

ISSN: 0123-8884

Revista *Affectio Societatis*

Vol. 12, N.º 23

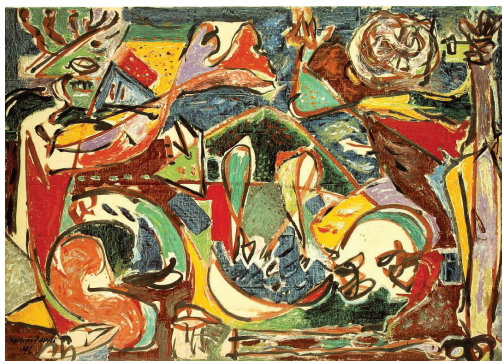
Julio-diciembre de 2015

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

1803



Revista **Affectio**
Societatis

Vol. 12, N.º 23
julio-diciembre de 2015

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

1803

© Revista *Affectio Societatis*
© Departamento de Psicoanálisis de la
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la
Universidad de Antioquia
ISSN: 0123-8884
Vol. 12, N.º 23, julio-diciembre de 2015

Rector:

Mauricio Alviar Ramírez

Decana Facultad de Ciencias Sociales y Humanas:

Gloria Patricia Peláez Jaramillo

Jefe Departamento de Psicoanálisis:

Humberto Acosta Mesa

Director Revista:

Julio Eduardo Hoyos Zuluaga

Editora Revista:

Diana Patricia Carmona Hernández

Comité editorial:

Sonia Alberti, Universidad de Estado de Río de Janeiro (Brasil).

Sylvia De Castro Korgi, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá (Colombia).

Amelia Aydeé Imbriano, Universidad Kennedy (Argentina).

Carmen Elisa Escobar, Universidad del Norte, Barranquilla (Colombia).

Clara Cecilia Mesa, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia).

Julio Eduardo Hoyos, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia).

Edición y corrección de textos:

Diana Patricia Carmona Hernández

Traducciones:

Jaime Velásquez

Diseño y diagramación

Imprenta Universidad de Antioquia

Impresión

Imagen de la carátula:

The Key (1946). Jackson Pollock. The Art Institute of Chicago.

Impreso y hecho en Colombia /

Printed and made in Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia

Departamento de Psicoanálisis, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 57 70

Correo electrónico:

departamentopsicoanalisis@udea.edu.co

Solicitud de compra y/o canje:

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia

Teléfono: (+574) 219 57 70

Correo electrónico:

revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co /

departamentopsicoanalisis@udea.edu.co

La Revista *Affectio Societatis* es una publicación del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia. En su versión electrónica se encuentra actualmente indexada en el Índice Bibliográfico Nacional PUBLINDEX en la categoría C. También hace parte de las bases LATINDEX, CLASE, DOAJ, DIALNET, EBSCO-Host, PRO-QUEST, Biblioteca Virtual de CLACSO, LILACS y e-REVISTAS.

La versión electrónica de la revista puede consultarse en el Portal de revistas de la Universidad de Antioquia en la siguiente página web: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/index>

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Esta revista tiene fines didácticos y culturales. Las ilustraciones de los textos se hicieron conforme al artículo 32 de la Ley 23 de 1982.

Contenido

Vol. 12, N.º 23, julio-diciembre de 2015
ISSN 0123-8884

Comité Científico..... 7

Artículos de investigación

Apuntes sobre el cuerpo en el pensamiento de Judith Butler.
Aportes del psicoanálisis en la teoría *Queer*
Ariel Martínez 11

Las redes virtuales y las nuevas ilusiones de la cultura.
Aproximación a la delimitación de un tema de estudio
John James Gómez..... 32

Entre a arte e a psicanálise: a melancolia em Edvard Munch
Mariana Rodrigues Festucci Ferreira..... 52

Del deseo en las mujeres. Respuestas de las mujeres frente
a la falta
Olga Lucía Naranjo Osorio 77

Verdade histórica entre meio dizer e neurose obsessiva
Richard Couto, Sonia Alberti 97

El superyó en Lacan: actualidad del concepto tal como
es planteado en sus 'Antecedentes' (1932-1952)
Marcela Ana Negro 121

Artículos cortos

“Quem sabe eu ainda sou uma garotinha?!” Notas sobre a
adolescência das meninas, seus sintomas e a relação mãe/filha
Vera Pollo, Heloene Ferreira da Silva..... 143

Artículos de reflexión

Lo que interpela en la pareja. Tres momentos de la no-proporción sexual <i>Luciano Lutereau, Santiago Thompson</i>	165
Responsabilidad subjetiva de niños, niñas y adolescentes <i>Jenny Paola Polanco Jiménez, Manuel Alejandro Moreno Camacho</i>	183
Defensa y acontecimiento de cuerpo en el autismo <i>Graciela Eugenia Flórez Zapata</i>	208
¿Cuáles elementos para la psicosis? El caso de Anders Breivik <i>Diego Enrique Londoño Paredes</i>	218
Síntoma e invenção no caso pequeno Hans de Freud <i>Paulo Eduardo Viana Vidal</i>	240
Perversión y feminidad: maternidad y masoquismo <i>Yuliana Andrea Salcedo Escobar</i>	248
Clásicos del psicoanálisis	
El espíritu y el sistema nervioso (1867) <i>E. Maudsley</i>	261
Guía para autores.....	265

Comité Científico

Mario Orozco Guzmán: Doctor en Psicología Clínica, Universidad de Valencia, España. Profesor-Investigador, Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Miembro de Espace Analytique.

Carmen Elisa Escobar: Psicóloga clínica. Psicoanalista. Especialización en Filosofía contemporánea, Universidad del Norte. Especialización en Psicología Clínica, Universidad Metropolitana. DEA en Filosofía, UNED (Madrid). Doctorada en Filosofía, UNED (Madrid). Profesora asistente y directora del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad del Norte de Barranquilla (Colombia).

Jorge Luis López: Psicólogo. Especialista en Psicología Clínica de la Universidad Metropolitana de Barranquilla. Magíster en Investigación Psicoanalítica Universidad de Antioquia.

Patrícia do Prado Ferreira Lemos: Psicóloga, Universidad Estadual Paulista (UNESP). Especialista en Psicología Clínica, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Magíster en Psicoanálisis, Salud y Sociedad, Universidad Veiga de Almeida (UVA-RJ). Doctora en Psicología Social, Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

Julio Eduardo Hoyos Zuluaga: Psicólogo. Psicoanalista. Magíster en Ciencias Sociales. Director de la Revista. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia (Colombia).

Clara Cecilia Mesa: Psicoanalista. Especialista en niños con énfasis en Psicoanálisis. Doctora en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Título AME de la Escuela Internacional de Foros

del Campo Lacaniano. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia, Universidad Pontificia Bolivariana y CES (Colombia).

Carlos Andrés Hurtado: Psicólogo, Universidad Católica de Pereira. Especialista en Clínica Psicoanalítica, Fundación Praxis Freudiana. Magíster en Psicoanálisis, Universidad Argentina Jhon F. Kennedy. Estudiante Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (CINDE - U Manizales). Docente e investigador de la Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación, Universidad Católica de Pereira (Colombia).

Ana Laura Prates: Psicóloga. Magíster y Doctora en Psicología Clínica, USP. Posdoctora en Psicoanálisis, UERJ. Miembro de Fóruns do Campo Lacaniano Brasil, Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano-Brasil. Docente Universidad Estadual de Campinas, Brasil.

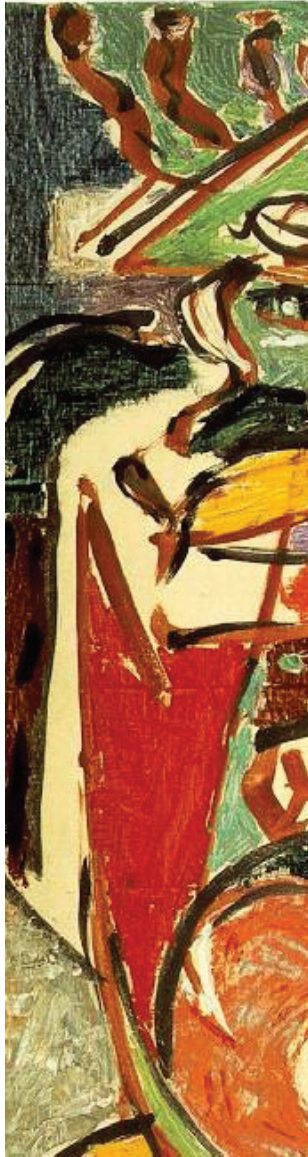
Doris Rinaldi: Psicoanalista. Doctora en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Profesora adjunta del Instituto de Psicología en el programa de posgrado en Psicoanálisis de la misma universidad. Investigadora CNPq, UERJ (Brasil).

Lyda Gonzáles: Psicóloga. Magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Docente Adjunta de la Facultad de Psicología de la Universidad Abierta Interamericana (Argentina) en la carrera de Psicología y la Especialización en Clínica Psicoanalítica. Docente Adjunta de la Facultad de Psicología de la Universidad Argentina John F. Kennedy en la carrera de Psicología y tutora de tesis en la Maestría en Psicoanálisis.

Juan Guillermo Uribe: Psicoanalista. Docente de la Maestría en Investigación Psicoanalítica del Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia (Colombia). Miembro de FOROS del Campo Lacaniano (Sede Medellín).

Andréa Vilanova: Psicoanalista, psicóloga en el Instituto de Psiquiatría de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Maestría en Ciencias de la Salud - Salud Mental en IPUB / UFRJ.

Artículos de investigación



APUNTES SOBRE EL CUERPO EN EL PENSAMIENTO DE JUDITH BUTLER. APORTES DEL PSICOANÁLISIS EN LA *TEORÍA QUEER*¹

Ariel Martínez²

Universidad Nacional de La Plata, Argentina
amartinez@psico.unlp.edu.ar

Resumen

En el presente artículo se presentan algunos lineamientos generales sobre la distinción sexo/género y su impacto en la delimitación de la categoría cuerpo en la teoría feminista. Luego se ofrecen argumentos que cuestionan el dimorfismo sexual en términos naturales, a partir de conceptualizaciones psicoanalíticas de Judith Butler. En esta línea, se exponen aproximaciones esencialistas y constructi-

vistas en relación con el cuerpo, ilustradas a partir de los planteos de Luce Irigaray y Judith Butler. Finalmente, se concluye la necesidad de someter a debate la categoría sexo como ocasión privilegiada para reformular las múltiples conceptualizaciones que involucran la dimensión del cuerpo.

Palabras clave: Sexo, género, cuerpo.

-
- 1 EL artículo forma parte de un proyecto de investigación denominado "El proceso de constitución de la identidad de género: aportes teóricos de Judith Butler para una reconceptualización" financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
 - 2 Lic. y Prof. en Psicología, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Facultad de Psicología (UNLP) y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG), Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), UNLP.

NOTES ON THE BODY IN THE THOUGHT OF JUDITH BUTLER. CONTRIBUTIONS OF PSYCHOANALYSIS ON THE *QUEER THEORY*

Abstract

This paper presents some general guidelines on the distinction sex/gender and its impact on the delimitation of the body category in feminist theory. Then, it offers some arguments that question the sexual dimorphism in natural terms from Judith Butler's psychoanalytic conceptualizations. According to this, essentialist and constructivist

approaches are discussed in relation to the body, illustrated from Luce Irigaray and Judith Butler's proposals. Finally, it comes to the conclusion of the need to debate the sex category as a special occasion to reformulate the multiple conceptualizations involving the dimension of the body.

Keywords: sex, gender, body.

NOTES AU SUJET DU CORPS DANS LA PENSÉE DE JUDITH BUTLER. CONTRIBUTION DE LA PSYCHANALYSE DANS LA *THÉORIE DE QUEER*

Résumé

Cet article présente, dans un premier temps, quelques principes généraux sur la distinction sexe/genre et son impact sur la délimitation de la catégorie corps dans la théorie féministe. Des arguments basés sur des concepts psychanalytiques de Judith Butler, questionnant le dimorphisme sexuel en termes naturels, sont ensuite présentés. En ce sens, l'on expose des approches essentialistes

et constructivistes relatives au corps, illustrées à partir des thèses de Luce Irigaray et de Judith Butler. Finalement, l'on propose le besoin de soumettre à débat la catégorie sexe en tant qu'occasion privilégiée pour reformuler les multiples approches concernant la dimension du corps.

Mots-clés : Sexe, genre, corps.

Recibido: 17/01/15 • Aprobado: 13/02/15

Introducción. Algunas delimitaciones conceptuales

En la actualidad, gran parte de intelectuales provenientes del psicoanálisis y de los estudios de género han centrado sus producciones teóricas en torno a la categoría *cuerpo*, en gran medida a causa del giro intelectual que ha provocado el impacto de la teoría feminista en los últimos cuarenta años. Es así que el *cuerpo*, y su compleja relación entre *sexo* y *género*, comienza a recibir progresivamente especial atención en las ciencias sociales y humanas. Sin embargo, como indica Rosi Braidotti (2000), existen importantes divergencias en torno a dicha temática.

Tal como señalan especialistas en el tema, los movimientos de liberación de las mujeres surgidos en los años sesenta, anclados en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, han desplegado una prolífera producción intelectual multidisciplinaria (Dorlin, 2009; Femenías, 2012) que rápidamente comenzó a configurar la denominada *Teoría Feminista*. Desde allí se dirigieron los intentos de visibilizar a las mujeres en la esfera de lo social, explicar su opresión y alcanzar el logro de relaciones más igualitarias entre varones y mujeres en todos los ámbitos. Aunque las formas de explicar la subordinación fueron diversas, todas tomaban como referencia la categoría *mujer*. Posteriormente, la introducción de la categoría *género* complejizó el debate, instalando un análisis relacional contextualizado que permitió reformular la noción de *mujer* a-histórica, esencial y universal (Cangiano & DuBois, 1993). Como categoría de análisis, el *género* ofreció herramientas útiles para la comprensión del carácter relacional y del largo proceso histórico de construcción social que sostiene la diferencia entre varones y mujeres. Al mismo tiempo, denunció la lógica binaria y excluyente que ordena la distribución del poder entre varones y mujeres de forma no equitativa (Burin & Meler, 1998, 2000). En suma, la introducción del *género* en el campo del feminismo produjo un gran avance en la comprensión de la diferencia entre varones y mujeres como producto de normas culturales, un avance teórico significativo ya que permitió comenzar a pensar la subordinación de las mujeres por fuera del campo de la naturaleza.

En este contexto conceptual, el *género* se delimita por oposición al concepto de *sexo* —concebido como un hecho biológico—. El *género* es estrictamente identificado con el conjunto de significados que diferen-

cian a varones de mujeres: activo/pasivo, proveedor/ama de casa, público/privado, cultura/naturaleza, razonable/emocional, competitivo/compasiva. En contraste con esto, el *sexo* refiere a los cuerpos de varones y mujeres, en tanto fijos, inmutables y naturales. Tal como señala Jason Glynos (2000), esta distinción se encuentra en la base del denominado fundacionalismo biológico. Dicho modelo teórico, a diferencia del determinismo biológico, incorpora explicaciones que dan cuenta cierta construcción social, aunque siempre bajo la forma de significados culturales que recubren al cuerpo como base natural y neutra. El fundacionalismo biológico se suscribe a la idea de que *sexo* y *género* existen como dominios relativamente autónomos, donde el primero funciona como un inhibidor de las posibilidades del segundo. En este sentido, la categoría *sexo* proporcionó un punto de referencia incuestionable, de modo que la posibilidad de deslindar una identidad específicamente femenina encontró su soporte en el incuestionable dimorfismo que el *sexo* impone al *cuerpo*.

Gayle Rubin (1986), en su clásico artículo *El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política del sexo'*, utiliza la categoría *Sistema de Sexo/Género* para delimitar aquellos aspectos de la vida social que producen y sostienen la opresión de las mujeres y de las minorías sexuales. Rubin define al *Sistema de Sexo/Género* como “[...] el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (p. 97). De este modo, Rubin vertebró su pensamiento sobre la consolidación del binomio *sexo/género*, que entreteje el fundacionalismo biológico como forma privilegiada para pensar la forma en que los cuerpos adquieren significados sociales.

Desde este punto de mira, el cuerpo es entendido como una unidad orgánica autónomamente integrada. Aspectos como la raza, la sexualidad, el género constituyen atributos del cuerpo delimitado como una superficie pasiva y fija, como un real prediscursivo, determinado biológicamente (Fernández, 2003). Si bien la anatomía es uno de los criterios más importantes para la clasificación de los seres humanos, es evidente que la biología per se no garantiza las características que socialmente se le asignan a cada uno de los sexos. Es a partir de aquí que comienza a circunscribirse al *género* como la interpretación cultural del *sexo*. Entonces, el *género* es a la cultura, lo que el *sexo* es a la naturaleza.

Actualmente, la proliferación de la *Teoría Queer* y los estudios culturales han desestabilizado la categoría *sexo* a partir de las fuertes críticas esgrimidas contra la noción de *identidad* y *naturaleza* (Butler, 1990, Nouzeilles, 2002). La tendencia actual de entender las identidades en términos fragmentarios arrastra hacia el debate la clásica distinción *sexo/género*. La diseminación de las ideas postestructuralistas a principios de los 70 (frecuentemente vinculada con Foucault y Derrida) instaló fuertes críticas a las oposiciones binarias. Por otra parte, la idea de *naturaleza* comienza a cuestionarse como un existente localizado por fuera de los discursos sociales. La idea de *naturaleza* se encontraría, entonces, configurada por interpretaciones de un momento histórico particular con fines legitimadores de un estado de cosas. En este sentido, lo *natural* debe entenderse como lo profundamente arraigado en convencionalismos sociales (Haraway, 1992). Desde este punto de vista teórico, la noción de *género* se extiende hasta abarcar la oposición misma de *sexo/género* (o *naturaleza/cultura*), entendida como un efecto discursivo que ubica tal oposición por fuera de los límites del discurso, pues es el propio discurso quien genera la distinción discursivo/extra-discursivo. Por tanto, *sexo* y *género* no adquieren su valor oposicional por fuera de los significados culturales.

La morfología corporal: el dimorfismo sexual... y más allá

Como ya se ha señalado, el pensamiento feminista de la *Segunda Ola* se ha construido sobre la base de una concepción de *cuerpo* naturalmente y dimórficamente diferenciado. El *cuerpo*, en estos términos, constituye una superficie sobre la cual el género opera como un acto de inscripción cultural (Butler, 2007). Es a partir de la inmutabilidad del *sexo* que se discute la construcción social del *género*. A mediados de la década del 80, Judith Butler irrumpe en la escena académica del feminismo norteamericano. Los argumentos que la autora despliega allí imprimen un giro en la forma de pensar el *sexo* tal como era conceptualizado por las feministas que la precedieron. Los aportes de Butler sugieren que, contrariamente a lo que suele pensarse, el *sexo* no constituye la base sobre la cual el *género* se deposita a través de la socialización para recubrir armónicamente su superficie. Por el contrario, el género instituye la *diferencia sexual* anatómica como hecho *natural*. El discurso de la *diferencia*

sexual, como hecho *natural*, apela a un aspecto particular de la biología: la reproducción sexual. Así, bajo el signo discursivo de la reproducción sexual, los cromosomas, las hormonas y los genitales, dimórficamente decodificados, se constituyen como el soporte sustancial de la esencia del sexo natural (Laqueur, 1994; Fausto-Sterling, 2006).

Como ya se ha mencionado, la distinción *sexo/género* supone que siempre es posible diferenciar nítidamente entre lo biológico — *sexo* — y lo cultural — *género* —. Al mismo tiempo supone la maleabilidad del *género* frente al carácter permanente e inmutable del *sexo*. Finalmente, tal binario supone la idea de que en la dimensión biológica siempre es posible hallar la distinción entre mujeres y varones.

Sin embargo, varias pensadoras han destacado que el abismo de la diferencia que la *naturaleza* parece determinar entre los cuerpos de ambos sexos ofrece matices. En este sentido, y en la misma línea que Butler, se trataría más bien de una ideología que impone el modelo de la diferencia sexual. Thomas Laqueur (1994) ha señalado que en el siglo *xvi* los científicos consideran al cuerpo humano como básicamente uno: el cuerpo masculino y femenino no se consideraban fundamentalmente diferentes. Durante un largo periodo se puso el acento en las similitudes entre el cuerpo masculino y el cuerpo femenino. Este planteo de Laqueur en relación con la existencia de un sexo único, que se mantuvo desde la Antigüedad Clásica hasta el Renacimiento, sugiere un modelo masculino —referido a los escritos e ilustraciones de Aristóteles y Galeno—. La vagina era considerada un pene invertido, mientras que el útero era visto como un escroto interno. Los órganos genitales del varón, plegados hacia dentro, conformaban los órganos genitales de la mujer. Esta paridad topológica es la que permite hablar de un *sexo único*. Varones y mujeres se encuentran vinculados por una anatomía común. Esto permite ver la ruptura de la relación mimética entre *sexo* y *género*, pues vemos cómo el autor demuestra que dos géneros —sociales— coexistían de manera pacífica con un solo *sexo*. Sólo hacia fines del siglo *xvii* comienzan a circular nuevos nombres y categorías que dejan atrás las representaciones de *sexo único* e instalan la diferencia de los sexos —por ejemplo el descubrimiento del clítoris—. Cada órgano recibe existencia e inteligibilidad en función de nuevas nomenclaturas. En el transcurso del

siglo XVIII y a principios del siglo XIX, entonces, el cuerpo femenino era descrito de forma cada vez más diferenciada (Laqueur, 1994). Con la aparición de la endocrinología a principios del siglo XX, la sexualización del cuerpo ya no estaba restringida a las estructuras morfológicas del cuerpo. Las pruebas del binario se buscaron, y se encontraron, en todas partes.

Sin embargo, no faltan conocimientos que aportan pruebas y cuestionan la distinción de los cuerpos en dos sexos. Fausto-Sterling (2006), por ejemplo, ha señalado que la compleja organización del cuerpo humano no es compatible con la estricta división dualista entre los cuerpos masculino y femenino. Aún así, la autora sugiere que a pesar de los indicios que demuestran que el *sexo* ofrece una variedad de matices que deben ser analizados en detalle, la presunción del binario es lo suficientemente fuerte para contrarrestar la evidencia que cuestiona su organización dicotómica. El binario parece ser tan evidente per se que la distinción entre los sexos se proyecta en las funciones corporales.

En esta línea, resulta de gran utilidad develar el modo en que funciona el recurso de apelar a la *naturaleza* con existencia extradiscursiva, como ya se ha referido, a partir de la cual se establece la construcción del *sexo*. El modo naturalizado en que entendemos los cuerpos requiere de la *diferencia sexual*. En principio, es una necesidad dedicar más espacio a las reflexiones teóricas que instalan el debate sobre el carácter artificial de la *diferencia sexual*. Es así que, a partir de impacto del pensamiento de Foucault, Butler sugiere que denunciar la dimensión *contra natura* de la naturaleza es el primer movimiento hacia la subversión de las normas de *género* que construyen el *sexo* como un sitio natural que organiza el campo de lo humano a partir de exclusiones que debieran a tornarse inaceptables.

La mirada psicoanalítica de Butler: cuerpo e identidad

Las líneas teóricas contemporáneas, provenientes de los *Queer Studies*, abordan la construcción de la *corporeidad* en términos de *morfología imaginaria* (Butler, 1993). Su trabajo teórico denuncia el dimorfismo sexual como principio de inteligibilidad cultural, a partir del cual los

cuerpos son decodificados. En este sentido la problemática de la significación cultural de los cuerpos no puede abordarse al margen de la problemática de género y la sexualidad. La autora, junto a otras teóricas feministas revisionistas, ha revolucionado los debates acerca de la corporalidad. A su criterio es posible pensar el modo en que, a través de mecanismos subjetivos específicos, la clasificación normativa de los cuerpos en dos funciona como una ficción discursiva al servicio de los discursos hegemónicos (hetero) normativos que anclan los cuerpos por fuera de los límites del discurso (Butler, 2007).

El impacto de la categoría de género en las ciencias sociales en general, y en el psicoanálisis en particular, ha generado múltiples controversias; las reformulaciones que Judith Butler ha realizado en torno a tal categoría multiplican aquellas. Es claro que el giro que Butler impone a la temática redobla la polémica y hace estallar el debate en múltiples direcciones. Para Butler (1990), el género no es una identidad estable, sino más bien una identidad débilmente constituida en el tiempo a través de una repetición estilizada de actos. Un yo generizado de manera permanente es una ilusión. Claramente, se produce una ruptura con el modelo sustancial de identidad, que por ejemplo subyace a la propuesta de Stoller (1968).

Entonces, Butler (1990) vincula la idea de una identidad de género cosificada con la categoría de actos constitutivos. Son estos actos lo que establecen performativamente la ilusión de una identidad de género naturalizada. De este modo la producción de género se entrama con actos, sutiles estilos corporales que al repetirse en el tiempo generan la firme creencia de, por un lado, la existencia de un núcleo yoico generizado de manera permanente y, por otro, la localización de este núcleo en el lugar de agente causal de los actos que se corresponden coherentemente con la especificidad de la identidad que le ha dado origen. En este sentido, los actos de género permiten a los espectadores sociales, y en el actor mismo, la vinculación implícita de esta performance con la identidad que aparentemente los origina. Claro que esta vinculación permanece solapada, subyacente, al mismo tiempo que perpetúa la naturalización de las normas de género que entretejen la compleja ficción que se pone en juego a cada instante (Butler, 2004).

En este contexto se torna crucial no desatender la importancia de pensar la polaridad a través de la cual se organizan los cuerpos como uno de los fundamentos políticos e ideológicos del orden social. Los aportes conceptuales de Judith Butler abordan la categoría *cuerpo* en términos de construcción de *morfologías* específicas. Al mismo tiempo, la autora expone la íntima relación que tal construcción mantiene con el proceso de constitución de la identidad de género, en el marco de arreglos y estrategias de poder que delimitan la inteligibilidad de algunos cuerpos en detrimento de otros, impensables e invivibles. Desde esta perspectiva, se privilegia la incidencia de la dimensión de los discursos sociales en la producción del sujeto corporeizado, en contraposición a la noción de sujeto que se auto-constituye a partir de concepciones que entienden la categoría de cuerpo en términos esencialistas y a-históricos.

En esta línea, Butler afirma que la distinción entre sexo y género no existe como tal, pues no tiene sentido definir al género como la interpretación cultural del sexo, ya que tal afirmación circunscribe al sexo como un existente predeterminado, es decir pre-discursivo. Al disolver la diferencia entre sexo/género, al dismantelar esta distinción, tales categorías se tornan intercambiables, por tanto Butler desafía la noción de sexo natural para enfatizar el uso político del mismo. En este contexto, el género no es concebido como una mera inscripción cultural de un significado variable, sino un medio discursivo a través del cual el sexo se establece como natural y como anterior a la cultura, es decir, a través de la ficción del sexo como superficie políticamente aséptica sobre la cual actúa la cultura.

A partir de Foucault (2008), Butler aborda la categoría *cuerpo* en términos de construcción. Resulta difícil evadir las dificultades de pensar o atribuir un significado a un cuerpo antes de la marca social del género. La distinción de las categorías *sexo* y *género* presupone la idea de que el género constituye un significado que recubre un cuerpo que, *anteriormente, ya ha sido diferenciado sexualmente* — y cuya diferenciación responde a un orden biológico o natural—. Cuando se delimita el sexo como tal, ya se construyen y se normalizan ciertas formas de diferenciación. Las diferencias anatómicas no preceden a las interpretaciones culturales de la diferencia, sino que son en sí mismas

una interpretación cultural que descansa en supuestos normativos naturalizados. Butler aborda la problemática que encierra la diferencia sexual sin perder de vista que dicha diferencia se asienta sobre la estabilidad fundamental del sexo binario como norma artificial, que insta una heterosexualidad obligada y realiza su *callada violencia* al regular lo que es y no es designable (Butler, 2007; Butler, 1993).

La propuesta butleriana es compleja. Si el sexo mismo es una construcción, es posible deconstruir los cuerpos ya que estos no tienen existencia significable independientemente de sus marcas de sexo/género. El sexo es una ficción, un constructo discursivo actuado performativamente (Butler, 1990) al que es posible dismantelar para instaurar la proliferación paródica de otras formas posibles. Para la autora es posible instituir nuevas significaciones que no necesariamente se ajusten a la lógica binaria que clasifica los cuerpos, y así construir posiciones que permitan una fuga de los esquemas falogocéntricos.

*Imaginario morfológico*³

Interesada por las fronteras erógenas del cuerpo, Butler se introduce en el análisis del ensayo freudiano “Introducción del narcisismo” (1979/1914). A partir de aquí, la autora postula la construcción imaginaria de las partes corporales, tesis que afirma el carácter indisoluble del cuerpo físico y la psique. Si aceptamos el razonamiento de Butler, el acceso a la anatomía depende y coincide con un esquema imaginario. Ahora bien, ¿queda algún resto —ya sea en términos materiales o representacionales— que podamos llamar cuerpo más allá de los límites de tal esquematización? Para Butler, los contornos del cuerpo son sitios que vacilan entre lo psíquico y lo material. La materialidad del cuerpo, entonces, no debe pensarse como unilateralmente originada por la psique. Sin caer en un idealismo insostenible, Butler no niega que el carácter material del cuerpo depende de las esferas anátomo-fisiológicas y biológicas, sin embargo propone pensar qué matrices interpretativas condicionan, permiten y limitan tal materia-

3 Todas las referencias a Judith Butler de aquí en más, excepto que se indique lo contrario, corresponden al conjunto de ensayos reunidos en *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*, 1993.

lidad (Femenías, 2003). Luego de plantear las consecuencias que tiene la teoría del narcisismo en la formación del yo corporal, Butler retoma las conceptualizaciones de Lacan en torno al *Estadio del espejo* (Lacan, 1988) que reescriben la teoría freudiana del narcisismo. Allí Butler lee una concepción de morfología en relación a la idealización o ficción del cuerpo como totalidad y *locus* de control. Entonces, esta línea que establece la proyección narcisista e idealizante en la constitución de la morfología del cuerpo, permite subvertir la idea de la existencia de un yo anterior a las identificaciones. Por el contrario, las identificaciones preceden al yo y la relación identificatoria con la imagen establece al yo. En síntesis, el yo no es una sustancia idéntica a sí misma, sino que es una historia sedimentada de relaciones imaginarias que sitúan el centro del yo fuera del yo. Es la *imago* externalizada que confiere y produce los contornos corporales. El espejo no se limita a reflejar un yo preexistente, sino que suministra el marco, la frontera, delineación espacial para que pueda elaborarse proyectivamente el yo mismo. Por otra parte, la imagen especular que ve el niño es una representación imaginaria que produce el niño mismo, quien confiere integridad y coherencia a su propio cuerpo.

La mimesis sexo/género: en la juntura de un mismo proceso

Ahora bien, ¿la *identidad de género* es el producto de una categoría social impuesta sobre un cuerpo anatómico? ¿Cuál es el estatuto del cuerpo en el proceso de constitución de la identidad de género? ¿Cuáles son los modos en que la construcción de la morfología corporal se vincula con el proceso de constitución de la identidad de género? Como Butler demuestra, el advenimiento del yo es correlativo a la proyección de una superficie corporal. Al mismo tiempo, el yo es sede de la identidad del sujeto. Si el yo es, fundamentalmente, un yo corporal, y si afirmamos que no existe un yo previo que asume un género determinado, sino que los enunciados identificatorios ofertados por las instancias parentales que constituyen el yo se encuentran altamente generalizados, entonces es posible afirmar convincentemente que la identidad de género y la morfología del cuerpo responden a un mismo proceso. El sentimiento de pertenecer a uno u otro género, entonces, encuentra un punto de anclaje, aunque más no sea a través de una ficción, a nivel del cuerpo. Los sutiles nudos que unen las identidades con las formas

corporales generan la ilusión de continuidad. En este contexto, la conocida afirmación: *la anatomía es destino* nos sugiere que el cuerpo es la causa de la conformación de la identidad de género. Por el contrario, identidad y cuerpo son dos dimensiones estrechamente interconectadas, constituidas a través del mismo proceso. Tal vez aquí se encuentre una explicación posible para el fuerte carácter mimético existente, en la mayoría de los casos, entre sexo y género.

Ahora bien, afirmar que los límites corporales se contornean en la constitución misma de la identidad, generizada desde el momento de su constitución misma, nos permite pensar que ante la propuesta identificatoria de un género particular, la cual acata la lógica del conjunto social que se desplaza en el marco del ordenamiento dicotómico de los géneros, reduce tal propuesta a sólo dos opciones: varón o mujer. Si no podemos constituir nuestra identidad por fuera de estas opciones, entonces el yo sólo es capaz, a través de sus esquemas imaginarios, de proyectar dos cuerpos posibles: una *morphe* masculina o una *morphe* femenina. Una vez más, se sostiene el profundo anudamiento y la aparente coherencia entre las características morfológicas de los cuerpos y la pertenencia a un género (Butler, 1993).

Por otra parte, como se ha mencionado antes, desde una perspectiva intersubjetiva que afirma que la constitución del sujeto no es posible sin la identificación humanizante del otro humano, Piera Aulagnier (2004) afirma que el yo adviene como resultado de los enunciados identificatorios que las instancias parentales proyectan sobre el cuerpo del *infans*. La violencia de dicha interpretación, según Aulagnier, si bien es necesaria para el ingreso del *infans* en el campo de lo humano, no por ello deja de estar signada por cierta arbitrariedad. Es posible pensar que el yo parental interpreta a través de sus esquemas imaginarios el cuerpo del *infans* y, consecuentemente, proyecta los enunciados identificatorios generizados en clave masculina o femenina, según la presencia o no de pene. Dicho discurso generizado es originado, entonces, por la interpretación de partida, es decir por la anatomía del cuerpo que ha sido decodificada desde los esquemas corporales normalizados y naturalizados de quien esté a cargo de la crianza. Estos enunciados identificatorios, que preparan el lugar para el advenimiento del yo aún inexistente del *infans*, presuponen, y se

fundamentan, entonces, en la mimesis sexo/género. La decodificación de esas formas corporales y la asignación temprana del género que le corresponde se siguen de suyo. El circuito se repite una y otra vez, a no ser que una repetición fallida corte alguno de los eslabones. Entonces, el ordenamiento de los cuerpos a partir del establecimiento dicotómico de imaginarios morfológicos y el ordenamiento de los géneros, a nivel identitario, también dicotómico y polarizado, constituyen un sistema de pesos y contrapesos que se retroalimentan y se equilibran mutuamente.

Sea como fuere, si el yo es efecto de una proyección de superficie corporal, si la materialidad es construida a través del desarrollo de la morfología, y si tales esquemas imaginarios regulados por la prohibición y el dolor pueden entenderse como efectos impuestos y materializados del poder regulador, entonces reelaborar los términos de tales prohibiciones sugiere la posibilidad de proyecciones variadas y de concebir imaginarios alternativos. Después de todo, como aclara Butler, las prohibiciones no siempre implican eficacia en la producción de cuerpos dóciles que acaten plenamente el ideal social, por ello es posible, a criterio de la autora, delinear superficies del cuerpo que no signifiquen las polaridades heterosexuales convencionales.

Sobre los límites del sexo: el cuerpo en Irigaray y en Butler

Actualmente, la crítica que apunta a la noción morfológica de *sexo* ha erosionado la confianza en el binario, incluso gran cantidad de intelectuales dirigen sus producciones teóricas hacia su desaparición. Esto ha traído múltiples problemas. Varias intelectuales provenientes del campo del feminismo no se muestran en conformidad con el alcance de las ideas construccionistas, ya que renunciar a una noción corporal de lo femenino implica quitar anclaje material al concepto central que da sustento a los reclamos políticos que le dieron origen.

Por un lado, una solución posible pareciera ser definir a las mujeres como aquellas que portan un *cuerpo femenino*. Pero ¿cuál es el significado de estas anatomías? ¿Cuál es la conexión entre la *anatomía femenina* y el concepto de *mujer*? Y, si como se deriva del constructi-

vismo, tal conexión no existe, ¿en nombre de quién efectuar reclamos como motor de la acción política?

Frente al problema que entraña la categoría de *sujeto* para el feminismo existen diferentes proyectos. Mientras que Luce Irigaray (2007), por ejemplo, apoya la búsqueda y expresión de la sexualidad femenina, la que sistemáticamente es reprimida por el patriarcado, Butler (2007) apela a su transgresión, quien se ocupa principalmente de las restricciones producidas por la *heterosexualidad obligatoria* (Rich, 1980). Por un lado es posible situar el anti-esencialismo, fundado en el constructivismo, de tradición anglo-americana. En esta línea se inscribe Judith Butler, para quien el cuerpo constituye una construcción en la que intervienen prácticas sociales y culturales. Por otro lado, nos encontramos con un fuerte énfasis en las experiencias somáticas y en la necesidad de las revalorizaciones del cuerpo y de la feminidad directamente referidas en la materialidad sustancial del cuerpo. Estos aportes responden a la tradición francesa, en la cual se inscribe Luce Irigaray.

Sin embargo, tanto las producciones conceptuales de Irigaray como de Butler, aunque desde diferentes perspectivas, se ocupan de la interrelación entre lenguaje, sexo y cuerpo. Irigaray se interroga acerca de la posibilidad de significar la feminidad en el interior de la cultura falocéntrica. Butler se centra en los mecanismos culturales y psíquicos del poder que se disemina a partir de la norma heterosexual. Su interrogante más bien transcurre por los modos en que opera la ley simbólica junto a sus exigencias de que el sexo sea diádico y estable, sin descuidar lo que esta ley excluye como necesidad lógica de su propio funcionamiento. Para Irigaray, los sexos son ajenos el uno al otro. Butler, en cambio, no quiere ver la dualidad varón/mujer en términos absolutos, considera la diferencia sexual como una de las tantas ficciones con la que nos puebla el lenguaje. Ambas han sido muy criticadas, la tendencia *hiperconstructivista* (Femenías, 2003) de Butler —al menos en *Gender Trouble*— la han ligado al nihilismo. Por su parte, el énfasis que Irigaray pone en lo específicamente femenino la ha conducido hacia las críticas propias del esencialismo.

Luce Irigaray (2007) considera que la diferenciación sexual es universal, lo impregna todo. Para ella, el binario *varón/mujer* es una

bipartición ubicada en los fundamentos de lo humano. La diferenciación sexual se basa tanto en la diferencia de sexo anatómico así como en el lenguaje, mutuamente influenciados. Para las mujeres resulta imposible hablar desde su feminidad, en sus propios términos. En palabras de Irigaray:

Si continuamos hablando lo mismo, si nos hablamos como se hablan los hombres desde hace siglos, como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos. Otra vez... las palabras pasaran a través de nuestros cuerpos, por encima de nuestras cabezas, para perderse, perdernos. Lejos. Alto. Ausente de nosotras; maquinadas habladas, maquinadas hablantes [...] ¿Cómo tocarte si no estás ahí? Tu sangre convertida en su sentido. Ellos pueden hablarse, y de nosotras. ¿Pero nosotras? Sal de su lenguaje. Intenta atravesar de nuevo los nombres que te han dado (Irigaray, 2009, p. 155).

Debido a que, desde su punto de vista, el lenguaje disponible no es neutral, sino falocéntrico, es que sus esfuerzos tienden a pensar la forma de delimitar un espacio para la emergencia de lo específicamente femenino. Para la autora el concepto de *mujer* se encuentra entramado por determinaciones derivadas de la supremacía masculina. Como consecuencia, sólo el *sujeto* — masculino por definición — puede expresarse en la cultura occidental. La masculinidad es parte de una cadena asociativa de la razón, la mente, la cultura y la actividad. La feminidad, en el pensamiento dualista, ha sido clasificada como la sombra, lo otro, de la masculinidad: la emoción, la naturaleza, y la pasividad. Este segundo polo constituye una amenaza para el primero y debe ser dominado. En este contexto, el cuerpo de la mujer ha llegado a simbolizar la sexualidad y la diferencia sexual.

Por otra parte, como ya se ha señalado, en *Gender Trouble*, Butler (2007) desmantela la división radical entre *sexo* y *género* utilizada por gran número de feministas como un argumento — con alta potencialidad deconstructiva — contra la idea de que la biología es el destino. ¿Qué puede tener de *natural* el *sexo* cuando en su definición misma han operado diferentes discursos para producirlo como tal? Como ya se ha señalado, Butler sostiene que el *sexo* es también una construcción social, en ese sentido la distinción *sexo/género* es, por tanto, absurda, pues el *género* no opera como una inscripción cultural sobre un

sexo prediscursivo. El *sexo*, más bien, es en sí mismo una construcción, instaurado a través de normas de género que ya están en su lugar. Butler afirma,

[...] una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el género (Butler, 2007, p. 11).

La crítica de Butler que apunta a trastocar la captura del *sexo* bajo los aspectos fácticos del cuerpo, culminan por anular, entonces, la distinción entre *sexo* y *género*. El objetivo consiste en deshacer el sexo para instalar la proliferación de nuevas formas posibles, incluso morfologías corporales que escapen a las restricciones del binario. Antes que Butler, Monique Wittig (2005) sostuvo que la categoría *sexo* no tiene existencia *a priori*, por fuera de lo social. Para esta autora, la categoría *sexo* es política y funda la sociedad en tanto heterosexual. El *sexo* se establece como para encubrir que en realidad constituye un producto de la sociedad heterosexual. La *natural* economía heterosexual, en esta línea, alimenta tal categoría. Wittig menciona que la oposición entre *varones* y *mujeres* responde a una ideología de la *diferencia sexual*, la que coloca reiteradamente a la naturaleza en lugar de agente causal para encubrir su carácter político. Se instala de manera contundente un '*ya ahí*' de los sexos, a modo de una ontología pre-discursiva. De este modo la ideología de la *diferencia sexual* opera como una red que lo cubre todo.

En contraposición a Irigaray, quien concibe al sexo como un dualismo ontológico insuperable, Butler propone categorías adicionales, como el origen étnico, clase y deseo sexual, como estrategia para derribar el carácter monolítico de las identidades. Por otra parte, a partir de Foucault, Butler (1993) sostiene que el sexo se produce a través de un *proceso de materialización*. El enfoque foucaultiano sobre la materialidad sostiene que los discursos no sólo describen el cuerpo sino que también formulan y constituyen sus realidades materiales (Foucault, 2008). Estos significados no son originales y no se encuentran localizados o anclados en el interior de los organismos individuales, sino que circulan en los discursos y prácticas culturales y sociopolíticas significativas e

históricamente mutables que describen e inscriben el *cuerpo* y la identidad. Los enfoques post-estructuralistas entienden el discurso como constitutivo de regímenes de verdad sobre el *cuerpo*, como prácticas que forman el *cuerpo* al tiempo que regulan la subjetividad corporizada mediante la identidad de género, entendida como agencia de control subjetiva (Burns, 2003). En esta línea, Judith Butler, junto a otras teóricas feministas revisionistas (Haraway, 1995, entre otras), ha impuesto un giro a los debates acerca de la corporalidad y el desarrollo psicológico (Matisons, 1998, Chambers, 2007), incluso ha introducido producciones de gran influencia en lo que respecta a identidad de género y su impacto en la construcción de la morfología corporal (McNay, 1999).

Cada declaración sobre el *cuerpo*, aunque sea descriptiva, muestra el *cuerpo* de una manera específica. Cada forma de ver o experimentar el *cuerpo* se encuentra necesariamente mediada por el lenguaje. Con nuestra entrada en el lenguaje nos vemos obligados a citar las normas existentes, de acuerdo con los códigos vigentes. Butler, sin embargo, encuentra nuevas perspectivas en la cita creativa. Al igual que Irigaray, por lo tanto, ella está en la búsqueda de la innovación. A pesar de que Butler no sostiene una teoría voluntarista del género, tal como se la acusa, ella sostiene que existe la posibilidad de burlar la norma a través de citas subversivas. Esta postura teórica es la que sostiene las expectativas actuales de hallar oportunidades para subvertir la dualidad *varón/mujer* mediante la parodia de género.

Reflexiones finales

Butler pone sus esperanzas en los efectos subversivos de las nuevas prácticas sexuales o identidades sexuales que pueden originar puntos de fuga en la diferencia sexual. Es aquí donde el cuerpo juega un papel fundamental como escenario de los efectos de naturalización, ya que configura el soporte materializado de los arreglos de poder que entretejen las normas de género. Invocando el binario *sexo/género* se delimitan, de manera explícita o subyacente, lugares invivibles e inhabitables (Butler, 1993) que escapan a los principios de inteligibilidad que imprime tal matriz. Las discusiones que giran en torno al *género* siempre implican la dimensión del *sexo*. En este sentido, teori-

zar la intersexualidad y transexualidad supone un desafío fundamental, no sólo para la comprensión del género, sino para cuestionar, de modo más radical, el sexo.

Aunque limitada por las categorías actualmente disponibles, la *Teoría Queer* ha demostrado potencialidad para cuestionar los supuestos ontológicos que operan en torno al *sexo*. Esta postura torna posible producir interrogantes que nos conduzcan hacia nuevos supuestos acerca de la materialidad de los cuerpos, más allá de las marcas binarias del sistema *sexo/género*. La necesidad de someter a debate la categoría *sexo*, como ocasión privilegiada para reformular las múltiples conceptualizaciones que involucran la dimensión del cuerpo, es imperante. En este sentido, los aportes conceptuales iniciados con los estudios de género y *Teoría Queer* permiten pensar el modo en que los marcos normativos de género se sostienen sobre la idea de cuerpo como esencia inmutable y prediscursiva, lo que opera como el principal obstáculo epistemológico a la hora de pensar múltiples formas de existencia (Turner, 1999; Kessler & McKenna, 2000).

De todas formas, incluso si fuéramos capaces de abandonar los esquemas del cuerpo dimórficamente sexuado, nada nos asegura *a priori* el abandono del binarismo como marco central de referencia. Tal como sostiene Guacira Lopez-Louro (2008), lo *Queer* adviene como una invitación a cuestionar y romper los límites de lo pensable en muchos espacios, en múltiples dominios. Tal vez sea productivo desconfiar de lo establecido. Tal vez debamos sospechar y extrañarnos, siempre. Para ello, la bastedad de la teoría psicoanalítica adviene como una herramienta privilegiada a la hora de complejizar el modo en que aportamos inteligibilidad al mundo y significamos nuestra propia experiencia.

Referencias bibliográficas

- Aulagnier, P.** (2004). *La violencia de la interpretación* (V. Fischman trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Braidotti, R.** (2000). *Sujetos nómades* (A. Bixio, trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1994).

- Burin, M. & Meler, I.** (1998). *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Burin, M.; Meler, I.** (2000). *Varones. Género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Burns, M.** (2003). Interviewing: embodied communication. *Feminism & Psychology*, 13(2), 229-236. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Butler, J.** (1990). "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". En S. Case (Ed.). *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre* (pp. 270-282). Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- Butler, J.** (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'*. New York: Routledge.
- Butler, J.** (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, J.** (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1990).
- Cangiano, M. C. & DuBois, L.** (1993). *De mujer a género*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Chambers, S.** (2007). 'Sex' and the problem of the body: reconstructing Judith Butler's theory of sex/gender. En *Body & Society*, 13(4), 47-75. Los Angeles, London, New Delhi & Singapore: Sage Publications.
- Dorlin, E.** (2009). *Sexo, género y sexualidades* (V. Goldstein, trad.). *Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2008).
- Fausto-Sterling, A.** (2006). *Cuerpos sexuados* (A. García Leal trad.). Barcelona: Melusina. (Trabajo original publicado en 2000).
- Femenías, M. L.** (2003). *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L.** (2012). *Sobre sujeto y género. (Re)Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Rosario: Prohistoria.
- Fernández, J.** (2003). Los cuerpos del feminismo. En D. Maffía (Comp), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 86-96). Buenos Aires: Feminaria.
- Foucault, M.** (2008). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad, Vol. 1* (U. Guinzú, trad.). México: Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1976).
- Freud, S.** (1979). Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trad.). *Obras completas* (Vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).

- Glynos, J.** (2000). Sexual identity, identification and difference: a psychoanalytic contribution to discourse theory. *Philosophy & Social Criticism*, 26(6), 85-108. London, Thousand Oaks, CA & New Delhi: Sage Publications.
- Haraway, D.** (1992). The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. En L. Grossberg, C. Nelson & P. Treichler (Eds.). *Cultural studies* (pp. 295-337). Londres: Routledge.
- Haraway, D.** (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (M. Talens, trad.). Madrid: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1991).
- Irigaray, L.** (2007). *Espéculo de la otra mujer* (R. Sánchez Cedillo trad.). Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1974).
- Irigaray, L.** (2009). *Ese sexo que no es uno* (R. Sánchez Cedillo trad.). Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1977).
- Kessler, S. & McKenna, W.** (2000). Gender construction in every life: transsexualism (abridged). *Feminism & Psychology*, 10(1), 11-29. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Lacan, J.** (1988). El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 86-93) (T. Segovia trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Laqueur, T.** (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (E. Portela, trad.). Madrid: Ediciones Cátedra. (Trabajo original publicado en 1990).
- Lopes Louro, G.** (2008). O “estranhamento” queer. En C. Stevens & T. Swain (Comp). *A construção dos corpos. Perspectivas feministas* (pp. 141-148). Ilha de Santa Catarina: Mulheres.
- Matisons, M. R.** (1998). The new feminist philosophy of the body: Haraway, Butler and Brennan. *European Journal of Women’s Studies*, 5(9), 9-34. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- McNay, L.** (1999). Subject, psyche and agency: the work of Judith Butler. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 175-193. London, Thousand Oaks & New Delhi: Sage Publications.
- Nouzeilles, G.** (2002). *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Rich, A.** (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660. Chicago: University of Chicago Press.
- Rubin, G.** (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre una economía política del sexo. *Nueva Antropología*, Vol. VIII. Nº 30, 95-145. México: UNAM.
- Stoller, R.** (1968). *Sex and Gender*. New York: Science House.
- Turner, S.** (1999). Intersex identities: locating new intersections of sex and gender. *Gender & Society*, 13(4): 457-479.

Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez & P. Vidarte, trads.). Madrid: Egales. (Trabajo original publicado en 1992).

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Martínez, A. (2015). Apuntes sobre el cuerpo en el pensamiento de Judith Butler. Aportes del psicoanálisis en la teoría Queer. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 11-31. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

LAS REDES VIRTUALES Y LAS NUEVAS ILUSIONES DE LA CULTURA. APROXIMACIÓN A LA DELIMITACIÓN DE UN TEMA DE ESTUDIO

John James Gómez¹

Universidad Santiago del Cali, Colombia

jomesgo@gmail.com

Resumen

El presente artículo es resultado del proyecto de investigación: “Modos de lazo social y subjetividad en la era del ciberespacio”.² Se realiza una aproximación inicial a la formulación de las conjeturas de trabajo logradas a partir de la reflexión teórica, tomando como base textos de Freud y de Lacan, como también de algunos autores que han abordado, en la actualidad, el tema de la virtualidad. Dichas conjeturas responden al ejer-

cicio de análisis a partir de algunos conceptos clave aportados por el psicoanálisis y por algunos autores de las ciencias sociales, y se toma como excusa un relato corto a manera de viñeta para esbozar algunas cuestiones alrededor de las implicaciones para la subjetividad.

Palabras clave: ciberespacio, subjetividad, redes virtuales, cultura.

1 Psicoanalista. Psicólogo. Magíster en Sociología y Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesor Tiempo Completo del Programa de Psicología de la Universidad Santiago del Cali (Colombia). Miembro del Grupo de Investigación Subjetividad y Cultura de la misma Institución. Profesor y miembro del Comité Académico de la Especialización en Clínica Psicoanalítica de la Universidad Abierta Interamericana en Buenos Aires, Argentina. Profesor Invitado de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Miembro del Colectivo de Análisis Lacaniano (CANAL).

2 Este proyecto de investigación se desarrolla desde agosto de 2014 en el marco del Grupo de Investigación y Estudios en Subjetividad y Cultura del Programa de Psicología de la Universidad Santiago de Cali y es financiado por la Dirección General de Investigaciones de la misma universidad. El proyecto culminará en septiembre de 2015.

VIRTUAL NETWORKS AND NEW ILLUSIONS OF CULTURE. APPROACH TO THE DELIMITATION OF A SUBJECT OF STUDY

Abstract

This paper is a result of the research project called "Modes of Social Bond and Subjectivity in the Age of Cyberspace". An initial approach is made to the formulation of the conjectures of work accomplished from theoretical reflection, based on texts by Freud and Lacan as well as by some authors who have currently addressed the issue of virtuality. Such conjectures respond to the analysis

exercise based on some key concepts contributed by psychoanalysis and by some authors from the social sciences, and a short story as a kind of case report is the excuse to outline some questions about the implications on subjectivity.

Keywords: cyberspace, subjectivity, virtual networks, culture.

LES RÉSEAUX VIRTUELS ET LES NOUVELLES ILLUSIONS DE LA CULTURE. APPROCHE À LA DÉLIMITATION D'UN SUJET D'ÉTUDE

Résumé

Cet article est le résultat du projet de recherche intitulé "Modes de lien social et subjectivité dans l'ère du cyberspace". Il est proposé une approche initiale à la formulation des conjectures de travail issues de la réflexion théorique, basée sur des textes de Freud et Lacan, ainsi que sur quelques auteurs qui ont étudié le sujet de la virtualité aujourd'hui. Ces conjectures répondent à l'analyse de

quelques concepts clés fournis par la psychanalyse et par quelques auteurs des sciences humaines. Un court récit en guise de vignette clinique est donc pris comme prétexte pour esquisser quelques questions autour des implications pour la subjectivité.

Mots-clés : cyberespace, subjectivité, réseaux sociaux, culture.

Recibido: 19/10/14 • Aprobado: 03/11/14

*Entre el suelo y el Facebook no hay nada oculto*³

Una mujer de 21 años, sentada frente a su computadora, se experimenta incapaz de separar su mirada de la *pantalla de inicio* del Facebook;⁴ ese particular sistema mediático ciberespacial que se encuentra enmarcado en las denominadas “redes sociales virtuales”. La razón para mantenerse “pegada” —según ella misma señala— es la sensación de que corre “el riesgo de perderse de algo”. Su “preocupación” circula alrededor de las implicaciones que esta situación conlleva en su vida cotidiana, particularmente en aquello que requiere la toma de responsabilidad frente a tareas universitarias de la carrera que cursa. Si bien aún no ha llegado al “extremo de faltar a clase”, no logra con facilidad dedicar su tiempo libre a una actividad distinta a la “revisión constante del Facebook”. Comenta que, incluso mientras mantiene conversaciones telefónicas con sus amigas, continúa atenta al Facebook. Mueve el *mouse* con frecuencia pues, al hacerlo, la página de inicio —lugar donde aparecen las novedades de sus contactos— se actualiza automáticamente. Le resulta también “angustiante” la falta de aparición de novedades:

“[...]espero y espero a ver qué aparece, pero es como si estuviera pegada, no puedo hacer nada más, tengo que esperar. Y cuando finalmente aparece alguna novedad, siento como un descanso, entonces miro las fotos que han subido o las personas que han etiquetado en las fotos y luego quedo en las mismas, esperando otra novedad. Y así me la puedo pasar todo el día. Es como si que aparezca algo nuevo me quitara la angustia de encima”.

El ciclo se repite una y otra vez. Estos efectos atribuidos a su experiencia con el Facebook resultan de sumo interés. Por un lado, esa imposibilidad de separarse de la pantalla, por otro, la sensación de descarga y descanso cuando aparece una novedad.

3 Frase que circula por los muros de Facebook.

4 Facebook es tomado como ejemplo princeps del tema que nos convoca, dado su auge permanente y creciente. Incluso ante el surgimiento de otros sistemas como Instagram y Whatsapp, la potencia económica de Facebook le ha permitido a su propietario y creador, Mark Zukerberg, poner límites al crecimiento de tales redes virtuales comprándolos por sumas económicas gigantescas que pueden contarse entre las transacciones de mercado más grandes de los últimos años.

Hay “algo” allí de lo que el sujeto no logra separarse, y es menester dedicar atención a ello, cuestión en la que circunda el interés del estudio que aquí se propone, con el que se espera aproximarse y esclarecer cuanto sea posible lo que allí acontece.

Aspectos generales

Desde finales del siglo XIX, los avances de la ciencia aplicada a la tecnología han crecido a gran velocidad y, aún más, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Los desarrollos en torno a los dispositivos electrónicos, de nuevos medios de comunicación y el ingreso de los ordenadores de información generaron una revolución en la manera de pensar y hacer en el mundo. Se abrió una nueva era ligada a lo que Gilles Lipovetsky (2009) llama: *La pantalla global*. El cine, la televisión, los videojuegos, las cámaras fotográficas y videocámaras, entre muchos otros artefactos, asomaban al mundo ofreciendo una manera de aproximarse a esos lugares que otrora muchas personas no podían siquiera imaginar. Las pantallas hacían parecer posible la existencia de todo tipo de seres, lugares y superpoderes, así como transportarse —al menos imaginariamente— de un continente a otro en cuestión de segundos. El ojo humano asomaba a ventanas que podríamos llamar “mágicas”, en tanto propiciaban una aparente teletransportación. Parecía, en buena medida, una manera de acceso a algún tipo de felicidad vinculado a la fantasía presentada en las pantallas. Sin embargo, como señala Lipovetsky (2009), las depresiones, los trastornos del sueño, la anorexia y la bulimia incrementaban su presencia mostrando un revés de esa supuesta felicidad.

El acceso a la información se hizo cada vez más veloz, y el desarrollo de microcircuitos permitió la creación de nuevos artefactos como teléfonos celulares pero, sobre todo, de nuevas funciones que cada vez lograban deshacer los límites conocidos en el mundo físico. En poco tiempo los televisores inundaron los hogares alrededor del globo y el ordenador pasó de ser un artefacto mecánico-informático con medidas colosales que ocupaba habitaciones enteras y operaba mediante el procesamiento de códigos establecidos en tarjetas agujereadas, a máquinas digitales portables cada vez más pequeñas y rápidas con mayor número de funciones y gran capacidad de almacenamiento de información.

Así, el salto a la era digital, marcó un hito en lo que a tecnología se refiere, con aplicaciones multiplicables a casi cualquier campo de la vida social; la salud, la educación, la biología, la genética, las ingenierías, la economía, la investigación, la arquitectura, son sólo una pequeña porción de ellos. Sin embargo, el acceso al uso de estas nuevas tecnologías estaba en mayor proporción destinada a personas relacionadas con los desarrollos aplicados específicos ya mencionados, y cuando se contaba con una computadora en el hogar, su uso era fundamentalmente el de una versión digital de la antigua máquina de escribir, cuando no de una consola de videojuegos. No era propiamente un objeto que sirviese a fines mediáticos. Una carta requería aún ser enviada a través del correo físico y la espera de un cierto tiempo para la llegada a su destinatario. El ordenador estaba aún sometido a las leyes de tiempo y espacio con las que los seres humanos estábamos habituados a realizar nuestras acciones, las formas de lazo con el otro y, sobre todo, a comprender el mundo. Era un objeto en el cual ocurrían cosas de acuerdo con los procesos de encendido y apagado; así una persona *usaba* el ordenador, también denominado computadora, y solo durante ese periodo de tiempo ocurrían cosas en el lazo entre el sujeto y la máquina. Tal vez esto permitía la sensación de que la vida tenía poco que ver con las computadoras, pues era poco lo que acontecía en el sujeto en relación con ellas, mientras no se trataba de su uso directo. Tardaría poco tiempo para que esto cambiara, “[...] en menos de medio siglo hemos pasado de la pantalla espectáculo a la pantalla comunicación, de la unipantalla a la omnipantalla” (Lipovetsky & Serroy, 2009: 10).

Internet y ciberespacio

A finales del siglo pasado, *Internet* asomaba a las pantallas de las computadoras como la novedad más prometedora en el mundo de los sistemas informáticos. Este invento, que en principio tenía fines de inteligencia militar, se caracteriza por ofrecer la posibilidad de transmitir bytes de información a altas velocidades y de manera continua, conectando un número *n* de terminales por medio del procesamiento central desde un servidor.⁵ Este carácter de inter-red, ha implicado

5 Consideramos importante recordar el significado de algunas de las nociones informáticas a las que aquí se hace referencia. Un *byte* es una unidad de medida

una redefinición de las condiciones de espacio y tiempo generando efectos nuevos en las formas de vida de las personas. Así, dos categorías inéditas surgirían para ordenar las maneras de “habitar” ese nuevo espacio virtual, también llamado *ciberespacio*, a saber: *espacio virtual* y *tiempo real*. El espacio, que otrora se definía exclusivamente por sus características físicas, ubicables en una metáfora de la realidad: un mapa o un plano —y que podía ser reencontrado en la geo-grafía terrestre—, perdía entonces su ligazón con todo referente conocido hasta el momento y en relación con el cual no había posibilidad ninguna de ubicuidad.⁶ El tiempo, por su parte, se consideraba una abstracción marcada por la diacronía que le imprimía su relación con el espacio, pues la noción de tiempo estaba ligada a un desplazamiento, bien fuera el recorrido de las agujas del reloj o la distancia recorrida por una carta o un telegrama para llegar a su destino. Sea como fuere, esos movimientos pausados y pulsátiles marcaban la manera en que los sujetos establecían el lazo con el mundo y consigo mismos.

La aparición de la internet prometía una revolución en la manera en que los sujetos se relacionaban, pues la velocidad del despla-

informática que denomina la velocidad de transmisión y capacidad de almacenamiento en las tecnologías informáticas. Está constituido por ocho bits. Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española es sinónimo de octeto. Un *bit*, por su parte, es la unidad de medida de información equivalente a la elección entre dos posibilidades igualmente probables (1-0). Expresa una entidad codificada binaria. El nombre resulta de la conjunción entre las palabras *Binary* y *Digit*. De otro lado, un *servidor* es la unidad computacional remota que provee datos a los usuarios que navegan en la red. También es un tipo particular de *software* que almacena información en protocolo HTTP para ser distribuida a los navegantes. De allí que el formato para ingreso a las páginas en internet se enmarque en: <http://> y a continuación la dirección de la página web.

