósmico” (1964-1965, clase del 3/2/1965). A modo de conclusión, Coloma-Arenas refiere sobre este “contrapunto”:

Lacan parece entrar en una extraña relación de coincidencia con Godelier, relación que trasciende la pura contemporaneidad. Hay coincidencia en que el intercambio no basta, pero ahí mismo es donde Lacan se separa –con todas las consecuencias que vimos con *El enigma*, e incluso diremos, se adelanta a Godelier. Con su objeto *a*, Lacan va mucho más allá. (2015, pág. 21).

Comer nada, jugar con el rechazo

En este apartado delinearemos el camino de encuentro de la simbólica del don y las influencias maussianas con los desarrollos que Lacan toma de la filosofía de Martin Heidegger.

En la clase del 27 de febrero de 1957, el psicoanalista francés retoma el concepto de “don”. La “simbólica del don”, introducida en *Los escritos técnicos...* (2007, pág. 401), encuentra su lugar argumental en la necesidad de diferenciar la maduración genital. El falo es el elemento que funciona como representante de la asimetría con la que el niño y la niña se ven a la salida del complejo de Edipo. Las modalidades de dicha salida se relacionan con la capacidad de introducirse en la dinámica del intercambio que regula el don, “se debe hacer don de lo que se tiene” (Lacan, 2009, pág. 125). Los síntomas, en la simbólica del don, ingresan como equivalentes fálicos y contemplan dicha valoración.

El don implica un “más allá del objeto” y Lacan se valdrá de distintos hilos argumentativos para dar consistencia a esa afirmación. Al separar la frustración de amor de la del goce, agrega que esta última “no puede constituir ningún objeto” y circunscribe la frustración del amor como la única capaz de hacerlo: cada vez que hay frustración de amor, la misma es compensada mediante la satisfacción de la necesidad. La frustración es la negación de un don, en la medida en que este es símbolo del amor. Este punto será un apoyo esencial para introducir “el llamado” en la dialéctica del don. El amor se sostiene en el principio de “dar una falta”: “Lo que se ama en el amor es, en efecto, lo que está más allá del sujeto, literalmente lo que no tiene (...) esta necesidad de centrar el amor no en el objeto, sino en lo que el objeto

no tiene, nos sitúa precisamente en el corazón de la relación amorosa y el don" (2009, págs. 130-131).

El concepto de don se liga al de complejo de Edipo, ya que si la prohibición del incesto es lo que genera la circulación dentro de los grupos sociales inaugurando la exogamia -Lévi Strauss *dixit*-, el don "solo existe por la dimensión de la ley; es algo que circula, el don que uno hace es siempre el don que ha recibido" (pág. 142). El juego que se pondrá en práctica para salir del complejo de Edipo es el de "gana el que pierde", donde si bien el niño pierde al primer objeto de amor, gana la posibilidad en esa pérdida de acceder a la circulación de otros objetos; por esta vía se registra en él la primera inscripción de la ley.

Previamente repasamos que el don no es un objeto en sí, sino la posibilidad de que haya intercambio, no es el regalo como objeto, sino como acto. Cuando Lacan introduce la noción de *potlatch* para dar cuenta de que el sujeto sacrifica más de lo que tiene, refiere que "el principio del intercambio es nada por nada" (Lacan, 2009, p. 142). Este punto se sostiene desde Lévi-Strauss y Mauss como equivalencia, pero no desde Godelier y Lacan. El hecho de que la nada entre en el circuito de intercambio como un objeto más permite ubicar un objeto que no es aprehensible dentro del campo de los bienes. La clase del 27 de febrero de 1957 es un punto de inflexión, allí Lacan indica que la anorexia mental establece una relación dialógica con la simbólica del don.

