

Revista *Affectio Societatis*

Vol. 15, N.º 28
enero-junio de 2018

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
1803



Revista **Affectio
Societatis**

Vol. 15, N.º 28
enero-junio de 2018

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.15 No. 28, enero-junio de 2018

Rector:
Mauricio Alviar Ramírez

Decano Facultad de Ciencias Sociales y Humanas:
Hernando Muñoz Sánchez

Jefe Departamento de Psicoanálisis:
Ángela María Jaramillo Burgos

Director Revista:
Mario Elkin Ramírez Ortiz

Asistente editorial
Angie Tatiana Ossa Vargas

Comité editorial:
Sonia Alberti, Universidad de Estado de Río de
Janeiro (Brasil)
Sylvia De Castro Korgi, Universidad Nacional de
Colombia, sede Bogotá (Colombia)
Carmen Elisa Escobar, Universidad del Norte,
Barranquilla (Colombia)
Marcelo Ricardo Pereira, Universidad Federal de
Minas Gerais, Brasil
Julio Eduardo Hoyos, Universidad de Antioquia,
Medellín (Colombia)
Pablo Muñoz, Universidad de Buenos Aires,
Argentina
Andréa Máris Campos Guerra, Universidad Fede-
ral de Minas Gerais (Brasil)
Ilka Franco Ferrari, Pontificia Universidad Cato-
lica de Minas Gerais (Brasil)

Corrección de textos: Diana Patricia Carmona

Traducciones: Jaime Velásquez

Diseño y diagramación:
Imprenta Universidad de Antioquia

Imagen de la carátula: El jardín de las delicias
(1500-1505).Jheronimus Bosch (El Bosco).
Museo del Prado. Madrid. España

Hecho en Colombia / 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
revistaaffectiosocietatis@udea.edu.co

La Revista *Affectio Societatis* es una publicación
del Departamento de Psicoanálisis de la Facul-
tad de Ciencias Sociales y Humanas de la Uni-
versidad de Antioquia. Hace parte de las bases
LATINDEX, Biblat, DOAJ, DIALNET, EBSCO-
HOST, PRO-QUEST, LILACS y Redib.

La versión electrónica de la revista puede con-
sultarse en el Portal de revistas de la Universi-
dad de Antioquia en la siguiente página web:
[http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/
index.php/affectiosocietatis/index](http://aprendeonline.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 con-
forme al artículo 32 de la Ley 23 de 1982.

CONTENIDO

Vol. 15, N° 28 enero-junio de 2018
ISSN 0123-8884

Comité científico..... 7

Artículos de investigación

A errância entre o desejo e o gozo: uma reflexão a partir do trabalho com adolescentes autores de atos infracionais
Aline Guimarães Bemfica 13

Del papel de la subjetividad en el proceso de elaboración de una tesis. Apuntes para el diario e hallazgo
Mario Orozco Guzmán, Jeannet Quiroz Bautista, Flor de María Gamboa Solís, David Pavón Cuellar 36

Do grupo ao laço: o mal-estar na juventude e suas modulações
Andrea Vilanova, Deborah Tenenbaum, Nuria Malajovich Muñoz..... 60

El decir epistémico del psicoanálisis: una ética de la escritura
Kaira Vanessa Gámez 81

Desdobramentos de uma metodologia: o real nos bastidores da construção do caso clínico
Maria Fernanda Machado, Giselle Gonçalves Mattos Moreira, Kaio Adriano Batista Fidelis, Angela Maria Resende Vorcaro, Alice Oliveira Rezende, Aline Aguiar Mendes 102

No dejar de amar a quien hace sufrir
Esteban Ruiz Moreno 124

A toxicomania entre a determinação diagnóstica e a indeterminação do gozo do corpo <i>Isaías Gonçalves Ferreira</i>	135
--	-----

Artículos de reflexión

Entre olho e olhar: o gozo escópico no Facebook <i>Patricia do Prado Ferreira Lemos</i>	169
--	-----

Psicoanálisis e Institución. Sobre la aplicación del psicoanálisis en dispositivos institucionales <i>Alejandra Ordóñez Rodríguez, Manuel Alejandro Moreno Camacho</i>	196
---	-----

Ato psicanalítico e a formação do analista <i>Leonardo Danziato, Fabiano Chagas Rabêlo</i>	228
---	-----

<i>Just do it</i> . El exceso de positividad en la producción de subjetividades laborales agotadas <i>Jairo Gallo Acosta</i>	249
---	-----

El discurso capitalista y el amor: rechazo, retornos y deslizamientos <i>David Albano González, Juan Pablo Duarte, Georgina Vorano</i>	264
---	-----

Clásicos del psicoanálisis

El Moisés de Miguel Ángel y los acontecimientos del Monte Sinaí (1975) <i>Theodor Reik</i>	287
---	-----

Reseña

Violencia escolar y autoridad. El bullying desde la perspectiva psicoanalítica (Héctor Gallo) <i>Mario Elkin Ramírez</i>	343
---	-----

Guía para autores	348
-------------------------	-----

COMITÉ CIENTÍFICO

Ricardo García Valdez: Licenciado en Psicología, Universidad Autónoma Metropolitana. Magister en Psicología clínica, Universidad Autónoma de México. Doctor en Ciencias Sociales en Psicología Social de Grupos e Instituciones, Universidad Autónoma Metropolitana. Director del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad Veracruzana.

Nádia Laguárdia: Psicóloga, Universidad Federal de Minas Gerais. Especialista en clínica y salud mental, Universidad Federal de Minas Gerais. Magister en Educación, Universidad Federal de Minas Gerais. Doctora en Educación, Universidad Federal de Minas Gerais. Posdoctora en Teoría Psicoanalítica, Universidad Federal de Rio de Janeiro

Nelly Brito: Psicóloga, Universidad de Amazônia. Especialista en Psicoanálisis y Salud Mental, Universidad de Estado de Rio de Janeiro. Magister en Teoría Psicoanalítica, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Doctorada en Psicoanálisis: Clínica e investigación, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Alejandro Olivos: Psicólogo clínico, Universidad de Chile. Magister y Doctor en Psicoanálisis, Université Paris VIII. Ejerce actualmente como psicólogo clínico en el Centre Adam Shelton (Sésame Autisme), institución que recibe adolescentes autistas en Francia, y como formador para el CRAIF (Centre de Ressources Autisme Ile-de-France).

Paula Winker: Magíster en Ciencias de la Comunicación, Universidad CAECE. Doctora en Derechos y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Vocal del Tribunal Fiscal de la Nación. Ha sido do-

cente de la Universidad Nacional de Buenos Aires, de la Universidad de Belgrano, invitada por la Universidad del Salvador y por la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Complutense, por la Universidad Autónoma de México, entre otras. Es miembro de número del Instituto de Derecho Administrativo de la Academia Nacional de Derecho y colabora en revistas sobre semi-ótica, filosofía, psicoanálisis y crítica literaria.

Angélica María Toro: Psicóloga, Universidad de Antioquia. Magister en Investigación Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Doctorada en Psicopatología, Universidad Rennes 2. Psicóloga clínica en Unidad Sanitaria del Centro Penitenciario de Evreux.

Flor de María Gamboa Solís: Licenciada en Psicología clínica, Universidad de Queretano. Maestría en Psicología de la educación, Instituto Michoacano de Ciencias de la Educación Jose Ma. Morelos. Doctora en Estudios de Género, Universidad de Sussex, Reino Unido. Profesora-investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Miembro del cuerpo académico "Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica".

Elodia Elisabeth Granados: Licenciada en Psicología, Magister en Psicoanálisis, docente, investigadora. Instituto de Investigaciones, Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua

Alejandra Gómez: Psicóloga, Universidad de Antioquia. Especialización en Psicología organizacional, Universidad San Buenaventura. Magister en Ciencias Sociales, Universidad de Antioquia. Doctorado en Psicología, Pontificia Universidad Católica de Argentina

Heloisa Caldas: Filósofa, Universidad Federal de Goiás. Magister en Lingüística, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Doctorada en Psicología, Universidad Federal de Rio de Janeiro. Docente del Programa de Pos graduación en Psicoanálisis clínica e investigación. Profesor Asociado de la Universidad Federal de sur de Bahía.

Cleyton Andrade: Psicólogo y psicoanalista. Especialista, en Psicología Clínica y Psicología Hospitalaria. Magister en Psicología, Universidad Federal de Minas Gerais. Doctorado en Psicología, Universidad Federal de Minas Gerais. Profesor del Instituto de Psicología, Universidad Federal de Alagoas. Hace parte del laboratorio de Investigación en Psicoanálisis, Universidad Federal de Alagoas

Luis César Sanfelippo: Licenciado en Psicología, Universidad de Buenos Aires. Doctor en Psicología, Universidad de Buenos Aires. Docente universitario, Universidad de Buenos Aires. Autor de numerosos artículos de historia de las disciplinas “psi”, de psicoanálisis y de historiografía.

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN



A ERRÂNCIA ENTRE O DESEJO E O GOZO: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO TRABALHO COM ADOLESCENTES AUTORES DE ATOS INFRACIONAIS¹

Aline Guimarães Bemfica²
Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil
alinegbem@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5812-4012

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a01

Resumo

Neste artigo, aborda-se a relação entre errância, desejo e gozo na adolescência a partir do aporte da psicanálise freudiana e lacaniana. Nossa reflexão sobre este tripé se restringe neste artigo às inquietações surgidas na supervisão de caso de uma adolescente em cumprimento de medida socioeducativa de internação e atendida em um projeto de extensão universitária. Este caso é parte da inves-

tigação de doutorado em teoria psicanalítica, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, na qual a presente autora abordou o tema da errância entre o desejo e o gozo e sua relação com o ato infracional na adolescência a partir da particularidade do desejo anônimo.

Palavras-chaves: adolescente infrator, errância, desejo, gozo, anonimato.

-
- 1 A sua tese de doutorado, defendida em 2017, foi intitulada “A errância entre o desejo e o gozo e sua relação com o ato infracional na adolescência”.
 - 2 Psicóloga. Psicanalista. Possui doutorado em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil). Consultório Particular.

LA ERRANCIA ENTRE EL DESEO Y EL GOCE: UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL TRABAJO CON ADOLESCENTES AUTORES DE ACTOS INFRACTORES

Resumen

En este artículo se aborda la relación entre errancia, deseo y goce en la adolescencia a partir del aporte del psicoanálisis freudiano y lacaniano. Nuestra reflexión sobre esta triplete se restringe en este artículo a las inquietudes surgidas en la supervisión del caso de una adolescente en cumplimiento de medida socioeducativa de internación y atendida en un proyecto de extensión universitaria.

Este caso es parte de la investigación de doctorado en teoría psicoanalítica, en la Universidad Federal de Río de Janeiro, en la cual la autora abordó el tema de la errancia entre el deseo y el goce en su relación con el acto infractor en la adolescencia a partir de la particularidad del deseo anónimo.

Palabras clave: adolescente infractor, errancia, deseo, goce, anonimato.

WANDERING BETWEEN DESIRE AND *JOUISSANCE*: A REFLECTION FROM THE WORK WITH ADOLESCENTS RESPONSIBLE FOR INFRINGING ACTS

Abstract

This paper addresses the relation between wandering, desire and *jouissance* from the contribution of the Freudian and Lacanian psychoanalysis. Our reflection on this threesome is restricted, in this paper, to the con-

cerns raised in the supervision of the case of an adolescent in compliance with socio-educational measure of internment and assisted in a university extension project. This case is part of the doctoral research in psychoa-

nalytic theory, at the Federal University of Rio de Janeiro, in which the author addressed the topic of wandering between desire and *jouissance* in its relation to the infringing act in

adolescence from the particularity of the anonymous desire.

Keywords: adolescent offender, wandering, desire, *jouissance*, anonymity.

L'ERRANCE ENTRE LE DÉSIR ET LA JOUISSANCE : UNE RÉFLEXION À PARTIR DU TRAVAIL AVEC DES MINEURS INFRACTEURS

Résumé

Cet article aborde la relation entre errance, désir et jouissance dans l'adolescence, basé sur la contribution de la psychanalyse freudienne et lacanienne. La réflexion à propos de cette triade se focalise sur les inquiétudes soulevées lors du suivi du cas d'une adolescente, bénéficiaire d'un projet d'assistantat universitaire, placée dans un établissement de réadaptation sociale. Ce cas fait partie

de la recherche doctorale en théorie psychanalytique à l'Université Fédérale de Rio de Janeiro. L'auteur y aborde la question de l'errance entre le désir et la jouissance et sa relation à l'acte d'infraction dans l'adolescence, à partir de la particularité du désir anonyme.

Mots-clés : mineur infracteur, errance, désir, jouissance, anonymat.

Recibido: 12/04/17 • Aprobado: 26/06/17

Introdução

A contemporaneidade é caracterizada pelo declínio das instituições tradicionais, entre elas, a família, o Estado e a Igreja, pelo enfraquecimento das figuras de autoridade, pelo desaparecimento parcial dos rituais de iniciação na juventude, pela crise – radicalizada nesses tempos sombrios – da legitimidade da lei e da justiça, pelo progresso da ciência, pela ascensão da cultura do consumo, pela cultura da imagem (Coutinho, 2009). Por sua vez, segundo Hoffmann (2004), a juventude é o segmento populacional que vem encarnar as alterações de nossa época, servindo como um termômetro de nosso tempo, posto que a subjetividade é construída na topologia entre a singularidade e a cultura.

Em relação à adolescência, a abordagem de Sigmund Freud (1905) sobre “as transformações da puberdade” e as teorizações lacanianas sobre o despertar da adolescência, conforme indica Ramírez (2014), em seu livro *Despertar de la adolescência: Freud y Lacan, lectores de Wedekind*, situam os efeitos de angústia do despertar do sonho infantil. O citado autor aborda essa temática a partir da seguinte questão: “Ali onde os fenômenos de sentido, imaginários e simbólicos, convidam o sujeito adolescente a seguir dormindo, seu despertar pulsional implica um despertar para o real?” (p.14, tradução nossa).

Nesta direção, em meu trabalho de doutorado indiquei que, para alguns adolescentes, o despertar da puberdade produz um sentimento de des-ancoramento em relação ao Outro que o circunda. Pois, se a infância se configura como o momento em que os pais eram a única fonte de autoridade moral, conhecimento e modelo ideal a ser seguido pela criança, contrariamente, o que se inaugura com a puberdade é o imperativo do adolescente se distanciar do ideal parental ao colocar em questão o lugar com o qual estava identificado. Esse trabalho que concerne ao adolescente foi apresentado por Freud (1936), no ensaio intitulado “Um distúrbio de memória na Acrópole”, a partir de uma reflexão sobre a necessidade do adolescente se distanciar e se separar de sua família, ou seja, de ir além do pai.

Entretanto, este trabalho da adolescência irá conhecer particularidades de acordo com cada época e com cada contexto social. Por exemplo, a juventude da época freudiana foi aquela situada na leitura de Walter Benjamin (2015) a partir do *flâneur*, essa figura moderna que encontrou na rua um refúgio para as suas questões existenciais (p.73). Para Benjamim, a figura do *flâneur* porta a ideia de ruptura dos jovens com o modo de vida burguês. Essa ruptura produziu, como consequência, a conquista das ruas que se tornaram um lugar possível para acolher a inquietude, a existência instável e o sentimento do jovem de ser desapossado de sua vida no momento em que suas referências parentais declinaram.

No caso dos adolescentes autores de atos infracionais e errantes, a questão da existência instável, do sentimento de desapossamento em relação à sua vida e de des-ancoragem em relação ao Outro familiar e social vai além do declínio das referências parentais que caracteriza a passagem da adolescência à vida adulta. Pois, o contexto de vida de muitos jovens envolvidos com a criminalidade e em errância é marcado pela violência, pela ineficácia das instituições reguladoras, entre elas a família, a educação e a justiça. Ao abordar a especificidade dos adolescentes em situação de errância, conforme propõe Douville (2002), é preciso considerar que:

Ela demanda uma atenção particular, pois, ao invés de constituir um sintoma a decifrar, a errância deve, antes, ser situada como uma falta de inscrição e, mais especificamente ainda, como a impossibilidade do sujeito para superar uma falta de inscrição no que concerne a seu ser e também à sua filiação. (p.77).

Assim, especificamente no contexto de trabalho com os adolescentes errantes e autores de atos infracionais, o citado autor indica que a errância pode ser entendida como uma resposta subjetiva que se refere à falta de inscrição ou pertencimento simbólico do adolescente no campo do Outro social e familiar. Essa abordagem da errância me remete, no trabalho clínico com o adolescente, à leitura lacaniana do laço do adolescente com o Outro, tal como será, parcialmente, apresentada a seguir.

O encontro com a puberdade e o despertar da estrangeiridade do gozo

Em seu escrito “Prefácio a *O despertar da primavera*, de Franz Wedekind”, Jacques Lacan (1974/2003) aborda o testemunho do jovem Melchior sobre o “fim da inocência” (p.1) que marca a sua entrada na puberdade e enfatiza duas respostas apresentadas pelos adolescentes, a saber, o laço com o Outro e o exílio do Outro que insere o adolescente no território dos não-tolos, estes que erram. Com essa referência, Jacques Lacan situa tanto a dimensão do estrangeiro a qual o adolescente é convocado neste momento do encontro com o real da puberdade, como para a construção dos laços que incluem a alteridade e o desejo.

O que é universal nessa peça é o impasse que o encontro com o gozo, o corpo e a morte, esses três nomes do real, apresenta para cada adolescente. O que é singular, em contrapartida, é a resposta que cada adolescente pôde dar a isso que sobrevém a ele como estrangeiro, desconhecido, ou seja, a irrupção de um gozo, apresentado por Ramírez (2014) como “um despertar que inclui o corpo, já não unicamente como imagem, mas também como sede de gozo. Ali acontece uma passagem entre o menos de gozo na infância para um mais de gozo na puberdade” (p.11). É o corpo como sede de gozo que atormenta Wendla, Melchior e Moritz. Diante desse gozo que se precipita aos adolescentes, uns recorrem ao saber do Outro e, Moritz, sai da cena do Outro. O livro “O Coito” testemunha, segundo a interpretação dos educadores, a depravação desses jovens em suas investigações sexuais. Para eles, foram essas investigações que levaram Moritz a cometer o ato criminoso de suicídio.

No final da peça, um “homem”, o “homem mascarado”, aparece na cena. Melchior, atordoado, conversa com este que agora ocupa o reino dos mortos, Moritz. O homem mascarado lhe diz que pode lhe dar a mão porque ele sabe das coisas. Melchior seguirá seus passos. Wendla descobre que há mais coisas além do que sua mãe lhe disse. Moritz continuará no reino dos mortos, no reino dos tolos, daqueles

que erram. A reflexão lacaniana sobre essa passagem, a partir do estatuto do homem mascarado, esse elemento solitário que faz, entretanto, a função de guia, de orientação a Melchior, indica que se há uma variedade dos Nomes-do-Pai é porque nenhum deles é o Nome-do-Pai, ou seja, estamos no território dos semblantes e do artifício. Segundo Lacan (1974/2003):

Mas o pai tem tantos e tantos que ele não tem Um que seja conveniente, se não o Nome de Nome de Nome. Não há um Nome que seja seu Nome-Próprio se não o Nome como ex-sistência. Ou seja, o semelhante por excelência. (p.561).

Pensar a clínica psicanalítica a partir da perspectiva da pluralização dos Nomes-do-Pai acima situada me parece ser fundamental neste tempo do encontro do adolescente com a puberdade. Pois, o encontro com a puberdade implica, para o adolescente, um redimensionamento de seu lugar no desejo do Outro, o luto de seu corpo infantil e a reconstrução de sua imagem no meio familiar e social.

O encontro com a puberdade marca também o momento em que o adolescente é incitado a um confronto com a sua estrangeiridade própria e singular, a estrangeiridade do gozo e do corpo para a qual ele desperta. Essa estrangeiridade com a qual o adolescente é confrontado, especialmente nos casos em que a função parental não está dada como ancoragem para o mesmo, me leva a situar a importância dos artifícios a serem construídos pelos adolescentes no mapeamento dos territórios de seu desejo e de seu gozo.

Sobre o desejo anônimo e seus efeitos no tempo de adolecer

As particularidades do encontro com as transformações da puberdade acima demarcadas, articuladas à questão do desejo anônimo, situam a minha abordagem da errância entre os territórios do desejo e do gozo. Indiquei, no trabalho de doutoramento já referido, que o desejo anônimo engendra um Outro dotado de uma poderosa consistência

imaginária na cena da adolescência. Pois, quando o Outro do desejo não comparece, o adolescente não consegue se situar a partir daquilo que o particulariza. Assim, ele fica mais exposto à dimensão dual e especular da vida psíquica e aos excessos pulsionais fomentados pelo imperativo de gozo, veiculador uma lei insensata que, ao invés de regular o gozo, o incita, tal como conceitua Jacques Lacan (1971):

Qual é a prescrição do supereu? Ele se origina precisamente nesse Pai original mais do que mítico, nesse apelo como tal ao gozo puro, isto é, à não-castração. Com efeito, que diz esse pai no declínio do Édipo? Ele diz o que o supereu diz. Não é à toa que ainda não o abordei até agora. O que o supereu diz é: goza! (p.166).

Na esteira do pensamento e do ensino lacaniano, Miller (2012) esclarece que “se o supereu interessa a Lacan é precisamente porque é uma função que faz contraponto com a do Nome-do-Pai. E o Nome-do-Pai é uma função coordenada ao desejo, o supereu é uma função coordenada ao gozo” (p.134). Essa mudança de perspectiva da leitura sobre o supereu, segundo Miller (2011), acompanha a perda da autonomia do simbólico no ensino lacaniano. Por sua vez, conforme o autor acima citado, com o declínio da autoridade paterna, o supereu passou a ser apresentado como aquele que “emerge de um tal fracasso simbólico e toma a figura de gozo imaginário” (p.89). O gozo imaginário potencializa o território dos duplos, da indiferenciação entre o sujeito e seus outros tendo, portanto, uma dimensão mortífera e alienante.

Em “Nota sobre a criança”, a partir da localização da irredutibilidade da transmissão de um “desejo que não seja anônimo” (p.329) Jacques Lacan (1969/1998) precisa o que se trata na função de particularizar o *infans*. A irredutibilidade de uma transmissão que afirme o desejo não-anônimo, apresentado como a função de resíduo da família, indica que o desejo particulariza o sujeito ao fazer vacilar o lugar que a criança é convocada a ocupar, o de objeto da fantasia materna. Este lugar de objeto da fantasia materna foi apresentado por Jacques Lacan (1956-57), quase dez anos antes, em seu seminário *As psicoses*, livro 3, a partir da referência ao que ele intitulou como o “jogo da ta-

peação” (p.232) no qual a criança se confunde com o objeto da satisfação materna, visto que dotada da função inglória de revelar a verdade do objeto *a* na fantasia materna. É nesse sentido que a mãe, um dos nomes do gozo, deverá sofrer o interdito do Nome-do-Pai que permite metaforizar o seu desejo mediando, assim, a relação do sujeito com a realidade.

Para Lacan (1969/1998), quando esse processo se passa razoavelmente, “o sintoma da criança acha-se em condição de responder ao que existe de sintomático na estrutura familiar” (p.369). Ou seja, o sintoma representa a verdade do casal familiar (p.369) e este seria, segundo Lacan, o caso mais acessível às intervenções do psicanalista. Entretanto, nos casos em que o sintoma da criança prevalece como decorrente da subjetividade da mãe, quando a criança está implicada, sem balizas, como objeto da fantasia materna, o trabalho do analista conhece outras dificuldades que se referem à exposição da criança às capturas fantasísticas de várias ordens, na medida mesmo em que “ela satura, substituindo-se a esse objeto, a modalidade de falta em que se especifica o desejo (da mãe), seja qual for a sua estrutura especial: neurótica, perversa ou psicótica” (p.369).

Esta reflexão sobre o desejo anônimo e seus efeitos sobre a subjetividade aponta para o que Lesourd (2004) afirmou predominar na juventude infratora hoje em dia, a saber, menos as questões da rivalidade edipiana com o pai, e mais a “questão arcaica da existência do eu diferenciado do outro” (p.158) produzindo “uma delinquência do gozo arcaico com a mãe” (p.158).

Ou seja, alguns comportamentos infracionais na adolescência estão vinculados a uma confusão mortífera entre o eu e o outro ou a uma indissociação do sujeito em relação ao gozo materno. Assim, a partir da formalização do caso clínico que intitulei “Aquela que está em qualquer lugar”, proponho apresentar alguns dos efeitos dessa indiferenciação na adolescência e os desafios colocados à prática da psicanálise implicada no trabalho com os adolescentes autores de atos infracionais.