- 6 Vale la pena mencionar, como ejemplo de esta idea, el comercial televisivo pausado por una empresa operadora de servicios de telefonía celular, que circuló durante el año 2011 en Argentina, en donde el protagonista menciona las virtudes de su nuevo equipo celular en tanto permite conectarse a internet y acceder a su e-mail y a su Facebook, resumiendo dichas virtudes con la frase: “*Estoy acá, estoy allá, ¡soy omnipresente!*”. Estas virtudes justamente se podrían catalogar en la fantasía de ubicuidad ligada a la ilusión que la virtualidad genera, en la medida en que los sujetos se “conectan” a un espacio a través del cual pueden viajar a cualquier lugar del globo con solo presionar una tecla de su computadora.

zamiento a través de ese nuevo *espacio virtual* era casi impensable en el mundo conocido. Si alguna vez el hombre soñó con la posibilidad de moverse a la velocidad del pensamiento, internet era lo más cercano a ello. Movimientos con recorridos por un espacio en el que no se requiere un desplazamiento físico, parecía ser la tierra prometida por el naciente medio informático. Así, el espacio virtual permitió el encuentro entre los sujetos sin importar cuál fuera su ubicación en el espacio físico. Primero, la velocidad de la llegada de los correos electrónicos que hacía parecer innecesaria la espera por el papel en el que yacía la anhelada carta de un ser querido; luego, los sistemas de mensajería instantánea que permitieron a las personas “chatear” en tiempo real, es decir, sin que sus palabras tuviesen que pasar largos periodos de tiempo recorriendo ciudades enteras o incluso países para llegar a su destinatario mientras reposaban escritas en una hoja de papel, o esperar que apareciera un nuevo mensaje en el buzón del correo electrónico. Como si esto fuera poco, se agregaron cámaras web y sistemas de micrófonos y audio que permiten ver y escuchar a otros a través de la computadora, también en *tiempo real*. Y cuando esto parecía ser la cúspide de las formas de interacción entre los sujetos vía internet, Mark Zuckerberg, un joven estudiante de la Universidad de Harvard, creó *Facebook*, emblema actual de las redes sociales virtuales.⁷

Sobre algunas referencias en torno a la relación entre el ciberespacio, la cultura y el sujeto

La antropóloga argentina Paula Sibia ha dedicado tiempo (¿virtual, real?) al estudio de estas redes. Sus hallazgos han sido presentados en dos libros: *El hombre post orgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (2005) y *La intimidad como espectáculo* (2008), ambos publicados por la editorial Fondo de Cultura Económica. En el primero, *El hombre post orgánico*, la autora realiza un recorrido histórico por los diferentes

7 Si bien la idea de las redes virtuales ya estaba presente en GeoCities, que fuera creada en la década de los noventa por David Bohnett, fue Facebook el espacio que logró consolidar el uso masivo de este tipo de redes. Hoy compite al menos con otras dos redes de gran influencia: *My Space* y *Twitter*.

momentos que habrían marcado al hombre en su relación con la técnica, siendo así que, en principio, el hombre mismo era visto por su cualidad mecánica, comparable a la maquinaria de un reloj. El hombre, bajo esa perspectiva, era una máquina casi perfecta. La metáfora del hombre máquina primaba en las sociedades de los siglos XVIII, XIX y principios del XX. De allí derivaban también los modelos de poder o, más exactamente de biopoder, sobre los cuales se forjaban las lógicas sociales, tal como lo analizara Michel Foucault, autor clave en los desarrollos de Sibilía. Sin embargo, con la llegada de los nuevos paradigmas ligados a la mecánica cuántica, el principio de incertidumbre y la teoría del caos, las metáforas del hombre estaban destinadas a cambiar. La informática, ciencia basada en el procesamiento y transmisión de información replicable, era ahora comparable con los hallazgos de los científicos en torno al proyecto de la búsqueda del genoma humano. La cuestión de la vida, a partir de ello, “[...] se trataría de un programa comandado por un centro de informaciones” (Sibilía, 2005: 88). Las propuestas investigativas en ese campo van desde modelar el genoma para borrar los “archivos” de enfermedades hereditarias, hasta eliminar (delete) el gen específico responsable de la agresividad. Lo humano, dadas estas consideraciones, empieza a concebirse en tanto *estructurado como un sistema de información*. Dicha concepción ha llegado a provocar la construcción de nuevos mitos que unen con un gozne religión y ciencia, en los que se plantea la pregunta de si sería posible tener “*El cielo en un chip*”, enunciado que intitula el libro de Bart Kosko (2000), filósofo, matemático, economista y profesor de ingeniería electrónica en la Universidad del Sur de California. Kosko se plantea el tema acerca de lo que ocurriría si tomando al ser humano como un disco duro (Sistema Nervioso Central) cargado con una serie de informaciones biológicas conjugadas con la experiencia vivida, se comenzara a reemplazar paulatinamente el cerebro biológico por uno de silicio, o incluso si se descargara toda esa información en el disco duro de una computadora. Este nuevo mito del paraíso supondría una forma de acceso a la *vida eterna* que desconocería la relación entre la carne y el símbolo dejando fuera de todo lugar la relación entre el sujeto y la muerte. Ya no sería necesario entonces un juicio final en el cual Dios haga levantar a los muertos en tanto carne, sino que bastaría con que él mismo ingresara a las bases de datos donde se *alma*-cenaría la información de su creación de

otrora. Sobre decir que desde esta perspectiva el psicoanálisis estaría, de suyo, destinado a no ser más que una ilusión cuando no una total charlatanería. Sin embargo, será para nosotros fundamental insistir en la reflexión acerca del lugar del psicoanálisis frente a estas nuevas formaciones sociales y los malestares subjetivos que de ella pudiesen derivar en la cultura actual.

Continuando con los hallazgos de Sibilía, la autora plantea en: *La intimidad como espectáculo* (2008), cuestionamientos acerca de la *vida* que los usuarios de las redes virtuales recrean en el ciberespacio. Para ello, discurre en principio acerca de los movimientos sociales entorno a la creación de la noción de intimidad y sus implicaciones sobre la subjetividad: “En oposición a los hostiles protocolos de la vida pública, el hogar se fue transformando en el territorio de la autenticidad y la verdad: un refugio donde el yo se sentía resguardado, donde estaba permitido ser uno mismo. La soledad que en la Edad Media había sido un estado inusual y no necesariamente apetecible, se convirtió en un verdadero objeto de deseo.” (p. 74). Señala la autora que, fruto de esta época de inserción del sujeto en la intimidad, surgieron los diarios íntimos y la lectura solitaria de las novelas como formas de autoobservación y autoconstrucción de la subjetividad. La introspección y la retrospectiva se convirtieron en cuestión fundamental de ser y estar en el mundo, situación a la que Sibilía atribuye no sólo la eficacia del ejercicio del poder basado en la individualidad, sino también el surgimiento y acogimiento del psicoanálisis entre la clase burguesa. Una época que parecía gozar de mayor estabilidad, riqueza y fertilidad, ligadas a la búsqueda del autoconocimiento, según comenta también la autora. Luego de esa época de auge de la introspección y la intimidad, deviene entonces el paso a formas ambiguas de eso íntimo, puesto ahora en el escenario de los *blogs* y *fotologs* en internet, constituyéndose lo que la autora en mención denomina como diarios éxtimos.⁸ Si otrora los álbumes en los que se almacenaban las fotogra-

8 Si bien reconocemos que la palabra extimidad aparece en el psicoanálisis como un neologismo de Jacques Lacan —que será además de gran interés para este estudio—, Sibilía no realiza en la extensión de su libro alusión alguna al psicoanalista y se limita a denotar esta palabra como un juego lingüístico que muestra la paradoja entre intimidad y globalidad: “[...] diario éxtimo, según un juego de

fías eran guardados en lugares íntimos del hogar con cierto recelo y mostrados a otros sólo cuando se habían construido lazos suficientes de confianza, en la era de las redes virtuales las fotografías son expuestas en el espectro global del ciberespacio para que sean vistas y comentadas por otros usuarios que, a su vez, exponen las suyas. El perfil – como suele llamarse al espacio virtual del que dispone el usuario para *colgar* la información y las imágenes que considere – se constituye en el habitáculo o lugar de residencia del usuario en el ciberespacio; lo que allí se presenta puede entenderse como una construcción a partir de fotografías, información y pequeños relatos, de la imagen que cada quien desea presentar ante los otros; podríamos decir que se trata de crear una pequeña ficción de la intimidad que se presenta ante los ojos del Otro como forma de tramitar el deseo de reconocimiento.

Esto debe hacernos pensar sobre el estatuto que, a partir de allí, toma la intimidad. Y, siendo así, en lo que atañe al estudio que aquí se propone, pondremos en duda que lo que allí se presenta sea realmente algo íntimo. Será preferible comenzar por considerar como hipótesis que lo que allí surge como una aparente escenificación de la intimidad en la que todos creen compartir colectivamente su subjetividad, oculta justamente lo más particular del sujeto y puede llevarlo incluso a perderse en esas imágenes que oferta al Otro.⁹ Así, la presentación de las imágenes y la participación en la red virtual parecen exponer a cada uno como igual a los demás y, a la vez, incluirse en un juego especular en el cual se intenta marcar la diferencia. Es decir, se exacerba lo imaginario en tanto fantasía de acceso al placer:

palabras que busca dar cuenta de las paradojas de esta novedad, que consiste en exponer la propia intimidad en las vitrinas globales de la red.” (Sibilia, 2008: 16).

- 9 Es necesario destacar que son muchos los usos y beneficios que el internet, en general, y las redes virtuales, en particular, ofrecen a los sujetos y la sociedad moderna. Pero sabemos por Jacques Lacan (2006), que las posiciones del sujeto en relación con esos objetos pueden ir tanto en la vía de hacerse causa de deseo como de ser un nombre para el goce, y no creemos que este tipo de fenómenos mediáticos sean la excepción a dichas lógicas. Justo por ello, nuestro énfasis, como se observará a lo largo de este texto, recae sobre la pregunta alrededor de aquellas vertientes que podrían resultar en malestares para el sujeto. Esta ha sido la razón para usar la viñeta sobre la chica de 21 años como excusa para iniciar este texto.

Los objetos que nos rodean (los iPod, las computadoras, los celulares), están presentes en la constitución de la vida como tal: ayudan a aumentar el recuerdo, tienen poder para la imaginación del placer. Todos los aparatos técnicos se enchufan al cuerpo, las pantallas nos rodean, el iPhone es un objeto de deseo, *Second Life*, reclama nuestra participación. Estos nuevos dispositivos llevan a una desrealización de la vida. *Pero por ejemplo, los blogs, ¿No plantean la posibilidad de que cada persona pueda trasvolar su propia subjetividad a un ámbito colectivo?* La tarea del psicoanálisis es llamar la atención sobre las mentiras de la civilización. (Laurent, 2010: 14-15).

Si, lo provisto por estos medios virtuales es, en realidad, la posibilidad de enchufarse a ellos y tener acceso al mítico placer, no sería lógico que aquella muchacha de 21 años, acerca de la cual se hizo mención en el inicio de este escrito, revelara su angustia solitaria frente a la imagen de la pantalla de su computadora personal (PC). Es por ello que siguiendo la indicación de Eric Laurent, se hace necesario llamar la atención sobre la mentira que allí acontece, lo que queda velado tras la fascinación por la existencia en el ciberespacio.

Así pues, es evidente que las investigaciones de Sibilia aportan luces fundamentales sobre el fenómeno, sobre todo desde una perspectiva antropológica; no cabe duda de ello. La riqueza de los datos y la manera en que teje sus argumentos dan cuenta de su rigor y brindan gran valor a sus hallazgos y de seguro requerirá, en momentos posteriores de nuestra investigación, revisiones con más fino detalle. No obstante, es importante situar el paso de la cuestión como fenómeno social a una pregunta en la que el sujeto resulte directamente implicado, y se pueda a partir de allí ingresar en el ejercicio de hacer pasar lo no sabido al campo del saber, como ya se mencionó, para tratar de "llamar la atención sobre las (posibles) mentiras de la civilización". Sobre ello hay ya algunos avances actuales entre los que se cuentan lógicamente aquellos a los que ya se ha hecho alusión con la cita de Eric Laurent. Consideramos necesario comenzar a articular esta ruta, para avanzar en una dirección que haga posible la aproximación al tema de estudio que proponemos.

En este orden de ideas, uno de los trabajos más actuales y que en nuestro caso ha resultado de sumo interés, es el presentado por la psicoa-

nalista Diana Sahoaler en su libro titulado: *El sujeto escondido en la realidad virtual. De la represión del deseo a la pornografía del goce*, publicado por editorial Letra Viva en el año 2009. Su hipótesis, — expresada en el subtítulo de su libro — es desarrollada a partir del análisis y contraste de la época en la que Freud inventó el psicoanálisis y las formas contemporáneas en que el deseo y el goce se ponen en funcionamiento. Para ello, no sólo se basa en la literatura sobre el tema y las observaciones que puede presentar de la época contemporánea, sino también en una serie de interesantes viñetas clínicas — algunas de su propia práctica, otras prestadas por otros psicoanalistas que las han cedido de manera voluntaria para contribuir con su trabajo — que abren la posibilidad de pensar de manera más precisa lo que acontece allí con el sujeto. Sahoaler señala que la cultura actual se caracteriza por un estilo marcado por el “touch and go”,¹⁰ y por la supuesta apertura a hablar de cualquier cosa, privilegiar la búsqueda de la satisfacción inmediata, cambiar las personas por otras cada vez que aparece alguien a quien se le suponen mejores atributos, e incluso, “de acuerdo al modelo de los vínculos cibernéticos, cuando algo se torna difícil, se oprime “delete” y se desconecta. Se llega así a una ‘libertad’ sexual donde falta el sujeto”. (Sahoaler, 2009: 13).

La civilización contemporánea insiste en el imperativo de gozar y el sujeto parece compelido a responder. La fuerza de los objetos del mercado invade con sus promesas de satisfacción plena y felicidad. El internet se postula como el lugar en el que todo es posible y donde estaría contenido todo el conocimiento; la frase que sirve como epílogo a este escrito “*entre el suelo y el Facebook no hay nada oculto*”, señala esa condición de la omnipresencia supuesta en la web. Si antes era Dios quien ocupaba ese lugar en los significantes de la cultura, se evidencia ahora un desplazamiento de éste hacia la web, siendo así el Facebook una variante del cielo. Así, una chica es descubierta por su novio siéndole infiel debido a una foto en la que fue etiquetada por una conocida suya. El nuevo nombre de Dios — según otro joven universitario — es Google: “*Antes Dios lo sabía todo, ahora lo sabe Google*”; programa que parece ser el buscador más rápido y eficaz en el ciberespacio. Estas formas metafóricas han llevado hasta la escritu-

10 “Toco y me voy”.

ra, autoría de un anónimo, de una variante del *Padre nuestro* llamada *oración al Facebook*,¹¹ y que circula por los diferentes perfiles. A pesar que esto, en términos generales, pueda parecer una cuestión jocosa, secundaria o sin valor, resulta para el interés aquí planteado algo de suma relevancia, como trataremos de mostrar un poco más adelante.

Así mismo, el tipo de relaciones que se establecen a través de las redes sociales virtuales, parecen apuntar más a una competencia que se mide en la cantidad de “amigos”, apelativo que consiste más en un indicador cuantificable que en alguna forma de lazo con el otro. Los intercambios con esos amigos suelen limitarse al comentario al pie de alguna fotografía o a unas cuantas “publicaciones” en el muro — nombre dado a la página principal del perfil del usuario en el que sus amigos pueden dejar mensajes públicos—. Esto hace que “pese a que muchos encuentros se concretan, lo que suele caracterizar las relaciones y aún los amores que proliferan en la web es el permanecer virtuales.” (Sahovaler, 2009: 24). En otras palabras, empieza a manifestarse la precariedad en el lazo bajo el nombre de la virtualidad. Todos y nadie son quienes *existen* en el ciberespacio, y las relaciones establecidas en él conservan esa misma característica. Desde allí el vaciamiento de la subjetividad parece ponerse en juego y el anonimato en la masividad de la web parece servir al mismo tiempo al deseo de hacerse reconocer en su existencia por un Otro que da la impresión de ser consistente. En suma —de acuerdo con la hipótesis de trabajo que intentamos plantear—, el sujeto puede llegar a diluirse en una aparente eternidad ofrecida por la falta de discontinuidad en el tiempo y el espacio, pues la web se muestra como eterna y como propiciadora del don de la ubicuidad, o como lo enuncia Sahovaler: “El mundo virtual parece transcurrir en una eternidad atemporal” (2009: 68). Con ello el sujeto se ve seducido por el semblante de una promesa de eternidad y satisfacción que puede servir al ocultamiento de la angustia; y sin embargo, la chica de 21 años se percató de que algo no anda en esa realidad/ficción ciberespacial.

11 “Padre nuestro que estás en mi Facebook, santificado sea tu estado, ven a nosotros tu foto, hágase tu voluntad tanto en mi perfil como en el de ellos, danos hoy las notificaciones de cada día, perdona mis malos comentarios, así como yo perdono a los que no escriben en mi muro, no me dejes aceptar falsos amigos y líbrame de las malas etiquetas... Amén...” (Anónimo).

Aproximaciones a algunas preguntas e hipótesis teóricas de trabajo

Pensar la cuestión del sujeto alrededor de lo que acontece en el ciberespacio y la pantalla global, nos ha llevado a considerar algunas líneas posibles de reflexión para desembocar en una tesis de trabajo. Las consideraciones de Lipovetsky (2009) acerca de la omnipantalla o la pantalla global, y de Sibilia (2005, 2008) alrededor de las nuevas formas de ordenar una intimidad que se pone para el ojo de los otros convirtiéndola en extimidad, nos sitúan ante perspectivas que dan cuenta de la presencia generalizada del mundo en red virtual y de algunos de los efectos que esto implica para la cultura y la sociedad actual. Sahovaler (2009), por su parte, propone de manera muy interesante ese paso de la represión del deseo, que caracterizaba las neurosis descubiertas por Freud, a una pornografía del goce, en la que los imperativos hacia el exceso llevan al sujeto al encuentro con formas de lazo inéditas en cuanto al goce que implican.

Ahora bien, el interés de esta propuesta apunta fundamentalmente a considerar los efectos particulares sobre la subjetividad del tipo de lazo que se pone en juego en redes virtuales como Facebook, my Space o Twitter, para nombrar sólo algunas. Las preguntas que surgen en torno al tema tuvieron su origen, al menos en un primer momento, en los relatos de jóvenes, tanto en la escucha clínica como en el espacio de un contexto universitario, que incluían de manera reiterativa los acontecimientos al interior de estas redes como cuestiones que les concernían de manera altamente significativa. Son diversas las maneras en que los sujetos expresan su ligazón con dichas redes. “Me atrasé en el Facebook”, “Mi novio me echó porque vio una foto en la que me etiquetaron y estaba bailando con un tipo que me está echando los perros”,¹² “Es que hay que tener el Facebook actualizado porque si no está uno out”,¹³ frases estas que dan cuenta de la manera en que lo que pasa allí los atañe y tiene, en alguna medida, el valor de un acontecimiento. ¿Pero de qué se trata entonces este acontecimiento? ¿Qué

12 “Echar los perros” es una expresión coloquial usada en Colombia para referirse de manera general a los actos de seducción y conquista.

13 Expresión que puede tomarse como “fuera de moda”.

es lo que de allí logra captar o capturar al sujeto? ¿Qué es aquello que el sujeto encuentra y que pone en juego en las redes virtuales? ¿Qué estatuto es el que el sujeto otorga al ciberespacio y a las comunidades virtuales y, en ese sentido, cómo se ubica en relación con ese estatuto? ¿Cómo se puede pensar en esa relación la lógica presencia/ausencia?

Estas preguntas apuntan a “caminar poco a poco hacia una comprensión posible de lo puesto en juego en la subjetividad cuando se trata de la relación con la tecnología” (Gómez, 2009: 65), en este caso particularmente en lo concerniente a las redes virtuales. En pro de ello, algunas hipótesis sirven de excusa para ingresar en el campo de investigación propuesto.

En primer lugar, es de considerar que esas pantallas de la computadora con las que el sujeto “interactúa” presentan una serie de íconos e imágenes que están a disposición del sujeto, es decir, que el usuario dispone de la posibilidad de incorporar elementos propios dentro de un marco de estructura general dado por el pre-diseño de la página. Esos elementos corresponden fundamentalmente a imágenes fotográficas e información personal que se debe consignar para poder hacer parte de la “comunidad”. Así, a partir del momento en que se hace usuario, deberá iniciar la búsqueda de otros usuarios a quienes envirá una solicitud de “amistad” que una vez confirmada hace posible el inicio de los intercambios que la red propicia.

El sujeto se presenta allí para un Otro que no sabe muy bien quién es. Ya no se trata, entonces, de manera exacta de la experiencia que el jugador establece con la computadora a la que aludía Lacan en su seminario sobre “El yo en la teoría de Freud y la técnica psicoanalítica”:

¿Qué es jugar con una máquina? Por agradable que la supongamos, la fisonomía de la máquina no puede prestarnos en ningún caso su auxilio. No hay forma alguna de arreglárselas por medio de la identificación. De entrada, pues, nos vemos proyectados en la vía del lenguaje, de la combinatoria de la máquina. (2001: 273).

Si bien los juegos de su época contaban con imágenes gráficas poco desarrolladas, los videojuegos actuales presentan simulaciones

sorprendentes de la realidad en tres dimensiones. Pero además, cuando pasamos al plano de las redes virtuales, la noción de simulación tiende a esfumarse a título de que lo que se presenta en la página web corresponde a imágenes propias de la realidad. En este orden de ideas, no se interactúa con la máquina a través de un juego, sino que se interactúa con otros a través de un juego de intercambios dispuesto por los diseñadores de la página y que los servidores se encargan de mantener en funcionamiento *continuo*.

Esa continuidad, consiste en que siempre que el usuario desee podrá ingresar a la red y observar las actualizaciones de sus amigos, acceder a diversas aplicaciones¹⁴ y actualizar o modificar su perfil. El ciberespacio no se detiene, y se puede entonces suponer que siempre hay alguien que navega en él; por lo tanto pareciera que hay siempre un Otro a quien dirigirse —al menos es una de las hipótesis iniciales que se nos presentan—. Esto, a nuestra manera de ver, plantea al sujeto la posibilidad de considerar que mientras esté allí nunca estará solo, lo cual resulta en una interesante paradoja, pues mientras el sujeto está sentado sólo con su computadora, supone estar compartiendo con otros, incluso aunque esos otros no se enteren de ello. En otras palabras, el ciberespacio parecería estar puesto como garante de la presencia sin falta de otro. No podemos dejar pasar la cercanía que este tipo de característica del ciberespacio presenta en relación con la oferta que desde otros discursos intenta sostenerse y, especialmente, en el discurso de las instituciones religiosas. Siendo así, no es extraño que, como se señaló anteriormente, las personas tomen frases de uso religioso y las trasformen a la medida del *facebook* o el *twitter*, lo que incluye una variante del tradicional “Padre nuestro”, pasando por “twitter, el amigo que nunca falla”. Esta hipótesis preliminar guarda estrecha relación con la noción de ilusión, fundamental para Freud en cuanto a soporte de las creencias y las prácticas religiosas en la cultura:

Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquia-

14 Se definen como aplicaciones pequeños programas que se ofrecen en las páginas a los usuarios y que pueden ir desde consultas de frases de Freud, Lacan, Nietzsche, o cualquier otro autor, hasta juegos en línea con otros usuarios de la red.

tría, si bien tampoco se identifica con ella, aun si prescindimos del complejo edificio de la idea delirante. Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad. (Freud, 1979/1927: 31).

Ese rasgo de la ilusión no resulta ajeno a la virtualidad que, en efecto, no es necesariamente “falsa, irrealizable o contradictoria con la realidad”, y tal vez justamente esto es algo crucial. Resulta pues significativo que se otorgue el nombre de “realidad virtual” y no el de fantasía o emulación de la realidad, o cualquier otro por el estilo.

Si Freud consideraba como elemento fundamental la ilusión en lo que al sostén de la religión se refiere, era justamente porque se trataba de que el deseo encontraba allí un lugar para aquello que en el horizonte aparecía imposible, algo tal vez similar a lo que ocurre con las redes virtuales y con el mundo virtual en general. Pues bien, resulta oportuno considerar que la ilusión encuentra en estas comunidades virtuales una representación para alojarse. La presencia de los otros usuarios que participan e intercambian información puede servir a los fines de la identificación, lo que no ocurría con las máquinas de jugar a las que se refería Lacan en su época. Pensar esto parece aún más justificado cuando observamos la manera en que los usuarios pueden presentarse a ese otro de la virtualidad con el fin de pronunciar un deseo e invocar a otros. Se crea una ilusión de “poder” que se comparte con otros y que ha llevado desde la convocatoria a marchas en pro o en contra de *x* o *y* situación, hasta lograr que un candidato presidencial en Colombia, que en principio parecía no contar con oportunidad alguna frente al candidato oficialista, lograra, en las recientes elecciones del 21 de mayo, pasar a segunda vuelta, – lo cual también se ha atribuido en buena medida a las dinámicas de opinión y publicidad generadas a través de la comunidad virtual *facebook*, pues mientras los medios televisivos oficiales parecían contribuir en la generación de opiniones que favorecían al oficialismo, desde la red los usuarios intentaban generar opinión a favor de otro candidato –. No hay que olvidar que también, desde ese mismo espacio, ya que siempre hay alguien que “observa”, ocurrió que en diciembre de 2009 un joven fue judicializado por haber publicado opiniones que parecían “atentar” en contra de uno de los

hijos del presidente de la República de Colombia.¹⁵ Se trata de formas diversas en torno al mismo espacio que pueden operar para el sujeto como lugar para poner algo del deseo, pero también para establecer ciertos excesos que nos plantean preguntas acerca del plus de goce que a través de estas redes se propician.

Por otro lado, si Lacan aludía al “Triunfo de la religión” en su conferencia de 1974 en el Centro Cultural Francés, era justamente porque reconocía el lugar que la ilusión tenía en las lógicas subjetivas, en tanto presentaba la posibilidad de que en algún lugar existiese un Otro absoluto, consistente: “por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones” (2005: 79). Consideramos que si la religión cuenta con la posibilidad de apaciguar los corazones ante el esparcimiento de lo real, es por la posibilidad que brinda a la ilusión de ligarse a un Otro consistente que, en efecto, otrora parecía requerir de las creencias basadas en un Dios como significante que sirviese de soporte. Esto no significa que la religión no siga contando con la fuerza de sostener esa ilusión – tal vez lo haga a pesar de la proliferación cada vez menos hegemónica y más plural de sus cultos – sino que, a la manera en que se presenta la cuestión del ciberespacio social, se abre otro lugar en el que otros significantes, ahora con un carácter laico, parecen generar una ilusión similar que, claro está, puede servir para apaciguar la angustia o llegar a petrificar al sujeto como si se encontrara frente a los ojos de Medusa. En esto coincidimos con Marc Augé (2004), cuando propone que en la actualidad los efectos de los rituales y su fuerza, ya no requieren de cuestiones sacras, ya que los contextos y los símbolos laicos, a partir de la globalización y las nuevas tecnologías, parecen contar con la potencia suficiente para hacer de soporte a los nuevos rituales. Sea como fuere, estas nuevas lógicas demarcan entonces nuevas formas de anudamiento y de goce. El camino a recorrer implica pensar y construir a partir de los discursos que circulan en esta forma contemporánea y pensar qué tipo de

15 Paraverlanoticiaalrespecto,dirigirsealossiguienteslink:<http://www.wradio.com.co/nota.aspx?id=842713>(NoticiasWradio);<http://www.caracoltv.com/noticias/justicia/video174837-habla-nicolas-castro-niega-haber-amenazado-facebook-a-je-ronimo-uribe> (Caracol Noticias).

lazo y qué lógicas se ponen ahí en juego. Es evidente que enunciar estas hipótesis puede parecer apresurado, pero resulta para nosotros importante en la medida en que sirven como excusa para iniciar un camino y no para concluir algo a partir de ellas. Lógicamente ellas derivan de lo que se nos presenta en la actualidad con diversas variantes, tal como lo ejemplifica la sensación de angustia vivida por la chica que no puede “despegarse” de la red virtual, como si se tratara de estar atrapada en una red de araña.

Consideramos que adelantar una investigación que nos lleve a avanzar en esta tesis, implica estar atentos a lo que se nos presenta en la clínica, pero también a lo que acontece en ese espacio mismo que son las redes de comunidades virtuales, para tratar de tejer a partir de aquello que circula entre los sujetos. Para ello, resultan fundamentales las nociones que hemos mencionado, pero además al servicio de la construcción de algún saber que posibilite al psicoanálisis ofertar algo ante los nuevos acontecimientos y hacer hablar los malestares que se ocultan en la cultura.

Referencias bibliográficas

- Augé, M.** (2004). *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona., España: Gedisa.
- Freud, S.** (1979). *El porvenir de una ilusión*. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Gómez, J.** (2009). El sujeto y el Otro en el juego y en el videojuego. En: Mejía, César. y Rodríguez, Manuela. “(Comp.)”. *I/O Videojuegos, computadoras y seres humanos* (pp. 63 - 66). Cali, Colombia: Editorial Universidad de San Buenaventura.
- Kosko, Bart.** (2000). *El futuro borroso o el cielo en un chip*. Barcelona, España: Crítica.
- Lacan, J.** (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires. (Seminario original realizado en 1962-63).
- Lacan, J.** (2001). *El seminario de Jacques Lacan, libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. (Seminario original realizado en 1954-55).

- Lacan, J.** (2005). *El triunfo de la religión. Precedido de Discurso a los católicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E.** (2010). Nuestra tarea es revelar la mentira de la civilización. En: *El goce sin rostro*. Buenos Aires: Editorial Tres Haches.
- Lipovetsky, G;** y **Serroy, J.** (2009). *La pantalla Global: Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama.
- Sahovaler, D.** (2009). *El sujeto escondido en la realidad virtual: de la represión del deseo a la pornografía del goce*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Sibilia, P.** (2005). *El hombre post orgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Sibilia, P.** (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /
Para citar este artículo (APA):**

Gómez, J. (2015). Las redes virtuales y las nuevas ilusiones de la cultura. Aproximación a la delimitación de un tema de estudio. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 32-51. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

ENTRE A ARTE E A PSICANÁLISE: A MELANCOLIA EM EDVARD MUNCH

Mariana Rodrigues Festucci Ferreira
Pontifícia Universidade Católica de SP, PUCSP, Brasil
marianafestucci@yahoo.com.br

Resumo

Este texto propõe uma interlocução entre os campos da arte e da psicanálise e sua relação com o *pathos* a partir da “dor de existir” em Edvard Munch. É sabido que a “dor de existir” está presente em todas as estruturas psíquicas, mas ela é entoada em potência máxima pelo melancólico. Em Edvard Munch, “a dor de existir”, mais do que estar esboçada em sua obra, é o componente fermentador

da sua própria vida, o seu *leitmotiv*, o que será demonstrado neste texto que representa uma síntese de um trabalho de investigação desenvolvido no núcleo de “Psicanálise e Sociedade” da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Palavras chave: arte, psicanálise, melancolia, Edvard Munch.

ENTRE EL ARTE Y EL PSICOANÁLISIS: LA MELANCOLÍA EN EDVARD MUNCH

Resumen

Este texto propone una interlocución entre los campos del Arte y del Psicoanálisis y su relación con el *pathos* a partir del “dolor de existir” en Edvard Munch. Se sabe que el “dolor de existir” está presente en todas las estructuras psíquicas, aunque es entonado a plena potencia por el melancólico. En Edvard Munch, “el dolor de existir”, más que estar esbozado en su obra, es el componente

fermentador de su propia vida, su *leitmotiv*, lo que se demostrará en este texto que representa una síntesis de un trabajo de investigación desarrollado en el núcleo de especialización en “Psicoanálisis y Lenguaje” de la Pontifícia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP).

Palabras clave: arte, psicoanálisis, melancolía, Edvard Munch.

BETWEEN ART AND PSYCHOANALYSIS: MELANCHOLIA IN EDVARD MUNCH

Abstract

This text proposes a dialogue between the fields of Art and Psychoanalysis and their relationship with the *pathos* from the “pain of existence” in Edvard Munch. It is known that the “pain of existence” is present in all psychic structures, but it is sung at full power by the melancholic individual. In Edvard Munch, “the pain of existence”, more than being outlined in his work, is

the fermenting component of his own life, his *leitmotiv*, as demonstrated in this paper that represents a summary of a research developed in the context of the specialization “Psychoanalysis and Language” at the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP).

Keywords: art, psychoanalysis, melancholia, Edvard Munch.

ENTRE L'ART ET LA PSYCHANALYSE : LA MÉLANCOLIE CHEZ EDVARD MUNCH

Résumé

Cet article propose un dialogue entre les champs de l'art et de la psychanalyse et leur relation avec le *pathos* de la “douleur d'exister” chez Edvard Munch. Il est connu que la “la douleur d'exister” est présente dans toutes les structures psychiques, mais elle est extériorisée à pleine puissance par la mélancolie. Chez Edvard Munch “la douleur d'exister”, plutôt que d'être esquissée, est la

composante nourricière de sa propre vie, son *leitmotiv*, ce qui sera démontré dans cet article qui résume en quelque sorte un travail de recherche développé au sein du groupe de spécialisation «Psychanalyse et langage» de l'Université Pontificale Catholique de São Paulo (PUC-SP).

Mots-clés : art, psychanalyse, mélancolie, Edvard Munch.

Recibido: 25/11/14 • Aprobado/: 11/02/15

Introdução

Entre o final do século XIX e início do século XX ganha destaque no cenário da arte um pintor norueguês chamado Edvard Munch. Combinando de modo particular elementos do Realismo, Impressionismo e Expressionismo, Munch criou um estilo peculiar que visava expressar, para além de qualquer técnica e/ou movimento artístico, o seu “estado de alma”, tanto que asseverava que as outras pessoas não compreendiam o quanto as suas pinturas haviam sido criadas a partir da seriedade e do sofrimento.

A vida do pintor foi marcada por perdas. Em 1868, aos cinco anos de idade, Munch perdeu a mãe para a tuberculose. Em 1875, é o próprio Munch que quase morre por uma hemorragia pulmonar. Em 1877, morre a sua irmã predileta Munch, Sophie. Ainda durante a juventude o pintor também perde um grande amigo, que se suicida por amor; em 1889 morre o pai de Munch; depois é Peter Andreas, irmão de Munch, que vem a falecer logo após contrair matrimônio; por fim, a irmã mais nova de Munch, Inger, enlouquece.

Todas estas perdas são insígnias do sofrimento que Munch transpõe para os seus quadros ao longo da vida, além de transcrevê-lo no diário pessoal que mantém, nas trocas de cartas com seus poucos amigos e familiares, e até mesmo em alguns poemas que arrisca compor. Um de seus amigos, Christian Krohg, afirmou que o que dispôs Munch à frente de outras gerações de artistas é o fato dele demonstrado em seus trabalhos aquilo que sentia e que o escravizava, subordinando tudo a isso. Mesmo que o seu reconhecimento enquanto artista fosse prejudicado, Munch não se importava. Ou melhor, ele se importava sim, podia até mesmo se chatear quando recebia uma crítica dura, mas ele não se submetia, pois o que lhe valia mais era poder dar vazão à angústia que o atravessava.

De todas as perdas que vivenciou ao longo da sua trajetória e que constituíram as fontes do seu padecimento, Munch costumava dizer que a perda da mãe fora a que o atingiu mais profundamente, por cravar a presença da morte muito cedo em sua vida, lançando-o ao desamparo e a constante sensação de que estava na iminência de

sofrer o mesmo destino, como se ele já estivesse meio morto em vida, condenado, só faltando a ocorrência de um acontecimento definitivo que formalizasse a sua condição.

Em adição à morte de minha mãe, quando eu tinha cinco anos, a constante ameaça de tuberculose presente em nossa casa deu-me o sentimento de que eu estava amaldiçoado por um destino congenitamente cruel. Na mesma ocasião, meu avô morreu de tuberculose na espinha. Herdei um nervosismo vizinho da loucura. (Munch citado por Tojner, 2004, p. 185).

Para Munch é como se a “perda” da mãe “pairasse como uma sombra” sobre a sua vida, ofuscando toda ligação que ele pudesse estabelecer no laço social. Embora tenha escrito pouco sobre esta morte, Munch constantemente a representou em seus quadros – em um destes, *A criança doente*, comparece uma figura humana com expressão de dor que dá as costas a uma cena fúnebre e tapa os ouvidos, como se “nada quisesse saber”.

Sigmund Freud nos fala que na melancolia a “sombra do objeto recai sobre o eu”, lá abrindo uma ferida por onde a libido escorre de maneira hemorrágica, o que impede o sujeito de realizar novos investimentos. Diz Munch:

Uma ave de rapina fincou suas garras em meu coração. Seu bico penetrou o meu peito. O bater de suas asas selou minha sanidade. Minha alma está partida em duas – como pombos selvagens, cada um voando em uma direção diferente. Meu pobre coração está sangrando. (p. 180).

Freud também nos adverte que na melancolia ocorre um processo de “cisão no eu”, onde uma das partes que se destaca é situada como objeto pela ação do supereu. Esta cisão, que resulta em auto recriminações ferozes, faz com que o sujeito, de acordo com uma leitura lacaniana do texto freudiano, se sinta um rebotalho, um pária no laço social.

É justamente como um pária que se sentia Edvard Munch: ele tinha poucos amigos, suas parcerias amorosas não vingavam e uma

sensação de incômodo persistia em qualquer ambiente onde ele pudesse estar. A vida, segundo Munch, representava uma terra de Canaã, uma promessa de felicidade impossível de ser apreendida, um solo sagrado no qual ele se sentia impedido de pisar. É este “estado de alma”, de uma “dor em existir” elevada à máxima potência, que Munch irá transpor para as suas obras.

A melancolia como potência da “dor de existir” segundo Lacan

A melancolia é situada por Jacques Lacan como a principal portavoza da “dor de existir”. O psicanalista a considera como uma falta moral na esfera da ética psicanalítica que é pautada pelo princípio fundamental de que o sujeito não ceda em seu desejo. A falta moral da melancolia está em ceder no desejo, o que deixa o sujeito à mercê da pulsão em sua faceta mortal.

Lacan articula a melancolia com a “dor de existir” a partir do budismo no texto “Kant com Sade”, publicado em 1963:

Sem dúvida, aos olhos de tais fantoches, os milhões de homens para quem a dor de existir é a evidência original, no que tange as práticas de salvação que eles baseiam em sua fé no Buda, são subdesenvolvidos, ou melhor (...) para eles “não é possível que haja pessoas tão burras assim”. Pois então não ouviram eles, se crêem ter um ouvido melhor do que os outros psiquiatras, essa dor em estado puro modelar a canção de alguns doentes, denominados de melancólicos? (Lacan, 1963/1998, p. 788).

Para o budismo a dor é intrínseca a existência, se fazendo presente em todos os eventos da vida, desde o nascimento até a morte, passando pelos encontros, desencontros, uniões, separações e o processo de envelhecimento. A dor não está foracluída de um momento sequer da vida. De acordo com o budismo, a dor está ligada a inexistência do “si mesmo”, o que psicanálise lê como a “falta-a-ser” do sujeito. A dor presentifica a existência como um vazio, que por sua vez instiga

a sede, desejo de preenchê-lo com algo, desejo que leva aos mais diversos padecimentos, às paixões desenfreadas e ao desequilíbrio da natureza humana. A causa da “sede” está para o budismo na “ignorância” da impossibilidade de preencher o vazio da existência. A solução para a dor estaria então na extinção dessa sede, o apagamento total do desejo através do nirvana, uma espécie de culto da faceta mortal da pulsão que visa à extinção das tensões. Para a psicanálise, ao contrário do budismo, a via de saída da dor está em combinar a sede e a ignorância no desejo de saber, na postura ética de bem-dizer o desejo (Quinet, 2009).

A “dor de existir” da qual nos fala o budismo e da qual o melancólico é o principal porta-voz é a mesma que encontramos para além do princípio do prazer, em um lugar aquém da própria vida que a parte final da trilogia de Édipo, a peça “Édipo em colono” expressa de maneira exímia. Nesta fase da história escrita por Sófocles, Édipo, depois de descobrir que matou o próprio pai e tomou a mãe como esposa, arranca os próprios olhos e abandona Tebas, passando a andar na errância, exilado de si, para sempre condenado, sem direito a pouso nem qualquer tipo de abrigo. Édipo está banido da civilização, rejeitado no Simbólico. Experimenta algo que é a presentificação da morte em vida, o que, segundo Quinet (2009):

É o que na vida não quer sarar, que só faz morrer. A morte é o tema frequente da tristeza e da melancolia, apagamento do desejo, submundo das trevas, “Mais vale, no final das contas, não ter nascido, e se se nasce, morrer o mais depressa possível diz o coro. O afeto depressivo da dor de existir remete ao furo de gozo próprio da estrutura de linguagem. (p. 175).

Como bem adverte o budismo o sujeito será confrontado com várias perdas ao longo da vida. As perdas expressam a falta estrutural que funda o sujeito enquanto tal, mas isso não quer dizer que a falta precise necessariamente doer, e é aí que a psicanálise apresenta uma saída: a saída pela via do desejo. Quando o sujeito cede no desejo esta falta se transforma em falta moral e ele é dominado pela tristeza e pela culpa. A falência do desejo é tomada como impotência e a culpa por esta impotência recai de forma implacável sobre o eu, pairando

sobre ele como uma sombra. A única saída para este estado é a passagem da “impotência que condena” ao “reconhecimento do impossível” representado pela castração. Ao invés de se lamentar pelo que não pode dar conta, o sujeito passa à consciência dos próprios limites, o que o impulsiona a criar saídas

Ao invés de caminhar pela via do desejo, na tristeza o sujeito está se extraviando dela. A tristeza é um afeto que tem suas gradações, se fazendo presente nas mais diversas formas da depressão neurótica e indo do processo natural de luto até a melancolia, estrutura que se distingue da neurose por estar totalmente dominada pela “dor de existir”. Tal estado é bem sintetizado por Quinet (2009):

O sujeito fica triste quando esta falta se articula a uma nostalgia, a saudade do Pai, como aponta Freud. A saudade do Ideal paterno que tamponava a falta agora aberta é ater-se aquilo que não era senão um semblante, um faz-de-conta de garantia para não se confrontar com o real da falta. Atitude da ordem da covardia moral: não se lidar com a falta estrutural de todo ser falante é uma falta moral. O sujeito põe-se a suspirar por Um pai, pelo Um do Pai, pela pátria segura. (pp. 179-180).

Na melancolia a nostalgia do impossível atinge o seu ápice e o ser é totalmente sobrepujado pela dor de existir, ficando a mercê da face mortífera da pulsão que o transforma em ruína. O “eu se encontra em ruínas” e o sujeito é um morto em vida, cadáver que anda, autômato ao qual não resta mais nenhum desejo que não seja o de morte. Nas palavras do filósofo Kierkegaard (1979): “Viver mortalmente doente é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade de morrer” (p. 29).

A “dor de existir” em Edvard Munch

Edvard Munch nasceu em 12 de dezembro 1863 em uma propriedade rural na cidade de Loten, situada ao norte da capital da Noruega. Munch foi o segundo dos cinco filhos que seus pais, Christian Munch e Laura Catherine, tiveram.

Por conta da saúde de Munch se mostrar muito frágil logo após o nascimento, justamente em uma época que a tuberculose se disseminava rapidamente abarcando várias vidas, os seus pais, temerosos que o filho não entrasse no reino dos céus, convocaram às pressas um sacerdote para batizá-lo, batismo que teve ares de extrema unção.

Christian não apostava que seu filho fosse sobreviver, mas Munch não só provou que o pai se enganara, bem como teve vida longa, vindo a falecer somente oitenta anos mais tarde. Durante esta longa vida, entretanto, Munch não conseguiu se livrar da insígnia da morte, que só via reafirmada na perda dos familiares seja para a doença ou para a loucura. Munch sobreviveu a todos os membros da sua família, e cada morte foi golpeando ainda mais uma vida que começara de modo vacilante. Estas mortes se tornaram a principal fonte de seu padecimento, ora porque Munch acreditava que era apenas uma questão de tempo até que a morte viesse atingi-lo também, ora porque ele se culpava por ter sobrevivido em detrimento dos outros, mas, principalmente, porque a cada morte parte dele mesmo morria. Se tratava, portanto, da morte em vida, uma vida longa que Munch não conseguiu usufruir a contento, e que para ele representava como uma terra de Canaã, uma promessa utópica de felicidade.

Registra Munch em seu diário:

Posso explica-lo da forma seguinte, em termos psicanalíticos: algo aconteceu na minha vida, algo que afetou fortemente o meu destino. A compreensão disso foi guardada no meu subconsciente – mas funciona como um sinal de alerta inconsciente. Isso se eleva como um fantasma nos porões profundos da minha alma. (Munch citado por Tojner, 2004, p. 134).

Laura Munch faleceu em 29 de dezembro de 1868, quando Munch contava com apenas cinco anos de idade. Apesar de Munch pouco escrever sobre esta morte posteriormente em seu diário e cartas, ele admite que foi uma perda terrível, muito mais dolorosa do que ele poderia suportar ou descrever em palavras; foi algo que pairou sobre o pintor como uma sombra durante toda a sua vida. Esta morte foi constantemente retratada em seus quadros, tais como *A morte na câ-*

mara da doente de 1895, *O leito de morte*, também de 1895 e *A mãe morta e a criança* de 1899. Munch retornou a estes quadros em vários momentos da vida, pintando várias versões deles e os trabalhando também na modalidade de xilogravura. Quanto ao quadro *A mãe morta e a criança* Munch assume em anotação deixada em seu diário que a criança que comparece dando as costas a cena e tapando os ouvidos com uma expressão de extrema angústia era ele mesmo.



Figura 1. *A mãe morta e a criança* (1ª versão). Edvard Munch, 1899.

Fonte: Bischoff, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.

Christian se abalou profundamente com a morte da esposa. Permanentemente triste, passou a se dedicar de forma obsessiva de seus pacientes, ao mesmo tempo em que se distanciou dos filhos. Em contrapartida, ao trabalho excessivo a situação financeira da família se tornou crítica, pois Christian não se sentia capaz de cobrar dos pacientes menos abastados. Munch, que o acompanhava em suas visitas médicas, começou a ter pesadelos a partir das cenas que presenciava. Para piorar a situação, Christian constantemente evocava nos filhos o temor pela culpa, a condenação e o inferno.

Com medo do inferno e das ameaças do pai, Munch se refugiava no carinho de Sophie, de quem já havia ficado mais próximo desde a fase de padecimento da mãe, quando a irmã ficara responsável por cuidar dele.

A relação entre Munch e a irmã foi abalada, entretanto, pela tuberculose que prendeu Sophie a uma cama em um longo padecimento. A

morte da irmã perturbou Munch terrivelmente. Munch, que passou o tempo todo observando o sofrimento da irmã, simplesmente não conseguia aceitar que ela não mais existisse. A dor pela perda da irmã Sophie Munch retratou em dois quadros, *A criança doente* pintado entre 1885 e 1886, e *Primavera* pintado em 1889.



Figura 2. *A criança doente* – Edvard Munch, 1885-1886.

Fonte: Wikipédia.

Para além dos aspectos técnicos, Munch acreditava que a tela “*A criança doente*” se diferenciava de outros quadros com cena semelhante pintados por seus contemporâneos pelo afeto que ele havia devotado ao trabalho: “Estou convencido de que dificilmente haverá um pintor entre eles que esgote o seu tema até, precisamente, à última gota amarga, tal como eu fiz (...). Não era apenas eu que estava lá sentado – eram todos os meus entes queridos” (Munch citado por Bischoff, 2006, p. 12).

Apesar de Munch desenhar desde pequeno e mostrar franco interesse pelas artes, Christian não acreditava que seguir uma carreira artística proporcionasse ao filho um futuro promissor. Sem contar que a maioria dos artistas noruegueses, na época, eram tidos como boêmios irresponsáveis, e para Christian, um conservador, era altamente condenável que o filho fosse considerado um deles.

O pai então recomenda que Munch comece a cursar engenharia, o que o pintor acata, pois pensa que nesta área poderá ao menos aproveitar suas habilidades como desenhista. Além disso, era a época de expansão industrial na Europa, com pontes, linhas férreas e edifícios se multiplicando a grande velocidade - a engenharia representava uma profissão de sucesso na Noruega.

Durante o período em que cursava engenharia Munch teve um ataque severo de febre reumática. Sua saúde se agravou e ele começou a faltar nas aulas, ao mesmo tempo em que se dava conta das contradições entre o que estava estudando e aquilo que queria realmente fazer. Munch teve a impressão de que iria morrer, mas se sobrevivesse, daria um outro rumo a vida profissional.

Quando se recupera da sua doença, Munch abandona o curso de engenharia e se matricula na Escola Real de Artes e Ofícios de Christiania, onde passa a estudar desenho e pintura. Era o ano de 1880 e Munch com dezessete anos. "Seus familiares não escondem a preocupação, principalmente seu pai, que se perguntava se o filho seria capaz de ganhar a vida como artista e se manteria as convicções religiosas e morais em um meio tradicionalmente liberal" (López, 2007, p. 15). Munch não só se dá muito bem na escola como consegue vender dois de seus quadros logo no primeiro ano de estudo. Também faz o seu primeiro autorretrato.

Em 1889 Munch realizou na capital da Noruega a sua primeira exposição individual que contou com cento e dez obras. Apesar de ser criticado por artistas conservadores, Munch obteve reconhecimento dos seus colegas do círculo boêmio e conseguiu uma bolsa estatal para voltar a estudar em Paris. Chegando em Paris, Munch recebe a notícia da morte de seu pai, mas decide não voltar para a Noruega a fim de lhe prestar as homenagens, pois se recusa a se deparar com a imagem do cadáver de seu pai. Muito abalado pela morte do pai Munch pinta a tela *Noite de Saint-Cloud*.

Especialistas em arte indicam que "a obsessão pela morte e pela solidão foi tema recorrente ao longo da obra de Munch" (Lopez, 2007, p. 36), e a tela *Noite em Saint-Cloud* só ratifica isso, pois de acordo com

o próprio Munch a sombra ali pintada representava a morte (chama a atenção o fato da janela e sua sombra refletida no chão comporem uma cruz). O pintor confia em seu diário que a ideia para a pintura desta sombra partiu de um de um fenômeno ocorrido com ele, quando certo dia havia saído para passear e na volta, ao acender uma lâmpada da casa, ficou assustado com o tamanho da sombra que se projetara a partir dele. Ao mesmo tempo em que levou o susto, olhou para a superfície espelhada de seu fogão, e ao se deparar com a própria face em forma “fantasmagórica”, se deu conta de que havia conduzido a própria vida na companhia dos mortos — a mãe, a irmã, o avô e sobretudo o pai. Munch passou por todas as suas lembranças, em pormenores, e percebeu como a morte estava colada a sua vida.



Figura 3. *Noite de Saint-Cloud* – Edvard Munch, 1890.

Fonte: Bischoff, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.

Algo que chama a atenção em *Noite em Saint-Cloud* é a falta de um contorno definido entre o ambiente e a figura masculina sentada na ponta do sofá. Por conta de Munch ter usado tons escuros e pinceladas difusas para compor esta tela, os especialistas em arte defendem que ele estava renunciando definitivamente à necessidade de representar as coisas e seres de forma clara e fiel a dita “realidade”. Numa

leitura psicanalítica, esta falta de fronteira entre a figura humana e o ambiente ganha uma possibilidade a mais, a de uma experiência onde o Real invade dissolvendo a unidade imaginária do “eu” e a construção do corpo enquanto “total”, deixando o ser despedaçado, totalmente atravessado pela angústia. Esta experiência pode acometer a qualquer sujeito ao longo da vida, independente da estrutura psíquica, porém é mais típica da estrutura psicótica, onde as construções imaginárias que sustentam o eu são mais frágeis.



Figura 4. *O beijo* – Edvard Munch, 1897

Fonte: Bischoff, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.

O que mais chama a atenção no quadro *O beijo*, que Munch pinta em 1897, é a representação dos dois amantes como se fossem um só ser, sem que haja uma fronteira entre os seus rostos ou um contorno que delimite a separação entre os dois corpos. Podemos ler esta representação do beijo em que os seres se fundem como uma espécie de atuação canibalística do melancólico no amor, o que é característica do investimento narcísico na escolha de objeto, investimento que Freud aborda a partir das articulações de Karl Abraham no texto “Luto e melancolia”.

De fato, embora tenha se tornado comum falar de fantasmas ou de pulsões canibais para caracterizar a ambivalência regressiva do

desejo de se apropriar do objeto destruindo-o, ainda assim não se deve esquecer que a devoração é o meio imaginário do qual se serve o eu-prazer na esperança de negar o objeto enquanto tal – ou seja, como existindo separadamente dele. (Fédida, 1999, p. 61).

O canibalismo melancólico dirigido ao objeto apresenta-se como uma solução para a angústia de separação, que diz respeito tanto ao separar-se de algo como o “ser separado”, ou seja, ser partido em dois por ocasião do retorno da libido para o eu, processo indicado por Freud em “Luto e melancolia”. Cindida, a parte que se destaca se volta para o eu de forma atroz, dirigindo-lhe todo tipo de recriminações, situando-o como um dejetivo.

Quanto ao quadro *Separação* pintado em 1894, Munch descreve em anotação feita no seu diário sobre o contexto que o motivara a pintá-lo:

A profunda escuridão cor de púrpura sobre a terra. Sento-me sob uma árvore, cujas folhas começam a amarelar, a murchar. Ela se sentara ao meu lado – ela inclinara a cabeça sobre a minha. Seu cabelo vermelho-sangue me envolvera – enrolava-se em mim como cobras vermelho-sangue. Seus mais finos fios enrolaram-se em volta do meu coração. Então ela se levantou – não sei por quê. Lentamente moveu-se em direção ao mar – cada vez para mais longe. Aí uma coisa estranha aconteceu – senti que havia fios invisíveis nos unindo. Senti que os invisíveis cordões de seus cabelos ainda estavam enrolados a minha volta. Mesmo quando ela desapareceu no oceano – senti ainda a dor em que meu coração sangrava, porque os cordões não podiam ser separados. (Munch citado por Tojner, 2004, p. 67)

Podemos pensar, uma vez mais, a partir da anotação feita no diário do pintor, no que Freud adverte no ensaio “Luto e melancolia” sobre a natureza do investimento amoroso do melancólico, que se revela narcísica. Desaparecendo o objeto, a libido se retrai ao eu cimentando uma identificação deste ao objeto perdido, como se “fios invisíveis tivessem os unido”; assim fica impossível para a libido estar disponível para o investimento em novos objetos. Esta inviabilidade para novos investimentos é uma das marcas que distinguirão o estado melancólico do processo de luto.

Munch sempre cogitara a morte atrelada ao amor. O pintor recorda do profundo amor que sentia pela sua mãe e do fato desta ter sido levada pela morte. Munch se lembra de se sentir afinidade pela irmã Sophie e esta ter morrido. Tal hipótese se solidifica com os seus fracassos amorosos, com o suicídio de um professor que se tornara seu amigo pessoal logo após este ter terminado um caso amoroso, e com o falecimento do seu irmão Andreas (ainda que por uma mera contingência) logo após contrair matrimônio. Se amar tem como consequência a morte, a mulher se transforma para Munch em uma vespa, que com o seu “não” (e por “não” ele não entende somente a recusa amorosa, mas também o seu “deixar de existir”) introduz o seu ferão na parte mais vulnerável do corpo humano, o coração. Diante de uma mulher Munch (citado por Tojner, 2004, p. 199) se sente extremamente fragilizado, é o que expressa neste poema que compõe e deixa anotado em seu diário:

Para uma mulher
Eu sou um sonâmbulo que
Percorre ao azar a beira
Do telhado – cuidadosamente.
Caminho calmamente
Em meus sonhos
Não me chame alto
Ou cairei quebrado
Entre as crianças
Da rua

Para o famoso quadro *O grito* há pelo menos cinco versões conhecidas. Na moldura da terceira versão foi encontrado um texto de autoria do próprio Munch em que ele comenta um fenômeno que havia lhe ocorrido e que o motivara a compor o quadro:

Estava a passear cá fora com dois amigos, e o Sol começava a pôr-se – de repente o céu ficou vermelho, cor de sangue – Parei, sentia-me exausto e apoiei-me a uma cerca – havia sangue e línguas de fogo por cima do fiorde azul-escuro e da cidade – os meus amigos continuaram a andar e eu ali fiquei, de pé, a tremer de medo – e senti um grito infundável a atravessar a Natureza. (Munch citado por Bischoff, 2006, p. 53).

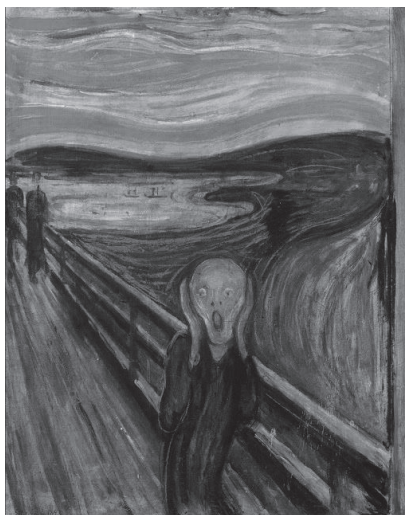


Figura 5. *O grito* (1ª versão) – Edvard Munch, 1893

Fonte: Bischoff, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.

Especialistas compararam o texto da moldura com anotações feitas no diário de Munch e encontraram uma versão praticamente igual datada em 22/01/1892. A versão do texto encontrada na moldura se diferenciava da do diário apenas pela supressão a primeira frase, onde Munch (citado por Tojner, 2004, p. 96) dizia: “senti uma forte onda de tristeza me percorrer”.

A anotação no diário de Munch nos chama a atenção para dois aspectos. Primeiro: qual seria a origem desta onda de tristeza que o percorreu? Segundo: entre o fenômeno em que o motiva a compor “o grito” e o processo da pintura do quadro quase um ano transcorreu. Este tempo seria consequência de uma dificuldade em superar a tristeza experimentada?

Acompanhemos as circunstâncias que envolveram o fenômeno experienciado por Munch em 1892. No ano anterior Munch ainda estava se recuperando da morte do pai. Ele viaja para Paris em janeiro mas fica extremamente perturbado e não consegue estudar. Munch então decide ir para Nice em abril, onde se repousa e ganha forças, mas quando viaja

à Oslo em Maio, recebe a notícia de que sua irmã caçula, Inger, estava internada em um sanatório. Ele visita a irmã e fica chocado por não conseguir falar com ela, uma vez que Inger, profundamente ensimesmada, nem mesmo o reconhece. O pintor também fica impressionado com o tratamento que as pessoas no sanatório recebem, e não entende porque as cabeças dos pacientes eram raspadas – provavelmente por medida de higiene, mas Munch encarava isso como uma crueldade. A veste que encobre os pacientes também chama a atenção de Munch, pois se trata de uma túnica disforme que não é capaz de proteger o corpo no frio. Munch sai do sanatório pensando em como a loucura também representava uma espécie de morte, morte de possibilidades, morte do que a pessoa havia sido um dia (sua beleza, sua sexualidade, seus pensamentos). Mesmo que o seu coração batesse e que ainda respirasse, Inger não era mais para Munch o que havia sido um dia, ela estava completamente deformada do ponto de vista mental (Tojner, 2004).

A figura que está retratada no centro do quadro *O grito* não tem cabelos e está vestindo uma túnica. Alguns especialistas chamam a atenção para a semelhança entre estas características e aquilo que impressionara a Munch na visita ao sanatório.

Agora passemos ao fenômeno que Munch experienciou no passeio ao parque. Quando Jacques Lacan se refere ao quadro do pintor em seu seminário XII, *Problemas cruciais da psicanálise* ele o faz para situar como o grito é sustentado pelo silêncio, ou seja, o grito é atravessado pelo espaço do silêncio - ele cria o silêncio, o que para o psicanalista equivaleria a extração do “objeto a”, objeto situado entre a “voz” que promove o grito e o “olhar” do que se dá a ver. Lacan assim o faz porque acredita que o grito mostra um momento de dobradura do mundo, onde o interior e o exterior sofre uma relação de interpenetração que pode perturbar a representação seja através da repetição, deformação ou subtração (Dunker, 2014). Este momento é experienciado pelo sujeito como um momento de extrema angústia. Neste momento a própria sustentação imaginária do ser enquanto “sujeito” é extravasada pelo Real. Não estando mais demarcadas as fronteiras entre dentro e fora, o sujeito enquanto tal desaparece (lembramos aqui que o emblema da angústia segundo uma leitura lacaniana é a “banda de moebius” de Escher).

O quadro *O grito* pode ser lido como um momento de extrema angústia em que ocorre um efeito de deformação. Podemos corroborar esta leitura em diversos elementos do quadro: na sobreposição das cores à forma, na interpenetração dos espaços e na figura assexuada que leva as mãos ao rosto. Também podemos constatar este “desaparecimento de fronteiras” no relato do fenômeno feito por Munch. Onde o Real invade não há simbolização possível e é compreensível que Munch tenha precisado de tempo para se recuperar deste atravessamento.

Já em um quadro pintado entre 1894 e 1895, *Melancolia*, Munch retrata um sujeito na mesma posição usada pelos pintores através da História para servir de alegoria à melancolia: cabeça baixa, apoiada em uma das mãos, encimesmamento, alheamento ao mundo. Há uma anotação em seu diário que contextualiza o quadro:

Cambaleio ao longo da beira do rochedo – quase tombo – mas me lanço em direção ao campo, às casas – aos montes – às pessoas e luto com esse vivo mundo da humanidade – porém estou destinado a retornar ao caminho sobre o rochedo. Estou certo de que vou cair da margem – mesmo assim eu me lanço de volta à vida e “a humanidade. Mas devo retornar à senda do rochedo. É a minha senda – até que eu tombe nas profundezas. (Munch citado por Tojner, 2004, p. 67).



Figura 6. *Melancolia* – Edvard Munch, 1894-95

Fonte: Bischoff, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.

Durante a composição do quadro *Melancolia*, em 1895, o irmão de Munch, Peter Andreas, vem a falecer, o que é um novo golpe para a estabilidade psíquica do pintor.

Depois da crise de angústia sofrida em 1892, crise que se repetiu em 1902, Munch passou a buscar repetidamente a unidade imaginária de si. Tentando reconstruí-la, sem sucesso, começou a beber para sucumbir a dor.

As viagens constantes e o abuso do álcool minaram seu instável equilíbrio emocional. Sempre propenso a “sofrer dos nervos”, longe da família e afastado de sua pátria, sem outro meio social mais íntimo além daquele que lhe proporcionava recepções, encontros, prostitutas e tabernas, Munch entrou em crise. (Lopez, 2007, p. 27).

Em 1908 Munch sofre novo golpe, pois morre uma amiga de infância chamada Ase Norregard. Munch fica arrasado, e começa a desenvolver ideias suicidas. Emmanuel Goldstein, um amigo seu que era poeta, pressentindo o perigo, leva Munch para a Dinamarca e o interna em uma clínica para doentes mentais de Copenhage, onde o pintor permanece por seis meses internado. Ele recebe como diagnóstico “crise psicótica” e é tratado com terapia de eletrochoque, mas o que o faz melhorar, segundo as palavras que deixa registradas em seu diário, é o ambiente tranquilo e a volta da capacidade de pintar. Munch retrata os pacientes da clínica, os amigos que vão visita-lo e o Dr. Jacobsen, seu psiquiatra. Munch recebe uma medalha que o nomeia “Cavaleiro da Ordem Real Norueguesa de Santo Olavo” por conta da sua atividade artística. O reconhecimento fornecido por esta nomeação fomenta o ânimo de Munch, que faz a promessa de nunca mais se entregar ao alcoolismo.