Se pueden ubicar dos momentos lógicos de la relación del don con el llamado: el primero, donde el don es anulado, y el segundo, en el cual se vuelve pura presencia: "el don se da o no se da al llamar (...) si la llamada es fundamental, fundadora del orden simbólico, es en la medida en que lo reclamado puede ser rehusado" (pág. 184). La llamada no solo localiza, sino que además permite la posibilidad de rechazo, la posibilidad de decir "no".

En continuidad con el desarrollo de la clase, el don, al manifestarse, al llamar, se hace oír cuando el objeto no está. ¿Qué pasa si el objeto está? Debe ser rechazado como nada. Esto tiene lugar ya que se produce una "saturación simbólica" y he aquí la enseñanza estructural que nos brinda la anorexia mental:

Solo esto puede explicar la verdadera función de un síntoma como el de la anorexia mental. Ya les dije que la anorexia mental no es un *no comer*, sino un *no comer nada*. Insisto, eso significa *comer nada*. Nada, es precisamente algo que existe en el plano simbólico. No es un *nicht essen*⁴, es un *nichts essen*. Este punto es indispensable para comprender la fenomenología de la anorexia mental. Se trata, en detalle, de que el niño come nada, algo muy distinto que una negación de la actividad.

Frente a lo que tiene delante, es decir, la madre de quien depende, hace uso de esa ausencia que saborea. Gracias a esta nada, consigue que ella dependa de él. Si no captan esto, no pueden entender nada, no sólo de la anorexia mental, sino también de otros síntomas, y cometerán las faltas más graves. (Lacan, 2009, pág. 187).

La anorexia mental devela la estructura de los síntomas en un sentido general. Lo que el síntoma anoréxico revela es el carácter basal del objeto como nada, el cual forma parte del sistema simbólico, y según el modo en que se inscriba, sus incidencias serán diversas. Se hace evidente el hecho de que el niño no solo se alimenta de comida: “el don tipo es precisamente el don de la palabra (...) desde el origen el niño se nutre de palabras tanto como de pan, y muere por ellas” (2009, pág. 191). La anorexia denuncia así la confusión de necesidad con deseo, del objeto con el “más allá del objeto”.

Cuando retoma la idea del don como “símbolo de amor”, Lacan hace una apuesta al ubicar el surgimiento del don “más allá de la relación objetal” (2009, pág. 184), lo que abre una brecha en el campo de la necesidad y ubica el plano de la demanda. La demanda es siempre demanda de amor (del don).

Al establecer una modalidad lógica más allá de lo necesario, lo contingente es lo que da lugar a la dimensión azarosa y accidental de la relación de objeto. En ese sentido, Freud ya había contemplado dicho carácter al hablar sobre el *Trieb*: “el objeto {*Objekt*} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzarse su meta. Es lo más variable

4 *Nicht essen*: no comer; *nichts essen*: comer nada.

en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella" (2007/1915, pág. 118). El objeto puede ser cualquiera puesto que no hay complementariedad. Esto nos obliga a aclarar lo obvio: en la anorexia el problema no es la comida o la ausencia de ella.

La función del llamado al Otro se da en cuanto el objeto no está, sino... ¿qué sentido tendría llamarlo? Este es un punto de especial interés para nuestra investigación, ya que luego de la exposición de la noción de don, y de dar cuenta de un escenario ideal donde llamado y ausencia tengan un lugar estructurante, Lacan avanza sobre lo que pasa cuando el objeto está demasiado presente: "Cuando está, el objeto se manifiesta esencialmente sólo como signo de don, es decir, como nada a título de objeto de satisfacción. Está ahí precisamente para ser rechazado. Este juego simbólico tiene pues un carácter fundamentalmente decepcionante" (2009/1956-1957, pág. 187).

El condicional "si el objeto está...", vislumbra otra vertiente de armado en torno al don: la ausencia, por ende, el lugar para el llamado. Acto seguido, el don pasa de "don de amor" a "signo del don" y la nada ingresa en el circuito de la satisfacción: la nada, que antes era condición de necesidad del objeto, en esta modalidad tiene lugar como un objeto más en la dinámica de intercambio del sujeto con el Otro. Se muestra el mecanismo: esa nada aparece para jugarse en el rechazo. Se elige un objeto que esté por fuera de los bienes del Otro.