Antes de passar à discussão clínica propriamente dita, eu gostaria de dizer que a adolescente em questão foi, durante o período de seis meses, atendida no projeto de extensão universitária, “Já é Clínica”, da Universidade Federal de Minas Gerais. Este projeto oferece atendimento clínico aos adolescentes que cumprem medida socioeducativa de internação e atendeu, no percurso de quatro anos, de 2012 a 2016, trinta e quatro casos de adolescentes com percurso infracional, sendo em média vinte adolescentes do sexo masculino e quatorze do sexo feminino. Esses jovens foram submetidos à aplicação da medida socioeducativa de internação, executada pelo Estado de Minas Gerais – Secretaria de Superintendência de Medidas Socioeducativas (SUASE).

A demanda dos jovens para serem atendidos pelo psicólogo voluntário do projeto “Já é!” não passa pela imposição jurídica. O adolescente chega até esse projeto porque demandou atendimento clínico à instituição na qual se encontra ou porque veio encaminhado por uma demanda da própria instituição. Quando a demanda é institucional, é realizada uma conversa com o técnico responsável pelo encaminhamento de forma a esclarecer e a compreender o que está em questão no encaminhamento realizado e na demanda apresentada. E, nas entrevistas iniciais realizadas com o adolescente, antes que o seu acompanhamento seja formalmente iniciado, verifica-se se há, ou não, de fato uma demanda de tratamento por parte do adolescente.

Nesta parceria estabelecida entre a universidade e a Secretaria de Superintendência de Medidas Socioeducativas (SUASE), trabalha-se também com encontros semestrais para a discussão do fluxo dos adolescentes e sua inserção no projeto. Quando um adolescente é acompanhado, de acordo com cada caso, propõe-se algumas conversas com a equipe da socioeducação, especialmente quando há necessidade de encaminhamento do adolescente para algum curso ou atividade. Paralelamente ao trabalho do profissional voluntário que acompanha o adolescente, tem-se disponível os dispositivos de supervisão clínica quinzenal e a formação teórico-clínica oferecida a toda equipe de trabalho. Feita essa breve apresentação do projeto de extensão “Já é Clínica”, passo agora à apresentação do caso da adolescente acompanhada.

“Aquele que está em qualquer lugar”¹

Conforme ensina Célio Garcia (2011), “não é porque há uma pré-constituição do sujeito ao nível do Outro que ele esteja condenado a nada fazer, ou a agir sempre da mesma maneira no seu embate com o Outro” (p.30). Orientada por essa referência ética, neste momento, analisarei o caso de uma adolescente que esteve em acompanhamento pelo período de seis meses, durante parte do tempo do cumprimento da medida socioeducativa de internação.

Luana, nome fictício, demandou ser encaminhada ao projeto “Já é!”² devido à dificuldade de relacionamento que tinha com as colegas dentro da instituição de internação. A adolescente recebeu a medida de internação, aplicada por um Juiz da Vara da Infância e da Juventude, devido a um ato de violência contra uma outra adolescente que ela havia tentado esfaquear, porque ela havia falado mal dela, deixando-a, diz a adolescente, “fora de si”.

No decorrer dos atendimentos com o técnico voluntário do programa “Já é!”, a adolescente diz que precisa falar de um outro ato que tem a ver com o problema que ela enfrenta em sua família. Ela havia tentado matar o seu padrasto, com quem a convivência era muito ruim. A adolescente localiza algo em sua história que lhe faz enigma e, assim, esboça uma primeira demanda de tratamento.

1 Este caso foi atendido por Guilherme Deldebbio durante a sua participação no projeto de extensão “Já é Clínica”. O relato acima foi construído a partir das supervisões por mim realizadas e da formalização do acompanhamento deste caso pelo psicanalista acima citado, a quem, aqui, agradecemos. Este caso foi também por ele apresentado no seminário “Adolescência em tempos de Guerra”, VII, Universidade Federal de Minas Gerais, 2015, sob coordenação da professora Dra. Andréa Guerra.

2 Projeto de extensão universitária da Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Psicologia. Este projeto foi idealizado e coordenado pela professora Dra. Andréa Guerra e contou, no período de quatro anos, com a contribuição de Aline Bemfica como coordenadora metodológica e supervisora clínica dos casos acompanhados.

No centro socioeducativo, Luana atuava sem parar, quebrava as coisas, agredia os outros, queria tudo na hora e sem intervalos. A adolescente se refere à sua impetuosidade da seguinte maneira: “não suporto esperar o tempo das coisas”. A adolescente demandou atendimento porque tinha medo de que voltasse a cometer novos atos, pois, conforme esclarece, “sempre vejo muita maldade nos outros, me sinto ofendida com facilidade, e, assim, ofendo os outros, parto para cima”.

A partir desses primeiros atendimentos, formulei a hipótese segundo a qual, quando o outro especular a invade, inserindo-a no território da rivalidade, o “fora de si” é o que aparece em cena. Nesse sentido, o seu ato apresenta, inicialmente, um índice de sua dificuldade de se diferenciar do outro, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, produz, em ato, uma separação. Segundo as palavras da adolescente, ela possui um “psicológico fraco”, pois “não consegue dominar seus impulsos”. Ela acha mesmo que apenas quando conseguir mapear o seu psicológico é que terá condições de sair da internação. A internação faz, neste caso, uma função de contenção para essa jovem que passa a interrogar o excesso presente na afetação que o outro lhe causa?

Ao relatar a sua história, a adolescente se refere ao momento em que seu pai, em torno de seus dez anos de idade, se separou de sua mãe. Três anos depois, sua mãe arrumou um namorado e parou de lhe dar atenção. Segundo a adolescente: “eu podia ir para qualquer lugar e chegar a hora que eu quisesse”. Antes da separação de seus pais, as coisas eram diferentes em sua vida. A sua mãe era presente, incentivava-a a estudar e fomentava seu sonho de ser guarda-mirim.

No tempo de sua adolescência, Luana passou a estar cada hora em um lugar, sem ter que se preocupar com seu retorno para casa. Arrumou um namorado, um jovem traficante da região, e foi morar com ele. A jovem afirma: “não tardei a entrar em um mundo sedutor, no qual havia armas, drogas e festas”. Esses objetos, entretanto, não substituíram o desamparo que ela se encontrava em face ao anonimato do desejo do Outro materno. Pois, tal como relata a adolescente, em

sua adolescência, a sua relação com a sua mãe sofreu uma grande modificação. Ela deixou de ser o centro da atenção materna, ficando à deriva. Em relação ao mundo sedutor que ela conheceu em sua adolescência, Luana o nomeia como “um vício”. Luana, nesse momento, não tinha muita coisa com o que contar: não tinha escola, nem trabalho. Às vezes ia para casa da sua mãe. Falava para a sua mãe que não voltaria para o morro. Entretanto, no dia seguinte, segundo afirma: estava “enfiada lá de novo. Nem polícia conseguia me tirar do morro”.

Nessa época, seu namorado foi morto. Ao seu ver, tratou-se de um “crime passionai”, pois o rapaz que matou seu namorado, um traficante importante do morro, gostava dela. Segundo relata a adolescente, “foi uma perda muito dura”, pois ela e seu namorado faziam “tudo junto”, eram “grudados”, tal como ela e sua mãe. Para Luana, a relação com seu namorado lhe dava a ilusão de completude. Ela se refere a essa relação da seguinte maneira: “Ele era, sem dúvida alguma, a pessoa mais importante da minha vida. Com ele, eu não precisava de mais nada”.

Para esta adolescente, a morte de seu namorado foi terrível. Ela diz: “um vazio sem tamanho ocupou a minha vida”. Segundo as suas palavras, ele era uma pessoa com “muita maldade”, mas a amava. Antes dessa relação, ela se considerava “boba e pura” e, afirma a adolescente, “quando ele morreu, me tornei valente e má como ele”. A tentativa de homicídio contra o padrasto ocorreu nessa época. Ela, segundo afirma, “já não tinha nada a perder”. A partir de então, a única coisa que sabia era que as pessoas tinham medo dela. A adolescente afirma: “sou como a minha mãe, eu não aviso que faço, eu vou lá e faço”.

Após a morte de seu namorado, Luana passa a se identificar com ele. A minha hipótese é que a identificação com o traço de seu namorado vem fazer uma função de suplência que se antecipa ao trabalho de luto pelo qual essa jovem deveria passar. A relação de Luana com seu namorado não repete, com novos custos, a relação estabelecida com seu Outro materno?

Se, em um primeiro momento, essa adolescente estava no lugar de falo imaginário de sua mãe, em um segundo momento, é a afânise de seu desejo, face ao qual ela se desertifica, que parece desencadear a sua errância. Quando essa jovem encontra a mulher e não a mãe, ela, caída da cena materna, inicia a sua errância. Durante o seu tratamento, a adolescente localiza, a partir da entrada em seu discurso da presença de sua tia, irmã de sua mãe, um lugar que lhe diz respeito. A sua tia era cabelereira. Luana, por sua vez, era quem cuidava das garotas na internação, arrumava seus cabelos, se fazia, às vezes, de “profissional da beleza”. Esse traço familiar lhe pertence. Pois, trata-se de uma herança vinda do campo do Outro na qual ela se ampara.

Trata-se de um traço que a singulariza no campo do Outro familiar e social e de um artifício no qual ela pode se apoiar para construir uma outra direção, uma outra rota para a sua vida, na medida mesmo em que pode ser particularizar deslocando-se, assim, do anonimato no qual se encontrava.

Para além do enquadre edípico, o desejo do analista?

No caso trabalhado, tal como apresentado, certo abandono parental se presentifica, agravando as condições da existência desta jovem ao colocar em jogo o valor de sua existência no campo do Outro. Entretanto, esse “abandono”, tal como afirma Maria Rita Kehl (2003) não equivale a sustentar uma equação causal entre família desestruturada, ato infracional e errância na vida desses adolescentes. Muito pelo contrário, quando falo de abandono me refiro ao que a citada autora acima nomeia como um abandono moral. Ou seja, o abandono da responsabilidade parental que se refere a não deixar as crianças e adolescentes à mercê de seus próprios impulsos, de sua fragilidade e de sua onipotência infantil.

Nesta mesma linha de discussão, ao refletir sobre a transmissão dos valores, dos ideais e do interdito na família, Julien (2000) situa o deslocamento da vida privada à vida pública e seus efeitos sobre a conjugalidade e a parentalidade, enfatizando o declínio da imagem

social do pai, a mestiçagem étnica e a subversão da linhagem como as grandes mudanças, iniciadas com a modernidade e radicalizadas na contemporaneidade, na família. A partir dessas características, o autor insere a seguinte questão aos psicanalistas: restaremos na nostalgia do pai sustentada pela ideia de decadência moral e dissolução do indivíduo? Ou, longe de tentar “reatar o fio rompido da tradição” (p.21), seguiremos na brecha aberta pela modernidade?

A relação entre o sujeito no mundo com seus outros, ou seja, a relação familiar e social, se estabelece sobre o fundo de uma dissimetria, de uma alteridade, sendo essa alteridade que, paradoxalmente, possibilita a criação de um laço social. Nessa direção, Alberti (2009) situa e esclarece o lugar da psicanálise no mundo a partir do alerta de que esta não é uma técnica do “enquadramento edípico”, pois, entre todas as coisas que Freud transmitiu com a sua pena interessa, sobremaneira a percepção da falha da função paterna.

Essa falha/carência da função paterna é retomada por Guerra e França Neto (2012) em relação aos limites da organização edipiana na vida desses jovens que parecem ocupar o campo do Outro a partir da existência de uma “intermitência entre laço e desenlace” no campo social (p.491). Essa forma do adolescente habitar o laço social introduz uma reflexão sobre as sociedades não mais regidas pela organização tradicional edipiana com seus novos arranjos e organizações familiares. Por outro lado, esses novos enlaces no campo social, na medida em que são intermitentes, colocam, mais do que nunca, em questão a função do desejo do analista no trabalho implicado com os adolescentes, na medida em que, anuncia Jacques Lacan (1964), em seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, livro 11: “O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de assujeitar a ele” (p.260).

Nestes territórios em que a condição do adolescente como objeto-dejeto se impõe, visto que ele resta alhures ao desejo do Outro que a ele se apresenta anonimamente, me parece importante reto-

mar, com Miller (2011), a função do desejo do analista em contraposição aos perigos da psicoterapia autoritária. Essa reflexão tecida acima sobre a diferença entre a prática psicanalítica e a psicoterapia autoritária partiu de uma discussão do citado autor sobre a psicanálise aplicada.

Ao acompanhar algumas práticas clínicas desse campo de aplicação, Miller se refere a uma nítida explicitação do desejo daqueles que acompanhavam os casos atendidos em instituições, na medida mesmo em que se evidenciava que esses operadores “quando estavam diante dos sujeitos não pensavam nem um pouco em trazê-los de volta à norma e encontravam a norma no próprio desejo que lhes era comunicado nas entrelinhas” (p.34). Essa observação o levou a retomar o que está em questão no desejo do analista, a saber, a dimensão de seu ato, o ato analítico, que não consiste em um fazer, mas em autorizar o fazer do sujeito, de forma que este possa entrar na rota de suas associações, em “rota livre”, esta que “faz voltar as lembranças, que [...] remete o passado ao presente e que desenha, a partir daí um futuro” (p.35).

A partir dessa reflexão, Miller avança em sua abordagem do desejo do analista para dizer o que não concerne à sua função, a saber: a sua função não é fazer o bem, ela não se refere ao desejo de colocar o sujeito em conformidade com o social, assim como, a função do analista não equivale ao desejo de curar o paciente. O desejo do analista, que nada tem a ver com o desejo de ser analista, elucida Miller, contrariamente, visa localizar a singularidade do sujeito, a sua diferença absoluta.

Nesse sentido, a responsabilidade da psicanálise consiste em sustentar uma posição subversiva, ou seja, que faça resistência ao paradoxal enquadre das identificações e dos ideais em declínio que imperam sobre a juventude com toda a sua potência alienante. Ou seja, é responsabilidade da psicanálise situar o real do desamparo como princípio e trabalhar na vertente da construção do sintoma ali mesmo onde a errância entre os adolescentes é uma primeira resposta subjetiva que demonstra, por um lado, a relação com a alienação ao desejo

do Outro e, por outro, uma tentativa primeira de separação do lugar anônimo que o Outro familiar e social delega.

No escopo da responsabilidade da psicanálise está também a tarefa de sustentar um desejo não anônimo no trabalho com os adolescentes acompanhados, de forma que eles possam encontrar um suporte para mapear os territórios imaginários e simbólicos a partir de onde respondem ao real em jogo em suas vidas. Assim, entendo que é preciso ir além do predicado que encarcera os modos de vida, é inevitável suspender o verbo e convidar o sujeito a tomar seu posto de autoria e responsabilidade pela sua própria condição alienada ao Outro e dele separada, não-todo alienada.

Esta nos parece ser a posição lacaniana na abordagem do tema da responsabilidade da psicanálise pela via do desejo. Pois, tal como sintetiza Jacques Lacan (1964-1964-1965/2006), no seminário *Problemas Cruciais para a psicanálise*, o psicanalista é aquele que se encontra em uma posição responsável e confiada a uma conversação ética radical, na medida mesmo em que introduz o sujeito na ordem do desejo.

No território dos adolescentes em errância: o sujeito e o cidadão

O que caberia à psicanálise, com sua ação e sua ética, no trabalho com os adolescentes infratores em errância? Célio Garcia precisa o lugar da psicanálise em uma tensão constante entre o cidadão (sujeito de direitos e deveres) e o sujeito (sujeito do desejo), ao esclarecer, inicialmente, aos profissionais do “campo psi”, sobre a importância do não desconhecimento da trajetória de exposição às situações de risco social na vida desses jovens e, tampouco, do desconhecimento dos efeitos das contingências desastrosas que atingiram suas vidas pessoais, entre elas, as situações de desagregação do grupo familiar, a ausência do genitor, o desemprego e as condições precárias de sobrevivência. Assim, Garcia (2011) afirma:

Por conseguinte, o cidadão é aquela dimensão comum da comunidade, é o qualquer um; o sujeito, por outro lado, é raro, ele resulta

de uma opção, de um acontecimento ao qual ele é fiel, e com isso ele se mostra na sua autonomia. Temos, aqui, uma questão política, pois há uma tensão entre o cidadão e o sujeito. (p.66).

Sustentar essa tensão significa, ao meu ver, manter viva a importância do acionamento do sujeito na prática clínica no trabalho com os jovens que, com sua errância, produzem, paradoxalmente, um circuito pela rede de serviços públicos com os quais, por vezes, estabelecem laços, se organizando a partir de uma certa rede discursiva no campo do Outro. Nessa tensão, a singularidade que a psicanálise pode imprimir no trabalho com o adolescente inclui um certo frente-a-frente com a lei que, esclarece Garcia (2011), não se resume ao âmbito jurídico, ao encontro com o juiz.

Para a psicanálise trata-se da lei do pai, da lei singular a cada um, da lei do desejo, que requer uma implicação do adolescente com a sua responsabilidade subjetiva para além de sua responsabilidade jurídica. Isso porque um adolescente pode cumprir satisfatoriamente a sua medida e não se responsabilizar subjetivamente pelo seu ato e pela sua posição em face a esse ato. Por exemplo, muitos adolescentes respondem prontamente a todos os critérios de uma medida socioeducativa: voltam a estudar, cumprem com o tempo previsto de sua sanção, falam aquilo que os técnicos e os juízes querem escutar e, assim, cumprem a sua medida socioeducativa.

Mas isso, de forma alguma, implica a responsabilidade subjetiva do sujeito que só é possível quando o adolescente toma uma posição em seu discurso, ou seja, se posiciona subjetivamente no território conflituoso de seu gozo e de seu desejo no campo do Outro. Digo isso porque, ao tomar uma posição em seu discurso, o adolescente pode, em alguns casos, redimensionar a dimensão do ato infracional em sua vida, subjetivando a lei que faz, para ele, limite ao gozo. Dessa forma, me parece importante trabalhar com o adolescente no sentido de dar lugar ao vazio que o estrutura e à sua errância, possibilitando que ele possa se posicionar a partir de sua própria voz, de forma que algo novo se inscreva em sua vida.

A decisão de acompanhar um adolescente, de sustentar com ele a construção de um caminho, de percorrer lacunas e coordenadas de uma história tantas vezes fragmentada, perturbada, atravessada por contingências duras e irreversíveis, pode tornar possível um trabalho de simbolização do adolescente sobre o que lhe causa sofrimento, dando-se lugar para o real em jogo em cada caso, que deve operar como um guia em cada trabalho, a cada vez, com cada jovem. Trata-se, enfim, de trabalharmos com os adolescentes em errância na direção da construção de sua posição desejante.

Na perspectiva da construção de uma posição desejante por parte do adolescente, retomamos a questão colocada por Brousse (2011): “Por que é que ele vem?”. No caso de Luana, entre o anonimato do Outro e o completamente “fora de si” que a singularizava, em sua errância, ela encontra, primeiramente, o amor. Um amor narcísico, colado, imaginário, como o amor por sua mãe. Com o argumento de que seu “psicológico era fraco”, essa jovem demanda ser escutada. Do que fala essa jovem? Porque ela vai ao encontro de um analista? Essa jovem fala do amor, do desamor, da falta de limite em relação ao outro, de como se cola no outro, não sem agressividade. Ela não quer falar do seu ato agressivo contra a menina que atacou. Mas da tentativa de assassinato de seu padrasto. Ele percorre em sua fala o deserto materno, o inferno que é para ela a relação com o outro, os significantes que usa para se defender do outro que se lhe apresenta ameaçador, esse outro especular que a invade, inserindo-a no território da rivalidade e a deixando “fora de si”. Ela está fora de si, paradoxalmente, quando não se separa do seu outro especular. E, é nesse sentido que Luana erra de duplo em duplo, ora atacando, ora sendo atacada.

No caso de Luana, que demonstra a potência do imaginário e sua relação com a errância, a oferta da escuta psicanalítica contribuiu para essa jovem, primeiramente, se posicionar em relação ao seu ato, pois ela sabe que algo se precipita nela e sabe também que não se controla quando fica “fora de si”. Mas, o que particulariza essa adolescente no campo do Outro? Para essa jovem, é a recuperação de algo menos nocivo da herança materna, alocada a partir de sua tia que aceita aco-

Lher essa jovem, que apresenta um índice de sua particularização no campo do Outro, um Outro que lhe dê abrigo para que dele, posteriormente, quem sabe, ela possa se separar. Esse índice de separação faz barreira a sua errância que, para Jacques Lacan (1973-1974/1995), se refere a ser estrangeiro em relação à sua própria vida.

Conclusão

Iniciei este artigo localizando algumas especificidades de nossa contemporaneidade e demarcando, a partir do aporte freudiano e lacaniano, a travessia que é o encontro com a puberdade na adolescência. Em seguida, delimito a particularidade da errância entre os adolescentes com trajetória infracional com ênfase no tema do desejo anônimo, que considero central na abordagem dos casos de jovens em errância. Concluí, a partir do caso apresentado e das reflexões tecidas, que especialmente nos casos em que o adolescente se encontra desparticularizado no campo do Outro — o que configura uma condição propícia à errância — é preciso sustentar a proposta de inserir o sujeito na ordem do desejo, que inclui tanto a sua responsabilidade subjetiva como a construção de um Outro menos nocivo, menos desértico.

Referência bibliográfica

- Alberti, S. (2009). *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa.
- Bemfica, A (2017). *A errância entre o desejo e o gozo e sua relação com o ato infracional na adolescência*. Tese não publicada. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Benjamim, W. (2015). *Baudelaire e a modernidade*. São Paulo, Brasil: Autêntica.
- Brousse, M. (2011). Por que é que ele vem? *Opção Lacaniana*, 2(4), 1-7. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_4/Porque_que_ele_vem.pdf.
- Coutinho, L. (2009). *Adolescência e errância: destinos do laço social contemporâneo*. Rio de Janeiro, Brasil: NAU.
- Douville, O. (2002). Fundações subjetivas dos lugares da adolescência. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 23, 76-89. Disponível em: <http://www.appoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista23.pdf>

- Freud, S. (1905/1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. VII, pp.117-218). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1908/1996). Moral sexual civilizada e doença nervosa. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. IX, pp.169-191). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1936/1996). Um distúrbio de memória na Acrópole. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII, pp.233-248). Rio de Janeiro, Brasil: Imago
- Freud, S. (1914/1996). Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar. In: Freud, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, p.243-248). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Garcia, C. (2011). *Clínica do social*. Belo Horizonte, Brasil: Editora oficina arte e prosa.
- Guerra, A., França Neto, O. (2012). Laço social e adolescência: O pai e a infração. *Psico*, 4(43), 490-499. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/viewFile/10335/8508>.
- Hoffmann, C. (2004). L'adolescence, du père au père. *Figures de la psychanalyse*, 1(9), 9-12. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2004-1-page-9.htm>.
- Julien, P. (2000). *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro, Brasil: Companhia de Freud.
- Kehl, M. (2003). Em defesa da família tentacular. In: Groeninga, G. C. y Pereira, R. C. *Direito de Família e Psicanálise: rumo a uma nova epistemologia*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Lacan, J. (1949/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: Lacan, J., *Escritos* (pp.96-104). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956-1957/1995). *O seminário, livro 4. A relação de objeto*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O seminário, livro 10. A angústia*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1964/1996). *O seminário, livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964-1965/2006). *O seminário, livro 12. Problemas Cruciais para a psicanálise*. Aula de 15/05/65. Publicação para circulação interna. Recife, Brasil: Centro de Estudos freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1973-1974/1995). *O seminário, livro 21: Os não tolos erram*. Livro: 12 J- Estante 2/Prateleira 3. Bahia, Brasil: Edição Pirata.
- Lacan, J. (1969/1998). Nota sobre a criança In: Lacan, J. *Escritos* (pp.369-370). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1971/2009). *O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1974/2003). Prefácio a *O despertar da primavera*. In: Lacan, J. *Outros escritos* (p.272-274). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lesourd, S. (2004). *A construção do adolescente no laço social*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Miller, J. (2011). *Perspectiva dos escritos e outros escritos de Lacan. Entre desejo e gozo*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Poli, M. (2002). De volta para casa. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 23, 48-54. Disponível em: <http://www.apboa.com.br/download/revista23.pdf>.
- Ramírez, M. (2014). Apresentação do livro: “Despertar da adolescência. Freud e Lacan leitores de Wedekind”. *Opção Lacaniana*, 5(15), 1-19. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_15/Apresentacao_do_livro.pdf.
- Ramírez, M. (2014). *Despertar de la adolescência. Freud y Lacan, lectores de Wedekind*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Wedekind, F. (2014). *O despertar da primavera*. Trad. Sheila Ewert. Adapt. Zé Henrique de Paula. Disponível em: <http://www.teatrosemcortinas.ia.unesp.br/Home/HistoriadoTeatroMundial33/o-despertar-da-primavera.pdf>

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

Para citar este artigo (APA):

Guimarães Bemfica, Aline (2018). A errância entre o desejo e o gozo: uma reflexão a partir do trabalho com adolescentes autores de atos infracionais. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 13-34. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

DEL PAPEL DE LA SUBJETIVIDAD EN EL PROCESO DE ELABORACIÓN DE UNA TESIS. APUNTES PARA EL DIARIO E HALLAZGO

Mario Orozco Guzmán¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
orguzmo@yahoo.com.mx
ORCID: 0000-0001-5365-9966

Jeannet Quiroz Bautista²

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
jeaquib@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-7925-3785

Flor de María Gamboa Solís³

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
florgamboa@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-7925-3785

-
- 1 Doctor en Psicología Clínica por la Universidad de Valencia, España. Miembro de *Espace Analytique*. Profesor-investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), México. Miembro del cuerpo académico "Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica".
 - 2 Doctoranda en Psicología por la Universidad Veracruzana, México. Profesora-investigadora de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), México. Miembro del cuerpo académico "Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica".
 - 3 Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Sussex, Reino Unido. Profesora-investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), México. Miembro del cuerpo académico "Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica".