Munch passa a década seguinte mais tranquilo, prosperando em sua carreira, até que em 1926 morre outra de suas irmãs, Laura, que havia recebido o mesmo nome da mãe. Munch mergulha na tristeza novamente. Mesmo assim Munch aceita uma grande encomenda para decorar a Câmara Municipal de Oslo em 1928.

A situação de Munch se agrava quando em 1930 ele é atingido por uma enfermidade ocular, que começa a comprometer o seu ato de pintar, tanto que em 1936 Munch é obrigado a interromper o trabalho na Câmara Municipal.

Em 1937 o Reich rotula noventa e duas das obras de Munch que estão alojadas em museus alemães como “arte degenerada”, pilhando-as e vendendo-as à revelia do pintor.

Em 1939 começa a Segunda Guerra Mundial, e em 1940 a Noruega é invadida pelos alemães: “Mesmo sob pressão de ter sua propriedade e seus quadros confiscados, o pintor recusou contato com os invasores e colaboracionistas locais e se negou a participar de uma exposição de congregação com a população norueguesa” (Lopez, 2007, p. 29). Neste mesmo ano, Munch começa um de seus últimos quadros, um autorretrato que pinta com muita dificuldade, pois está próximo da cegueira; ele o finaliza somente dois anos mais tarde.

Munch contava com a arte para suportar o insuportável, mas a partir do momento em que se vê impedido de pintar os seus quadros, não consegue mais encontrar sentido para a sua vida. Ele passa a se trancar em casa, de onde não sai e onde se recusa a receber visitas.

No inverno de 1943 Munch pega pneumonia, e negligencia o tratamento. Ele não quer mais viver.

Em 19 de dezembro de 1943, apenas uma semana depois de completar oitenta anos, Munch é obrigado a abandonar a própria casa por conta de um bombardeio que atinge Oslo. Os trabalhos que estavam armazenados em seu estúdio ela entrega em doação para a cidade de Oslo.

Munch vem a falecer no dia 23 de janeiro de 1944, na cidade de Ekely. Finalmente, a “dor por existir”, dor que está presente em todas as estruturas psíquicas, mas que somente no estado melancólico está elevada à potência máxima, negando a falta e sucumbindo o desejo, atinge o seu termo.

Conclusão

E o que se passa com o melancólico? Sua posição como tal é oposta, e vai sobretudo a contrário da elaboração sublimatória. Por si só, o delírio de indignidade, que é tudo o que resta da elaboração simbólica na melancolia, se insere na fixidez cristalizada da consciência culpada. (Soler, 2002, p. 194)

Não se trata, na arte realizada pelo melancólico, de elevar o objeto à dignidade da Coisa, mas de sobreviver a fixidez da indignidade. Enquanto na neurose a arte responde por uma oportunidade dada ao sujeito de “re-velação” do ponto limite da castração onde o vazio insiste, fazendo com que a partir daí ele possa criar um entorno, “um sentido” à moda do oleiro que constrói o seu vaso, na melancolia a arte não se presta à “sublime-ação”; o que há é a possibilidade da construção de uma suplência onde o processo de intrusão do Simbólico falhou, deixando o sujeito à mercê do extravasamento do Real.

No melancólico, a “dor de existir” não é suprimida pela arte, ao contrário, a arte se alimenta dela, possibilitando que através da produção de “algo” o sujeito encontre uma saída da apatia e passividade, uma certa circulação pela vida. A arte do melancólico constitui-se, portanto, de um desdobramento da sua “dor de existir”. A partir disso, consideramos que tanto a vida, quanto a obra e o estilo de um artista melancólico possuem o mesmo status de importância. Tomamos como exemplo Lacan, que mesmo nunca tendo abordado uma obra de arte segundo aspectos biográficos, abriu uma exceção ao estudar James Joyce em seu seminário xxiii. Lacan não reduziu a arte de Joyce aos aspectos de sua vida, mas ficaria difícil prescindir deles e ainda sim compreender o “sinthoma” como um modo peculiar de enodamento em suplência à metáfora paterna.

Entendemos que em Munch não se trata da arte enquanto sublimação, mas da arte enquanto suplência. Não se trata de uma dinâmica inconsciente que estabelece encobrimentos, elaborações, sublimações, mas antes, de um artista que está com o “inconsciente a céu aberto”, sem censura, indomável. “Pinto o que vi”, costumava dizer

Munch. Munch pintava o que viu e continuava vendo — aquilo que, ao contrário de um sujeito neurótico, “insiste em se escrever”; ele reproduzia esta repetição ciosa “constituída por pulsões parciais sem ligações possíveis” (Sarks, 2008, p. 28).

No que se fundamenta a nossa leitura do estado melancólico em Munch? Essencialmente no luto que não se concretiza a partir das perdas que se sucedem na vida do pintor, um luto patológico em que o sujeito até sabe o que perdeu, mas não sabe o que perdeu de si no Outro, e não elabora as suas perdas, disponibilizando a libido para novos investimentos.

De que perdas estamos falando? Ora, de uma perda primeira, a perda da mãe, que ocorre quando Munch tem apenas cinco anos de idade, e que se inscreve a ferro e fogo como um buraco em seu psiquismo, buraco por onde a libido escorre de maneira hemorrágica impedindo novos investimentos. Munch fala desta perda como uma sombra negra pairando sobre a sua vida, sombra da morte que está constantemente colada a ele, tornando impossível o usufruto pleno da vida, e deixando-o em constante inquietude. Esta perda nunca foi elaborada, e Munch sempre voltava a ela em seus quadros, dentre os quais *A mãe morta e a criança* é emblemático. Munch assume em seu diário que a criança ali retratada, dando as costas ao cadáver da mãe e tapando os ouvidos, para não ver nem ouvir, recusando o fato, era ele mesmo.

Esta perda não simbolizada retorna no Real, sendo repetida insistentemente sem que haja possibilidade de elaboração. Talvez esta seja uma leitura possível para o constante retorno de Munch ao tema da morte em seus quadros, em diversas versões das mesmas cenas.

O estado de Munch, que não elabora esta perda, por si só é uma questão séria. Mas como se não bastasse, a cada intervalo de anos Munch é assaltado por uma nova perda, que atualiza a primeira e alarga ainda mais o buraco no psiquismo: a perda da irmã Sophie, do seu mestre na escola de artes que se suicida por amor, da irmã Irma, do irmão Andreas, da irmã Laura, da amiga da infância, Asne Norre-gard, e por fim, da visão.

Neste ponto surge uma dúvida: se estamos falando de uma perda primeira que Munch jamais elabora, a perda da mãe, como as outras perdas poderiam abalá-lo novamente? Não se supõe que a perda primeira indisponibilizaria a libido para perdas posteriores? Não, se tivermos em mente que a perda primeira e as perdas posteriores se tratam de uma perda da mesma natureza, a perda de parte do eu, e para isso teremos que discorrer sobre o modo como Munch estabelecia os seus vínculos amorosos, situando também não só as perdas por morte, mas também as perdas das parceiras amorosas, uma vez que não se trata apenas da pessoa estar viva ou morta, mas muito mais de Munch estar vivo ou morto nestas pessoas.

Freud nos fala em seu ensaio “Luto e melancolia” que a natureza do investimento libidinal do melancólico é narcísica, ou seja, o melancólico não está simplesmente investindo no outro, mas investindo em si através do outro. Assim é que Munch investia, por isso, quando a mãe morreu, a dor era muito mais pela parte de si que estava sucumbindo no outro do que pelo valor simbólico que poderia emanar por si só da existência do outro. O melancólico prescinde do Outro, ele está voltado “para si”.

Ainda de acordo com o que Freud expõe em “Luto e melancolia”, quando há um investimento libidinal em algo e este objeto cai, a libido se retrai para o eu, provocando uma cisão e cimentando uma identificação ao objeto caído. Assim é que a parte do eu que se destaca, cumprindo função de supereu, se volta de maneira atroz para o eu, eu que está identificado com o objeto caído. Disso podemos tirar duas hipóteses: a de que Munch está identificado com a morte e, a de que as auto recriminações que Munch dirige a si mesmo, indiferente a qualquer coisa que os outros possam dizer sobre as qualidades dele enquanto pessoa ou da qualidade de seus quadros, são auto recriminações punitivas.

O caráter dos investimentos libidinais de Munch está exposto em seus quadros, onde nas “ceias amorosas” o eu e o outro não é retratado como estando separados por um contorno claro, um limite, mas ao contrário, estão representados em “estado fusional”. Esta fusão, verificada principalmente nas versões de *O beijo* é própria do movimento canibalístico do melancólico, que incorpora o objeto para negar a perda.

No quadro *Separação* a divisão entre o eu e o outro e negada por “fios” que unem os parceiros, uma demonstração a mais da negação da falta.

Munch está identificado com a morte, por isso para ele é tão doloroso viver. Com este processo ele negou qualquer possibilidade de desejo, pois a falta não foi reconhecida. Esta é a covardia moral sustentada por Lacan, covardia de quem inviabiliza completamente o desejo. Onde o desejo está absolutamente negado, a falta não foi inscrita, e a natureza de investimento libidinal é narcísica, aí vemos uma estrutura psicótica. Mas a melancolia possui peculiaridades em relação a outras estruturas psicóticas. Se na paranoia a culpa é lançada sobre o Outro, o melancólico, que prescindido do Outro, dirige a culpa para si, com toda a ferocidade, ferocidade do supereu que se volta contra o eu. E se na paranóia há uma desordem concentrada no pensamento, no melancólico se trata muito mais de uma desordem no afeto.

No melancólico há um encontro com o “objeto a” que não foi extraído, encontro extremamente angustiante. A angústia é o único afeto que não engana, segundo o que nos diz Lacan. Não engana porque na angústia há um extravasamento do Real fazendo vacilar as identificações imaginárias e por conseguinte, o próprio sujeito. Assim é que as fronteiras entre dentro e fora desfalecem. Esta falta de fronteiras pode ser lida em pelo menos três obras de Munch: tanto em *Autorretrato com o cigarro aceso* bem como em *Noite em Saint-Cloud* e no *O grito*.

Totalmente à mercê da angústia, o melancólico não conta com muitas saídas. Do ponto de vista clínico, alguns especialistas defendem que uma certa “paranoização” do melancólico poderia representar uma melhora, pois através dela poderia ser tentada uma construção delirante que fornecesse estabilização, tal como a construção de um mito estabiliza o neurótico.

Munch pôde contar com a arte para construir um ponto de estabilização para o psiquismo. Por vezes este ponto não foi suficiente e vacilou, o que verificamos através dos relatos das crises psíquicas. Outras vezes este ponto funcionou muito bem, fazendo-o circular pela vida. Mas esta “circulação” não significa que Munch foi extraído do seu es-

tado melancólico, e isso podemos ler, por exemplo, nas representações que ele faz de si mesmo em suas pinturas “dando as costas ao mundo”, “desinteressado”.

Quando Munch se viu totalmente impossibilitado de contar com o recurso da arte, aí a vida não foi mais possível, e ele teve que ir ao encontro, de fato, da morte. Morte que já estava posta, colada como uma sombra, acompanhando-o deste o seu começo vacilante pela vida. Estado de morte em vida, que só foi formalizado com a morte de fato.

Referencias bibliográficas

- Bischoff**, U. (2006). *Munch*. São Paulo: Tashen.
- Dunker**, C. (2014). *O grito mais além da imagen*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=-m7AgdU-HRY>.
- Fédida**, P. (1999). *Depressão*. São Paulo: Escuta.
- Freud**, S. (2011). *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Kierkegaard**, S. (1979). *Desespero. A doença mortal*. . São Paulo: Abril Cultural.
- Lacan**, J. (1998). Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Publicado originalmente em 1963).
- Lopez**, H. (2007). *Coleção Folha grandes mestres da pintura: Edvard Munch*. Editorial Sol 90.
- Quinet**, A. (2009). *Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sarks**, I. (2008). *Por detrás da tela*. São Paulo: Escuta.
- Soler**, C. (2002). Inocência paranoica e indignidade melancólica. In. Quinet, A. *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rios ambiciosos.
- Tojner**, P. E. (2004). *Munch: in his own words*. New York: Prestel.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /
Para citar este artigo (APA):**

Rodrigues-Festucci, M. (2015). Entre a arte e a psicanálise: a melancolia em Edvard Munch. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 52-76. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

DEL DESEO EN LAS MUJERES. RESPUESTAS DE LAS MUJERES FRENTE A LA FALTA¹

Olga Lucía Naranjo Osorio²
olnaranj@gmail.com

Resumen

Este escrito tiene por objetivo presentar las conclusiones del trabajo de investigación llamado “Del deseo en las mujeres” y exponer el método utilizado y el recorrido investigativo que se llevó a cabo, el cual fue realizado a partir de la teoría de Freud y la enseñanza de Lacan. De otra parte, pretende presentar una síntesis de los aspectos teóricos que posibilitaron el acercamiento al tema general de este trabajo, que es el de esclarecer qué particulariza la relación de las mujeres con el deseo y abordar algunas de las respuestas de las mujeres frente a la

falta implicada en el deseo, las cuales hacen parte de las conclusiones obtenidas. Para descubrir estas respuestas fue necesario profundizar en nociones y conceptos psicoanalíticos tales como el de castración, falo y falta con relación a las mujeres, los cuales se desarrollan en el proceso investigativo por medio del cual se llega a las diferentes respuestas por parte de las mujeres y específicamente al amor como respuesta femenina por excelencia.

Palabras clave: deseo, mujer, castración, falo, falta, femenino, amor.

DESIRE IN WOMEN. WOMEN’S RESPONSES TO LACK

Abstract

This paper aims to present the findings of the research called “On Desire in Women” and to explain the method used and the investigative pathway

-
- 1 El presente artículo deriva de la investigación titulada “Del deseo en las mujeres”, llevada a cabo por la autora en el marco de la Maestría en Investigación Psicoanalítica (Universidad de Antioquia) en el año 2014.
 - 2 Magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia, UdeA. Calle 70 N.º 52-21, Medellín, Colombia.

that took place which was carried out from Freud's theory and Lacan's teaching. Additionally, it aims to present a summary of the theoretical aspects that allowed the approach to the general issue of this work, which is to elucidate what characterizes the relationship of women with desire and to address some of the women's responses to the lack entailed in desire and that are part of the conclusions obtained. In order to discover these

responses, it was necessary to delve into psychoanalytic notions and concepts such as castration, phallus, and lack in relation to women. They are developed in the research process that allows to conclude different women's responses, and specifically love as the feminine response par excellence.

Keywords: desire, woman, castration, phallus, lack, feminine, love.

À PROPOS DU DÉsir CHEZ LES FEMMES. RÉPONSES DES FEMMES FACE AU MANQUE

Résumé

Le but de cet article est de présenter les conclusions de la recherche intitulée "À propos du désir chez les femmes" et d'exposer la méthode et la démarche de recherche employées, les deux basées sur la théorie freudienne et les enseignements de Lacan. L'on présente également un résumé des aspects théoriques qui ont rendu possible l'approche du sujet général de ce travail, à savoir, l'élucidation de ce qui particularise la relation des femmes avec le désir. De plus, l'on aborde quelques réponses, faisant partie des conclusions tirées de cette recherche, des femmes face

au manque impliqué dans le désir. Pour découvrir ces réponses, il a été nécessaire d'approfondir des concepts psychanalytiques tels que ceux de la castration, le phallus et le manque par rapport aux femmes. Cette analyse développée dans le processus de recherche a permis d'obtenir différentes réponses des femmes, et en particulier, celle de l'amour en tant que réponse féminine par excellence.

Mots-clés : désir, femme, castration, phallus, manque, féminine, amour.

Recibido: 20/12/14 • Aprobado: 06/03/15

*La demanda de amor no puede sino padecer de un deseo cuyo
significante le es extraño*

Jacques Lacan

*Caben pocas dudas de que para Freud, la psicología de la
mujer era más enigmática que la del hombre.*

*Cierta vez dijo a María Bonaparte: «La gran pregunta que
nunca ha obtenido respuesta y que hasta ahora no he sido
capaz de contestar, a pesar de mis 30 años de investigación del
alma femenina es ésta: ¿Qué es lo que desea la mujer?»*

Ernest Jones

Introducción

Con la inquietud de indagar por el deseo en las mujeres surge el afán de esclarecer qué particulariza la relación de ellas con la falta a partir de la cual dicho deseo se constituye y responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se sitúan las mujeres frente a la falta implicada en el deseo? Esta pregunta se inscribe en el campo de la teoría psicoanalítica, teoría que aborda el asunto en cuestión mediante conceptos como el complejo de castración, complejo de Edipo, falo, consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica, lógicas de la sexuación, entre otros.

El deseo es un concepto que ha suscitado el interés de múltiples disciplinas. No han sido los psicoanalistas los primeros en ocuparse de él. Los filósofos y los poetas se han ocupado ampliamente de este tópico tan profundamente humano. Así pues, inicialmente nos dirigimos a la filosofía y a la literatura con el fin de ubicar respuestas a la pregunta ya referida. Al revisar ciertos autores inscritos en estos campos se encontró como coincidencia la ausencia de desarrollos sobre el deseo y las mujeres, ya que hablan del deseo sin tener en cuenta la diferencia de los sexos. Este aspecto fundamental justificó dirigirnos al psicoanálisis para estudiar qué nos enseña Freud sobre el deseo en las mujeres, cómo se relacionan con este y en qué se diferencian de los hombres. Este autor se ocupó del deseo a lo largo de toda su obra, también se interrogó muchas veces con respecto a la feminidad, man-

tuvo viva la pregunta por el deseo en las mujeres y sostuvo el interés de indagar las respuestas de ellas frente a la castración.

En 1926 reconoce que acerca de la vida sexual de la niña pequeña se sabe menos que sobre la del varoncito y que “[...] incluso la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo un *dark continent* {continente negro} para la psicología” (Freud, 1926/1975, p. 199). Llama la atención la gran cantidad de casos clínicos de analizantes mujeres presentados por Freud. Si bien es cierto que fueron las histéricas las que contribuyeron a la invención del psicoanálisis, las mujeres siempre desorientaron a Freud. En 1932 expresa que el enigma de la feminidad ha cuestionado a los hombres de todos los tiempos. Valga anotar que, aunque en sus desarrollos sobre la sexualidad femenina sostiene que lo que anhelan las mujeres es precisamente aquello que no tienen, el falo, y destaca además que una diferencia fundamental entre hombres y mujeres es que la mujer necesita más ser amada que amar, al final de su vida manifiesta que ya no sabe lo que quieren, lo cual pone al descubierto con su famosa pregunta: ¿qué quiere una mujer? Al parecer, intuye que para comprender a las mujeres ya no es suficiente con el Edipo. En consecuencia, las mujeres se le presentan siempre como un enigma. Finalmente, acude a las analistas mujeres para tratar de desentrañar este misterio: “Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, inquieren a sus propias experiencias de vida, o diríjense a los poetas, o aguarden hasta que la ciencia pueda darles una información más profunda y mejor entramada” (1979b, p. 125).

También Lacan se dirigió en cierta ocasión a los analistas de sexo femenino pero para señalar que ellas “[...] a menudo objetan que no ven por qué las mujeres han de estar más destinadas que los demás a desear precisamente lo que no tienen, o a creer que les falta. Pues bien, por razones — limitémonos a esto — relacionadas con la existencia del significante y su insistencia característica” (2001b, p. 261). Jacques Lacan aborda estos temas que Freud deja sin resolver, pero en su recorrido se distancia de la anatomía al considerar que la reducción a datos biológicos no da cuenta de la diferencia de los sexos. Queda entonces, además de las anteriores inquietudes, una expectación particular referida a este distanciamiento que hace Lacan de la anatomía, al igual que un interés por dilucidar: ¿cuáles son los giros que da Lacan cuando se

ocupa del deseo y las mujeres?, ¿qué elementos conserva como estructurales?, ¿por qué él, al igual que Freud, considera que estas indagaciones son especialmente espinosas en la mujer y con relación a la mujer?

Así pues, admitiendo que existe un interés en el campo del psicoanálisis dirigido a las mujeres, a la sexualidad y al goce femenino, a sus lógicas y diferencias respecto a la sexualidad y la posición masculina, se pretende aportar desde la teoría psicoanalítica elementos teóricos que faciliten la comprensión y ofrezcan rutas de abordaje de la subjetividad de las mujeres que permitan esclarecer las causas del sufrimiento que les atañe, pues sigue siendo sorprendente la predominancia de la histeria en las mujeres y el considerable número de mujeres afectadas por síntomas como la tristeza, la depresión, la melancolía, entre otros. ¿No es quizás el problema de la falta lo que anhelarían poder asumir de manera que ya no fuera fuente de sufrimientos sino que las constituyera claramente como objeto de amor y de deseo?

Desarrollo del tema

Aproximación al concepto de deseo

Comúnmente se acostumbra confundir deseo y necesidad; no obstante, si se buscan las definiciones establecidas en el diccionario, la palabra *deseo* conjuga varios aspectos no siempre equivalentes si se examinan con cuidado. En el diccionario Larousse, el deseo se define como el “[...] movimiento del alma que aspira a la posesión de alguna cosa” (1994, p. 341), es un movimiento afectivo hacia algo que se apeetece. En el *Diccionario de psicoanálisis* de Roudinesco y Plon, el término *deseo* remite a la vez a “[...] la tendencia, el anhelo, la necesidad, la avidez, el apetito: es decir, toda forma de movimiento en dirección a un objeto cuya atracción espiritual o sexual es experimentada por el alma y el cuerpo” (2005, p. 214). En el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora (1990) el deseo es “[...] referido a la concepción clásica de apetito como una de las potencias del alma” (p. 836). El concepto de *apetito* incluye el de *deseo*, el cual es necesariamente irracional. Descartes considera el deseo como una pasión que mira siempre al porvenir, en su *Tratado de las pasiones* (1994) define el deseo como “[...] una agita-

ción del alma causada por los espíritus, que la disponen a querer para el futuro las cosas que se presentan como convenientes” (p. 131).

Otro autor que se ocupa ampliamente del concepto *deseo* es Spinoza. En su texto *la Ética demostrada según el orden geométrico* (1973) plantea que las tres pasiones fundamentales del ser humano son el Gozo, la Tristeza y el Deseo; poniendo a éste último por encima de las dos primeras. Este autor homologa el deseo y el apetito y dice que “[...] los decretos del Alma no son otra cosa que los apetitos [...]” (p. 168), y afirma, “[...] no hay diferencia alguna entre el Apetito y el Deseo; únicamente, el Deseo se relaciona generalmente en los hombres, en cuanto tienen conciencia de sus apetitos y puede por esta razón, definirse de este modo: el Deseo es el Apetito con conciencia de sí mismo” (p. 173). Aludiendo además a que el deseo es “[...] la esencia misma del hombre [...]” (p. 173) y que es “[...] lo que sirve para su conservación; así el hombre es determinado a realizarlo” (p. 173). Kant (1993), por su parte, considera el deseo es una facultad que debe ser sometida por medio de la voluntad, la cual debe tener a la razón como directora; de lo contrario la facultad de desear es considerada “patológica”. Al respecto dice que “El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones [...]” (p. 30). La fuerza a la que hace alusión Kant tiene que ver con el deseo, este autor ambiciona desalojar el deseo y las inclinaciones por medio de la voluntad y la razón para actuar gobernados por el imperativo categórico, tal como sugieren las leyes prácticas válidas para todos y que expresan el *deber ser*.

En oposición a esta última concepción tenemos los planteamientos del Marqués de Sade (2007), quien usa el término *deseo* para referirse a las diferentes formas de gozar y plantea que el ser humano no debe obedecer a otras leyes que no sean las de sus deseos ni a otra moral que no sea la de la naturaleza. Llama la atención que tanto en Kant como en Sade el asunto del deseo encuentre una articulación con la moral; sin embargo, mientras Kant propone una ley moral que sacrifica la particularidad del deseo en función del imperativo categórico universal, Sade alude a la estructura de un mandato incondicional, en sentido contrario, poniendo como contenido el goce y plantea una

nueva ley en sustitución de la moral cultural existente. Esta idea es ilustrada ampliamente en su libro *Filosofía en el tocador*.

Como puede observarse, en estas cortas definiciones el deseo es asociado a una especie de impulso, de movimiento, tanto del cuerpo como del alma; a un empuje, a las pasiones, a los apetitos, lo cual indica que en el deseo no solo está implicado lo *físico o corporal* sino también lo *psíquico o las cuestiones del alma* y que no es algo voluntario, sino que, por el contrario, aparece como una fuerza o potencia involuntaria. Así mismo, en este recorrido inicial se observa que, con respecto a la cuestión del deseo en las mujeres, estos autores no hacen alusiones precisas o particulares, pues proponen lo mismo con respecto al deseo, tanto para hombres como para mujeres. Lo anterior nos conduce a dirigirnos al campo del psicoanálisis, concretamente a Freud, quien con sus aportes da lugar a una forma inédita de concebir el deseo. Así pues, indagaremos inicialmente en la obra freudiana por la constitución del deseo en las mujeres y sobre la relación de la niña con su madre y con su padre, con el fin de establecer en qué medida las relaciones edípicas inciden en las posiciones que las mujeres asumen frente a la falta.

Con respecto a la emergencia del deseo, hallamos que este aparece en relación con la primera “experiencia de satisfacción” (Freud, 1950/1982, p. 362); con el surgimiento de la necesidad se presenta el grito del niño y alguien viene para asistirlo, transformando, con su gesto, el grito en llamada. De esta experiencia queda una huella, una inscripción que hace posible desear su retorno. En este sentido, se puede asimilar esta huella a la *presencia* que deja una *ausencia*, presencia que queda como una huella de algo que se ha *perdido* y es gracias a esta traza que podemos *desearla*. En la primera experiencia de satisfacción, cuando el niño chupa del seno de su madre experimenta el primer instante de felicidad, que pronto desaparece para que se instale el dolor psíquico, la pérdida. Este objeto de la felicidad es el que un niño trata de reencontrar, pero como nunca más habrá un objeto que permita recapitular esa felicidad que se tuvo, el pecho adquiere un estatuto *fálico*³

3 Lo fálico, hace referencia al *falo*, se entiende que el falo es el significante por medio del cual se representa la falta, es el significante de una carencia, es el significante de la falta.

y deja una marca de nostalgia con respecto a una satisfacción que se volverá esquiva.

Lo que del lado psíquico queda inscrito en el niño, como resultado de la satisfacción primaria de la necesidad, son las huellas a partir de las cuales se constituye una disposición psíquica a querer volver a encontrar el placer alcanzado. El movimiento que se desata a partir de dicha disposición, la tendencia a reproducir esta vivencia de satisfacción en la que se pierde un objeto que a lo largo de toda la vida se intenta recuperar, es lo que Freud llama deseo. Así, pues, se introduce la falta. Teniendo en cuenta el modelo con el cual Freud piensa el deseo, este aparece en el ser humano posibilitado por el Otro que atiende el llamado del niño, generalmente ese Otro es la madre, o sea que es entonces en la relación con ella que se constituye originariamente el circuito del deseo. Si no está presente el otro, si no hay otro que interprete, que le dé un sentido al grito del niño, no hay deseo.

Ahora bien, al igual que los filósofos evocados, cuando Freud define el deseo en relación con la ficción de la vivencia de satisfacción no tiene en cuenta la diferencia sexual, el deseo se engendra de acuerdo con una misma lógica en hombres y mujeres. Es importante anotar que este autor, en un principio, procede con sus investigaciones tomando como modelo el niño varoncito, pues consideraba que existía una simetría con respecto a la niña; además, pensaba que el proceso de la niña pequeña hasta la mujer era más complicado y difícil de cernir, decía que cuando se ocupaba de las niñas, el material era incomprensiblemente más oscuro y lagunoso. Quizás fue por esto que en sus últimos años se dedica a profundizar en la mujer y se da cuenta que existe una enorme disimetría con respecto a los hombres. Al final de su obra se empeña en establecer estas diferencias y sobre todo en esclarecer aquello de lo femenino, que siempre consideró misterioso.

Emergencia del deseo en las mujeres

En 1925, Freud (1925/1984b) descubre que la diferencia sexual anatómica resulta “decisiva” en la posición que se asume frente al deseo. En el texto sobre *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* da cuenta de sus nuevos hallazgos y formula la tesis que la reac-

ción de la niña ante el descubrimiento de la diferencia sexual anatómica es muy distinta a la del niño y tiene consecuencias psíquicas importantes que la llevan a tomar diferentes posiciones frente a su deseo. La niña establece un juicio con respecto al genital masculino: “[...] lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo” (p. 271). Es aquí donde podemos ubicar, siguiendo a Freud, el deseo de la niña; de este modo queda marcada por la introducción de una falta, aparece como alguien que desea lo que no tiene, lo que supone perdió; así pues, se introduce el complejo de castración. La niña “Resigna el deseo del pene para reemplazarlo por el deseo de un hijo, y con este propósito toma al padre como objeto de amor” (p. 274) porque espera obtener de él lo que le falta. Es así como “La madre pasa a ser objeto de los celos, y la niña deviene una pequeña mujer” (p. 274), configurando así su complejo de Edipo. Las posiciones asumidas por la niña frente al complejo de castración son distintas a las del niño y es allí donde se puede ubicar el deseo.

El complejo de castración produce en cada caso efectos diferentes y se constituye en una pieza fundamental en la posterior asunción del deseo en las mujeres. Mientras que el varoncito responde con angustia frente a la castración, la niña supone que esta se ha consumado, imagina que ha perdido algo que el otro tiene, algo que le fue sustraído e intenta remediarlo; es así como se introduce el deseo. Esta idea concuerda con lo planteado al inicio en relación con el deseo en la ficción de la vivencia de satisfacción. En la experiencia de satisfacción del niño que mama del seno de su madre, el pecho “[...] solo fue introducido en la medida en que es un objeto perdido” (Miller, 2010, p. 45) que el niño trata de reencontrar. En este sentido, el seno no está a su disposición, es así como “[...] toma su estatuto del *falo*, es decir, de ese pene que no existe” (p. 45). Freud hace de la falta fálica el principio fundamental del deseo de la niña. El modo como la niña se las arregla con la castración, la manera como se desenvuelve con la falta, es lo que conduce ahora nuestro interés.

La introducción de la falta en la niña tiene, pues, consecuencias psíquicas que la llevan a situarse en diferentes posiciones frente al deseo. Según Freud, tres “orientaciones o resultados”⁴ son posibles: “la

4 Freud se refiere a este punto de las siguientes formas: 1) “[...] los efectos en la niña tras el descubrimiento de la castración”, 2) “El descubrimiento de su castración es

renuncia a la sexualidad”, “el complejo de masculinidad” y “la feminidad normal” (1925/1984b, p. 117). Freud ubica a la mujer solo en esta última vía, es esta la posición que él privilegia, dice que es la vía de la “configuración femenina” (1931/1984c, p. 231). Por este camino la niña reconoce su falta y toma al padre como “objeto de amor”.⁵ El deseo de la niña se vuelve hacia el padre “[...] el hijo-muñeca deviene un hijo del padre y, desde ese momento, la más intensa meta de deseo femenina” (Freud, 1933/1979b, p. 120). Como puede verse, en esta tercera vía escogida por Freud como la “solución femenina”⁶, se favorece la maternidad como respuesta, pues se considera que la mujer lo que desea es un hijo del padre, como representante fálico; la niña al reconocer su falta dirige su amor al padre con el deseo de hacerse amar del padre en espera de este hijo deseado, sustituto del falo. Colette Soler dice que, según esto, “[...] el único destino conveniente para una mujer, es el que se podría llamar de ‘asunción de la castración’” (2004, p. 35) y consiste en ser la mujer de un hombre, *tener* el amor de un hombre o del hijo fálico. Es esta, entonces, una posible respuesta a la falta implicada en el deseo por la vía del “tener”, según la cual “[...] es mujer aquella cuya falta fálica incita a dirigirse hacia el amor de un hombre. El primero es el padre, heredero él mismo de una transferencia del amor que se dirigió primordialmente a la madre, y luego viene el esposo” (p. 30), el cual, sin embargo, siempre será un sustituto.

Como se observa, por esta vía la niña no renuncia a la tenencia fálica, como sucede en la primera orientación planteada por Freud, deno-

un punto de viraje en el desarrollo de la niña”, 3) “[...] reacciones posibles tras el descubrimiento de la castración femenina”, 4) “Efectos del complejo de castración sobre la criatura sin pene”, y 5) “De ahí se derivan tres orientaciones”.

- 5) Freud utiliza la expresión “objeto de amor” para referirse a la persona amada. La expresión “elección de objeto” se emplea para designar, ora la elección de una persona determinada, por ejemplo el padre, la madre, pero también se refiere en otras ocasiones a la elección de cierto tipo de objeto, por ejemplo: “elección de objeto homosexual”. Según Freud, la elección de objeto se realiza desde la infancia.
- 6) Siguiendo los textos de Freud acerca de la sexualidad femenina vemos que es difícil encontrar una diferencia explícita entre mujer y feminidad; sin embargo, podemos observar que su definición de la mujer no está sometida a la anatomía; no todas las mujeres son mujeres, la feminidad escapa entonces, según él, a la anatomía.

minada también de “inhibición sexual” (1933/1979b, p. 117) o de “universal extrañamiento respecto de la sexualidad” (1931/1984c, p. 231), en la cual la pequeña se ve abocada a “[...] la suspensión de toda la vida sexual” (p. 233). En cuanto a la segunda reacción posible frente al descubrimiento de la castración, “el complejo de masculinidad”, Freud dice que la niña, en porfiada autoafirmación, retiene la masculinidad amenazada hasta épocas increíblemente tardías, “[...] y la fantasía de ser a pesar de todo un varón sigue poseyendo a menudo virtud plasmadora durante prolongados períodos” (p. 231). La niña rehúsa reconocer el hecho de su falta y se empeña en mantener la masculinidad que tuvo hasta entonces, “[...] busca refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre” (Freud, 1933/1979b, p. 121). Durante un tiempo dirige su amor al padre pero en virtud de las infaltables desilusiones y desengaños con él, regresa a su complejo de masculinidad.

Lo anterior nos lleva entonces a plantearnos algunas preguntas: ¿podemos considerar esta segunda vía otra posible respuesta, no conveniente según Freud para una mujer? ¿Existen otras formas de responder a la falta implicada en el deseo, entre ellas la de elegir un objeto del mismo sexo y adoptar frente al mismo una posición masculina? Esto nos conduce a profundizar sobre lo que es una mujer y lo que quiere, además deja abiertas muchas inquietudes, entre ellas la siguiente: ¿cuál es la particularidad del deseo de una mujer? ¿Existe alguna diferencia en la configuración del deseo del lado madre y del lado mujer?

El deseo insatisfecho y la bella carnícera

Una de las vías que Freud (1900/1967) descubre para el examen y conceptualización de cómo se estructura el deseo humano es el análisis de los sueños, trabajo que finalmente conduce a vincular el sueño con el deseo. En esta dirección, “La interpretación de los sueños” es la elaboración que podría considerarse paradigmática cuando del deseo inconsciente se trata. A ello debe su trascendencia e importancia no solo en la obra freudiana sino en el psicoanálisis en general. En esta obra el autor plantea que el sueño es la realización disfrazada de un deseo inconsciente insatisfecho y caracteriza el deseo como inconsciente y reprimido (cap. VII, p. 1900/1981), localizándolo en un campo diverso de la conciencia y la voluntad. Es relevante señalar que

esta caracterización resulta inédita y contraria con respecto a otras concepciones que sobre el mismo se tenía en la época.

Ahora bien, con respecto a la idea de que el sueño es el cumplimiento de un deseo inconsciente insatisfecho, Freud señala que se trata de una cuestión que se ha de probar en cada caso, ya que sobre el sentido de los sueños solo se puede llegar a saber algo mediante el análisis y la interpretación. En el capítulo cuatro del texto referido, en el apartado sobre “La deformación onírica”, dice que habitualmente sus pacientes se niegan a aceptar esta tesis y suelen apoyar su negativa con el relato de sueños que, al parecer, contradicen rotundamente su teoría. En este contexto Freud introduce el caso de una mujer, que Lacan nombrará como la Bella Carnicera. La soñante se dirige a él de la siguiente manera: “Dice usted que todo sueño es un deseo cumplido [...] Pues bien: le voy a referir uno que es todo lo contrario. En él se me niega precisamente un deseo. ¿Cómo armoniza usted esto con su teoría?” (Freud, 1900/1967, p. 330). El sueño al que alude la dama es el siguiente: “Quiero dar una comida, pero no dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y que las tiendas están cerradas. Intento luego telefonar a algunos proveedores, y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida” (p. 330).

Es verdad que el enunciado del sueño es lo contrario de una realización de deseo. Sin embargo, Freud señala que “[...] tan sólo el análisis puede decidir sobre el sentido de su sueño” (p. 330). Las asociaciones de la soñante revelan varios elementos que resultan decisivos en función de establecer de qué deseo se trata aquí. La mujer comenta que le ha pedido recientemente a su marido, un laborioso carnicero del cual se encuentra muy enamorada, “[...] que no le traiga nunca caviar [...]” (p. 331). Además relata que ese día había visitado a una amiga que le solicita que la invite a cenar a su casa. Ella se encuentra celosa de esa mujer porque su marido hace comentarios exaltándola y admirándola, curiosamente el plato predilecto de la amiga es el “salmón ahumado”, pero también se priva de él. La reunión de estos elementos permiten a Freud observar varias dimensiones de interpretación atravesadas por un mismo elemento: la insatisfacción. En primer lugar, deduce que el sueño devela *el deseo de tener un deseo insatisfecho* y muestra cumplido

el rehusamiento de un deseo. En segundo lugar, dice que en el sueño se cumple el deseo de no contribuir en nada a hacer engordar a la amiga, para que no pueda gustarle más al marido. Y por último, agrega que se cumple el deseo de que no se realice el deseo de la amiga, de ser invitada a su casa; no obstante, la mujer sueña que es a ella misma a la que no se le cumple un deseo y ocupa en el sueño el lugar de la amiga porque “[...] ésta ocupa en el ánimo de su marido el lugar que a ella le corresponde y porque quisiera ocupar en la estimación del mismo el lugar que aquélla ocupa” (Lacan, 2001a, p. 332).

Ahora bien, con el objetivo de centrarnos en ubicar el deseo de esta mujer podríamos formular lo siguiente: en el sueño de la Bella Carnicera se lee la satisfacción de un anhelo, el de tener un deseo insatisfecho. Al respecto, Lacan plantea que esta situación es característica en la histeria —la histérica está pendiente de esta escisión entre la demanda y el deseo—, en el sueño de la Bella Carnicera esto es muy claro, se trata de un deseo de deseo: “¿Qué demanda ella antes de su sueño, en la vida? Esta enferma tan enamorada de su marido, ¿qué pide? Amor [...] ¿Qué desea? Desea caviar. ¿Y qué quiere? Quiere que no le den caviar” (Lacan, 2001a, p. 372).

La bella mujer necesita crearse un deseo insatisfecho para sostener el deseo, la estrategia que usa es la insatisfacción, a lo que podríamos añadir que el deseo es su insatisfacción.

La insatisfacción es también el elemento que Lacan privilegia cuando se ocupa de este sueño y su análisis en el quinto capítulo de “La dirección de la cura...” (2002b, p. 600) titulado “Hay que tomar el deseo a la letra”. En la misma vía de Freud, plantea que se trata de un sueño donde se sostiene el deseo insatisfecho y pone a este en relación con la falta, tal como se observa en la estructura clínica de la histeria. ¿Para qué precisa esta mujer un deseo insatisfecho? El análisis que hace Lacan acerca de la insatisfacción de la Bella Carnicera puede resumirse de esta manera: en el momento en que se produce el sueño, “[...] la enferma estaba preocupada por crearse un deseo insatisfecho” (2001a, p. 372), el cual aparece significado por su deseo de caviar, ella se priva del caviar, “[...] no se concede esta licencia. Naturalmente, tendría enseguida ese caviar si se lo dijera a su marido.

Pero le ha rogado, por el contrario, que no se lo dé [...]” (p. 369), para poder “fastidiarlo” con eso, acota Lacan. Sueña que es a ella misma a la que no se le cumple un deseo, pero ocupa en el sueño el lugar de la amiga pues se identifica con la amiga por medio del significante “*salmón ahumado*”, plato predilecto de la misma y del cual también se priva, también ella tiene un deseo que quiere dejar sin satisfacer, y teniendo la posibilidad de acceder a él no lo hace para así poder mantener la falta.

La Bella Carnicera quiere que el caviar falte, es una estrategia para que el buen carnicero no lo sature todo, “[...] es un deseo de mujer colmada y que precisamente no quiere serlo” (Lacan, 2002b, p. 605). Se trata de un deseo de deseo: ella no quiere que su marido le compre caviar, porque es el deseo de esa falta lo que quiere, para seguir “fastidiándolo”, para ponerle un alto al marido que quiere siempre estar colmando las faltas. La “insatisfacción” es la forma en que la histérica se dirige al otro, ella quiere “fastidiar” al marido pero al mismo tiempo es este el comportamiento que utiliza para movilizarlo, para asegurarse que algo *falta* y poder continuar *deseando*.

En lo que se acaba de exponer puede observarse tanto el modo como se manifiesta la estructura del deseo en la histérica como la estructura general del deseo humano. Es necesario que la falta se instaure para que sea posible el deseo, es por esto que la Bella Carnicera requiere procurarse una falta.

Respuesta de la bella carnicera frente a la falta

Dirigiendo ahora nuestra atención a la manera particular como la Bella Carnicera se relaciona con su propio deseo, el cual desconoce; podemos observar que en el relato se evidencian varias identificaciones localizadas en el circuito de personajes que entran en juego. Ella se identifica con el deseo de la amiga y con el deseo del marido, los cuales son indicados por las demandas que estos personajes le dirigen. Ella se pone en una posición diferente dependiendo del lugar en el cual ubica el deseo del otro, que está develado por la demanda. En este orden de ideas, podemos localizar tres identificaciones: en primer lugar, la mujer se identifica con la amiga en la conducta de

negarse lo que dice querer; en este caso *el caviar* o *el salmón*. Se trata de una identificación con el deseo del otro, sin mayúscula, del otro semejante; podríamos decir que es de orden imaginario.

La segunda identificación es con el marido, con el sujeto de deseo, con el hombre puesto en el lugar del Otro con mayúscula. Esta identificación es de orden simbólico. Él es un hombre al que le gustan las mujeres gorditas; sin embargo, se ha fijado en su amiga flaquita. La Bella Carnicera capta que hay un deseo ahí, un interés diferente por *algo que no lo puede satisfacer*, mientras que ella sí satisface su *demand*. Se pone entonces en su lugar de hombre para imaginar lo que él podría sentir frente a la otra. Existe allí una pregunta sobre el deseo del Otro: ¿qué es lo que ve él en su amiga flaca? ¿Qué tiene ella? ¿Cuál es el encanto de su amiga, el misterio de su seducción de flaca desde el punto de vista del deseo del hombre? (“¿qué (me) quiere?”). Se identifica con el hombre en tanto que él también está insatisfecho y se identifica con él en su *falta*.

La tercera identificación tiene que ver con el significante de deseo, el significante de la falta, *el falo*. La Bella Carnicera se identifica con el significante o con los objetos de deseo de su marido. El falo es el significante que marca lo que el Otro desea, la principal propiedad del *falo* es la de representar algo que da valor, algo que es indispensable. Ella responde a la falta implicada en el deseo ubicándose en el lugar de ser algo precioso para el Otro, para su marido, no en el lugar del objeto de satisfacción, sino en el lugar del objeto que causa el deseo y el amor. Lacan lo expresa de la siguiente forma: “Ser el *falo* aunque fuese un *falo* un poco flaco. ¿No es ésta la identificación última con el significante del deseo?” (2002b, p. 607). Hay un saber en ella; el hecho de que su marido se satisfaga con ella no impide que desee a la amiga del salmón, ahora bien, “[...] la única cosa que le interesa, en efecto, es lo que no está satisfecho en su marido, y si se identifica con la amiga, es para intentar, al menos imaginariamente, no satisfacer la satisfacción de su marido” (Soler, 2004, p. 62). Ella quiere ser lo que le falta al Otro, *ser el falo*.

La Bella Carnicera con este sueño muestra que lo que desea es el amor, su estrategia consiste en tener un deseo que no pueda ser colmado, a través del cual se hace subsistir como deseable y como de-

seante. Esta mujer quiere ser lo que le falta al otro, igualarse a la falta del otro; “Ser el falo”, es esta la respuesta de la hermosa carnicera a la falta implicada en su deseo. Surge aquí otra respuesta, una respuesta particular, y el concepto de *falo* vinculado a ella.

Comentarios

Es importante aclarar que el concepto de falo en Freud es diferente al concepto de falo en Lacan. Freud emplea este concepto en diferentes momentos, tiene que ver con la primera de las teorías sexuales infantiles, la cual da lugar a la llamada primacía del falo y está relacionada con el órgano genital masculino. Sin embargo, es necesario anotar que el falo no es el pene, aunque ambos significantes en algún momento de sus desarrollos puedan estar estrechamente vinculados. Se ha dado por entendido, o por lo menos mencionado, que el “falo” es el significante por medio del cual se representa la falta, es el significante de una carencia, es el significante de la falta, lo que da la apariencia de que colma la falta; pero, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué significa esta respuesta de la Bella Carnicera de querer “Ser el falo” de su marido? ¿Cómo podría entenderse el significante “falo”?

El falo es lo que aparece como lo que está en el lugar de la falta. O sea, la expresión “el falo es el significante de la falta” significa que el falo es aquello en lo cual se inscribe la falta, algo que es vivido por el individuo como falta. Cuando el falo queda representado en términos de un objeto concreto, este objeto puede ser el cuerpo, el pene, un hijo, el dinero y todos estos objetos pueden ser versiones del falo imaginario, en la medida en que el sujeto lo que intenta es recuperar una falta. De acuerdo al recorrido realizado, podemos inferir que las respuestas de una mujer frente a la falta se pueden inscribir en dos lógicas fundamentales, las cuales están relacionadas con el ser y con el tener: “ser el falo” y “tener el falo”. Una mujer se puede articular a un deseo de tener o a un deseo de ser. Si se articula a un deseo de tener sus respuestas estarían dirigidas por ejemplo en tener hijos, tener un hombre, tener poder, tener dinero, tener fama, tener belleza. Si se articula en la lógica del ser sería del orden de ser bella, ser madre, ser sabia, ser poderosa, ser deseada, ser amada, etcétera.

Algunas mujeres se relacionan con el falo o intentan esta recuperación fálica por la vía de la maternidad, pero pueden también asumir la posición de objeto fálico, lo cual implica un representar, un parecer aquello que se constituye en el objeto central: el falo. Por consiguiente, tanto pretender ser el falo del otro como tener el falo representado en un hijo, son dos modos de participar en la lógica fálica. Freud sitúa a las mujeres del lado de la maternidad, no ve más que esta vía para ubicar el deseo de una mujer, esta respuesta tiene que ver con la tenencia fálica. Freud no va más allá de esto, no logra esclarecer ninguna vía del lado del *ser*. Por su parte, Lacan plantea que aunque la mujer lo que desea es *el falo*, la solución femenina no se agota en la maternidad, la niña se vuelve mujer por la vía de hacerse amar y ubicarse así en el lugar del falo (vía del *ser*). El que la mujer desee *el falo* es lo que la hace mujer, y *el falo* va más allá de la envidia del pene (*Penisneid*) y del hijo. Para Lacan la solución femenina se presenta del lado *del ser*, una de las formas puede corresponder con la aspiración a *ser el falo* para el otro, ofreciéndose como el objeto de su deseo, lo cual puede observarse claramente en la posición femenina frente al otro del amor; ser amada significa para una mujer la posibilidad de acceder al falo y busca ser amada para suplir la falta, a partir de lo que el otro le da. Desde estas perspectivas es el otro amado quien le otorga valor y recubre su falta.

Se advierte, entonces, una gran dependencia para la mujer, pues estas respuestas de *tener el falo* o de *ser el falo* no subsisten separadas de la mirada del Otro, lo que la lleva generalmente a la identificación al objeto fálico o a asumir la posición de objeto fálico para suplir su falta. Para ambos autores, esta particularidad esencial de la condición femenina se presenta en relación al amor y a la importancia que cobra para una mujer hacerse amar. Según Freud, hacerse amar del padre y, posteriormente, del marido con el interés de tener un hijo como sustituto del falo. Con Lacan, haciéndose amar al colocarse en posición de objeto de valor (*falo*) para el Otro. El amor, y en concreto ser amada, significa para una mujer la posibilidad de acceder al falo, una mujer busca ser amada para suplir la falta, a partir de lo que el otro le da. Busca ser deseada más que desear, podría decirse que una mujer reclama más expresamente el reconocimiento del Otro, se reconoce a sí misma como mujer a partir del lugar de reconocimiento que el otro le otorga.

Esta gran dependencia, a la que la mujer queda sometida al esperar que sea el otro quien tiene el poder de darle *el falo*, la sitúan en una relación donde ella queda subordinada al amor y al deseo del Otro. Lo que caracteriza la posición femenina es que una mujer busca y pide amor, lo busca y lo pide porque así suple con amor su falta *fálica*, es por esto que en una mujer la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar. Ahora bien, si es el otro amado quien le otorga valor y recubre su falta, ¿es entonces el amor a un hombre la respuesta femenina por excelencia frente a la falta implicada en el deseo? Para Lacan, lo esencial de la función del falo es que es el significante que marca lo que el Otro desea, se trata de un deseo de reconocimiento. Una mujer se identifica al objeto fálico porque lo que desea es el deseo del otro, pasando así de la posición de sujeto a la posición de objeto de deseo de otro. Así busca recuperar el falo, pide al otro que le dé lo que le falta, quiere suplir su falta por medio del deseo del otro, pide que le dé lo que no tiene; según Lacan, esto es el amor.

Como puede observarse, esta formulación pone el acento sobre el deseo y el amor. No obstante, mantiene una definición del ser femenino que pasa por la mediación obligada del otro; ser el falo, o sea el representante de lo que falta al hombre en el caso de ser él su *partenaire*, ser el objeto causa de deseo del hombre. La mujer se inscribe únicamente en el lugar de correlato de aquel deseo, esto define a una mujer como relativa al hombre y no dice nada de su ser en sí, sino solamente de su ser para el Otro. Se trata de una posición subordinada, en función de objeto; por tanto, para incluirse en la pareja sexual debe no tanto desear sino hacerse desear, moldearse a las condiciones de deseo del hombre. Pero "Si la mujer se inscribe en la pareja sexual solamente por 'dejarse desear', su posición como *partenaire* del deseo masculino deja en la sombra la cuestión del deseo propio que condiciona ese consentimiento" (Soler, 2004, p. 39).

De lo anterior se desprenden entonces múltiples respuestas de las mujeres frente a la falta implicada en el deseo; según como se sitúa una mujer frente a la castración, se producen consecuencias diferentes para su condición de sujeto; podemos entonces decir que estas lógicas son dos estrategias frente a la falta implicada en el deseo. No obstante, una mujer también puede responder desde otra lógica,

desde la lógica del no todo fálico, característica fundamental de la posición femenina.

Referencias bibliográficas

- Descartes, R.** (1994). *Tratado de las pasiones*. Barcelona: RBA.
- Ferrater-Mora, J.** (1990). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S.** (1967). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S.** (1975). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. XX). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S.** (1979a). La novela familiar de los neuróticos. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909[1908]).
- Freud, S.** (1979b). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (33ª conferencia: La feminidad). En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S.** (1981). La interpretación de los sueños I. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vols. IV-V). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S.** (1982). Proyecto de psicología. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S.** (1984b). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. XIX). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S.** (1984c). Sobre la sexualidad femenina. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.), *Obras completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).
- García-Pelayo y Gross, R.** (1994). *Pequeño Larousse Ilustrado*. México: Editorial Larousse.
- Kant, I.** (1993). *La metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Kant, I.** (1993). *Crítica de la razón práctica*. México: Editorial Porrúa.

- Kant, I.** (1993). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Editorial Porrúa.
- Lacan, J.** (1958). El deseo y su interpretación (Clase 1 del 12 de noviembre). En *Los Seminarios de Jacques Lacan. Seminario 6*. Consultado en Base Documental Folio Views 4.2.
- Lacan, J.** (2001a). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J.** (2001b). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J.** (2002a). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2002b). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2002c). La significación del falo. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (2002d). *El Seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Márai, S.** (2006). *La mujer justa*. Barcelona: Ediciones Salamandra.
- Miller, J-A.** (1998). *Elucidación de Lacan – Charlas Brasileñas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Miller, J-A.** (2000). *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Miller, J-A.** (2007). Clínica de la posición femenina. En *Introducción a la Clínica Lacaniana - Conferencias en España*. Barcelona: RBA Libros.
- Miller, J-A.** (2010). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós.
- Roudinesco, E., & Plon, M.** (2005). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Sade, M. de.** (2007). *Filosofía en el tocador*. Buenos Aires: Editorial Gráfico.
- Soler, C.** (2004). *Lo que decía Lacan de las mujeres*. Medellín: Editorial NO TODO.
- Spinoza, B.** (1973). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Editorial Aguilar Argentina.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Naranjo, O. (2015). Del deseo en las mujeres. Respuestas de las mujeres frente a la falta. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 77-96. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

VERDADE HISTÓRICA ENTRE MEIO DIZER E NEUROSE OBSESSIVA¹

Richard Couto²
Universidade Estácio de Sá (RJ)
richardmoz@gmail.com

Sonia Alberti³
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
sonialberti@gmail.com

Resumo

Partindo do estudo do sintagma “verdade histórica” em Freud, em relação ao conceito de realidade psíquica e à estrutura do mito, das incidências na obra de Freud e em outros textos, examinamo-lo tanto na vertente da verdade, quanto na da ideia de uma constelação – como aparece em Freud, Lacan e Goethe. Em seguida, articulamo-lo com a clínica da neurose obsessiva, o que também fazemos orientados pelos mesmos autores. Disso

depreendemos uma hipótese: uma relação possível entre o sintagma – oriundo do texto freudiano e retomado por Lacan no campo da fala e da linguagem – e o que mais tarde Lacan articularia com o campo do gozo. O texto tende, finalmente, ao desenvolvimento dessa hipótese e termina articulando verdade histórica e análise.

Palavras chave: Verdade histórica, neurose obsessiva, gozo, psicanálise.

-
- 1 Trata-se de la tesis de Richard Couto intitulada “A verdade em Freud: um estudo conceitual”. Doctorado en Psicoanálisis del Programa de Pós-graduação em Psicoanálisis de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ). Orientadora: Profa. Sonia Alberti. Rio de Janeiro, 2013.
 - 2 Psicanalista. Professor da Universidade Estácio de Sá (RJ). Mestre e Doutor do Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Clínica em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
 - 3 Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Procientista da UERJ. Pesquisadora do CNPq. Psicanalista Membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano.

VERDAD HISTÓRICA ENTRE MEDIO DECIR Y NEUROSIS OBSESIVA

Resumen

A partir del estudio del sintagma “verdad histórica” en Freud en relación con el concepto de realidad psíquica y la estructura del mito, y de las incidencias en la obra de Freud y en otros textos, se examina dicho sintagma en las vertientes tanto de la verdad como de la idea de una constelación —tal como aparece en Freud, Lacan y Goethe—. Seguidamente, guiados por los mismos autores, se articula con la clínica de la neurosis obsesiva. De donde se infirió una hi-

pótesis: una relación posible entre el sintagma —que viene del texto freudiano y fue retomado por Lacan en el campo de la palabra y del lenguaje— y lo que más tarde Lacan articularía con el campo del goce. El texto tiende, finalmente, al desarrollo de esa hipótesis y termina articulando verdad histórica y análisis.

Palabras clave: verdad histórica, neurosis obsesiva, goce, psicoanálisis.

HISTORICAL TRUTH BETWEEN HALF SAID AND OBSESSIONAL NEUROSIS

Abstract

From the study of the “historical truth” syntagma in Freud in relation to the concept of psychic reality and the structure of the myth, and from the incidences on Freud’s work and on other texts, such syntagma is examined in the aspects of both the truth and the idea of a constellation —as it appears in Freud, Lacan, and Goethe. Then, based on the same authors, it is articulated with the clinic of the obsessional neurosis. Thus a hypothesis was inferred: a possible

relationship between the syntagma —that comes from the Freudian text and was taken up by Lacan in the field of speech and language— and what Lacan would later articulate in the field of *jouissance*. Finally, the text tends to the development of this hypothesis by articulating historical truth and analysis.

Keywords: historical truth, obsessional neurosis, *jouissance*, psychoanalysis.

VERITÉ HISTORIQUE ENTRE PRESQUE DIT ET NÉVROSE OBSESSIONNELLE

Résumé

Cet article a pour but d'étudier le syntagme de «vérité historique» chez Freud, par rapport à la notion de réalité psychique et à la structure du mythe, ainsi que ses incidences sur les travaux de Freud et sur d'autres textes. Ce syntagme sera étudié tant dans son versant de vérité, que dans l'idée d'une constellation – telle qu'il apparaît chez Freud, chez Lacan et chez Goethe. Suivant toujours les mêmes auteurs, cette notion sera ensuite articulée à la clinique de la névrose obsessionnelle. À partir de

cela, l'on formulera l'hypothèse qui suit : il existe une relation possible entre le syntagme – issu du texte freudien et repris par Lacan dans le champ de la parole et du langage – et ce que plus tard Lacan associera au champ de la jouissance. Finalement, l'article développe cette hypothèse et articule vérité historique et analyse.

Mots-clés : vérité historique, névrose obsessionnelle, jouissance, psychanalyse.

Recibido: 20/01/15 • Aprobado: 02/02/15

Verdade histórica é um sintagma freudiano, nem sempre muito discutido, que bordejia a verdade do sintoma, ou seja, a verdade do sujeito, e prepara o terreno para Lacan afinar suas formulações sobre a relação do sintoma com a verdade na articulação com o real. É importante frisar que este texto não visa verificar a crença obsessiva na verdade como racional, que Melman (1998) pode situar como elisão da questão da verdade do sintoma, mas o lugar da verdade histórica para a psicanálise para o qual o estudo da neurose obsessiva pode trazer algumas contribuições fundamentais. Não ignoramos as últimas formulações de Lacan sobre a verdade, que relativizam seu lugar na clínica chamada borromeana, mas interessa-nos aqui retomar, historicamente, sua importância para os avanços da teoria da clínica. Acrescentamos que, longe de considerar a verdade histórica ultrapassada, tal referência ainda é sublinhada por Lacan quando, nos Estados Unidos em 1975, observa: cada criança “teve uma história e uma história que se especifica por esta particularidade: não é a mesma coisa ter tido sua mamãe e não a mamãe do vizinho, o mesmo para o papai” (Lacan, 1975/1976, p. 45).

Verdade e realidade psíquica

Realidade psíquica, fantasia e verdade se articulam e dialetizam ao longo da obra de Freud. Pudemos retomar alguns textos que o verificam e destacamos dois, a nos auxiliarem a introduzir a questão. O primeiro é o trabalho de Daniel Widlöcher, publicado em 2006. Ele inicia seu texto especificando, da leitura que fez de Freud, a realidade psíquica e a verdade histórica, em oposição à realidade material. Seu ponto de partida é a constatação de que o conceito de realidade psíquica surge em “Totem e tabu” (Freud, 1912), como herdeira, no inconsciente, “do pensamento mágico, quer dizer, da onipotência do pensamento” (Widlöcher, 2006, p. 18). O autor observa que o termo foi retomado sempre que se tratou da origem do pensamento neurótico. Da Conferência 23 de Freud, na qual este associa explicitamente fantasia e realidade psíquica, em oposição à realidade material, concluindo que a primeira é a determinante para o trabalho analítico, Widlöcher infere uma associação entre realidade psíquica e verdade histórica da seguinte maneira: a “realidade psíquica é muito próxima à noção de verdade histórica [em Freud], quer dizer, aos acontecimentos do passado e, particularmente, aos acontecimentos exci-

tantes, de sedução ou traumáticos” (p. 18). Justifica, em função da ligação entre verdade histórica e realidade psíquica, a força alucinatória dessa última, pois “o poder alucinatório do inconsciente seria o traço mnêmico da falsa realidade histórica” (p. 18).

Tais observações nos levam a supor que, para Widlöcher, a verdade histórica é efeito de um falseamento da realidade histórica e, na medida em que inscreve essa última na teoria freudiana da constituição do inconsciente como efeito da inscrição dos traços mnêmicos decorrentes da percepção, somos levados a supor também que, para Widlöcher, a verdade histórica, ou a realidade psíquica, é formada por traços mnêmicos decorrentes das percepções vividas pelo sujeito de maneira falseada. É uma maneira interessante de se colocar a questão, tendo em vista a leitura de Widlöcher não levar em conta um inconsciente para além da inscrição dos traços mnêmicos, justamente. O inconsciente, na leitura que o autor faz do texto freudiano, é exclusivamente um inconsciente saber. Tal leitura tem por consequência a exigência de inferir que as percepções se dão a partir não apenas do que a realidade psíquica impõe em função das associações que o sujeito do inconsciente faz de seus traços mnêmicos, mas também a partir das incursões do Isso freudiano, que Widlöcher evoca enquanto pulsionais. É como se o autor excluísse o campo pulsional do campo *do inconsciente*, desconsiderando, portanto, as observações de Freud (1923) segundo as quais o lugar das pulsões é o Isso, que se localiza no inconsciente, justamente. É a noção tardia do inconsciente real de Lacan que nos permite verificá-lo de outra maneira: não apenas o inconsciente como constituído do saber (S_2), mas também *do que não se inscreve como saber*, ou como *Vorstellung* – para retomar o termo freudiano –, mas nem por isso menos inconsciente, nem por isso menos constitutivo do sujeito, se o sujeito é, para a psicanálise, o sujeito do inconsciente.

Essa questão precisa ser posta em evidência quando se trata da verdade. Já em 1966, Lacan distingue a verdade do saber. Mas não como o faz Widlöcher que infere a verdade histórica, a realidade psíquica, de um falseamento da realidade material. Não se trata de um falseamento mas, ao contrário, da verdade, justamente. A questão não é nova, mesmo se inicialmente Freud a apresentara dessa maneira. Depois a reviu. Eis o que retomamos em seguida, com o segundo texto que destacamos.

Nele, o que se coloca em evidência é o fato de cedo Freud divergir da ciência da história por não privilegiar fundamentalmente os fatos históricos, mas a verdade recalcada e, de alguma forma, presente no discurso. Diferente da verdade material, a verdade histórica não se debruça sobre o que é manifesto e literal, a verdade histórica contém algo de velado, oculto, mas se encontra sustentado no dizer, na vivência subjetiva que comporta o mito familiar e particular do sujeito.