Es necesario destacar que esta concepción de la anorexia como quien "come nada" funcionará en el correr de la enseñanza de Lacan con un uso anafórico: "Ya les dije que la anorexia mental no es un no comer, sino un comer nada. Insisto –eso significa comer nada. Nada, es precisamente algo que existe en el plano simbólico" (2009/1956-1957, pág. 187). En desmedro de las vertientes conceptual y retórica, se ha centrado la comprensión de la anorexia en su faz fenoménica, lo que priva el aporte más sustancial de las elaboraciones de Lacan sobre el tema.

La aparición subversiva de este modo de abordar y teorizar la anorexia también encontró lugar en textos contemporáneos. En "La dirección de la cura y los principios de su poder" (2008/1958) la ano-

rexia vuelve a tener lugar en la argumentación lacaniana con una serie de elementos diferenciales. Como se destacó, el uso anafórico de Lacan con la anorexia es una muestra de su estilo argumentativo. En dicho escrito se expone el caso paradigmático de anorexia lacaniana, el caso conocido como “los sesos frescos”, de Ernest Kris. Lacan destaca que el paciente “roba nada. Y eso es lo que habría que haberle hecho entender” (pág. 573).

El psicoanalista francés se vale del caso de los sesos frescos para criticar al psicoanálisis de la *ego psychology*, así como a todos los enfoques de corte nutricional. Si bien no hay una mención explícita de ello por parte de él, seguramente Lacan estaba al tanto de las disputas que se habían generado entre el campo de la psiquiatría, la neurología y la endocrinología por la causalidad de la anorexia. Esto llevó a un movimiento de retorno a la clínica de los clásicos de la psiquiatría y al psicoanálisis, cuyo aporte fue crucial.

Retomando el texto de 1958, Lacan, unas líneas más abajo, aclara que se trata de su conceptualización de la anorexia, ya que complementa: “Anorexia, en este caso, en cuanto a lo mental, en cuanto al deseo del que vive la idea, y esto nos lleva al escorbuto que reina en la balsa en la que lo embarco con las vírgenes flacas” (2008/1958, pág. 573). No es cualquier tipo de anorexia a la que se hace referencia, sino aquella “en cuanto al deseo del que vive la idea” (pág. 573), anorexia mental, una modalidad diferente a la del discurso médico. De allí la segunda parte de la oración, en que los enfoques nutricionales (el escorbuto es una referencia al tracto esofágico) son embarcados con las vírgenes flacas. Este último punto advierte que en cuanto quedemos tomados por el carácter “virginal” o por la captura imaginaria del cuerpo “flaco”, no podremos oír la anorexia mental del sujeto. Cabe recordar que esta mención sobre la anorexia se ubica en el apartado sobre la interpretación, y la que trabajaremos a continuación, en el del deseo.

En esta segunda referencia, Lacan dedica un apartado entero a la anorexia:

Pero el niño no se duerme siempre así en el seno del ser, sobre todo si el Otro, que a su vez tiene sus ideas sobre sus necesidades, se

entromete, y en el lugar de lo que no tiene, lo atiborra con la papilla asfixiante de lo que tiene, es decir, confunde sus cuidados con el don de su amor.

Es el niño al que alimentan con más amor el que rechaza el alimento y juega con su rechazo como un deseo (anorexia mental).

Confines donde se capta como en ninguna otra parte que el odio es el vuelto del amor, pero donde es la ignorancia la que no se perdona. (2008/1958, pág. 598).

Esta mención tiene condensada una serie de cuestiones que consideramos necesario ampliar. Tomaremos aquí los dos primeros párrafos.