David Pavón Cuellar⁴

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

davidpavoncuellar@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1610-6531

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a02

Resumen

Diario de hallazgo es un instrumento investigativo cuya apuesta consiste en dar lugar a la subjetividad en el proceso de construcción de una tesis bajo la premisa de abrir espacio al deseo. Se propone hacer participar el componente subjetivo de la sorpresa en la producción de posibilidades creativas para el abordaje de una problemática investigativa. Esto no ocurre sin escollos, sobre todo

cuando se propone abrir un espacio al sujeto en el campo del quehacer investigativo donde cualquier participación de lo subjetivo tiende a ser rechazada y a tomarse como una intrusión o intromisión que alteraría los resultados al grado de una distorsión grave.

Palabras claves: escritura, investigación, sujeto.

ON THE ROLE OF SUBJECTIVITY IN THE PROCESS OF A THESIS DEVELOPMENT. NOTES ON THE *DISCOVERY JOURNAL*

Abstract

Discovery journal is a research tool that aims at giving place to subjectivity in the process of building

a thesis under the premise desire has a space. The purpose is that the subjective component of surprise

4 Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela, España. Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen, Francia. Estudió y enseñó en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París 8. Actualmente es profesor e investigador de Filosofía y Psicología en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), México. Dirige la revista anual electrónica de libre acceso, *Teoría y Crítica de la Psicología*, y es editor asociado de *Psychology and Politics International*. Miembro del cuerpo académico "Estudios sobre teoría y clínica psicoanalítica".

might participate in the production of creative possibilities when tackling a research issue. But there are always some obstacles, especially when there is the intention of giving a place to the subject in the field of the research work, where any partic-

ipation of the subjective tends to be rejected and to be taken as an intrusion or interference that would alter the results to the degree of a serious distortion.

Keywords: writing, research, subject.

LE RÔLE DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LE PROCESSUS DE PRÉPARATION D'UNE THÈSE. NOTES POUR LE *JOURNAL DE BORD*

Résumé

Le journal de bord est un outil de recherche dont l'enjeu est de donner lieu à la subjectivité dans le processus de préparation d'une thèse, sur la prémisses d'ouvrir de l'espace au désir. L'élément subjectif de la surprise est appelé à participer à la production de possibilités créatives pour aborder une problématique de recherche. Cependant des écueils y apparais-

sent, surtout lorsque l'on a l'intention d'ouvrir un espace au sujet dans le domaine des activités de recherche, où toute participation du subjectif a tendance à être rejetée et considérée comme une intrusion ou une interférence qui modifierait les résultats, même au point de les altérer gravement.

Mots-clés : écriture, recherche, sujet.

Recibido: 22/01/17 • Aprobado: 26/06/17

Fundamentos

Darle un espacio a la subjetividad en el proceso constructivo, pero sobre todo creativo, de la investigación, específicamente aquella que lleva como finalidad la escritura de una tesis, es el reto del instrumento que hemos denominado: *diario de hallazgo*. Desde luego que en el campo del quehacer científico la participación de lo subjetivo de la investigación tiende a ser recusada y a tomarse como una intrusión o intromisión que alteraría los resultados al grado de una distorsión grave. El psicoanálisis, desde la experiencia investigativa de Freud en el ámbito de las formaciones del inconsciente, vino a demostrar que cualquier fenómeno físico o psíquico, natural o social, puede comprometer el deseo del ser humano en su afán de estudiarlo y explicarlo. Es decir, ese fenómeno a estudiar se constituye en un enigma, en una representación misteriosa de problemas subjetivos que reclaman resolución.

Ya el hecho de que alguien se aventure en tal o cual sendero indagatorio o exploratorio, delimitándolo o preguntándose ciertas cosas, indica hasta qué punto ese problema de investigación se constituye en una indagación en torno a un problema propio de nuestra subjetividad. Los investigadores llevan notas y hacen registros de sus procesos de búsqueda, de sus reflexiones e interrogantes; construyen un diario de campo que da cuenta de las vicisitudes de una experiencia de descubrimiento. El *diario de hallazgo* apuesta a posicionar lo anecdótico de una situación sorprendente en la apertura de senderos, una apertura que siempre reclama un trabajo investigativo; y se propone hacer participar este elemento sorprendente de la subjetividad y el componente subjetivo de la sorpresa en la producción de posibilidades creativas para el abordaje de una problemática investigativa.

Los jóvenes en proceso de formación para la investigación, a través de la experiencia de construcción de una tesis, se encuentran avasallados por discursos dominantes que parecen dejar poco espacio para una propuesta creativa, para cernir un margen de diferencia, de singularidad, de originalidad. Con su producción investigativa arriesgan una apuesta de identidad: “y es justamente ahí donde reside

la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que cada ser humano sea singular y potencialmente insustituible” (Maalouf, 2010, p.19); reproducen la paradoja de tratar de evitar la repetición con y en su proceso indagatorio, ya que suponen que *repetición* equivale estrictamente a *semejanza*. Sin embargo, la repetición, como lo plantea Lacan (1961), supone más bien *diferencia*, puesto que el nervio palpante de la repetición radica en el significante, el cual es “el que decide, el que introduce la diferencia como tal en lo real” (p.46). Son las palabras del sujeto las que plasmarán y marcarán la diferencia, y no las del autor, en el cual a veces se alienan o refugian los investigadores para no exponerse ni hacerlo con sus pensamientos.

Se advierte que esas palabras que rondan el circuito investigativo pueden emerger de una experiencia anecdótica, de un encuentro con algo que desde lo real rasgue el tejido de la posición subjetiva comprometida en un ejercicio de investigación. O bien puede suceder que el acontecimiento tenga un efecto disruptivo en el sujeto, sacudiendo y rompiendo sus esquemas ideológicos en el afán de entrever algún aspecto del problema hasta entonces no atendido ni considerado:

Resolver un problema de investigación normal es lograr lo previsto de un modo nuevo, lo que exige la solución de todo tipo de rompecabezas complejos tanto instrumentales como conceptuales y matemáticos. Quien conoce el éxito demuestra ser un experto en resolver rompecabezas y el reto que representa el rompecabezas es una parte importante de lo que normalmente lo motiva. (Kuhn, 2010, p.107).

Varias ideas pueden permitir glosar esta reflexión. La primera encamina la investigación por la vía estimulante del reto, del desafío a un paradigma vigente, o para poner a prueba el potencial explicativo de una argumentación. Otra idea propugna por un modo nuevo de leer y esclarecer una cuestión ya abordada por otros investigadores. La pretensión de originalidad a menudo significa pasar por caminos ya hollados, por vías ya muy transitadas, pero encontrando rasgos, aspectos, situaciones o cuestiones que no se habían establecido ni despejado antes. Ese encuentro con lo novedoso de lo ya recorrido inscribe la aventura investigativa como un modo de pensar y escri-

bir que es capaz de deshacer la autoridad represiva inherente a toda tradición científica que pretende poseer verdades conclusivas, que cree tener “la última palabra”. Es también pensar la investigación desde posiciones epistemológicas más críticas, como el marxismo, el poscolonialismo o el feminismo, a partir de las cuales pueden alterarse los cimientos de la actividad científica: la pretendida neutralidad, objetividad e imparcialidad (Pacheco, 2010).

El *diario de hallazgo* es la propuesta de un recurso e instrumento para el proceso investigativo en el campo psicoanalítico, en particular, y en general de los estudios sobre la subjetividad y la cultura. Su despliegue implica el registro cotidiano de la experiencia marcada por el signo vivo de la sorpresa. Es una herramienta para integrar lo que sale al encuentro del sujeto investigador, pero que le concierne de manera arduamente significativa. ¿A qué nivel el sujeto está preocupado en la captura por ese acontecimiento sorprendente? El alcance del mismo sólo se revelará desde el tiempo-clausura de la re-significación. Tres fundamentos surgidos del pensamiento lacaniano lo sustentan: el encuentro con lo que no se busca, el acontecimiento sin precedentes y el hallazgo inesperado. Como veremos a continuación, estos tres fundamentos invierten el orden y la naturaleza intrínseca de los fundamentos de la investigación tradicional, esto es, la espera metódica, el paso preconcebido y el encuentro de lo que se busca.

Primer fundamento: el estatuto del encuentro

Se remite a la fórmula que Lacan (1987) plantea para el quehacer investigativo en psicoanálisis, fórmula tomada de un artista de la plástica subversiva, Pablo Ruiz Picasso: “no busco, encuentro” (p.15). Los campos de la búsqueda y del encuentro están disociados. No son fases ni pasos, así como tampoco son proceso y resultado, ni mucho menos causa y efecto. Ni el encuentro necesita de una búsqueda previa, ni la búsqueda conduce necesariamente a la meta de un encuentro. Son más bien diferentes lógicas de investigación. Y en el psicoanálisis, a diferencia de otros campos del saber, el encuentro puede tener cierta primacía al dictar la experiencia del descubrimiento; el encuentro cifra algo que es propiamente del orden del advenimiento de lo inédito,

del acontecimiento, el cual, como dice Anne Dufourmantelle (2012), “hace efracción”, ya que “no puede leerse en la continuidad de lo real” ni tampoco “ocupa ningún lugar preconcebido” (p.43).

Buscando descifrar la causación o serie de causaciones del síntoma histórico, Freud se encuentra súbitamente con el sueño en el relato de sus pacientes. Si el síntoma posee sentido, donde se compromete la historia del sujeto y su experiencia en relación conflictiva respecto al deseo sexual, el sueño también deberá poseer vasta significación. El giro discursivo del síntoma al sueño permite el pasaje al descubrimiento del inconsciente. Las formaciones del inconsciente se establecen, se develan como tales, en el encuentro inesperado con las extensiones del sentido del síntoma, sueños, actos fallidos, chistes:

Desde Freud, el inconsciente con una mayúscula de majestad metafísica, comenzando por el sueño –en todo soñador, todo honor–, luego el acto fallido y el chiste y –*last but not least*– el síntoma, eso que le libra de la psicopatología. Freud enuncia claramente en el prefacio de su *Traumdeutung* que es por el síntoma, principalmente neurótico, que una ciencia del sueño, cuya interpretación es ‘vía real’ de acceso a dicho inconsciente, ha sido posible e incluso devenido necesaria. Son estas formaciones las que dan al inconsciente formato analítico. (Assoun, 2010, p.15).

La ciencia de la que se trata en psicoanálisis es la de las formaciones del inconsciente, que surgieron del encuentro de Freud con el discurso de sujetos que lo sorprendían enlazando síntomas con sueños, sueños con actos fallidos y actos fallidos con chistes. Ciencia de las ecuaciones simbólicas vertidas por los tropiezos de la palabra.

Segundo fundamento: el estatuto del acontecimiento

El *diario de hallazgo* se resuelve a través de acontecimientos sin precedentes e irreductibles a pasos preconcebidos, como aquellos en los que se ordena la metodología de la investigación tradicional. Sin embargo, aunque el acontecimiento del *diario de hallazgo* resista a la preconcepción, no por ello deja de explicarse a través de la palabra. Por decirlo de otro modo, aunque el acontecimiento no se confunda

con un paso preconcebido, no deja por ello de abrirse paso entre las palabras que lo narran. Quizá lo acontecido escape a lo contado, pero habrá sido exactamente lo que es al irrumpir de cierto modo en lo que se cuenta. Es así como el acontecimiento se da su lugar en el lenguaje. Lacan (1953/1999) insiste en que “el acontecimiento” siempre aparece en “la escena” del lenguaje; y por aparecer aquí, “el acontecimiento pertenece esencialmente al lenguaje” (Deleuze, 1969/2011, p.34). Lo acontecido está en lo que se dice, pero sólo cabe aquí al despejar el terreno, al abrir un espacio inédito en el lenguaje, un lugar para nuevas palabras, para una escucha y una lectura sin precedentes. Es desde este ámbito del acontecimiento que podrá leerse o releerse el proyecto de investigación, y que podrá ampliarse de manera decisiva su perspectiva de análisis para introducir otro ángulo de enfoque. Desde el acontecimiento podrán concebirse otras ideas, otros argumentos para el desarrollo de las preguntas y de las hipótesis que guían la investigación. Todo habrá de transformarse cuando no se deje *sin efecto* un acontecimiento que siempre merece concebirse, en definitiva, como un acontecimiento de apertura del inconsciente (Orozco, Quiroz, Gamboa, Alcalá y Pavón-Cuellar, 2013).

A diferencia de un simple suceso cotidiano, el acontecimiento puede llegar a cambiarlo todo. Un suceso deviene acontecimiento en la medida en que inquieta al sujeto, lo dinamiza y lo hace transformar su mundo. Barthes (2011) puede decir que un suceso como la muerte de su madre se torna un acontecimiento al verse como “a-ventura, y con ese derecho moviliza, interesa, tiende, activa” (p.61). El *diario de hallazgo* debe trazar esa ruta de aventura y movilización en conexión con los intereses investigativos puestos en juego. El acontecimiento activa la investigación desde el costado subjetivo.

Tercer fundamento: el estatuto del hallazgo

La condición de apertura del inconsciente es convergente con el *estado de abierto* propio del *Dasein* para Heidegger (2009). Como dice Lacan (1987), lo que se produce en el campo abierto del inconsciente “se presenta como el hallazgo” (p.32). Ésa es también la estructura de la sorpresa al tropezar con algo, como los actos fallidos, que per-

mite la inscripción de algo del orden de la revelación: “es la sorpresa: aquello que rebasa al sujeto, aquello por lo que encuentra a la par, más y menos de lo que esperaba: en todo caso, respecto a lo que esperaba, lo que encuentra es invaluable” (p.33). ¿Cómo tasar lo que aparece de súbito comunicando algo que desborda la razón comprensiva? Lo anecdótico resulta poseedor de algún sentido, pero no se sabe qué valor concederle en el instante mismo de su surgimiento. Si algo le sorprende a un sujeto comprometido en una presunta búsqueda investigativa es porque posee la dimensión de un encuentro que produce fisuras en el saber.

De hecho es desde el no-saber, en función de no saber qué magnitud de significancia concederle al acontecimiento, que se pueden abrir horizontes para un abordaje impensado de la temática investigada. Este estado de apertura, que determina un proceso investigativo, es muy cercano a la que supone una experiencia de avenimiento con la palabra inherente a la regla de trabajo de la asociación libre:

Las palabras que van a surgir pueden indicar el umbral, la abertura del ser: están cargadas de un saber reprimido, ya allí aún que no lo están. Ahora bien, en estas palabras que van a surgir, algunas no saben nada de nosotros, de nosotros que somos ignorantes, pero el encuentro va a hacerse al momento como un hallazgo. (Sibony, 1998, p.155).

La escritura del diario se elabora desde una condición de ignorancia. No se sabe por qué se registró tal suceso, pero las palabras que dan cuenta del suceso conectan con cuestiones suspendidas en el drama subjetivo de la experiencia investigativa. Es decir, que el discurso del *diario de hallazgo* se vertebra y entrelaza con el discurso de la trama investigativa. Y si valoramos y apreciamos dicho discurso del *diario de hallazgo* es “por lo que nos hace entender a nosotros” (Lacan, 2004, p.95). Si lo cuestionamos es en la medida en que nos hace entender la experiencia investigativa desde el nosotros, desde quiénes somos nosotros, desde qué cosas del entorno nos dicen algo inusitado, sorprendente.

La escritura epistolar: un referente del diario

Un paradigma aproximativo a lo que concebimos como *diario de hallazgo* es el epistolario que Freud le dedica a Fliess. Es una especie de diario porque en realidad, en la experiencia del diario, siempre se escribe para otro. Recordemos cómo se emprende de entrada un diario personal: *Querido diario*. Siempre aludiendo tiernamente a otro, siempre invocando a otro en el lugar de sujeto depositario de un aprecio y un saber que parecen siempre sustraerse a quien escribe. Es un lugar de transferencia para explayar e interrogar el orden imaginario del conocimiento. Es también, por eso mismo, un lugar donde se enlazan de modo incisivo y decisivo el amor y el saber:

En la experiencia de la transferencia, el amor se dirige hacia el saber, el amor está destinado al saber. El amor, narcisista por naturaleza, estará destinado al saber supuesto del analista en la esperanza de organizar y de completar lo que falta en la imagen del cuerpo propio. Es una tentativa del sujeto de obturar el agujero inherente a su estructura, constitutivo de su estatuto de sujeto y correlativo de la experiencia del ser en el mundo. (Rengifo, 2011, p.83).

La experiencia de investigación convoca una demanda transferencial suscitada por un agujero enigmático en el cuerpo del saber. Algo falta por saberse que incita y suscita la búsqueda investigativa.

El diario opera como interlocutor fantasma, como otro-transferencial en la aventura investigativa. Es el referente del “orden de lo necesario” (Rengifo, 2011, p.84). Freud le cuenta a Fliess, como a un diario, lo que de lo cotidiano se va integrando en el cuerpo de un saber que va sosteniendo el descubrimiento del inconsciente. La trayectoria discursiva del diario permite introducir el tema de los sueños a partir de la muerte del padre de Freud.

Es cierto que, como bien lo plantea Emilio Rodrigué (1996), los sueños atrapan el interés tanto por el costado de la relatoría clínica de los síntomas de los pacientes, como por el fenómeno alucinatorio donde estallarían el cumplimiento de los deseos. Pero lo que se

descubre en esas cartas, para la investigación en torno al enigma del síntoma histérico, es precisamente el papel del deseo como motor en el inconsciente del sujeto y, paralelamente, al inconsciente vertido en el deseo incommunicable: "Freud se topa con lo indecible, indecible en el sentido de lo que no se puede revelar" (Rodríguez, 1996, p.347). Es decir, lo que no puede decirle a Fliess, ni a nadie, aparece en sus sueños. Pero entonces también aparece en los síntomas de sus pacientes histéricas lo que éstas no pueden revelar ni decir; lo que no pueden revelar se les *revelará* (y también se les *rebelará*) en sus síntomas y en sus sueños. Desde el sueño, por mediación de su diario epistolar con Fliess, Freud lee de otro modo, de manera inédita, y concibe desde otro lugar su problema clínico de investigación.

La renovación en la perspectiva y la concepción de otro enfoque cimientan, pues, la función de un *diario de hallazgo*. Freud (1892-1899/2000) le escribe a Fliess sobre la sorpresa que le produce que su hipótesis del cuerpo extraño y la escisión de la conciencia resulte idéntica a lo que se señalaba en la Edad Media y en los tribunales eclesiásticos acerca de la posesión diabólica. Es un acontecimiento para un diario circundado de sorpresas. Dicho acontecimiento le hace saber a Freud la participación del mal, la sujeción de las histéricas a una especie de ser diabólico interno que se solaza con someterlas a sus veleidades y voluptuosidades:

¿Por qué el diablo, tras posesionarse de esas pobres comete con ellas unas lascivias de las más asquerosas? ¿Por qué las confesiones en el potro son tan semejantes a las comunicaciones de mis pacientes en el tratamiento psíquico? Pronto me sumergiré en la bibliografía sobre este tema. Las crueldades permiten además comprender algunos síntomas de la histeria, hasta ahora oscuros. (Freud, 1892-1899/2000, p.283).

Desde otro lugar, desde una perspectiva traída del acontecimiento de la brujería en la Edad Media, Freud concibe otra dimensión de su indagación sobre los síntomas histéricos. Es lo que le permitirá correlacionar y situar la sexualidad como eso extraño que desde las pulsiones corporales escinde la conciencia y le hace conjeturar la

presencia insidiosa del inconsciente. Presencia bruja, presencia hechicera, a través de la cual el sujeto aparece sometido a un saber que parece oscuro, pero que es fascinante y alienante. Es el saber acerca del sexo. La imagen de la bruja es la de alguien que se desplaza del saber curandero al saber reprimido sobre el sexo que enferma, que histeriza:

Durante la primera estancia de Freud en París, la República acaba de restablecer el divorcio, pero el adulterio sigue siendo un crimen castigado por la ley. La 'poseída' expresa las contorsiones de una sexualidad excluida del hogar. Ya no se la considera simuladora, y revela al mundo que las argucias del sexo débil no son exclusivas de las mujeres, convertida en 'neurosis', la enfermedad puede llegar hasta los hombres. (Roudinesco, 1998, p.41).

El diario epistolar de Freud-Fliess permite que se vislumbre, siguiendo la observación de Roudinesco, una sexualidad excluida del hogar de la consciencia, una sexualidad inconsciente y un inconsciente que habla de las argucias del sexo.

Se encuentra, sin embargo, una diferencia entre escribir cartas y escribir un diario personal. El diario personal, aunque escrito para otro, como alter-ego de un monólogo expansivo, no está destinado necesariamente a ser leído por otro: "Un diario se presenta como el registro minucioso del trato de un escritor con sus obsesiones y deseos más privados, por lo que, en principio, tiende a excluir un destinatario que no sea el propio autor" (Muñoz-Millanes, 1996, p.137). La correspondencia, por su parte, es escrita para la lectura de un otro, sin embargo también es sometida a la condición de privacidad, solo se escribe para aquel al que estaría destinada, cualquier tercer elemento que entre en juego condiciona una especie de efracción. Ambas experiencias se plantean virtualmente en una relación de dos, el que escribe y aquel al que se le escribe, y cualquier lectura no autorizada por el autor genera una ruptura. Los diarios y correspondencias más famosas se han publicado después de la muerte de sus autores; por lo que el tercer elemento en juego, en el juego simbólico, podemos afirmar que es el escrito que perdura más allá de la muerte y que se hace

manifiesto en función de la muerte de los autores comprometidos, a menudo, en un esfuerzo de autenticidad.

Por lo tanto, el verdadero elemento de diferencia entre el diario personal y la correspondencia privada radica en el campo de la respuesta. Freud escribe a Fliess y espera a que este lea y responda a su pensamiento, a su pregunta. El diario no plantea ni presupone respuesta; se abre paso a través de la subjetividad como un discurso que se tuerce para apelar a otro; se dicen confidencias, secretos, revelaciones inopinadas, bajo el supuesto de que nadie más leerá lo allí relatado. Sin embargo, si lo que se busca es el secreto, si el diario se solaza en este, ¿por qué escribirlo y de cierta forma dejarlo abierto a la posibilidad de que alguien haga lectura de él? Siempre en la escritura de un diario se encuentra la posibilidad de la lectura de alguien que de manera ‘fortuita’ haga un verdadero hallazgo y anhele con intensa curiosidad arrojar una mirada a eso que se escribió. Pareciera que es como sostener un deseo secreto de que algún día llegue un lector, otro lector, que sancione una porción de verdad allí surgida.