Enquanto no campo científico há toda uma preocupação com a comprovação de uma verdade, da verdade ser provável ou não, Freud nos expõe que a verdade nem sempre pode ser provável, não há garantias definidas no estabelecimento da verdade, menos ainda quando se trata de uma verdade de um sujeito (Couto & Alberti, 2014, p. 92).

A própria noção de verdade histórica é fundamental para a psicanálise porque nem o sujeito da fala, nem a verdade histórica têm como garantir provas — como demandaria o campo científico.

Tanto a verdade histórica quanto a verdade do sujeito colocam em evidência, assim, os hiatos, as discontinuidades — referência que aqui fazemos também à forma com que Michel Foucault pode estabelecer o que chamou sua “arqueologia” (Foucault, 1969/2008), e tal evidência exige, do próprio sujeito, deparar-se com o impossível a saber, bem diferente do que busca o sujeito em sua neurose obsessiva, sempre responsabilizando a si mesmo, ou o Outro, pelo que não se sabe e pelo que disfunciona.

A constelação e a neurose obsessiva

Em seu texto “Mito e verdade em Freud: como se constrói uma clínica”, Aline Fridman vai nessa mesma direção. Justamente por não poder contar com uma história que una passado e presente, Freud inclui os hiatos no seu procedimento:

Nessa inclusão dos hiatos, entendemos como Freud lidou com as discontinuidades [...] Sustentando a distância entre suas proposições e a teoria especializada, é por meio deste *écart* que Freud

(1913/2004c) coloca os hiatos na história como condição da historização, dando-lhe origem (2012, p. 30).

Em seu texto, Fridman busca estudá-lo na articulação do que Freud teoriza em relação à estrutura do mito, da formação do sonho, com a antropologia e com os estudos mitológicos. Propomos aqui revisitá-lo pelo viés da neurose obsessiva, levando em consideração a frase já citada de Lacan, segundo a qual não é a mesma coisa ter tido essa mãe e esse pai, e não os do vizinho.

É muito interessante observar que, em torno da neurose obsessiva, tanto Freud, quanto Lacan, e antes deles, Goethe, cingem um fator pouco comentado nos trabalhos psicanalíticos mais frequentes: a constelação, termo que deriva da astronomia e, por que não lembrar do quanto ela caminhava em íntima associação com a astrologia da qual, aliás, herdou o nome das constelações, justamente.

É em sua leitura do caso do Homem dos ratos que Lacan (1953/2008a) nos mostra como a constelação do sujeito tem função primordial para o entendimento da formação sintomática, como também para a direção do tratamento. A constelação do sujeito é descrita partindo de sua pré-história, do que precede o nascimento: a maneira com que se deu a união dos pais; como se estabelecera o lugar do sujeito no desejo parental, e que posições, metaforicamente, os astros ocupavam quando de sua geração, dados dos quais o sujeito se apropriará ao *historicizar-se* no seio de seu círculo familiar:

A constelação — por que não, no sentido que dela falam os astrólogos? —, a constelação original que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino e quase diria à sua pré-história, a saber, as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais, mostra ter uma relação muito precisa, e talvez definível por uma fórmula de transformação, com o que aparece como o mais contingente, o mais fantástico, o mais paradoxalmente mórbido do caso (p. 19).

Já aqui, a definição lacaniana da constelação do sujeito vai de encontro à definição de verdade histórica em Freud que se constitui pela história do sujeito, pelo que se fala e conta *sobre* e *por* ele, pelos membros de sua constelação familiar ou mesmo por estranhos, pelos mitos

que se relacionam ao sujeito e por sua fantasia, examinados por Freud (1939/1981), como “verdade histórica”. O interessante a observar na definição que Freud tece em relação a Moisés, no capítulo de seu livro sobre o monoteísmo, é que ela também se associa a um caráter *compulsivo*: “Com a psicanálise de pessoas, temos averiguado que as primeiríssimas impressões, recebidas numa época em que a criança mal era capaz de falar, exteriorizam, em algum momento, efeitos de caráter compulsivo [*Zwangscharakter*] sem que se tenha delas alguma lembrança consciente” (p. 3320).

A passagem é por demais interessante para que não a examinemos no detalhe: Freud associa tal caráter compulsivo à exigência de uma crença, uma crença que é delirante, *mas na medida em que implica o retorno do passado, é verdade*. Senão vejamos:

Consideramo-nos com o direito de supor o mesmo para as primeiras experiências da humanidade. Um desses efeitos teria sido o surgimento da ideia de um único grande Deus que somos obrigados a reconhecer como uma lembrança, sem dúvida desfigurada, mas plenamente justificada. Uma ideia assim tem o *caráter compulsivo*, é forçoso que se creia nela. Até onde alcança sua desfiguração, é lícito chamá-la de *delírio* e na medida em que traz o retorno do passado, é preciso chamá-la de *verdade* (p. 3320).

Na sequência de seu argumento, Freud o associa às crenças do sujeito psicótico: de um lado, delírio, de outro, não sem um pé na verdade de sua experiência. Mas é a partir das descobertas de Freud sobre a neurose obsessiva que Lacan pode falar de mito individual do neurótico como um roteiro fantasístico: “esse roteiro fantasístico apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico” (Lacan, 1953/2008a, p. 25).

Retomemos o primeiro ponto da questão. Lacan estabelece uma relação entre mito e neurose, em especial a neurose obsessiva, a partir das formulações de Claude Lévi-Strauss. Segundo este, de modo algum devemos tomar o mito como uma falsificação da verdade ou da realidade de um povo, pelo contrário, o pensamento mitológico tem uma função original, a saber, “desempenhar o papel do pensamento conceitual” (Lévi-Strauss, 1978, p. 25).

Para a conferência “O Mito individual do neurótico”, Lacan tem como referência o artigo de Lévi-Strauss (1949/1985), “A eficácia simbólica”. Neste, a cura por um xamã é aproximada do trabalho psicanalítico: se “num caso, é um mito individual que o doente constrói com ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um estado pessoal” (Lévi-Strauss, 1949/1985, p. 230). Já para Freud não se trata tão somente do passado individual do sujeito, trata-se de tudo que está envolvido na *constelação do sujeito*. Se não podemos afirmar, com toda a certeza, que Lévi-Strauss capta a formulação em Freud, parece apreendê-la, pois ela está presente em seu artigo: “O vocabulário importa menos do que a estrutura. Quer seja o mito recriado pelo sujeito, quer seja tomado de empréstimo à tradição [...] a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza” (Lévi-Strauss, 1949/1985, p. 235).

Tentemos agora indicar em que as formulações de Freud se aproximam das de Lévi-Strauss, da estrutura dos mitos e do sujeito do inconsciente. Para tanto, retomemos seu texto “Uma recordação de infância em *Poesia e Verdade*” (1917/2010b). A citação que Freud toma emprestada do texto do escritor alemão Goethe afirma que nossas lembranças infantis são, em sua maioria, recordadas a partir de relatos das pessoas que nos cercam. Observe-se como a citação de Goethe nos remete à definição de verdade histórica do sujeito: “quando procuramos recordar o que nos sucedeu nos primeiros anos da infância, muitas vezes chegamos a confundir o que nos disseram outras pessoas com o que realmente sabemos por testemunho e experiência própria” (Goethe *apud* Freud, 1917/2010b, p. 264). O que Goethe indica, é o fato de que as lembranças infantis das quais falamos, são tecidas pelo que nos foi contado, pelos fragmentos de memória e pela fantasia, independente da precisão narrativa do fato ocorrido. O que é relevante aqui é o que o sujeito toma para si como parte de sua história, mesmo quando ele diz em análise que o que está contando ao analista foi relatado pelos seus pais.

No início de sua autobiografia, intitulada *Poesia e Verdade*, Goethe fala de seu nascimento no dia 28 de agosto de 1749 como um *evento favorecido pela constelação dos astros* – lembremo-nos do aposto acima ci-

tado (Lacan 1953/2008a, p. 19) sobre o tema –, favorecimento que contrariou o fato de ter nascido “como morto” (Goethe, 1811/1944, p. 6), levando-o a abrir os olhos, mesmo assim, depois de vários esforços.

Freud nota que há apenas a menção de uma lembrança de sua tenra infância na autobiografia e da qual “ele parece ter conservado uma lembrança pessoal” (Freud, 1917 / 2010b, p. 264). É a cena com os três irmãos Ochsenstein, que moravam em frente à casa do pequeno Goethe, à época talvez próximo dos quatro anos de idade (p. 264), e que tinham apreço por ele. Os pais de Goethe contaram-lhe como os irmãos o haviam incitado a diversas brincadeiras e muitas travessuras, uma em particular: a cidade foi palco de uma feira de louças e utensílios de cozinha, várias louças foram compradas e miniaturas de tais utensílios também. Numa tarde em que Goethe brincava com tais objetos no vestíbulo, área da casa que se limitava para a rua, e não sabendo o que fazer com seus pratos e panelas em miniatura, atirou um deles à rua, achando divertido o fato de ele ter-se quebrado de modo inesperado. Os três irmãos viram Goethe aplaudir quando o prato se quebrou, o próprio Goethe fala em júbilo, o que nos transmite a ideia do quanto foi prazeroso quebrar aquele objeto. Goethe arremessou todos os seus brinquedos de louça e diante de outros reclames de “de novo!”, ele foi até a cozinha de sua casa e se pôs a pegar o que pôde para continuar atirando louças à rua. Em seu relato, concluiu que ao jogar objetos maiores, a diversão foi maior também! A travessura somente parou quando alguém apareceu para pôr fim à brincadeira, não sem certa benevolência. O favorecimento dos astros já tinha vetorializado sua vida: do momento em que venceu a morte que deveria ter ocorrido no seu nascimento, saberia sempre aproveitar os momentos para gozar da vida. Isso nos leva à hipótese de que a questão da constelação, chamada aqui “familiar”, não é de todo disjunta do gozo. Na origem de Goethe, é uma constelação que o fez vencer a morte. E agora? o que o pequeno Goethe estaria vencendo?

É claro que Freud adverte que não procura fazer uma interpretação selvagem sobre o evento do pequeno Goethe de quebrar seus brinquedos e as louças da cozinha de seus pais como chave para a vida rica e produtiva como grande escritor. Na realidade, o que conduz Freud a retomar tal episódio da biografia de Goethe é justamente

sua clínica, pois um jovem rapaz estrangeiro, o procurara em razão de um conflito com sua mãe e, na consulta, narrara uma lembrança de sua infância muito semelhante à de Goethe. O paciente de Freud queixava-se sobre o fato de que seu conflito com a mãe se refletia em outras esferas de sua vida, como sua dificuldade em se tornar autônomo para conduzir sua vida e amar. Até os quatro anos de idade, apesar de fraco e adoecido, o paciente tinha uma vida que considerava um paraíso, tendo em vista que tinha toda a atenção, cuidado e interesse de sua mãe. Com quatro anos, ganhou um irmão e seu paraíso desmoronou. Tornou-se um menino teimoso, intratável, o que resultou, a partir daí, numa maior severidade da mãe para com ele. Quando ainda pequeno, tentou atacar o irmão bebê:

Esse paciente contou que certa vez, na época do ataque ao irmão odiado, jogara pela janela da casa de campo toda a louça que pôde alcançar. O mesmo episódio da infância que Goethe relata em *Poesia e Verdade!* Devo informar que meu paciente era estrangeiro e não familiarizado com a cultura alemã; não havia chegado a ler a autobiografia de Goethe (Freud, 1917/2010b, p. 268).

Foi o fato clínico que levou Freud a retomar o episódio de Goethe. Ele o examinou mais detidamente, e em sua pesquisa concluiu como provável motivo para o ato de Goethe, o nascimento do irmão Hermann Jakob, justamente quando aquele tinha quatro anos de idade. Freud nomeia o ato de Goethe de arremessar a louça pela janela como um ato simbólico de eliminar o intruso que lhe tomou o lugar, uma ação simbólica, mágica “com que o menino (tanto Goethe como meu paciente) dá vigorosa expressão ao desejo de eliminar o intruso que o incomoda” (p. 271). O elemento mágico circunscrito por Freud reside no *para fora*, na medida em que a criança rival deve ser levada de volta, sair pelo lugar por onde entrou, a janela — referência, certamente, ao mito da cegonha que traria às casas, os bebês em seu bico, através janelas. Tais fenômenos puderam também ser relatados pela Dra. von Hug-Hellmuth na Sociedade Psicanalítica de Viena (p. 274), a partir do caso de um menino que atirou pela janela do apartamento o rolo de massa da cozinha ao saber da gravidez da mãe e, de outro, uma menina que queria jogar pela janela a xícara de café no dia em que o irmão nasceu. Apesar de as histórias serem bem singulares, há, nos

exemplos fornecidos, elementos estruturantes: a eliminação do rival, o irmão ou irmã que está por vir, que se faz por um meio mágico, o colocar para fora objetos que representam aqueles que vêm tirar o lugar privilegiado que o sujeito crê ocupar para a mãe.

Freud acrescenta que é digno de observação o fato de Goethe lembrar tão bem da travessura das louças e, ao contrário, denegar na autobiografia seu estreito convívio com o irmão — que faleceu quando Goethe tinha dez anos de idade. Finalmente, Freud observa que o ato de atirar as louças também visa atingir os pais contra os quais tem um rancor: “ele quer mostrar-se mau” (1917/2010b, p. 272).

Haveria então alguma relação entre a denegação do estreito convívio com o irmão, o rancor contra o Outro parental e o júbilo de quebrar a louça a que se refere o escritor alemão, muitas décadas depois, ao retomar esse fato de sua infância? Freud não deixa de mencionar este último também: “Não contestamos o prazer do menino em quebrar os objetos. Quando um ato já é em si prazeroso, isso não constitui um impedimento, mas um incitamento a repeti-lo também a serviço de outros propósitos” (pp. 271-272). O júbilo aqui não seria o gozo experimentado pelo sujeito no momento em que pode furtar-se ao gozo do Outro que lhe proporcionara o rancor mencionado por Freud? E esse gozo do Outro assim jubilado — e aqui nos dois sentidos da palavra —, não é justamente o que lhe foi facultado pela posição dos astros abençoando seu ser? Isso nos permitiria levantar uma nova hipótese: de que a verdade histórica que não é, de forma alguma, a verdade dos fatos, é na realidade a história do gozo do sujeito?

O drama do obsessivo, o quarto elemento

Desde 1953, Lacan situa que para o sujeito há sempre uma discordância entre o real e a função simbólica, um desalinho que o real sempre traz para o sujeito. Talvez possamos inferir que a vontade do neurótico seria a de que a função paterna tivesse como recobrir todo o real, principalmente que pudesse recobrir ou velar a inexistência da relação sexual. O que está no cerne da questão do neurótico, em particular do neurótico obsessivo no trabalho de 1953/2008a, para além

da distinção das dimensões imaginária e simbólica do pai, é como o neurótico liga os eventos factuais em relação ao pai, quando ganham um peso considerável na verdade histórica do sujeito: “Se o pai imaginário e o pai simbólico costumam ser fundamentalmente distintos, não é somente pela razão estrutural que lhes estou indicando, mas também de uma maneira histórica, contingente, particular a cada sujeito. No caso dos neuróticos, é frequente que o personagem do pai, por algum incidente da vida real, seja desdobrado” (pp. 41-42).

Na sequência, Lacan faz referência a um quarto elemento que o sujeito introduz na sua constelação familiar, na sua história, que pode ser um amigo, uma pessoa que nem sempre desempenhou um papel de grande importância em sua vida, aparentemente; mas que é posta pelo próprio sujeito em sua história e que pode ter uma função fundamental na verdade histórica – como foi o caso do amigo do pai do Homem dos ratos que emprestara o dinheiro para pagar a dívida de jogo: “o amigo desconhecido e nunca reencontrado que desempenha um papel tão essencial na lenda familiar. Tudo isso desemboca no quatuor mítico. Ele é reintegrável na história do sujeito e desconhecê-lo é desconhecer o elemento dinâmico mais importante da análise” (p. 42).

A presença do quarto elemento, desse quatuor mítico, renova-se sem fim, diz Lacan, na clínica do obsessivo. Ela é também o desdobramento do próprio indivíduo, numa identificação “de ordem mortal” (p. 30). Desdobramento narcísico, então, no qual jaz o drama do sujeito “em relação a que assumem todo seu valor as diferentes formações míticas” (p. 31), as fantasias, os sonhos. Lacan testemunha ter inúmeros casos que o exemplificam e conclui: “Aí podem ser mostradas, ao sujeito, as particularidades originais de seu caso, de uma forma muito mais rigorosa e vívida para ele, do que nos tradicionais esquemas extraídos da tematização triangular do complexo de Édipo” (p. 31).

Se os três são: o sujeito, o pai e a mãe, “qual é esse quarto elemento? Pois bem, vou designá-lo hoje dizendo que é a morte” (p. 42). A questão da morte na neurose obsessiva permite Lacan aproximá-la à dialética do senhor e do escravo de Hegel, pondo o obsessivo no lugar do escravo, o que possibilita entender melhor a procrastinação como um dos traços principais da neurose obsessiva, pois o obsessivo, por temer a mor-

te, desvia-se de qualquer situação que o coloque em direção ao risco da morte e, assim como o escravo, o obsessivo escolhe esperar pela morte do Outro, por temer a sua própria (Lacan, 1953/1998b, p. 315).

Ao avançar em seu ensino, Lacan nos conduz à questão primordial do neurótico obsessivo, a saber, “estou vivo ou estou morto?”. Dúvida fundamental do sintoma obsessivo que, mais uma vez é imaginarizada na relação com o pai, fazendo dele uma das representações no Outro da morte, da morte como mestre supremo – quarto elemento no mito do obsessivo. Freud já fora explícito em dizer que não é possível representar a morte no inconsciente, assim como não é possível uma representação no inconsciente da relação sexual, Lacan o demonstrou largamente. É para não se deparar com esses impossíveis que o neurótico obsessivo os imaginariza, os sofre em pensamentos. Mas é apenas no momento em que se torna possível articulá-los com as crenças do sujeito no relato que tece de suas experiências, em seus mitos, fantasias e sonhos, como diz Lacan, que a eficácia da interpretação atinge uma possível elaboração. Eis como a verdade histórica vem em auxílio de uma análise: a morte, esse quarto elemento, é a morte do desejo. Em *O Seminário, livro 5, As formações do inconsciente* (1957-1958), Lacan observa que para não se deparar com o desejo, com a falta que o marca, o obsessivo procura invalidar o desejo do Outro. Não se trata de um aniquilamento do desejo do Outro ou uma não efetivação de tal desejo devido a uma insuficiência de transmissão pelo Nome-do-Pai, mas de anulação, de invalidação do desejo do Outro, ou seja, consiste em negar o desejo do Outro, operando assim uma demanda de morte:

Essa demanda de morte, sobretudo quando é precoce, tem por resultado destruir o Outro, em primeiro plano o desejo do Outro, e, junto com o Outro, ao mesmo tempo, aquilo mediante o qual o próprio sujeito pode se articular [...] Há um jogo perpétuo de sim e não, de separação, de triagem daquilo que, em sua fala, em sua própria demanda, o destrói, em relação àquilo que pode preservá-lo e que também é necessário à preservação do Outro, por que o Outro só existe como tal no nível da articulação significativa (Lacan, 1957-1958/1999, p. 497).

O drama do obsessivo se dá em razão de que a destruição do Outro resultaria na sua própria destruição, daí todo o seu esforço em

anular o desejo do Outro, mas não destruir o Outro, o que tem relação direta com o seu sintoma, pois a dúvida, a incerteza, a procrastinação estão ligadas ao jogo, mencionado por Lacan na citação acima, tendo como resultado os pensamentos que impendem que o neurótico obsessivo produza um ato, que ela aja.

No lugar de agir, pensa: é um sujeito tomado pelos seus pensamentos e o ato compulsivo tem como função muito mais proteger o sujeito de tais pensamentos. Por serem gozo, os pensamentos também estabelecem uma metonímia sem fim na tentativa de amarrar a experiência de gozo incestuoso que confronta o sujeito à castração. A formulação que estabelece que o pensamento tem uma função primordial no sintoma obsessivo é verificada melhor na “Conferência em Genebra sobre o sintoma” (1975): “o obsessivo é essencialmente alguém que é *penso*. Ele é *penso* avaramente. Ele é *penso* em circuito fechado. Ele é *penso* para si mesmo. Essa fórmula foi-me inspirada pelos obsessivos” (Lacan, 1975/1998g, p. 14).

Levantamos a hipótese — de que a verdade histórica que não é, de forma alguma, a verdade dos fatos, é na realidade a história do gozo do sujeito — ainda no cerne do tema da neurose obsessiva à qual, já em sua correspondência com Fliess, Freud (Carta de 06/12/1896, 1986, p. 210) supõe um gozo a mais, assim também retomado por Lacan (1960-1961/1992, p. 250). Uma boa posição dos astros na hora do nascimento do sujeito — o que não deixa de ser ela mesma uma verdade histórica, mítica, passível de ser ditada pela Pitonisa e por um sem número de oráculos que a precederam —, seria esse gozo a mais? No caso da neurose obsessiva, como diz o próprio Widlöcher, ele promove a patologia. Afinal, foi essa a razão de o rapaz estrangeiro ir procurar Freud, assim como foi o caso do próprio Homem dos ratos. Como observa Quinet (1998): a obsessão “é a maneira de gozar para um sujeito cuja dúvida, a falta de certeza impedem seu ato, que é assim sempre adiado para mais tarde (procrastinação)” (p. 209). No lugar da repetição do prazer do ato, nas palavras que Freud utiliza para se referir à lembrança infantil de Goethe, o gozo obsessivo. “Daí a obsessão como pensamento se encontrar em oposição ao ato, onde o sujeito não pensa, tornando-o portanto impraticável. Para que uma

prática se torne possível é preciso o ato que, na neurose, é impedido pela falta de decisão do sujeito” (p. 209).

Mas no caso em que o sujeito não escolhe a neurose, tal constelação poderia se instalar em seu ser e orientá-lo vida afora? Seria a verdade histórica então homóloga a *lalangue* que, nas palavras de Freud, repete um ato já em si prazeroso?

Alberti (2007) faz a observação segundo a qual é com o escritor Goethe que Freud pode construir a noção de ato (*Tat*). Após uma decepção amorosa, no lugar do suicídio, o escritor escolheu escrever. Há uma consonância entre o ato de Goethe e a formulação freudiana de que no momento em que o homem empreendeu uma ofensa verbal ao seu próximo, no lugar de agressão física, nasceu a cultura, que fez equivaler o ato ao significante – tese que Lacan conservou em todo no seu Seminário sobre o ato (Lacan, 1967-1968): “No lugar do ato, Goethe então escreveu, movimento que podemos associar ao que Hughlings Jackson (apud Freud, 1893, p. 22) identificaria como civilizatório: fazer equivaler o ato com o significante. Eis por que é de Goethe também que Freud retoma o conceito de *Tat*, paradigma da equivalência entre ato e significante” (Alberti, 2007, p. 20).

A verdade histórica para a análise

No início do seu ensino, com a primazia do significante, Lacan nos revelara uma função essencial da fala no que tange sua relação com a verdade, a saber, *quanto mais a verdade da fala está distante da correspondência à coisa, mais há verdade na fala*, podemos dizer que chega a ser uma definição de fala: “a fala, portanto, afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa” (Lacan, 1955/1998d, p. 353). Não se trata de interlocução, mas sim de uma implicação da alteridade, pois ao falar, a singularidade está posta, e a outra singularidade está reconhecida:

Mas, se essa fala ainda assim é acessível, é porque nenhuma fala verdadeira é apenas fala do sujeito, uma vez que é sempre fundamentando-a na mediação com um outro sujeito que ela opera, e

que por aí ela se abre para a cadeia sem fim — mas não indefinida, sem dúvida, por que ela se fecha — das palavras em que se realiza concretamente, na comunidade humana, a dialética do reconhecimento (p. 355).

Lacan ressalta que a fala que contém a verdade do sujeito é uma fala que sofre proibição, tal proibição vem daquilo que Lacan nomeou como discurso intermediário, um discurso de erro e de engano:

Essa fala, que constitui o sujeito em sua verdade, é-lhe no entanto permanentemente proibida, fora dos raros momentos de sua vida em que ele tenta, ainda que confusamente, captá-la no juramento, e proibida porque o discurso intermediário o impele a desconhecê-la. Entretanto, ela fala por parte onde pode ser lida em seu ser, ou seja, em todos os níveis em que o formou. Essa antinomia é a mesma do sentido que Freud deu à noção de inconsciente (p. 355).

Para Lacan, a verdade é lida, comunicada, falada nas entrelinhas, o que nos leva a pensar que é daí que ele elabora com mais rigor e com mais aportes clínicos a sua máxima que a verdade está no semi-dizer, é meio dita, é não-toda dita. Mas há uma passagem em que Lacan relaciona recalque e verdade na qual é possível atribuir à operação do recalque o semi-dizer da verdade, extraída do momento do ensino de Lacan em que o recalcado é a censura da verdade:

O analista, com efeito, só pode enveredar por ela [psicanálise] ao reconhecer em seu saber o sintoma de sua ignorância, e isso no sentido propriamente analítico de que o sintoma é o retorno do recalcado no compromisso, e de que o recalcado, aqui como alhures, é a censura da verdade (p. 360).

No segundo momento de seu ensino, já não exclusivo ao campo da fala e da linguagem, mas enfatizando o campo do gozo — momento em que Lacan pôde formular o discurso do analista, em consequência à constituição desse novo campo —, a verdade compreendida na metáfora sofre nova perda, pois como diz em 11 de janeiro de 1977, “o discurso do mestre é o menos verdadeiro” (Lacan, 1976-1977). Ora, sabemos que nesse novo momento de seu ensino, Lacan identifica o discurso do inconsciente com o discurso do mestre — na medida em

que este último se origina da relação entre S_1 e S_2 , os significantes que constituem a própria cadeia significante inconsciente —, então na relação metafórica entre os significantes, segundo a qual um significante representa um sujeito para outro significante, $S_2/S - > S_1$, a verdade esvazia-se, é o que “está apenas implicado” (s. p).

O caminho que Lacan tenta indicar para que a verdade possa emergir é justamente a decifração do sintoma, posto que tal decifração se faz pela estrutura do significante. O sintoma mostra a influência da função simbólica e para tanto não é necessário traçar uma gênese da linguagem: “contudo, não há necessidade dessa gênese para que a estrutura significante do sintoma seja demonstrada. Decifrada, ela é patente e mostra, impressa na carne, a onipotência que tem para o ser humano a função simbólica” (Lacan, 1955/1998c, p. 416). Tal função leva Lacan a enfatizar o uso da concepção linguística do analista em seu trabalho clínico que leva à indagação sobre: como o sujeito chega ao material significante do sintoma? O sujeito é levado ao material significante do sintoma através da desagregação do imaginário, pelo menos é a concepção de Lacan em 1955: “com efeito, é na desagregação da unidade imaginária constitutiva do eu que o sujeito encontra o material significante de seus sintomas” (Lacan, 1955/1966, p. 427).

O inconsciente como campo da fala e da linguagem é formado pela cadeia significante. Nessa época do ensino de Lacan, a formação se dá pelo recalque que é operado pelo Nome-do-Pai através da castração, e o falo é o significante que estabelece não só uma significação, fazendo ponto de basta juntamente com o Nome-do-Pai na cadeia significante, para o desejo da mãe; como também é o significante que estabelece a divisão entre os sexos e, portanto, da falta. Isso também faz dele o significante que fornece razão ao desejo.

A significação fálica que é produzida no campo do Outro quando o Nome-do-Pai se inscreve, introduz o sujeito na dimensão do desejo inconsciente, um desejo marcado pela falta, marcado pela castração que incidiu através do Nome-do-Pai, marcado pelo real do sexo, de impossível significação. Isso porque a resposta que vem do Outro é sempre insuficiente para nomear o que é do sexo:

O sujeito divide-se ali, diz-nos Freud com respeito à realidade, ao mesmo tempo vendo abrir-se o abismo contra o qual se protegerá [...] Reconheçamos a eficácia do sujeito nesse gnômon que ele erige para lhe apontar a toda hora o ponto de verdade. Revelando, do próprio falo, que ele nada é além desse ponto de falta que indica no sujeito (Lacan, 1965/1998f, p. 892).

O ponto de verdade que Lacan aponta aí é a castração como verdade do sujeito, o falo aponta para tal verdade, porém o sujeito nada quer saber sobre a castração:

A castração, diante da qual o sujeito se divide, é um elemento universal para o ser falante, fonte da verdade sobre a qual ele não quer nada saber. O sujeito, indica-nos Lacan, transfere o nada-de (o *pas de*) do nada-de-pênis (o *pas-de-pénis*) — que é a verdade da castração com a qual ele se defronta ao descobrir o Outro sexo — para o saber, o que resulta num *nada-de-saber* (*pas-de-savoir*) sobre a verdade da castração (Quinet, 2000, p. 128).

O sintoma que traz uma significação — s(A): “significado do Outro, vindo do lugar da fala” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 477) — que apazigua o sujeito por tentar velar a castração, também é índice dessa verdade que é a falta, compromisso que é entre o real impossível de dizer e a articulação com toda a história do sujeito.

Mas o que Freud também nos ensinou é que o sintoma nunca é simples, é sempre sobredeterminado. Não há sintoma cujo significante não esteja trazido de uma experiência anterior. Essa experiência está sempre situada no nível onde se trata do que foi reprimido. Ora, o cerne de tudo o que é reprimido no sujeito é o complexo de castração, é o significante do A barrado no que se articula no complexo de castração, mas que não está forçosamente presente, nem sempre totalmente articulado (p. 477).

Porque algo do recalcado não retorna, mesmo que se opere a decifração do sintoma — ainda assim haverá um *não-dito* —, não há uma revelação final da verdade para a psicanálise. Em última instância, a verdade é a castração diante da qual o sujeito neurótico procura se resguardar e que o obsessivo, em particular, vela ao procrastinar. Seu

sintoma comporta tal verdade, a aponta, razão de o sintoma ser a via que uma psicanálise tem para fazer o sujeito avançar em seu trabalho. Este, como visto, se dá pelo deciframento do sintoma, tomado como metáfora ali onde o desejo, em sua metonímia, não pode ser sustentado por causa da falta moral, a covardia de enfrentar o fato da castração.

Muitos anos depois de se ocupar dessas relações, Lacan relativiza a verdade: ela pode acordar, mas também fazer dormir. Hoje compreendemos a razão de ele quase não se ocupar então da neurose obsessiva, senão para dizer que “Freud teve o mérito de perceber que a neurose não é estruturalmente obsessiva, que, no fundo, ela é histérica, quer dizer, referida ao fato de que não há relação sexual” (Lacan, 1976-1977, lição de 19 de abril de 1977). Reduzindo a neurose obsessiva a não ser senão “o princípio da consciência” (lição de 17 de maio de 1977), referida “a relações sociais” (s.p.), Lacan conclui sobre este que sofre dos pensamentos. Isso porque o obsessivo imaginariza o simbólico, ali onde o pai é imaginariamente idealizado, e onde a enigmática observação freudiana segundo a qual o Eu do obsessivo luta contra a erótica genital, encontra sua determinação: se para poder se exercer em tal erótica é preciso levar em conta a impossibilidade da relação sexual, então ele escolhe a regressão libidinal. Mas ainda aqui, a clínica do obsessivo aponta uma verdade que Lacan retomou somente nos últimos anos de seu ensino: não existe a relação sexual, salvo a incestuosa, “é o que o mito de Édipo designa: a única pessoa com a qual se tem desejo de dormir é a mãe, quanto ao pai, o matamos” (lição 15 de março de 1977). Fazer verdade, *histohistorizar-se*, eis a orientação possível na psicanálise a partir disso. Caso contrário, para não dormir com a mãe é melhor cortar o desejo de vez, eis onde a verdade do sujeito, paradigmaticamente no obsessivo, é a própria castração que ele sintomatiza: “em suma, de verdadeiro há somente a castração” (s.p.).

Se é verdade que “vivemos um processo de obsessivação na contemporaneidade” (Eliá, 2008, p. 12), na contramão da *histohistorização*, a verdade histórica que aqui articulamos com a neurose obsessiva, não seria ainda uma forma de manter vivo, nesse movimento atual, o cerne da psicanálise, a aposta na fala que constitui o sujeito em sua verdade — essa antinomia que “é a mesma do sentido que Freud deu

à noção de inconsciente” (Lacan, 1955/1998d, p. 355)? Leiamos novamente a íntegra do desenvolvimento dessa ideia em Lacan, de 1955:

Essa fala, que constitui o sujeito em sua verdade, é-lhe no entanto permanentemente proibida, fora dos raros momentos de sua vida em que ele tenta, ainda que confusamente, captá-la no juramento, e proibida porque o discurso intermediário o impele a desconhecê-la. Entretanto, ela fala por parte onde pode ser lida em seu ser, ou seja, em todos os níveis em que o formou. Essa antinomia é a mesma do sentido que Freud deu à noção de inconsciente (p. 355).

Num texto tardio de Freud, “Inibição, Sintoma e Angústia”, escreveu que “a neurose obsessiva é provavelmente o mais interessante e recompensador objeto da investigação psicanalítica” (Freud, 1926/2010c, p. 49). Aqui ela nos permitiu levantar uma hipótese: de que a verdade histórica que emana dessa mesma investigação, remete diretamente ao gozo do sujeito, ao júbilo, para dizê-lo com as palavras de Goethe. E isso porque “o discurso intermediário” impele o sujeito a desconhecer a fala que “constitui o sujeito em sua verdade”, o que em 1972, em “O Aturdito”, se esclarece no dito de Lacan segundo o qual “que se diga fica esquecido atrás do que se diz no que se ouve” (Lacan, 1972, p. 449ss). Já não mais aqui uma simples verdade recalçada, mas uma historização do que é impossível de dizer, historização por haver o dizer que fica esquecido atrás do que se diz. E é porque se diz, que é possível repetir o gozo, dos “acontecimentos excitantes, de sedução ou traumáticos” – retomando a observação de Widlöcher (2006, p. 18) –, levando o sujeito a crer em certas ideias, “apesar de elas não apenas não serem verificadas pela realidade, como mesmo incompatíveis com ela” (Blass, 2006), mas que emanam de quando se conseguiu jubilar o e do gozo do Outro, aquele a que Lacan já aludia quando dizia que na neurose obsessiva ao Outro é suposto um desejo de aniquilamento, mas apenas em espelho alí onde o sujeito deseja a morte do Outro, seu rival. Gozo repetido então na verdade histórica, gozo a mais, mas pelo qual a neurose obsessiva depois leva o sujeito a se culpabilizar. Por que? Porque, caso contrário, é preciso bancar a verdade do desejo, a castração, de que há o impossível. É o que a posição do psicanalista precisa poder sustentar, em sua ignorância, justamente, quando o sujeito vem procurá-lo.

Referências bibliográficas

- Alberti, S.** (2009). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiosos/Contra-capas.
- Alberti, S.** (2007). Sobre o lugar de Goethe no texto freudiano. In Costa, A. & Rinaldi, D. Escrita e psicanálise. Rio de Janeiro: Cia de Freud, UERJ, Instituto de Psicologia.
- Blass, R. B.** (2006). Le concept de “vérité historique” de Freud et les fondements inconscients de la connaissance. <http://www.cairn.info/revue-francaise-de-psychanalyse-2006-5-page-1619.htm> (Acesso em 4/12/2014).
- Carneiro- Ribeiro, M. A.** (2003). *A neurose obsessiva*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Couto, R. & Alberti, S.** (2014). Moisés e a verdade histórica. In *Trivium* (ano V, no. 1 p. 85-102, 1o. Semestre de 2013). <http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/moisés-e-a-verdade-artigo.pdf> (acesso em 30/12/2014).
- Elia, L.** (2008) Apresentação. In Alberti, S. (Org.) *A sexualidade na aurora do século XX*. Rio de Janeiro: Cia de Freud: CAPES.
- Foucault, M.** (2008). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1969).
- Freud, S.** (1971). Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. In Studienausgabe. Frankfurt: M.s. Fischer, vol. VI. (Trabalho original publicado em 1893).
- Freud, S.** (1981a). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. Tomo II (1905-1915 [1917]) & Tomo III (1916-1938 [1945]). Tradução de Luis Lopez-Ballesteros.
- Freud, S.** (1981b). El chiste y su relación con lo inconciente. In Luis Lopez-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Tomo I, pp. 833-948). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S.** (1981c). Analisis de un caso de neurosis obsesiva (“El Hombre de las ratas”). In Luis Lopez-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Tomo II, pp. 1441-1486). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S.** (1981d). Inhicion, Sintoma e Angustia. In Luis Lopez-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Tomo III, pp. 2833-2883). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S.** (1981e). Moises y la religion monoteista: tres ensayos. In Luis Lopez-Ballesteros (Trad.). *Obras completas* (Tomo III, pp. 3241-3324). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S.** (2010a). *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras. Trad. Paulo César Souza.

- Freud, S.** (2010b). Uma recordação de infância em *Poesia e verdade*. In Paulo César Souza (Trad.). *Obras completas* (Vol. 14, pp. 263-278). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S.** (2010c). Inibição, Sintoma e Angústia. In Paulo César Souza (Trad.). *Obras completas* (Vol. 17, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, S. & Fliess, W.** (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago. Jeffrey Mousaieff Masson (Org.).
- Fridman, A.V.** (2012). Mito e verdade em Freud: como se constrói uma clínica. In *Estilos da clínica* (Vol. 17, no. 1, junho 2012). http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1415-71282012000100003&script=sci_arttext. (Acesso em 30/12/2014).
- Goethe, J. W.** (1944). Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit. In *Goethes Werke* (Vol. 10). Basileia: Verlag Birkhäuser. (Trabalho original publicado em 1811).
- Lacan, J.** (1966). La chose freudienne. In *Ecrits*. Paris, Seuil. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J.** (1974/1975). *O seminário, livro 22, R.S.I.* Inédito.
- Lacan, J.** (1975/1976). Le symptôme. Conferência na Columbia University. Auditorium School of International Affairs. 1/12/1975. In *Scilicet* (6/7. pp. 42-52).
- Lacan, J.** (1976-1977). *Le Séminaire, livre XXIV, L'insu que sait de l' une-bévue s'aile a moure*. Inédito.
- Lacan, J.** (1992). *O seminário, livro 8, A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente dado em 1960-1961).
- Lacan, J.** (1998a). Formulações sobre a causalidade psíquica. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1946).
- Lacan, J.** (1998b). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J.** (1998c). A coisa freudiana. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J.** (1998d). Variantes do tratamento-padrão. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J.** (1998e). A instância da letra no inconsciente ou razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J.** (1998f). A ciência e a verdade. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1965).
- Lacan, J.** (1998g). Conferência em Genebra sobre o sintoma. *Opção lacaniana. Revista Brasileira Internacional de Psicanálise* (n 23. Pp. 6-16). São Paulo: Edições Eolia. (Conferência originalmente dada em 1975).

- Lacan, J.** (1999) *O seminário, livro 5, As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente dado em 1957-1958).
- Lacan, J.** (2003). *O aturdido*. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1972).
- Lacan, J.** (2008a). *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J.** (2008b). *Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre mitologia e o ritual”, com uma resposta dele*. In *O mito individual do neurótico ou poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lévi-Strauss, C.** (1978). *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.
- Lévi-Strauss, C.** (1985). *Antropologia estrutural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1949).
- Melman, C.** (1998). *La rationalité comme symptôme*. http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Theorie_psychanalytique/La_rationalite_comme_symptome. (Acesso em 18 de novembro de 2012).
- Quinet, A.** (1998). *Zwang und Trieb*. In *Fundação Campo Freudiano (Org.). O sintoma-charlatão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A.** (2000). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Soler, C.** (1998). *Les discours-écran (Os discursos tela)*. In http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=672
- Widlöcher, D.** (2006). *Réalité psychique et vérité historique: modèle explicatif ou descriptif?* In *Topique, Revue freudienne* (2006/2, no. 95, pp. 15-25). http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=TOP_095_0015 (Acesso em 15/01/2015).

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /
Para citar este artigo (APA):**

Couto, R., & Alberti, S. (2015). *Verdade histórica entre meio dizer e neurose obsessiva*. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 97-120. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

EL SUPERYÓ EN LACAN: ACTUALIDAD DEL CONCEPTO TAL COMO ES PLANTEADO EN SUS 'ANTECEDENTES' (1932-1952)¹

Marcela Ana Negro²

Asociación Mundial de Psicoanálisis y Escuela de la Orientación Lacaniana
marchinegro67@gmail.com

Resumen

Este trabajo se aboca a estudiar y esclarecer la concepción que tenía Lacan del superyó en el periodo de sus *Antecedentes*, correspondiente a los años 1932-1952, definido en términos de subjetivación del kakón, lo cual implica una articulación entre una economía de goce y lo que es del or-

den del ser. Este trabajo es un avance del estado de investigación correspondiente a la tesis de doctorado en vías de realización, en la Universidad de Buenos Aires.

Palabras clave: superyó, yo, ser, kakón.

SUPEREGO IN LACAN: A FOCUS ON THE CONCEPT AS IT IS POSED IN HIS 'ANTECEDENTS' (1932-1952)

Abstract

This paper focuses on studying and elucidating Lacan's conception of superego in the period of his *Antecedents*, corresponding to the years 1932-1952, defined in terms of subjectivation of kakon, which

implies an articulation between the economy of *jouissance* and what belongs to the order of being.

Keywords: superego, ego, being, kakon

-
- 1 Este artículo es un avance del trabajo de tesis llevado a cabo por la autora en el Doctorado en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, cuyo título es *Solución en el Seminario La identificación al problema lacaniano del superyó*, bajo la dirección de la Doctora Laura Arias.
 - 2 Licenciada en Psicología, Universidad de Belgrano (Argentina). Egresada de la Sección Clínica de Buenos Aires, del Campo Freudiano (Argentina). Magíster en

LE SURMOI CHEZ LACAN : ACTUALITÉ DU CONCEPT TEL QU'IL EST PROPOSÉ DANS SES "ANTECÉDENTS" (1932-1952)

Résumé

Cet article a pour but d'étudier et d'éclaircir l'idée que Lacan avait au sujet du surmoi pendant la période de ses Antécédents, correspondant aux années 1932-1952. Ce surmoi est défini en termes de subjectivisation

du kakon, ce qui implique une articulation entre une économie de la jouissance et ce qui est de l'ordre de l'être.

Mots-clés : surmoi, moi, kakon.

Recibido: 27/11/14 • Aprobado: 17/01/15

Psicoanálisis, Universidad Kennedy (Argentina). Diplomada del Instituto Clínico de Buenos Aires, Instituto del Campo Freudiano (Argentina). Actualmente adelanta estudios de Doctorado en Psicología en la Universidad de Buenos Aires desde el año 2010.

Introducción

El predominio de lo imaginario en la sociedad actual torna necesario revisar las correlaciones del superyó con el yo. Con ese fin investigamos esta etapa de la enseñanza de Lacan, rescatando la primera conceptualización que hace del superyó y que se puede resumir en tres puntos que desarrollaremos a continuación: a) su relación a lo rechazado del ser; b) su referencia a la pulsión y c) su surgimiento en el punto de falla de la identificación del sepultamiento del Complejo de Edipo.

‘Antecedentes’ es el nombre que el mismo Lacan da a la transmisión que lleva a cabo entre los años 1932 y 1952, enseñanza que podríamos describir como sostenida en la dialéctica hegeliana, de carácter pre-estructuralista y anterior al ordenamiento simbólico-imaginario-real y a la perspectiva de la primacía de lo simbólico. La productividad de este ciclo se ubica entre 1932 (con la publicación de su tesis de doctorado) y 1952 (antes del “Informe de Roma” y del inicio oficial de su Seminario).

En estos años vemos un pasaje en la investigación de Lacan que va desde la psicopatología a la constitución psíquica normal, de la psicosis a la neurosis, de la paranoia al conocimiento como paranoico y del superyó al yo.

En cuanto al tema que nos convoca, Lacan hace un recorrido desde la autopunición por medio del pasaje al acto que impone el superyó, producto de un detenimiento en el desarrollo de la constitución psíquica, hasta llegar a la agresión suicida del narcisismo, producto de una identificación dual, primitiva. Ubicaremos en este pasaje la manifestación de una tensión dialéctica entre yo y superyó que revisaremos. En esta tensión dialéctica se expresan los tres caracteres arriba mencionados.

El superyó en el periodo

Podemos decir que el superyó es la vía de entrada de Lacan al psicoanálisis. Alrededor de él, fundándose en él, distinguió un determi-

nado tipo de paranoia que se explica como autopunitiva. En su tesis de doctorado desarrolla la que llama 'paranoia de autopunición'. El mismo origen (superyó) le adjudica a la paranoia de reivindicación.

Para Lacan, el estudio del delirio paranoico pone de manifiesto tres cuestiones esenciales que es importante situar: a) la estructura del conocimiento, b) la función de la autopunición y c) la posición subjetiva del paranoico: el bovarismo. Las tres llevarán a Lacan a comprender y explicar la personalidad normal, la función del yo y su relación con la instancia autopunitiva.

La paranoia se explica por el detenimiento del desarrollo de la personalidad en el momento de constitución del superyó – que es el momento en que se establecen las leyes mentales de la participación social (que dependen de la constitución de la moral y la ética, es decir, de la construcción del ideal y de la posibilidad de socialización de las pulsiones libidinosas y agresivas) –. El superyó es el agente punitivo. En el desarrollo subjetivo, las tendencias pulsionales se traducen en intenciones mentales que deben acordar con las condiciones sociales. En su tesis, Lacan afirma que el delirio en la paranoia pone de manifiesto una imagen de sí mismo que implica el desconocimiento de una tendencia libidinal y agresiva inconsciente. La tendencia castigada en la paranoia es la homosexualidad. Es su surgimiento, y luego su sublimación o represión, lo que posibilita lo social. ¿Qué es lo que de la pulsión homosexual se castiga? La condición del objeto de amor de ser semejante a uno. La tendencia homosexual debe ser entendida, en términos del propio Lacan de esta época, como el investimento libidinal de lo parecido al sujeto: “[...] el objeto elegido es el más semejante al sujeto: tal es la razón de su carácter homosexual” (1979, p. 344). Así, esas tendencias rechazadas van a aportar su energía al superyó, que transforma esa agresión en autoagresión y castigo. De este modo, “Esta tendencia homosexual no se expresaría sino por una negación enloquecida de sí misma, que fundaría la convicción de ser perseguido y designaría al ser amado en el perseguidor” (p. 344). Así, todas las perseguidoras no son más que una imagen repetida de ese otro-semejante-a-mí originario, determinante en mi constitución, que no reconozco.

Lo que nos interesa señalar aquí son dos cuestiones: la punición del superyó y el bovarismo del yo. En cuanto al acto punitivo, es el acto como búsqueda de castigo sostenido en un motivo inconsciente que consiste en el desconocimiento de una intención rechazada de la personalidad del sujeto que es rechazada por representar en el psiquismo una tendencia intolerable desde la perspectiva de lo social, intención que, en cambio, es vista y reconocida en otro semejante que, por portarla, se convierte en un peligro para el sujeto, razón por la cual el sujeto debe atacarlo como defensa. Por medio del castigo social, al sujeto le retorna (aún desconocida) la verdad que hay en su acto; integrar lo desconocido por él, le permitiría situarse como sujeto responsable de su historia. Agredir lo rechazado encontrado en el otro es agredirse a sí mismo (autopunición). En cuanto al bovarismo del yo: el sujeto constituye su yo como una imagen ideal de sí y cree ser eso (bovarismo o capacidad del hombre de creerse diferente de lo que es). Por ese mismo acto desconoce lo que él es, su ser real, que es exactamente lo invertido, lo opuesto de esa imagen yoica ideal. Toma como Ideal del yo una imagen que encubre, a la vez que señala lo que de sí rechaza. Encuentra en el otro semejante ese Ideal que, por serlo, encarna también lo rechazado de sí, puesto que el Ideal encubre y a la vez indica el ser (conocimiento paranoico: conoce en el otro lo que no reconoce en sí). De este modo explicamos las tres condiciones del delirio paranoico planteadas por Lacan y señaladas por nosotros unos párrafos antes.

Los textos de 1932-1933 nos muestran que Lacan entiende que *la búsqueda de castigo tiene la intención de punir al propio ser que se desconoce*.

Releer el texto *La familia*, de 1938, nos aporta otro dato que nos permite sostener, a la vez que modificar levemente, la hipótesis que nos acompaña; y es que el superyó, al constituirse, hereda una condición que es originaria: él se apropia de la tarea de *representar la relación mortífera con el objeto primordial*.

En este texto, escrito para formar parte de una compilación del volumen VII de la *Encyclopédie Française*, de 1938, Lacan se ocupa de establecer las condiciones de la estructuración psíquica, y lo hace a par-

tir de la conceptualización de tres complejos por los que atravesaría el sujeto en el progreso de su constitución psíquica y su relación al otro.

Los complejos son el modo en que se articula en el sujeto lo cultural, puesto que la cultura es lo que viene al lugar de su inadecuación biológica. Un complejo “reemplaza una insuficiencia vital a través de la regulación de una función social” (Lacan, 1997, p. 40), y así organiza el desarrollo psíquico, al establecer estructuras mentales que modelan las experiencias psíquicas posteriores. Constituye y organiza la realidad. Los complejos son momentos dialécticos de tal modo que el siguiente contiene y supera al anterior.

El elemento psíquico fundamental que se estructura en el complejo es la imago, a la que Lacan define como una “representación inconsciente” (p. 29). Cada complejo figura una situación de inadecuación; pone de manifiesto una negatividad, pero con el correlato de instalar una positividad: la imago. La imago que se decanta en cada una de las etapas que se corresponden con los distintos complejos es resolutoria, posibilitadora, favorece la homeostasis, permite ligar el exceso tensional. Cada uno de estos complejos e imagos resignifica la realidad subjetiva anterior, modificándola. Cada imago debe ser sublimada (integrada a las otras) en el posterior desarrollo (los otros complejos); si no, deviene factor de muerte, es decir, de abandono subjetivo.

Los complejos son tres. Cada uno pone en juego: a) un estado afectivo inicial de peligro subjetivo, b) un agente interviniente exterior al niño, c) una forma particular de la falta; d) a cada uno le corresponde una imago ‘salvadora’ específica, acompañada de, e) un estado de tensión psíquica que le es particular y que, f) introduce un nuevo estadio de estructuración psíquica.

1. complejo del destete: desamparo, madre, pérdida (del pecho), imago del seno materno (identificación al objeto perdido), masoquismo, objeto primordial;
2. complejo de intrusión: discordancia, otro semejante, intrusión (del semejante), imago del doble (identificación al otro semejante), agresividad, constitución del yo;

3. complejo de Edipo: celos y angustia, rival (padre), castración (prohibición del incesto), imago del padre (identificación a la ley), punición y respeto, constitución del superyó e Ideal.³

El desamparo inicial del niño se ve reducido por la presencia de la madre. El destete lo reaviva. El sujeto resuelve esta separación haciendo de la madre el objeto primordial, erigiendo en el psiquismo la imago del seno materno. Ahora bien, aferrarse a la imago del seno materno sin integrarla a los siguientes complejos, la convierte en un factor de muerte, pues implica un empuje a la “asimilación perfecta de la totalidad al ser”, (p. 43), y supone, en sí misma, la aspiración a la muerte (concebida como el regreso al estado de beatitud intrauterino). La ruptura de la completud con la madre es un trauma psíquico que genera una tendencia a regresar a ese estado, lo que Lacan llama “suicidio primordial” (p. 51) o masoquismo primario. Esta tendencia psíquica consiste en la reproducción por parte del niño del estado de malestar generado por esa separación del objeto primordial para sublimarlo y superarlo. El juego del *fort-da* expresa este intento, al traducir la pérdida del objeto materno por medio de su simbolización.

Al atravesar y resolver el complejo del destete, el sujeto se ve inmerso en otro conflicto. El complejo de intrusión aparece como consecuencia de la conflictividad que produce un cuerpo despedazado y un deseo del que nada se sabe, que se resuelve mediante la constitución de la imago del semejante o del doble. Esta posibilita el nacimiento de la unidad corporal y mental con el advenimiento del yo, al tiempo que se constituye el otro como objeto; pero a su vez, expresa un estado de intrusión por cuanto el yo es otro, lo que hace que la identificación implique, correlativamente, la agresividad. La agresividad es secundaria y consecuencia de la identificación, y se produce en la medida en que la identificación con el hermano no sometido al destete (que lleva al niño a desear el mismo objeto que éste) evoca la imago materna que engendra la tendencia al suicidio primordial. En-

3 Si observamos las pérdidas correspondientes a cada complejo vemos que se vislumbra en ellas las tres formas de la falta desplegadas en el *Seminario 4*: privación, frustración, castración. También se bosquejan las tres formas de la identificación: la real, la imaginaria y la simbólica.

tonces, para Lacan, en *La familia*, la agresividad para con el otro es una transformación de la autoagresión (masoquismo) del complejo anterior: se limita a consumir (repetiendo) la pérdida del objeto materno, en tanto el otro suscita en el sujeto la imagen de aquel no sometido a la separación. Esta reacomodación, ahora en el plano del semejante, de lo generado en la relación con la madre es producto de que, primero, el sujeto se ha identificado con el otro. Y lo ha hecho porque identificarse a la imago del otro le permite sortear las deficiencias de la incoordinación corporal propia de la etapa que atraviesa y que lo dejan sometido a la dependencia y al malestar psíquico que deja la separación. El semejante sirve de modelo de unidad corporal-afectiva⁴ que restaura la unidad perdida. La imagen no contiene al semejante, el sujeto no se distingue de la imagen, se aliena a ella, pero sí añade la intrusión temporaria de una tendencia extraña (p. 56), lo cual engendra agresividad. Define la agresividad como “negatividad” del interés (p. 49). Ese interés en el otro lo lleva, luego de constituirse el yo, a interesarse en lo que interesa al otro: descubre el objeto, bajo la forma de los celos (por ser el otro el que tiene el objeto de interés). De aquí queda aferrarse a la destrucción del otro (detenerse en la agresividad, llevándola al plano de la agresión) o, por la vía de los celos, introducir la comunicación, el intercambio y el objeto social.

La imago del doble es una forma de progreso de la imago materna: es una identificación que hace ser uno. De allí pasa al interés por el objeto del otro sexo, enfrentando la aparición del tercero (el del mismo sexo) como obstáculo y como modelo. El complejo dirige las tendencias sexuales hacia el objeto primordial. El deseo sexual por el progenitor lleva a la reactivación de la tendencia de ser uno con el todo, de reabsorberse en el otro. La salida es la constitución de la distancia con el objeto que engendra el respeto. Esto deriva en el fin del complejo hacia el interés neutro (no solo por el objeto sexual), la constitución del superyó (agente represor) y del ideal (agente de sublimación) (p. 64).

4 Véase Negro, M. (2010). *Lo imaginario en la enseñanza de Jacques Lacan, incidencia del objeto mirada en su constitución*, Buenos Aires: La Barca.

A este tercer complejo lo caracteriza el hecho de que reaparece el objeto primordial, ahora bajo la forma del objeto de deseo sexual, y que el progenitor del mismo sexo se le aparece al niño como prohibidor y como transgresor de aquello que le prohíbe a éste. Otra vez el encuentro con el desencuentro (en distintos planos): con la imposibilidad (destete), con la inadecuación y discordancia (intrusión), con la castración (Edipo).

La imago del padre es la que se pone en juego en este momento. Resuelve en sublimación y garantía futura – por constitución del Ideal – el lugar del sujeto respecto al sexo (su posición sexual y la elección del objeto sexual). A la vez, reprime la tendencia sexual dando lugar a intereses neutros. Esta vez, la identificación no es al objeto de deseo, sino al objeto que obstaculiza su satisfacción, y esto es propiciatorio. Se le aparece al yo como sostén de su defensa y ocupa el lugar que antes tenía el doble con el que el yo se identificó en la etapa anterior.

¿Podemos decir que el superyó es lo que estructuralmente no puede ser sublimado de la imago materna en el posterior desarrollo de la estructuración psíquica? ¿Incluso podremos decir que es lo que no pudo ser sublimado *en* la imago materna? Sí, en tanto es lo reprimido. Lo que no puede ser sublimado en la separación del objeto es reprimido. Lo sublimado es lo que se logró como separación. Lo que no accede a la separación es reprimido. ¿Qué es lo que del objeto se transforma en superyó? El superyó es aquello que se erige en el lugar de los *restos* que quedan de lo que se constituye como objeto primordial, es el heraldo del rechazo del objeto, a la vez que lo representa. Tanto el masoquismo, como la agresividad o la punición son lo que resta como afectividad a la salida a cada complejo. Lo que era objeto y ahora son restos se retiene como afectividad. Lo que resta del objeto, lo imposible de sublimar en y del objeto primordial, lo intransformable, es la afectividad que despierta y que va tomando distintas formas según el complejo que se atraviesa: masoquismo, agresividad, punición.

Ahora rectificamos nuevamente nuestra hipótesis: *el superyó se constituye de los restos que quedaron en la constitución del objeto primordial*, los cuales consisten en afectividad.

“Acerca de la causalidad psíquica” es un texto de 1946 en el que introduce Lacan un viraje: lo que antes adjudicaba a la locura, como detenimiento en el momento de la constitución del superyó, ahora es adjudicado a la “normalidad psíquica”: la paranoia se convierte en el rasgo propio del yo.

Lacan parte del concepto de “conocimiento paranoico” ligado a la psicosis, para concluir explicando esta estructura como aquella que es propia del ‘modo imaginario’. Este (el conocimiento paranoico) es un término complejo que no designa solamente un modo de conocimiento, sino que manifiesta una *forma de organización psíquica, la imaginaria*.

La estructura elemental explicitada bajo el nombre de ‘conocimiento paranoico’ puede describirse en cuatro puntos: 1) conocer sin reconocerse; 2) creencia en el ser que adviene por identificación; 3) denuncia del desorden del mundo del cual no se siente parte; 4) este ser se constituye en una doble inversión respecto de su realidad que favorece la posición de víctima elegida en la que el sujeto queda atrapado y de la cual sólo puede salir mediante la ‘agresión suicida del narcisismo’.

El término ‘conocimiento paranoico’ define una ‘forma de significar’, un modo particular (arcaico) de dar significación a la realidad; y esta modalidad es la de “conocer sin reconocerse allí”. (Lacan, 1985a, p. 156). Esto es un acto de desconocimiento de la participación del sujeto en esa realidad que conoce.

Esta posición de conocer sin reconocerse tiene una estructura interna que se manifiesta, por un lado, en la identificación del sujeto con un ser ideal y en la creencia absoluta en la existencia real y veraz de ese ser que adviene y que, en realidad, es inefable por no ser más que producto de una identificación. Por otro lado, da al otro las cualidades de sí que rechaza y reconoce en el afuera aquello mismo que, sin embargo, no ve en él. Se da una imagen invertida: su actualidad es vista en algún otro y desconocida en sí mismo, mientras que reconoce como su ser una imagen ideal, virtual. Lo no reconocido en sí es conocido, visto en un otro. Esto señala una creencia en la indivisibilidad entre su ser y la identificación, no hay la menor diferencia entre uno y otra, no hay separación.

A su vez denuncia como “desorden” (p. 162) eso que rechaza de sí: rechaza reconocer su participación en ese “desorden” que ve en el afuera, sintiéndose víctima de eso y percibiendo ese desorden como persecutorio (como contrapuesto y amenazante del orden que promueve la identificación con la imagen ideal). (p. 162)

El espejismo sólo se rompe si la acción del sujeto lo confronta a reconocerse como siendo parte del desorden del que se quejaba. La agresión suicida del narcisismo es atacar lo que del sujeto hay en el otro: es agredir al ser aborrecido, de ese modo se agrede y por eso es suicida. Es definida como “la pasión de demostrar a todos su unicidad, así sea en el aislamiento de la víctima, en el que encuentra, en el último acto, su satisfacción amargamente jubilosa” (p. 165).

Que un sujeto quede apresado allí o logre pasar a otro plano en las relaciones humanas dependerá de que pueda llegar a establecer una identificación ‘mediata’, por oposición a la del yo, a la que Lacan llama ‘inmediata’ o dual. La identificación mediata, en cambio, es la que da origen al ideal.

La escisión subjetiva está ubicada en los efectos de la constitución del yo. Este se constituye por oposición y su borde es definido, no por oposición al otro semejante, sino por aquello que excluye desconociéndolo y proyectándolo en el otro. El yo se empeña en desconocer lo que desintegre su unidad. Ese desgarramiento implica que hay algo del sujeto que el yo no podrá tocar, a lo que no podrá acceder. Así se establece una hiancia entre lo que del sujeto anterior a la transformación no puede ser transformado y el sujeto transformado por la identificación, es decir, el sujeto devenido yo. Algo del ser queda excluido del yo. Ese resto inaccesible a la transformación es lo que de ahí en más se constituye como inconsciente y, en términos de esta época, *kakón*. La relación que el sujeto transformado, o yo, establece con este resto inconsciente es una relación de desconocimiento. La transformación que se introduce con la constitución de la imago del semejante o, en otros términos, la identificación del *estadio del espejo*, es en un sentido tal que la anterioridad no deviene pasado, sino una actualidad desconocida por el yo que, por el contrario, reconoce una virtualidad que es enajenante. El efecto es el desgarramiento subjetivo, la división, de tal

modo que se podría decir que lo inconsciente — en este momento de la enseñanza de Lacan — es el capítulo, no *'censurado'*, sino *desconocido* de la historia del sujeto. El desconocimiento es el acto por el cual el yo rechaza lo no asimilable a su estructura; ese resto que no pudo ser transformado.

Aunque en “Acerca...” la única mención que hace Lacan al superyó es para decir que más que de autopunición él hablaría de agresión suicida del narcisismo. Este acento puesto en el yo no nos exige de pensar qué lugar le corresponde al superyó. ¿Es que Lacan ahora descarta que esta instancia esté en el núcleo de la patología psíquica? No lo creemos si leemos este texto junto con “La agresividad en psicoanálisis” (1985d), donde dedica la tesis y al tema (pero también el resto del texto), y con “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología” (1985b), en el que consagra un apartado (el tercero) a esta noción.

En verdad, se puede apreciar que en este periodo de su enseñanza, Lacan construye toda una psicopatología alrededor de estos dos conceptos: a la paranoia de autopunición en su Tesis, y al narcisismo suicida del yo en “Acerca...”; debemos agregar la neurosis de autocastigo, en “La agresividad...”, y el crimen de autopunición en “Introducción teórica...”. En este último texto, Lacan señala que el superyó explica, además de la psicopatología, también las anomalías de la vida cotidiana (1985b, p. 122). Se trata de una psicopatología ordenada alrededor de la inhibición y la huida hacia adelante (p. 115); la clínica le muestra a Lacan, por un lado, lo que él llama “huida hacia adelante”, es decir, los actos delictivos que provoca el superyó; y, por otro, lo que se presenta como respuestas del yo a sus mandatos: la culpa, la inhibición, el fracaso. En un caso vemos tomar peso al carácter de empuje que implica esta instancia, y en el otro su carácter de imposición. Sabemos que mientras el yo se complace en ser víctima del otro, el superyó torna su víctima al sujeto. Si el yo dirige la agresividad al semejante, el superyó la dirige al sujeto (como vimos, para Lacan, el crimen superyoico, si bien se dirige hacia afuera, tiene el fin de recibir castigo por medio del rebote social respecto del acto delictivo cometido). Por otro lado, imponer la ley de su corazón al desorden del mundo, carácter propio del yo, no es sino pretender que

lo que vale para sí, valga para todos; cuestión que sitúa el carácter de imperativo categórico del superyó.