Lacan se ocupó de la problemática del ser con una fuerte influencia de la obra filosófica de Heidegger (Balmès, 2002; López, 2011). Este filósofo alemán increpó a toda su generación cuando afirmó que Occidente había “olvidado al ser”, confundiéndolo con el ente y degradando la nada a una “ausencia de...”. La nada es constitutiva del ser que Heidegger va a llamar *Dasein*, el ser-ahí. Esto se manifiesta claramente en la conferencia *¿Qué es metafísica?* (2014/1929), dictada dos años luego de la publicación de *Ser y tiempo* (2014/1927). Allí, Heidegger afirma: “una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada” (pág. 22). La nada revela el sentido del ser y la experiencia del ser-ahí (*Dasein*) es llevada frente a la nada por un afecto: “este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia” (pág. 29). Esta correlación entre “nada” y “angustia” es un aporte esencial para la enseñanza lacaniana.

La resonancia con la mención realizada por Lacan en alemán sobre el *nicht essen* (no comer) o el *nichts essen* (comer nada) en el seminario *La relación de objeto* es una muestra de su filiación a la doctrina heideggeriana. Hay que agregar que ya al comienzo de “La instancia de la letra...” está planteada la doble condición del objeto como causa “refugiada en el lenguaje” y como “nada (*rien*)” (2008/1957, pág. 465).

Si retomamos la primera parte del párrafo citado, la intrusión del Otro se da en el marco de una confusión que, en lugar de ofrecer el

don de su amor, oferta la papilla asfixiante. Equivoca al leer necesidad en vez de deseo, atiborra con lo que tiene.

Partiendo desde allí, es el niño al que alimentan con más amor (del narcicismo) el que rechaza la comida y juega con ello como un deseo. Es un movimiento táctico, es una jugada en la partida con el Otro la del rechazo de la anorexia.

Es figurativa sobre este punto la descripción realizada por la premio Nobel noruega Sigrid Undset en su *Santa Catalina*: Lapa, la madre de Catalina –y de otros 22 hijos–, nunca antes había podido amamantar a sus hijos, “pero Catalina pudo tomar la leche de su madre hasta el momento del destete” (1984/1951, pág. 19). Lapa amaba incondicionalmente a Catalina; cuando luego esta creció y se hizo más independiente, su vínculo convirtió “las relaciones entre la buena y sencilla Lapa y su niña querida en una larga historia de errores dolorosos” (pág. 19).

Lacan advierte en más de una ocasión que no hay que confundir el amor propio del narcicismo, amor de la completud que Freud llega a homologar con un modo de locura, con el amor de la simbólica del don, que desarrollamos previamente (2007/1953-1954, pág. 401). La anorexia brama por esa diferencia. Sin embargo, creemos importante destacar la mención realizada a las pasiones del ser unos párrafos después en el texto de 1958, ya que se correlaciona con “el nada” y abre un campo de trabajo fecundo:

El deseo se produce en el más allá de la demanda por el hecho de que al articular la vida del sujeto a sus condiciones, poda en ellas la necesidad, pero también se ahueca en su más acá, por el hecho de que, demanda incondicional de la presencia y de la ausencia, evoca la carencia de ser bajo las tres figuras del nada que constituyen el fondo de la demanda de amor, del que viene a negar el ser del otro, y de lo indecible de lo que se ignora en su petición. En esta aporía encarnada de la que puede decirse en imagen que toma prestada su alma pesada de los retoños vivaces de la tendencia herida, y su cuerpo sutil de la muerte actualizada en la secuencia significativa, el deseo se afirma como condición absoluta. (2008/1958, pág. 599).

Lacan ubica la filiación de las pasiones del ser en Oriente, especialmente “en los datos que nos proporcionarán los budistas” (2008/1953, pág. 297). Esto localiza, por un lado, las investigaciones y elaboraciones heideggerianas dedicadas especialmente en Occidente al ser y la nada, y aquellas que provienen de Oriente: ¿hay puntos de contactos entre ellas? Retomaremos esta pregunta más adelante.