Es el caso de las psicoanalistas Sabina Spielrein y Marie Bonaparte, ambas mujeres asiduas a la escritura de diarios. En el caso de Sabina Spielrein, el diario deja al descubierto una relación pasional que, de no haber existido este registro, hubiese quedado olvidada en el tiempo: el idilio que tuvo con Carl Gustav Jung. El diario cuenta no sólo los avatares amorosos de esta relación, sino también aquellos de una mujer en una época específica. Al mismo tiempo, este diario permite vislumbrar ejes de una teoría desarrollada por Sabina Spielrein, su trabajo sobre la *pulsión de muerte*, que culminó en la tesis: *La destrucción como causa del nacimiento*, como ella misma lo narra en su diario, advirtiéndolo: “mi trabajo estará colmado de amor” (Carotenu, 2012, p.271). En el diario, Spielrein se encuentra, a su vez, trazas de otra escritura, aquella de la ya conocida correspondencia que sostiene tanto con Freud como con Jung, cartas que transitan, al igual que en el diario personal, del amor al odio, de lo amoroso a lo teórico. Se puede ver cómo esos hallazgos de la vida amorosa, esos acontecimientos fueron dejando huella en su desarrollo teórico. Sabina Spielrein se sorprende por aquello que habita en ella, pero más es sorprendida

por encontrar que eso que habita en ella, algo que creía sucio y obscuro, es posible que también habite en los demás. Este afortunado hallazgo marca una pauta en su pensamiento y su influencia alcanza a la de su maestro, Freud. En una de las últimas entradas del diario de Sabina Spielrein se lee: “Tengo que ser digna de él, y el pensamiento que he creado tiene que estar ligado a mi nombre” (p.271). Es así como ella marca su propio sendero diferenciado, por más dignidad que se rinda al maestro.

Por otro lado, Marie Bonaparte, adicta a la escritura del diario desde su infancia (Accerboni, 1992), no narra en el mismo un frenético idilio amoroso de pareja, pero sí el idilio amoroso con su padre. El diario cumple para ella la función de una especie de autoanálisis, donde la psicoanalista no buscaba solo plasmar su experiencia diaria, sino que trataba de descifrar su propia historia, el hecho de devenir mujer bajo el peso culposo de una madre que muere con su nacimiento y el de ocupar un lugar junto al padre y, posteriormente, un lugar junto al otro padre: Freud. La trama edípica parece gravosa:

(...) desde que siendo aún niña, descubrirá la importancia de la escritura, afianzándose en una actitud psicológica que mantendría toda la vida y cuyos detonadores infantiles creía conocer bien (...) Durante la experiencia analítica con Freud se hizo particularmente evidente que esta tendencia autobiográfica, reflejada un poco en todos sus escritos y no sólo en los diarios, respondía a una “pulsión investigadora” que buscaba recobrar el dominio de algo muy inquietante y a la vez traumático que, de alguna manera se escapaba siempre a una efectiva posibilidad de elaboración. (Accerboni, 1992, p.157).

Lo que encuentra Marie Bonaparte en sus diarios, en sus relatos de la infancia, en su análisis, es posteriormente plasmado en sus ensayos (Accerboni, 1992). Ellos se encuentran basados en su propia experiencia, no clínica sino de vida. Parece que la escritura en diario intenta y permite, a la vez, como lo dice la autora, recobrar el dominio de lo que aparece como inquietante, que se escapa, que elude su desciframiento.

Estos dos diarios permiten conjuntar la experiencia de este registro no solo como un lugar donde proyectar anécdotas cotidianas, sino un lugar en el que se va esculpiendo una vida, una subjetividad, que se ve reflejada pero a la vez transformada por el acto de escribir. Y sin embargo esa escritura se topa con aquello que no se puede decir, osa plasmar y fijar cosas en los límites del decir. De cierta forma escribir sobre sí mismo es tratar de trascender la propia experiencia a través del discurso, hacer una historicidad de la vivencia saturada de enigmas, hasta construir una verdad propia.

Freud escribe acerca de sus hallazgos clínicos, de lo que su investigación clínica le atañe. Spielrein y Bonaparte escriben de lo que su investigación acerca de sí mismas les deja, lo cual no resulta extraño. No es extraño que las mujeres, a diferencia de los hombres, escriban diarios para familiarizarse con ellas mismas, para visibilizar el campo de su propia subjetividad, pues se desenvuelven en un entorno social y cultural dominado significativamente por la visión fálica del Otro. El diario presta a la mujer un espacio de inteligibilidad, un espacio para la escritura de un saber acerca de un ser que no está, todo él, capturado en la ilusión de completud y certidumbre. Ilusión que sustentan las teorías científicas urdidas por la lente del logos occidental tradicional. La filósofa y gran estudiosa del pensamiento freudiano, Sarah Kofman, inserta en su reflexión precisamente el valor de la escritura autobiográfica (de la cual el diario es una variante) como una herramienta crítica del canon científico y como “el espacio que permite la rebelión en contra de la autoridad de ‘las últimas palabras’ y verdad final (...)” (Citada por Pollock, 2013, p.200). Su concepto *écriture parricide* celebra lo femenino como un motor de resistencia a la autoridad absoluta del padre y a las ideologías viriles que surgen en los sistemas totalitarios de pensamiento.

La irrupción reveladora de una sorpresa

Al interior de la novela *El cuaderno dorado* de Doris Lessing (2008), uno de los personajes sostiene un diario muy parecido a lo que proponemos nosotros para el registro del acontecimiento. Anna Wulf,

escritora, es el nombre de este personaje que ha cubierto su diario con recortes de periódicos: “Cosas que me han llamado la atención, acontecimientos que me han parecido importantes” (Lessing, 2008, p.317). Es una importancia singular, sólo para quien escribe, la que posee el acontecimiento como para que alguien lo registre. Pero sobresale el hecho de que se trate de acontecimientos que, en su empalme desgarrador con lo real, con lo impensable e imposible, acarrear un efecto devastador: “El otro día les eché una ojeada y vi que he recogido una relación de guerras, de asesinatos, caos, desgracias (...)” (p.317). El diario supone vínculo, relación con acontecimientos incomprensibles y experiencias-límite: entre la vida y la muerte, entre la diferencia y la confusión, entre la ley y su transgresión. El diario recoge una relación de acontecimientos y relaciona acontecimientos estableciendo la urdimbre de lo inusitado.

Por eso es que, como Lacan (1965) lo indica al inicio de la Lección iv del seminario *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, siempre en la experiencia del psicoanalista permanece este margen del *s'étonner* (asombrarse), de lo *surprenant* (sorprendente). Esta capacidad de asombro se ha ido reprimiendo. Es lo que Lacan suscribe de un psicoanalista, de lo que considera como época heroica del psicoanálisis, como Theodore Reik. Con el concepto de *Überraschung*, que designa sorpresa, se refiere al orden mismo de la revelación del inconsciente; pero también observamos que alude al tiempo, pues algo pasa que se sobrepone, que se imprime con el rasgo, *rasch*, de prisa, de rapidez. Lacan destaca cómo a partir de lo que sugiere Reik: “estos caminos estaban impregnados de tinieblas y la sorpresa representaba con ello una repentina iluminación” (p.58). Esa es la apuesta en la cual se podría situar el *diario de hallazgo* al tomar la vía de la sorpresa: la producción de súbitas iluminaciones. Se apuesta a que desde la relación de acontecimientos se iluminen posibles relaciones al interior del desarrollo de la investigación.

Comprometidos por la ruta de la sorpresa y el asombro, señalamos la consigna de iniciar el diario con la frase: “Querido diario, el día X me sorprendió...”. Puede referirse a un suceso del mismo día, de días anteriores. Debe ser un acontecimiento fechable, historizable,

narrado en primera persona y tan amplio o exhaustivo como se lo prefiera, pero siempre marcado por aquello que de lo cotidiano resulta impresionante. Su forma de escritura íntima carece de una perspectiva global que asegure la continuidad, pues no está sujeta a la profundidad de la constatación ni al análisis exhaustivo (Barriaes-Bouche, 2006). Se entiende que su texto deberá ser leído, por tanto, remitido a otro contexto, a uno que aguarda. Nos referimos al contexto de la investigación. Lo remitimos al otro contexto para que lo ilumine, para que ilumine aspectos oscuros del mismo. Es pensar el proceso investigativo, el quehacer exploratorio de la investigación desde otro lugar, desde el lugar del asombro cotidiano.

En nuestro *diario de hallazgo*, el sujeto de la investigación cuenta no tanto de lo que le sucede a él, sino de lo que acaece en lo cotidiano e impacta en su subjetividad. Este aspecto, donde sale al paso de la investigación en curso un suceso sorprendente, conduce al deseo en su alcance subversivo:

Como una fuerza incontrolada, hace irrupción en la estabilidad del orden, generando en el sentido, codificado desde hace mucho tiempo, este contrasentido que hace <<girar>> el discurso, que lo trastorna sin inmovilizarlo alrededor de un dispositivo real. Es por lo cual provoca, en el seno del discurso, el paréntesis, la interposición. Insinuándose como un accidente en la vida misma, la hace desbordar, exponiéndolo a otro sentido, casi siempre desviado en relación a la exigencia de unidad de una biografía. (Galimberti, 2011, p.97).

El *diario de hallazgo* se inscribe como paréntesis en un trayecto investigativo. Puede dar la impresión de un desvío, de algo que se interpone, torciéndose el discurso de la investigación, de su organización, de su despliegue conceptual y su aspiración metodológica. Para Gárate-Martínez (2010), lo que justifica la creación de dispositivos diversos en el seno de asociaciones de psicoanálisis, como el *diario de hallazgo*, agregaríamos, es que a partir de ellos se “produzcan escuelas de pensamiento, viveros que siembran el discurso del psicoanálisis con la singularidad de cada experiencia y la construcción de su relato” (p.15). De los relatos de experiencias de acontecimiento se pueden

cosechar frutos singulares, frutos de la singularidad subjetiva en el quehacer investigativo.

La escritura del diario puede mostrarse ajena a toda organización interna del argumento con el cual se intenta encausar el rumbo de la investigación. Es que se trata de la escritura de las ocurrencias, no tanto del sujeto, sino de su circunstancia, de su ser-en-el-mundo. Y es que el problema de investigación aparece como un intruso, como un síntoma que ha desacomodado nuestra relación con los otros y con nosotros mismos. ¿Por qué no encararlo un poco desde los márgenes inusitados de nuestra vida cotidiana?

Un “saber hacer” (con el acontecimiento) para un “hacer saber” (a través del diario): testimonios paradigmáticos

Aquí hacemos un punto de inflexión para introducir las ilustraciones de los casos de estudiantes que en el proceso de exploración investigativa se han topado, se han cruzado con un acontecimiento que ha hecho girar el discurso que lo sustenta.

Gabriela, estudiante de maestría, abordando el tema de los efectos en términos de posicionamiento subjetivo de la experiencia-expectativa de recibir un trasplante, advierte un hecho sorprendente. Leyendo un periódico se entera de que en China un joven está dispuesto a vender un riñón con el objetivo de conseguir el último avance en materia de *Ipad*; ha difundido su oferta por distintas vías de comunicación, sabiendo que, para muchas personas, disponer de este órgano puede hacer la diferencia entre la vida y la muerte. Así como este suceso se interpuso en su irrupción cotidiana, haciendo un paréntesis en su investigación, así esta cuestión hace que se introduzca lo que se llamaría *otra variable* en el proceso indagatorio. Se introduce de modo imprevisto el aspecto del mercado, de las leyes de la negociación, por encima de la disyuntiva vida-muerte. La demanda de órganos es muy amplia y siempre está en un ritmo ostensible de crecimiento. La oferta es poca. Una investigación sobre el fenómeno del trasplante y sus incidencias subjetivas no se queda en el discurso de la salud. El discurso de la economía, de los intereses económicos, se interpone y hace girar

el discurso de la salud, pero, a la vez, ese discurso de la economía se deja atravesar por un otro que tiene que ver con esta “radicalización del individualismo” propia de la época del furor tecnológico (Galimberti, 2011, p.11), época en que las pasiones de riesgo se subordinan a la adquisición del último avance de la tecnología digital, en una competencia atroz, fulminante, en la que el aparato se erige con un estatuto fálico.

La sorpresa que se inscribe en el diario no tiene por qué parecer pertinente como la que acabamos de referir. No tiene por qué convenir a la temática problematizada en la investigación en curso, lo que sería imponer *a priori* una lógica de adecuación y articulación, una lógica de sentido. En ese aspecto, el *diario de hallazgo* se atiene a la postura analítica de no proponer tanto una apertura al sentido, sino más bien una postura que apueste por darle espacio a lo impensado. Para ser verdaderamente sorpresivo, lo que se descubra, lo que se encuentre en el camino, no habrá de corresponder a lo que *se pensaba descubrir*, es decir, lo que ya se había descubierto por el pensamiento aun antes de empezar a ser buscado. Es en este punto en el que el método psicoanalítico rompe radicalmente con una metodología hipotético-deductiva en la que se parte de una inmunización contra cualquier riesgo de sorpresa, de hallazgo, de acontecimiento y descubrimiento; al partir de una hipótesis que se debe confirmar o refutar, se empieza por establecer las únicas dos cosas que se pueden llegar a descubrir, esto es, una confirmación y una refutación que ya se conocían desde un principio. Es así como la metodología dominante empieza por el final para cerrarlo, para conocerlo, para no dejarlo abierto, para impedir que por él pueda llegar a descubrirse algo.

Para el psicoanálisis, por el contrario, el descubrimiento es el propósito de la investigación. Y como no hay descubrimiento independiente de su descubridor, el proceso investigativo es concebido como una aventura que compromete de modo siempre inesperado el campo de la biografía. Esta biografía condiciona cualquier descubrimiento porque sólo a partir de ella, de su propio cuestionamiento, puede llegar a cuestionarse todo, aun lo más aparentemente desvinculado de ella. Sin embargo, para cuestionar el mundo en el que vive, la biografía debe cuestionarse a sí misma; si hay una

biografía que tiende al descubrimiento, es la biografía en constante desconstrucción:

La biografía sigue siendo una autocrítica de la sociedad liberal y burguesa en función de la unidad que ella ha constituido. El individuo, figura epistemológica e histórica de la modernidad occidental, base de la economía capitalista y de la política democrática, deviene él mismo la escena en la que se deshacen las evidencias de sus productores y beneficiarios (clientela de las curaciones o héroes de la historiografía). Nacida de y en la *Aufklärung*, la obra de Freud invierte el gesto instaurador de la conciencia ilustrada (De Certeau, 2003, p.93).

El *diario de hallazgo* somete al individuo a una experiencia de desmontaje de la conciencia. Surge el sujeto que permite que un saber súbito aparezca desde afuera, donde no se lo espera, recortándolo ahí donde se sustenta una unidad biográfica. Por eso los casos que se enuncian a continuación darán cuenta de este saber producido desde lo impertinente inherente a la sorpresa o desde la sorpresa que resulta impertinente.

Dos jóvenes estudiantes de licenciatura en psicología, José y Karen, están en la trayectoria de investigar quién es este sujeto que comete el crimen llamado fraude. En su *diario de hallazgo* han puesto una noticia aparecida en el periódico *La Jornada* de fecha 21 de junio de 2012; es una nota de Fernando Camacho Servín que lleva el encabezado de “México ‘uno de los peores países para ser mujer’, concluye estudio de expertos”. La cuestión está en que esta información no tiene relación, en principio y aparentemente, con el tema desafiante del sujeto agente de fraude. Pero no se trata únicamente de restricciones y escasas oportunidades para las mujeres en materia laboral, sino del hecho mismo de ser mujer. En efecto, lo que está en juego también es que tales situaciones exponen a una mujer a “graves condiciones de violencia y desigualdad”, la exponen a experiencias de engaño y fraude debido a condiciones de amplia vulnerabilidad. El estudio sobre el sujeto agente de fraude debe tomar en cuenta a sus víctimas más inminentes, al sector más vulnerable. Defraudar es asunto de amor, de enamoramiento, y, por tanto, de creencia. Freud ya lo planteaba cuando decía que “la credulidad del amor pasa por ser así una

fuerza importante, si no la fuerza originaria, de la autoridad" (Freud, 1905/2000, p.137). Se puede observar bien que el acontecimiento de la condición de desventaja social de las mujeres que las expone en mayor medida a la violencia, al crimen, hace girar el discurso del proyecto hacia el asunto de quienes se colocarían más fácilmente en el papel de víctimas; pero sobretodo da cuenta de este lugar de autoridad en el cual se colocaría al defraudador, de la posición subjetiva de credulidad y de que quizás muchos defraudados se asuman en una condición femenina por haberle creído a alguien, por haber creído tanto en la palabra de otro. Es decir, no hay fraude sin credulidad, sin voluntad de creerle a otro que promete tanto. No hay fraude sin amor crédulo.

Torcimientos de los discursos en un ejercicio de problematización ferviente de cuestiones, enigmas que se producen desde el acaecimiento de un suceso inscrito en el diario. Tomando en cuenta que "el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo" (Ricoeur, 2007, p.39), el *diario de hallazgo* emprende con su articulación un despliegue del tiempo humano en una búsqueda, no tanto de respuestas, sino de formulación distinta de preguntas y de apertura de perspectivas.

Otra estudiante de maestría en investigación en el campo de la psicología, Geraldina, registra un acontecimiento en su diario. Acompaña a otra persona que se lleva, de un establecimiento al que acudían con relativa frecuencia, un objeto. Considerándose cliente de dicho establecimiento, esta persona arguye ante Geraldina un discurso que da a entender la posibilidad de que su acción estuviera apegada a una especie de derecho, a una especie de justicia. El proyecto de investigación de Geraldina tiene que ver con la figura de la mujer "justiciera" en los movimientos sociales. Podemos decir que buscando en su indagación a la mujer justiciera encontró en su experiencia cotidiana a un hombre que se posiciona como justiciero. Pero esta justicia que se reivindica es de tal carácter que no podría proclamarse ni hacerse pública. En contra de lo que señala Kant (2004), respecto a que no hay pretensión de derecho que carezca de posibilidad de publicación: "Sin publicidad no habría justicia, pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría, por tanto, derecho, que es

lo que la justicia distribuye y define” (p.243). Es un sentido propio y escondido de la justicia el que parece enarbolar el justiciero. ¿Será el mismo caso para la justicia que exige e invoca la “mujer justiciera”? Puede tratarse de un sentido ideológico que implique posicionamientos de enorme alcance violento (Orozco & Quiroz, 2013). No abundan las mujeres justicieras; más bien podrían escasear. Aunque pueden haber muchas que acompañen a estos grandes justicieros que parecen dominar el campo de la insurrección, la insubordinación, la subversión, e incluso la heroicidad. Hay muchas más mujeres en el clamor de justicia por la desaparición de un ser querido en las épocas macabras de las guerras sucia impulsada por el Estado y en este momento donde el mismo Estado contribuye con la postura de impunidad ante el vendaval de las desapariciones forzadas. Geraldina inscribe este acontecimiento de acompañar a un hombre que le da sentido de justicia a un acto delictivo. Esta inserción del acontecimiento como sorpresa subjetiva le remite al discurso freudiano acerca de una pretensión de “derecho a ser una excepción” (Freud, 1916/2000, p. 322). Se tropieza con el tipo caracterológico denominado “Los de excepción”. Se trata de sujetos que, como Ricardo III, encuentran en sufrimientos tempranos “un injusto perjuicio” (p.320), un agravio a su narcisismo. En función de dichas ofensas a su amor propio erigen una proclamación de justicia. Freud culmina la disección de esta formación del carácter remitiéndose a las mujeres agraviadas en su narcisismo y alegando derechos de excepcionalidad. Las justicieras podrían ser mujeres que vivenciaron su castración como una humillación narcisista y el apuntalamiento para su pretensión de prerrogativas. Entonces nos damos cuenta que el *diario de hallazgo* también estimula la práctica de la disciplina del comentario de textos para la diversificación de las lecturas y los sentidos.

Conclusiones

El *diario de hallazgo* permite que desde la subjetividad se columbre la posibilidad creativa en el proceso investigativo y en la elaboración de tesis. Dándole lugar a la sorpresa del acontecimiento, se arroja otra luz a la problemática abordada. Una iluminación única, original, que

hace concebir las cosas, entender las cosas, desde otro enfoque. La subjetividad en este aspecto no distorsiona los datos de la investigación, sino consigue que se puedan hacer resonar y razonar desde la experiencia de apertura del Dasein que auspicia cualquier tarea investigativa. El acontecimiento es instrumentado para hacer saber cuestiones no pensadas, situaciones no advertidas que suministran al compromiso investigativo una significación constantemente inquietante. El *diario de hallazgo* posibilita insertar la subjetividad en el proceso investigativo, como inscripción del acontecimiento que apela al saber del sujeto; nos encontremos, entonces, como señala Francesc Tosquelles conversando con Ignacio Gárate-Martínez (2008), con “un discurso polifónico, plural y politrímico” (p.46). El *diario de hallazgo* invita a entretejer en la madeja investigativa los episodios anecdóticos salpicados de sorpresa. Permite que el discurso de la investigación le de sitio al sujeto interrogado por el encuentro inesperado. Surge desde el *diario de hallazgo* un saber de sujeto que, a su vez, interroga y discute el saber de los textos y de los estados del arte en investigación.

Referencias bibliográficas

- Accerboni, A. (1992). Marie Bonaparte, la amiga. En S. Vegetti (Ed.). *Psicoanálisis en femenino* (pp.141-184). Madrid, España: Síntesis.
- Assoun, P.-L. (2010). Comment s'écrit l'inconscient. *Figures de la psychanalyse*, 19, 15-17.
- Barriales-Bouche, A. (2006). Los límites en la representación del yo: el diario de Frida Kahlo. En M. Russotto (Ed.). *La ansiedad autorial. Formación de la autoría femenina en América Latina: los textos autobiográficos*. Caracas, Venezuela: Equinoccio.
- Barthes, R. (2011). *Diario de duelo. 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Carotenuto, A. (2012). *Diario de una secreta simetría. Sabina Spielrein entre Freud y Jung*. Barcelona, España: Gedisa.
- De Certeau, M. (2003). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1969/2011). *Logique du sens*. Paris, Francia: Minuit.
- Dufourmantelle, A. (2012). *En cas d'amour. Psychopathologie de la vie amoureuse*. Paris, Francia: Rivages.

- Freud, S. (1892-1899/2000). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905/2000). Tres ensayos de teoría sexual. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. VII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/2000). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1916/2000). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Galimberti, U. (2011). *Qu'est-ce que l'amour*. Paris, Francia: Payot & Rivages.
- Gárate-Martínez, I. (2008). *Conversations psychanalytiques*. Paris, Francia: Hermann Éditeurs.
- Gárate-Martínez, I. (2010). *Psychanalystes en devenir. Les constructions d'une clinique*. Paris, Francia: Encre Marine.
- Heidegger, M. (2009). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, M. (2004). *La paz perpetua*. México: Porrúa.
- Kuhn, T. S. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1953/1999). Fonction et champ de la parole et du langage. En *Écrits* (pp.258-259). Paris, Francia: Seuil (poche).
- Lacan, J. (1961). *La identificación*. Inédito. Versión de Ignacio Gárate Martínez a partir de la versión de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI) y de la versión personal de Patrick Valas. Traducción de Mario Orozco Guzmán.
- Lacan, J. (1965). *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédito. Versión de Ignacio Gárate Martínez a partir de la versión de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI) y de la versión personal de Patrick Valas. Traducción de Mario Orozco Guzmán.
- Lacan, J. (1987). *El seminario libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2004). *El seminario libro 8, La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012). Radiofonía. En J. Lacan. *Otros escritos* (pp.425-472), (Esperanza, G. Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lessing, D. (2008). *El cuaderno dorado*. México: Punto de Lectura.

- Muñoz-Millanes, J. (1996). Los placeres de los diarios: el caso de Maria Ma-nent. *Revista de Occidente*, jul-ago (182-183), 136-147.
- Maalouf, A. (2010). *Identidades asesinas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Orozco, M., Quiroz, J. (2013). Acerca de algunas vertientes ideológicas como andamiaje de la violencia. *Revista Affectio Societatis*, 10(18), 1-18. Recuperado de: <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/15599>
- Orozco, M., Quiroz, J., Gamboa, F., Alcalá, M., y Pavón-Cuéllar, D. (2013). La ceguera de quien ve lo que no responde a su expectativa: indicios discursivos de un acontecimiento inanalizable. En Ian Parker y David Pavón-Cuéllar (coord.). *Lacan, discurso, acontecimiento: nuevos análisis de la indeterminación textual* (pp. 275-288). México: Plaza y Valdés.
- Pacheco, L. (2010). *El sexo de la ciencia*. Tepic, México: Juan Pablos Editor.
- Pollock, G. (2013). Art as Transportation of Trauma? Haunting Objects in the Works of Bracha Ettinger, Sarah Kofman and Chantal Akerman. En N. Chare y D. Williams (Eds). *The Holocaust and its Contexts. Representing Auschwitz at the Margins of Testimony*. London, England: Palgrave Mac Millan.
- Rengifo, F. (2011). Destins de l'amour de transfert. *Figures de la psychanalyse*, 21, 81-97.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Rodrigué, E. (1996). *Sigmund Freud. El siglo del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Roudinesco, E. (1998). *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia, 1 (1885-1939)*. Madrid, España: Fundamentos.
- Sibony, D. (1998). *Violence*. Paris, Francia: Seuil.