Veamos algunas preguntas, ¿habrá que pensar la psicopatología en Lacan, tal como es planteada en este periodo, como una dialéctica entre ambas instancias? Si hay afinidad de estructuras, ¿dónde radica la diferencia entre ambas? Además, ¿deberíamos decir que el castigo recae sobre el yo, en cuyo caso lo correcto sería sostener que el superyó se contrapone al yo, o sobre el sujeto desconocido por el yo y, en ese caso, pensar que el superyó está del lado de la instancia yoica?

Retomemos algunos conceptos vertidos por Lacan en estos textos:

- 1) La formación del superyó es contemporánea y hasta anterior a la aparición del yo (1985b, p. 128).
- 2) El yo nace como solución al desgarramiento original del hombre (1985c, p. 90) y se constituye como oposición (1994-5, p. 19).
- 3) Ubicado en el pasaje de la naturaleza a la cultura, el superyó emerge en el desgarramiento de lo social y recrea ese punto de falla (1985b, p. 128). La moral aparece como falla en la identificación del ideal (1985d, p. 111).
- 4) El sentido de las represiones es el de definir los límites del yo (1985a, p. 135).
- 5) El superyó comanda la represión y la censura (1985b, p. 122).
- 6) Las primeras formaciones del superyó se vinculan a lo que Klein llama posición depresiva y que supone la subjetivación del *kakón* (1985d, p. 108). El *kakón*, lo que en términos kleinianos son los objetos internos malos, y en términos freudianos es el núcleo del ser, es responsable tanto de la inhibición cuanto de la huida hacia adelante (1985d, p. 115).
- 7) El yo, para constituirse, necesita desconocer el *kakón* del ser (1985a, p. 165).
- 8) La agresividad del yo es la tensión correlativa de la estructura narcisista (1985d, p. 109).
- 9) La punición es la tensión correlativa de la estructura edípica (1985b, p. 128). El superyó es la tensión criminal del Edipo hecha estructura (1985b, p. 121).
- 10) El desconocimiento deja al yo cautivo del superyó (2012, p. 136).

Como primera cuestión, señalaremos que no vemos aquí que el superyó someta al castigo al yo. Por el contrario, lo vemos seguir la misma línea que él; opera las represiones y censuras sobre aquello mismo que es lo que el yo desconoce, sea esto reconocido (lo que no implica ser admitido) como interior, en cuyo caso opera como autopunición, o tamizado por la proyección yoica en el exterior, en cuyo caso opera como violencia hacia el otro (aunque con el trasfondo de la búsqueda de castigo por parte de la sociedad —y aquí radica la diferencia con el yo—). Aquello del ser que es cuestionado, criticado y juzgado por el superyó no parece ser el yo, sino esa parte del hombre que no responde ni al requerimiento de unidad narcisista ni a los ideales o valores de la cultura. De hecho Lacan plantea, por ejemplo, que la moral confunde la agresividad con la virtud de la fortaleza (1985d, p. 113), al tiempo que señala la tensión agresiva que supone la moral sujeta a la estructura del narcisismo (p. 111).

Por otro lado observamos que en estos textos Lacan plantea que el superyó surge *en* la identificación que da origen al Ideal, pero *no como producto* de esa identificación, *sino como consecuencia de su falla*, revelando justamente la estructura de esa falla. Es el superyó concebido como parásito del Ideal. En los puntos de quiebre de la identificación, donde esta no puede terminar de llevarse a cabo, “Siempre pronta a emerger del desgarramiento de las categorías sociales para recrear, según la hermosa expresión de Hesnard, el universo mórbido de la falta [...]” surge esta “instancia solo captada en el estado psicopático” (1985b, p. 128). El superyó es la tensión criminal del Edipo hecha estructura. En la medida en que muestra el lugar de falla en la transformación de esas tensiones criminales, es mucho más feroz en las sociedades donde se desintegra la situación familiar y en las que se promueve el yo y “se reduce al ser del yo toda la actividad subjetiva” (1985d, p. 110). El superyó expresa la dependencia del hombre respecto del medio humano en tanto surge de su hiancia.

Entonces, vemos al yo, tanto como al superyó, constituyéndose en el punto de hiancia estructural que implica el ser hombre, y que Lacan nombrará de distintas maneras: desgarramiento original, dehiscencia vital, discordancia primordial, entre otras. Ambas instancias constituyen tanto una solución, cuanto una profundización de

ese desgarro original. El yo porque aporta una unidad que al ser le falta, solución de carácter imaginario que implica un estado de confusión transactivista con el otro semejante y que requiere de una operación de desconocimiento que cliva al yo de lo que del sujeto supone una amenaza de ruptura de su unidad. El superyó porque *es ese resto hecho instancia psíquica*, o, en términos de Lacan: “subjetivación del *kakón*”, lo cual no implica el reconocimiento del mismo.

¿Cómo entendemos esta expresión de Lacan? Para explicarla rescatemos otra: “responsabilidad, es decir, castigo [...]” (1985b, p. 129). Castigo en el lugar de la admisión subjetiva de las tendencias e intenciones que le son propias. El superyó funciona como “represión merced a la cual el sujeto no puede responder de su crimen y gracias a la cual permanece aferrado a su denegación” (1985a, p. 135). A diferencia del yo, cuya operación es la de desconocimiento, el superyó reconoce eso como propio, pero sin asumirlo, sin responder por ello, sino, por el contrario, reprimiéndolo, censurándolo y castigándolo⁵. Entonces, se hace evidente que el superyó es la responsabilidad no reconocida. Así como la agresividad aparece cada vez que el objeto no se adecúa a la imagen del yo, la punición lo hace cada vez que el *kakón* en el sujeto no se adecúa al yo o a lo social.⁶

¿Qué es ese *kakón* que es subjetivado por vía del superyó? Recordemos los nombres del *kakón* en Freud y Klein: núcleo del ser y objetos malos internos. Lo malo para Lacan es algo que se constituye como peligro desde los primeros meses de vida, y es esa discordancia inaugural por la que se instalan tanto la dependencia del otro como la disarmonía sexual.

Unos párrafos arriba decíamos que el superyó es el resto no accesible a la identificación hecho instancia. Ahora bien, ¿qué es lo que

5 Unos años después dirá Lacan que el superyó opera por *verwerfung*. Cf. Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 4: La relación de objeto*, Buenos Aires: Paidós.

6 Por eso, Lacan, en la última clase del Seminario La transferencia, planteará la tarea del análisis como la de separar al máximo el I del a; es decir, realizar la tarea opuesta a la del superyó.

de la división no se resuelve? Si seguimos la lógica que Lacan viene planteando y por la cual decíamos que el superyó reprime lo que del estadio anterior no se puede sublimar en el siguiente, y planteábamos que lo no sublimado era algo del orden de la afectividad, entonces, *el superyó retiene ese monto afectivo que queda intocado*. Ese desarreglo que no puede ser elaborado por el desarrollo psíquico y es captado por el yo como lo malo, en la etapa del sepultamiento de Edipo toma carácter de superyó. El aparato psíquico engendra soluciones a esa división sentida como peligro: masoquismo, agresividad, punición; lo que Freud y Lacan llaman *pulsión de muerte*.

¿Cómo es que ese *kakón* se hace pulsión de muerte bajo la forma de 'punición'? Recordemos, aclaremos y definamos: la punición es la pulsión de muerte dirigida hacia el *kakón* subjetivado, o sea reincorporado. Aquí no se trata de identificación al padre, sino más bien de reincorporación de lo que de la relación con el objeto primordial, la madre, había sido expulsado. Es reincorporación de un modo de satisfacción, la satisfacción de ser uno con el todo. El padre, en cambio, es agente en la constitución del Ideal bajo la forma de la prohibición y de la posibilidad; prohibiendo el acceso al objeto primordial que llevaría al niño al goce mortífero, le permite abrirse a la socialización, a la sustitución y a la sublimación. Es prohibición *de goce*. En el caso del superyó, la prohibición *es goce* porque es la prohibición de la sublimación, de la sustitución y de la socialización. Son muy diferentes actos psíquicos.

Y, ¿dónde hallamos la esencia del superyó: en la moral, en la prohibición, en la punición?, ¿lo esencial está en la satisfacción pulsional indirecta?, ¿en el anudamiento entre pulsión y moral? ¿Los textos de Lacan de este periodo permiten responder esta pregunta o es necesario esperar hasta el *Seminario La ética del psicoanálisis* y luego al de *La identificación*? Vemos que ya se anticipan algunas de las cuestiones que se desarrollarán en estos seminarios: lo superyoico es que la pulsión tome forma de moral, es decir, de lo que está bien. Si la satisfacción pulsional toma forma superyoica (de empuje a lo moral o de prohibiciones incesantes o de castigo insensato), es solo en la medida en que, porque se depende del Otro, se internalizan los valores y normas del Otro. Si hoy en día el superyó toma la forma del empuje al consumo, al cuerpo perfecto o a las relaciones virtuales, es porque

eso es lo que la cultura promueve como valores morales en este momento. El superyó resulta una instancia mutante, un camaleón. Se sirve de la moral para llevar a cabo la satisfacción pulsional por vía indirecta. Toma los valores sociales para hacer de ellos una moral, es decir, determinando las acciones humanas en función de lo que está bien y lo que está mal, ofreciéndole a la pulsión ese camuflaje que hace injustificable no acceder a satisfacerla. Usa la moral para la satisfacción pulsional; el superyó hace un nudo entre ambos.

Lo esencial que vemos en los escritos de Lacan entre 1932 y 1952 es que, lisa y llanamente, *el superyó es, él mismo, la pulsión dirigida a satisfacerse alrededor de lo que toma carácter de kakón, a hacer de él, el objeto de esa pulsión de muerte, con la justificación moral de la punición*; el superyó es como una banda de Moebius: una cara es la pulsión y otra (la misma) es la moral.

Algunas conclusiones

El yo es función de desconocimiento, el superyó es función de censura y represión. Así como en el yo, “la tensión agresiva integra la pulsión frustrada cada vez que la falta de adecuación del otro hace abortar la identificación resolutive” (1985b, p. 135), el superyó resuelve la hiancia estructural y originaria con la autopunición cada vez que el *kakón* pone en peligro el aparato al despertar la pulsión.

Y, en este sentido, tanto el yo como el superyó continuarán la tarea de rechazo del ser, puesto que impiden la realización del sujeto. Si bien ambos aportan una solución a la división estructural, no hacen más que profundizarla.

Entonces, vemos que hemos respondido las preguntas que nos habíamos formulado al comienzo. Estamos, efectivamente, ante dos instancias que son afines, pues nacen de la falla estructural del sujeto y ambas plantean una solución; se distinguen en que lo hacen en niveles estructurales distintos: una en el nivel del narcisismo, mientras la otra lo hace en el del edipismo. Agreguemos que, si bien cada uno,

yo y superyó, tienen distinta forma de manejo de la libido, vemos que ambos implican una economía de goce. Respecto del yo se trata del narcisismo: organiza la “estructura *ontológica* del mundo” (1985c, p. 87) y “tipifica una relación libidinal esencial con la imagen corporal” (1994-5, p. 16) lo que hace que el deseo se anude a un objeto como el yo; mientras el superyó da una estructura *moral* al mundo. En esta perspectiva, ser (rechazo de lo que constituye su núcleo) y economía de goce (satisfacción pulsional) se articulan.

Por último, señalemos que Lacan termina estos textos dando a entender que la sociedad actual está entrando en un tiempo —la era del hombre liberado— en el que el sujeto quedará a expensas del superyó; y eso en razón de que la promoción del yo y del individuo, acompañada de la desintegración de la familia (cuestiones que predominan en la cultura actual), dificulta el proceso de identificaciones que ordenan, orientan y sostienen al sujeto. Además, dejemos simplemente señalado que Lacan da una indicación para la práctica cuando dice que se trata de: irrealizar el superyó (1985b, p. 126), y de hacerlo más soportable (p. 125).

Referencias bibliográficas

- Lacan, J.** (1979). El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia. En *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad. Seguido de Primeros escritos sobre la paranoia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1985a). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1985b). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1985c). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1985d). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J.** (1994-5). Algunas reflexiones sobre el yo. *Revista Uno por uno*, (41), 7-21. Barcelona: Eolia-Paidós.

Lacan, J. (1997). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.

Lacan, J. (2012). Premisas para todo desarrollo posible de la criminología. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Negro, M. A. (2015). El superyó en Lacan: actualidad del concepto tal como es planteado en sus 'antecedentes' (1932-1952). *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 121-139. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

Artículos cortos



“QUEM SABE EU AINDA SOU UMA GAROTINHA?!” NOTAS SOBRE A ADOLESCÊNCIA DAS MENINAS, SEUS SINTOMAS E A RELAÇÃO MÃE/FILHA

Vera Pollo¹
Universidade Veiga de Almeida, Brasil
verapollo8@gmail.com

Heloene Ferreira da Silva²
Hospital Universitário Pedro Ernesto, Brasil
heloeneferreira@hotmail.com

Resumo

O presente artigo consiste em algumas notas que procuram elaborar a prática psicanalítica com meninas adolescentes no Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente. Para tanto, ele traz inicialmente a contribuição de alguns psicanalistas contemporâneos, lado a lado com as contribuições de Freud e Lacan. Aborda alguns

sintomas que tem comparecido com frequência nos processos analíticos das jovens mulheres e discute a relação mãe-filha. Em sua parte final, procura demonstrar que os psicanalistas podem aprender com as adolescentes.

Palavras-chave: adolescência, sintoma, relação mãe-filha, devastação.

-
- 1 Psicanalista. Doutora e Mestre em Psicologia pela PUC-RJ. D.E.A. pela Universidade de Paris 8. Analista membro da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano, da Internacional dos Fóruns e do Colegiado de Formações Clínicas do Campo Lacaniano-RJ. Professora Adjunta do Mestrado e do Doutorado em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida e da Especialização em Psicologia Clínica da PUC-RJ. Exerce a clínica no Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente [NESA/HUPE/UERJ] e em consultório.
 - 2 Psicóloga residente no Hospital Universitário Pedro Ernesto e Especializanda em Psicologia Clínica Institucional/UERJ. Graduada em Psicologia pela Universidade Veiga de Almeida/UVA.

“¿AÚN SOY UNA NIÑITA?!” NOTAS SOBRE LA ADOLESCENCIA DE LAS CHICAS, SUS SÍNTOMAS Y LA RELACIÓN MADRE/HIJA

Resumen

El presente artículo consiste en algunas notas que buscan elaborar la práctica psicoanalítica con chicas adolescentes en el *Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente* (Centro de estudios de la salud del adolescente). Con este fin, presenta inicialmente la contribución de algunos psicoanalistas contemporáneos junto con las contribuciones de Freud y Lacan. Aborda

algunos síntomas que han aparecido con frecuencia en los procesos analíticos de las jóvenes mujeres y discute la relación madre-hija. En su parte final, busca demostrar que los psicoanalistas pueden aprender con las adolescentes.

Palabras clave: adolescencia, síntoma, relación madre-hija, estrago.

“AM I STILL A LITTLE GIRL?!” NOTES ON GIRLS’ ADOLESCENCE, THEIR SYMPTOMS, AND THE MOTHER-DAUGHTER RELATIONSHIP

Abstract

This paper consists of some notes aiming to work out the psychoanalytic practice with adolescent girls at the *Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente* (Center for the Study of Adolescent Health). To this end, it presents some contemporary psychoanalysts’ contributions together with Freud and Lacan’s ones. It tackles some

symptoms that have frequently appeared in the analytic processes of young women and discusses the mother-daughter relationship. Finally, it seeks to demonstrate that psychoanalysts may learn from adolescent girls.

Keywords: adolescence, symptom, mother-daughter relationship, ravages.

« SUIS-JE ENCORE UNE PETITE FILLE?! » NOTES SUR L'ADOLESCENCE CHEZ LES FILLES, SES SYMPTÔMES ET LA RELATION MÈRE/FILLE

Résumé

Cet article présente quelques notes qui ont pour but d'élaborer une pratique psychanalytique avec des adolescentes du *Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente* (Centre d'études de santé de l'adolescent). Pour ce faire, l'article propose la contribution de quelques psychanalystes contemporains, ainsi que les approches de Freud et de Lacan. Il aborde également quelques

symptômes qui se présentent fréquemment dans les processus analytiques des jeunes filles et traite la relation mère-fille. Finalement, l'article essaie de démontrer que les psychanalystes peuvent apprendre des adolescentes.

Mots-clés : adolescence, symptôme, relation mère-fille, ravage.

Recibido: 21/10/14 • Aprobado: 02/02/15

*As palavras da mãe são como um mantra dentro da gente.
Fica aquilo dentro... sempre a mesma coisa e não sai (fala de
uma adolescente)*

“Eu estava tentando morrer... Queria ver como minha mãe ia ficar. Ela ia se lembrar de mim *pra* sempre. Ela ia dizer: Ah! Larissa! Por que não a escutei?! Devia ter escutado ela!!” Foram estas as palavras com que uma adolescente de apenas doze anos abordou sua tentativa de suicídio, no decorrer da primeira entrevista com a futura analista. Acrescentou que havia tomado toda a cartela de *diazepan* da sua mãe, que vomitara sangue, ficara internada e quase morrera. Seu discurso sugeria de imediato uma demanda de amor ao Outro materno e nos permitia levantar a hipótese de uma relação mãe/filha caracterizada pela devastação. Adiante voltaremos a esse ponto.

Já se tornou lugar comum lembrar que “adolescência” não é um conceito da psicanálise e que até mesmo o vocábulo pouco comparece nas obras de Freud e de Lacan, o primeiro tendo privilegiado o termo “puberdade”, o segundo preferindo empregar o significante “jovem”. Porém é fato que grande número de psicanalistas dedicam-se cada vez mais a trabalhar com sujeitos adolescentes e a elaborar teoricamente possíveis especificidades da práxis psicanalítica com aqueles que atravessam essa etapa da vida caracterizada por Freud (1927) como a de uma reorganização das pulsões, um reviver do conflito edípiano e a necessária troca dos grandiosos ideais da infância por aqueles da sociedade. Trata-se, ainda segundo ele, do momento em que pode acontecer, embora não necessariamente, uma “organização genital da vida adulta”.

Ao escrever sobre os sujeitos adolescentes, o psicanalista Philippe Lacadée (2011), baseando-se na obra do poeta Victor Hugo, propõe que se substitua o sintagma “crise da adolescência” por “a mais delicada das transições”. Em suas palavras, a adolescência “é um momento de transição em que se opera uma desconexão no sujeito entre seu ser de criança e seu ser de homem ou de mulher. Nela está implicada uma escolha decisiva, que inclui a dimensão inédita de um ato” (p. 19). O ato é uma tentativa de inscrição, quando as crises de identidade se tornam crises de desejo, ligadas à função do objeto *a*.

Portanto, ele “serve como saída para o impasse da relação com o Outro, para o que se experimenta de um impossível de dizer”. O sujeito vivencia um “sentimento de exílio” e, “quando se mantém apressado, o adolescente corre o risco de errar e perder sua vida, correndo atrás de outras vidas” (p. 158). É possivelmente o que está subentendido na letra da música “Malandragem”: “Eu só peço a Deus/ Um pouco de malandragem/ Pois sou criança/ E não conheço a verdade/ Eu sou poeta/ E não aprendi a amar” (Cazuza, 1988).

Ao realizarmos atendimentos clínicos no ambulatório público do Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (NESA/HUPE/UERJ),³ recebemos com frequência casos em que uma mãe, não raramente lacrimajante, procura ajuda para a filha. Em suas queixas sobre a conduta das filhas adolescentes, as mães relatam episódios de fuga, *cutting*, bulimia, anorexia, prática sexual sem preservativo e ainda outros. Os pais, quando também as acompanham, costumam declarar um sentimento de impotência, por meio de frases como: “Já fizemos tudo, já tentamos tudo...”. Evidencia-se, a nosso ver, uma primeira associação entre a adolescência e o que gostaríamos de chamar com Lacan de “eventos de corpo”, conforme a expressão cunhada por ele em 1976. Eventos que atestam que “o sintoma é aquilo que muitas pessoas têm de mais real; para determinadas pessoas se poderia dizer: o simbólico, o imaginário e o sintoma”⁴ (Lacan, 1975/1976, p. 41. Tradução livre das autoras).

Independente de serem do sexo masculino ou feminino, os adolescentes costumam vir acompanhados pelas mães mais do que pelos pais. Há frequentemente queixas envolvendo situações escolares. Nesse caso, são queixas parentais que não raramente têm início em queixas de professores, diretores ou fiscais de ensino, relativas a notas baixas, absenteísmo, desinteresse pelos estudos e/ou condutas

3 Os casos relatados nesse artigo são de pacientes atendidas durante o treinamento profissional (2012) de Heloene Ferreira da Silva no NESA/HUPE/UERJ sob supervisão de Vera Pollo.

4 No original: « Le symptôme est ce que beaucoup de personnes ont de plus réel ; pour certaines personnes on pourrati dire : le symbolique, l’imaginaire et le symptôme. »

agressivas com colegas e professores, sem deixar de mencionar os casos de inibição e queixas de “vício” em videogames e computador.

Bernard Nominé (2001) afirma que “de fato, se quiséssemos interpretar uma época – o que não é o propósito direto da psicanálise –, me parece que bastaria debruçar-se sobre seus adolescentes, pois eles revelam tudo aquilo que uma civilização se empenha em dominar e esconder” (p. 43).

Para desenvolver o tema que ora propomos, buscaremos responder às seguintes perguntas, aliás intimamente entrelaçadas: O que se tem construído mais recentemente sobre a adolescência no seio da teoria psicanalítica? Há sintomas típicos dessa etapa da vida? O que dizer da relação mãe/filha na adolescência? Como caracterizar a assim chamada “adolescência da menina”? Será que podemos aprender com o sofrimento dessas jovens mulheres?

A adolescência no discurso psicanalítico

Se, na relação primordial com a mãe, “a criança está no paraíso do engodo” (Lacan 1956-1957/1995, p. 232), ela não deve permanecer muito tempo neste lugar, porque a lei da mãe é seu “puro capricho” e o sujeito *infans* corre o risco de se tornar o “peão apassivado” de um jogo que o prende às significações do Outro. O sujeito não permanecerá entregue ao olho e ao olhar do Outro sem graves consequências em sua vida relacional. No inconsciente, as palavras da mãe são restos memorizados da onipotência materna, rastros de um gozo que faz enigma para o sujeito, e isto pode se estender da primeira infância à velhice mais tardia. Uma adolescente repetia copiosamente as palavras ditas pela mãe quando ela tinha apenas cinco anos. Indagada sobre o motivo de seu ato, ela nos responde: “Claro! As palavras da mãe são como um mantra dentro da gente. Fica aquilo dentro... Sempre a mesma coisa... E não sai”.

Segundo Sonia Alberti (2004), a adolescência é “um longo trabalho de elaboração de escolhas e um longo trabalho de elaboração da

falta no Outro" (p. 10). O adolescente deve realizar a desconstrução do Ideal até então suposto aos pais, ou seja, de sua "incorporação do Outro". Durante esse processo, é inevitável que irrompa a questão: "o que o Outro quer de mim?". E a ela podemos apor: "Que Outro?", "Outro do desejo ou Outro do gozo?"

Do ponto de vista subjetivo, a adolescência da menina tende a tornar-se o encontro de duas questões sobre o gozo feminino. E, na ausência do significante de A mulher, tais questões indicam também o encontro de duas faltas, podendo se converter em desencontro, quando não em um verdadeiro embate. Uma relação, que já tendia à devastação, torna-se, agora, claramente devastadora. Por isso se pode afirmar que, se a puberdade é um fenômeno biológico da ordem do necessário, a adolescência, enquanto fenômeno subjetivo, é apenas contingente. Por não haver inscrição do feminino no inconsciente, mãe e filha se encontram diante de um impossível a simbolizar.

Uma adolescente conta como se deu sua fuga de casa: "Desde pequena eu ficava sentada com minha mãe no portão. Um dia, ainda pequena, pedi para ela me deixar ficar sentada sozinha... No dia que eu fugi, ela tinha me proibido de ficar ali, tinha me mandado entrar. Não sei o que meu deu... Eu saí pelo portão, encontrei com meu namorado e, quando viramos na esquina, eu sabia que não tinha mais volta... Fomos para a praia. Eu queria ver o mar... Hoje penso que foi por que, pra mim, só ele é mais poderoso que ela".

Nesses casos, o manejo da transferência se dá numa tensão, porque é comum acontecer de mãe e filha entrarem em transferência positiva com a mesma analista. Então, enquanto a mãe descreve a filha como "alguém que até pouco tempo era uma menina doce", mas, de repente, se tornou "rebelde", "irresponsável", "fácil", "vadia", "alguém que, definitivamente, está enlouquecendo", a filha, por sua vez, descreve a mãe como "aquela chata que se mete em tudo", "uma falsa", "uma pessoa sem moral para reclamar". Contudo, se os significantes são tão diversos, se as acusações são por vezes tão ferozes, há um sentimento por trás que é comum a uma e à outra e que se resume numa só palavra: decepção. Mas só há decepção, isto é bem sabido, porque houve previamente idealização do objeto.

Uma mãe invade a sala de atendimento para se queixar da filha “rebelde”, mas quando lhe é proposto que volte em outro horário, sua resposta é evasiva. Ela chega mesmo a dizer que precisa ver se tem vaga em sua agenda, pois se dedica muito ao filho, não à filha. Ao tratar da transferência e do lugar que nela ocupa o analista, Lacan (1960-1961/1992, p. 17) afirma: “não se deve de nenhuma maneira, nem preconcebida, nem permanente, colocar como primeiro termo do fim de sua ação o bem, pretendo ou não, de seu paciente, mas precisamente o seu Eros”. Lacan coteja Sócrates e Freud, para nos dizer que, na relação com o amor, se o primeiro declarou que era o único tema sobre o qual ele detinha um saber, o segundo escolheu servi-lo, para servir-se dele. Hoje, nós “sabemos que o domínio de Eros vai infinitamente mais longe que qualquer campo que possa ser coberto pelo Bem. Pelo menos, vamos partir dessa premissa, e é nisso que os problemas que a transferência nos coloca só fazem aqui começar” (Lacan, 1960-1961/1992, p. 17).

Nos atendimentos com adolescentes, se o analista quer o bem deles, já não quer mais nada, uma vez que o bem está relacionado à “falácia das satisfações ditas morais” (p. 14) e em nada se relaciona com o desejo, pois este, por ser inconsciente, é sentido como falta ou vazio. Por isso dizemos que, sobretudo nos atendimentos de sujeitos adolescentes, “querer tratar desse vazio ou dessa angústia em nome da segurança, preenchendo-o com os ideais de bem-estar ou predicando sobre o seu ser sempre desemboca no pior” (Lacadée, 2011, pp. 18-19).

Sintomas na adolescência

À primeira vista, tratar-se-ia de uma questão ingênua, se não estúpida, indagar a existência de novos sintomas. Por que não haveria novos sintomas sobretudo em uma época de transformações rápidas e intensas nos mais diversos níveis? Respondê-la requer, a nosso ver, em primeiro lugar a definição do que se entende por sintoma no quadro da teoria psicanalítica, em que, é claro, ele não se reduz à ideia médica de sinal. A teoria freudiana nos permite distinguir claramente entre a estrutura do sintoma e sua forma fenomênica.

Em "Uma neurose demoníaca do século xvii", Freud (1922) observa que os sintomas haviam perdido as feições psicológicas que, em épocas pretéritas, os revestiram como pactos com deuses e diabos, assinaturas de sangue e outras coisas desse gênero. Em contrapartida, haviam ganho feições hipocondríacas de dores, convulsões, espasmos e paralisias. Contudo, nada disso o impediu de definir o sintoma como um amálgama de forças opostas, libido e agressividade, uma "solução de compromisso" e uma "satisfação substitutiva". Eis, então, a estrutura do sintoma neurótico: o sujeito se defende contra uma exigência de satisfação que é composta por um elemento ideativo ao qual se soma um quantum energético. O afeto e a ideia não tomam necessariamente o mesmo destino e, do destino que é dado a cada um e da maior ou menor eficácia da defesa, poderá haver desde um sintoma simples de dor física e/ou moral, até o retorno do recalçado sob a forma de fobias, pensamentos obsessivos e compulsões de toda ordem.

No prefácio intitulado "De nossos antecedentes", Lacan (1966) subscreve a afirmação de Marx de que o sintoma seria "retorno da verdade na falha do saber". No momento da adolescência, há um apelo ao Outro. O adolescente é convidado a tomar uma posição na partilha dos sexos. Ele se depara com uma exigência feita pelo meio que o cerca e pelas suas próprias determinações inconscientes, pulsionais e identificatórias (Alberti, 2009). Assim, no caso da adolescente, dizê-la "nem menina, nem mulher" é o que se traduz na lógica lacaniana por: "nem toda no gozo fálico e, portanto, nem toda no lado homem, tampouco toda na posição de objeto *a*, quer dizer, sem encarnar totalmente a causa de desejo de quem quer que seja ou o objeto da fantasia de um homem" (Pollo, 2001, p. 62).

Dito isto, observamos que, nos casos acima referidos, quanto mais a adolescente se dividia e ocupava o lugar da não-toda, mais a mãe se tornava toda, aquela que tudo sabia sobre os cuidados da filha. Na devastação, própria à adolescência, ocorre uma tentativa de fazer "um entre dois" sujeitos: objeto de desejo pelo corpo, por parte da mãe, e desejo do corpo do Outro, por parte da adolescente (Miranda, 2012).

Há quase trinta anos atrás, Cazuza (1985) cantava “Só as mães são felizes”,⁵ música que teve sua execução pública proibida pela censura, por ser taxada de escandalosa: “Você nunca sonhou ser curra-da por animais nem transou com cadáveres? Nunca traiu seu melhor amigo nem quis comer sua mãe? Só as mães são felizes...”.

Jacques Lacan (1956-1957) sinalizou com precisão: se há uma perversão própria da mulher, ela está na sua relação com o filho, cujo corpo pode ser tomado como fetiche. Vale dizer, como objeto de atração e repulsão simultâneas, corpo-objeto que esconde a castração na exata medida em que é colocado no lugar de algo a ser limpo, acariciado, afagado, mas não só, pois, em consequência da ambivalência que marca todo fetiche, o corpo-fetiche é também algo a ser maltratado e fustigado. Desde 1958, Lacan se pôs a indagar “se a mediação fálica drena tudo o que pode se manifestar de pulsional na mulher, notadamente toda a corrente do instinto materno” (1958/1998, p. 730). Conhecemos sua resposta negativa desde o início dos anos 1970: no lado mulher o gozo fálico é não-todo.

Ao nos propormos investigar qual seria a especificidade da relação mãe-filha no momento da adolescência, decidimos retomar a pergunta freudiana: uma vez que, para ambos, a mãe é o primeiro objeto de investimento libidinal, por que razão, diferentemente do menino, a menina precisa abandonar sua relação com a mãe para aproximar-se do pai? Parece-nos que todo o problema da sexualidade feminina é atravessado por essa passagem da mãe ao pai (Quinet, 1995). A falha da função paterna aparece na própria queixa. Ao indagarmos a afirmação de Lacan (1972/2003, p. 465), em “O aturdido”, de que a devastação mãe/filha “não combina com ele [o pai] ser [aí] segundo”, respondemos com Miranda (2008, p. 3) que “o pai com seus pecados e abusos sexuais não combina como segundo na devastação, porque a fantasia da menina é a de que ele possa lhe dar o falo sob a forma de filho”. No caso da menina, portanto, a frustração imaginária com a mãe simbólica tende a duplicar-se com a privação real com o pai

5 Nas palavras do cantor/compositor, “Só as Mães São Felizes” é uma homenagem às pessoas que vivem o lado escuro da vida, aquelas que preferiram trocar o escritório pela rua, que resolveram viver e escrever a vida.

imaginário. Isto resulta em uma dupla perda, em dois necessários trabalhos de luto por parte da menina: luto pelo objeto real de que se sentiu frustrada [pelo Outro materno] e pelo objeto simbólico de que se sentiu privada [pelo Outro paterno].

Cutting, excesso de bebidas, fumo, aparecem no caso clínico como transgressões, tentativas de fazer valer uma lei que não é a do capricho materno, nem a lei simbólica do supereu paterno pacificador. Confirmando a existência de cenas concebidas para efetivamente serem endereçadas ao pai como mensagem indizível, uma adolescente declara: “O meu pai é um caminho sem volta. Ele é a maior decepção da minha vida”. Ela afirma que o pai sumiu quando ainda era bem pequena, e acrescenta: “ele, às vezes, liga”. Porém, com o decorrer do tratamento e o agravamento das brigas com a mãe, emergirá em sua fala um pai “chefão do tráfico de drogas” que já a convidou várias vezes para ir morar no morro com ele, isto se ela quisesse “ter uma vida de princesa”. Podemos observar que, no discurso, “a figura paterna se desdobra na figura do pai impotente, aquele que é inoperante na castração e na figura compensatória do pai ideal, que é construída para salvá-lo de sua impotência” (Quinet, 1995, p. 19).

“De quem, como mulher, ela espera mais substância que do pai” (Lacan, 1972) e os Princípios da educação de moças

Freud (1896) observou muito cedo que ataques de vertigem e acessos de choro têm como alvo outra pessoa que fez parte da pré-história do sujeito, mas que se tornou inesquecível e que jamais será igualada. Deste modo, ele assinalara desde então que parte da função materna resta inscrita indelevelmente no inconsciente de cada sujeito como Outro pré-histórico, o que significa dizer anterior à história edipiana, portanto, não substituível. Vale dizer, *das Ding*, Coisa materna que não se metaforiza.

A experiência psicanalítica vem confirmando ao longo dos anos que quem quer que seja que desempenhe a função materna será posteriormente transformado(a) no agente de uma fantasia de sedução,

até mesmo de abuso sexual que “toca o chão da realidade” (Freud, 1932/1980, p. 149), pois a fantasia é a interpretação subjetiva de um evento real. E, como toda interpretação, ela distorce o evento, atribuindo-lhe uma intensa carga dramática e colocando o sujeito no lugar de vítima passiva das forças do Destino. Na qualidade de recobrimento simbólico-imaginário do real, a fantasia é uma frase e, como tal, sujeita a deslocamentos e condensações, metonímias e metáforas.

“Minha mãe nunca estava lá” ou “minha mãe estava sempre lá, só que estava do jeito errado” são frases que se repetem e nos apontam uma distância entre a genitora e a mãe como elemento significante do inconsciente de um sujeito, a Mãe subjetivada. Mas se trata de uma diferenciação que muitas vezes só é possível por meio de uma elaboração analítica. É preciso nos perguntarmos em cada caso “por qual caminho passam as fantasias, para ir da mãe ao filho, e talvez isso nos colocasse na própria via pela qual eles retiram suas incidências afetivas.” (Lacan, 1958/1998, p. 751). No caso da relação mãe-filha, “é preciso observar o lugar que as fantasias ocupam como suportes inconscientes dos sintomas de uma e outra, mãe e filha, bem como suas consequências no real da vida sexual de cada uma” (Pollo, 2012, p. 73).

Para Soler, a mãe no inconsciente:

É uma imagem das primeiras angústias, lugar de um enigma insondável e de uma ameaça obscura, [consequentemente] é mais como acusada que ela se instala na associação livre, sejam quais forem as variações individuais. [Donde se conclui que] não é a voz da mãe que ouvimos nelas, mas a da queixa infantil (Soler, 2006, p. 91).

Em seu artigo intitulado “Sexualidade feminina” (1931) e em sua conferência sobre a feminilidade (1933[1932]), Freud tenta dar conta do que chama de enigma da feminilidade. Entre outras coisas, é-lhe necessário comentar a relação mãe-filha. Ele aponta que a menina, após um longo período pré-edípiano de ligação intensa, dá lugar a uma atitude hostil com a mãe. Nesse momento, entram em ação diversos mecanismos que permitem o afastamento da menina em relação à mãe. Nos termos freudianos, essa fase de ligação exclusiva e apaixonada pela mãe é um período destinado a terminar em ódio.

No momento da adolescência, as tentativas de separação são as mais variadas, sendo a mais extrema delas a tentativa de suicídio.

Em *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente (1957-1958)*, Lacan comenta a peça de Molière (1622-1673),⁶ “Escola de mulheres”, apresentada pela primeira vez em 26 de dezembro de 1622, e afirma: “Os velhos sempre cuidaram da educação das meninas e, para isso, até instituíram princípios. No caso, Arnolfo descobriu um princípio muito feliz, que consiste em conservá-las em estado de completa idiotia” (1957-1958/1995, p. 143). A peça conta a história de um solteirão, Arnolfo, um exímio conhecedor dos adultérios da cidade. Julgava ele que os adultérios se davam porque os homens eram demasiado complacentes e as mulheres, alfabetizadas, belas, talentosas, eram cheias de artimanhas desenvolvidas especialmente para enganar os maridos com destreza e malícia. Aos quarenta anos, querendo casar-se, porém temendo ser traído, escolhe Agnes, uma menina que criara desde os quatro anos de idade, utilizando sua receita infalível de mulher honesta: uma pobre idiota, estúpida, submissa, dependente e de completa inocência. Porém quis a ironia do destino que a escolhida se apaixonasse pelo filho de seu amigo pessoal.

Para Lacan, o simples fato de Agnes ser um ser falante, deixa entrever algo de seu desejo e aponta para uma separação do outro que a devasta, ao situar-se no campo do Outro. Pois,

O que nos mostra o desenrolar da história? Poderíamos chamá-lo de Como a inteligência [l’*esprit*] vem às moças. A singularidade do personagem de Agnes parece haver proposto um verdadeiro enigma [...] — será ela uma mulher, uma ninfomaniaca, uma coquete, uma isto, uma aquilo? Nada disso: ela é um ser a quem ensinaram a falar, é articulada (p. 143).

6 “Dramaturgo francês, além de ator e encenador, considerado um dos mestres da comédia satírica. Teve um papel de destaque na dramaturgia francesa, até então muito dependente da temática da mitologia grega. Molière usou as suas obras para criticar os costumes da época. [...] Como encenador, ficou também conhecido pelo seu rigor e meticulosidade”. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Moli%C3%A8re>. Acesso em: 10/12/12.

Há mães em relação às quais somos tentadas a dizer que, tal qual Arnolfo, desejam criar réplicas contemporâneas de Agnes, como se as desejassem “moças ingênuas”, o que lhes ocultaria a sexualização da filha. Não raro, quando descobrem que essas já têm vida sexual ativa, referem um sentimento de traição. Mas, por que traição?! As filhas, por sua vez, não falam sobre “esses assuntos” com suas mães, mas em análise elas falam — e como falam! — sobre seus desejos e atos sexuais.

A adolescência de uma moça sempre implicará o binômio idealização/devastação [...]. Pois mesmo se o rapaz pode concebê-la como um sujeito com suas indecisões, o Outro sempre a verá ou do lado da menina que se mantém a jurar, ou do lado do objeto, sustentado pelos próprios desígnios da mãe (Alberti, 2004, p. 36).

Uma mãe chega desesperada ao ambulatório, depois que a filha, “menina brilhante e inteligentíssima”, fugiu de casa à noite com o namorado. Em seguida exclama: “Doutora, ela está fazendo sexo, doutora! Sabe o que é isso? Sexo! Saindo daqui, ela vai direto fazer um teste de gravidez”. Descobriu isso depois que a filha deixou ‘acidentalmente’ sua conta do facebook aberta. A mãe ‘propositalmente’ ficou acessando a conta da filha por alguns dias, vasculhando suas mensagens (particulares).

Em outro tipo de invasão, mais próxima do século passado, após encontrar um ‘ob’ nas coisas da filha e achar que “isso não é coisa de virgem”, uma mãe resolve ler o diário da adolescente. Então descobre que a filha perdera a virgindade há um ano e, desde então, vinha mantendo parceiros sexuais. Estes, em sua rápida interpretação, são sujeitos que a filha “mal conhece e a quem se entrega”. Ela, que sempre mantivera uma postura de descrença em relação ao tratamento analítico da filha, liga para a analista aos prantos e pede um horário para uma “orientação”. Quando chega ao consultório, mal consegue falar, chora de soluçar e relata seu total espanto com o fato da filha ter iniciado a vida sexual aos 14 anos, pois ela própria só iniciara aos 25. Nunca tinha falado sobre “esses assuntos” com a filha, estava esperando ela crescer um pouco mais. Portanto, “isso foi uma traição!”. Chorando muito, ela diz: “minha filha virou uma prostituta, uma mulher de vida fácil. Ela está dando pra todo mundo, colocando homens

lá em casa quando eu não estou. Eu rejeito essa menina que mora comigo hoje. Me sinto traída”.

Escutá-la nos faz lembrar que:

A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isto basta para legitimar que eu diga a lei da mãe. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada [...] essa lei está, toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má (Lacan, 1957-1958/1995, p. 195).

Muitas adolescentes relatam que suas vidas tornaram-se “um pesadelo”. De repente, faz-se o caos.

Minha mãe sempre escolheu tudo lilás pra mim... Ela ama a Moranguinho e se realizava em mim, comprando aquele monte de coisinhas delicadas e lilases. Um dia, eu cheguei na loja e disse: ‘eu quero o preto’. Ela quase morreu. Cheguei em casa e decidi pintar uma parede de preto. Depois disso, nossos desencontros foram cada vez maiores. Um pesadelo.

Aprendendo com as adolescentes

Ainda em entrevistas preliminares, uma jovem enuncia: “Eu não tenho vida. Minha vida é uma prisão, minha mãe gosta de me infernizar, ela diz que quer paz, mas ela quer mesmo é me infernizar”. No embate mãe-filha, a devastação é mútua, tem dos dois lados, e certamente se dá com muita angústia frente ao desejo do Outro, situado nas operações de alienação e separação. “Ser teu pão, ser tua comida/ Todo amor que houver nessa vida/ E algum remédio que me dê alegria” (Cazuza e Frejat, 1982).⁷

“Mas, o que é que você quer que eu faça?!”, pergunta a analista depois de ouvir relatos de auto agressividade. “Eu quero que você

7 “Todo Amor que Houver nessa Vida” foi composta pela aclamada parceria de Roberto Frejat e Cazuza. Tornou-se tanto uma de suas canções mais famosas como um clássico da banda Barão Vermelho. Caetano Veloso a incluiu no repertório de seu show no Canecão em 1983 e apontou Cazuza como o maior poeta de sua geração.

converse comigo. Quero que você fale comigo”, responde uma adolescente. Outra adolescente, depois de algum tempo de atendimento, fala sobre os cortes que fazia no pulso nos seguintes termos:

Eu já tinha lido na internet que ‘dá um alívio a gente se cortar’. Aí eu pensei: “um dia vou fazer isso... Hoje, penso que fazia isso sempre que um muro desabava entre mim e minha mãe... Quer dizer, desabava não... Se levantava, sempre que eu não conseguia falar com ela.

O que nos ensinam as adolescentes com seus *actings* e suas passagens ao ato? Em primeiro lugar, podemos lembrar, com Lacan (1962-63), que, diferentemente da passagem ao ato em que o sujeito se lança no vazio, deixa-se cair como um objeto rebotalho, no assim chamado *acting out* há uma mensagem simbólica, um endereçamento ao Outro da Lei. Fora da análise, o *acting* é transferência selvagem, mensagem inconsciente de apelo ao Outro sem nome. Mas, no desenrolar de uma análise, um *acting* corresponde à interpretação do analisando que visa lembrar ao analista — esse Outro agora nomeado — que, em sua intervenção, ele se esqueceu do objeto *a*, causa de desejo e de mais-de-gozar.

Nem sempre é evidente se o gozo de um ato é sádico ou masoquista, mas ambos visam atingir o Outro (Lacan, 1962-1963/2005, p. 195). Debruçando-nos sobre o seminário de Lacan sobre a angústia, aprendemos que, embora o masoquista pareça buscar o gozo do Outro, o que ele realmente busca é sua angústia; quanto ao sádico, ele parece buscar a angústia do Outro, mas busca seu gozo, busca extrair-lhe o objeto *a*. Tampouco podemos esquecer que há atos que se endereçam a um ser invisível, esse Outro que é uma espécie de presença de uma ausência, como acontece no caso do ataque de choro a que nos referimos acima.

Algo semelhante, ensina Lacan, pode acontecer no ato de sedução e de amor de uma jovem mulher por uma outra. Embora ela aparentemente despreze o pai, deixando-o de fora da cena, e não o substituindo por um parceiro masculino, na realidade, a jovem quer mostrar-lhe, a ele mais do que a ninguém, como se ama uma mulher e se a faz gozar. Presente ou ausente, enquanto ser de carne e osso, isso pouco importa, pois o fato é que o olhar do pai é o verdadeiro

objeto causa de desejo da cena de amor entre as duas jovens. Por isso se pode dizer que o pai é a presença ausente.

Lacan (1958) concorda com Ernest Jones, que atendia várias moças homossexuais, que o pai está lá sob a forma do “homem invisível” que a tudo assiste. Eis o que se pode deduzir também dos relatos de algumas adolescentes sobre seu sintoma que adquire a forma do ato de cortar-se. Há alguma coisa que essas adolescentes precisam mostrar e, diríamos nós, elas precisam mostrá-lo mais aos pais do que às mães propriamente, de quem é tão fácil se queixar. Evidentemente, não é regra que o Outro visado seja necessariamente o pai, mas não há dúvida que se trata de um sintoma em forma de mostração. Portanto, de uma palavra calada.

Com as adolescentes, poder-se-ia confirmar, se necessário fosse, o que Freud e Lacan tão bem enfatizaram: que a dor confina no prazer e que, até mesmo em um ato masoquista, a função da dor não é o essencial, porque o essencial nele é a angústia do Outro — um ato sintomático pode ter por visada despertar a angústia do Outro como testemunha do real, o real de uma existência do lado de fora do Imaginário e do Simbólico. Outra confirmação não menos importante diz respeito ao enlace da angústia e do desejo. O tempo da angústia não está ausente na constituição do desejo, mas eles não podem coexistir, pois o que os separa é justamente a função de corte que o significante opera no real. Isto nos conduz a afirmar que o *cutting*, que tantas jovens praticam, pode ser interpretado como retorno no real não propriamente de algo que não se operou no Simbólico, mais precisamente, de algo que o Simbólico não operou. É provável que nem todo *cutting* tenha uma conotação sacrificial, mas é certo que aquele que a tem deixa ver que “o sacrifício de modo algum se destina à oferenda ou ao dom [...] mas sim à captura do Outro na rede do desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 302).

Referências Bibliográficas

- Alberti, S.** (2004). *O adolescente e o Outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
Alberti, S. (2009). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

- Araujo, L.** (2004) *Cazuza – Só as mães são felizes_ Depoimento a Regina Echeverria*. Rio de Janeiro: Ed. Globo.
- Freud, S.& Fliess, W.** (1986) Carta 52 de 6 de dezembro de 1896. In A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1897-1904 Rio de Janeiro: Imago. Jeffrey Moussaieff Masson (org.).
- Freud, S.** (1980) “Uma neurose demoníaca do século XVII”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1922).
- Freud, S.** (1980) “O futuro de uma ilusão”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S.** (1980) “Sexualidade Feminina”. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1931).
- Freud, S.** (1980) “Conferência XXXIII: Feminilidade”, Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Nominé, B.** (2001) Adolescência ou a queda do anjo. *Revista Marraio. Da infância à adolescência (1): Formações Clínicas do Campo Lacaniano*.
- Lacadée, P.**(2011) *O despertar e o exílio, ensinamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Lacan, J.** (1976) Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. Scilicet 6/7. Paris : Éditions du Seuil (conferência pronunciada na Yale University, em 24 de novembro de 1975).
- Lacan, J.** (1995) *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar (Seminário originalmente dado em 1956-1957).
- Lacan, J.** (1999) *O Seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente dado em 1957-1958).
- Lacan, J.** (1998) “Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho originalmente publicado em 1958).
- Lacan, J.** (1992) *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário originalmente dado em 1960-1961).
- Lacan, J.** (2005) *O Seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário originalmente dado em 1962-1963).
- Lacan, J.** (1998) “De nossos antecedentes”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho originalmente publicado em 1966).
- Lacan, J.** (2003) Nota sobre a criança. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho originalmente publicado em 1969).

- Lacan, J.** (2003) “O aturdido”. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Conferência pronunciada em Beloeil, 14 de julho de 1972).
- Lacan, J.** (2007) *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Seminário originalmente dado em 1975-1976).
- Lacan, J.** (1976) *O Seminário 24: L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre* (Aula de 16 de novembro de 1976). *Ornicar?* 12/13, p. 7, dez. 1977.
- Miranda, E.** (2012). *Anotação feita em aula*. Rio de Janeiro.
- Miranda, E.** (2008). A violência do amor materno. http://www.fundamentalpsychopathology.org/uploads/files/iii_congresso/mesas_redondas/a_violencia_do_amor_materno.pdf (Acesso em 18 de julho de 2015).
- Pollo, V.** (2001) “Nem menina, nem mulher: a mais mentirosa das generosidades”. *Revista Marraio. Da infância à adolescência* (1). Rio de Janeiro: Formações Clínicas do Campo Lacaniano.
- Pollo, V.** (2012) “Travessias e obstáculos da devastação mãe-filha”. In: *O medo que temos do corpo*. Rio de Janeiro: Sete Letras Ed.
- Quinet, A.** (1995). *A mulher: na psicanálise e na arte*. In Stella Jimenez e Gloria Sadala (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Soler, C.** (2006). *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Outras fontes

- Cazuza** (1988). *Malandragem*. Disponível em: <http://www.radio.uol.com.br/#/letrasmusicas/cazuza/malandragem/157935>
- Cazuza** (1985). *Só as mães são felizes*. Album Exagerado. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=SeJCioSy8E0
- Cazuza & Frejat Barão Vermelho** (1982). *Todo amor que houver nessa vida*. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=qUFD0U-GL

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artigo (APA):

Pollo, V. & Ferreira da Silva, H. (2015). “Quem sabe eu ainda sou uma garotinha?!” Notas sobre a adolescência das meninas, seus sintomas e a relação mãe/filha. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 143-161. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

Artículos de reflexión



LO QUE INTERPELA EN LA PAREJA. TRES MOMENTOS DE LA NO-PROPORCIÓN SEXUAL

Luciano Lutereau¹

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Argentina
llutereau@gmail.com

Santiago Thompson²

Universidad de Buenos Aires, Argentina
sthompson@psi.uba.ar

Resumen

En este artículo nos detendremos en tres momentos de la enseñanza de Lacan, con el propósito de ubicar el lugar concedido al *partenaire* amoroso cuando esté no puede ser reducido a la condición de semejante. Nuestro objetivo radica en localizar una estructura común en los diferentes periodos: la función de la interpelación. Los tres momentos en que nos detendremos son: la concepción del pacto de amor en el *Seminario 3*; las conse-

cuencias de la introducción del objeto a a nivel del deseo en el *Seminario 10*; el *Seminario 14*, en el que se anticipan los desarrollos sobre el goce femenino posteriores del *Seminario 20*. El recorrido explicita su condición de goce supuesto a la falla inherente al encuentro sexual.

Palabras clave: Lacan, deseo, goce, amor.

-
- 1 Psicoanalista. Lic. en Psicología. Lic. en Filosofía. Magíster en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires. Docente universitario e investigador, Universidad de Buenos Aires y Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (Argentina).
 - 2 Psicoanalista. Magíster en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires. Investigador y ex-becario UBACyT. Docente de la Facultad de Psicología en la cátedra I de Clínica de adultos.

INTERPELLATIONS WITHIN THE COUPLE. THREE MOMENTS OF THE NO SEXUAL RELATIONSHIP

Abstract

In this article we will study three moments of Lacan's teaching in order to locate the place of the loving partner when he cannot be reduced to the condition of counterpart. We intend to find a common structure in different periods: the function of interpellation. The three times we will study are: the conception of love pact in Seminar III; the consequences of the introduction of

the object *a* at the level of desire in Seminar X; Seminar XIV, wherein the developments on feminine *jouissance* from Seminar XX are anticipated. The study explains its condition of *jouissance* presupposed in the failure inherent in sexual encounter.

Keywords: Lacan, desire, *jouissance*, love.

CE QUI INTERPELLE CHEZ LE COUPLE. TROIS MOMENTS DU NON RAPPORT SEXUEL

Résumé

Cet article abordera trois moments de l'enseignement de Lacan, dans le but de repérer la place accordée au *partenaire* amoureux quand celui-ci ne peut pas être réduit à l'état de semblable. L'objectif est de trouver une structure commune à différentes périodes : la fonction de l'interpellation. L'on examinera donc trois moments : le concept de pacte d'amour dans le Séminaire 3;

les conséquences de l'introduction de l'objet *a* au niveau du désir dans le Séminaire 10; le Séminaire 14, où les développements du Séminaire 20 sur la *jouissance* féminine sont anticipés. Le parcours explicite sa condition de *jouissance* attribuée à la faille inhérente à la rencontre sexuelle.

Mots-clés : Lacan, désir, *jouissance*, amour.

Recibido: 19/11/14 • Aprobado: 11/02/15

Desde sus orígenes el psicoanálisis se interesó por las cuestiones de la falta de proporción entre los sexos. En efecto, no hubo que esperar a una especialización o a una clínica específica (llamada “de pareja”) para que este tópico fuera considerado relevante en la orientación lacaniana. Sin embargo, en los trabajos más recientes sobre el tema insiste una vía de aproximación, al destacar ese punto en que el otro ya no es un “par”. Queremos decir: cuando el encuentro entre los cuerpos presentifica la asimetría entre los sexos a nivel del deseo y el goce.

Colette Soler, en su libro *La maldición sobre el sexo* (2000), basado en un curso dictado en la Sección Clínica del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII (1996-97), lo afirmaba en estos términos:

En el fondo, es un problema de nudo —sin equívocos—; pienso más bien en el nudo del amor. El problema es conectar, anudar el goce a otro, un semejante, y además otro sexuado, lo que hace que ya no sea en absoluto semejante (Soler 2000, 9).

De este modo, al introducir la cuestión del goce —y su carácter singular, imposible de ser compartido—, el otro del amor es irreductible a la identificación imaginaria. Se trata de un otro que no es tan otro.

En esta misma dirección avanzaría J. A. Miller en su curso de los años 1997 y 1998, que recientemente fuera publicado con el título *El partenaire-síntoma* (2008). Al igual que Soler, Miller analiza al *partenaire* en términos de goce, al ubicar los diversos modos de gozar de los seres hablantes, delimitando sus respectivas posiciones sexuadas, de acuerdo con la última enseñanza de Lacan en torno a la sexuación.

Por último, en una aproximación más reciente, J. Allouch (2009) también recurrió a la confección de un giro neológico para nombrar el aporte de Lacan al campo del goce: “El amor Lacan”. Luego de un análisis de las diversas figuras del amor en la enseñanza lacaniana (el amor cortés, el amor místico, etc.), Allouch propone una fórmula para cernir una versión novedosa: “El amor que uno no

obtiene". Para Lacan, no sólo habría un amor relegado a lo imaginario, sino también formas simbólicas del mismo: el pacto y el don. Sin embargo, estas configuraciones son relevadas en la dirección de la enseñanza de Lacan hacia lo real. Así, por ejemplo, ocurre en el *Seminario 20* al vincular el amor –a través del alma (condensada en un neologismo "almor")– con el goce femenino. De este modo, una vez más, también para Allouch la cuestión del amor se orienta desde la perspectiva del goce. Mientras el amor en un estatuto "purificado" hace del otro un par, la dimensión del goce introduce una hiancia entre lo que está tomado por el todo fálico y el no-todo del lado femenino. Es decir, el goce introduce en la pareja la dimensión de lo *hetero*.

En este artículo nos detendremos en tres momentos de la enseñanza de Lacan, con el propósito de ubicar el lugar concedido al *partenaire* amoroso cuando esté no puede ser reducido a la condición de semejante. Este recorrido no pretende la exhaustividad, ya que nuestro objetivo radica en localizar una estructura común en los diferentes periodos: la función de la interpelación. Ubicamos en esta función el modo en que el encuentro entre los sexos pone en cuestión los semblantes masculino y femenino, así como la posición del *partenaire* respecto del amor, del deseo y del goce.

Más allá de la acepción de doble imaginario, el amado interpela al amante adquiriendo, entonces, una alteridad radical. Los tres momentos en que nos detendremos son: la concepción del pacto en el *Seminario 3*; las consecuencias de la introducción del objeto *a* en el *Seminario 10*; y el *Seminario 14*, en el que se anticipan los desarrollos posteriores del *Seminario 20*.

A partir de esta última vía, nuestro objetivo será cuestionar la idea del goce femenino como un goce inefable, esclareciendo su condición de supuesto a partir de que "No hay acto sexual" (según la expresión de *La lógica del fantasma*). En última instancia, las tres referencias que habremos de elaborar en este artículo apuntan a demostrar versiones de la falta de complementariedad entre los sexos y sus consecuencias psíquicas.

El pacto del amor

En el *Seminario 3: Las psicosis* (1955-1956), Lacan plantea una estructura de relación entre el sujeto y el Otro a través del reconocimiento, siendo que en la psicosis se juega la exclusión del Otro como vía de realización de la palabra. Dicho de otro modo, el Otro de la palabra es la sede de un “tú eres” que marca la posición desde la cual, en el caso de la neurosis, se plantea una pregunta... con el yo. Este último es sede de la pregunta, pero no es quien se la formula, sino quien padece sus efectos.

Con esta estructura, para el caso, es que Lacan propuso el valor del Edipo. Más allá de la atribución de un deseo de matar al padre o de acostarse con la madre, el complejo de Edipo instituye una función particular de la alteridad que se convierte en instancia de interpelación: el yo necesita del Ideal para sellar su configuración narcisista, el sujeto requiere del Superyó para localizarse como dividido en la culpa, entre otras.

A su vez, estas operaciones implican un estatuto significativo en la medida en que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje invertido. Así, la interpelación se convierte también en interlocución. Este hecho se verifica en que la significación del mensaje recibido es menos importante que el acuse de recibo que se pone en juego:

Hay uso estricto del significante a partir del momento en que, a nivel del receptor, lo que importa no es el efecto del contenido del mensaje, no es el desencadenamiento en el órgano de determinada reacción debida a la llegada de la hormona, sino lo siguiente: que en el punto de llegada del mensaje, se toma constancia del mensaje. [...] Tomo constancia del signo como tal. El acuse de recibo es lo esencial de la comunicación en tanto ella es, no significativa, sino significativa. (Lacan, 1984/1955-1956, pp. 268-269).

En este seminario, Lacan sostiene que la eficacia del complejo de Edipo se entiende a través del “punto de almohadillado” por el cual

un mensaje se recibe de forma invertida.³ Esta indicación ubica a los padres como aquellos que pueden ser interpelados por sus hijos, o bien a estos últimos como quienes pueden acusar recibo de la enunciación de los padres –de ahí que suele decirse que los niños son “perceptivos” o “sensibles” y “se dan cuenta de todo” –. Por esta vía, en la decisión de comenzar el tratamiento se pone en juego esta última coyuntura, en la que –como diría Lacan– “se constituye el yo (*je*) que habla con el que escucha” (p. 389). A su vez, este lugar de escucha resuena en el niño como una suerte de “tú eres”:

La función de la segunda persona en esta ocasión es, precisamente, apuntar a lo que no es persona alguna, a lo que despersonaliza. [...] es el *tú* que en nosotros dice *tú*, ese *tú* que siempre se hace escuchar más o menos discretamente... (p. 393).

De este modo, esta presencia de la pregunta en el “tú” refrenda la idea de que no se analiza a una persona, sino una estructura que responde a una coordenada más o menos específica, esto es, un punto de interpelación que Lacan llamó el “Otro” como uno de los polos de nacimiento del sujeto. Por eso esta pregunta no tiene por qué tener la forma de una pregunta, sino que se reconstruye desde la posición del analista que atiende a quien no pudo dejar de escuchar y recibir el efecto del mensaje:

La pregunta que yo (*je*) me hago [...] si ella surge, si ella nace, es siempre a causa de un modo de aparición de la palabra que podemos llamar de diferentes modos, la misión, el mandato, la delegación [...]. Ese *tú* eres esto, cuando lo recibo, me hace en la palabra otro que lo que soy. (p. 397).

Aquí puede advertirse, entonces, el efecto despersonalizante de la palabra, ese punto en que se hace presente para producir extrañeza.⁴

3 “El esquema del punto de almohadillado es esencial en la experiencia humana. [...] ese esquema mínimo de la experiencia humana, que Freud nos dio en el complejo de Edipo [...]”. (Lacan, 1984/1955-1956, p. 383).

4 “Cuando la devolución se presenta de modo bastante desarrollado, podemos estudiar las relaciones recíprocas del *tú*, cuerpo extraño, con el significante que abrocha, que almohadilla al sujeto” (p. 398).

Asimismo, ese “tú” habla del efecto de división subjetiva que se produce a través de la puntuación del Otro. De esta manera, la palabra establece un pacto entre el sujeto y el Otro. De acuerdo con estos términos es que Lacan entiende la relación entre el hombre y la mujer, a partir de la afirmación “Tú eres mi mujer” como modelo de la palabra plena. Sin embargo, esta elaboración adolece de ciertos aspectos problemáticos: por un lado, no especifica cuál sería la diferencia sexuada del pacto (de un modo llano, podría decirse que esta es la fórmula del matrimonio, más no del *partenaire* en tanto sexuado); por otro lado, deja de lado la participación del cuerpo, al quedar la diferencia entre hombre y mujer como un hecho “meramente” signifi- cante; por último, y como consecuencia de lo anterior, no tiene en cuenta la participación del goce. En efecto, esta última perspectiva es la que Lacan retomará a partir del *Seminario 10* con la introducción del objeto *a*.

La castración como precio

En el *Seminario 10: La angustia* (1962-1963), Lacan culmina un movimiento por el cual gradualmente el padre como agente de la castración va cediendo su lugar a las determinaciones anatómicas que marcan al hombre y la mujer. Mientras la mujer es caracterizada como “mucho más real y mucho más verdadera que el hombre” (Lacan, 2006/1962-1963, p. 208), el varón queda ligado a la pérdida de la potencia, a la cobardía, al temor a perder.