El efecto del deseo es el de podar en la necesidad el sujeto, y en el interjuego de presencia-ausencia “evoca la carencia bajo tres figuras del nada” (Lacan, 2008/1958, pág. 599). El nada, en sus tres figuraciones, da lugar a la paradoja encarnada de la relación de la imagen y la secuencia del significante, donde “el deseo se afirma como condición absoluta” (pág. 599).

Continúa Lacan:

Menos aún que el nada que pasa por la ronda de las significaciones que agitan a los hombres, es la estela inscrita de la carrera, y como la marca del hierro del significante en el hombro del sujeto que habla. Es menos pasión pura del significado que pura acción del significante, que se detiene en el momento en que lo vivo convertido en signo le hace insignificante. (2008/1958, pág. 599).

Esta segunda parte del párrafo contempla la conceptualización del ser-ahí heideggeriano, donde “el nada” es una parte esencial del ser, y al mismo tiempo, sigue la línea de las elaboraciones de las pasiones del ser. El significante, como pura acción, se contrapone a la “pasión pura del significado”. El nada debe pasar por la ronda significativa, ya que a travéz de su marca de hierro es que esta se inscribirá como tal.

Una vía posible de ampliación y problematización: los aportes de la Escuela de Kyoto

Lacan señaló en *L'étourdit* que con Heidegger y su obra tenía una “fraternidad en el decir” (2012/1972, pág. 476). Esta hermandad era

unilateral: el “cruce” (López, 2011, pág. 21 y sigs.) se puede plantear solo porque Lacan manifestó interés y tomó elementos de la obra del filósofo, pero nunca al revés.

La célebre frase de *¿Qué es metafísica?* que repasamos previamente, “una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada con la nada” (2014/1929, pág. 22), resuena en los desarrollos de los psicoanalistas lacanianos que se han ocupado de la anorexia. Los ensayos y usos del concepto parecen apuntar más bien a que “los psicoanalistas lacanianos no quieren saber nada con la nada”. La nada, como adverbio, monopoliza dichas elaboraciones, y “el nada”, la subversión de la anorexia pensada por Lacan naufraga en las descripciones tautológicas de tipo médicas. Entendemos esto como un reduccionismo que no dimensiona la producción de Lacan en relación con el tema. Por su parte, hubo un reclamo de una ciencia que incluya al psicoanálisis y Heidegger en Zollikon se encargó, de modo similar, de discutir el lugar de la nada en las disciplinas científicas (2013/1959-1969). El saber científico necesita de una delimitación de un campo y objeto que entendemos que la enseñanza de Lacan contempla.

Una vía de investigación se abre para hacer serie con la “fraternidad en el decir” de Lacan y Heidegger. La misma se encuentra en el diálogo de la obra del filósofo alemán con la llamada “La Escuela de Kyoto”, también conocida como la escuela de los “Filósofos de la nada” (Heisig, 2015), fundada por Kitaro Nishida, cuyo proyecto ético (1995) se asentó en un pensar “desde la nada” (Nishida, 2006).

La proximidad del pensamiento heideggeriano con el pensamiento oriental (especialmente japonés) tiene un lugar protagónico en “De un diálogo del habla entre un japonés y un inquisidor” (Heidegger, 2002/1953). Allí se establece una resonancia entre lo dicho por el filósofo en la conferencia antes citada y el pensamiento japonés:

I: El vacío es entonces lo mismo que la Nada, es decir, este puro despliegue que intentamos pensar como lo otro en relación a todo lo que viene en presencia y a todo lo que se ausenta.

J: Ciertamente. Por esto, en Japón, comprendimos en el acto la conferencia *¿Qué es la metafísica?*, cuando en 1930 nos llegó una traduc-

ción que se arriesgó a hacer un estudiante japonés que había asistido a sus cursos. Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la Nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra “ser” (2002/1953, págs. 81-82).