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

Para citar este artículo (APA):

Orozco Guzmán, Mario - Quiroz Bautista, Jeannet, Gamboa Solís, Flor de María - Pavón Cuellar, David (2018). Del papel de la subjetividad en el proceso de elaboración de un tesis. Apuntes para el diario de hallazgo. *Revista Affectio Societatis*, 15(287), páginas 35-59. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

DO GRUPO AO LAÇO: O MAL-ESTAR NA JUVENTUDE E SUAS MODULAÇÕES

*Andrea Vilanova*¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro
anvnova@gmail.com
ORCID:

*Deborah Tenenbaum*²

Universidade Federal do Rio de Janeiro
debtenen@gmail.com
ORCID:

*Nuria Malajovich Muñoz*³

Universidade Federal do Rio de Janeiro
nuriamalajovich@gmail.com
ORCID:

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a03

Resumo

O artigo aborda o processo de recepção e ingresso de jovens em sofrimento psíquico em um serviço de atenção em saúde mental para estudantes universitários. Articulando clínica e pesquisa, investigamos a função do coletivo na contemporaneidade. Apresentamos uma estratégia de acolhimento que visa à produção de um trabalho subjetivo

- 1 Doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Supervisora Clínica do Ambulatório Geral e Coordenadora Clínica do Programa de Atenção em Saúde Mental para Estudantes do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- 2 Mestre em Psicanálise e Campo social pela Universidade Paris 7 (Sorbonne Paris Cité). Pesquisadora do Programa de Atenção em Saúde Mental para Estudantes do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).
- 3 Doutora em Teoria Psicanalítica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora Adjunta e Coordenadora do Programa de Atenção em Saúde Mental para Estudantes do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

preliminar como forma de resposta e enfrentamento da emergência diante daquilo que não se coletiviza. A partir de vinhetas clínicas, mostramos, de modo esquemático e não exausti-

vo, o trabalho de localização subjetiva realizado na recepção do serviço.

Palavras-chave: juventude; mal-estar; coletivo; clínica.

DEL GRUPO AL LAZO: EL MALESTAR EN LA JUVENTUD Y SUS MODULACIONES

Resumen

El artículo aborda el proceso de recepción e ingreso de jóvenes en sufrimiento psíquico en un servicio de atención en salud mental para estudiantes universitarios. Articulando clínica e investigación, investigamos la función del colectivo en la contemporaneidad. Presentamos una estrategia de acogimiento que pretende la producción de un trabajo subjetivo

preliminar como forma de respuesta y afrontamiento de la emergencia ante aquello que no se colectiviza. A partir de viñetas clínicas, mostramos, de modo esquemático y no exhaustivo, el trabajo de localización subjetiva realizado en la recepción del servicio.

Palabras clave: juventud, malestar, colectivo, clínica.

FROM GROUP TO BOND: THE DISCONTENT IN YOUTH AND ITS MODULATIONS

Abstract

This paper tackles the reception and admission process of young people with psychic suffering in a mental health care service for university students. By articulating clinic and research, we study the role of the collective in contemporaneity. We present a shelter strategy that aims at the production of a preliminary subjec-

tive work as a form of response and confrontation of the emergency faced with what cannot be collectivized. From some case reports, we present, in a schematic and not exhaustive way, the work of subjective location carried out at the service admission.

Keywords: youth, discontent, collective, clinic.

DU GROUPE AU LIEN : LE MALAISE DANS LA JEUNESSE ET SES MODULATIONS

Résumé

Cet article aborde le processus d'accueil et d'entrée de jeunes en détresse psychique dans un service de santé mentale pour des étudiants universitaires. Nous étudions le rôle de la collectivité dans la contemporanéité, en articulant clinique et recherche. Nous présentons une stratégie d'accueil visant la production d'un travail subjectif préliminaire,

en tant que moyen de réponse et d'affrontement de ce qui n'est pas collectivisé. À partir de vignettes cliniques nous exposons, de manière schématique et non exhaustive, le travail de localisation subjective effectué à l'accueil du service.

Mots-clés: jeunesse, malaise, collectivité, clinique.

Recibido: 15/05/17 • Aprobado: 21/07/17

Introdução

A partir do mal-estar na juventude e da maneira como este é vivenciado na atualidade, isto é, circunscrito na tensão entre o pertencer a um grupo e o fazer-se reconhecer como singularidade, surgem desafios para a condução do trabalho clínico em saúde mental com este público. A direção de trabalho de orientação psicanalítica afasta-se, em seu modo de ação, da perspectiva grupal e de seus fenômenos de cola imaginária, procurando dar lugar à diferença na cena do tratamento. Toda a questão repousa hoje em como realizar essa manobra, de modo a fazer com que a diferença não seja absorvida como ameaça. Diante da irrupção contemporânea de laços sustentados em seu rechaço sistemático, assistimos cada vez mais à **proliferação de** identidades que se forjam e se afirmam a partir de imperativos que, se por um lado, abrigam da solidão, por outro, prescrevem protocolos massivos de conduta. Por essa razão, a construção do laço transferencial com jovens torna-se hoje um desafio, tal como apontam Lacadée (2011) e Viganò (2012). Trata-se de fomentar a construção de laços inclusivos, que tomem a diferença como possibilidade de troca, encontro com o novo. A aderência a semblantes identitários se mostra cada vez mais insuficiente para sustentar o enlace do vivente à existência e lastreia o mal-estar na atualidade, principalmente entre o público jovem. Situar o que se apresenta inicialmente como um pedido de consulta, seja de psicoterapia ou de tratamento medicamentoso, permite justamente verificar o ponto de falência desses semblantes.

A queda do semblante 'universitário' nos serve como ponto de partida para analisar o que condiciona a busca por um serviço de atenção em saúde mental para estudantes de graduação. Diferentemente de um retorno do recalcado, esse desenlace promove uma espécie de retorno no real que se manifesta com a irrupção de fenômenos de angústia e somatizações. No presente artigo, abordamos as particularidades do atendimento a jovens a partir de nossa experiência em um ambulatório de uma universidade **pública brasileira**. O trabalho se dá em uma perspectiva que alia clínica e pesquisa, acompanhando o processo de recepção e ingresso de jovens em sofrimento

psíquico em um serviço de atenção em saúde mental para estudantes universitários. Vale dizer que os pesquisadores têm uma dupla função, ocupando concomitantemente o papel de pesquisador e membro da equipe de cuidado. A análise da função do coletivo na contemporaneidade nos serve como chave de investigação para repensar a ligação ao semelhante e à alteridade, interrogando o que faz laço hoje. O discurso analítico é retomado em sua especificidade e apontado como condição para o estabelecimento de uma parceria que inclui a introdução inevitável da dessemelhança na relação entre pares, justamente em um momento em que a diferença tende a ser mal tolerada, produzindo efeitos de segregação.

Método

O presente artigo é um desdobramento de uma pesquisa sobre a atenção em saúde mental para estudantes universitários desenvolvida em um Instituto de Psiquiatria de uma Universidade brasileira. Trata-se de um estudo descritivo e interpretativo que utiliza abordagem clínico-qualitativa para compreender o mal-estar em estudantes universitários e analisar a experiência clínica e seus efeitos na superação do sofrimento psíquico. De modo a preservar o sigilo, os dados dos participantes foram descaracterizados, bem como modificadas ou excluídas informações que pudessem contribuir para a sua identificação.

A pesquisa clínico-qualitativa é definida por Turato (2003) como uma investigação que busca produzir interpretações sobre o processo saúde-doença, aprofundando o conhecimento sobre o modo como cada sujeito vivencia os fenômenos e lhes atribui sentidos e significações. A pesquisa acontece em um ambiente natural, neste caso, o serviço de atenção em saúde mental para jovens universitários, o que se justifica por envolver um tema complexo e de difícil verbalização, a vivência de sofrimento psíquico. É, além disso, fortemente recomendado que o pesquisador tenha experiência clínica para realizar pesquisas que abordam temas relacionados ao universo subjetivo dos participantes.

Na presente investigação, os pesquisadores assumem a responsabilidade pelo atendimento em saúde mental, ocupando concomitantemente os lugares de pesquisador e profissional responsável pelo cuidado. Os atendimentos foram, inicialmente, registrados pelos pesquisadores/profissionais de saúde mental em um diário de campo. Em um segundo momento, os dados produzidos foram reorganizados a partir de certos significantes-chave, de modo a destacar momentos de virada ou de reorientação subjetiva, além de acompanhar o movimento do sujeito em sua vida e no contexto clínico. Em um terceiro tempo, construímos vinhetas clínicas que apresentam, de modo esquemático e não exaustivo, o trabalho de localização subjetiva realizado na recepção do serviço.

Em pesquisas qualitativas que abordam o contexto do cuidado em saúde mental e que tratam de temas relacionados ao sofrimento psíquico é fundamental a adoção de uma atitude clínica por parte do pesquisador (Turato, 2000; Tillmann-Healy, 2003). O cuidado, engajamento e compromisso com a pessoa estudada ganham o centro da cena, tornando-se também objetos de estudo, o processo assume claramente protagonismo sobre o produto da investigação. O lugar de *bricoleur*, tal como formulado por Lévi-Strauss e retomado por Turato (2000), ilustra o caráter interativo e processual deste tipo de pesquisa, que pode se utilizar de múltiplos métodos de abordagem (como entrevistas, registros de notas, discussões clínicas e observação), toma emprestados conceitos da psicanálise e adota uma postura política, visando, por meio de materiais variados, a produção de um objeto novo que alcance efeitos de transformação.

Do grupo ao laço uma direção de leitura

A psicanálise coloca seus fundamentos a trabalho diante desta conjuntura e, a partir dos pressupostos freudianos acerca da estruturação do aparelho psíquico, nos orienta a considerar que a relação eu-outro é tão problemática quanto fundante para nossa existência. O efeito de extrapolação do imaginário tem como consequência, paradoxalmente, uma fragilização do laço com o outro quando apoiado na ilusão do

espelho, com seu efeito de cola e agressividade. O laço tende a sustentar-se, por um lado, na semelhança, a partir de signos da cultura, em torno dos quais se orientam modos de satisfação compartilhados. Por outro lado, a sustentação do laço carece de suporte identificatório, no sentido do apoio simbólico, diante do qual caberia o trabalho de subjetivação das insígnias recebidas do Outro, hoje revelado em sua inconsistência.

Mas, como correlacionar o que se passa tanto ao nível do sujeito, da experiência singular de cada um, sem deixar de recolher os efeitos decorrentes do fato de que não há um sem o outro? O que nos enlaça uns aos outros? Cada sujeito se engancha na existência, a partir do semelhante, a partir dos investimentos que se enlaçam em diversos níveis da trama das relações. Partimos da proposição de que, para tocar naquilo que é mais singular, é preciso ler o que em nós se enlaça ao outro, quer seja horizontalmente, quer seja através daqueles que ocupam para nós a função de alteridade.

A exacerbação desses fenômenos na cultura não deixa de fora o que a clínica dá testemunho. Aqueles que buscam ajuda para lidar com o mal-estar de suas existências nos dão testemunho dos efeitos de toda essa turbulência no mais íntimo de seu sofrimento.

Os conceitos de *inconsciente* e *sintoma* formulados por Freud são fundamentais para pensar uma lógica coletiva com contornos específicos, distinta de uma sociologia das massas. Destacamos com Freud uma tensão entre o discurso da época e a posição do sujeito, o modo como cada um, a seu modo, responde ao discurso que orienta códigos de comportamento e veicula valores. Temos, portanto, entre o universal do inconsciente e o singular do exercício de cada sujeito, ou seja, o modo como cada um encontra seu modo de satisfação, seu modo de regulação.

A hipótese do inconsciente traz para o primeiro plano de nosso funcionamento psíquico uma dimensão que opera de modo a sobre-determinar nosso comportamento, colocando-nos às voltas com experiências que nos ultrapassam. A dimensão narcísica constitutiva

(Freud, 1914/2007) permite destacar um eixo de problematização do que interrogamos como laço, perguntando: o que faz laço? A dimensão narcísica é desenvolvida por Freud a partir dos investimentos libidinais dirigidos à imagem de si, apoiada na imagem unificada que o corpo nos oferece, na presença do outro. Mas a imagem unificada não é isoladamente a base do processo de egoicização. O modo como a esta imagem vem agregar-se àquilo que consiste como marca, como herança, na transmissão das imagens que se amalgamam **à superfície da imagem, deixa** fissuras necessárias ao movimento de báscula que o sujeito faz entre o eu ideal e o ideal do eu, nunca exatamente ao seu alcance. Poderíamos dizer que se trata de um certo vir-a-ser que constitui a margem de liberdade frente às determinações que nos antecedem e com as quais cada um de nós compõe aquilo que é sem ser de todo, inteiro, acabado.

Como outro para si mesmo, o sujeito não se reduz ao eu e mantém a distância necessária para não se confundir com aqueles de quem extrai suas referências primordiais. O humano, desde seu nascimento, estabelece com o semelhante uma relação de dependência como único modo de garantir sua própria existência. E isso não é sem consequências para a montagem do aparelho psíquico. Sabemos que, se por um lado, essa dependência é intrínseca, pois deixado a sua própria sorte, o bebê humano morreria, não é capaz de sobreviver sozinho, por outro, essa condição pede algum tipo de modulação, afinal deixado à revelia de tal dependência nenhuma possibilidade de subjetivação seria possível, seria apenas uma extensão desse semelhante.

Com a elaboração do complexo de Édipo, Freud concebe uma montagem que demonstra que não bastam dois, é preciso ao menos três para que sejamos alguém. Do mito, são extraídas coordenadas que nos informam que a subjetividade é uma dinâmica de planos justapostos de eventos que não operam ao modo de acréscimo, ou desenvolvimento. A temporalidade em jogo não corresponde a uma cronologia: podemos avançar e recuar no tempo, reencontrando sempre no *infantil*, as balizas de nosso fundamento subjetivo, sobre o qual depositamos novas experiências e renovamos o que somos.

Freud (1921/2007) recorre à análise da massa na tentativa de avançar em sua pesquisa sobre o funcionamento do sujeito e do inconsciente, retomando a questão fundamental do *social* a partir da constatação de que os sujeitos são sobretudo seres sociais. O autor recorre às origens do comportamento social e a elementos intrínsecos à dinâmica dos grupos sociais com o objetivo de investigar a gênese da neurose e promover elementos para uma leitura do sintoma que não está desvinculado de traços da cultura de seu tempo.

Em alguns textos, Freud demonstra especialmente como sua hipótese do inconsciente contém incidências referidas a questões extraídas de suas incursões no social. Ao construir sua teoria do inconsciente, Freud não o faz sem desenvolver uma importante discussão acerca do funcionamento das massas, dos grupos, da família – um coletivo específico, que pode ser circunscrito pelas funções que os semelhantes exercem na vida de cada um de nós, sobretudo, a partir dos laços primitivos que nos enlaçam à própria vida.

Podemos situar a entrada de Freud na questão do coletivo em 1908, com seu texto sobre a Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna (Freud, 1908/2007). Freud escreve este texto em um momento específico onde há um discurso social que questiona o progresso moderno. A questão que se coloca neste momento é de saber por que os avanços modernos são acompanhados de um aumento da “doença nervosa”. A doença em questão é a neurastenia, uma primeira forma clínica que nos apresenta sua gênese nos termos de um desequilíbrio do indivíduo frente às exigências da cultura. Freud, então, se posiciona diante do discurso social-psiquiátrico existente: começa fazendo uma antologia das posições dos psiquiatras, apontando para a falta de uma explicação que justifique a irrupção desta “doença”.

Ao lançar mão das psiconeuroses de defesa, em detrimento da neurastenia, Freud introduz uma nova perspectiva neste campo entre o individual e o social. Trata-se agora de uma patologia relativa a uma tensão entre o *sexual* e a *cultura*, e não mais de uma doença dos nervos. As psiconeuroses evidenciam a própria tensão entre cultura e pulsão na medida em que interpelam um determinado ideal cultural.

A clínica permite que Freud identifique um certo antagonismo entre as pulsões que constituem os sujeitos e as exigências da civilização. Mas, como nos dirá, trata-se de um antagonismo intrínseco e que, portanto, vai requerer modos de defesa para lidar com ele.

Em *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2007) Freud se aprofunda em seu estudo sobre a problemática da civilização, desta vez pensando sobre a origem da cultura. A tese fundamental que acompanha o texto é de que a cultura tem sua fonte em uma repressão pulsional originária, repressão que deve ser conectada à morte do Pai.

A experiência clínica do autor permite formular a hipótese do mito da horda primitiva: uma história que começa com um pai vivo, castrador, e que termina com seu assassinato — evento pré-histórico que resulta no laço social. A união dos excluídos para matar o pai configura o ato fundador do laço social. O mito da morte do pai revela a passagem de uma ligação biológica para uma ligação social-cultural entre os homens, a partir da constituição do fantasma da morte do pai, de sua assunção a uma função simbólica. É no sentido de compreender a fundação do sujeito que uma aproximação entre inconsciente e coletivo se faz necessária.

Se Freud situa o momento do assassinato do pai como evento pré-histórico que resulta no laço social, quais seriam os efeitos de retorno deste ato? Como os sujeitos se socializam no *après coup* da morte do pai?

Freud (1921/2007) se dedica a pensar o funcionamento efetivo do social pela via das instituições e das massas. Seu objetivo é verificar de que forma o social se organiza em função do fantasma da morte do pai, como este fantasma aparece na organização social massificada. E ainda, como a identificação fantasmática atravessará os laços entre os sujeitos?

Trata-se de localizar a maneira como cada sujeito se engaja psicologicamente na massa. Como ocorre que um sujeito se agrupe e o que acontece com ele quando está em grupo? Quais são as condições

inconscientes para o estabelecimento dos laços sociais? O fenômeno da identificação aparece como fundamental para entender os modos de enlace do sujeito ao outro, sustentado por determinações inconscientes.

Freud apresenta a identificação em três tempos: tempos de constituição do eu que estão também no cerne do funcionamento dos grupos. O primeiro tempo da identificação refere-se ao pai como aquele que a criança desejaria ser. Tomando-o como exemplo, temos a origem da função do ideal. Este primeiro tempo provém do discurso e é solo para as identificações que virão depois. O laço apoiado na identificação é o que possibilitará a inscrição do sujeito numa coletividade.

Introduzindo a teoria da identificação na discussão, Freud chega a uma definição específica da massa: trata-se de uma soma de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do eu, tendo como consequência sentirem-se identificados uns com os outros. Ao integrar a massa os sujeitos renunciam ao caráter singular do ideal do eu para substituí-lo pelo ideal comum. No que se refere ao eu, estão todos identificados com Um: precisamente o líder, que encarna a figura do pai morto, que ganha versões diversas segundo os propósitos aos quais os agrupamentos se engajam, fazendo todos os outros irmãos.

Se, por um lado, podemos reconhecer na massa freudiana os princípios da massa, lida social ou antropológicamente, tendo na identificação ao pai da horda seu traço, por outro, Freud também nos deixou às voltas com os embaraços do narcisismo que atravancam a leitura de uma suposta tendência a fazer grupo, relacionar-se. A unidade narcísica que faz repercutir o circuito pulsional que tem no corpo próprio a fonte e o destino da satisfação estaria fadada a autofagia se a existência não dependesse do paradoxo que em Freud se apresenta nos termos da dualidade pulsional. Eros e Thanatos realizam o vivo que se faz como um, mas não sem o outro, mas na medida em que a linguagem baliza e determina o que chamamos vida e o que a excede, descompleta, convocando às invenções necessárias para habitá-la.

Lacan, em sua releitura de Freud, escreve o inconsciente em sua estrutura de linguagem, que promove uma logificação dos efeitos da linguagem sobre o vivo: de um lado o grande Outro e de outro, o pequeno *a*, aquilo que resta fora linguagem, mas não sem ela. É **isso que** dá ao sujeito seu estatuto de acontecimento, resposta, singularidade vivida. Como desenvolve Lacan nas versões do seu esquema ótico, desde sua primeira elaboração em 1949 (Lacan, 1949/2008), com a concepção do estádio do espelho como formador do eu, onde já nos adverte que se trata de uma matriz simbólica para pensar a experiência de subjetivação e destaca o júbilo diante da imagem no espelho como uma marca dessa dimensão pulsional, do vivo do corpo.

De modo algum poderíamos reduzir os efeitos da presença do semelhante aos seus efeitos imaginários. Como podemos ler em um texto anterior, de 1936, também dos Escritos, Lacan desenvolve toda uma problemática relativa ao eixo imaginário que, se por um lado compõe a formação do eu, por outro, não deixa espaço para diferenciação eu-outro, como podemos verificar nos fenômenos de transitiuismo e na agressividade.

A perspectiva de cruzamento dos espelhos, como Lacan desenvolve nas versões do esquema ótico, os eixos imaginário e simbólico colocam em evidência que para Lacan essa operação deixa um resto. Há uma hiância que se interpõe entre eu e outro, mas apenas se a incidência do simbólico vigorar. Do ideal referido ao falo, já presente em Freud, como apontamos, ao que em Lacan ganha os contornos de objeto inédito, estamos num plano de subversão da pura e simples ligação imaginária ao semelhante. Cabe ressaltar que, se podemos afirmar o objeto pequeno *a* como o elemento paradigmático do limite do retorno de Lacan a Freud, também podemos tomar este elemento peculiar como uma matriz de leitura que nos orientará quanto à passagem proposta, da massa ao coletivo, através da indagação sobre o que faz laço.

A partir da analogia freudiana entre os funcionamentos singular e de grupo, Lacan fornece novos elementos teóricos que permitem pensar estas relações nos termos de uma lógica, do sujeito e coletiva.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, após a derrota do nazismo, Lacan examina as relações do indivíduo com o Outro, a partir de uma reflexão sobre a causalidade psíquica, fazendo aparecer o laço de causa como *categoría lógica* (Laurent, 2007).

A forma lógica da *suspeita*, apresentada em Formulações sobre a causalidade psíquica (Lacan, 1946/2008) se definiria propriamente como o primeiro nível da lógica coletiva, onde se definem as relações do indivíduo no conjunto, antes que se constitua a classe — antes que o indivíduo seja especificado. Este nível se desenvolve em um segundo tempo, que seria exatamente o da lógica do sujeito, constituído pelo *tempo lógico*, no qual o sujeito vem a especificar-se no sentido da identificação.

O tempo lógico é extraído a partir de um problema apresentado por Lacan (1945/2008), onde três prisioneiros buscam pela liberdade. O diretor da prisão conferirá liberdade àquele que, entre três prisioneiros, for capaz de dizer a cor do disco colado em suas costas, fora de seu campo de visão. Visando o atributo ignorado do sujeito, o instante de olhar, — uma das modulações do tempo destacadas por Lacan — introduz a forma que se cristalizará, em um segundo momento, como hipótese (Lacan, 1945/2008). Isso porque, antes de dar início ao jogo, o diretor apresentara aos três prisioneiros o total de cinco discos, três brancos e dois pretos, dentre os quais destinaria um disco a cada prisioneiro. Desta forma, cada um vê a cor do disco do outro, mas ignora o seu próprio disco, o que faz do instante de olhar o momento no qual o sujeito estabelece algum critério para que se delineie uma hipótese sobre o seu atributo ignorado.

Trata-se de um problema lógico que situa a questão do tempo no fundamento de uma lógica coletiva. Da solução do problema dos três prisioneiros, Lacan extrai as três instâncias do tempo que se inscrevem no processo lógico rumo à conclusão.

O tempo para compreender é a modulação do tempo que designa a duração suficiente para que o sujeito articule a inércia dos seus semelhantes à chave do seu problema, abrindo a via que leva à sua

conclusão. Sendo brancos os dois discos vistos pelo sujeito e, permanecendo os dois outros prisioneiros sem a conclusão do problema, o sujeito, então, conclui também ser branco. O momento de concluir, portanto, é a modulação do tempo que se caracteriza pela pressa com a qual o sujeito realiza a “asserção sobre si”, “ato que manifesta aos outros que o sujeito concluiu” (Lacan, 1945/2008, p.206).