En este contexto, la castración es releída en función del carácter tumescente-detumescente del órgano sexual masculino. Que el orgasmo coincida con el quedar fuera de juego en el varón, así como la cesión de un resto que implica la eyaculación, es lo que lo hace coincidir con la angustia. En la mujer encontramos otra coordenada:

[La mujer] se tienta tentando al Otro [...]. Como lo muestra la famosa historia de la manzana. Cualquier cosa le sirve para tentarlo [...] con esa manzana es suficiente para que ella, el pececito, haga pescar al pescador de caña. Es el deseo del Otro lo que le interesa. (p. 207).

Hacer caer al varón en sus redes supone el poder dejarlo fuera de juego. La interpelación a nivel del deseo del *partenaire* tiene sus resonancias en la relectura que realiza Lacan del *acting out*, donde la joven homosexual de Freud y Dora ocupan el centro de la escena. El *acting* supone un modo, mediado de una escena, de interpelar el deseo del Otro. La mostración en juego es la del objeto causa, el cual se exhibe a su vez aislado y velado para el *partenaire*. Y, a la hora de ejemplificar esta interpelación al deseo, las mujeres que pasaron por el diván de Freud se llevan el rol protagónico en la escena, dejando los “sesos frescos” del paciente de Kris relegados a un papel secundario.

Cabe preguntarse si el viraje desde un Edipo a medida del hombrecito, a este varón a la defensiva, presente en el *Seminario 10*, guarda alguna relación con los cambios culturales que detonó la popularización de la pastilla anticonceptiva: cuando comenzó a dictarse el seminario, ya se escuchaba en la radio el primer single de *The Beatles*, anticipando el *flower power* la minifalda asomaba por las calles de París. Liberada del riesgo de un embarazo no deseado, la brecha entre la sexualidad y la reproducción se expande, ampliando el campo de la sexualidad femenina. Afirmar que “la mujer no tiene ninguna dificultad ni, hasta cierto punto, corre riesgo alguno buscando lo que es el deseo del hombre” (Lacan, 2006, 1962-1963, p. 218) tenía sus be-moles diez años atrás. En ese entonces, el padre podía ser un “padre genital”, pero la madre.... mejor que deseara el niño, aunque solo sea para ser interdicta.

Es destacable también la fórmula que propone Lacan como propia del modo de una conquista irresistible, allí donde se hace escuchar un pronunciamiento diferente al del pacto: “Te deseo, aunque no lo sepa”. Lacan explica así su potencia:

Allí donde consigue, por inarticulable que sea, hacerse oír, ésta, se lo aseguro, es irresistible. [...] ¿Y por qué? No voy a dejarlos con la adivinanza.

Supongamos que tal fórmula fuera decible. ¿Qué es lo que con ella digo? Le digo al otro que, deseándolo, sin duda sin saberlo, siempre sin saberlo, lo tomo como el objeto para mí mismo desconocido de mi deseo. Es decir, [...] te identifico a ti, a quien yo hablo,

con el objeto que a ti mismo te falta. Tomando prestado este circuito obligado para alcanzar el objeto de mi deseo, realizo exactamente para el otro lo que él busca. Si, inocentemente o no, tomo este desvío, el otro en cuanto tal, aquí objeto –obsérvenlo– de mi amor, caerá forzosamente en mis redes. (p. 37).

La interpelación al otro se produce entre líneas, donde se trata para el ser hablante de soportar el lugar de objeto causa del deseo del *partenaire*. El deseo como deseo de deseo del Otro –es decir, aquello que deseo es ser objeto del deseo del Otro– implica: por un lado, soportar ese lugar de objeto –lo que Lacan llama “pagar el precio” de ser la garantía de la castración del Otro, y que es el punto donde el neurótico se fuga–; por otro lado, en este seminario, Lacan subraya la dimensión de ficción del deseo, en la medida en que ser tomado por el deseo del *partenaire* es siempre caer en las redes, es decir, caer en la trampa del Otro.

Asimismo, en este marco de exposición, Lacan pone el acento en cómo la mujer interpela al varón. Ella quiere su castración (es decir, la detumescencia) y eso implica la angustia en el varón:

En la vía que condesciende a mi deseo, lo que el Otro quiere, lo que quiere aunque no sepa en absoluto que lo quiere, es necesariamente mi angustia. [...] si la mujer suscita mi angustia, es en la medida que quiere mi goce, o sea, gozar de mí. Esto, por una simple razón [...] de que no hay deseo realizable que no implique la castración. En la medida en que se trata de goce, o sea, que ella va a por mi ser, la mujer solo puede alcanzarlo castrándome [...]. En relación con lo que constituye la clave de la función del objeto del deseo, lo que salta a la vista es que a la mujer no le falta nada. (p. 196).

Para sostener su relato, Lacan no vacila en tomar como apoyo la evidente diferencia anatómica entre los sexos:

El hecho es que en este punto ella no tiene nada que desear. Quizás trataré de articular anatómicamente por qué. La analogía clítoris-pene está lejos de tener algún fundamento. Un clítoris no es simplemente un pene más pequeño, es una parte del pene, que corresponde a los cuerpos cavernosos. (p. 196).

Más allá de los vericuetos de sus argumentos en este nivel, queremos destacar que Lacan define al hombre y a la mujer partiendo de sus diferencias anatómicas. Estas son una condición necesaria (aunque no suficiente) para ordenar el par hombre-mujer. Decir esto en otros ámbitos es una obviedad, pero el acento excesivo en el determinismo del significante, nos hace olvidar por momentos que el cuerpo también condiciona al ser hablante; cuestión que tomará toda su relevancia en los próximos seminarios. En el apartado próximo lo demostraremos en torno al *Seminario 14: La lógica del fantasma*.

La interpelación del sexo

Es interesante explorar el sesgo clínico que toma Lacan en un momento de elaboración de lo que luego formalizara en sus conocidas fórmulas de la sexuación. La preeminencia de tal formalización en la transmisión de la enseñanza de Lacan hace que a veces nos perdamos la riqueza clínica que está presente en los eslabones intermedios. Tal es el caso de algunas clases del *Seminario 14: La lógica del fantasma* (1966-67). Incluso este seminario es más conocido por la complejidad de sus articulaciones con la matemática y la elaboración de diversos matemas, que han sido objeto de varios estudios, quedando en las sombras aquellos pasajes donde la referencia a la experiencia es más inmediata.

Lacan vuelve aquí sobre las consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre sexos. Sostenido en la biología, se propone indagar “como puede jugar, un órgano tan local y en apariencia funcional como el pene, un rol donde podemos entrever la verdadera naturaleza de la satisfacción en la relación sexual” (s.p., Clase del 1/3/1967). Precisa al respecto que es:

[...] en tanto órgano, asiento de la detumescencia, que el sujeto puede tener la ilusión (seguramente tramposa, pero por tramposa no menos satisfactoria) de que no hay resto, [...] concierne al goce, ya que al mismo tiempo da su límite, en tanto que el goce estaría en el centro de la satisfacción sexual (s.p., Clase del 1/3/1967).

Entonces, el órgano sexual masculino, por un lado, genera la ilusión de que no hay resto del encuentro sexual, lo que se evidencia en

el decir cotidiano: el encuentro sexual se puede reducir a “un polvo”, “un fierro” o “un pase”. Por otra parte, la detumescencia a su vez marca un límite muy preciso al encuentro y el goce. Esta indagación da lugar a una versión temprana de la no-proporción-sexual. Lo heterogéneo de los goces masculino y femenino aquí es una consecuencia del carácter detumesciente del órgano sexual masculino. Lo que marca el encuentro entre los sexos con una brecha respecto del ideal del goce del Otro:

Esta es la cara más decepcionante que se suponga de una satisfacción, si se trataba simplemente de goce. Pero cada uno sabe que si algo está presente en la relación sexual es el ideal del goce del Otro, también lo que constituye su originalidad subjetiva, pues *es un hecho que al limitarnos a las funciones orgánicas nada sea más precario que este entrecruzamiento de los goces*. Si algo nos revela la experiencia, es la heterogeneidad radical del goce masculino y del goce femenino, justamente por esto hay almas bondadosas ocupadas, con mayor o menor escrupulosidad, en verificar la estricta simultaneidad de su goce con el de su *partenaire*. ¡A cuanto fracaso de señuelos y embustes se presta! (s.p., Clase del 1/3/1967, énfasis nuestro).

El ser hablante es interpelado por el encuentro mismo en términos de goce, y siempre destinado al fracaso. Y es este fracaso el que funda, como sutura, la búsqueda del don del amor:

Se trata de otra cosa que de esa pequeña acrobacia erótica [...] si algo se funda alrededor del goce del Otro es porque la estructura que hemos anunciado hace surgir el espectro del don. Es porque no tiene el falo que el don de la mujer toma un valor privilegiado en cuanto al ser, se llama el amor, es el don de lo que no se tiene. [...] En la relación amorosa la mujer encuentra un goce, si se lo puede decir, *causa sui*; en efecto, lo que da bajo la forma de lo que no tiene es también la causa de su deseo. (s.p., Clase del 1/3/1967).

Indica Lacan, entonces, que la-no-proporción-sexual no es “surturable” mediante la búsqueda denodada del goce del *partenaire* ni el ideal del orgasmo simultáneo, sino que esta falla a nivel del goce abre el campo del amor y el deseo. El goce que excede al falo no se sutura a nivel de un esfuerzo en la performance sexual, sino que esta brecha entre el goce fálico y el goce femenino se salda por el puente de la historización del encuentro, es decir, la historia de amor.

Por otro lado, en el mismo seminario, Lacan pone el acento sobre lo que la masturbación tiene de coartada respecto del encuentro con el otro sexo. Afirma que:

No basta decir que la masturbación no tiene nada de fisiológicamente nocivo y que es por su lugar en cierta economía subjetiva que toma su importancia. Diremos aún [...] que puede tomar un valor netamente hedonista, ya que puede ser empujada hasta el ascetismo, y que tal filosofía puede hacer de eso, a condición de tener con su práctica una conducta coherente, un fundamento de su bienestar. (s.p., Clase del 24/05/1967).

Primera cuestión: la masturbación queda del lado de un bienestar que prescinde del encuentro con el *partenaire*. Lacan, evidentemente, no adhiere al sesgo religioso que trata a la masturbación como una desviación de la función reproductiva. Subraya que:

[...] está [...] fuera de juego alegar según la tradición moralista que la masturbación es culpable y aún un pecado grave diciendo que desvía un medio de su fin, siendo el fin la producción de cristianitos [...]. Que sea llevar un medio al rango de fin no tiene nada que hacer en la cuestión tal como hace falta plantearla. (s.p., Clase del 24/05/1967).

Pero no por ello hace una apología del goce solitario, sino que apunta a otro nivel de lectura: lo problemático del encuentro sexual, respecto del cual el goce solitario es una coartada:

Al contrario debemos situarlo por relación al pasaje del sujeto a la función signifiante, en este lugar preciso y fuera del campo ordinario en el que nos acostumbramos con la palabra acto, en este punto problemático que es el acto sexual. Es decir, el pasaje del goce, ahí donde puede ser asido, ya que sea por una prohibición, para atenernos a una palabra utilizada, a cierta negativización para ser más prudentes, y poner en suspenso esto que podría llegar a formular de manera precisa, que este pasaje, en todo caso tenga una manifestación con la introducción del goce en una función del valor, he aquí en todo caso lo que puede decir sin imprudencia. (s.p., Clase del 24/05/1967).

El encuentro del goce con el *partenaire* implica su negativización: entra en la lógica del más y el menos, en el campo del circuito deseocastración. El goce se trasmuta en un valor; lo cual se evidencia cotidianamente en la observancia respecto de si hubo o no un orgasmo, que ya no es sólo goce propio, sino “homenaje” al *partenaire*. Lacan equipara esta puesta en valor con una transmutación del goce: “La experiencia [...] nos anuncia la correlación del pasaje de un goce a la función de un valor, es decir, su profunda adulteración” (s.p., Clase del 24/05/1967).

El goce queda sensiblemente adulterado en función de la inmisión del *partenaire* en su recorrido. Lacan subraya que la castración “es referida como distinta de un goce autoerótico [...] lo que está en cuestión, este autoerotismo que podría tener un sentido preciso, el del goce local, manejable como todo lo local [...]” (s.p., Clase del 24/05/1967). Subrayemos el carácter “manejable”. Entrar en el campo del encuentro entre los cuerpos implica quedar condicionado por el deseo del Otro. En la clínica escuchamos a nuestros obsesivos admitir sin rodeos: “Prefiero pajearme a coger”. Un paciente casado describía sus noches como una triple P: “Porro, porno, paja”. Su práctica preferida era enviar a terceros fotos de su mujer, que quedaba durmiendo sola en la habitación contigua. En otro caso, un adolescente evita los encuentros sexuales por miedo a fracasar, mientras se masturba — cuenta avergonzado — diariamente. La carencia de obstáculos al encuentro sexual pone en evidencia estos cortocircuitos de la sexualidad en el varón. Incluso el recurso a la prostitución pone en evidencia que se trata de un modo de volver manejable lo que de otro modo queda bajo el enigma del deseo del *partenaire*.

El encuentro con el *partenaire* introduce la cuestión de cierto pasaje, de un acto que abre al goce a un circuito más amplio. En tal sentido, afirma Lacan:

El interés de la introducción de la palabra ‘acto’ es [...] saber si el acto sexual [...] tiene relación con el advenimiento de un significante, representante del sujeto como sexo ante un significante, o si tiene el valor de lo que llamé en otro registro, el encuentro, a saber el encuentro único, el que cuando pasa es definitivo. (s.p., Clase del 24/05/1967).

Tal acto implica, al menos, dos saldos subjetivos: por una parte, respecto asunción del semblante de uno de los sexos ante el *partenaire*. Un semblante masculino o femenino, es aquí lo que representa al ser hablante para el otro sexo. Por el otro lado, un saldo subjetivo del encuentro, lo que llamamos cotidianamente “tener química”, o “tener piel”: si hubo (o no) un encuentro prometedor entre ambos *partenaires*. La tensión generada por la espera de algún modo de “devolución” por parte del *partenaire* es una evidencia clínica: un mensaje vía celular con el texto “La pasé muy bien con vos”, o su ausencia, hacen toda una diferencia. Por ello, Lacan insiste en distinguir estas dos cuestiones:

Marquen dos registros distintos, a saber, que si en el acto sexual el hombre llega a hombre en su estatuto de hombre y la mujer lo mismo, es otra cuestión que saber si se tiene sí o no que encontrar su *partenaire* definitivo, ya que se trata de eso cuando se evoca el encuentro. (s.p., Clase del 24/05/1967).

La cuestión del ser hombre o ser mujer queda asociada a los saldos subjetivos del encuentro. En cada encuentro, el ser hombre o ser mujer se pone en cuestión; es esta puesta en cuestión del semblante la que queda elidida en la satisfacción masturbatoria. Entonces, es el encuentro sexual el que interpela a ambos *partenaires*, tanto en su “ser hombre” o “ser mujer”, como en el hecho de si al *partenaire* le resta o no el deseo de repetir la experiencia. En las parejas constituidas, las experiencias fallidas, o bien la ausencia de encuentros, así como su frecuencia, conmueven a veces los cimientos mismos de lo que se armó allí. Así, el acto sexual interpela de modo constante la comunión entre los *partenaires*.

Por último, el goce supuesto a la mujer —luego llamado “goce Otro” — evidencia la heterogeneidad de goces. Dice Lacan que “en lo atinente al goce femenino; nos basta ubicarlo para inaugurar una dimensión que, aún si no hemos entrado por no poder, es esencial situarlo” (s.p., Clase del 24/05/1967). El goce femenino abre la dimensión de aquello del encuentro que no entra en el lenguaje. Subrayamos ya el sustrato orgánico del complejo de castración, en cuanto Lacan lo asocia —sin que se agote en ella— a la detumescencia:

Decir que hay complejo de castración, es decir, que la de tumescencia no basta para constituirlo, es lo que hemos, con algún pesar, tomado el cuidado de afirmar al principio ese hecho de experiencia: que no es la misma cosa copular que pajearse. (Lacan 1966-67b)

El goce supuesto a la mujer marca la brecha entre “pajearse” y el acto sexual. Es aquello que la satisfacción autoerótica elide. La detumescencia abre el campo de la suposición de un goce que no esté atrapado por ese límite preciso:

No queda menos que esta dimensión que hace que la cuestión del valor de goce se enganche, tome su punto de apoyo, de pivote, donde la detumescencia es posible. [...] No debe ser descuidada la función de la detumescencia, aunque tengamos que pensarla sobre el plano fisiológico [...]. La detumescencia no está más que para recordar el límite del principio del placer. La detumescencia en el acto genital, por ser la característica del órgano peneano, en la medida en lo que ella soporta de goce es puesta en suspenso, está ahí [...] para introducir que hay un goce más allá, que el principio del placer funciona como límite al borde de una dimensión de goce en tanto que es sugerida por la conjunción llamada acto sexual. (s.p., Clase del 24/05/1967).

Esta aquí queda esbozado cómo el acto sexual introduce el horizonte de un goce más allá del límite que marca la detumescencia. Por ello, Lacan ubica que:

[...] la función de la detumescencia puede representar en sí misma el negativo de cierto goce. De un goce que la clínica nos muestra como excesivo, de un goce que está ante lo que el sujeto rehúsa; el sujeto se escapa en tanto que este goce es demasiado coherente con la dimensión de la castración percibida en el acto sexual como amenaza. Todas estas precipitaciones del sujeto respecto de este más allá nos permiten concebir que [...] estos atolladeros, que estos lapsus del acto sexual, demuestran precisamente de qué se trata en el complejo de castración, que la detumescencia está anudada en sí misma, que es reducida a la función de protección como un mal menor contra un mal temido que ustedes llaman goce o castración; a partir de ahí cuanto más pequeño es el mal más se reduce, más perfecta es la evasión (s.p., Clase del 24/05/1967).

En esta línea Lacan sitúa a la eyaculación precoz (a la que rebautiza como detumescencia precoz) como una forma de evasión:

Tal es el resorte clínicamente en las curas de todos los días de todo lo que puede pasar bajo los diversos modos de la impotencia, más especialmente en tanto que están centrados alrededor de la eyaculación precoz. [...] Entonces sólo hay goce referible al propio cuerpo ya lo que está más allá de los límites que le impone el principio del placer. (s.p., Clase del 24/05/1967).

El punto conclusivo es que este goce “más allá”, implica a todas luces un más allá del principio de placer. La detumescencia queda entonces como guardián del hedonismo.

Es sobre ese plano que Tánatos puede encontrarse de alguna manera en conexión a Eros. Es en la medida en que el goce del cuerpo se evoca más allá del principio del placer, y no en otra parte, que el acto pone un agujero, un vacío, una hiancia, en su centro, alrededor de lo que está localizada la detumescencia hedonista; a partir de ese momento se plantea la posibilidad de la conjunción de Eros y Tánatos. [...] podemos al menos retener, recoger, esta verdad: que el encuentro sexual de los cuerpos no pasa en su esencia por el principio del placer. (s.p., Clase del 24/05/1967).

La cuestión central, entonces, es que el encuentro entre los cuerpos supone un goce más allá del placer: en cuanto interpela a ambos sexos y confronta con la castración. Es esta la brecha que revela la cura analítica respecto del goce masturbatorio. La castración abre el campo de un goce supuesto más allá, un goce que no está sujeto a la castración e interpela a ambos *partenaires*. En tal sentido, concluye Lacan:

Sin embargo, para orientarse en el goce que supone (orientarse no quiere decir entrar), no hay otra suerte referencia que esta suerte de negativización llevada sobre el goce del órgano de la copulación en tanto que define al presumido macho, a saber, el pene. De ahí surge la idea de un goce femenino, he dicho surge la idea y no el goce. Es una idea, es subjetivo. (s.p., Clase del 24/05/1967).

La indicación de este goce subraya la fragilidad de los semblantes masculino y femenino: en cuanto el varón está marcado por un corto-

circuito respecto de este goce, presa de los límites del goce fálico. La mujer, en cuanto este goce se distingue por la falta de inscripción: no es mensurable y no entra, por lo tanto, en el campo de lo decible. De allí que Lacan insista con el (prudente) silencio qua afecta a las analizadas respecto de este goce supuesto a la mujer. La blasfemia de Tiresias de procurar mensurarlo, por más ventajosa que sea la comparación con el goce fálico, no puede sino repetir la operación de reducción al goce fálico, que replica la suposición de un campo de goce no inscribible. Por tal razón, los fenómenos corporales asociados al orgasmo femenino no habitan el lenguaje como lo hace la erección y la puesta fuera de juego del varón.

Conclusiones

En el presente artículo hemos explorados tres diversas modalidades de la relación entre los sexos a partir de la enseñanza de Jacques Lacan. En primer lugar, hemos presentado la estructura del pacto, y ubicado sus limitaciones para situar la diferencia sexuada. En segundo lugar, a partir de la introducción del objeto *a*, destacamos un movimiento que pone en primer plano el deseo de la mujer que confronta al varón con la detumescencia. Por último, en el apartado más extenso, desarrollamos las consecuencias de la falta de proporción complementaria entre los sexos desde la perspectiva del goce, y destacamos la conceptualización temprana del problema del goce femenino.

El hilo conductor de nuestra elaboración ha sido la función de la interpelación, que definimos como aquello que empuja a tomar una posición respecto de la brecha que hay entre hombre y mujer. En primera instancia, podría pensarse que esta diferencia tiene un estatuto simbólico, y así lo plantea Lacan en los primeros seminarios; pero con el decurso de la enseñanza la diferencia entre los sexos comienza a retomar el peso de la “cuestión del cuerpo”. Por lo tanto, en segundo momento, cabría afirmar que Lacan retorna a una tesis freudiana —a pesar de los intentos tempranos de localizar la pregunta por el ser sexuado en términos significantes—, la de la incidencia de la diferencia anatómica. Sin embargo, Lacan no alcanza a promover una

sentencia del tenor freudiano, al estilo “La anatomía es el destino”. En todo caso, como hemos demostrado, el cuerpo propone un condicionamiento, que no debe ser entendido como una determinación. Hablamos aquí del cuerpo como ese soporte ineludible de los semblantes masculino y femenino: en cuanto puede entrar en el encuentro sexual como causa de deseo o instrumento de goce.

A raíz de esta modificación del eje de la interpelación (de lo simbólico del significante a lo real del órgano), cabe plantear un tema ineludible para ingresar a la lectura de los últimos seminarios de Lacan: la noción de semblante. Para concluir este artículo, dejaremos en estado de pregunta, por lo tanto, una serie de interrogantes: 1. ¿Cuál es la relación entre cuerpo y semblante?; 2. ¿Cómo pensar la articulación entre goce y semblante?; 3. Acaso, ¿es posible proponer que el goce femenino está “más allá” del semblante? Tales interrogantes serán motivo de indagación en futuros trabajos.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J.** (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Lacan, J.** (1984). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós. (Seminario realizado originalmente en 1955-1956).
- Lacan, J.** (2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (1966-67). *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*. Inédito. Clase del 1/3/1967 y Clase del 24/05/1967. Traducción de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Miller, J.-A.** (2008). *El partenaire-síntoma*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, S.** (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Lutereau, L., & Thompson, S. (2015). Lo que interpela en la pareja. Tres momentos de la no-proporción sexual. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 165-182. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

RESPONSABILIDAD SUBJETIVA DE NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES

Jenny Paola Polanco Jiménez¹
Universidad San Buenaventura (Cali), Colombia
jenny.polancoj@hotmail.com

Manuel Alejandro Moreno Camacho²
Universidad San Buenaventura (Cali), Colombia
manalmoreno@yahoo.com

Resumen

El escrito propone un desarrollo del concepto de responsabilidad subjetiva, noción considerada desde el psicoanálisis para reflexionar sobre la posición asumida por niños, niñas y adolescentes institucionalizados. Se incluyen algunas reflexiones en torno a las acciones que son dirigidas por parte de los representantes institucionales en programas de atención integral y la manera como estas acciones posibilitan u obstaculizan una posi-

ción responsable de los niños, niñas y adolescentes, indicando que existe una implicación del Estado, las instituciones y los profesionales en aquello que ocurre más allá de los objetivos trazados en estos programas para dar lugar a sujetos responsables de su propio devenir.

Palabras clave: responsabilidad subjetiva; niño; institucionalización.

-
- 1 Psicóloga. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, Universidad de San Buenaventura Cali. Psicóloga Granja Infantil Jesús de la Buena Esperanza.
 - 2 Psicólogo. Magíster en Sociología. Profesor asociado de la Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura (Cali), Colombia. Coordinador académico de la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la misma universidad.

SUBJECTIVE RESPONSIBILITY OF INSTITUTIONALIZED CHILDREN AND ADOLESCENTS: A PSYCHOANALYTIC READING

Abstract

This paper proposes a development of the concept of subjective responsibility –a notion considered from psychoanalysis to reflect on the position assumed by institutionalized children and adolescents. Some reflections are included on the actions directed by the institutional representatives in comprehensive care programs as well as on how these actions make possible or hinder

a responsible position of children and adolescents. This shows that the State, institutions, and professionals are involved in what happens beyond the goals set in these programs in order to yield subjects responsible for their own future.

Keywords: subjective responsibility, child, institutionalization.

RESPONSABILITÉ SUBJECTIVE DES ENFANTS ET DES ADOLESCENTS PLACÉS EN INSTITUTION : UNE LECTURE PSYCHANALYTIQUE

Résumé

Cet article propose le développement du concept de responsabilité subjective, concept considéré à partir de la psychanalyse, dans le but de réfléchir à la position assumée par des enfants et des adolescents placés en institution. Il aborde quelques réflexions au sujet des actions qui sont menées par les représentants institutionnels dans le cadre de programmes d'attention intégrale, ainsi que la manière dans laquelle

ces actions rendent possible une position responsable des enfants et des adolescents ou lui font obstacle. Il en résulte que l'État, les institutions et les professionnels doivent s'impliquer dans ces programmes au-delà des objectifs qui y sont fixés, afin de créer des sujets responsables de leur propre devenir.

Mots-clés : responsabilité subjective, enfant, placement en institution.

Recibido: 21/10/14 • Aprobado: 22/01/15

La clínica muestra los efectos devastadores que se producen en aquellos a quienes la existencia les es dada gratuitamente, los que no tropiezan con un Otro que sea demandante en un sistema de equivalencias, los que reciben antes de pedir, fuera del régimen de intercambios, cuando la satisfacción anticipada de las demandas aplasta la posibilidad misma del deseo.

Braunstein. *El goce: un concepto lacaniano*

Introducción

El presente escrito propone una reflexión en torno al tema de la responsabilidad subjetiva, inquietud que nace del encuentro cotidiano en el espacio clínico, así como de la participación en la dinámica de convivencia con niños, niñas y adolescentes institucionalizados en un programa de protección. El trabajo discute algunos asuntos que resultan nodales para el psicoanálisis de orientación lacaniana, entre estos, la posibilidad de sostener un deseo que movilice al sujeto en la búsqueda constante de aquello que otorgue un sentido a su vida y la posibilidad de favorecer dicha construcción en niños, niñas y adolescentes institucionalizados. Se trata específicamente de niños, niñas y adolescentes que ingresan a instituciones de protección a partir de eventos de abuso sexual, maltrato, abandono total o parcial, o precariedad económica, y son acogidos a partir de la premisa de recibir atención integral que se oriente al restablecimiento de los derechos que les han sido vulnerados, partiendo de la consideración inicial de que son víctimas de las situaciones por las que han pasado.

Es posible hacer un señalamiento inicial desde la perspectiva psicoanalítica. Si bien es importante considerar la categoría de víctima para quienes han pasado por abusos y excesos por parte de agentes externos, resulta relevante contemplar que los efectos ocasionados por dichos eventos de abuso o maltrato, cobran un carácter singular, es decir, que no pueden ser valorados de la misma manera para todos los niños, niñas y adolescentes, aun cuando se trate del mismo fenómeno social (Moreno, 2013). Reconocer esta premisa implica comprender que no todos los sujetos asumirán la posición de víctima,

como sugiere la clasificación que les ha sido asignada para efectos de su inclusión en los programas de protección.

La experiencia de trabajo en programas de protección indica, en ocasiones, que una concepción de los sujetos de la atención como la que se ha descrito anteriormente podría ser omitida por parte de las instituciones que tienen bajo su responsabilidad el restablecimiento de derechos de niños, niñas y adolescentes afectados por eventos de vulneración, pues se evidencia que sus planes de intervención parten de premisas universales que intentan ubicar a todos sus participantes en una categoría serial de víctimas que deja escasas posibilidades para rescatar algo de la responsabilidad subjetiva de quien es ubicado como sujeto de derechos.

De esta manera, el propósito de este trabajo es discutir puntos centrales que direccionan y orientan la atención integral de los niños, niñas y adolescentes institucionalizados en programas regidos por los lineamientos del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), con el propósito de reflexionar sobre las implicaciones subjetivas que dichos modelos de atención establecidos y estandarizados conllevan para la población a la cual están destinadas las atenciones. La discusión parte de considerar que, en ocasiones, en el intento por cumplir los objetivos específicos que se trazan para la atención, los representantes institucionales hacen más de lo que se proponen intencionalmente. Esta premisa parte de reconocer la hipótesis del inconsciente y sus implicaciones en los procesos de atención psicosocial.

En este sentido, hay algo que ocurre como efecto de las ofertas realizadas por los representantes institucionales y escapa a lo premeditado, efectos que dan cuenta de lo que sucede inevitablemente y se ubica del lado de lo impredecible, el inconsciente entra en escena y los representantes institucionales son también responsables incluso de aquellos resultados y consecuencias no calculadas, que escapan al control voluntario de los participantes superando sus intenciones imaginarias, dado que se parte de reconocer que ello ocurre en el circuito de relaciones humanas entre sujetos de lenguaje, lo cual hace que estos efectos sean del orden de lo impredecible (Moreno & Moncayo, 2015).

Lo que se propone como punto de partida para el análisis es que en el discurrir de las acciones de los representantes institucionales suceden cosas que van más allá de lo planeado, acciones que pueden ubicarse del lado de la enunciación, que escapan a aquello que es del orden del enunciado. El psicoanálisis introduce la categoría de la enunciación para dar cuenta de un descentramiento del sujeto en relación con sus dichos y sus actos, de tal forma que una de las definiciones que puede acuñarse del concepto de inconsciente es la de un saber sin decir y un decir sin saber (Braunstein, 2001a). Para el caso de las acciones adelantadas por los representantes institucionales en programas de protección para niños, niñas y adolescentes, la consideración de la categoría de la enunciación apunta al develamiento de los mensajes implícitos que se ponen en juego en las acciones de atención psicosocial. Esta categoría se contrapone a la categoría del enunciado (lo dicho), lo cual es sin-sentido, abierto a la ambigüedad, polisémico, equívoco, proteico (Braunstein, 2006, p. 309).

Es necesario entonces plantear algunos puntos que guían la estructura del presente escrito. En su desarrollo se considerará el *Código de la Infancia y la Adolescencia*, documento central en el cual se basan los lineamientos del ICBF. A partir de allí se problematizará el lugar en el que es ubicado el niño como sujeto de derechos y se reflexionará sobre las posibles consecuencias que ello puede acarrear sobre la posición que el sujeto de la intervención es invitado a ocupar. Con ello, se avanzará en el análisis de la demanda que tiene lugar en las relaciones de atención psicosocial; por una parte, la demanda que realizan los sujetos a quienes se dirigen las propuestas de atención integral, pero también se considerará que existe una demanda del lado de quien ofrece dicha atención. Esta propuesta de análisis parte de reconocer que el sujeto a quien es dirigida la atención es llamado a ocupar una posición en un circuito de intercambios, de manera que el agente proveedor de la satisfacción de las necesidades espera de los sujetos atendidos una respuesta que está trazada por los ideales de lo que se ha propuesto lograr a partir de las acciones emprendidas con la población.

De este modo, el presente escrito busca acercarse de manera teórica a los postulados de Lacan, Freud y autores contemporáneos del

campo psicoanalítico, reflexionando sobre estos planteamientos a la luz de algunas referencias empíricas. Así, en un primer momento del escrito se busca llevar a cabo un recorrido frente a la manera como es concebida y entendida la noción de *niño* desde el psicoanálisis y el derecho. En un segundo momento, la discusión se desplazará hacia la conceptualización de la responsabilidad subjetiva, la categoría de sujeto de derechos y al mismo tiempo la categoría de restablecimiento de derechos, teniendo presente las implicaciones que dichas conceptualizaciones acarrearán desde el ámbito jurídico. Finalmente, el texto presenta un análisis de las relaciones de atención psicosocial a partir de algunas situaciones prácticas tomadas del ejercicio profesional en un programa de protección para niños, niñas y adolescentes.

El niño como sujeto

Dar lugar a la tarea de abordar las coordenadas en las que el psicoanálisis se apoya para dar cuenta de lo que es un *niño* y la manera como éste se estructura psíquicamente, implica para este trabajo una tarea indispensable, en tanto se ha emprendido una labor que pretende poner en cuestionamiento el modo como al niño se le concibe y se le aborda, en que su particularidad se configura y lo que el psicoanálisis tiene para decir en pro del esclarecimiento y comprensión de dicha configuración, lo cual, a su vez, dará luces para entender el impacto que a nivel estructural y en términos de la posición subjetiva asumida por el niño, tiene dicha manera de ubicarlo.

Es preciso señalar que el niño, considerado como categoría conceptual, no es estrictamente un concepto de la teoría psicoanalítica, pero que en su manera de abordarlo, el psicoanálisis sí guarda diferencias visibles con respecto a otras propuestas teóricas.

Desde el ámbito legal, al niño se le concibe como aquel que aún no es civil o no puede hacerse penalmente responsable de sus actos, por lo que se excluye de este marco la posibilidad de que guarde algún compromiso con su palabra. Este punto resulta sumamente relevante, dado que la concepción psicoanalítica respecto del niño es distinta de dicha concepción jurídica. La diferencia consiste en que el psicoa-

nálisis otorga al niño el estatuto de sujeto que, en cuanto tal, puede responder por sus actos y por lo que le concierne a nivel subjetivo.

Freud aportó distintos elementos a tal intelección, pues señaló que existe en los niños un apetito de saber principalmente frente a la sexualidad, que no inicia sólo hasta la pubertad, sino que desde mucho antes el niño muestra tal interés por los asuntos sexuales. No obstante, muchos de sus enigmas son ignorados o respondidos de manera cautelosa, al extremo mojigata por parte de los adultos, lo cual sin duda alguna trae consecuencias a nivel psíquico.

No existe fundamento para rehusar a los niños el esclarecimiento que pide su apetito de saber. Por cierto que si el propósito del educador es ahogar lo más temprano posible la actitud de los niños para el pensar autónomo, en favor del tanpreciado “buen juicio” no puede intentar mejor camino que despistarlos en el campo sexual y amedrentarlos en el religioso. Claro está que las naturalezas más fuertes resistirán esos influjos y se convertirán en rebeldes a la autoridad de los progenitores y luego a toda otra autoridad. (Freud, 1992/1907, p. 32)

Freud tropezó con un impasse, el cual tampoco resulta ajeno al presente trabajo, y es cómo abordar algunas características y puntos centrales en la manera de inteligir lo que es un niño sin caer en la pretensión de querer comunicar o extender las mismas características para todos los niños, es decir, sin olvidar la consideración que permite entender a cada niño desde lo singular. Freud hizo un fuerte énfasis en lo que tiene que ver con el complejo de Edipo, el complejo de castración y la manera como el sujeto atraviesa por estos, de lo cual va a depender su estructuración psíquica.

Por otro lado, la innovación que introduce Lacan es considerar que el niño es un sujeto en pleno ejercicio; a partir de ello propone un sustento para dar cuenta del por qué concibe al niño como sujeto, tomando en consideración para ello las nociones de estructura, inconsciente y lenguaje, elementos que configuran lo simbólico, lo cual preexiste al sujeto, y que resulta de una gran importancia porque representa una de las coordenadas que se ponen en juego en la constitución subjetiva, en la inscripción del sujeto en una estructura y en una cultura. Así las

cosas, el niño es conceptualizado como sujeto en la medida que el lenguaje lo preexiste y como tal tiene un lugar en el deseo de la madre desde antes de su nacimiento. Este deseo cobra el valor de un antecedente lógico que realiza una marca en su subjetividad.

Lacan (2013/1949) aportó distintos elementos a la comprensión del abordaje del niño a partir del estadio del espejo, proponiendo:

Comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a éste término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*. (p. 108).

Esto da cuenta de una matriz simbólica en la que se precipita el yo, antes de la existencia de cualquier objetivación en la dialéctica de identificación con el otro y antes que el lenguaje le restituya al niño su función de sujeto. En este sentido, el estadio del espejo, al igual que la imago, tiene como función establecer una relación del organismo con la realidad, en un momento donde las condiciones físicas son insuficientes para ello.

Lacan reconocía una prematuración del nacimiento en el momento en que, a nivel anatómico, el niño es completamente dependiente del Otro y requiere que le prodiga de cuidados y atención, por lo que su teoría del estadio del espejo dio cuenta de una suerte de compensación, pues lo psíquico se anticipa a la madurez del organismo y de su control motor (Lacan, 2013/1949).

De esta manera, para el psicoanálisis la constitución del sujeto no responde a una temporalidad evolutiva ni lineal, sino a otra lógica, y esta lógica guarda correspondencia con las coordenadas simbólicas puestas en juego; por lo tanto, al psicoanálisis lo que le interesa es la construcción histórica del sujeto, la cual viene a ocupar el lugar primordial, considerando un sujeto que subjetiva su historia, que puede historizar su pasado, en tanto puede dar sentido y significación a lo que le ocurre.

De acuerdo con Mesa y Muñoz, el niño del que nos ocupamos en psicoanálisis,

[...] es un sujeto atravesado por la lógica del inconsciente, lo cual excluye la concepción del niño como ser en desarrollo, no formado aún, al que se le supone la imposibilidad de tomar posición y al cual deben garantizársele todos sus derechos sin deber alguno de su parte. (2011, p. 11)

Este planteamiento, sobre la consideración del inconsciente como eje central, presente inevitablemente en el acontecimiento del sujeto, ya nos ubica en un lugar distinto al de la legislación y el derecho constitucional.

Así, desde el psicoanálisis se podría decir que también hace parte de la consideración del niño como sujeto responsable, el hecho según el cual dentro de los derechos fundamentales no se pierda de vista el derecho a la vida, el derecho a tener las garantías del Otro, garantías que le aseguren su existencia y la posibilidad de hacerse un lugar en el mundo, asumiendo la responsabilidad que acarrea ser él mismo el encargado de darse este lugar desde una posición particular, donde no excluya el lazo con el otro, lugar del cual se le suprime en tanto no se tiene en cuenta su responsabilidad, asistiéndose a un borramiento del sujeto que lo deja a merced de lo más nefasto.

De acuerdo con Ordóñez y Moreno,

[..] el niño es concebido como un sujeto humano, un sujeto de palabra, capaz de decir y hacerse responsable por aquello que dice, un sujeto del inconsciente, capaz de asociar libremente, este es un presupuesto del psicoanálisis en el cual se le da dignidad al niño. (2013, p. 120).

Siendo así, es preciso que al niño, en el contexto institucional actual, le sea devuelta la dignidad; pues en contrapunto con una posición responsable, se encuentra la posición de víctima, la cual supone un sujeto incapaz de responsabilizarse y asumirse en relación con sus actos, y de la manera como ha contribuido a aquello que resulta ser

su queja. El niño ubicado en el contexto institucional puede aparecer como síntoma, noticia que revela algo de la verdad de la dinámica relacional de la institución, por lo cual puede señalarse que el niño deviene como resultado de las relaciones imaginarias, simbólicas y reales del medio institucional, convirtiéndose así en una expresión de lo relacional de la institución de la que participa.

Este punto remite sin duda a la pregunta por la institución y la institucionalidad, discusión que cobra sentido en la medida que permite interrogar cuáles son las significaciones que los niños, niñas y adolescentes otorgan a la institución en este marco de intercambio, y en esa misma vía surge el interrogante en torno a qué es aquello que se instituye, partiendo de un elemento importante y es aquel que evidencia que los niños se sujetan a las significaciones que los adultos de cada época les otorgan. Minnicelli comprende la institución como marca simbólica de la diferencia, y la institución del lenguaje como instrumento mayor de humanización. “Así como la Ley hace al deseo —lo crea—, el lenguaje vehiculiza en el discurso la infancia, la crea al instituir la en la diferencia” (Minnicelli, 2010, p. 50). Considerar la institución como marca simbólica de la diferencia conduce al encuentro de las diversas formas de escritura de ley inherentes al sujeto en tanto hablante.

Es importante señalar que “infancia” como significante en falta de significación, no permite su captura en un campo de sentido unívoco alguno, por lo que representa el intercambio que se da en la línea de las generaciones, ligando la continuidad y discontinuidad de cada uno con su antepasado, y estableciendo a su vez un enlace con las continuidades y discontinuidades ligadas al juego diacrónico y sincrónico de la historia humana.

Los anteriores planteamientos permiten señalar que:

Instituir a la infancia como dimensión legislada de la vida no puede ser un proceso ni exclusivamente singular ni exclusivamente colectivo, sino que está sujeto tanto a las vicisitudes propias a cada singularidad como a las formas ceremoniales colectivas que legislan el pasaje por las operatorias de inscripción de la ley en la cultura (p. 62).

Esto conduce a la consideración frente a lo que posibilita el Estado actual, el cual promulga la creencia en una vida sujeta a derecho, cuando en realidad lo que reina es el estado de excepción, justificado en la teoría de la necesidad y la urgencia, único ideario eficaz para avalar la excepción; estos postulados que conducen a considerar la infancia en estado de excepción, permiten referir que esta condición implica, por un lado, una posición fantasmática donde el sujeto es hablado por sus perjuicios de infancia, demandando una indemnización por el daño padecido, por otro lado, tal estado de excepción ubica al sujeto en otra posición pasando de la de perjudicado por su falta a su idealización, y para finalizar, la infancia en estado de excepción deviene en un estado fascinado ante los niños y niñas, quienes des-sujetados a la legalidad cultural terminan en banda, lo cual alude al hecho de quedar convertidos en objeto de ilusiones, abandonados al encuentro con lo real.

Tales condiciones crean las vías necesarias para que los procesos de subjetivación se caractericen por ser fundamentalmente frágiles, encontrando sujetos precipitados a la desubjetivación a falta de Otro que brinde soporte a la ley, por lo que de manera paradójica mientras se proclaman a cielo abierto los derechos del niño, en esta misma vía las infancias se muestran sin límites, transitando por diferentes contextos y escenarios, dejando perplejos a los adultos, quienes se sitúan desde un lugar que da cuenta de un no saber frente a cómo intervenir tales situaciones y sin embargo siendo cómplices de las mismas.

Responsabilidad subjetiva: Consideraciones frente a la noción de restablecimiento de derechos

Cuando se trata de considerar la responsabilidad desde el psicoanálisis, resulta necesario despojarse de las nociones, prenociones y prejuicios que se puedan tener frente a ella, dado que éstas pueden hacer las veces de sesgo al momento de acercarse a su comprensión. La responsabilidad “proviene del latín *respondere*, es decir, responder, y que referido a actos significa que se asumen como autor [...] La responsabilidad, de esta manera está anudada a la capacidad de

responder como autor por las consecuencias de sus actos” (Ramírez, 2012, p. 131). Entonces, es preciso plantear algunos cuestionamientos: ¿quién es aquel que responde? ¿Desde qué lugar responde? ¿Qué significa ser autor de sus actos y reconocerse como tal? Estos y otros interrogantes serán los que movilicen el desarrollo de este apartado.

En este punto, resulta preciso hacer una pausa, dado que para acercarse a la noción de responsabilidad subjetiva es importante tomar en consideración la noción de sujeto de derechos y restablecimiento de derechos, lo cual implica un recorrido por los campos jurídico y psicoanalítico. En primera instancia es el campo jurídico el que podría indicar las coordenadas para abordar el tema del restablecimiento de derechos, para comprender lo que desde allí se entiende por tal noción. Así, el artículo 50 del Código de la Infancia y la Adolescencia señala lo siguiente:

Se entiende por restablecimiento de los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes, la restauración de su dignidad e integridad como sujetos y de la capacidad para hacer un ejercicio efectivo de los derechos que les han sido vulnerados [...] y su responsabilidad, aun cuando está mediada por las autoridades competentes, es del Estado en su conjunto en cabeza de todas las autoridades públicas. (p. 8).

Desde esta consideración, son escasas las posibilidades que se dejan entrever en torno a la instauración de la responsabilidad subjetiva, pues se evidencia que la obligatoriedad, la responsabilidad y los deberes son ubicados del lado del Estado, quien en este caso aparece como cabeza principal de este proceso. Así las cosas, en el contexto de trabajo en instituciones de restablecimiento de derechos, vale la pena atender a la pregunta: *¿cómo dar lugar a la responsabilidad del sujeto a quien le es brindada la atención a partir de la consideración de que tiene derecho a esta?*, esta pregunta tiene vigencia porque da cuenta de la tensión entre el discurso jurídico y el discurso psicoanalítico en relación con la noción de sujeto de la cual parte cada una de estas disciplinas, pese a que el derecho reconoce la importancia de dar lugar a la dignidad del sujeto.

En este punto cabe considerar también el papel de la sociedad en esta tarea,

[..] la primera tarea de la sociedad, de esta sociedad y de cualquier otra, es la de producir a los sujetos que sean capaces de producir en ella, capaces de actuar como personas más o menos sabedoras de las normas de convivencia, poseedoras de un sentimiento personal de identidad y pertenencia, sujetos de derechos y deberes, responsables, esto es, capaces de responder por sus acciones y por sus decisiones ante el Otro colocado en el lugar de juez [...], lo común y lo exigido en cada comunidad es la renuncia al goce singular. El sujeto es pues el resultado de una división consigo mismo; por un lado es sujeto del inconsciente y, por otro, es objeto de la ley que lo sujeta. (Braunstein, 2001b, p. 176).

En este orden de ideas, la tarea de la institución de protección como agente representante de la sociedad, es una tarea no exenta de complejidad, en la medida que tiene a su cargo la introducción de los niños, niñas y adolescentes en un mundo social donde sean respetadas unas normas y reglas básicas que no fracturen el lazo con los otros.

Ahora bien, existe un punto nodal que no se puede excluir de esta discusión y es la consideración de los juicios que permiten al sujeto cierta regulación.

El sujeto está siempre sometido a juicio: el de una instancia crítica que lo sostiene dentro de la ley y el de una instancia social represiva que lo castiga cuando está fuera de la ley. Pero siempre está, como vemos en Kafka, 'ante la ley'. La vida humana transcurre en una dimensión jurídica inescapable. (p. 186).

Esto de entrada permite cierta comprensión de lo que significa para los sujetos someterse a un ente que desde afuera les señala lo que está permitido y aquello que no, así como también el juicio que desde cada sujeto funciona a modo de imperativo y que lo contiene de algún modo ante su desborde pulsional, de donde resulta que no es posible escapar ni de una ni de otra instancia, existiendo siempre una dimensión jurídica de la cual es imposible huir.

Por su parte, la responsabilidad es un asunto que toca de manera directa con la ética (Ramírez, 2012). Este punto exige un tratamiento más detenido y cuidadoso, si se parte de considerar que en el psicoanálisis se trata de una ética que no es moral ni moralizante, sino más

bien de una ética que tiene que ver con hacerse responsable de los efectos de los actos hasta las últimas consecuencias, incluyendo aquellas que no han sido calculadas. Siguiendo a Ramírez:

En el psicoanálisis, el sujeto siempre es responsable de su posición. Esto quiere decir que no diferenciamos los actos conscientes y voluntarios del sujeto, sino que para el psicoanálisis el sujeto también es responsable de sus actos inconscientes e ‘involuntarios’, en el sentido de la conciencia, pero que obedecen a una voluntad inconsciente. Es decir, experimentan un empuje pulsional más fuerte que sus propósitos conscientes, pero eso no los exime de la responsabilidad por dichos actos. Luego, entonces, el sujeto siempre será responsable por las consecuencias de sus actos, sean conscientes o inconscientes. (p. 140).

Lo anterior ya demarca una diferencia sustancial con respecto a la consideración de la responsabilidad jurídica basada en las evidencias y los hechos que soporten y den cuenta de lo que efectivamente ocurre en la realidad objetiva, posición distinta a la del psicoanálisis, para el cual el sujeto, a nivel psíquico e inconsciente, también conserva una responsabilidad que lo implica. Es por ello que en la dirección de la cura siempre permanece la pregunta dirigida al sujeto en relación con la responsabilidad que conserva en el caos del cual se queja, responsabilidad que empieza en muchos casos a vislumbrarse bajo una culpa que no se sabe de qué es. En este sentido, los planteamientos de Freud resultan de utilidad, dado que ubica en primera instancia y como antesala de la responsabilidad al sentimiento de culpa, por lo cual puede señalarse que la culpa es entonces previa a la responsabilidad, la culpa es un signo de ésta, puede decirse en este orden de ideas que la culpa “es un sentimiento ético, que Freud señala como un sentimiento inconsciente. El lazo social en el cual el sujeto se forma supone que funda un sujeto capaz de responder por sus actos” (Ramírez, 2012, p. 136).

¿Qué busca entonces el psicoanálisis en la dirección de la cura, y qué hacer en este sentido con la culpa y la responsabilidad? A esto se puede responder refiriendo que se busca que el sujeto se implique subjetivamente, que pueda entonces poner en el análisis su historia, sus elecciones, su responsabilidad por la elección de los objetos de su goce, al fin de cuentas, una responsabilidad más allá de la culpa-

bilidad; es esto lo que se entiende por subversión del sujeto, que este pueda pasar de la culpabilidad a la responsabilidad, lo cual podrá generarle mayor libertad en tanto se desculpabiliza, pero en esta medida será mayor también el grado de responsabilidad subjetiva que le corresponde.

Así las cosas, cuando se obtura la culpa, se cierra también la posibilidad de que el sujeto se haga responsable de lo que pasó.

El sentimiento de culpa es “el pathos de la responsabilidad”. La culpa significa que me siento responsable por... no sé qué. El sentimiento de culpa es, por ello, un afecto del sujeto como tal, como sujeto ético; es el fundamento mismo del lazo social, significa que tenemos un sujeto capaz de responder. (Gallo, 2008, p. 114).

Se podría entonces decir que no hay posibilidad alguna de lazo social con un sujeto que se muestra como incapaz de responder. De entrada hay que considerar la culpa como una respuesta, y considerarla como una puerta para generar una implicación del sujeto en aquello de lo cual se queja.

Esto exige por parte del escenario institucional la existencia de ciertas condiciones que favorezcan que el niño haga algo con lo que aparece bajo la cara de la culpa, dado que acallar la culpa no hará más que cerrar las posibilidades que existen de que un sujeto se haga responsable de sus actos y de su devenir, pues lo que se evidencia desde el medio institucional es justamente un interés de acallar aquello que para el sujeto resulta insoportable. Es por ello que la propuesta en el trabajo con los niños, niñas y adolescentes se orienta a permitir hablar al sujeto que se siente culpable, y tomar ello como un signo de la inclusión del Otro de la ley que pone límite al goce.

La culpa es anterior al suceso, es inconsciente, es anticipada, es por la culpa que el deseo se convierte en una inhibición, el sujeto es culpable de una cosa que no entiende, que no sabe qué es, pero aun desde allí el sujeto debe y puede responder, dar de sí por lo que le sucedió, y da de sí por medio de palabras, manifestándose y haciéndose presente en el campo donde ha sido en muchas ocasiones borrado.

Así, cuando el sujeto es victimizado, lo más común que puede ocurrir es que sea considerado un impotente frente a lo que le sucede; es decir, “La noción de *víctima* evoca una condición de impotencia e irresponsabilidad” (Gallo, 2008, p. 112). Cuando el abordaje y la mirada se realiza desde allí, cuando los niños son responsables de nada en lo que atañe a su existencia y es Otro el que se ofrece a poner todo a su alcance, los resultados son nefastos, dado que cuando se interviene desde el plano de las necesidades, resulta abolido el sujeto del campo de la demanda y de su propio deseo.

En consecuencia

La suspensión del sujeto de derecho coincide con una eliminación del sujeto capaz de responder por él, pues en adelante no estará en condición de administrar nada de lo que le pertenezca, ni de sostener una palabra a la que se le conceda algún crédito. (Gallo, 2008, p. 112).

Se trata, entonces, de pensar la ética institucional desde la cual se están dirigiendo las acciones para que el niño pueda estar en capacidad de responder socialmente ante la exigencia de dar su palabra y sostenerla, al mismo tiempo que se le ha anulado porque aún no es considerado ciudadano.

Llegados a este punto, resulta importante ocuparse de establecer aquello que permite fijar la diferencia entre la responsabilidad subjetiva y la responsabilidad jurídica, considerando que en el caso de la responsabilidad jurídica se trata de una obligación de reparar el daño que se ha infringido a otros, por lo que se trata allí de una responsabilidad vista como la obligación de soportar el castigo, o la necesidad de cumplir un deber entendido en términos de compromiso social.

Ahora bien, la responsabilidad subjetiva, en oposición a la responsabilidad jurídica, exige de un trabajo complejo, por lo que las instituciones deberán cuestionarse continuamente frente a la manera como se concibe a cada uno de los niños que ingresan, de modo que se pueda pasar del asistencialismo a la formación de sujetos responsables de su devenir. Pero, ¿cuándo un sujeto es responsable? “el suje-

to es responsable, en cuanto a que se busca en él la causa de su padecimiento, su implicación subjetiva. Porque ello va en cruda oposición de lo que el sujeto espera de benigno para sí como víctima” (Gordillo, 2012, p. 107).

Acciones dirigidas a los niños, niñas y adolescentes en las instituciones

La atención ofrecida a los niños, niñas y adolescentes institucionalizados es asumida por distintos profesionales que orientan sus acciones hacia la atención integral. Estos equipos de profesionales se traducen en la presencia de formadores, trabajadores sociales, psicólogos, pedagogos, talleristas, nutricionistas, enfermeras, entre otros. En este marco de referencia, los niños, niñas y adolescentes deben responder a unas normas y límites estipulados previamente por la institución, y a los cuales deberán acogerse para permanecer en la institución.

Sin embargo, resulta interesante analizar cómo, de manera continua, la institución es percibida por los niños, niñas y adolescentes como un ente que tiene que garantizar la satisfacción de todas las necesidades, por lo que en su discurso y sus acciones circulan mensajes que hacen alusión a una deuda que la institución debe pagar, lo cual lleva a percatarse de que no son pocas las exigencias frente a elementos de dotación o cualquier otro pedido, exigencias que aparecen como velo de una demanda que ni siquiera quienes la realizan tienen idea de lo que se trata o del mensaje que esta demanda conserva. Ante estas demandas, la institución, como receptora de las mismas, se ubica comúnmente como capaz de satisfacerlas, partiendo de ubicar a los niños, niñas y adolescentes como víctimas de situaciones ajenas a ellos; no obstante, el hecho que la institución los ubique como víctimas, no debe hacerlos olvidar de todas las vicisitudes, conflictos y costos que a nivel subjetivo acarrea asumir dicha posición.

Así las cosas, cabe plantearse algunos interrogantes: *¿Qué tipo de intervención podría generarse para los niños, niñas y adolescentes institucionalizados bajo medida de restablecimiento de derechos?* Esta pregunta

posibilita pensar un poco en la importancia de replantear modos de intervención que les posibiliten su lugar como sujetos del discurso. Espacios en los que, a través de la devolución de su palabra, de la importancia al valor de la misma en el proceso de referir su historia, y en la medida de encontrar allí una posibilidad de ser partícipes de aquello que inicialmente les resulta ajeno, puedan entrar en el tejido social por la vía de la responsabilidad.

Otro de los interrogantes que surge, producto de la experiencia en las instituciones de protección, es: *¿Cuál es la posición que asume el psicólogo dentro de una institución de protección y en qué lugar es ubicado por los niños, niñas y adolescentes?* Al responder a las demandas administrativas, no solo de la institución en la que labora, sino también de los lineamientos que rigen el quehacer del psicólogo dentro de las instituciones, y que son estipulados desde el ICBF, el rol del psicólogo se desdibuja, promoviendo la aparición de un profesional que responde a pedidos institucionales. De esta manera, el espacio para que aparezcan las demandas subjetivas de los niños, niñas y adolescentes es casi nulo, lo que desemboca en que la figura del psicólogo se convierte en la de un funcionario más a quien acuden en la búsqueda de una respuesta ante su queja, respuesta que no encuentran o que resulta insatisfactoria.

En este orden de ideas, y habiendo reconocido que por parte del Estado existen algunas condiciones que promueven y mantienen en vigencia una posición poco responsable por parte de los niños, niñas y adolescentes, cabe plantearse otro interrogante: *¿Qué lugar para el sujeto responsable ante un Estado culpable?* Esta pregunta puede ser vista como una afirmación o un prejuicio, no obstante, es un cuestionamiento que pretende generar una discusión frente a la posición asumida desde el Estado para con los niños, niñas y adolescentes que son atendidos en las instituciones. En el discurso institucional los niños, niñas y adolescentes son ubicados como víctimas de abuso, maltrato u abandono, lo cual tiene implicaciones en la manera como ellos se asumen en relación con la responsabilidad que les compete.

Teniendo en cuenta la consideración del Código de la Infancia y la Adolescencia, es posible percatarse que allí cada una de las obli-

gaciones, deberes y responsabilidades están ubicadas del lado de las entidades estatales y gubernamentales, incluyendo la sociedad, la familia y el Estado, dejando por fuera de ella la consideración de los deberes y responsabilidades de los niños y los adolescentes. Esta situación deja entrever que quien responde es un *Estado culpable* que se ve empujado a reparar los derechos vulnerados del niño en lo que se llama el *restablecimiento de derechos*, corriendo el riesgo de que en esta misma vía ocurra la des-responsabilización del sujeto sobre aquello que lo implica de manera íntima, incluso de lo que le resulta más propio: su vida. Esto es importante de señalar si consideramos que “El sujeto es un efecto de las instituciones, de hecho existe a través de la palabra que lo nombra”. (Imbriano, 2010, p. 6).

Es por lo anterior que es preciso preguntarse si acaso en nombre de la protección y el restablecimiento de derechos del niño, se omite la posibilidad de que la Ley para los niños, niñas y adolescentes pueda cumplir su función simbólica de regular y mantener el lazo social con los otros, lo cual se observa cada vez en un estado mayor de fragmentación y en sujetos que tienden a asumir, cuando no una posición desafiante, una posición pasiva y cómoda que no les permite movilizar algo de su propio deseo. De acuerdo con Braunstein, “la Ley es la condición del deseo y no sólo su contrapartida” (2001b, p. 182). Esto hace alusión a las implicaciones que a nivel psíquico acarrea la introducción del sujeto en el campo de la Ley, pues esto abre la posibilidad en sentido paralelo de que sea, a su vez, un sujeto deseante.

Así las cosas, “vemos que el Bienestar con mayúscula, que estaría supuestamente en manos del Estado en tanto institución que vela por sus ciudadanos, se desliza siempre” (Gómez, 2009, p. 122); lo que habría que pensar, en este sentido, es la manera como el Estado participa en este deslizamiento y cuáles son las acciones que realiza para surtir tal efecto; qué pasa cuando al sujeto se le exime totalmente de la responsabilidad en torno a la satisfacción que encuentra en el displacer, a qué se ve abocado en este plano. De lo que da cuenta esto es de la importancia de reconocer una presencia necesaria del Estado como ente regulador ubicado como ley que somete al sujeto a responder de una manera específica, lo cual revela que lo que se espera de los sujetos ha sido establecido previamente en un circuito de intercambios,

realizando una serie de exigencias, pero en el ejercicio de sus funciones y en la realización de sus acciones genera en los sujetos distintos efectos que dan cuenta de su imposibilidad para asumir y cumplir de manera clara con unas normas y, en esta misma vía, que no se asumen como sujetos deseantes regulados por unos diques que ponen límite a su goce. Se trata, entonces, de señalar la necesaria intervención de los representantes institucionales, de modo que

[...] el profesional no se ofrezca como quien viene a suplir la demanda de la víctima, la cual se encuentra desvalida, sino una relación por fuera de la dinámica de la victimización: acompañar al sujeto a que construya un discurso en torno a sus derechos, un discurso de empoderamiento como sujeto pleno de derecho, como ciudadano (Ordóñez & Moreno, 2013, p. 119).

De acuerdo con lo anterior, cuando se piensa en las acciones que se realizan desde las instituciones de protección en pro de un *beneficio* para la población a la cual se dirigen, es inevitable reflexionar sobre los efectos que dichas acciones, orientadas por una idea de *bienestar*, tienen en los sujetos que las reciben, dado que el modo en que cada uno de ellos las acoge va a ser singular de acuerdo con sus vivencias e historia de vida.

Cabe señalar que las acciones a nivel institucional pueden ser consideradas, en ocasiones, poco pedagógicas y poco consistentes en su intento de regular y mediar el impulso de los sujetos por incurrir en faltas y quiebre a las normas, poniendo un límite a estos. Lo que hace pensar en ello es que no existe discriminación, ni consideración del sujeto a quien le es aplicada una sanción, ni de la situación que la genera. Es común encontrar en el contexto de las instituciones de protección las consecuencias de no cumplir con lo establecido. Ante los eventos de transgresión, las sanciones implementadas son, por ejemplo: la realización de aseos y labores de tipo doméstico, la permanencia durante el tiempo de actividades en un estado de encierro en su respectivo cuarto, y la no asistencia a eventos por fuera de la institución.

Dichas sanciones son asumidas por los sujetos sin que exista realmente una comprensión frente a la misma, ni la correspondencia con

la falta cometida. Tampoco se observa comunicación o establecimiento de acuerdos entre las personas encargadas del proceso. Por ello, muchas veces las sanciones ocupan las veces de capricho para quien las estipula en solitario, descuidando la importancia de trabajar de manera conjunta, pensando en la singularidad de quien ha cometido una falta, por lo que los efectos de dichas sanciones no logran ser lo suficientemente consistentes para movilizar algo de la responsabilidad subjetiva de quien ha faltado a una norma institucional.

Quizá una acción que pueda hacer las veces de función al servicio de la movilización y rectificación subjetiva es la posibilidad con la que se encuentran los niños, niñas y adolescentes de contar con un espacio en el cual hacer compromisos. En la experiencia de trabajo e intervención esta posibilidad se materializa cuando existe una suerte de llamado por parte de un niño o adolescente en su singularidad y que en ocasiones se revela en un interés por manifestar a otro aquello que para él genera malestar a nivel subjetivo, sintiéndose, a veces, movilizado a buscar los espacios de escucha frente a este malestar por considerarse un sujeto culpable. Este espacio invita a considerar que hay un sujeto que, aunque movilizado por la culpa, puede hacerse responsable y es un sujeto de palabra dispuesto a asumirse como ser hablante en el espacio de atención que solicita, sintiéndose implicado por algo de su ser a nivel subjetivo. Una respuesta con estas características parte de reconocer los actos de los niños, niñas y adolescentes como una suerte de llamado al Otro para que intervenga como regulador.