Los japoneses entendieron a la perfección la concepción heideggeriana de la nada. Si bien Nishida simplificó ciertos planteos bajo afirmaciones como “las culturas occidentales son culturas del ser mientras que las culturas asiáticas son culturas de la nada” (Carter, 2013, pág. 31), su pensamiento forjó una escuela que “es capaz de situarse a la misma altura que las mayores escuelas y corrientes de Occidente” (Heisig, 2015, pág. 29). La reducción de la nada al nihilismo se contrapone a las diferenciaciones realizadas tanto por Heidegger como por Nishida y los otros integrantes de la Escuela de Kioto.

El filósofo alemán ensaya diversas versiones como *nichtiges Nicht* (Nada nula) o *nihilum* (la negación del ser propia de la metafísica y el nihilismo), diferentes de *nichten des Nichts* (la Nada activa). Heidegger parte de esta última acepción para afirmar que “la nada no es en ningún caso algo nulo (*nichts Nichtiges*)” (2006/1941, pág. 90) o “la nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser” (2015/1938, pág. 90).

En consonancia con las diferenciaciones necesarias, los filósofos de la Escuela de Kioto trazaron un camino homólogo en vías de diferenciar la nada. Como señala Saviani, estos filósofos apuntaron a desarrollar una filosofía de la nada opuesta a una concepción nihilista de la nada (2004, pág. 33). Retomando el diálogo entre el japonés y el inquisidor (Heidegger, 2002/1953):

J. Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, me parece advertir una afinidad secreta con nuestro pensamiento, precisamente porque el itinerario y el lenguaje de su pensamiento son completamente distintos.

I: Lo que usted declara provoca en mí una agitación tan intensa que sólo logro dominarla gracias a que continuamos el diálogo. (pág. 102).

Las conceptualizaciones de Heidegger encuentran resonancia en las elaboraciones provenientes de la Escuela de Kioto y de gran parte del pensamiento oriental. ¿Se podría contemplar un lugar para la producción de Lacan en esa afinidad secreta de pensamientos?

El interés de Lacan por Oriente, absolutamente manifiesto como lo muestran sus múltiples aproximaciones en el correr de su enseñanza, establece un acercamiento que hace proclive establecer un movimiento dialógico entre las elaboraciones lacanianas, estos autores y sus conceptualizaciones sobre la/el nada. Sin duda, esto traerá efectos directos y novedosos en sus conceptualizaciones sobre la anorexia y el modo en que la formalicemos clínicamente. Este movimiento de lectura y retorno implica, en primer lugar, excluir en sus intenciones conformar una “ontología de la nada” (Givone, 2001, pág. 18), y en segundo lugar, promover una lectura complementaria y dialógica de dicha problemática en el campo físico y matemático, cuyas respuestas tentativas al problema van desde el origen del número 0 hasta el vacío cuántico (Barrow, 2009).

Comentarios finales

En este trabajo abordamos algunos basamentos antropológicos y filosóficos de la anorexia mental en la enseñanza de Jacques Lacan. Para ello, repasamos y relevamos los aportes de la simbólica del don de Mauss, así como también las relecturas realizadas por los distintos pensadores e investigadores que se ocuparon de dicha temática o de temáticas aledañas. Luego de esta primera aproximación, delimitamos el encuentro entre las concepciones de Mauss, las conceptualizaciones heideggerianas sobre la nada y la concepción de Lacan sobre la anorexia mental. En su estrategia por instaurar un circuito como el que propone la estructura del don, la anorexia hace uso de su rechazo con el Otro y “come nada”. Esa nada se presenta con un carácter paradójico, ya que no responde a ser un adverbio de cantidad y tampoco termina de localizarse como un sustantivo ya que no es una sustancia. Frente a dicha problemática, tomamos los desarrollos de la llamada Escuela de Kioto en vías de poder relanzar el obstáculo en el que se encuentra gran parte de la investigación en psicoanálisis sobre

el tema. En este trabajo dicha vía de problematización se planteó con un carácter de apertura, considerando también las teorizaciones de tipo matemáticas y físicas, que seguramente en su carácter conjunto permitan una nueva lectura de esta problemática. Consideramos esencial delimitar de modo riguroso el nivel epistemológico ya que ello condiciona absolutamente el nivel clínico.