Do pai da horda ao que hoje se experimenta em termos de desaparecimento da tradição, perda de balizas de orientação comum, Lacan nos indica um deslocamento. A perspectiva da identificação não o acompanha em sua leitura da massa tomada como coletivo, tal como nos apresenta no apólogo dos três prisioneiros, onde trata-se não do que aproxima, mas o que distingue radicalmente. No apólogo dos três prisioneiros, onde o sujeito distinto do ser, só se extrai no ato, Lacan introduz uma perspectiva de leitura que nos conduziria por outro viés, diferente da identificação ao traço unário, sustentado nas insígnias advindas do Outro, como elaborado pela perspectiva da massa freudiana.

Se a diferença é estabelecida por Lacan a partir do registro do simbólico, o Um da diferença, não será nos termos do simbólico como ordem simbólica, hierarquicamente estabelecida incidindo sobre os demais registros. A leitura de Lacan permite centrar a investigação no que é essencialmente singular para cada um e que vai nos permitir atualizar as coordenadas da experiência psicanalítica hoje. A orientação ao real, marca do esforço de Lacan para distinguir e transmitir os registros que compõe a realidade, inaugurada após um longo percurso que tem na elaboração do objeto pequeno *a* nos anos 60 seu momento de entrada (Vilanova, 2016). A partir da teorização sobre o gozo, a singularidade passa a ser circunscrita como não intercambiável, impossível de compartilhar.

Vemos com Lacan que o fundamento do sujeito é o desconhecimento daquilo que o determina, no ponto de junção e disjunção com a posição de objeto que ocupa para o outro. Sem perder de vista, portanto, a dimensão de uma coletivização intrínseca à existência, com Lacan nos orientamos exatamente por aquilo que nos diferencia, pelo

modo singular que delinea o circuito através do qual se inscreve o que se é sendo, fazendo, vivendo.

A psicanálise funda e instrumentaliza o manejo de um novo laço ao propor um discurso que dá lugar de sujeito àquele que sofre, convocando-o a uma posição ativa frente aos impasses que vivencia. E mais ainda, faz da identificação àquilo que poderíamos chamar de fundamentos de uma existência singular, a bússola para nossa orientação de trabalho. Considerando o deslocamento que Lacan promove ao introduzir na leitura da identificação a hiância representada pelo objeto *a*, gostaríamos de ressaltar a fundamental importância que isto coloca para a elaboração do que se passa no encontro com um analista. Pois o analista institui um discurso específico, que inaugura um lugar para a diferença enquanto expressão singular do sujeito. Neste dispositivo surge um novo modo de laço através da fala.

Trata-se de um tema que não aprofundaremos conceitualmente aqui, no entanto, as vinhetas clínica a seguir darão testemunho de sua função para os efeitos alcançados na experiência clínica em questão neste trabalho.

Dos ditos ao laço: o trabalho na recepção em saúde mental para estudantes universitários

Desde o primeiro mês de implantação do serviço, percebemos que muitos jovens chegam dando testemunho de um mal-estar extremo que, após alguns encontros, tende a se dissolver. Esta constatação nos fez refletir sobre o modo de entrada no tratamento e sobre a necessidade de destacar o trabalho de recepção, conferindo um novo ritmo ao trabalho. Este dado, a rapidez do desaparecimento do sofrimento psíquico agudo, corresponde àquilo que alguns autores têm abordado em termos de urgência subjetiva. Estaríamos, então, às voltas com a manifestação do sofrimento que responde à subjetividade da época: imediatismo de respostas e proliferação de ofertas paliativas para o mal-estar; e, por outro lado, o seu manejo permitiria a emergência do próprio sujeito a partir de manobras precisas, produzindo, assim,

efeitos de localização subjetiva. Sotelo (2007; 2015) desenvolve um interessante trabalho de pesquisa clínica que analisa o acolhimento da urgência em hospitais, advertindo para a importância de levar a manifestação de urgência em consideração lhe dando um lugar preciso, de modo a não responder apressadamente com intervenções desnecessárias ou com indicações protocolares de tratamento.

Em nossa experiência, constatamos que a insuportabilidade, muito mais do que um apelo desesperado, costuma revelar a convivência incômoda com uma inércia que desgasta, sinalizando uma dificuldade de transformação, de realização em ato de algo que venha alterar as coordenadas simbólicas do jovem em sofrimento e apontar para uma nova via. Tendo em vista essa peculiaridade, decidimos criar uma suspensão na resposta terapêutica inaugurando um dispositivo de recepção ampliada, ou seja, de um acolhimento que se faz em até oito encontros, antes de realizar um encaminhamento para tratamento, nos moldes reconhecidos de acompanhamento clínico. Isso nos permitiu ganhar tempo para avaliar, a cada caso, se a expressão de um mal-estar intenso testemunhava mais sobre uma forma extrema de narrar e vivenciar o sofrimento, do que como uma marca de que este teria atingido seu ponto máximo, evidenciando rupturas ou situações de grave risco psicossocial.

Esse trabalho se mostrou extremamente frutífero no caso de G., estudante que dizia sofrer de pânico e depressão, razão pela qual apresentava sérias dificuldades nos estudos, e um uso descontrolado de medicação psiquiátrica. O trabalho de recepção teve como objetivo operar um deslocamento mínimo do lugar de vítima que o paralisa, levando-o a abandonar o uso de medicação e a se surpreender com seus ditos. Diante da constatação de “seu problema com a norma e a autoridade”, o estudante esboça um sorriso, marca que sinaliza um deslocamento de posição subjetiva. O desafio de condução do tratamento se centra na passagem à responsabilização, tomando o devido cuidado para que o estudante não recaia novamente no lugar passivo de sofredor desimplicado ou se submerja em uma culpabilização excessiva, reproduzindo o julgamento paterno. Optar por marcações semanais, sem horário pré-fixado, faz com que este sujeito possa re-

correr ao dispositivo de um modo “que não é desnecessário”, solução que ilumina uma parte de verdade de seu sintoma: ao se precaver pela negativa, toma certa distância do Outro. Recolher esta solução e levá-la em conta introduz uma aposta: de que o sujeito possa vir a consentir, mesmo que quase sem querer, a se colocar a trabalho.

A criação desta estratégia de acolhimento visa à abertura de um lugar de produção de trabalho subjetivo preliminar como forma de resposta e enfrentamento da emergência diante daquilo que não se coletiviza. A oferta de um lugar dinâmico, de pronto-atendimento, é importante para a flexibilização e descompactação do tempo, respeitando o modo urgente de apresentação daquilo que pode vir a fazer sintoma. Isso significa que a pressa em se livrar do sofrimento deve ser considerada e acolhida, sem, no entanto, ser atendida.

Um jovem chega à recepção após passagem por uma emergência psiquiátrica. M. apresentava sintomas de angústia extrema, trazendo no corpo lesões auto-infringidas. A recepção do caso se deu em interconsultas com psicóloga e residente de psiquiatria, uma estratégia de contenção subjetiva, pois diante daquele sofrimento, nem havia a prevalência de uma abordagem medicamentosa (vale destacar que ele já vinha medicado do serviço de emergência), nem um forçamento em direção a alguma elaboração, visto sua fragilidade. O dispositivo favoreceu uma movimentação espontânea do jovem que, surpreendendo-se por ser “atendido pela dupla”, não hesitou em abrir-se a um endereçamento ao “casal” dedicado aos seus cuidados, ainda que isto não representasse imediatamente uma abertura a um tratamento. A contingência favoreceu a emergência de uma problemática muito peculiar em torno da questão da filiação. Trata-se de uma abertura que promoveu um deslocamento da emergência psiquiátrica à emergência do sujeito.

As marcações são sensíveis à essa aceleração do tempo, podendo aumentar ou diminuir conforme a possibilidade e a impossibilidade de cada um. A oferta de um estilo de presença (que acolhe, mas não responde à urgência) é compartilhado pela equipe, podendo se constituir múltiplas referências para um caso, em uma lógica de resposta coletiva.

Outra estudante precisou ser recebida em equipe multiprofissional, diante da gravidade de seu quadro e da presença de ideação suicida. Devastada diante de obrigações que não conseguia cumprir, P. se encontrava colada ao significativo materno, apresentando-se como encarnação do fracasso, sem saída ou perspectiva futura. Tinha abandonado seu período letivo, não via saída para sua vida. Encontros regulares com intervalos curtos foram agendados. A recepção teve como direção de trabalho desenrolar a trama de acontecimentos que determinaram sua dificuldade e que remetiam à sua história familiar. Desfazendo-se essa identificação, a jovem se vê liberada para retomar a vida e reorientar seus estudos, optando por uma área de conhecimento em conexão com aquilo que havia se constituído como ponto de impasse.

O laço transferencial pode fornecer uma ancoragem importante, como mostra Biagi-Chai (2016), para uma juventude em suspensão, privada da suposição de saber em relação a pais e adultos. A autora localiza uma tendência nos jovens em considerar o sofrimento em um campo exterior, perspectiva que pode complicar a constituição de um endereçamento ao Outro e, portanto, a via da transferência. Interrogar o que pode haver de sintomático na falta de sintoma é uma direção que não supõe de entrada um destinatário, mas aposta na existência de algo a ser lido. A interlocução com os estudantes repercute então numa questão de base: como acusar recebimento hoje? Um deslocamento do discurso universitário para o discurso analítico parece necessário para estas questões emergem no sentido de um trabalho possível.

É com base na aposta de que a urgência encontra, ao menos, duas faces, ou seja, duas modalizações, a das manifestações de angústia, sem sujeito e a da emergência possível de um sujeito, que apostamos nos efeitos do discurso analítico. Destacamos aqui que não se trata de tomar o dispositivo na duração de um tratamento, mas nos efeitos desse discurso encarnado pela presença de um analista. A introdução de uma presença regulada e devidamente orientada instaura uma prática discursiva que pode servir como forma de enfrentamento do desassossego e da solidão diante da falta de uma resposta coletiva,

universalizável. Presença advertida que acusa recebimento sem acosar ou forçar uma resposta antes da hora.

A proposta de recepção ampliada surge como estratégia de trabalho com aquilo que tende a ser considerado problema, a não aderência ao tratamento não sendo vista como resistência, mas como elemento analisador da oferta. A tomada imediata em tratamento é uma antecipação que fecha o trabalho e pode produzir repetição automática. No caso de F., o trabalho de recepção serviu para contraindicar momentaneamente a passagem para um tratamento, pois entraria em um circuito de manutenção de um modo de gozo que o desimplicaria em relação ao mal-estar. Renunciar a ideia de que todos devem se submeter a um tratamento é o ponto de partida para a aproximação daquilo que a psicanálise pode promover no sentido ético de seus fundamentos.

A coletivização em torno da categoria 'estudante universitário' tem papel importante nos arranjos que os jovens compõem para a sustentação nesse universo, a procura por uma consulta ocorre muitas vezes quando o apoio nessa nomeação vacila. De fato, há um ponto que se coloca de maneira diferente a cada vez, mas que é comum a todos: a impossibilidade fazer Um com o outro. Quando isso ocorre, o grupo, a parceria amorosa, em suas diversas versões, se abala.

Os jovens que nos procuram chegam com uma expectativa muito forte de restabelecimento de suas bases identificatórias, querendo uma reconstituição rápida de um modo prévio de funcionamento. Há pressa em retomar a ordem anterior das coisas, o que promove muita agitação, apelo, procura por soluções rápidas, movimento que aparece na contramão de um trabalho subjetivo entendido como prática discursiva que desloca o sujeito de uma determinada posição e provoca uma reformulação de sua história. Dito isso, como podemos operar clinicamente considerando a impossibilidade de assimilação de um resto que resiste à inclusão, mas que pode, por isso mesmo, introduzir uma via de construção de formas inusitadas de fazer laço com o outro?

Muitos jovens expressam a expectativa de que a consulta seja realizada por alguém com idade próxima, ou ainda com características raciais, socioeconômicas, culturais ou identitárias semelhantes. Justificam o pedido pelo desejo de serem compreendidos, como se só o mesmo pudesse agir sobre o mesmo, tal como aponta Miller (2006). Hoje as bandeiras políticas se confundem com modos de existência e isolam cada vez mais os sujeitos em lugar de os coletivizarem, pois nada, nenhum dos semblantes-bandeira comporta a verdade sobre o ser de cada Um. Interceptando a demanda com ofertas inesperadas, tais como a recusa em oferecer uma prescrição, ou a acolhida em interconsulta com outros colegas, desestabiliza um certo *Status quo* da lógica de uma consulta em um ambulatório universitário.

Referências bibliográficas

- Biagi-Chai, F. (2016). Juventude à deriva <> Radicalização. *Almanaque: Revista eletrônica do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*, 17. Recuperado em <http://almanaquepsicanalise.com.br/juventude-a-deriva-radicalizacao/>
- Freud, S. (1908/2007). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. Em J. Strachey (Ed.) e J.L. Etcheverry e L. Wolfson (Trads.). *Obras Completas*. (Vol. ix). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1913/2007). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Em J. Strachey (Ed.) e J.L. Etcheverry e L. Wolfson (Trads.). *Obras Completas*. (Vol. xiii). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1914/2007). Introducción del narcisismo. Em J. Strachey (Ed.) e J.L. Etcheverry e L. Wolfson (Trads.). *Obras Completas*. (Vol. xiv). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921/2007). Psicología de las masas y análisis del yo. Em J. Strachey (Ed.) e J.L. Etcheverry e L. Wolfson (Trads.). *Obras Completas*. (Vol. xviii). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Miller, J.A. (2006). Gays em análise? *Opção Lacaniana: Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, 47 (Dezembro 2006), 15-22.
- Lacadée, P. (2011). *Ensinaamentos psicanalíticos da mais delicada das transições, a adolescência*. Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa.
- Lacan, J. (1936/2008). De nossos antecedentes. Em *Escritos* (pp.69-76). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.

- Lacan, J. (1945/2008). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. Em *Escritos* (pp.197-213). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1946/2008). Formulações sobre a causalidade psíquica. Em *Escritos* (pp.152-194). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1949/2008). O estádio do espelho como formador da função do eu. Em *Escritos* (pp.96-103). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Laurent, É. (2007). *A sociedade do sintoma: a psicanálise, hoje*. Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa Livraria.
- Sotelo, M. I. (2007). El sujeto en la urgencia institucional. Em *Clínica de la urgencia* (pp.21-58). Buenos Aires, Argentina: JCE Ed.
- Sotelo, M. I. (2015). La propuesta: DATUS. Em *DATUS - Dispositivo Analítico para el tratamiento de Urgencias Subjetivas* (pp.185-176). Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Tillmann-Healy, L. M. (2003). "Friendship as Method." *Revista Qualitative Inquiry*, 9(5), 729-49. Recuperado em <http://qix.sagepub.com/content/9/5/729>
- Turato, E. R. (2000). Introdução à Metodologia da Pesquisa Clínico-Qualitativa – Definição e Principais Características. *Revista Portuguesa de Psicossomática*, 2(n. 1, jan/jun 2000), 93-108. Porto, Portugal: Sociedade Portuguesa de Psicossomática.
- Turato, E.R. (2003). *Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa: construção teórico-epistemológica, discussão comparada e aplicação nas áreas da saúde de humanas*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Viganò, C. (2012). Em Alkmin, W.D. (Comp.) *Novas Conferências* (pp.179-197). Belo Horizonte, Brasil: Scriptum livros.
- Vilanova, A. (2016). Uma presença orientada: algumas considerações sobre a prática em nossa época. *Revista Opção Lacaniana online nova série*, 7(n.21, Novembro 2016), 1-11. Recuperado em www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_21/Uma_presença_orientada.pdf

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

Para citar este artigo (APA):

Vilanova, Andrea – Tenenbaum, Deborah - Muñoz, Nuria Malajovich (2018). Do grupo ao laço: o mal-estar na juventude e suas modulações. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 60-80. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

EL DECIR EPISTÉMICO DEL PSICOANÁLISIS: UNA ÉTICA DE LA ESCRITURA

Kaira Vanessa Gámez¹

Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

kgamezma@ucab.edu.ve

ORCID: 0000-0002-7559-7820

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a04

Resumen:

El sistema con el que Freud y sus sucesores han estructurado la fenomenología de la experiencia psicoanalítica está hecho de palabras. Palabras antiguas que se traban entre sí de un modo renovado. Como científico, Freud bien pudo admitir la *θεωρία* como medida de la realidad; como epistemólogo vislumbró con claridad que la operación del científico no consiste tanto en cernir la realidad como en aproximarse *siempre* a ella. Situar

la vocación científica del psicoanálisis es discurrir sobre una ética que se halla orientada a la escritura de un real. Allí la elaboración lacaniana sobre el límite conceptual que entraña el propio concepto de inconsciente – *Unbegriff* – es una indicación epistemológica general, esencial para elucidar el estatuto del saber en psicoanálisis.

Palabras clave: epistemología, psicoanálisis, ética, saber, verdad.

1 Licenciada en Psicología (UCAB). Magíster en Filosofía y Ciencias Humanas (UCV). Diplomada en Docencia orientada al desarrollo de competencias (UCAB). Cursante del segundo año del Programa de Estudios Avanzados en Psicoanálisis del Centro de Investigación y Docencia en Psicoanálisis (Nueva Escuela Lacaniana, sede Caracas). Docente e investigadora de la Escuela de Psicología de la Universidad Católica Andrés Bello UCAB, Venezuela en las cátedras: Historia y fundamentos filosóficos de la Psicología, Teorías y sistemas en Psicología (Jefe de cátedra). Coordinadora del Proyecto de investigación: *Historia de la Psicología en la Universidad Católica Andrés Bello: 60 años de tradición*, adscrito la Escuela de Psicología de la UCAB.

THE EPISTEMIC SAYING OF PSYCHOANALYSIS: AN ETHICS OF WRITING

Abstract:

The system with which Freud and his successors have structured the phenomenology of the psychoanalytic experience is made up of words. Ancient words that get tangled up in a renewed way. As a scientist, Freud could admit *θεωρία* as the measure of reality; as an epistemologist, he clearly envisaged that the scientist's operation does not consist so much in sifting reality as in *always* approaching it. Placing the scientific

vocation of psychoanalysis is to reason on an ethics oriented towards the writing of a real. The Lacanian elaboration on the conceptual limit entailed in the concept itself of unconscious –*Unbegriff*– is a general epistemological indication, essential to elucidate the status of knowledge in psychoanalysis.

Keywords: epistemology, psychoanalysis, ethics, knowledge, truth.

LE DIRE ÉPISTÉMIQUE DE LA PSYCHANALYSE : UNE ÉTHIQUE DE L'ÉCRITURE

Résumé :

Le système avec lequel Freud et ses successeurs ont structuré la phénoménologie de l'expérience psychanalytique est fait de mots. Mots anciens qui s'entremêlent d'une manière renouvelée. En tant que scientifique, Freud a pu admettre la *θεωρία* comme mesure de la réalité. En tant qu'épistémologue, il a entrevu clairement que l'opération du scientifique consiste moins à cerner la réalité qu'à *toujours* s'en approcher. Situer la vo-

cation scientifique de la psychanalyse consiste à réfléchir sur une éthique qui vise l'écriture d'un réel. Ici, l'élaboration lacanienne sur la frontière conceptuelle qui implique le concept même d'inconscient –*Unbegriff*– est une indication épistémologique générale, essentielle pour clarifier le statut du savoir en psychanalyse.

Mots-clés : épistémologie, psychanalyse, éthique, savoir, vérité.

Recibido: 15/04/17 • Aprobado: 28/07/17

*Words! Mere words! How terrible they were!
How clear, and vivid, and cruel! One could not escape from them.
And yet what a subtle magic there was in them!
They seemed to be able to give a plastic form to formless things,
and to have a music of their own as sweet as that of viol or of lute.
Mere words! Was there anything so real as words?*

Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*.

Antiguos son ya los días en que el término επιστήμη, ancestro literario de toda forma de *ciencia*, resonaba meramente como ‘conocimiento inteligible’. Pese a que el sustantivo *scientia* procede del verbo *scire* que traduce al ‘saber’, ya desde Platón había sido rechazada la idea de reducir la *episteme* a un concepto tan vago, incapaz de discernir la sabiduría de otras formas de conocimiento menos dignas. Sólo era necesario que el *saber* denotado por el término *episteme* tomase el severo cariz de los modos legítimos para que la ciencia supiera constituirse en virtud de la preocupación porque aquel fuese creíble y verdadero (Ferrater-Mora, 2009, p.340). El propósito de mantener lejos la δόξα pura e injustificada devino en el *método* que subyugaría el ámbito de la inteligibilidad al de la verdad, como si ésta fuese simétrica e interior al plano de la formalización. Esta sutil tentativa silenció la verdad bajo el supuesto de que la ciencia podría decir de ella ‘su verdad’, aboliendo así la falta fundamental sobre la cual se constituye, en primer lugar, todo discurso epistemológico. Ahora bien, esa *scientia*, que no es ya sino de la correspondencia, puede ser leída en su propia epistemología situando el lugar que el sujeto y la verdad ocupan en su discurso. He allí el corazón epistémico del retorno a Freud, ese que demuestra que lo que está en juego es cierto empalme entre el saber y la verdad que no fue sin consecuencias para la ciencia ni tampoco para el psicoanálisis.

El psicoanálisis ha recibido desde su nacimiento las más agudas críticas provenientes de los círculos positivistas de las ciencias. Sobre la base de un «ideal de ciencia» bajo el cual no en vano también nace (Milner, 1996, p.37), se le impugna la ex-céntrica noción de *inconsciente* que lo funda y que lo instala en un campo metodológicamente re-

sistente a toda réplica, a toda comprobación objetiva y experimental. Para esas voces críticas no puede menos que resultar sorprendente, como afirma Jacques-Alain Miller, que una de las tesis fundamentales de la epistemología lacaniana sea la que establece que la estructura del discurso psicoanalítico sólo es pensable en íntima relación con la estructura del discurso de la ciencia (Miller, 1990, p.43). Y es que, en efecto, en la medida en que la ciencia supone una secreta desproporción entre el sujeto y el objeto como condición antagónica de existencia –condición que el positivismo no advierte por tomar la posesión supuestamente ‘natural’ de un objeto como único criterio de científicidad (Miller, 1990, pp.43, 46)–, su estructura fundamental no deja de estar emparentada con la del psicoanálisis, cuya regla elemental opera justamente en aquello que la ciencia ha desalojado del mundo. En ese sentido, el psicoanálisis es hijo de una ciencia –la de su tiempo– y de una tradición epistemológica que supone una suerte de armonía preestablecida entre el saber y la verdad cuya cristalización ocurre en la operación del *cogito* (Lacan, 1966/2009, pp.814-815), siendo justamente la estructura del acto cartesiano lo que pone en evidencia que el punto de origen de la ciencia moderna no se encuentra tanto en las particularidades metodológicas que pueden convertir a la *episteme* en un conocimiento verdadero, como en el surgimiento de un sujeto excluido al que, desde Freud, sabemos que lo atañe el campo de lo inconsciente.

A la par de esa corriente epistemológica que desemboca en el científicismo cuyo epítome positivista es ampliamente conocido, la subversión freudiana del sujeto moderno, fundamento del discurso psicoanalítico, tomó su lugar en la historia abriéndole las puertas, como ha dicho Miquel Bassols, a una tradición epistemológica alternativa que fue referencia insoslayable para Lacan y que ha llegado hasta nuestros días tomando al sujeto de la experiencia analítica como su fundamento. Alexandre Koyré fue pionero en ese campo en el que tempranamente elucidó el carácter «aproximado» del matema frente a la naturaleza como la implicación lógica de un movimiento que apuesta por la conceptualización de lo que, no obstante, se halla siempre fuera de toda medida (Bassols, 2016). En la ciencia moderna aparece siempre un residuo, un imposible de representar que

resulta de la operación que el *cogito* ejerce sobre su objeto, consideración que concierne al campo freudiano tanto más cuanto que éste produce un entramado teórico que a su vez requiere para existir. ¿Es el psicoanálisis una ciencia que formaliza una teoría de la *adaecuatío*? He allí la cuestión epistemológica. ¿Qué tipo de teoría realiza el psicoanálisis? Indudablemente, incluso si la teoría psicoanalítica es pensada como ficción, como mera *aproximación*, «los *Grundbegriffen* que la constituyen delimitan claramente el campo recién conquistado» (Cottet, 2013, p.1).