De acuerdo con todo lo anteriormente referido, es posible percatarse de cómo muchas de las acciones planteadas no logran los objetivos propuestos. Esto debe analizarse a la luz de la concepción de sujeto que se revela en las acciones de la institución de protección, puesto que es común encontrar la idea de los niños, niñas y adolescentes concebidos como sujetos en formación que deben ser cuidados, formados y protegidos; sin embargo, en el proceso de atención no se les permite la asunción de responsabilidad que contribuya a la consecución de dicho objetivo. No es suficiente con que se ofrezca una atención integral, hace falta además que los niños, niñas y adolescentes se presenten, involucren y se impliquen en su proceso de manera que puedan asumir un grado de responsabilidad como agentes activos.

Es así como la posibilidad de cuestionar las dificultades que trae consigo la consideración de la infancia a la luz de las políticas que rigen el Estado actual, permite ubicar algunos de los efectos que se producen en aquellos a quienes se les ha considerado desprovistos de responsabilidad, en la tarea de intentar suplir de manera total sus necesidades y saldar una deuda que, no obstante, resulta imposible de liquidar. Ello da lugar a pensar a la institucionalidad en eclipse, la cual no permite regular en este ejercicio aquello que se muestra en la cotidianidad como “sin límites”, y que alude a lo irrefrenable de los comportamientos de los niños, niñas y adolescentes.

Es por lo anterior que uno de los aspectos más importantes del presente trabajo es que el tema de la responsabilidad subjetiva de los niños, niñas y adolescentes sirve de excusa y resulta favorable para pensar y devolver la consideración hacia la responsabilidad del Estado, de las instituciones de protección y, principalmente, de los representantes institucionales. Esto por cuanto plantea la necesidad de repensar los modos como se realizan las ofertas de atención y los efectos que estas ofertas tienen en aquellos que las reciben. De acuerdo con ello, es preciso señalar que no se trata de culpabilizar a los agentes involucrados frente a los resultados y efectos que en la población puedan tener los programas de protección y de restablecimiento de derechos planteados; sino que el trabajo cobra sentido en la medida en que permite generar propuestas a partir de las cuales la psicología pueda aportar algo diferente frente a la comprensión de cómo los sujetos se asumen en relación con lo que les es señalado desde la ley, proponiendo en este sentido un diálogo entre dos disciplinas que se ocupan de la configuración del sujeto en tanto sujeto de la ley y sujeto del inconsciente: el derecho y el psicoanálisis. Buscando así trascender la oposición y las posturas divergentes que ambas disciplinas puedan tener y que de antaño han sido señaladas, dado que se reconoce que el psicoanálisis cuenta con elementos valiosos para aportar al derecho en la oferta de una práctica y un ejercicio psicológico que vaya más allá del restablecimiento de derechos e implique a los sujetos en tanto capaces de hablar y de responder como autores de sus actos. Se abre entonces la posibilidad de considerar la importancia de dar lugar en el abordaje clínico a la culpa, con el propósito de asumirla como una vía para que los sujetos se asuman como responsables y, en esta medi-

da, se contribuya a la rectificación subjetiva promovida por formas de intervención institucional no victimizantes y ubicadas más del lado de la responsabilidad.

Lo anterior implica un llamado a nivel personal y profesional, dado que en el rol del psicólogo, además de existir unas tareas preconcebidas, también se pone en juego un rol subjetivo que implica asumir una posición que permita una suerte de invención, es decir, una manera de hacer de modo singular con lo establecido, cuestionando lo dado, generando incertidumbres de la mano de alternativas de abordaje. Este trabajo plantea la posibilidad de responder a los lineamientos, ofreciendo al mismo tiempo a la institución y a los niños, niñas y adolescentes un escenario diferente, donde su palabra, su silencio y sus acciones sean concebidos como portadores de un mensaje de valor inconmensurable, que se traduce en un cuestionamiento y se dirige a esclarecer qué tanto se implica el sujeto en aquello de lo que se queja y cómo, a partir de dicha queja, se encuentra la posibilidad de que emerja una demanda que sea la que le convoque a hablar y a construir una manera de hacer con su deseo y su goce.

Referencias bibliográficas

- Braunstein, N.** (2001a). *Ficcionario de psicoanálisis*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Braunstein, N.** (2001b). *Por el camino de Freud*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Braunstein, N.** (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Congreso de la República de Colombia.** (2006). *Ley 1098. Código de infancia y adolescencia*.
- Freud, S.** (1992). El esclarecimiento sexual del niño (carta abierta al Dr. M. Fûrst). En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1907).
- Gallo, H.** (2008). *Maltrato infantil: teoría y clínica psicoanalítica*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

- Gómez, J.** (2009). El Estado, el sujeto y la otra satisfacción. En Orejuela, J., Durán, V., Martínez, C., Zúñiga, L. & Cardona, H. *El psicoanálisis, el amor y la guerra. Memorias del II Seminario Latinoamericano de Psicoanálisis*. Cali: Colectivo de Análisis Lacaniano, Editorial Bonaventuriana.
- Gordillo, A.** (2012). Trauma, subjetividad y acto: sus rostros desde la clínica psicoanalítica. En Orejuela, J., Moreno, M. & Salcedo, M. *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Imbriano, A.** (2010). *La odisea del siglo XXI (Efectos de la globalización)*. Buenos Aires: Editorial Letra Viva.
- Lacan, J.** (2013). El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: J. Lacan. *Escritos I*. México: Siglo Veintiuno Editores. (Trabajo original publicado en 1949).
- Mesa, C., & Muñoz, A.** (2011). El niño homicida: la estirpe de Caín. Un estudio psicoanalítico. *Revista Affectio Societatis*, 8(15). Medellín: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Disponible en: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/viewFile/10811/9980>
- Minnicelli, M.** (2010). *Infancias en estado de excepción*. Buenos Aires: Noveduc Libros.
- Moreno, M.** (2012). La posición del sujeto en el paso a la vida civil. Reflexiones a partir de un estudio sociológico. *Revista Borromeo* 3(2012), 566-594. Argentina: Universidad Argentina John F. Kennedy. Disponible en: <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/Posici%C3%B3ndelsujetoMoreno.pdf>
- Moreno, M.** (2013). Psicoanálisis e intervención social. *Revista CS*, 11(2013), 115-141. Cali: Universidad Icesi. Disponible en: http://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/1568/2039
- Moreno, M. & Moncayo, J.** (2015). Abordaje psicosocial: Consideraciones conceptuales y alternativas de análisis en el escenario de atención a víctimas del conflicto armado. En: E. Moncayo & A. Díaz (Eds.). (2015). *Psicología social crítica e Intervención psicosocial: Reflexiones y experiencias de investigación*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Ordóñez, A., & Moreno, M.** (2013). La victimización y sus implicaciones en las relaciones familiares. En Orejuela, J., Moreno, M. *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Ramírez, M.** (2012). *Psicoanálisis con niños y dificultades en el aprendizaje*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- UNICEF**, Oficina de Colombia. (2007). Código de la Infancia y la Adolescencia. Versión comentada.

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Polanco, J., & Moreno, M. (2015). Responsabilidad subjetiva de niños, niñas y adolescentes. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 183-207. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

DEFENSA Y ACONTECIMIENTO DE CUERPO EN EL AUTISMO¹

Graciela Eugenia Flórez Zapata²
Universidad Nacional de San Martín e Instituto
Clínico de Buenos Aires, Argentina
eugeniaflorez@hotmail.com

Resumen

Uno de los elementos que interroga la práctica analítica es la oposición entre sentido y goce, esto me orienta en lo que renueva la pregunta por ¿qué estatuto dar a la defensa? Pregunta que conviene inscribir en la orientación lacaniana y, particularmente, en la práctica con niños, ante las llamadas patologías graves de la subjetividad entre las que se encuentran el autismo y la psicosis. Es en ese sentido que

me interrogo por los tipos de defensa, si los hay, ¿cuándo intervenir sobre ellos y de qué modo? Me sirvo acá de una viñeta clínica con la que me propongo examinar ¿qué sería una intervención que apunte a molestar la defensa?

Palabras clave: autismo, defensa, cuerpo y acontecimiento de cuerpo

DEFENSE AND BODY EVENT IN AUTISM

Abstract

One of the elements examined by the analytic practice is the opposition between meaning and *jouissance*,

this guides the question: Which status should be given to defense? This question ought to be carried

-
- 1 Artículo elaborado en el marco de la Maestría en Clínica Psicoanalítica, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) e Instituto Clínico de Buenos Aires (ICde-BA), Argentina.
 - 2 Psicóloga. Especialista en Psicología Clínica y Salud Mental. Maestría en Clínica Psicoanalítica en la Universidad Nacional de San Martín y el Instituto Clínico de Buenos Aires (Argentina), en espera de la titulación.

out in the lacanian orientation and, particularly, in the practice with children, taking into account the so-called serious subjective disorders such as autism and psychosis. In this sense, I reflect on the types of defense, if any: When to intervene

on them and how? I make use of a case report in order to examine what an intervention intended to disturb defense would be.

Keywords: autism, defense, body, body event.

DÉFENSE ET ÉVÉNEMENT DE CORPS DANS L'AUTISME

Résumé

L'opposition entre le sens et la jouissance est l'un des éléments qui interpelle la pratique psychanalytique. Cela nous mène à revoir la question suivante : quel statut doit être accordé à la défense ? Cette question devrait être inscrite dans l'orientation lacanienne, et plus particulièrement dans la pratique avec des enfants, face à des pathologies graves de la subjectivité,

notamment l'autisme et la psychose. Cet article s'interroge donc sur les types de défense, s'ils existent : à quel moment doit-on intervenir? De quelle manière? Une vignette clinique est le point de départ pour examiner ce qui serait une intervention visant à perturber la défense.

Mots-clés : autisme, défense, corps, événement de corps.

Recibido: 25/11/14 • Aprobado: 22/02/15

Presentación

Uno de los elementos que interroga a la práctica analítica es la oposición entre sentido y goce, puesto que compromete una dirección de la intervención que podría estar centrado en el sentido y su interpretación o, por el contrario, orientarse por el goce, es decir, seguir el rastro a lo real antes que a los significados. Jacques Alain Miller ha introducido una manera de nombrar esta oposición tomando el goce mismo como eje; propone pensarlo como el goce cocido y el goce crudo, esto pone de relieve que tal oposición es paradójal puesto que el sentido es a su vez una modalidad de goce.

Ahora bien, la práctica con niños autistas y psicóticos es, un desafío en la medida que no puede apelarse a una praxis orientada por la interpretación vía el sentido y tampoco el síntoma trae aparejada su relación al inconsciente. Me propongo entonces retomar la noción freudiana de defensa para interrogar el estatuto que habría que darle a esta, en el autismo y en otras patologías graves de la subjetividad en la infancia.

Es en ese sentido que me interrogo por los tipos de defensa, si los hay, ¿cuándo intervenir sobre ellos y de qué modo? Voy a servirme de una viñeta clínica para examinar ¿qué sería una intervención que apunte a molestar la defensa? tal y como Lacan lo enuncia en el *Seminario 24* cuando eleva a este nivel el quehacer del analista, como algo que se esperaría ocurriese en el encuentro con este, lo cito: “No hay medio de hacer otra cosa que recibir de un psicoanalista lo que molesta a su defensa” (clase 11-01-1977, s.f.).

Defensa, síntoma e iteración

La intervención con los sujetos autistas pasa por un forzamiento del dispositivo, en el que la demanda siempre proviene de otro lado. Es más, no se puede elevar al estatuto de síntoma, propiamente dicho, sus manifestaciones rígidas, tanto a nivel del lenguaje como de ciertos comportamientos, usos del cuerpo, de los objetos y del otro;

generalmente no han cedido el objeto voz, incluso si hablan, no es seguro que esto haya ocurrido.

Si bien se puede cuestionar la idea de sujeto del inconsciente en el autismo, no lo es tal para el *parlêtre* o hablaser. Un *parlêtre*, así es como lo entiendo, es aquel que ha sido impactado por *lalengua* y ello a partir de un acontecimiento que además es inaugural, entre un cuerpo y *lalengua*. Un acontecimiento que fija algo, lo que testimonia de ello es el síntoma, como signo de que lo que allí aconteció produjo una fijación. Está, entonces, el impacto, la fijación y lo que testimonia de ello, testimonia del traumatismo pero también de un goce que ha sido desviado; testimonia ya de una coacción de goce, sin embargo hay que aclarar que el síntoma debe tomarse como signo mismo de que hay Un real.

Ahora bien, el contexto teórico en el que nos ubicamos es un momento en el que Lacan viene cuestionando su edificio teórico, levantado sobre el imperio de lo simbólico para indicar como punto de partida el goce, el goce Uno que no se dirige a Otro, salvo que algo haga de puente.

Para articular esto al estatuto de defensa, he de retomar la noción inicial de *goce crudo*. Lo que Miller (2008) extrae de Lacan para proponerlo, supone una cierta capacidad de todo ser vivo de gozar, bastaría estar vivo para ello. Basta tener un cuerpo vivo para gozar; ese goce es primario. Si seguimos a Miller en *El partenaire-síntoma*, encontramos que lo que habría que precisar es que el goce tiene una temporalidad y el su lugar es el cuerpo. Temporalidad que es posible sintetizar así: 1) Momento cero: goce del viviente, goce crudo; 2) Tiempo uno: acontecimiento (impacto-golpe) de *lalengua* sobre el cuerpo vivo. Defensa ante lo real, fijación. Uno que itera, síntoma-signo; 3) Tiempo dos: represión (rechazo-no querer saber), síntoma sentido (metáfora), repetición, fantasma.

Existiría entonces ese momento mítico o tiempo cero del goce que parasita en un cuerpo vivo, frente a lo cual cabe la pregunta por ¿qué distingue al goce de un cuerpo de un ser que no habla, del goce que pertenece al cuerpo de un ser parlante?, es decir un cuerpo vivo

que ha recibido el impacto de *lalengua*. En este sentido, un goce primero que ha sido desviado, un goce que sería de más, un goce inútil.

No es pertinente detenerme acá en los testimonios de análisis, pero es allí donde podemos verificar, de modo retroactivo, ese acontecimiento singular en el que el goce se desvió para cada uno y el modo singular de responder a ello, a partir de lo que el pasante puede reconstruirlo en su testimonio.

En todo caso, es en la respuesta inicial que habría que orientarse para pensar la noción de defensa, puesto que se trata de un encuentro inaugural, contingente siempre, con un real; allí la represión no tiene nada que ver, ella es una formación secundaria al concepto de defensa que se puede rastrear en Freud en sus encuentros con los restos inanalizables,³ luego, si hay síntoma, testimonia de ello.

Una segunda puntuación que me es útil acá es que la defensa es originaria y es defensa de ese Uno solo, tiene que ver con el goce y si se le toca supone ceder algo. Tocarla, molestarla, no es levantarla, atravesarla, interpretarla; se trata de conmover la economía libidinal. Perturbarla es perturbar la inercia del goce. Algo de esa repetición tendría que modificarse.

Esto me sirve para arriesgar acá una hipótesis: el concepto que conviene a la hora de pensar las manifestaciones rígidas —de un carácter absoluto, como el uso mismo de algunos objetos en el autismo—, no es el de síntoma, sino el de *iteración* (reiteración de lo mismo). En tal caso, la objeción sobre lo que del impacto inaugural de *lalengua* hace signo en el autismo, tendría una salida. En todo, no conviene superponer síntoma e iteración, para orientarse en la praxis, debe mantenerse la diferencia entre ambos conceptos.

3 Dos referencias esenciales acá son el apartado 10 de “Inhibición, síntoma y angustia” y “Análisis terminable e interminable”, en los cuales Freud ubica claramente la defensa antes de toda represión, es decir que la ubica del lado de la pulsión.

Un cuerpo agitado y la vibración de *lalengua*

...Es manifiesto por doquier que solo hay posibilidad de que ese cuerpo acceda a gozar de sí cuando se golpea, cuando se hace daño. Eso es el goce. Allí el hombre tiene puertas de entrada que los demás no tienen

Lacan, Seminario 19...o Peor

Quiero tomar una viñeta en la que lo singular de la defensa orienta, a la vez que me permite articular el nivel de la intervención y el nivel de un acontecimiento en el cuerpo que molesta la defensa.

Sebastián tiene ya 17 años y su existencia ha estado ligada a lo que llamaré un cuerpo agitado: episodios convulsivos en sus primeros años y auto-agresiones. Episodios que, según el discurso médico, alteraron su desarrollo. A los tres años y medio lo diagnostican con TGD, autismo. Los análisis no arrojaron lesión neurológica alguna, por lo que la explicación ante la ausencia de lenguaje, de lazo con el otro y las agresiones contundentes hacia su propio cuerpo, vienen a nombrar para el discurso como un caso más.

Gracias al pronto diagnóstico ha contado con todo un cuerpo médico y un equipo de TCC, quienes lo han atendido desde entonces; es así como pudo diseñarse, año tras año, un chaleco de fuerza a su medida y un casco para protegerlo de sus golpes, este estratégico tratamiento, fruto del trabajo de todo un equipo, deja ver hoy sus resultados. En general, Sebastián se ha mantenido al resguardo de cualquier iniciativa de adiestramiento.

Hace un año me encontré por primera vez a Sebastián. Viste su casco azul, golpes en mentón y ojos morados, la parte superior de su cuerpo atrofiada, probablemente por usar durante años su chaleco a la medida. Hace tres años, gracias a la iluminación del equipo de TCC y cambios al interior del mismo, le han sacado el chaleco y ahora usa correas de contención, con las que mantiene atadas sus manos hacia atrás.

Cuando tiene crisis su cuerpo entra en extrema agitación, no se le puede parar, se muerde, hasta hacerse sangrar, en manos y brazos, a la vez que golpea sin vacilación su cabeza contra paredes o su cuerpo cae desvanecido y se golpea contra el piso. Esta agitación, a pesar del consumo diario de medicación, sólo se puede parar con una silenciosa jeringa y sujetado entre tres o cuatro enfermeros o personas del equipo.

Este cuerpo que se agita violentamente ¿es un cuerpo?, ¿un cuerpo agitado por lo real, tal vez?, ¿qué estatuto dar a esta violenta agitación? Pero si los autistas no tienen cuerpo, ¿cómo es posible que un cuerpo se agite de esta manera?

Gracias a las elucidaciones provocadas a partir de la última enseñanza de Lacan, podemos identificar esta agitación del cuerpo y la primariedad de la relación agresiva como un retorno de goce, retorno que se produce sobre el llamado borde autista (Maleval, 2011), borde que a su vez es defensa. Eric Laurent propone nombrarlo como neoborde (2011, pp. 219-20), para diferenciarlo del borde producido tras el agujereamiento que permite la creación del Otro.

¿De qué se defiende el *parlêtre*? De la incidencia del traumatismo de *lalengua*, elude así la ambigüedad que existe en la relación al cuerpo y al goce y no se somete a ningún discurso.

De manera que no está dado, per-se, para el ser hablante, tener un cuerpo, y el autista es alguien que no se ubica del lado de “los cuerpos atrapados por el discurso” (Lacan, 2011, p. 217) y sus incidencias. Esto no quiere decir que no haya un cuerpo, lo hay como testimonio de Un goce, un gozarse del cuerpo que es previo a la constitución imaginaria o simbólica del mismo. Previo a cualquier tratamiento del Otro que supone un pasaje del Uno del cuerpo al Otro del lenguaje como aparato de acceso al goce del propio cuerpo.

Es a partir de ello como se puede entender la afirmación de Laurent, cuando dice que los autistas nos enseñan sobre el verdadero estatuto de lo real; es más, dice “El autismo: un nombre de lo real” (2011, p. 220). Es por ello que cualquier intervención con estos sujetos

tiene que llevar la prudencia del acto analítico, prudencia que ha de contar con el realismo de la estructura puesta en juego aquí.

En todo caso, es pertinente interrogar la posibilidad de que allí donde un cuerpo no se somete a discurso alguno, el discurso analítico pueda operar a partir de lo que un analista logre conmover en ese borde autista. Conmover en la vía de ampliar ese borde, para lo cual el analista aquí tiene que pagar también con su cuerpo; es lo que pudiéramos llamar un principio que no hace regla, más bien toca con una cuestión preliminar en la dirección de la cura con estos sujetos.

Servirse de la contingencia

Con una defensa tan sólida, pues es su borde a la vez, y sin ambigüedades a la hora de usarla; no sin la frustración de intentos fallidos, pero siempre a la espera de una oportunidad para anticiparme, para salir a su encuentro, poco a poco fui identificando en sus preferencia por los objetos musicales un ritmo que hacía seguir con una de sus manos. En una ocasión tirado en el piso golpeándose, con intervalos en los que hinca sus dientes en las manos, con su misma decisión le arrebató las manos y uso su cuerpo como caja de resonancia haciendo que se dé palmadas en el vientre, alterno esto con palmoteos entre ambas manos (aplauzo). Súbitamente para de golpearse, la agitación del cuerpo cesa, se queda perplejo, después de un momento comienza a sonreír y me mira. Esto dura un rato más pero ya tuvo su efecto. Acompaña esta intervención la propuesta de direccionar la operación analítica vía el acontecimiento de cuerpo.

¿Qué de magia hay en esta respuesta del sujeto? La magia de la que nos podemos servir en psicoanálisis no tiene nada que ver con la sugestión, sí en cambio, con el valor de acontecimiento, acontecimiento de cuerpo que toma este encuentro contingente, inédito, en tanto irrepetible, donde se corrobora que si bien no es un cuerpo sometido a discurso alguno, no es ajeno a las resonancias de *lalengua* sobre él. Desde entonces se ha abierto una posibilidad de trabajo con Sebastián y el lazo con él se ha singularizado.

Hay un cuerpo: consistencia mínima

Este título responde a lo que me resulta una tesis novedosa en la línea de lo que venimos planteando y permite dar un paso más.

En el seminario *Piezas Sueltas*, Miller se ocupa con Lacan de retornar a Joyce para mostrar que hay una relación al cuerpo en el *parlêtre*, y esa relación es previa, decíamos, a la inscripción discursiva, es así que la idea de tener un cuerpo es consecuencia de someterse a las leyes del lenguaje. Ya en “La relación corporal”, clase XIX de este mismo seminario, Miller señala que con Joyce, Lacan ubica como elemento mínimo la consistencia: “Lacan elige la consistencia como opuesto a la función del sujeto (S barrado), que es una función variable en esencia [...] nótese que la consistencia mínima en el nudo no es el nudo mismo. [...] La consistencia mínima está en el nivel de lo que él llama *el elemento cuerda*, la simple cuerda. Aquí encontramos el Uno” (2013, p. 417).

Es claro que se ha dado un pasaje del Uno del significante al Uno del cuerpo para señalar, ya el nudo es una construcción segunda respecto al elemento mínimo. “Según él mismo lo dice [refiriéndose a Lacan], el nudo es aquí el resultado de un hacer, ya es una fabricación, un artificio [...] Lo que despeja como consistencia primera es el cuerpo, no el sujeto del significante. Del cuerpo Lacan dice entre otras cosas que es la única consistencia del *parlêtre*” (pp. 417-418).

Este es un tema que abre nuevas líneas de trabajo, por lo que voy a detenerme aquí, no sin antes precisar a manera de un cierre temporal, que en el caso del autista hay un uso del cuerpo; habrá que establecer esa relación y el uso, en cada caso. Sebastián nos enseña que hay un cuerpo en el que se pueden verificar las vibraciones de *lalengua* y hace falta preguntarse en cada caso por el modo en que se presentó para el sujeto el acontecimiento de cuerpo que marcó su rechazo a la inmersión en el lenguaje y, en esencia, la forma como el sujeto respondió por primera vez con el cuerpo. Es este, sin duda, todo un terreno por explorar y una hipótesis al trabajo.

Referencias bibliográficas

- Lacan, J.** (1977). Efectos de significantes, clase del 11-01-1977. En *El Seminario libro 24: L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre*. Inédito. Versión traducida y publicada en 1981 para la circulación interna de la EFBA, Bs-As: s. e.
- Lacan, J.** (2011). El deseo de dormir. En *El seminario de Jacques Lacan, Libro 19: ...o Peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Laurent, E.** (2011). Un psicoanálisis orientado a lo real. En: *El sentimiento delirante de la vida*. Buenos Aires: Colección Diva.
- Maleval, J-C.** (2011). *El autismo y su voz*. Madrid: Gredos-ELP.
- Miller, J-A.** (2008). *El partenaire-síntoma capítulos*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J-A.** (2013). La relación corporal. En: *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /
Para citar este artículo (APA):**

Flórez, G. (2015). Defensa y acontecimiento de cuerpo en el autismo.
Revista Affectio Societatis, 12(23), 208-217. Medellín, Colombia:
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

¿CUÁLES ELEMENTOS PARA LA PSICOSIS? EL CASO DE ANDERS BREIVIK

Diego Enrique Londoño Paredes¹
Universidad de San Buenaventura (Bogotá), Colombia
dlondono@usbog.edu.co

Resumen

El caso del asesino en masa noruego, Anders Breivik, generó enormes desafíos a la psiquiatría forense e igualmente suscitó diferencias y controversias al interior de esta disciplina. Proponemos, por consiguiente, una mirada diferente de este caso y presentamos una lectura a partir del diagnóstico estructural proveniente de la enseñanza del psicoanalista Jacques Lacan, y a partir del material existente alrededor de la vida de Breivik, en especial su manifiesto, 2003. *A European Declaration*

of Independence. La psicosis, desde un punto de vista estructural, nos parece ajustarse convenientemente a Breivik y a la lógica que la sostiene. Al final del artículo sugerimos un diagnóstico que a nuestro modo de ver abarca con más justeza las actuaciones y los propósitos albergados por este personaje tan enigmático.

Palabras clave: psicosis, diagnóstico estructural, psiquiatría forense, psicoanálisis, parafrenia.

WHAT KIND OF ELEMENTS FOR PSYCHOSIS? THE CASE OF ANDERS BREIVIK

Abstract

The case of the Norwegian mass murderer, Anders Breivik, has created enormous challenges for

forensic psychiatry and has also sparked controversy and differences inside this discipline. We therefore

1 Psicólogo. Magíster en Psicología Clínica y Psicopatología y doctor en Psicología de la Université Rennes 2, Francia. Psicólogo clínico, consulta externa, Clínica la Inmaculada, Bogotá. Docente de cátedra Universidad San Buenaventura (Bogotá, Colombia).

propose a different view of this case and present a reading of it from a structural diagnosis coming from the teaching of psychoanalyst Jacques Lacan and from the existing material around Breivik's life, especially from his manifesto *2083: A European Declaration of Independence*. Psychosis, from a structural point of view, seems to properly fit both Breivik

and the logic that supports it. At the end of the paper we will suggest a diagnosis that in our opinion suits more accurately the actions and intentions of this enigmatic person.

Keywords: psychosis, structural diagnosis, forensic psychiatry, psychoanalysis, paraphrenia.

QUELS ÉLÉMENTS POUR LA PSYCHOSE? LE CAS D'ANDERS BREIVIK

Résumé

Le cas du tueur de masse norvégien Anders Breivik a soulevé d'énormes défis pour la psychiatrie légale, mais il a également suscité des différences et des controverses à l'intérieure de cette discipline. Nous proposons par conséquent un regard différent sur ce cas et présentons une lecture à partir du diagnostic structural issu de l'enseignement du psychanalyste Jacques Lacan, et à partir du matériel existant sur la vie de Breivik, en particulier, son manifeste *2083 : A European*

Declaration of Independence. La psychose, d'un point de vue structural, semble s'adapter convenablement à Breivik et à la logique qui la soutient. A la fin de l'article nous suggérons un diagnostic qui, selon nous, recouvre avec plus de justesse les actions et les propos tenus par ce personnage si énigmatique.

Mots-clés : psychose, diagnostic structural, psychiatrie légale, psychanalyse, paraphrénie.

Recibido: 09/09/14 • Aprobado: 22/11/14

Introducción

El ataque con bomba y el posterior asesinato masivo cometido por el fanático ultranacionalista, Anders Breivik, el 22 de julio de 2011 en Oslo y en la isla de Utøya, fue el acontecimiento más sanguinario ocurrido en Noruega desde la Segunda Guerra Mundial. No sólo fue una de las más impresionantes tragedias ocurridas en Europa occidental desde la guerra, sino que fue un evento que habría generado un gran debate dentro de la psiquiatría forense y la cuestión del diagnóstico de la locura. Haber declarado “mentalmente enfermo” a Breivik, habría significado su reclusión en una institución mental y su salida probablemente al cabo de unos años. El sistema penal de Noruega es uno de los más amables con respecto a los pacientes psiquiátricos, en especial con personas que han sido declaradas mentalmente afectadas durante un acto ilícito. Se trata de un sistema que ve la rehabilitación de pacientes más que su castigo (Orange, 2012). Esta indulgencia para con Breivik, si hubiera sido declarado enfermo mental durante sus crímenes, habría significado su no responsabilidad penal y su posible puesta en libertad después de cuatro o cinco años de tratamiento psiquiátrico. Una posibilidad que parecía insoportable para las familias de muchas víctimas y para algunos sectores políticos, en especial después de que las conclusiones del primer peritaje psiquiátrico se filtraron a la prensa; éste declaraba a Breivik mentalmente afectado de psicosis esquizofrénica. La tormenta de críticas, tanto de los conocedores de la materia como los no expertos, le hizo un daño enorme a las afirmaciones y a las evaluaciones de los dos expertos, Torgeir Husby y Synne Sørheim (Orange, 2012). Las impugnaciones fueron tan nocivas que el juez tuvo que pedir un segundo peritaje, el cual finalmente proclamó a Breivik mentalmente sano, por lo tanto penalmente responsable. El segundo peritaje desacredita todo lo que el primero estableció. El segundo peritaje concluyó que Breivik no era un psicótico esquizofrénico porque no estaba desorganizado ni disociado, y mucho menos alucinado, era una personalidad narcisista, un mentiroso patológico, pero muy consciente de lo que había hecho de una manera premeditada. Además, para muchos críticos del primer peritaje, no podía confundirse entre la ideología extremista y el delirio psicótico; las palabras de Breivik estaban en continuidad con un grupo social con una política radical (Orange, 2012), por consiguiente

sus propósitos estaban en continuidad con una parte de la cultura en la cual vive.

Cada uno de los dos peritajes utilizó los diagnósticos de la CIE 10 de la OMS y la Entrevista Clínica Estructurada (SCID-I) para los trastornos del Eje I del DSM-IV, así como otras escalas estándar, utilizadas por una gran parte de la psiquiatría forense (Melle, 2013). A pesar de la aparente fiabilidad que ofrecen estas escalas diagnósticas y de evaluación, las diferencias de juicio entre ambos peritajes fueron muy marcadas.

La tarea del psiquiatra forense no es poca cosa y levanta numerosas dificultades, sobre todo de interpretación y, lo que es más, políticas y sociales. Con esta exposición vamos a hacer un análisis y una lectura diferente del caso de Anders Breivik a partir de la literatura existente sobre el juicio, los peritajes y el manifiesto escrito por el asesino en masa. Desde el psicoanálisis y los elementos legados por Jacques Lacan vamos a tratar de exponer un diagnóstico estructural, el cual no es utilizado en el entorno jurídico en el plano internacional. Este diagnóstico pertenece a un paradigma de la psiquiatría que prácticamente desapareció (Lantéri-Laura, 1998), pero que proporciona los principios y la materia para asir de otra manera, y a partir de otros elementos, la lógica del acto y el diagnóstico. Somos conscientes de las dificultades de aplicación de este diagnóstico en la pericia psiquiátrica (en un sistema penal especial como el Noruego, donde diagnosticar la locura o su ausencia es una cuestión vital), los jueces piden cada vez más y más clarificaciones en cuanto al diagnóstico y más y más precisión sobre el estado mental del acusado durante el acto y su parte de responsabilidad penal.

Fracasos a repetición, ataduras débiles y otros signos de la psicosis

Los padres de Breivik, una enfermera y un diplomático, se divorciaron cuando él tenía apenas un año de edad, su madre ya tenía una hija de una relación anterior. Su padre se volvió a casar pronto y se

fue a vivir a Londres. Breivik se fue con su madre y su media hermana a vivir a Oslo. A los dos años, su madre solicitó que ella, su hijo e hija fueran aceptados en un asilo porque no podía cuidar de ellos; según ella, Breivik era demasiado exigente y comenzó a tener problemas de salud. Dos años más tarde, en 1983, los tres terminan en un centro psiquiátrico para niños y adolescentes, donde residen por un mes. Su padre busca la custodia de su hijo (Orange, 2012), pero la madre se niega y el padre cede y prefiere no entrar en una pelea con ella. Un psicólogo recomienda que el niño no regrese con su madre. No es claro cuáles eran los problemas de la madre y del pequeño Breivik en esa época, ni tampoco la enfermedad que le diagnosticaron a este en aquel entonces. El mismo psicólogo lo describió como un niño, “evitando el contacto, muy angustiado y pasivo, con una defensa maniática caracterizada por la hiperactividad y una sonrisa falsa y de desaprobación” (Orange, 2012). Esa misma sonrisa era para el psicólogo un gesto para adaptarse al entorno pero sin ataduras a las emociones internas, la misma sonrisa que se le vio durante su juicio. El terapeuta también dijo que la madre proyectaba sus fantasías sexuales y agresivas sobre el niño, lo golpeaba y le dijo en varias ocasiones que deseaba que estuviera muerto (Orange, 2012a). La madre en principio buscó ayuda porque consideraba que Breivik, a sus 4 años, era bastante violento y temía que agrediera a alguien. Ellos durmieron juntos en la misma cama cuando fueron admitidos en el centro psiquiátrico. La madre fue descrita como una personalidad borderline con signos de depresión, que de un momento a otro podía ser muy dulce con Breivik y al minuto siguiente le decía que deseaba que estuviera muerto; los servicios sociales formularon la petición de revocar la custodia de Breivik a su madre, pero la petición fue ignorada (Orange, 2012a) y Breivik se crió con su madre y su media hermana.

Durante su adolescencia formó parte de una “pandilla de grafiteiros” de paredes, identificada con la cultura hip-hop. Uno de sus mejores amigos por aquel entonces fue el líder de una pandilla paquistaní, un joven musulmán a quien Breivik admiraba mucho puesto que era muy orgulloso de su cultura y reivindicativo de sus orígenes islámicos (Breivik, 2011). Según Breivik, su amigo tenía muchos prejuicios en contra de Occidente y de los noruegos de cepa. Fue él quien le despertó el gusto por la política, por la defensa y el amor a la identidad y

a los orígenes, y con quien se habría identificado en un plano imaginario; Breivik va a adherirse en años posteriores a ese discurso radical que sostenía este amigo. Por último, por razones desconocidas, y de acuerdo con Breivik, este amigo le habría pedido a un joven paquistaní más grande y más fuerte que él, que lo golpeará. Su amistad termina allí y decide unirse a otra banda compuesta por “étnicos noruegos”. Poco a poco abandonó estas bandas, pero no pudo terminar la escuela. No terminó la escuela secundaria ni obtuvo título universitario alguno, se consideraba un autodidacta y comenzó a trabajar a una etapa temprana en trabajos pequeños de servicios comerciales con clientes. Una amiga suya habría testificado que Breivik estaba frustrado de ver a sus compañeros obtener títulos universitarios y buenos empleos, establecerse en pareja, comprar apartamentos, mientras que él no iba a ninguna parte (Orange, 2012a). Quería hacer una fortuna al principio cuando dejó sus estudios escolares. Muchos de sus amigos le dijeron a un psicólogo durante el juicio contra Breivik que éste estaba obsesionado con ganar dinero a una edad temprana. Su ambición se convirtió rápidamente en una sensación de fracaso para él (Orange, 2012). No logró llegar a nada, no ocurrió ningún progreso evidente en su vida profesional. Su capacidad de perder dinero, de fracasar en todo lo que emprendía, como veremos, hace sospechar que se trata de una persona que no tiene sentido de límite ni de medida. Saltó de trabajo en trabajo hasta que en 2002 decidió fundar su propio negocio. No parece aferrarse a algo que le sirva de sostén. Salvo que este negocio no tuvo nada de común y mucho menos nada de legal. Se disgregó de la vida ordinaria para cumplir con este requisito ideal de la riqueza o la acumulación de dinero, de la apariencia. Para ello violó las normas con una gran facilidad, al tiempo que parecía ser una persona muy correcta y apegada a las leyes. Dijo en su manifiesto que fue durante este año que habría conocido el movimiento de los Caballeros Templarios y que su negocio era una fachada para financiar operaciones militares. Al parecer, según la investigación policial, todo esto fue una fabulación, y ese movimiento no existía (Orange, 2012; Melle, 2013). En medio de su facilidad para mentir e inventar historias, quiso encubrir sus verdaderas actividades ilegales como falsificador con la supuesta financiación de una lucha armada contra el Islam. Tuvo la capacidad de mentirse a sí mismo y de mentir a los demás, algo que se establece cuando se lee su manifiesto y luego se comparan con los hechos.

Breivik montó un negocio en línea, *E-commerce Group*, cuya actividad principal era la venta de diplomas falsos y de referencias falsas de pertenencia a las universidades de la *Ivy League* (agrupación de las universidades más prestigiosas del noreste de EE.UU.) (Phillips, 2012). Vendió más de 200 falsos diplomas en línea por mes entre 2002 y 2006. Habría cubierto su compañía bajo la etiqueta de una “consultora informática”, lo que habría generado grandes ganancias. Breivik afirma haber creado más de 6 empleos en Noruega y en el extranjero, y haber ganado más de 4 millones de coronas durante esos años. Habría viajado en 2004 a Lituania para abrir una cuenta bancaria y así poder blanquear el dinero obtenido mediante fraude (Orange, 2012) y evadir impuestos. Durante este año, afirma también haber asistido a un campamento de entrenamiento militar en los Balcanes, pero la investigación de la fiscalía en el juicio dijo que era poco probable que lo hubiera hecho (Orange, 2012). Anteriormente, según su testimonio a la policía, habría asistido a una reunión con una célula nacionalista antiislámica en Londres, quien lo habría formado; afirmó también que su contacto con la célula fue gracias a su mentor, un nacionalista serbio ex-combatiente quien se escondía en Liberia, un país en el que tuvo que reunirse con él en una ocasión para poder hacer parte de la Orden de los Templarios.² Los fiscales y la policía dudan que eso haya sucedido de esa manera y atribuyen su viaje a este país al hecho de que él y un amigo suyo cayeron en una estafa de venta de diamantes a través de internet (Orange, 2012).

Después de 2006, fue puesto bajo investigación por el fisco por evasión de impuestos, luego que su empresa se declarara en quiebra; y es en este momento que volvió a vivir con su madre para ahorrar dinero. Además, aquel año va a ser bastante caótico para él porque perdió más de la mitad de su dinero ganado en una inversión en el mercado de valores, de la misma manera en que perdió sus ahorros de toda una vida cuando tenía 17 años (Breivik, 2011). Es desde allí que cortó los lazos con sus antiguos amigos, se encerró en su habitación, y se aisló en un mundo de ilusión: los juegos de computadora en línea, en concreto el famoso juego *World of Warcraft*, donde pasó horas y horas de jue-

2 Parece que Breivik se inspiró bastante en el libro de Dan Brown, *El código de Da Vinci*, para perfeccionar su relato y su mundo imaginario.

go, convirtiéndose en uno de los mejores jugadores de Europa (Fisher, 2012). También a partir de ese año, de acuerdo con un amigo cercano, es que Breivik habría empezado a hablar de política con énfasis e interés, y no antes (Fisher, 2012). Fue entonces cuando comenzó a escribir su famoso manifiesto: *2083. A European Declaration of Independence*, el cual envió el día de los atentados a más de 3.000 personas en su cuenta de Facebook. Su vida cambia radicalmente a partir de ese entonces.

El ideal del dinero parece disiparse poco a poco, o al menos habría perdido ese valor que Breivik le investía. Nuevos ideales comenzaron a tomar más y más espacio en su vida: la política y la doctrina anti-islámica. Se deshizo de los viejos ideales y cambió de objetivos, vistiéndose con unos nuevos que tomarían el mismo rostro radical y extremo que los primeros, llevándolo a un punto de impase. Para él no hay ningún riesgo, ni ningún defecto en cualquier empresa que lleve a cabo. Afirma ser un exitoso social y económico.

En la psicosis hay una encoladura con el entorno, una conformidad con los ideales de los otros, con las conductas apropiadas, sin aferrarse a estos elementos a partir del deseo o como objetos causa de deseo y sin marco fantasmático consistente. Breivik parece seguir esta línea, y cambia en función de las circunstancias, con base en sus fracasos, en sus rupturas. En la neurosis hay una metáfora paterna que permite instituir, en el campo de los significantes de su saber, una referencia privilegiada y que distribuye las significaciones en ese campo. Mientras que el psicótico no dispone de esta referencia y erra por consiguiente en un saber metonímico (Calligaris, 1991). A falta de una función paterna, éste tiene una gran dificultad para organizarse como sujeto y obtener como tal una significación en relación a un amarre fijo, central, que organizaría su saber (Calligaris, 1991, p. 39).

De igual manera, la escritura de su manifiesto no tiene efecto de sublimación para él, no es sino una larga búsqueda para convencer, para convencerse, para restablecer el orden en el mundo. La escritura parece tener otra función para él que no trata de poner muy en claro, lo único que importa es el mensaje. Él busca dar a conocer su verdad a este mundo caótico de una manera escenarizada, imaginaria y megalómana.

Todo sugiere una fragilidad del fantasma fundamental³ de Breivik, nada parece conformar una atadura sólida para contener a su ser, todo parece producirse de fracaso en fracaso: se aferra al dinero de manera tan desesperada hasta perder una gran parte y arruinar su negocio, de la misma manera que se aferra a la escritura y la publicación de su panfleto político y no encuentra editor, o incluso su compromiso con el adoctrinamiento político en contra del Islam, tan feroz hasta llegar al asesinato fanático, a una ruptura radical con el lazo social. Todo parece derrumbarse por todas partes para Breivik, todo parece venirse al suelo.

En este largo escrito nunca se entrevé una suerte de desorientación en su vida; sin embargo, en un testimonio que Breivik dirigió al segundo peritaje, admitió que tuvo una fuerte discusión en el 2007 con su madre dada la falta de dirección en su vida, hecho que ella le reprochaba, esta discusión lo puso a llorar y lo dejó socavado (Orange, 2012). Otra de las consecuencias del fracaso del fantasma fundamental es que el sujeto se encuentra incapaz de hacer frente a la malicia y al goce del Otro (Maleval, 2003). Se puede ver al final de su manifiesto, especialmente cuando se entrevista a sí mismo, cómo el Otro que goza es identificado como las “pandillas paquistaníes”, objeto metonímico que condensa a todos los musulmanes, al Otro del goce. Objeto de goce que golpeaba y robaba a los jóvenes noruegos de cepa, que violaba a las mujeres blancas y que supuestamente lo habría asaltado en varias ocasiones, rompiéndole la nariz en una de ellas cuando estaba en compañía de un amigo cercano; evento al cual este amigo no recuerda haber asistido, como dijo en el juicio (Fisher, 2012). Del mismo modo,

3 Es el “motor de la realidad psíquica... del sujeto dividido”, la brújula que permite que el sujeto se oriente en la existencia. Este es el elemento que da consistencia al yo del sujeto y que permite enmarcar la realidad para cada quien. En el sujeto psicótico éste es discernible, pero frágil, imaginario, carente de consistencia, incapaz de encontrar ninguna sustancia en la investidura de objetos. El fantasma fundamental es lo que presentifica este objeto causa del deseo (objeto *a*), el cual el sujeto ha perdido irremediamente, este fantasma es quien limita el goce: “El fantasma es la escena en la cual el sujeto debe sostenerse en su deseo: es en este sentido que podemos llamarlo sustancia que le brinda un poco de ser al sujeto a partir de esta extracción del objeto efectuada sobre su cuerpo, incluso durante la inscripción en el orden simbólico [...]” (Brousse, 1987, p. 116).

su excompañero de piso y amigo de muchos años testificó en el juicio que tampoco tenía ningún recuerdo de Breivik habiéndose enfrentado con pandillas paquistaníes. Por extensión a este objeto metonímico, los multiculturalistas marxistas serán también la encarnación del mal y del goce del Otro, el objeto y la censura que lo “fuerzan” a actuar en el sentido de un acto extremo.⁴ Es a partir de estos elementos que Breivik se radicalizará y empezará a reivindicar una forma de protesta política y una actitud rebelde hacia la inmigración de musulmanes en Noruega y Europa en general. De igual manera se desarrolla gradualmente una historia fantástica en la cual él sería un caballero en una cruzada contra el Islam y miembro de una red anti-islámica paneuropea.

Asimismo, su imagen especular parece carecer de consistencia. Él se habría sometido a cirugías estéticas para reparar la barbilla y la nariz porque alguien le había dicho que tenía una nariz de árabe y él quería tener un aspecto más ario; la versión de Breivik es que se habría operado sólo la nariz después de la pelea en la cual se la fracturaron (Fisher, 2012). Un amigo de él informó que a principios de los años 2000 se llevaron a cabo estas cirugías cuando frecuentaba a un grupo de jóvenes obsesionados con la apariencia física y la vestimenta (Fisher, 2012). Antes de su conversión al extremismo ideológico, él se consideraba un “metrosexual” como Beckham y utilizaba maquillaje (Fisher, 2012). En su manifiesto cuenta cómo se lamentaba de aquella época en la cual se preocupaba por su apariencia y sólo pensaba en el dinero. La categoría del yo parece ausente o mal constituida en el imaginario; la imagen del yo parece desunirse y unirse a cualquier objeto que pueda darle consistencia momentáneamente.

Esta imagen de “metrosexual” y su obsesión por la apariencia que se observa en muchas fotos de la época, ya no era necesaria para

4 La psiquiatra Randi Rosenqvist, titular de la Cátedra de Medicina forense de Noruega, por encargo de la prisión, también vio en varias ocasiones a Breivik. En una entrevista, Breivik le revela que el tiroteo y la bomba habían sido “juegos pirotécnicos” para promover su manifiesto. Ella le responde que si había tenido que hacer todo eso para promover su manifiesto, este no debía ser un buen escrito. Él solo sonríe y le dice que los marxistas multiculturalistas lo habían “forzado” a hacerlo, ya que los censores se lo habrían prohibido (Orange, 2012).

él, dado el rechazo del significativo primordial que habría permitido al imaginario permanecer anudado a lo simbólico, indicando que el ideal del yo de Breivik era algo bastante artificial, inconsistente y reemplazable. Más tarde, en preparación para su “operación militar” habría tomado durante un periodo anabolizantes (Phillips, 2012; Fisher, 2012) y habría practicado físico-culturismo; quería convertirse en una máquina de guerra, entrenándose como un caballero templario. Se creó otro cuerpo para otro ideal del yo.

El pasaje al acto, ¿una decisión política o una solución inexorable?

La pregunta es ¿por qué la escritura no fue suficiente, no lo detuvo, por qué llevó las cosas hasta las últimas consecuencias? ¿No fue suficiente como medio de transmisión de su mensaje y de su verdad al mundo? Sin embargo, a lo largo de su manifiesto sólo brinda los recursos y los medios didácticos y fáciles de transmitir ampliamente su doctrina a través de redes. ¿Por qué el asesinato en masa fue necesario?

A principios del Libro 3 (*Book 3*) de su manifiesto (Breivik, 2011), establece claramente un aviso legal (*legal disclaimer*) para posibles editores, donde se sugiere que lo que sigue debe ser tomado como una lectura de ficción, un caso de figura hipotética, una especie de novela que podría convertirse en realidad si las políticas no cambian. Después de esta parte del manifiesto nos muestra la cara del movimiento que inventa y al cual llamó los Caballeros Templarios, un grupo, según él, con varias células en toda Europa, listo para golpear el mundo multicultural marxista.⁵ También proporciona acceso a información en tácticas de guerrilla, acusaciones, categorías de traidores a ejecutar, sabotaje, fabricación de artefactos explosivos, entre otras. Sin embargo, parte de esta “ficción” finalmente se puso en marcha ese fatídico día

5 Breivik crea una jerarquía para su movimiento imaginario, con honores militares, un sistema de justicia y de principios; las normas de composición, las funciones, las tareas y las metas a lograr, especialmente la toma del poder, el cambio radical de las mentalidades y la ejecución de los traidores de tipo A y B.

de julio de 2011 después de terminar la redacción del manifiesto. ¿Por qué haber dejado este aviso legal una vez que decidió cometer el acto irreparable? ¿Por qué insiste tanto en el hecho de que esta parte del manifiesto debe entenderse como una ficción, dado que en cualquier caso el mundo conocería su manifiesto el día de los ataques? ¿Realmente planificó metódicamente sus acciones durante muchos años, o fue la culminación de un proceso de escritura que llegó a su fin y la cual no le ofreció más alternativa que pasar al acto? Las últimas páginas de su manifiesto cambian de tono, no están escritas en un sentido de “aclarar” o como una “doctrina”, sino que están escritas en forma de diario (diario de guerra) que narra los preparativos finales antes del gran día. Esto confirma que por más de 1.000 páginas de copiar y pegar, de panfletos doctrinarios, de ataques contra el Islam y reivindicaciones ultranacionalistas, no hay nada más que decir sobre estos temas, las palabras se agotan y las razones y la esperanza de convencer por este medio disminuyen en su imaginario; el recurso al acto se vuelve insoslayable.

De todo esto podemos deducir la duda de los dos fiscales en el juicio sobre las fechas en las que él habría concebido y planeado el crimen, no en 2002 o 2006, como Breivik habría dicho, sino cuando terminó las dos primeras partes del manifiesto hacia el 2009 (Orange, 2012). Habría dejado de escribir para buscar un editor en una feria del libro en Alemania para su manifiesto, pero fracasó en el intento (Orange, 2012); hecho que lo hizo cambiar de tono y que, de acuerdo con su madre, lo volvió gruñón, reclamante y le desarrolló un delirio de higiene creyendo que podía ser infectado en cualquier momento. Comenzó a poner en marcha un plan que va a perfeccionar más adelante cuando escribe la tercera parte del manifiesto; en principio, el objetivo era la distribución y publicación del compendio, pero la imposibilidad de hacerlo cambiará la situación. El año 2010 también pareció ser un periodo clave según su madre, él se volvió hermético, extraño, pronunciando lecciones de política a su madre, con una terrible aprensión a ser infectado (Orange, 2012). Creemos que comienza a desarrollar su plan asesino en ese momento, en principio, este “tercer libro” fue concebido como una “ficción”, él crea de sus propias manos un mundo gobernado por sus propias leyes y códigos, por sus tribunales de justicia, por un orden militar templaria, entre otros. Este mundo no está en realidad tan lejos de esos mundos que “construyó” en los juegos de rol en línea.

Este mundo le permitió mantenerse a distancia de cualquier intento de encontrar una respuesta desesperada a la “ley personal” (la ley del corazón, como dice Lacan), la cual se volvía opresiva, le acordaba una cierta regulación de un goce descarrilado, de una desestructuración de su ser. La construcción fantasmática fue la mejor manera de hacer cumplir la ley que se dibujaba al interior de un marco, para contener esta debilidad en el real de Europa (¿del orden de una “catástrofe subjetiva”?); el imaginario a través de la escritura probablemente permitió desarrollar una manera de contener ese caos del mundo.

Al mismo tiempo que indicaba a los futuros lectores cómo poner en marcha un “ataque preventivo” contra el sistema y los traidores marxistas-multiculturalistas, él realizaba esta planificación en el real. Habló con ese gran Otro no barrado, infalible, que no asegura el retorno del mensaje, que no ofrece ninguna diferencia, pero que orienta sus acciones e intenciones. Él se preocupa muy poco de que hubiera opositores, críticos entre sus lectores, asume que todos están en la misma onda, en acuerdo con todo lo que dice y, además, de que tiene toda la razón. Es como si sus detractores lectores no estuvieran allí y no contarán, el Otro para él se fija en una entidad de no alteridad, es decir, solo hay una pura presencia y certeza, no hay verdad más que aquella que el Otro vehicula y representa en la cadena de significantes. Para él, el mundo de las ideas es un territorio de extremismo y de radicalismo en cada lado, o bien todo negro o bien todo blanco; los puntos medios, los matices, los conformistas, los apáticos políticos, los indiferentes, es como si no existieran. En un pasaje a principios del manifiesto, dice:

El marxismo cultural define todas las minorías, lo que ellos ven como víctimas, los musulmanes, las mujeres feministas, los homosexuales y otros grupos minoritarios como virtuosos, y ve a los hombres europeos cristianos étnicos como el mal. (El marxismo cultural no reconoce la existencia de las mujeres no feministas, y define a los musulmanes, asiáticos y africanos que rechazan lo “políticamente correcto”, como el mal, al igual que lo hacen con el cristiano nativo o incluso el ateo europeo) (Breivik, 2011).

Este maniqueísmo de Breivik se desvanece gradualmente hacia el final del manifiesto en estas extrañas palabras, en conflicto con los hechos que más tarde cometerá e incluso con sus propósitos: hiperbó-

licos, increíbles y llevados a un punto paroxístico. A través de expresiones tomadas del tono y el vocabulario utilizado por los movimientos de extrema derecha, como algunos expertos en la materia lo dijeron en el juicio (Orange, 2012), Breivik parece construir su propia red de ideas, de neo-significaciones, de acomodaciones históricas y fácticas.

Uno podría concluir después de este panfleto, tomando prestadas las palabras de Biagi-Chai que:

Si la lengua del inconsciente se traiciona en el neurótico por los síntomas que se pueden descifrar y entender, en el sujeto psicótico, ésta se impone en una certeza sin dialéctica, sin división subjetiva, una certeza que toma el lugar del sujeto. Es esta certeza que es a menudo difícil de entender y, sin embargo es el único pivote del cual el psicótico puede disponer [...] (Biagi-Chai, 2008, pp. 48-9).

Sin embargo, esta afirmación sigue generando una problemática: significaría que todos los partidarios políticos extremistas, con discursos no dialécticos, pueden ser tratados como psicóticos. Es aquí, como lo destacan algunos autores (Orange, 2012; Melle, 2013), que vendría a jugar la dificultad en la identificación de una forma de ideología o de creencia como delirio. ¿Dónde comienza la locura y dónde comienza la toma de posición? ¿Cuál es la línea que los delimita, y qué camino van a tomar? La psiquiatría quería evitar, desde la publicación del DSM-III, caer en la trampa de la manipulación política. Esta quería, sobre todo, evitar lo que ocurrió en la URSS, y que muchos antipsiquiatras le reprocharon, cuando los opositores al régimen comunista fueron tratados por la psiquiatría local como esquizofrénicos y fueron internados en asilos psiquiátricos. Incluso el uso de pruebas “psicológicas” para diagnosticar como personalidades trastornadas (como las personalidades autoritarias de Adorno, entre otros) a los miembros de movimientos políticos o personas con ideologías extremistas.

Sin embargo, la diferencia entre el psicótico y el radical es el paso dado por el primero y la lógica que lo precede; no todos los extremistas políticos pasan al acto, ni tampoco todos los psicóticos pasan al acto. Si nos atenemos a la distinción hecha por Lacan entre el *acting-out* y el pasaje al acto (2004), creemos que los crímenes de Breivik son del tipo de una exhibición, un espectáculo donde existe una necesi-

dad de este acto para difundir su palabra y para que su mensaje sea escuchado, por consiguiente una forma de *acting-out* o de interpelar al Otro, a la interpretación del Otro. No obstante la definición de Lacan del *acting-out* es un concepto que se aplica dentro del tratamiento analítico, nosotros lo utilizamos para diferenciarlo claramente del pasaje al acto. Sin embargo, no está claro que se trate de un *acting-out*, su compendio ya estaba allí como su “regalo y contribución a todos los europeos”, como la presentación de “la única solución a nuestros problemas comunes” (Breivik, 2011). El asesinato en masa no sería un *acting-out* porque no requiere una interpretación, no requiere la garantía del Otro, todo ya está dicho para Breivik, todo ya está contestado (“la victoria democrática en Europa no es posible”, el manifiesto no será publicado o será censurado, lo “forzaron” a hacerlo, entre otras), sólo le queda el acto. El pasaje al acto ocurre cuando para el sujeto no hay nada más que decir, nada que esperar, la separación con respecto al Otro es casi definitiva.

La grandeza y la imagen

La grandiosidad y la megalomanía también están en la agenda del manifiesto de Breivik, y ofrecen una visión de los tintes psicóticos en él. Hacia el final de su compendio escribe:

Siempre sabré que soy tal vez el mayor defensor de conservadurismo cultural que Europa haya jamás conocido desde 1950. Yo soy uno de los destructores del marxismo cultural y otros; un héroe de Europa, un salvador de nuestro pueblo y de la cristiandad europea – por defecto. Un ejemplo perfecto que debe ser copiado, aplaudido y celebrado. El caballero perfecto que siempre he buscado ser. Un Caballero Justiciero es un destructor del multiculturalismo, y con ese título, un destructor del mal y un portador de luz. Sé que hice todo lo posible para detener y revertir el genocidio cultural y demográfico europeo, terminar y revertir la islamización de Europa (Breivik, 2011).

El primer peritaje de Husby y Sørheim vio en este tipo de comentarios uno de los signos de la esquizofrenia; el segundo peritaje de Aspaas y Torrissen vio una personalidad narcisista, ciertamente no el

signo de una psicosis, Breivik no sería un loco (Orange, 2012). Cada una de las evaluaciones psiquiátricas lleva la marca de un recuento sintomático guiado por el DSM o la CIE para acercarse a un diagnóstico, y por lo tanto establecer la presencia de locura o enajenación mental en el momento de los hechos. Dejando de lado la cuestión de la responsabilidad penal, Breivik aporta elementos que se desprenden de esta nosología estandarizada y van más allá de este punto de vista de la psicopatología. Breivik demuestra la presencia de toda una red de significaciones personales que giran con mucha frecuencia hacia la fábula y la mentira compulsiva. La creencia y la “pseudología fantástica” de Delbrück, recuperada por Kraepelin – que el segundo peritaje prefiere al concepto de esquizofrenia como fenómeno explicativo de sus “fantasías” –, muestran cómo este sujeto se acerca a una estructura psicótica, la cual no le impide al sujeto hacer la diferencia entre las creaciones personales y la vida cotidiana. La psicosis no se limita a la esquizofrenia o a la desorganización, como lo cree la psiquiatría contemporánea. La estructura psicótica no impide personajes muy determinados, muy organizados y rigurosos en su actuación; en este último caso están las figuras de Ernst Wagner (Gaupp, 1914), Henri Désiré Landru (Biagi-Chai, 2008) o Theodore Kaczynski (Amador, 2000) (el Unabomber, quien también fuera una fuente de inspiración para los ataques y el manifiesto de Breivik).

Así Lacan determina un principio que se abre paso a la identificación de la locura, donde ésta brilla de la manera más clara.

[...] conviene destacar que, si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey.

Como lo prueban el ejemplo de Luis II de Baviera y el de algunas otras personas reales, y el “buen sentido” de todo el mundo, en nombre de lo cual se exige, con todo derecho, de las personas colocadas en esa situación “que desempeñen bien su papel” pero experimentando con fastidio la idea de que “se lo crean” de veras, así sea a través de una consideración superior de su deber de encarnar una función en el orden del mundo, por lo cual adquieren bastante bien apariencia de víctimas elegidas.

El momento de virar lo da aquí la mediación o la inmediatez de la identificación y, para decirlo de una vez, la infatuación del sujeto (Lacan, 1966, p. 170).

La infatuación en Breivik es más que evidente al leer sus escritos, no solo lo convierte en un Caballero Justiciero, el comandante de una Orden de caballeros (él cree en), sino que también piensa que está en una misión, él está en guerra, y su corazón le dice que lo debe creer (él se lo cree). Aquí radica una de las diferencias con la neurosis para el sujeto psicótico, según Lacan; éste último no sólo cree en sus síntomas sino que se los cree, adhiere a lo que sus síntomas tienen que decirle (Lacan, 1975).

No creáis que me extravió, que me aparto de un propósito que debe llevarnos nada menos que al corazón mismo de la dialéctica del ser: en punto tal situase, en efecto, el desconocimiento esencial de la locura [...]

Ese desconocimiento se revela en la sublevación merced a la cual el loco quiere imponer la ley de su corazón a lo que se le presenta como el desorden del mundo, empresa “insensata”, pero no en el sentido de que es una falta de adaptación a la vida — fórmula que oímos corrientemente en nuestros medios, aun cuando la mínima reflexión sobre nuestra experiencia debe demostrarnos su deshonrosa inanidad— empresa insensata, digo, más bien por el hecho de que el sujeto no reconoce en el desorden del mundo la manifestación misma de su ser actual, y porque lo que experimenta como ley de su corazón no es más que la imagen invertida, tanto como virtual, de ese mismo ser. Lo desconoce, pues, por partida doble, y precisamente por desdoblar su actualidad y su virtualidad. Con todo, sólo puede escapar de la actualidad gracias a la virtualidad. Su ser se halla, por tanto, encerrado en un círculo, salvo en el momento de romperlo mediante alguna violencia en la que, al asestar su golpe contra lo que se le presenta como el desorden, se golpea a sí mismo por vía de rebote social (Lacan, 1966, p. 171).

Breivik ve su imagen en estos adolescentes que asesina del partido de izquierda noruego, jóvenes blancos noruegos de cepa, tal como él, y no musulmanes como lo hubiéramos pensado. Estos pequeños otros, sus semejantes, son la recopilación de su imagen en el espejo, como dice Lacan, son el inverso virtual (inverso ideológico) contra el cual quiere atentar para restablecer el orden en el mundo. Breivik no se da cuenta hasta qué punto ese desorden del mundo es la manifestación misma de su ser. El rebote social será la imagen de psicópata

despiadado e insensible, de monstruo, que la sociedad noruega e internacional le asignará, y la cual él se esperaba, como lo sugirió en varias ocasiones en su manifiesto y durante su juicio.

Conclusión

El paradigma actual de la psiquiatría (Londoño, 2012), por desgracia, abandonó una serie de figuras y entidades clínicas de la psiquiatría clásica de finales del siglo XIX y principios del XX. El diagnóstico clínico del DSM y la CIE ya no tiene en cuenta las creaciones del pasado a favor de los signos de comportamiento claramente identificables y eliminables con psicoterapia o medicamentos. Por lo tanto podemos creer que lo que la psiquiatría clásica y la psicopatología psicoanalítica han contribuido en términos de la psicosis, se reduce desafortunadamente a “el movimiento de fagocitosis [que] se ha extendido ampliamente y [donde] la moderna nosografía norteamericana organiza ahora toda la psicosis en el saco bleuleriano de la esquizofrenia” (Chemama & Vandermerch, 2005, p. 302). La disputa entre los expertos forenses en el diagnóstico de Breivik demostró una consecuencia del progresivo abandono de la clínica estructural y la manera de diagnosticar que le era consustancial. La reducción de la psicosis a signos patognomónicos de la esquizofrenia (síntomas negativos y positivos: la disociación, la apatía y el retraimiento social, y los delirios y las alucinaciones, respectivamente) ha privado a una gran parte de la clínica de identificar la psicosis desde un ángulo diferente y más allá de esta sintomatología. Esta clínica no permite considerar otras formas de entender la psicosis que no sean la disociación, el delirio o la alucinación; se concibe la psicosis como una interrupción o una desintegración de la personalidad, o incluso una abolición de la misma. Mientras que las formas de psicosis paranoica tienden a desaparecer de la nomenclatura internacional, la psicosis y el delirio, bajo formas discretas que se mezclan con el discurso social, dentro de la norma, y pasan desapercibidas, son el pan de cada día en los consultorios de psicoterapeutas y analistas.