Referencias

- Balmès, F. (2002). *Lo que Lacan dice del ser*. Amorrortu.
- Bataille, G. (1987/1933). *La parte maldita (precedida de la noción de gasto)*. Icaria.
- Barrow, J. (2009). *El libro de la nada*. Crítica.
- Benveniste, E. (2015/1968). Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano. En *Problemas de lingüística general I* (págs. 75-90). Siglo Veintiuno Editores.
- Brumana, F. (2012). El don del ensayo (estudio preliminar). En *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (págs. 7-60). Katz Editores.
- Carter, R. (2013). *La Escuela de Kioto. Una introducción*. Bellaterra.
- Coloma-Arenas, M. (2015). *Del don de amor al objeto a*. Letra Viva.
- Freud, S. (2007/1910). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas. En J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XI, págs. 143-154). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2007/1915). Pulsión y destinos de pulsión. En J. Strachey (Ed.), J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (vol. XIV, págs. 107-134). Amorrortu Editores.
- Givone, S. (2001). *Historia de la nada*. Adriana Hidalgo.
- Godelier, M. (1996). *El enigma del don*. Paidós.
- Heidegger, M. (2002/1953). De un diálogo del habla entre un japonés y un inquisidor. En *De camino al habla* (págs. 63-117). Del Serbal.
- Heidegger, M. (2006/1941). *Conceptos fundamentales*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2013/1959-1969). *Seminarios de Zollikon*. Herder.
- Heidegger, M. (2014/1927). *Ser y tiempo*. FCE.
- Heidegger, M. (2014/1929). *¿Qué es metafísica?* Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015/1938). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque* (págs. 63-90). Alianza Editorial.
- Heisig, J. (2015). *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto*. Herder.
- Kierkegaard, S. (2014/1844). *El concepto de la angustia*. Alianza Editorial.

- Lacan, J. (1964-1965). *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Inédito. Uso de la traducción y establecimiento del texto de R.R. Ponte de la EFBA.
- Lacan, J. (1975). *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. Traducción y establecimiento de Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (2007/1953-1954). *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Lacan, J. (2008/1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (págs. 231-309). Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2008/1957). La instancia de la letra o la razón desde Freud. En *Escritos 1* (págs. 461-495). Paidós.
- Lacan, J. (2008/1958). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2* (págs. 559-615). Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2009/1956-1957). *El Seminario. Libro 4: La relación de objeto*. Paidós.
- Lacan, J. (2009/1960-1961). *El Seminario. Libro 8: La transferencia*. Paidós.
- Lacan, J. (2012/1972). El atolondradicho. En *Otros escritos* (págs. 473-522). Paidós.
- Lacan, J. (2012/1971-1972). *El Seminario. Libro 19: ...O peor*. Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1993/1949). *Las estructuras elementales del parentesco, vols. I y II*. Planeta Agostini.
- López, H. (2011). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Letra Viva.
- Malinowski, B. (1986/1922). *Los argonautas del Pacífico occidental, vols I. y II*. Planeta Agostini.
- Mauss, M. (2012/1925). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Milner, J. C. (1994). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Manantial.
- Milner, J. C. (2004). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Amorrortu.
- Nishida, K. (1995). *Indagación del bien*. Gedisa.
- Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Ediciones Sígueme.
- Recalcati, M. (1997). *La última cena: anorexia y bulimia*. Del Cifrado.
- Saviani, C. (2004). *El oriente de Heidegger*. Herder.
- Undset, S. (1984/1951). *Santa Catalina de Siena*. Aguilar.