Es en ese sentido que Lacan sostiene como esencial el paso científico de Freud. En 1955 citó un extenso pasaje de *Las pulsiones y sus destinos* del que se hizo eco para sostener que «no hay empirismo posible sin una elaborada conceptualización» (Lacan, 1955/2008, p.145). En dicho texto Freud demuestra que el contenido de todo concepto fundamental lo forja el científico mediante un ejercicio de descripción fenoménica que pone en evidencia la irremediable dependencia que existe entre la empírea y la conceptualización. No hay modo de formar el entendimiento de lo que ha sido hallado en la experiencia prescindiendo de la puesta en palabras — siempre flexibles — del material experimental. Es esta posición freudiana — que Lacan califica como «profundamente filosófica» — la que preforma la deuda en la que se hallará, de allí en más, el psicoanálisis respecto de la ciencia, pues, como apunta Serge Cottet (2013, p.1): «sólo los conceptos son quienes hacen existir la experiencia que hace del psicoanálisis *una praxis*».

Más adelante, en 1964, Lacan toma la palabra bajo la premisa de que el psicoanálisis es una *praxis* de la que hay que preguntarse qué la funda. Como toda *praxis*, el psicoanálisis venía a ser «una acción concertada por el hombre que, a nivel de la experiencia, le ofrece la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico» (Lacan, 1964/2008, p.14), pero ¿cómo concebir dicho tratamiento y sus principios? Siguiendo a Lacan, ciencia y psicoanálisis convergen en un punto epistémico que es el mismo donde luego encontrarán sus divergencias: ambas prácticas tienen por objeto una experiencia que requiere de la formalización conceptual para constituir el campo de su *praxis*. Esta coincidencia plantea la necesidad de ubicar, más allá de la dimensión

de la formalización, un rasgo que sea suficiente para distinguir al psicoanálisis de otras experiencias, sobre todo considerando que la experiencia mística, por ejemplo, podría llegar también a ser formalizada.

Esa suerte de búsqueda del ‘criterio de demarcación’ en el pensamiento lacaniano invita a interrogar con fuerza qué estatus epistémico puede otorgársele tanto al saber científico, como a los términos introducidos por Freud como fundamentos de su práctica. Como aclara Jean Grondin (2006, p.182), lo que instituye a la ciencia moderna no es otra cosa que el registro del *cogito* en tanto fuente y lugar de inteligibilidad del ser en su conjunto. El sujeto cognoscente transita un camino peculiar guiado por la intención de aprehender un objeto, pero ello no es suficiente para definir el modo en que inauguró ese campo del saber que ahora, con entereza, recorre. En este punto, para saber qué sucede con la praxis psicoanalítica es necesario invocar a la epistemología, pero no a aquella que no ha logrado estar «a la altura de su tarea» en la definición de esa reducción al objeto que caracteriza a toda ciencia, sino a una que pueda dar cuenta de esa modificación decisiva en la posición del sujeto que permitió la emergencia de la ciencia como *praxis*, y en su reverso, la fundación misma del psicoanálisis (Lacan, 1966/2009, pp.813-814). ¿Qué define a una ciencia? ¿Es el psicoanálisis una ciencia? El planteamiento de estas cuestiones es tan necesario como secundario frente a la pregunta acuciante que suscita en el propio campo epistemológico: ¿qué estatus epistemológico puede otorgársele a la noción de *concepto* que conviene usar en psicoanálisis?, ¿cómo concebir el *saber* en el que se teje lo esencial de la experiencia psicoanalítica? Si el ejercicio científico se define esencialmente como acto de formalización de una experiencia, es necesario preguntarse qué tipo de ordenanza, de régimen, de establecimiento, le asegura al psicoanálisis –en el campo de la formalización– su posición distintiva respecto de otras experiencias.

En su onceavo seminario, Lacan encaró estas cuestiones disponiendo como punto de partida la fórmula que había adornado hasta entonces el frontispicio de su Escuela: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 1964/2008, p.28). Mediante la exportación de la función del significante desarrollada por la lingüística, el

psicoanalista francés operaba un cambio en el seno del psicoanálisis que consistía esencialmente, como afirma Miller, en un cambio en las referencias científicas: «de la biología a las ciencias del lenguaje, a la lingüística y a la lógica, principalmente» (Miller, 1988). La nueva *ciencia* que era la lingüística, le ofrecía la posibilidad de formalizar la estructura que sostiene la fenomenología de la experiencia analítica empleando una instancia de discernimiento que al encuadrar los objetos de su referencia, organizaba de modo inaugural tanto las relaciones humanas como el propio campo del saber sobre ellas. Al situar las nociones freudianas en relación con una lógica que se les suponía subyacente e implícita, era posible imponerles ciertas redes de discernimiento que les conferían un estatuto *científico/epistémico* (Milner, 1980, p.67).² «Conceptos fundamentales de la ciencia» le llamó Freud a aquellas ideas abstractas que progresivamente ganaban significación, delimitación e independencia en su tratamiento de las «materias empíricas» que las motivaban (Freud, 1915/1992, p.113). Lacan encontró en la función clasificatoria primaria del significante un modo de organización del campo freudiano que clarificaba “el juego combinatorio pre-subjetivo en el que algo cuenta y es contado, siendo que en ese contado ya está el contador” (Lacan, 1964/2008, p.28). Esta estructura mínima volvía más accesible ese campo de experiencia que antes que él, Freud había pretendido «fundar en conceptos claros y bien definidos». Así pues, el problema de la conceptualización en psicoanálisis podía volver a formularse, pero esta vez en relación a la lógica del significante: ¿cómo entender la función del *concepto* en psicoanálisis?

La tesis lacaniana de la analogía estructural entre los mecanismos del lenguaje y los mecanismos del inconsciente opera sobre la base de una premisa que debe ser considerada por necesidad: en el modo de ser de la escritura y de la lengua se reconoce el propio modo de ser de los procesos inconscientes (Milner, 1980, p.67). Tal como señala Milner, el núcleo de la lingüística al que acude Lacan depende de la elección de un modelo de *ciencia* que implica, únicamente y en

2 En lo sucesivo somos deudores del trabajo que Jean-Claude Milner despliega en el texto *El amor por la lengua* sobre la relevancia de la lingüística para el psicoanálisis.

todo caso, que su objeto sea representable, valga decir, regular. No obstante, hay que decir que el modo en que la lógica del significante define el estatus epistémico del psicoanálisis no depende solo del aseguramiento de que sus conceptos encierran algo calificable, accesible y objetivable. La prerrogativa de la lingüística para el psicoanálisis no viene dada tanto por sus posibilidades de formalización teórica, como por ese peculiar establecimiento suyo de una suerte de plano reversible – definido por lo que Jean-Claude Milner llama «la tesis del discernible» – capaz de reproducir a nivel teórico lo que la práctica clínica revela sobre los procesos psíquicos. Por un lado, la lingüística le impone a un objeto ciertas líneas de inteligibilidad que aseguran su ordenamiento y particularización, pero por otro, su propia operación genera – devela – la existencia de una suerte de real indefinido del cual se está exigiendo *a posteriori* su demarcación. Es la consecuencia y también la condición de posibilidad de lo que Miller llamó «el exterminio científico de la significación», esa renuncia a atribuir cualquier significación imaginaria al mundo que privilegia la construcción de redes de inteligibilidad sistemáticas e internamente coherentes en las que el significante aparece como separado de toda significación. Es el gesto científico que deja en silencio lo real en un primer momento para luego confiar en que la experiencia puede servir como vía para leer las huellas de cierto *logos*, lo cual supone siempre – de forma enigmática – que «el significante está allí organizado según ciertas leyes» (Miller, 1990, p.50). «Hay algo que no engaña» en la experiencia y que puede ser clarificado mediante un ejercicio de conceptualización, de modo que si es posible una escritura es porque algo que *no está* escrito puede llegar a serlo. Esta tesis reformula enteramente la propia noción de concepto implicada en psicoanálisis, tal como lo demuestra Lacan en el *Seminario 11*.

De cara al abordaje del concepto de *inconsciente*, Lacan recurrió prontamente al campo de las matemáticas para señalar que su «concepción del concepto» no carecía de relaciones con la forma impuesta por el cálculo infinitesimal. Este singular procedimiento entraña una virtud *epistémica* que se revela fundamental al momento de definir el estatuto que la formalización teórica adquiere en psicoanálisis. La lógica interna del cálculo infinitesimal demuestra que es posible definir

objetos que puedan ser tratados como números pero que son, en algún sentido, ‘infinitamente pequeños’. Al tratarse de números, tales objetos se convierten en puntos que no son cero pero que se encuentran a distancia cero del número ‘cero’ (Ríbnikov, 1944, pp.10-13). La referencia lacaniana al cálculo infinitesimal – que parece anticipar la noción de *matema*³ introducida por él en 1971 –, invoca el poder de una colección de técnicas que no hacen sino simbolizar expresiones de lo no-finito como vía para alcanzar la posibilidad de tratar teóricamente lo que, sin ser una ausencia, está en el lugar de la ausencia, a saber, lo in-finito. Partiendo de esta posibilidad – que garantiza para la ciencia la delimitación y definición de ‘objetos’ que en un principio no lo eran y que, luego de serlo, sostienen una relación inherente con la imprecisión en el propio plano finito del saber –, Lacan afirmó que todo concepto «se modela mediante un acercamiento a la realidad que él está hecho para aprehender, y a través de un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose» (Lacan, 1964/2008, p.27).

Lo que hay de científico en este movimiento lacaniano – que abre formalmente el campo del saber a la in-finitud – suscita una pregunta ineludible: ¿acaso la propia noción freudiana de inconsciente podría ser circunscrita en una estructura temporal que le confiera cierto estatuto epistemológico? Miller dijo en Caracas que “el psicoanálisis puede ser considerado como la manifestación del espíritu positivo de la ciencia en un ámbito especialmente resistente a la captación conceptual de la ciencia” (Miller, 1990, p.49). El inconsciente freudiano, tan lejos de las deidades de la noche como de las sustancias metafísicas, ciertamente no es la expresión de un oscuro objeto autocontenido más o menos susceptible de ser dilucidado, pero ello no obliga en nada a resignar su elaboración teórica; al contrario, hallarse frente

3 El término *matema*, de posterior aparición en el pensamiento lacaniano, en efecto posee la particularidad de designar una suerte de indecible que, no obstante, puede transmitirse. Como afirman Roudinesco y Plon (2008, p.703), es una escritura fundamentalmente algebraica que, en cuanto tal, permite transmitir los conceptos en términos de estructura, logrando con ello que sea posible hacer referencia en un plano – que es el plano en el que se habla – a algo que reconocidamente no entra en él ni se expresa en sus términos.

a la tarea de esclarecer los fundamentos del psicoanálisis partiendo de una noción de concepto epistemológicamente emparentada con el cálculo infinitesimal, requiere “que digamos en qué puede tomar forma acabada – (...) finita – la elaboración conceptual que llamamos inconsciente” (Lacan, 1964/2008, p.22).

En *De mujeres y semblantes*, Miller destaca la necesidad de volver a la palabra *prise* (captura) cuando se pretende traducir al francés lo que hay en el *Begriff* (concepto) alemán. En los dominios del *cogito* hay lo que está determinado por la captura de un saber, pero en la experiencia analítica lo que emerge se manifiesta siempre como una falla en el campo de lo definido (Miller, 1993, p.22). Freud se topa con lo inconsciente como algo del orden de lo *no-realizado* que viene a irrumpir en una frase pronunciada o escrita, alterando el tejido aparentemente continuo del decir. Lacan expresa esta idea afirmando que la experiencia del inconsciente introduce el Uno de lo *no-consciente* – *Unbewusste* –, cuyo propio límite no es otro que el *no-concepto* – *Unbegriff*– o más precisamente, el concepto de la falta (Lacan, 1964/2008, p.33). Esta afirmación es epistemológicamente reveladora por cuanto pone de manifiesto un hecho de estructura que concierne tanto al ejercicio de teorización en psicoanálisis, como a la experiencia que lo funda: la presencia de un límite predominantemente conceptual – *un-begriff*– en la propia noción de lo inconsciente – *unbewusste*–. La noción medular del edificio freudiano, ese supuesto fundamental que Freud no en vano renunció a definir,⁴ se resiste a la finitud impuesta por toda captación teórica, temporal y espacial, lo cual no hace sino relanzar la pregunta por la forma y la función epistemológica de esta noción que parece operar en la imposibilidad misma de formalización.

Georges Canguilhem se ha referido a la conceptualización como el trabajo de conferirle la función de una forma a un concepto (Miller, 1999, p.8). Si bien es cierto que “un concepto es lo que pone la mano

4 Véase el comentario freudiano en *Las resistencias contra el psicoanálisis*: “el analista declina decir qué es lo inconsciente, pero puede indicar el campo de fenómenos cuya observación le impuso el supuesto de lo inconsciente. El filósofo (...) no puede seguirlo en esto”: (Freud, 1925/1992, p.230).

sobre algo para capturarlo”, dice Miller (1993, pp.18-19), lo que define al inconsciente como concepto es que uno no logra nunca capturarlo, y no por incompetencia o porque consista en un saber distante, sino porque lo que éste hace, lo que le brinda su estatuto — si se nos permite, epistemológico —, lo que veremos que lo define como función, es el escape mismo. Para Lacan, la “verdadera función [del concepto de inconsciente] es estar en relación profunda, inicial, inaugural, con la función del concepto *Unbegriff* (...), o sea, el corte” (Lacan, 1964/2008, p.51). Lo inconsciente *corta* y hace surgir la ausencia como ausencia en el desfallecimiento de la supuesta continuidad conceptual. Acá la noción de corte ostenta un sentido que resuena profundamente en las voces antiguas, casi perdidas del vocablo *sciō*, verbo transitivo precursor del infinitivo *scire* que, como señalamos al comienzo de estas páginas, le dio vida latina al *saber* del que está hecha toda *episteme*. *Sciō* encuentra sus antepasados más directos en el protoindioeuropeo (*skh-i(e/o)-*), el sánscrito (*chyāti*) y el griego antiguo (*σχάω*), formas todas que le confieren al saber el sentido de ‘cortar’, ‘grabar’, ‘hacer una incisión’ (De Vaan, 2008, p.545), convirtiéndolo así en la forma impersonal, atemporal y libre de todo *corte*.

El inconsciente como concepto fundamental del psicoanálisis, esa concepción que según Lacan denota “lo que se manifiesta siempre como lo que vacila en un *corte* del sujeto — de donde vuelve a surgir un hallazgo (...) —” (Lacan, 1964/2008, p.35), puede ser leído bajo estas coordenadas como lo que vacila en el *saber* del sujeto al modo de una discontinuidad que sorprende rompiendo el hilo establecido por el *cogito*. La función del corte se revela idónea justo allí donde se procura conferírle a lo específico de lo inconsciente esa forma epistémica que Canguilhem evoca y cuyo valor epistémico, vemos ahora, no reside tanto en la ampliación potencialmente infinita de la inteligibilidad, como en la posibilidad ética de “limitar el colonialismo totalitario del saber frente a lo incomprensible” (De La Fabián, 2008, p.146), preservado el lugar del sujeto aún en el campo mismo del saber. Esto nos permite elevar el comentario que Lacan hace en el *Seminario 11* sobre la función de corte de lo inconsciente a una indicación epistemológica general: la noción freudiana de inconsciente se realiza y adquiere su forma epistémica en la propia noción de *corte*, término que conserva

el privilegio semántico de aludir a una *incisión grabada* en el propio campo del saber que, como tal, mantiene la distancia cero que existe – y de la que la experiencia analítica da testimonio – entre el saber y aquello a lo que éste alude. Hacer resonar la ambigüedad etimológica entre *saber* y *corte*, nos permite releer ese doble plano epistemológico que pone de relieve la lingüística y que muestra la intrínseca relación que guarda el saber, como nos enseña el cálculo infinitesimal, con la función de la ausencia propia del *corte* que es lo inconsciente. La principal virtud – precisamente epistemológica – de este movimiento reside en la visibilización de un registro que, por retroacción, nos induce a afirmar en el propio campo del saber que hay la hiancia, que hay lo indiscernible, que hay de lo real.

Las implicaciones teóricas y éticas derivadas de esta modificación epistemológica no son en nada desdeñables. Asegurar en el plano del conocimiento que el inconsciente como paradigma de los conceptos fundamentales del psicoanálisis presenta un límite definido por la propia falta a la que pretende aludir, es afirmar que el rendimiento del campo epistemológico queda definido para el psicoanálisis por el corte mismo de lo inconsciente, o lo que es lo mismo, que la función epistémica del concepto de inconsciente – piedra angular del psicoanálisis – se define a partir de la función de corte que ejerce en la propia episteme. Leyendo a Bassols y a De La Fabián, se deduce que la ciencia puede ser pensada de acuerdo a una tradición epistemológica que olvida el gesto por medio del cual crea una supuesta connaturalidad entre el saber y su objeto (Bassols, 2016; De La Fabián, 2008, p.116); el psicoanálisis, por su parte, reescribe el campo epistémico mediante sus elaboraciones, insertando en él un abismo que separa la formalización del real a la que ésta apunta. El *concepto* de lo inconsciente es fundamento y ejemplo de este movimiento epistemológico general que, al tratar la forma – el número, el concepto – como representación enigmática de la presencia del significante en lo real y no como *medida* de un ser natural (Miller, 1990, p.45-46), dispone lo real como un punto frente al cual el saber es siempre impotente. Si bien la ciencia supone un «exterminio de la significación» que no obstante encuentra refugio luego en la suposición de que cierto saber, organizado según cierto *logos*, funciona en lo real, el ejercicio científico – en

lo que el psicoanálisis le adeuda — puede pensarse como el mero tejido de una red sistemática de significantes que soporta los objetos; objetos que no consisten ni tienen sustancia fuera de la propia red de significantes. Esta tentativa permitiría pensar lo real — por difícil que sea — como un mero residuo opaco de la operación signifiante. Así las cosas, el destino del concepto y del matema está vinculado a la formalización y no a la medición, como apunta Miller, siendo allí el movimiento esencial ese que prescinde de “proyectar en un sujeto supuesto saber lo que es una invención signifiante” (Miller, 1990, p.52). Ante todo esta es una apuesta ética, la del psicoanálisis, que al bosquejar la «heterogeneidad del saber con lo no sabido» no sólo permite darle cabida en el plano del saber a una experiencia heterogénea al mismo —la de *lo inconsciente* como punto electivo de *un saber que no se sabe*—, sino que, tal como apunta De La Fabián, le impone “un límite radical y muy particular al propio saber psicoanalítico” (De La Fabián, 2008, p.116).

A partir de su experiencia, Freud convirtió lo *inconsciente* en una escritura que, pese a estar concernida por la misma limitación que pretende indicar, permite formalizar — en un sentido *epistémico* siempre estrecho — esa suerte de sustracción que incompleta la realización acabada a la que apunta todo concepto en el campo del saber; sin embargo, haber formalizado ese *corte* no podía haber dejado indemne al saber en su sentido más general. Plantear que un concepto puede formalizar una experiencia que, no obstante, se resiste siempre a quedar absorta en él, implica afirmar que el saber mismo es no-todo, o lo que es lo mismo, que se hallará siempre en falta frente a algo de lo que aborda. Lo que está en juego en este punto es una tesis epistemológica fundamentalmente contraria a la que postula la connaturalidad entre el sujeto y el objeto: el estatuto epistemológico de la praxis psicoanalítica está definido por una implicación subjetiva singular que no es absorbible por el saber teórico (De La Fabián, 2008, p.116). El *concepto* de lo inconsciente es fundamento y muestra de esa particularísima forma de teorizar que opera poniendo en entredicho la secreta solidaridad que suele pensarse que existe entre el saber y su objeto. Si en el saber *hay* lo que se le sustrae, el saber mismo pasa a estar concernido por los propios problemas de su objeto, por la misma pregunta que

pretende responder. A partir de ese punto, esa inadecuación infranqueable y fundamental que emerge entre el saber analítico formalizado y el acto analítico – que se procura quede recogido en dicho saber – no restringe su alcance al dominio teórico. Replicando cierto aspecto del gesto científico, Freud dispuso en la base del saber una pregunta y no una respuesta capaz de fundamentar otros tipos de saberes, de modo que la epistemología misma, en tanto saber sobre el saber, investigará los fundamentos del conocimiento sin poder ella misma zanjar el asunto en torno a sus fundamentos como saber. Esta hipótesis se inscribe en esa vertiente epistemológica que postula la existencia de un real más allá de toda medida, de donde se desprende que ningún saber podrá constituirse como exterioridad metalingüística capaz de develar el sentido de los objetos por los que se pregunta. Por tal motivo, el supuesto *quid* real de los conceptos freudianos se sabe perdido para siempre. Es a lo que alude De La Fabián cuando afirma que el psicoanálisis es un saber sobre un no-saber que sólo es apprehendido en la superficie del texto simbólico que lo ficciona, y no una suerte de metalenguaje especializado capaz de capturar su objeto (De La Fabián, 2008, pp.146-147).

Leer este movimiento epistemológicamente permite, efectivamente, describir las peculiaridades sistémicas y estructurales del psicoanálisis en el campo de las teorías científicas, pero ello no es posible sin indicar a su vez ese punto en virtud del cual se desmarca de dicha serie por dejar un vacío de significación justo allí donde el científico tendería a explicar lo real desde su objetiva posición teórica. Los enunciados psicoanalíticos “incluyen en su interior su deuda con la ficción que les dio origen” (De La Fabián, 2008, p.146); en su enunciación se lee el despliegue de un trabajo de conceptualización que es siempre preliminar, siendo su propia limitación lo que se enuncia más allá del efecto de sentido que generan sus articulaciones teóricas. Podríamos decir que mientras la formalización en psicoanálisis produce un efecto de significación a nivel teórico, en términos epistemológicos dicha teorización opera mediante un efecto de significación de la significación – que deja como resto un vacío estratégico – en el que, no en vano, Miller reconoce “la estructura misma de la experiencia analítica” (Miller, 1993, p.14). El saber

psicoanalítico asegura la dimensión de la causa mediante su propia puesta en escena, precisamente porque ha abandonado la pretensión de decir la verdad sobre lo real. En virtud de este movimiento que no ha dejado de sostener la función del sujeto supuesto saber que supone la ciencia al constituirse, el psicoanálisis se inserta en el campo *epistémico/científico* como ausencia, se instala entre teorías con un saber formalizado que no alcanza nunca a cerrarse sobre sí mismo y que deja en evidencia su mera condición de *semblante* justo allí, en ese campo de teorías, donde se muestra en falta. Siguiendo a De La Fabián, habría que decir que el saber psicoanalítico es una construcción en cuya faz se lee el parecido o la semejanza que guarda con las demás teorías como un mero aspecto de que hacen lo mismo en ese campo que ha quedado reescrito mediante su propia introducción. El semblante no es allí una pura apariencia de la que deba esperarse una verdad teórica más esencial, sino una operación que puede hacer posible el sostenimiento y la transmisión de una práctica clínica que corre el riesgo, cada vez, de pensarse como *teoría* capaz de ceñir una verdad siempre esquiva y singular. Instalarse de ese modo en el campo epistemológico es conceder-se al habla, es poner la teoría en manos del decir conservando el lugar de un sujeto cuya posibilidad de elección puede atravesar en cualquier momento ese saber que — sólo en calidad de semblante — ocupa el lugar del Otro.

Llegados a este punto, resulta evidente que la función epistémica de la conceptualización adquiere en psicoanálisis un estatuto ético fundamental definido por el acto teórico que el analista acomete frente a aquello que le hace de límite al saber: allí donde la articulación significativa que es la *episteme* propia del *saber* psicoanalítico opera exhibiendo sus más elevados dotes para formalizar objetos potencialmente discernibles, se opta por sostener — teóricamente — el *corte* que pone de manifiesto lo inconsciente, transformando la *ciencia* inicialmente pretendida en la modulación de una relación específica con el saber que implica — revela — un cierto modo de hacer con la hiancia, con lo indiscernible. Tal como apunta De La Fabián (2008, p.146), “la incompletitud del saber psicoanalítico es el reverso de su posición ética frente al sujeto y la subjetividad”.

La lógica del significante exige referirse a la función de la causa y a la causa como función en ese plano donde el deseo humano se articula con el lenguaje. Fue Kant, nos recuerda Lacan, quien hizo evidente que la hiancia le impone a toda aprehensión conceptual la función de la causa (Lacan, 1964/2008, p.29). Un concepto implica siempre cierto *quid* resistente a la captura racional, una especie de insondable que precisamente por ello, a diferencia de la ley, funda para un sujeto la génesis de toda posible pregunta y tentativa de respuesta. El inconsciente freudiano tal como fue formulado por su creador, ese centro desconocido que en el plano del saber se manifiesta como lo *no-realizado*, opera *de facto* instaurando la función de la causa. En ese sentido, tal como indica Lacan en “Alocución sobre la enseñanza”, el saber psicoanalítico, sus conceptos fundamentales, están hechos «para servir en un allí» (Lacan, 2012), constituyen un entramado simbólico que asegura en su centro el lugar del no saber con el fin de estimular: “hacer de su no saber la causa de un deseo de saber” (Miller, 1993, p.26). El que teoriza en psicoanálisis, tal como el enseñante, se sustenta esencialmente en el movimiento con el que sale del saber para volver a entrar en él (Lacan, 2012, p.320), disponiendo una construcción teórica que de lo máximo de lo que podría aspirar que sea capaz es de facilitar una experiencia subjetiva en torno al saber en general.