La introducción de Kraepelin de la entidad nosológica, ya olvidada, llamada parafrenia, parece adecuada para el diagnóstico de Breivik.

La diferencia con la esquizofrenia es que el sujeto no está disociado ni desorganizado, ésta permite mantener un buen contacto con el entorno. La inteligencia del parafrénico rara vez se encuentra afectada y su vida social es bastante decente para la mayoría de ellos. Los parafrénicos pueden muy bien hacer la diferencia entre sus “fantasías” y la vida de todos los días. Cuando Kraepelin utiliza ese término en la octava edición de su tratado es para bien distinguirla de la paranoia y la esquizofrenia o demencia precoz, y para acercarla a las creaciones de los autores franceses, como Magnan y su delirio crónico a evolución sistemática, Ballet y la psicosis alucinatoria, y el delirio de imaginación de Dupré y Logre. Kraepelin habló de cuatro tipos de parafrenias: la sistemática, la fantástica, la expansiva y la confabulante.

A partir de una presentación de pacientes de Lacan (Miller, 1997), él propone el diagnóstico de parafrenia, señalando que las identificaciones imaginarias en aquella paciente, “no precipitan en un yo’, porque no tienen el rasgo unario para lastrar su identidad más allá de las imágenes” (Maleval, 2000, p. 169). El compendio de Breivik, la historia y la creación de los Caballeros Templarios y la célula anti-islámica, su mitomanía, su fabulación y la manera en que inventó y modificó los acontecimientos de su pasado, la presencia de un fantasma fundamental defectuoso que le permite mantener un cierto lazo social pero que no le permite una atadura estable con algún objeto, la inconsistencia de su imagen corporal y la infatuación de su ser, son las características de una forclusión del significante primordial, que Lacan llamó el Nombre-del-Padre. El Otro en Breivik está ahí, no está ausente, simplemente no está barrado, es sin fallas. Este Otro infalible es la única fuente de un mensaje de verdad petrificada, eliminando toda alteridad y equívoco.

La característica principal de las parafrenias, nos dice Maleval, lo que le da unidad al concepto psiquiátrico reside en la sorprendente yuxtaposición de una buena adaptación a la vida cotidiana juntada a temas increíbles en los que las creencias megalómanas generalmente son predominantes. La fabulación fantástica es tradicionalmente considerada como la característica más obvia de estas construcciones delirantes que consisten a menudo en ficciones irreales a veces similares a fantasías poéticas. Los sujetos relatan historias líricas de

acontecimientos extraños o aventuras extravagantes. Muestran una capacidad infinita para crear nuevas peripecias en una lengua hermética, inspirada, incluso poética. Su producción de escritos, dibujos, poemas son abundantes. El comportamiento (gestos, disfraces) destaca voluntariamente el desarrollo de inventos sorprendentes. Además, el parafrénico mantiene sin contacto dos planos del pensamiento que permanecen heterogéneos. Esta superposición de los dos mundos constituye la originalidad más importante de estos sujetos quienes van y vienen con una vertiginosa desenvoltura entre su mundo mágico y la vida cotidiana (Maleval, 2000, p. 174).

La diferencia de Breivik con esta cita de Maleval es que estos dos mundos para él no se quedaron sin contacto, como debería haber sido. Se encontraron trágicamente, borrando los límites entre el uno y el otro, remitiendo al hecho de cuan frágiles pueden ser estas construcciones delirantes que regulan el goce desbordado en algunos sujetos. Este diagnóstico no exime a Breivik de su responsabilidad penal y moral de sus actos. Lacan dice en su artículo "La ciencia y la verdad" (Lacan, 1966) que de nuestra posición subjetiva somos todos responsables. Incluso nuestros impulsos más contradictorios, nuestras fantasías más oscuras e inconfesables, todas estas aporías que enfrentamos, de todas estas cosas somos responsables porque nosotros las alojamos en nuestro ser. Lo que le compete al sujeto es aceptar que posee ese desconocido que parece satisfacer al desgarramiento del tejido social, aquello que Freud llamó la pulsión de muerte. Para Biagi-Chai (2008) ser responsable significa enfrentar ese desconocido y no esforzarse en esconderlo.

Referencias bibliográficas

- Amador, XF. Paul-Oudouard, R.** (2000). Defending the Unabomber: anosognosia in schizophrenia. *Psychiatric Quarterly* 71(4), 363-71.
- Biagi-Chai, F.** (2008). *Le cas Landru à la lumière de la psychanalyse*. Paris: Editions Imago.
- Breivik, AB.** (2011). 2083. *A European Declaration of Independence*. Londres: inédito. Recuperado de: <https://info.publicintelligence.net/AndersBehringBreivikManifesto.pdf>

- Brousse, M-H.** (1987). La formule du fantasme ? \$ <> a. En G. Miller (Comp.) *Lacan* (pp. 105-22). Paris: Bordas.
- Calligaris, C.** (1991). *Introducción a una clínica diferencial de las psicosis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Chemama, R. Vandermersch, B.** (2005). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Larousse.
- Fisher, D.** (2012). Anders Behring Breivik trial: friends of killer give evidence -as it happened. Recuperado en la base de datos de The Telegraph 29 de mayo 2012: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway/9296771/Anders-Behring-Breivik-trial-friends-of-killer-give-evidence-live.html>
- Gaupp, R.** (1914). Zur Psychologie des Massenmords. Hauptlehrer Wagner von Degerloch. (aus der Reihe "Verbrechertypen", hsg. von H.W. Gruhle und A. Wetzel, I. Band, 3. Heft.). Berlin: Julius Springer.
- Lacan, J.** (1966). *Ecrits I y II*. Paris : Editions du Seuil (poche).
- Lacan, J.** (1975). *Le séminaire XXII. RSI*. Inédito, sesión del 21 enero de 1975. Recuperado de: http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/22-RSI/RSI21011975.htm
- Lacan, J.** (2004). *Le séminaire livre X. Langoisse*. Paris : Editions du Seuil.
- Lantéri-Laura, G.** (1998). *Essai sur les paradigmes de la psychiatrie moderne*. Paris : Editions du Temps.
- Londoño, D.** (2012). *Le dispositif pharmaceutique et le médicament psychotrope dans la formation du nouveau paradigme de la psychiatrie moderne*. (Tesis de doctorado, no publicada). Université Rennes 2, Rennes, Francia.
- Maleval, J-C.** (2000). *Logique du délire*. Paris : Masson.
- Maleval, J-C.** (2003). Éléments pour une appréhension clinique de la psychose ordinaire. Séminaire de la Découverte Freudienne 18-19 janvier 2003. Recuperado en la base de datos de la Université de Toulouse Le Mirail: http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/elements_psychose_ordinaire.pdf
- Melle, I.** (2013). The Breivik case and what psychiatrists can learn from it. *World Psychiatry*, 12(1), 16-21.
- Miller, J-A.** (1997). Enseignements de la présentation de malades. En J.-A. Miller (Comp.), *La conversation d'Arcachon. Cas rares : les inclassables de la clinique* (pp. 285-304). Paris: Agalma-Seuil.
- Orange, R.** (2012). *The Mind of a Mad Man: Norway's Struggle to Understand Anders Breivik*. Kindle Single.
- Orange, R.** (2012a). Anders Behring Breivik's mother 'sexualized' him when he was four. Recuperado en la base de datos de The Telegraph, 7 de octubre 2012: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway/9592433/Anders-Behring-Breiviks-mother-sexualised-him-when-he-was-four.html>

Phillips, V. (2012). Breivik sold fake diplomas to fund killing spree. Recuperado en GetEducated.com: <http://www.geteducated.com/diploma-mills-police/fake-diplomas/491-breivik-sold-fake-diplomas-to-fund-killing-spreec>

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Londoño, D. (2015). ¿Cuáles elementos para la psicosis? El caso de Anders Breivik. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 218-239. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

SINTOMA E INVENÇÃO NO CASO PEQUENO HANS DE FREUD

Paulo Eduardo Viana Vidal¹
Universidade Federal Fluminense, Brasil
paulovidal@id.uff.br

Resumo

Como tentaremos mostrar no artigo, resultado inicial de uma pesquisa sobre o sintoma em Freud e Lacan, o caso Pequeno Hans de Freud, publicado há mais de cem anos, nos ensina como um sujeito cujo mundo desabou e que se acha tomado pela

angústia, pode inventar, brincar com os fragmentos que lhe restam um sintoma que reorganize para si um mundo vivível.

Palavras chave: Pequeño Hans, sintoma, invención.

SÍNTOMA E INVENCION EN EL CASO JUANITO DE FREUD

Resumen

Como intentaremos mostrar en el artículo, resultado inicial de una investigación sobre el síntoma en Freud y Lacan, el caso Juanito de Freud, publicado hace más de cien años, nos enseña cómo un sujeto cuyo mundo se desmoronó y que se haya tomado

por la angustia, puede inventar, brincar con los fragmentos que le quedan, un síntoma que reorganice para sí un mundo vivible.

Palabras clave: Juanito, síntoma, invención.

1 Psicanalista, doutor em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e professor da graduação e pós-graduação do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.

SYMPTOM AND INVENTION IN FREUD'S CASE STUDY OF LITTLE HANS

Abstract

As we will try to show in the article, initial result of a research on the symptom in Freud and Lacan, Freud's case study of Little Hans, published over one hundred years ago, teaches us how a subject whose world collapsed and who is taken

by anguish, can invent, rig up with the remaining fragments a symptom that reorganizes for himself a liveable world.

Keywords: Little Hans, symptom, invention.

SYMPTÔME ET INVENTION DANS LE CAS DU PETIT HANS DE FREUD

Résumé

Cet article constitue le premier résultat d'une recherche sur le symptôme chez Freud et chez Lacan. Il a pour but de démontrer que le cas du petit Hans de Freud, publié il y a plus de cent ans, nous enseigne comment un sujet dont le monde s'est effondré et a été pris par

l'angoisse, peut inventer, bricoler, avec les morceaux qui lui restent, un symptôme l'aidant à réorganiser un monde où il peut vivre.

Mots-clés: Petit Hans, symptôme, invention.

Recibido: 24/10/14 • Aprobado: 02/12/14

Há pouco mais de cem anos, Freud, que fora capaz de ouvir as histéricas, publicou *Análise de Uma Fobia em Um Menino de 5 Anos* (1909/2006), livro no qual dá a palavra para uma criança de quatro anos e meio, cujos ditos e histórias registra e considera precisa, cuidadosamente. O caso desse menino que Freud nomeia Hans, supomos que por alusão ao conto de Grimm *Hans im Glück, Joãozinho Sortudo*, corroboraria amplamente as teses expostas nos *Três Ensaios para Uma teoria da sexualidade* (1905), obra na qual o fundador da psicanálise desconstrói o catálogo das perversões, montado pouco tempo antes pela medicina legal, mostrando que a criança é um perverso polimorfo, lábil, de tal forma que as perversões existem como possibilidade em cada sujeito.

Logo no início do Caso Hans, escreve Freud que, tão incontrovertida para um psicanalista quanto estranha para um não analista, tal hipótese da existência da sexualidade infantil, inferida dos sintomas neuróticos dos adultos, não deixa de suscitar num psicanalista a vontade de uma comprovação direta. Com este objetivo, tinha ele solicitado a discípulos e amigos que lhe endereçassem relatos da observação ao vivo da sexualidade das crianças.

Por que Freud demanda provas, observações diretas da atividade sexual das crianças? Digamos que, para além da confirmação da teoria, se trata para ele em 1909 de dar um passo, cruzar uma fronteira. Cessada a correspondência com Fliess, que acompanhou o surgimento da psicanálise com a *Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud agora se dirige a Jung e ao grupo suíço, a aposta é fazer com que a nova teoria ultrapasse as fronteiras do gueto judaico e vienense, de que atinja outro público, trafegue num circuito mais amplo.

Ao apelo do inventor da psicanálise — mandem por favor observações diretas sobre a sexualidade infantil —, responde o pai do menino Hans, cuja mãe não por acaso tinha sido paciente de Freud. Contudo, logo os relatórios eventuais do pai cedem lugar a um apelo, um SOS: querido professor, envio mais dados sobre Hans, só que infelizmente desta vez material para um caso clínico: ele tem medo de que um cavalo o morda na rua.

De canal para coleta de observações, o dispositivo se transforma numa análise por carta, semanalmente endereçada agora, que põe em

cena um quarteto: Freud, Hans, seu pai e sua mãe. Quem é o analista nesse dispositivo? Freud encontrará apenas uma vez Hans, mas fará uma interpretação decisiva, sobre a qual retornaremos.

Para nos guiarmos nos labirintos do caso, tomaremos como referência a sentença com a qual Freud encerra o capítulo história do caso e análise: “[...] nosso jovem pesquisador pode relativamente cedo fazer a experiência de que todo saber é feito de pedaços e de que cada passo deixa um resto não resolvido” (1909/2006, p. 107). A frase capta muito bem o fato de que Hans, por meio de uma célere elaboração fantasmática, procura dar conta de suas questões inventando incansavelmente um saber que toma por base os fragmentos, os cacos de que dispõe. Na caracterização de Lévi-Strauss (1989) para a atividade mítica, o garoto é um *bricoleur*, alguém que faz uso para suas construções do material que tem à mão, por mais heteróclito que seja. Influenciado pelo artigo *A Estrutura dos Mitos*, também de Lévi-Strauss (1970), Lacan (1956-7/1995) postulará que Hans se livra da fobia empregando determinados elementos imaginários (cavalos, trens, crianças etc.) num exercício lógico simbólico.

Se uma pesquisa parte do não saber para o saber, a investigação de Hans procede do abalo sofrido pela sua *Weltanschauung*, sua concepção de mundo, fundada como se achava no princípio de que todos os seres têm falo. Entregue primeiramente a um jogo de engano no qual se oferece como falo para a demanda materna, o mundo de Hans foi sacudido pela intrusão do outro real, a irmã, e pela irrupção do pênis como órgão de gozo. O pênis real não é o falo imaginário, uma vez descoberta a diferença entre a a demanda da mãe e aquilo que ela chama de porcaria, Hans é desfalicizado, um abismo enigmático se abre para ele, quebrando a coerência da sua fantasia: se torna possível a impossível satisfação da mãe, mãe insaciável, devoradora que é figura central do caso.

No jogo de engano da relação fálica entre Hans e a mãe, o pênis real introduzirá a angústia, que não engana. Parte ainda não localizável, encaixável pelo menino num todo, este não é uma aparência enganadora, mas uma potência enigmática quanto ao seu alcance. Do todos têm, passamos para se pelo menos um não tem, não mais existe mundo.

Em outras palavras, Hans cai do cavalo, seu mundo desaba. Uma tarefa se impõe doravante para o menino: reconstruir um mundo, um mundo habitável, de tal modo que Lacan não hesita em falar de delírio a propósito da elaboração fantasmática de Hans. Para Freud, a angústia é sinal que dispara, assinalando a cada vez uma zona a não ser atravessada. O sujeito faz do espaço mundo, organizado por regras que o delimitam. É um espaço não euclidiano, furado, no qual se evidencia, como diz Lacan que, “Retornando ao espaço, ele parece fazer parte do inconsciente – estruturado como uma linguagem” (1972-3/1998, p. 122).

Por isto, Freud e Lacan prestam atenção aos circuitos que o menino percorre, aos entroncamentos possíveis e impossíveis entre os circuitos (dos cavalos, dos trens, meios de transporte em geral), pois é Hans que traça o caminho e guia, puxa o pai com sua questão: será que todo circuito leva de volta para a mãe, será possível embarcar com o pai noutro circuito mais amplo? Para ler o caso, além dos mapas e diagramas deixados por Freud e Lacan, é bom ter em mãos um bom e detalhado guia de Viena.

Portanto, Hans mapeia bordas, lugares possíveis e impossíveis no seu mito individual, tal como as sociedades estudadas pelos sociólogos e antropólogos fabricam mitos coletivos para fazer do espaço mundo: espaço sagrado, profano, interdito etc. Uma vez abalado o mundo edificado pelo universal fálico, a angústia se presentifica, mina indistintamente a realidade de Hans, pelo menos até que da angústia surjam os cavalos, trazendo com eles o medo de que possam morder, cair. O medo está ligado às ações predicadas por esses verbos, é medo desses cavalos que mordem, caem, mas os cavalos emergem da angústia, provêm de um anterior – a angústia – a qualquer predicação possível. É o que Aristóteles chamou de “apofântico”, o discurso cuja função é deixar ser e fazer ver algo como algo na medida em que se dá em conjunto com outro. Por isto, Lacan sublinha que Hans não tem medo de um cavalo, mas de cavalos, de um jogo mínimo de elementos, de significantes. É bastante pictórico, os cavalos surgem de um fundo não representável, na borda uma mancha preta, marca da angústia: na entrevista com Freud, Hans precisará do que tem medo – do preto em torno da boca dos cavalos. Um par de

significantes desponta, permitindo a Hans abrir trajetos, construir um mundo minimamente habitável, tratar simbolicamente a coisa que veio morar ao seu lado, na borda do seu mundo: o gozo.

Segundo Nietzsche (1992), para fazer um mundo, é necessário um deus; para fazer uma tragédia, um herói; para fazer uma tragicomédia, um semideus. No seminário RSI, Lacan equipara a função do pai à de um “mi-dieu” ou “mi-dire”, semideus ou meio dizer, as transcrições registram as duas expressões.² Adotamos “semideus” porque a tragicomédia é a disposição por excelência do mundo contemporâneo, de um mundo desabitado pelos deuses e desprovido da noção de destino. Ora, é na medida em que o nome do pai não funciona para Hans que os cavalos, significantes sem sentido aos quais se pode atribuir qualquer sentido, lhe servirão para organizar o gozo presentificado pela mancha, resto olhar, resto voz, o *Krawall* — a algazarra, o tumulto das crianças gritando em Gmunden “wegen den Pferd”, “por causa do cavalo” o amiguinho Fritz caíra e se machucara. Antes de serem totêmicos para Freud, significantes para Lacan, os cavalos têm a ver com o registro da causalidade.

A função da fobia nesse jogo entre mundo e tumulto é explorada por Lacan (1956-7/1995) através da metáfora do cristal — objeto que se caracteriza por ser intermediário entre um agregado estatístico de moléculas e a própria estrutura molecular —, metáfora que retoma precisamente do Lévi-strauss da Estrutura dos Mitos (1970). Para Lacan, o objeto fóbico cumpriria a função de um cristal numa solução supersaturada: se jogarmos açúcar por exemplo numa solução supersaturada, uma forma cristalina emergirá organizando a solução até que ela fique simplesmente saturada.

Na fobia, o desenvolvimento, o desdobramento sintomático é muito claramente coextensivo à resolução curativa. Freud, logo de-

2 Eis o referido trecho traduzido: “Aquilo de que [ela] mulher se ocupa, é de outros objetos a que são as crianças junto às quais o pai porém intervem, excepcionalmente no bom caso, para manter na repressão, no justo semideus [mi-dieu], se vocês me permitem, a versão que lhe é própria de sua pai-versão, única garantia da sua função de pai, a qual é a função, a função do sintoma (Lacan, 1974-5, p. 74).

pois do encontro com Hans, no qual lhe enunciou o seu, de Freud, mito de Édipo, escreveu que “a possibilidade lhe tinha sido oferecida de trazer à tona suas produções inconscientes e desenvolver sua fobia” (1909/2006, p. 53). De fato, depois do encontro o caso começa a andar. Qual a eficácia da interpretação de Freud, sua afirmação de que o preto que causa medo são os bigodes e os óculos do pai? Besta, boba como qualquer interpretação, nos parece que fez com que cavalo deixasse de ser signo, acionou o valor de troca do significante, deu asas ao cavalo, abrindo para Hans a via da permutação significante.

De resto, o que ficou desses quatro meses de tratamento? Na fantasia que constrói, Hans reconhece a barreira entre as gerações, pois deixa o pai com a avô, ficando ele com a mãe. Terá, inventará crianças falos imaginários, filhos de seu sonho, da sua imaginação, à imagem dessa irmã que fantasia montada, senhora do cavalo no qual mete as esporas.

Se “Hans” é o pseudônimo de Herbert Graf, a criatividade é um fio que liga Herbert a Hans. Pois Herbert continuará a brincar os restos da sua análise: Freud tinha notado a acuidade do menino para distinguir sons, Herbert se tornará diretor de cena de ópera, profissão por ele mesmo inventada. Interrogado numa entrevista quanto à sua experiência como diretor, ele dirá que “Sempre achei que o diretor de cena é, ou deveria ser, o ‘homem invisível’ da ópera. A natureza do seu trabalho é ficar atrás do palco e deixar a luz se projetar sobre o trabalho em si” (Cosentino, 1998, p. 173).

No último parágrafo da discussão do caso, Freud escreve que “Nada aprendi de novo dessa análise, nada que eu não tenha sido capaz de descobrir (embora muitas vezes de maneira menos distinta e mais indiretamente) de outros pacientes analisados numa idade mais avançada” (1909/2006, p. 152). Teria Freud apenas marcado passo com esse caso? Ora, o tratamento certamente deixou restos fecundos para Freud, Herbert e para nós que, mais de cem anos depois da sua publicação, ainda o lemos e releemos por muito tempo.

Referências Bibliográficas

- Cosentino, J.** (1998). *Angustia, fobia, despertar*. Buenos Aires: Eudeba.
- Freud, S.** (2006), Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. Em Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud, (volume x, pp. 5-147). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Lacan, J.** (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário originalmente proferido em 1956/7).
- Lacan, J.** (1998). *O Seminário, livro 20: Mais, Ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Seminário originalmente proferido em 1972-3).
- Lacan, J.** (2012). *RSI*. Recuperado de: <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm> (Seminário originalmente proferido em 1974-5).
- Lévi-Strauss, C.** (1970). A Estrutura dos Mitos. In *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C.** (1989). *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- Nietzsche, F.** (1992). *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.

**Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /
Para citar este artigo (APA):**

Vidal, P. (2015). Sintoma e invenção no caso pequeno Hans de Freud. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 240-247. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

PERVERSIÓN Y FEMINIDAD: MATERNIDAD Y MASOQUISMO¹

Yuliana Andrea Salcedo Escobar²
Fundación Universitaria María Cano (Medellín), Colombia
yase@misena.edu.co

Resumen

La concepción de la perversión en la obra de Freud está marcada por diferentes momentos que dan cuenta de un progresivo proceso de complejización cuyo punto de partida es la puesta en cuestión de lo perverso como puramente fenomenológico, tras lo cual emerge el plano psíquico y con ello, la noción de perversión como producto edípico al cual subyace el mecanismo de la desmentida, siendo

esta noción la que en su articulación con la feminidad da fundamento a la pregunta por el estatuto de la perversión en una mujer, en el marco de la cual aparecen la maternidad y el masoquismo como las vías para pensar el asunto.

Palabras clave: perversión, complejo de Edipo, desmentida, feminidad, maternidad, masoquismo.

PERVERSION AND FEMINITY: MOTHERHOOD AND MASOCHISM

Abstract

The concept of perversion in Freud's work is marked by different times to realize a gradual process of

complexity whose starting point is the questioning of the evil as purely phenomenological, after which

-
- 1 El presente artículo se deriva de la investigación titulada "Las mujeres, ¿perversas?", realizada en el marco de la Maestría en Investigación Psicoanalítica, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Tercera cohorte (2010-2012).
 - 2 Psicóloga y magíster en Investigación Psicoanalítica, Universidad de Antioquia. Docente investigadora del programa de Psicología de la Fundación Universitaria María Cano (Medellín), Colombia.

emerges the psychic plane and thus then the notion of perversion as oedipal product which underlies the mechanism of disavowal, this being the notion that in its articulation with femininity grounds the question of the status of perversion in a woman

under which motherhood and masochism appear as ways to think about the matter.

Key words: perversion, Oedipus complex, denied, feminity, motherhood, masochism.

LA PERVERSION ET LA FÉMINITÉ: MATERNITÉ ET MASOCHISME

Résumé

Le concept de perversion dans l'œuvre de Freud est marquée par des moments différents qui reflètent une complexité de processus progressif dont le point de départ est la remise en cause du mal comme purement phénoménologique, qui émerge après le plan psychique et donc puis la notion de perversion comme produit œdipienne qui sous-tend le mécanisme de désaveu, ce

qui est l'idée que son articulation de la féminité donne de la substance à la question du statut de la perversion chez une femme sous qui la maternité et le masochisme apparaissent comme des façons de penser à ce sujet.

Mots-clés : la perversion, complexe d'Œdipe, nié, féminité, maternité, masochisme.

Recibido: 11/11/14 • Aprobado: 13/02/15

Introducción

El presente escrito es uno de los productos derivados de una investigación teórica realizada en el marco de la Maestría en Investigación Psicoanalítica de la Universidad de Antioquia. La investigación en cuestión estuvo orientada por la pregunta *¿Cuál es el estatuto de la perversión en una mujer?* y tuvo como objetivos específicos, tanto el establecimiento de los giros surgidos en la concepción sobre la perversión presente en las obras de Freud y Lacan, como la precisión acerca de la diferencia existente entre mujer y feminidad en su relación con la perversión.

La metodología de investigación utilizada consistió en la revisión y el análisis de información contenida en fuentes teóricas académicas y literarias, mediante el recurso a las lecturas intratextual e intertextual, en su calidad de herramientas que permiten tanto un acercamiento directo a los planteamientos de un texto, como el abordaje de conceptos presentes en diferentes contextos discursivos, respectivamente.

El propósito de este artículo es ilustrar cómo las vías de la maternidad y del masoquismo permiten arriesgar una respuesta sobre la pregunta de investigación.

Perversiones en Freud

Otra consecuencia de las vivencias sexuales prematuras es la perversión, cuya condición parece ser que la defensa no sobrevenga antes que el aparato psíquico se haya completado, o que no se produzca defensa alguna (Freud, 2004/1896, p. 277).

Tal es la tesis de Freud en 1896 respecto de la etiología de la perversión, en donde al carácter sexual y a la naturaleza infantil de cierto tipo de vivencias se suma la frecuente falta de operancia de mecanismo de defensa alguno, apareciendo en su lugar una compulsión asociada al placer que producen las vivencias en mención, el cual parece no ser susceptible de inhibición.

Sumado a lo anterior, la perversión es asociada con prácticas de seducción y ellas, a su vez, son presentadas como la causa de la histeria. Es ésta la teoría del trauma sexual infantil, toda vez que la perversión se concibe como algo externo cuya acción temprana sobre el sujeto produce una alteración en el proceso de construcción de su psiquismo, es decir, la histeria; la cual, de presumirse hereditaria, indica que el papel del seductor perverso fue desempeñado por el padre.

Ahora bien, casi un año después, en la *carta 69*, Freud da un viraje a su teoría sobre la génesis de la histeria afirmando lo siguiente: Ya no creo más en mi neurótica (Freud, 2004/1897, p. 301), con lo cual ubica el papel del seductor perverso no ya en el plano de la realidad efectiva, sino en el de la realidad psíquica de los sujetos histéricos, dejando así la perversión de ser algo externo para integrarse en la dinámica de los procesos psíquicos.

Tras esta primera aproximación, Freud pasa a concebir a las perversiones como sensaciones de excitación sexual asociadas con el funcionamiento de zonas erógenas como el ano y la cavidad bucal. Efectivamente, en la *carta 75*, fechada en 1897, Freud plantea cómo la perversión se genera toda vez que el proceso de la represión no es llevado a cabo, lo cual se traduce en una persistencia del carácter erógeno en zonas que en el hombre maduro y normal ya no deben producir desprendimiento sexual.

En consecuencia, de quien ha devenido perverso puede decirse que en realidad ha permanecido tal, señala Freud quien, a su vez, tras poner en cuestión su pretendido carácter de bestialidad y degeneración, en 1905 define a las perversiones como transgresiones de la función sexual tanto en el ámbito del cuerpo cuanto en el del objeto, que se presentan a raíz del desarrollo de gérmenes contenidos en la disposición sexual indiferenciada del niño, es decir, a raíz de la universal disposición de la pulsión sexual a las perversiones.

En efecto, al no haber un único objeto para la pulsión, en la medida en que entre ellos “[...] no hay sino una soldadura” (Freud, 2005/1905, p. 134), la sexualidad humana necesariamente habrá de caracterizarse por ser perversa (al modo del rasgo y no de la estruc-

tura), manifestándose dicha perversión o bien a la manera de transgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión sexual, o bien bajo el modo de demoras en relaciones intermedias que normalmente se recorren con rapidez como jalones en la vía hacia la meta sexual definitiva.

Ejemplo del primer caso lo constituyen el uso sexual de la boca (específicamente su contacto con los genitales) y el orificio anal, respecto de los cuales el asco hace las veces de dique, de factor de contención. Sumado a lo anterior aparece el fetichismo, en el cual el objeto libidinal normal es sustituido por otro que se le relaciona, “[...] pese a que este último es a todas luces inapropiado para ponerse al servicio de la meta sexual avalada por la cultura (Freud, 2005/1905, p. 139). Todas estas modalidades de satisfacción resultan posibles, dice Freud, en razón de la sobrestimación de la que se hace partícipe al objeto sexual.

En cuanto al segundo caso, tocar y mirar —bien sea que se circunscriban con exclusividad a los genitales o que se unan a la superación del asco—, por un lado; y sadismo y masoquismo en la medida en que el sometimiento y el maltrato se vuelven condición de la satisfacción—, por el otro, son los preliminares que terminan sustituyendo a la meta sexual normal, esto es, “la unión de los genitales [...] [durante el] coito” (Freud, 2005/1905, p. 136).

Se encuentra aquí, pues, una concepción de la perversión en la que se hace énfasis en el hecho de que en su base hay, en todos los casos, algo innato; en la que se ponen en primer plano vivencias y fenómenos pertenecientes al campo sexual, cuya relación con el otro es fundamental, y de los que, además, se plantea que tienen como causa la naturaleza de la pulsión. Estas vivencias y fenómenos se presentan por obra de un hiperpotente desarrollo de las pulsiones parciales, siendo ésta característica a su vez, lo que lleva a Freud a pensar la neurosis como “el negativo de la perversión” (Freud, 2005/1905, p. 269), en la medida en que en la primera se encuentran en estado reprimido las mociones pulsionales que en la segunda se presentan no solo de forma manifiesta sino además exacerbada.

La pulsión entonces es condición de la perversión, más no por ello han de hacerse equivalentes una y otra, toda vez que en este campo la dimensión perversa está del lado de las múltiples modalidades de satisfacción pulsional y no de la pulsión en sí misma.

Por otra parte, en 1919 se suma un nuevo giro al abordaje freudiano de la perversión. Dice Freud:

La perversión [...] es referida al amor incestuoso de objeto, al complejo de Edipo del niño; surge primero sobre el terreno de este complejo, y luego de ser quebrantado permanece, a menudo solitaria, como secuela de él, como heredera de su carga {Ladung} libidinosa y gravada con la conciencia de culpa que lleva adherida (Freud, 2006/1919, p. 189).

A partir de este momento, la perversión adquiere el estatuto de cuadro clínico derivado del Edipo, del cual Freud en 1927 establecerá como paradigma al fetichismo, en el que la desmentida de la castración materna hará las veces de mecanismo central. La desmentida es el proceso por el cual se rehúsa la aceptación un hecho de la realidad objetiva (falta de pene en la mujer), con el fin de evitar la aparición de la angustia de castración. En época temprana de la vida existe la creencia en la posesión universal del pene. Para el niño, como su portador, es natural suponer que todos los seres vivos tienen un genital idéntico al suyo, de allí que se desate en él una fuerte lucha interna, una vez se le impone la diferencia anatómica entre los sexos.

En efecto, el niño se resiste por todos los medios a dar crédito a la contradicción que la percepción le impone: “Ella tiene [...] pero todavía es chiquito; claro es que cuando ella sea más grande le crecerá” (Freud, 2003/1925, p. 192), se dice inicialmente. Luego, de manera progresiva la observación en cuestión es entendida como el resultado de una castración, castración que a su vez, primero, es atribuida a algunas mujeres, y sólo con el avance del niño en el campo de su teoría sobre el nacimiento de los hijos se hace extensiva también a la madre. A partir de este momento, la castración se presenta como una amenaza que pone en riesgo su posesión más preciada, ante lo cual, por lo regular, el interés narcisista del niño en esa parte del cuerpo se im-

pone, y en adelante el temor constante a la castración será el sello que dé cuenta del extrañamiento del niño respecto del complejo de Edipo.

En el caso del fetichismo, la castración es simultáneamente reconocida y desmentida, hay un sí y un no frente a la diferencia sexual en el inconsciente, toda vez que allí la función del juicio impugna la existencia de una representación en la realidad valiéndose de la atribución de una propiedad a una cosa en el orden imaginario.

Todo hecho perceptivo genera una representación en el psiquismo, afirma Freud en “La negación” (1925). Por tanto, la percepción de la castración materna necesariamente ha de tener una inscripción psíquica, así como también habrá de tenerla aquella en la que se erige un fetiche con el objetivo de sustituir al falo ausente en la madre. De esta manera, ambas percepciones hacen su inscripción psíquica para en adelante coexistir sin que ninguna de ellas logre imponerse victoriosa sobre la otra.

En razón de lo anterior, la relación con el objeto fetiche se caracteriza fundamentalmente por ser ambigua, toda vez que, si bien él es un sustituto del falo ausente en la madre, al mismo tiempo constituye un “monumento recordatorio” (Freud, 2004/1927, p. 148) de la temida castración. Es así que las bragas, como fetiche, se encuentran doblemente anudadas a partir de opuestos, pudiendo significar tanto que la mujer está castrada como que no lo está, e incluso permitiendo la hipótesis de una castración en el varón, puesto que todas estas opciones pueden esconderse tras ellas.

Igualmente posible es que la bi-escindida actitud del fetichista frente a la castración se haga manifiesta en lo que él hace, en la realidad o en la fantasía, con su fetiche. Punto de vista éste aplicable a la conducta del cortador de trenzas, perversión en la cual el placer se asocia con cortar el cabello a las mujeres, en lo que pareciera ser una “[...] necesidad de escenificar la castración que [se] desconoce [...]” (Freud, 2004/1927, p. 152).

En este punto se hace evidente cómo la noción de perversión en Freud fue objeto de un proceso de complejización conceptual que se extendió a lo largo del transcurso de varios años, en los cuales pasó

de denotar única y exclusivamente a la polimorfía en las modalidades de satisfacción que se asientan en la naturaleza pulsional, para hacer referencia también a aquellos casos en los que dichas modalidades se desarrollan a un nivel tal que terminan convertidas en las portadoras exclusivas de la actividad sexual, toda vez que lo que allí aparece en juego es la dimensión fantasmática del sujeto, en la cual se hace manifiesta la lógica particular en la que se ha inscrito su relación con el objeto. Ahora bien, ¿Cómo se articula aquí la feminidad?

La feminidad: apuntes de Freud y Lacan

Respecto de la feminidad, Freud señala que como una de las vías para afrontar la problemática del complejo de castración implica, no solo el cambio en el sexo del objeto de amor, sino que además requiere del paso del clítoris a la vagina como zona erógena rectora.

Según esto, la feminidad puede ser definida como una posición que la niña, en aras de devenir mujer, ha de conquistar, siéndole ello posible si y solo si reconoce tanto la castración materna como la suya propia como una realidad, reprimiendo su sexualidad masculina o clitorideana y esperando recibir del padre, por la vía de un hijo, el pene perdido. En ese sentido, la feminidad aparece como una forma de tramitar la castración que supone un modo de satisfacción consistente en hacerse amar por un otro a quien se le reconoce como donante en potencia.

Así entendida, la feminidad es el camino ideal que Freud identifica para hacerse mujer y en el que el recurso a la maternidad se justifica por cuanto ella representa un intento específico de recuperación fálica.

La situación femenina solo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, [...] el hijo aparece en el lugar del pene, [convirtiéndose a partir de ese momento], en la más intensa meta de deseo femenina (Freud, 2004/1933, p. 119).

Así pues, la feminidad consumada sirve como una plataforma en la que se escenifica el interés de la niña hecha mujer por poseer el pene. A propósito de ello, Lacan plantea que en el complejo de castración

de la mujer el pene es introducido bajo la forma de un “[...] sustituto simbólico, incluso de un fetiche, en razón de lo cual el bebé en un cierto sentido [...]” también lo es (Lacan, 2003/1958, p. 358). En el dilema que para la mujer representan todas las manifestaciones de su feminidad, la maternidad se presenta como una senda por la cual ella como sujeto puede abrirse paso al encuentro con el objeto *a* encarnado en el hijo.

No obstante, el hecho de nombrar al niño como fetiche, como objeto *a*, no hace de la maternidad un sinónimo de fetichismo — dado que ello implicaría desconocer, por un lado, el hecho de que en razón de su indefensión el niño está obligado a alienarse a otro para poder sobrevivir; y, por el otro, que más allá de las identificaciones que en un sujeto se puedan jugar, la clave para reconocer la naturaleza de los signos que indican la presencia de un cuadro o estructura clínica está en el deseo —. En consecuencia, maternidad no es sinónimo de fetichismo, pese a que ella opere con una lógica perversa, toda vez que allí, en principio, el hijo es convocado a ser el objeto que llama la división subjetiva.

Volviendo al tema de la feminidad, esta última es asociada con la predilección por metas pasivas, dado que es justamente una oleada de pasividad la que hace las veces de fase inaugural del giro que aquella (feminidad) entraña. No obstante, no por ello han de hacerse equivalentes feminidad y pasividad, toda vez que el logro de una meta de índole pasiva puede requerir de una alta dosis de actividad.

Al respecto trae Freud a colación el juego con la muñeca, concebido como signo del temprano despertar de la feminidad, en el que una impresión recibida pasivamente provoca en la niña la tendencia a una reacción activa, gracias a la cual podrá hacer a otro las mismas cosas de las que la madre la hizo objeto, exteriorizando así la actividad de la feminidad. De allí que no pueda menos que tornarse evidente cuán insuficiente es la equivalencia entre activo-masculino y pasivo-femenino.

Sumado a lo anterior, Freud habla de la presencia de una actitud femenina en el varón a propósito del sentido activo y pasivo del complejo de Edipo, en la medida en que al ser los lazos libidinales con los progenitores marcadamente ambivalentes, también en el varón existe el deseo de sustituir a la madre como objeto de amor del padre. En este caso, el

adjetivo “femenina” denota la posición de alguien en quien está en juego dicho deseo, y no una equivalencia sistemática con la mujer. El mismo sentido puede atribuírsele a la expresión masoquismo femenino.

Las alusiones freudianas a esa clase de masoquismo están orientadas a intentar esclarecer la lógica de ciertas fantasías presentadas por varones en las cuales lo común es ser azotado, ser pegado. En “Pegan a un niño”, por ejemplo, Freud plantea que en el caso de los varoncitos la fase de carácter masoquista asociada con ser azotado por la madre es antecedida por otra de contenido “yo soy azotado por el padre” (Freud, 2006/1919, p. 183), en que el azotado es un ser amado al cual se degrada por la vía de la regresión.

Sumado a lo anterior, y como consecuencia de ello, Freud se refiere a la fantasía de paliza en el varón como nacida de la actitud femenina hacia el padre, a partir de lo cual se hace evidente el lazo de aquella con el deseo edípico, así como el hecho de que el adjetivo “femenino” denota una condición que pueden asumir tanto el hombre como la mujer. De allí que no parezca ser la tesis freudiana hacer equivalentes el ser mujer y el ser masoquista, pese a que Freud considere al masoquismo como auténticamente femenino.

Freud entonces aborda la problemática del devenir hombre o mujer en términos de la anatomía humana, atribuyendo consecuencias psíquicas a las diferencias existentes entre los sexos. Es así como el complejo de castración se convierte en el eje a partir del cual el proceso de desarrollo sexual se torna diverso para el niño y la niña, teniendo esta última que recorrer un largo camino en el cual ha de cambiar de objeto y zona erógena para acceder a la feminidad y poder así convertirse en una verdadera mujer. El complejo de castración es también el punto nodal en la perversión, en tanto ella representa una posición subjetiva particular en relación con la problemática que aquél engendra.

Perversión y feminidad constituyen, así, dos aspectos diferentes de cara a la elección del sexo: la primera a la manera de un cuadro clínico soportado en el mecanismo de la desmentida; la segunda, al modo de una compleja conquista en la vía de llegar a ser mujer. Respecto de su confluencia, en el caso del masoquismo parece claro que cuando Freud

lo adjetiva de femenino no pretende afirmar que la mujer sea masoquista al modo de la perversión. En lo concerniente a la maternidad, su similitud con las fórmulas que caracterizan a la perversión no es suficiente en sí misma para inscribirla como un dialecto suyo.

Referencias bibliográficas

- Freud, S.** (2004). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1892-1899]).
- Freud, S.** (2005). Tres ensayos sobre teoría sexual. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. VII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S.** (2003). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S.** (2006). “Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XVII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S.** (2004). Fetichismo. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S.** (2004). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XXII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933[1932]).
- Lacan, J.** (2003). *El seminario de Jaques Lacan, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Seminario original realizado en 1957-1958).

Para citar este artículo / To cite this article / Pour citer cet article /

Para citar este artículo (APA):

Salcedo, Y. (2015). Perversión y feminidad: maternidad y masoquismo. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 248-258. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

Clásicos del psicoanálisis



EL ESPÍRITU Y EL SISTEMA NERVIOSO (1867)

The Physiology and Pathology of Mind¹

E. Maudsley

La afirmación de que el cerebro segrega el pensamiento como el hígado segrega la bilis, enunciada en toda su rudeza, ha sido ridiculizada por unos y recibida por otros con desaprobación y disgusto. Seguramente que no es la expresión exacta de los hechos; puede admitirse desde luego que el cerebro es el órgano principal del espíritu, sin aceptar por eso la defectuosa comparación que asimila las funciones del cerebro a una secreción material. La confusión depende en este caso, como en los demás casos, del doble uso de la palabra secreción para designar el acto secretorio y su producto, o lo que es lo mismo, los cambios moleculares e insensibles y sus resultados materiales. Comenzaremos por manifestar con la mayor claridad posible lo que entendemos por alma o espíritu.

Considerado desde el punto de vista científico como una fuerza natural, el espíritu no puede ser observado ni tratado como si fuera un cuerpo palpable; a semejanza de la electricidad, la pesantez o cualquiera otra de las fuerzas naturales, el espíritu no puede apreciarse más que por los cambios materiales que son causa y condición de sus manifestaciones. En efecto, hoy no es posible negar que a cada manifestación mental corresponde una modificación correlativa del substratum material, y que todo fenómeno mental es, por lo tanto, el resultado dinámico de alguna modificación química, molecular o nutritiva de los elementos que constituyen los centros nerviosos; pero se trata de sustancias, cuya naturaleza química es muy compleja y casi completamente desconocida, pues a pesar de lo mucho que se ha trabajado para analizar el sistema nervioso y del conocimiento perfecto que tenemos de sus elementos químicos, sabemos muy poco

1 La presente traducción del texto de Maudsley fue tomada de: Saurí, Jorge J. (1969). *Historia de las ideas psiquiátricas* (385-388). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Carlos Lohlé.

respecto a la manera según la cual están agrupados y combinados estos cuerpos en los elementos nerviosos histológicos. Sin embargo se ha llegado a averiguar lo siguiente: los compuestos en cuestión son muy complejos, muy poco estables, y como contienen carbono e hidrógeno en gran proporción, son muy oxidables. Es probable que en la sustancia nerviosa se efectúe una síntesis química, mediante la cual los materiales nutritivos conducidos por la sangre se convierten en sustancias albuminoideas, muy complejas y muy poco estables, dotadas de una gran tensión de fuerza latente, que se convierte en fuerza viva en el momento de su descomposición funcional. [...]

Es indispensable, si queremos evitar la confusión y el error, formar definitivamente un concepto exacto y claro de lo que entendemos por fuerza mental y del lugar que ésta ocupa en la naturaleza. Las diferentes definiciones del espíritu que han formulado los filósofos, no han esclarecido nada esta cuestión; según Descartes, “el espíritu es la sustancia cogitans”; según Reid, “lo que piensa, razona y quiere”; según Sir W. Hamilton, es “el sujeto de los diversos fenómenos internos, de los cuales tenemos conciencia, o el sujeto cuya conciencia es el fenómeno general, o lo que percibe, siente, quiere y desea”; según A. Bain, es “la suma total de experiencias subjetivas o lo que no tiene extensión”. Pero ¿qué es la sustancia que piensa? Lo que piensa, razona y quiere. ¿Qué es el sujeto cuya conciencia es el fenómeno? El sujeto de las experiencias subjetivas, y así sucesivamente.

Abandonemos estas vagas abstracciones, y consideremos el hecho concreto con todo el detenimiento posible; respecto a este particular, el fisiólogo no puede contestar más que una cosa, y es que la sustancia en cuestión es el cerebro y no una fantástica entidad metafísica, acerca de cuya existencia no hay ninguna prueba, y que no hay necesidad de suponer hipotéticamente. En su concepto, semejante hipótesis es completamente inútil, teniendo en cuenta que no se funda en hechos. Por la observación de los fenómenos psíquicos, en cualquier lugar o bajo cualquiera forma que éstos se manifiestan, por la experiencia, por el razonamiento, en una palabra, por todos los medios de que puede disponer para llegar al conocimiento de lo que nos rodea, y que ha empleado en las demás investigaciones científicas, el fisiólogo ha llegado a adquirir el más absoluto convencimiento de que el espíritu no existe en la natu-

raleza independientemente del cerebro. Siempre que ha tenido ocasión de observar al espíritu, lo ha visto unido al cerebro, de la misma manera que en todas sus observaciones ha encontrado la gravitación unida a un cuerpo pesado. Jamás ha visto la afinidad química sin elementos, la vida sin materias orgánicas, ni el pensamiento sin tejido nervioso. Para él, el espíritu no es otra cosa que un término general, que indica lo que la conciencia percibe en esas diversas formas de actividad cerebral, que se designan con los nombres de pensamiento, sentimiento y voluntad. El considerar al espíritu como una fuerza que existe independientemente de la materia, aunque manifestándose por modificaciones de ésta, es tan absurdo como querer considerar la gravitación o la electricidad como fuerzas separadas de la materia, pues no tenemos más datos para conocer a aquéllas que las modificaciones que en ésta se producen; ningún hombre cuerdo intentara desarrollar la inteligencia de un niño prescindiendo por completo de su nutrición. Pero hay muchos que no tienen la menor idea de lo equivocados que están al creer que pueden exigir del fisiólogo, dedicado al estudio de las funciones mentales, datos más completos y más minuciosos acerca de la verdadera naturaleza del espíritu, que los que se poseen sobre las demás fuerzas de la naturaleza, burlándose de él no les da una explicación satisfactoria. No contentos con los esfuerzos que hace el fisiólogo para descubrir la sucesión uniforme de los antecedentes y de los consecuentes, insisten para que explique cómo y por qué tal o cual consecuente sucede a su antecedente, qué es tal o cuál estado cerebral. Si consideraran en justicia hasta dónde alcanzan sus conocimientos respecto a las demás fuerzas de la naturaleza, verían cuán injusto e inoportuno es el que pretendan que el fisiólogo les explique la naturaleza del espíritu". [...]

La mejor concepción esquemática que en nuestro concepto podemos formarnos respecto al mecanismo de la ideación es la siguiente: un circuito nervioso que reúne a la célula o al grupo de células de cada uno de los centros perceptivos; una corriente de actividad lanzada en ese circuito sería la percepción o la idea del objeto; esa corriente sería excitada siempre que obrara una corriente apropiada sobre un punto cualquiera del circuito; sin embargo, la excitación no sería eficaz sino al conmover uno de los puntos de reunión de las células, o, por decirlo así, una de las "estaciones" formadas por la célula o el grupo de células pertenecientes a uno de los centros perceptivos comprendidos en el

circuito. De este modo se explicaría físicamente el hecho psicológico de que se despierte la idea de un objeto por cada una de las sensaciones de que se compone. Hay que añadir que cuando se despierta una idea mediante un solo sentido estando sobrentendidas las percepciones de los demás sentidos asociados, sin llegar a ser actuales, puede admitirse una especie de estado subactivo de sus células de unión, que no obran más que como simples continuaciones del circuito y no como instrumentos perceptivos o receptivos, pues no llegan a este caso sino mediante un estímulo más intenso. Volviendo a nuestra anterior comparación, podemos decir que son estaciones en las que no se detienen los trenes directos, pero en las que otros trenes se detienen siempre, y en las cuales puede ser detenido todo tren en caso de necesidad. Esta suposición está conforme en un todo con lo que sabemos respecto a la tan frecuente conversión de actividades nerviosas, que en un principio eran conscientes, en actividades puramente automáticas.

Cuando nos elevamos del percepto al concepto, o sea de la abstracción de muchas sensaciones a la abstracción de muchas percepciones, de una simple representación de representaciones múltiples, combinando en una idea general lo que tienen de común muchas ideas y desechando aquello en que esas mismas ideas difiere, es muy necesario, para explicarnos este mecanismo, imaginar agrupaciones de circuitos nerviosos todavía más complicados. Podemos figurarnos un circuito más elevado y más complejo en el cual los circuitos de las ideas simples adquieren a su vez el carácter de unidades y se conducen por lo tanto, como las células de unión de los centros perceptivos se conducían respecto al circuito de la idea simple. En estos circuitos superiores, la corriente de actividad estaría en disposición de ser despertada por cada uno de los circuitos más sencillos asociados; del mismo modo que la corriente del circuito sencillo es apta para ser despertada por la excitación aislada de cada uno de los centros perceptivos asociados, y presentaría en este caso la misma facilidad para llegar a ser automática a fuerza de repetirse mucho. Las representaciones en este circuito más elevado están, por decirlo así, representadas. Multipliquemos estos plexos entrelazados en razón de la multiplicidad de las ideas, asociémoslo con los plexos motores correspondientes de las circunvoluciones anteriores, y concebiremos así la necesidad del mecanismo infinitamente complicado de fibras y de células que forman las capas corticales de los hemisferios.

Guía para autores

Política Editorial

La política editorial de la revista consiste en la difusión de artículos académicos sobre temas concernientes al campo teórico-clínico propio del psicoanálisis, y a su diálogo con otras disciplinas, que contribuyan a su permanente y necesaria transformación, gracias a la articulación entre su práctica y los problemas propios de cada época.

Originalidad

Los artículos que sean presentados para publicación deberán ser producciones *originales*, esto es, que no hayan sido publicados en otros medios. Si ellos son el resultado de un proceso investigativo o tesis, se deben mencionar los datos relativos al proyecto de investigación o tesis, el periodo de tiempo e institución en que fue realizada. Se recomienda que aquellos artículos que sean resultados de investigación terminada incluyan datos relativos a planteamiento del problema, objetivos de la investigación, metodología y conclusiones.

Idioma

Como parte de la política de nuestra publicación, y con el ánimo de difundir la Revista *Affectio Societatis* a otras latitudes, los artículos candidatos a publicación pueden ser enviados igualmente en inglés, francés o portugués. Todos los artículos que se publiquen aparecerán con su resumen tanto en español, como en francés e inglés; esta traducción debe ser enviada por el autor junto con el artículo.

Evaluación de los artículos

Los artículos presentados para su publicación son sometidos al Comité Editorial de *Affectio Societatis*, quien decide en un primer momento cuáles de ellos cumplen los requisitos para su evaluación y posterior publicación; enseguida son dispuestos para un proceso de evaluación académica por parte de árbitros idóneos en la materia y el tema específicos, y pertenecientes a universidades e instituciones tanto del ámbito

nacional como internacional, bajo el sistema *doble ciego*: consistente en ocultar los datos del autor al evaluador, así como al autor la identidad del o los encargados de evaluar su artículo. Los textos son evaluados teniendo en cuenta: su valor académico, su fundamentación científica, la presentación de la información, el manejo de las fuentes, entre otras. El autor conocerá de parte de *Affectio Societatis* el resultado del arbitraje de su artículo, bien sea su aprobación con o sin modificaciones, o su desaprobación, así como los aspectos más relevantes de dicha evaluación. Por último, los artículos ya evaluados y revisados por los autores pasan por una evaluación editorial consistente en la corrección de estilo y revisión del cumplimiento de los criterios editoriales de la Revista; esta corrección es igualmente puesta en conocimiento del autor y acordada con éste. En todos los casos, el Comité editorial tendrá la discrecionalidad para publicar cualquier artículo.

Si bien la Revista convoca para la recepción de artículos con el tiempo necesario para cada número; merced a contratiempos insalvables, en ocasiones no es posible completar el proceso de evaluación de un artículo dentro del tiempo previsto; en estos casos la Revista aplazará la evaluación del artículo teniendo en cuenta el calendario para el número siguiente. En todos los casos se avisará a los autores acerca de estas modificaciones.

Criterios editoriales

Los artículos no deberán exceder las 20 páginas tamaño carta, a espacio y medio con fuente en 12 puntos (times new roman) y en procesador compatible con Word de Microsoft. Lo cual corresponde aproximadamente a unos 35.000 caracteres.

- El autor deberá cuidar que al interior del artículo no aparezcan de manera explícita datos sobre la autoría del texto o la institución, ello para garantizar la revisión por pares mediante el procedimiento *doble ciego*.
- En un archivo aparte deberá enviarse la siguiente información:
- Un resumen no superior a 8 líneas, en el que se sintetice el contenido del artículo, y se especifique si el mismo es el resultado o

el avance de un trabajo de investigación. Dicho resumen debe ir acompañado de su debida traducción al inglés y al francés, y al español en caso de que el original esté en otro idioma.

- Palabras clave del artículo en español, inglés y francés.
- Datos del autor: nombre, domicilio, teléfono, número de fax, dirección electrónica, nombre de la institución donde labora, cargo actual y un breve currículum, incluyendo, por supuesto, estudios realizados y otras publicaciones, para reconocimiento de los créditos respectivos y la inclusión de dicha información en la base de datos de autores. Se aclara que estará al alcance de los navegantes solo el nombre, el correo electrónico, la información sobre estudios realizados, el cargo(s) actual(es) y la filiación institucional.
- “Formato de autorización” diligenciado, el cual se descarga desde el sitio web de la revista, y en el que consta de manera explícita la autorización para publicar el artículo y su inclusión en bases de datos bibliográficas.

Los artículos deberán tener la debida corrección ortográfica y observar las normas APA en lo concerniente al uso de citas y notas, como se muestra más abajo. Si contienen diagramas o escrituras especiales (como es el caso de los grafos o de algunos “símbolos” en la teoría psicoanalítica), estos deben estar correctamente indicados en el texto.

Nota de copyright

Los artículos enviados a *Affectio Societatis* deberán ser inéditos y no estar sometidos paralelamente a procesos de arbitraje en otras revistas. Tampoco pueden estar ya publicados en un sitio web. Los autores autorizan a la revista a publicar sus artículos no sólo en la página web de la misma sino también en cualquier otro medio escrito, así como su inclusión en las bases de datos a las cuales pertenezca *Affectio Societatis*. La Revista reconoce que los derechos morales y la decisión de publicar sus trabajos posteriormente en otros medios compete exclusivamente a los autores, y éstos deben hacer expreso reconocimiento de los créditos debidos a *Affectio Societatis*.

Referencias bibliográficas y pautas de citación

La Revista ha acogido los parámetros de las normas APA, por lo cual la *citación dentro del texto* debe ser indicada correctamente. Las notas al pie se utilizan sólo para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales, las referencias bibliográficas se harán en el cuerpo del texto según las siguientes indicaciones.

Donde se hace referencia a un autor o a una obra, o donde se trae una cita textual, debe aparecer entre paréntesis el apellido del autor y, seguido de coma, el año de edición del texto, luego, seguido de dos puntos, el número de página o el rango de las mismas. Por ejemplo:

«El “relato marco” es el soporte del cuento y son tres los embragues que tiene este cuento con respecto a la realidad del lector, es decir, el lugar donde el cuento encuentra un oyente o lector específico: el inicio, el final y la secuencia de los envidiosos (Betancur, 1995: 105-106), lo que nosotros hemos llamado la moraleja.»

De igual modo deben referenciarse las citas textuales, bien sea aquellas que van entre comillas (cuya extensión es menor a 5 líneas) o las que van en texto aparte con sangría (mayores a 5 líneas).

Es menester señalar que, al menos en el área del psicoanálisis, es importante tener en cuenta la fecha de publicación original de los textos freudianos y lacanianos, especialmente.

La bibliografía debe presentarse en la forma siguiente:

Libro: El o los autores se identifican con su apellido y sus iniciales, si son más de dos se indica lo anterior con el símbolo “&”. A continuación se escribe el año de publicación, que va entre paréntesis. Luego el título se escribe en letra cursiva. Si el libro tiene más de una edición, ésta se incluye entre paréntesis con el número ordinal acompañado de la abreviación “Ed.” a continuación del título. Posteriormente deben aparecer la ciudad y el país seguidos por la entidad editora o la editorial.

Ejemplo: Andreas-Salomé, L. & Pfeiffer, E. (2001) *Aprendiendo con Freud: diario de un año, 1912-1913*. Barcelona, España: Laertes.

Capítulo de libro: Luego del autor y la fecha se coloca el nombre del capítulo, el cual va sin cursiva ni comillas, seguido de la palabra “En” y las iniciales y apellidos de los editores o compiladores, seguidos de la abreviatura “Ed.” ó “Comp.” que los identifica como tales. El título del libro donde se encuentra el capítulo se escribe en cursiva, luego se anotan entre paréntesis los números de página, antecedidos por la abreviatura “pp.”, del capítulo consultado. Por último, se anotan los datos de publicación del libro, tal como se mostró en la anterior referencia.

Ejemplo: Sanmiguel, P. (2009). *Ricercando*. En J, Hoyos (Comp.). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 21-28). Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.

Si se trata de un libro clásico que ha sido traducido, luego del autor y fecha de publicación debe incluirse la inicial y apellido de traductor acompañados de la abreviatura “Trad.”. Si el libro ha sido traducido y editado debe especificarse en la referencia quién fue el editor y quién el traductor. Si quien editó el libro es el mismo que lo tradujo se escribe entre paréntesis (Ed. y Trad.). Finalmente, luego de los datos de publicación del libro se coloca entre paréntesis la fecha original de publicación antecedida de la frase “Trabajo original publicado en...”.

Ejemplo 1: Platón. (1983) *Cratilo*. (J. Zaranka, Trad.). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Ejemplo 2: Freud, S. (1993). El olvido de los nombres propios. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. VI, pp. 9-22). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1901).

Revista: Si es una publicación diaria, semanal o mensual, es necesario incluir el mes y el día utilizando el siguiente esquema: (2002, 24 de enero). El autor debe ser citado tal como se ha mostrado en las referencias anteriores; posteriormente, en letra cursiva, van el título, el volumen -sin necesidad de incluir una abreviatura- y el número de entrega entre paréntesis sin abreviatura. La paginación se anota con

números arábigos, después del número de entrega, separada de éste por una coma. Las páginas discontinuas se dividen con una coma.

Ejemplo de revista especializada: Sanmiguel, P. (2007). Requiem por una nueva pulsión. *Desde el jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, 7 (Diciembre 2007), 111-118.

Ejemplo de artículo de diario: Medina, C. (2002, 8 de febrero). Montoya cambiará de canal. *El Tiempo*, pp. 2, 9.

Fuentes de internet: Además de tener en cuenta lo anterior respecto de la citación de revistas, para un artículo recuperado de una base de datos electrónica debe tenerse en cuenta la dirección URL de la página o la base de datos donde se obtuvo el artículo.

Ejemplo: Eidelsztein, A. (2009). Psicoanálisis y lógica. La operación omega. *Revista Affectio Societatis*, 6, (10). Recuperado de la base de datos Directory of open access journals (DOAJ): <http://www.doaj.org/doaj?func=openurl&issn=01238884&genre=journal&uiLanguage=en>

Artículos de revistas que se publican solo en internet:

Ejemplo: García, A. (s.f.) Literatura y psicoanálisis. *Acheronta*, 21. Recuperado en <http://www.acheronta.org/>

Tesis no publicada:

Ejemplo: Parra, C.M. (2001). *Ingeniería social en una comunidad vulnerable*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Si está en fuente electrónica sin publicar:

Ejemplo: Cendales, L.A. (2005). *Incidencia del programa de comunidad justa en el desarrollo moral del Instituto Técnico José Ignacio de Márquez*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Recuperado en: http://biblioteca.uniandes.edu.co/Tesis_2005_segundo_semestre/00004954.pdf?

Envío de artículos

Los artículos y la información correspondiente al autor o autores, así como el “Formato de autorización”, deberán ser enviados vía e-mail a la dirección electrónica revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co, desde la cual se confirmará el recibo de los mismos. Dado que los correos electrónicos no siempre llegan a su destino, es necesario insistir en una respuesta luego del envío.

Cupón de suscripción

Suscripción _____ Renovación _____ Canje o intercambio institucional* _____
Nombre _____ Teléfono _____
Dirección _____
Ciudad _____ País _____ Firma _____
Suscripción a partir del número _____ Fecha _____

Forma de pago
Giro postal o bancario N.º _____ Efectivo _____

Valor de la suscripción anual
Colombia \$56.000*
Valor Affectio Societatis. Vol. 12, N.º 22 \$30.000**
Valor Affectio Societatis. Vol. 12, N.º 23 \$35.000**

- * El canje se entiende como un intercambio institucional entre publicaciones académicas. La entidad interesada debe contactar previamente a la revista.
- ** El valor no incluye los gastos de envío, los cuales deben ser calculados según el destino.
- Todo pago debe hacerse a nombre de la Universidad de Antioquia, Departamento de Psicoanálisis.
- Para su comodidad usted puede consignar el valor de la suscripción en cualquier oficina de Bancolombia, cuenta corriente N.º 1053-7037272 a nombre de la Universidad de Antioquia, Departamento de Psicoanálisis. Si usted paga por estos sistemas, le sugerimos que conserve una fotocopia del recibo y envíe el original junto con el cupón de suscripción al Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia.
- Solicite información sobre números anteriores o sobre gastos de envío en: revistaffectiosocietatis@udea.edu.co, departamentopsicoanalisis@udea.edu.co

Correspondencia y suscripciones

Revista Affectio Societatis, Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Dirección: calle 67 N.º 53-108 Bloque 9. Of. 257
Apartado Aéreo 1226. Calle 70 N.º 52-21. Teléfono (+574)219 57 70. Fax: (+574)219 57 70. Medellín, Colombia, Sudamérica