«La imposibilidad toma en psicoanálisis la forma de conclusión», ha afirmado Miller. Es una decisión ética fundamental la que está en juego en esta disposición que sólo posteriormente puede ser leída en su carácter de modificación epistemológica. La incapacidad teórica está presente en psicoanálisis como correlato ético de una enseñanza que no en vano es del orden del enigma y no de la respuesta, lo cual, lejos de invocar la resignación del silencio nihilista, proporciona una ocasión para escribir allí lo que sólo *uno* podría. Dado que en la experiencia analítica la relación con el saber no es de captura sino de imposibilidad de toda captura, esa última palabra que no puede ser escrita en torno al enigma de lo real, bien puede ser sustituida por una palabra que logre indicarlo. Así pues, la función epistemológica del concepto de inconsciente, al apuntar a lo irreductible al saber, queda fundamentalmente reescrita por la posibilidad que engendra

de producir un saber en el corte, esto es, en la hiancia. Es a lo que apunta Miller cuando afirma, con relación a dispositivo del pase propuesto por Lacan — que se supone es el espacio más científico de la Escuela psicoanalítica — que, “Si hay ciencia, hay ciencia de esa hiancia. Es decir: de esa hiancia se tratará de hacer matema y no misterio” (Miller, 1993, p.33). El inconsciente opera bajo la forma de un *corte* que se torna *saber*, pero saber adquirido *par meprise*, esto es, mediante el escape que es el corte mismo y que adviene sólo en el momento de una falla, cuando uno no está a la altura (Miller, 1993, p.20). Allí se hace evidente que el movimiento epistemológico que hemos descrito, lejos de reducir el psicoanálisis al oscurantismo, asegura que habrá episteme en tanto haya *corte*, pero también que habrá *corte* en tanto haya episteme. Apostar así por la formalización no es, pues, insuflar expectativas — totales o asintóticas — de encerrar en una frase la última palabra, sino hacer existir la posibilidad de transitar un recorrido. Es justo por ese espacio que convoca al sujeto que habla a producir un saber sobre su real, que el entramado de conocimientos resultante de la práctica analítica no puede constituirse como el *saber científico* de la totalizante objetividad moderna; en todo caso, aparecerá como la modesta *episteme* de aquellos días antiguos que sólo aspiraba a la inteligibilidad, una inteligibilidad que se sabía tal por saberse también escritura de un sujeto.

El punto de conclusión de esta reflexión adviene, pues, al volver de forma renovada sobre aquella fórmula lacaniana en la que se afirma que el estatus del inconsciente es ético y no óntico gracias al modo de proceder de su descubridor (Lacan, 1964/2008, p.41). La dimensión de la causa recuperada por Freud pone en evidencia — teóricamente — la necesidad del *parlêtre* de dar un salto por encima de la hiancia que hay *en* el saber; salto que, como indica Miller (1993, pp.23-24), sólo puede efectuarse a través de la certidumbre que adviene por la vía del acto y no de la deducción ni de la contemplación.⁵ Al

5 Con este comentario Miller invoca a la teoría misma (*θεωρία*) — descendiente etimológico de la *contemplación*, *visión*, *observación* — para marcar la dirección que toma el camino de la formalización en psicoanálisis.

igual que Descartes, Freud tuvo una certeza. Desde el principio estuvo convencido de que el fenómeno histérico no carecía de sentido, de que del otro lado de la relación se estaba diciendo algo que, aunque enigmático, albergaba una lógica susceptible de ser escuchada y, además, dilucidada. En la raíz de su saber —siempre suspendido hasta que algo de aquello cobrara una forma inteligible— se abrió paso su acto, que empleando como método un cierto tipo de escucha capaz de poner en tela de juicio el saber objetivo y heredado, hizo posible que la verdad otrora silenciada hablara como lo hace todo sujeto. Freud entendió que debía existir una certeza para que hubiese saber —*episteme, ciencia*—, pero a diferencia de Descartes, hizo semblante de ella para que el ejercicio de un método horadante que lo instalaba a él en una posición de no saber, rindiera sus frutos. Lo determinante allí es que mientras que para la ciencia moderna el método estaba puesto al servicio del establecimiento de la ley, esto es, de la cadena cerrada de determinaciones que se supone nos daría, con certeza, la verdad sobre el objeto; para el psicoanálisis, el método apunta al trabajo con la hiancia que es lo inconsciente y que instaura la función de la causa en la vida de un ser humano, ofreciéndole al *sujeto de la ciencia* la pregunta y la posibilidad.

Así pues, Lacan dispone el acto freudiano —paradigma del acto analítico— como el fundamento mismo de su teorización. En Freud se hace patente esa reubicación fundamental del sabio a través de la cual afirma quizá su única indicación epistemológica: puede teorizarse legítimamente sobre el hecho de que no es él quien sabe lo que el paciente, a su pesar, sí. Su quehacer opera, por ello, como una especie de tinta que, al volverse *teoría*, inscribe en el lugar del Otro no un saber sino una pregunta que —como la socrática— aspira a despertar. Esa certeza freudiana que ciertamente no vino por la vía de la ‘contemplación racional’, y que no obstante pudo derivar en *θεωρία*, nos permite apreciar que en psicoanálisis los conceptos fundamentales no se forjaron con un afán contemplativo de saber; al contrario, surgieron como producto *epistémico/contemplativo* —que es siempre visión inteligible y racional (Ferrater-Mora, 2009, pp.348, 776)— de cierta relación subjetiva con el propio saber/corte.

Volver sobre el vocablo *episteme* nos ha conducido a reconocer que ésta incluye un límite que Descartes, quizá a su pesar, desenfunda y que no es otro que el sujeto mismo. Así como lo específico de la ciencia es tener un objeto que es siempre un campo de experiencia, lo específico del psicoanálisis — que pasa por la ciencia para obtener de ella su mínimo estatuto epistémico —, es vérselas frente a ese sujeto de la ciencia, frente a ese agente forcluido que la *ciencia/saber* rechaza para constituir la capturante objetividad de su discurso. En ese punto, allí donde no hay palabras mágicas capaces de exorcizar el límite de la conceptualización, el psicoanálisis salta fuera de la ciencia y se constituye como un nuevo vínculo social que apunta hacia el advenimiento de una orientación ética renovada, siendo ésta la más elevada virtud que habita en la posibilidad, por él sostenida y refrendada, de *dar forma a las cosas informes*. Descartes demostró que la constatación sobre lo más íntimo podía convertirse en una proposición epistémica y epistemológica, esto es, en saber sobre el *corte* e incluso en saber sobre el saber; más lo distintivo del movimiento freudiano es que privilegió el acto cartesiano frente a su saber, haciendo de ello el núcleo ético de su competencia clínica.

Referencias bibliográficas

- Bassols, M. (2016). El inconsciente, femenino, y la ciencia. *Lacan XXI, 1* (abril 2016). Recuperado de: <http://www.lacan21.com/sitio/2016/04/16/559/>
- Cottet, S. (2013). Un bien-decir epistemológico. *Virtualia, 26* (junio 2013), 1-5.
- De La Fabián, Rodrigo. (2008). Del saber científico acerca del objeto, al objeto como límite del saber psicoanalítico. En Kaulino, A. y Stecher, A. (Comp.). *Cartografía de la psicología contemporánea*. Santiago de Chile, Chile: LOM Ediciones.
- De Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Ferrater-Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Freud, S. (1915/1992). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925/1992). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XIX).

- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona, España: Herder.
- Lacan, J. (1955/2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1964/2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1966/2009). *Escritos 2*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (1993). *De mujeres y semblantes*. Buenos Aires, Argentina: Cuadernos del Pasador.
- Miller, J-A. (1988). El psicoanálisis, su lugar entre las ciencias. *Blog de la Universidad Popular Jacques Lacan*. Recuperado de: <https://psicoanalisisyciencia.wordpress.com/documentos/el-psicoanalisis-su-lugar-entre-las-ciencias>.
- Miller, J-A. (1999). *Matemas I*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Miller, J-A. (1990). *Recorrido de Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Milner, J-C. (1980). *El amor por la lengua*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- Milner, J-C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Pastor, J. R. (1944). *Cálculo infinitesimal*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Mayo.
- Ríbnikov, K. A. (1987). *Historia de las matemáticas*. Moscú, Rusia: Editorial Mir.
- Roudinesco, É. y Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

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

Para citar este artículo (APA):

Gámez, Kaira Vanessa (2018). El decir epistémico del psicoanálisis: una ética de la escritura. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 81-100. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

DESDOBRAMENTOS DE UMA METODOLOGIA: O REAL NOS BASTIDORES DA CONSTRUÇÃO DO CASO CLÍNICO

Maria Fernanda Machado¹

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil
mariafernandamachado20@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7329-5290

Giselle Gonçalves Mattos Moreira²

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil
giselegmm@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2955-4587

Kaio Adriano Batista Fidelis³

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil
kaiobfidelis@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6891-6037

-
- 1 Doutoranda em Psicologia/Área de Concentração Estudos Psicanalíticos na Universidade Federal de Minas Gerais (em curso). Mestre em Psicologia/Área de Concentração Estudos Psicanalíticos na Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.
 - 2 Mestranda (Bolsista CAPES) no programa de Pós-Graduação em Literatura (Linha de Pesquisa: Literatura e Psicanálise) da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora do grupo de pesquisa Outrarte: psicanálise entre ciência e arte (desde 2016). Aluna do Curso de Formação em Psicanálise do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais. Graduada em Psicologia pela UFMG, Brasil.
 - 3 Mestrando (Bolsista CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos) da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador dos grupos de pesquisa “Outrarte: psicanálise entre ciência e arte” (desde 2016) e “Fenomenologia e Desconstrução” (desde 2015). Bolsista de Apoio Técnico (CNPq e FAPEMIG) no Projeto de Pesquisa e Extensão Tecendo a Rede (2015- 2016). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil (2014).

*Angela Maria Resende Vorcaro*⁴

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

angelavorcaro@uol.com.br

ORCID: 0000-0002-6538-8646

*Alice Oliveira Rezende*⁵

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

aliceorezende@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4872-3585

*Aline Aguiar Mendes*⁶

Pontifícia Universidad Católica de Minas Gerais, Brasil

alineaguiarmendes@yahoo.com.br

ORCID: 0000-0003-2418-0918

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a05

Resumo

A partir do trabalho de construção de casos clínicos em instituições de saúde mental, desenvolvido por um projeto de pesquisa e extensão interinstitucional, recolhemos princípios metodológicos que orientam os

4 Especialista em Psicanálise com crianças e jovens, tendo realizado várias pesquisas clínicas e teóricas sobre os temas: linguagem, constituição do sujeito, psicose, autismo, fobias, debilidades, adolescência, metodologia clínica. Autora de *A criança na clínica psicanalítica* (1997 e 2004) e *Crianças na Psicanálise: clínica, instituição e laço social* (1998 e 2005) ambos pela Cia de Freud, Rio de Janeiro. Organizou *Quem fala na língua?* (Ágalma, Salvador, 2005), além de autora de 85 artigos em revistas especializadas e 23 capítulos de livros. Membro da Associação Brasileira de Pesquisa Universitária (ANPPEP), do Centro de Pesquisas Outrarte (UNICAMP), do Laboratório de Psicanálise e Educação (LEPSI).

5 Mestre e graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

6 Doutora em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. É professora adjunta IV da Pontifícia Universidad Católica de Minas Gerais/ PUC Minas. Atualmente é Coordenadora de Pesquisa e Pós-graduação da Unidade São Gabriel/PUC Minas e coordenadora do Curso de Especialização da PUC Minas: Saúde Mental: práxis, clínica e política e coordenadora juntamente com Angela Vorcaro da Pesquisa "Tecendo a Rede" Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicopatologia, saúde mental e psicanálise.

bastidores dessa prática no real que concerne às equipes envolvidas no trabalho com o caso, em sua escrita e em sua transmissão. Avisados das lacunas entre o que o sujeito enuncia, o que se pode registrar e o que resta a transmitir, o caráter de es-

tranheza que sobrevive a essas passagens cênicas mobiliza o tecer do caso naquilo que subsiste até então como indiscernível.

Palavras-chave: psicanálise, construção do caso, metodologia, real.

DESDOBLAMIENTOS DE UNA METODOLOGÍA: LO REAL EN LOS BASTIDORES DE LA CONSTRUCCIÓN DEL CASO CLÍNICO

Resumen

A partir del trabajo de construcción de casos clínicos en instituciones de salud mental, llevado a cabo por un proyecto de investigación y extensión interinstitucional, recogemos principios metodológicos que orientan los bastidores de esa práctica en lo real que concierne a los equipos involucrados en el trabajo con el caso, en su escritura y en su transmisión. Tenien-

do en cuenta las lagunas entre lo que el sujeto enuncia, lo que se puede registrar y lo que queda por transmitir, el carácter de extrañeza que sobrevive a esos pasajes escénicos moviliza el tejido del caso en lo que subsiste hasta entonces como indiscernible.

Palabras clave: psicoanálisis, construcción del caso, metodología, real.

UNFOLDING OF A METHODOLOGY: THE REAL IN THE WINGS OF BUILDING A CLINICAL CASE

Abstract

From the work of building clinical cases in mental health institutions, carried out by a research and interinstitutional extension project, we collect the methodological principles

that guide the wings of such practice in the real concerning the teams involved in the work with the case, both in its writing and its transmission. Taking into account the gaps

between what the subject states, what can be recorded, and what remains to be transmitted, the character of strangeness that survives those scenic passages mobilizes the

case weave in what linger so far as indiscernible.

Keywords: psychoanalysis, building a case, methodology, real.

DÉDOUBLEMENTS D'UNE MÉTHODOLOGIE : LE RÉEL DANS LES PORTANTS DE LA CONSTRUCTION DU CAS CLINIQUE

Résumé

Basés sur le travail de construction de cas cliniques dans des institutions de santé mentale, dans le cadre d'un projet de recherche interinstitutionnelle, nous recueillons des principes méthodologiques qui déterminent les portants de cette pratique dans le réel des équipes impliquées dans le travail de cas, dans son écriture et transmission.

Compte tenu des lacunes entre ce que le sujet énonce, ce qui peut être enregistré et ce qui reste à transmettre, le caractère d'étrangeté qui survit à ces passages scéniques mobilise le tissu du cas en ce qui reste jusqu'ici indiscernable.

Mots-clés: psychanalyse, construction du cas, méthodologie, réel.

Recibido: 16/11/16 • Aprobado: 11/08/17

(...) mas a metáfora é uma fuga ao sentido, uma pequena chama que só permite a compreensão passageira do que está a ler.

Llansol. Um beijo dado mais tarde

A partir dos ensinamentos apreendidos da experiência do projeto de pesquisa interuniversitária Tecendo a Rede com a construção de casos clínicos em instituições de saúde e saúde mental da infância e adolescência pretendemos neste artigo, refletir sobre alguns pontos que, nos bastidores da prática, colocam em questão a incidência da função de um ponto impossível de ser cernido, portanto, referido à dimensão lacaniana do real, nos desdobramentos e nos efeitos de sua metodologia.

Apresentaremos as especificidades do TaR⁷, na medida em que conduziram a investigação, neste artigo, dos meandros de sua metodologia de construção do caso com as equipes. Nas reuniões entre a equipe do TaR e as equipes dos serviços de saúde, recolhemos efeitos da dissolução da suposição de saber entre muitos profissionais em três modalidades. Primeiramente, reconhecendo essas reuniões como um texto enigmático, procuraremos distinguir a prática de vários por meio de operações de leitura envolvidas em seu ciframento, contando com as noções de transcrever, traduzir e transliterar, para investigar se algo do real do caso poderia ser apreendido na transposição da fala de um profissional sobre um caso para a escrita do mesmo. Em seguida, aproximaremos a noção de endereçamento feito por muitos para uma escuta difusa à ideia de destinação. Por fim, questionamos qual é o efeito de uma fala de um profissional lida na voz de um outro.

7 A partir desse ponto, o Tecendo a Rede será grafado assim, TaR. O projeto é coordenado pelas professoras Angela Vorcaro (UFMG) e Aline Mendes (PUC Minas) e contou com a participação dos bolsistas de apoio técnico Alice Rezende, Giselle Moreira, Kaio Fidelis e Maxsander Almeida, bolsistas de iniciação científica Brunna Bartole e Olívia Viana e como colaboradora, Maria Fernanda Machado.

O Tecendo a Rede

O projeto interinstitucional TaR congrega professores e estudantes de graduação e pós-graduação, atuando em instituições de saúde mental, de caráter público e privado, na construção de casos clínicos que geram constrangimentos e impasses quanto à direção do tratamento.

De forma resumida, o TaR propõe sua intervenção, partindo da demanda de trabalho dessas instituições, relativo ao caso em questão, devendo necessariamente ser construído em pelo menos três reuniões com a equipe. Propondo um giro na consideração do normalmente denominado Acompanhante Terapêutico (AT), o projeto entra em ação com a participação de um aluno bolsista recém formado em psicologia, que nomeamos aqui AT, ou Aprendiz à Trabalho, devido a sua posição ativa na mobilização da construção do caso em questão. O AT além de exercer a função de acompanhante terapêutico (AT) do paciente, opera agenciando e fomentando questões. O AT está à trabalho no caso com a equipe e, dessa forma, pode colocar a equipe também à trabalho, introduzindo um querer-saber como causa da construção, para que os saberes diversos dos profissionais e suas interrogações se manifestem (cf. Mendes, 2015, p.101).

Num primeiro encontro, o caso a ser construído é apresentado por aqueles agentes institucionais que o acompanham. Expõe-se o percurso do paciente na instituição, sua história de vida e clínica (quando surgiram os sintomas, os tratamentos realizados). O paciente não está presente nas reuniões do TaR com a equipe e sua fala será capturada a partir do que dela ressoa nos profissionais que a testemunham. Essa apresentação é registrada com o auxílio de um gravador. Posteriormente, o áudio dessa reunião é estabelecido em texto, portanto, transcrito, pelos bolsistas da pesquisa. Essa transcrição que transpõe em escrita as palavras sustentadas pela voz dos profissionais que acompanham o caso, fornece material para ser trabalhado, nos bastidores, pela equipe do TaR.

No intuito de decantar os pontos de impasse endereçados pela equipe, essa transcrição será exaustivamente discutida pela equipe

do TaR. Diante do que se decantou da leitura e discussão do texto transcrito da reunião e também do que o aluno recolhe em seu acompanhamento com o paciente, uma segunda reunião com a equipe do serviço é realizada pelo TaR, que será também gravada, transcrita e discutida nos bastidores do TaR.

Procuramos, neste trabalho com as transcrições, distinguir as repetições de atos, falas do paciente que insistem, esgarçando o tecido de um saber prévio que a equipe compunha para o caso. Assim, com o intuito de dar lugar ao que não cessa de se repetir na construção do caso, é preparado um *power-point* a partir do recorte de fragmentos dos textos estabelecidos como resultantes dos áudios gravados nas duas reuniões. A aposta é de que as falas da equipe, proferidas no primeiro e segundo encontros, cernidas no material de trabalho, ecoem sobre os profissionais e possam promover um efeito que, de acordo com Vorcaro, Mendes, Rezende & Fidelis (2016), pode ser entendido como um efeito-equipe que seria pontual e provocaria um concernimento entre os profissionais que acompanham o caso sobre “o saber extraído do paciente” (p.34) e permitindo “a imposição de uma decisão” (p.34) na direção do tratamento.

Assim, no intervalo dos encontros com os profissionais da instituição que acompanham o paciente, a metodologia de construção do caso, inclui reuniões internas do TaR, nas quais estes profissionais não estão presentes, mas fazem parte da mesma a partir do texto que foi estabelecido em decorrência da gravação de suas falas. Na brecha da construção na instituição, o AT se reúne com membros da equipe do TaR, no intuito de escutar a palavra falada pelo outro, mas escutar a palavra falada pelo outro transposta em texto, sem a sustentação da voz de quem a proferiu.

Neste ponto, há um novo encontro com a articulação de significantes alheios sem a sustentação de uma voz. A voz que, ao mesmo tempo, pertence ao corpo e à linguagem, que sustenta o som e o silêncio, se faz ausente após a transcrição do áudio para o texto. O AT, responsável por estabelecer essa passagem, se vê diante da impossi-

bilidade de representar a vocalização da fala, as suas pausas, as suas entonações e a divisão que se coloca entre o falar e o ouvir.

Transcrever e traduzir: iscas que podem fisgar a transliteração?

A demanda da instituição para a construção de caso é apresentada na primeira reunião entre os membros do TaR e os profissionais da equipe da instituição. Sem um roteiro estabelecido, os membros que se sentem convocados apresentam o caso seja na forma de um texto previamente preparado, seja pela leitura de prontuário ou ainda na fala que surge no momento, explicitando o motivo da escolha do caso para a construção e os impasses em sua condução. Como já mencionado, entre esses membros estão estagiários, técnicos, a referência do caso, coordenação da instituição, além dos membros do TaR, bolsistas e coordenadoras.

O áudio dessa reunião, gravada e posteriormente transcrita por um ou mais estagiários do TaR, é artesanalmente transformado em texto, estando os estagiários atentos para a impossibilidade de transcrição fiel do conteúdo capturado na cena da sessão clínica. É com algum empréstimo de suas suposições imaginárias e, principalmente, orientados por uma letra⁸ que começa a se deprender da construção, que cada um opera nessa transcrição, decidindo por exemplo a pontuação do texto, a expressão de tonalidades vocais e o que fazer com as palavras inaudíveis.

Com a transcrição em mãos, nas reuniões semanais do TaR, certimos esse material observando as repetições, as manifestações do caso que parecem opacas para a equipe e até mesmo falas que surpreendem pelo efeito que provocam. Dessas falas estabelecemos uma seriação que orienta o acompanhamento do caso pelo bolsista do projeto, que acontece paralelamente a essas reuniões (Mendes, 2015).

8 Essa noção será melhor desenvolvida a seguir.

A segunda reunião ocorre para a discussão dos avanços e impasses do caso desde o primeiro encontro, também gravado e transposto em texto. Utilizando do mesmo método sobre o texto transcrito, buscamos capturar o que insiste em se apresentar, mas não se representa nos relatos clínicos do caso, assim recortamos algumas falas dos profissionais. Desse modo, o material dessas reuniões é seriado e transposto para um *power point* e este é apresentado através da projeção de seus *slides* na terceira e última reunião seguinte. Todo o conteúdo do *power point*, recolhido da palavra falada por vários, é lido na voz do AT.

Dessa forma, na metodologia de construção do caso do projeto TaR que acontece nos bastidores e nos pormenores da pesquisa, observamos vários pontos que merecem uma maior reflexão. Iniciemos com o momento de transposição das falas dos interventores para textos escritos. Com o intuito de melhor cernirmos essa etapa de trabalho que para muitos passa despercebida, mas que para alguns acaba se tornando o osso da transmissão, utilizaremos algumas teorizações de Angela Vorcaro (2004) e Jean Allouch (1995) sobre três registros de leitura e, portanto, de ciframento, do texto enigmático composto no enunciado da fala, são eles: tradução, transcrição e transliteração. Partimos do suposto que esses registros permitiriam uma orientação fundamental com relação ao tratamento das falas da equipe formal, estreitando a excessiva flexibilidade entre o imaginário e o simbólico que poderia ocorrer no estabelecimento do texto realizado como uma das etapas iniciais da construção do caso.

Segundo Allouch (1995), o registro de tradução transformaria as manifestações do caso em sentido atribuído pelo clínico, presumindo consistência no percebido e definindo seu significado, como por vezes observamos nas falas dos técnicos sobre o paciente na primeira reunião em que o caso é apresentado. Ou seja, na tradução opta-se por um sentido, e por ele orientado pode-se decidir quanto a um falso sentido.

Já a transcrição converteria uma manifestação clínica num código, supondo, portanto, um ideal de igualdade entre o que se perce-

be e o que se registra. Não é aqui que nos situamos, pois durante a construção percebemos que nossa escrita não contempla esse ideal. Ao fazer a passagem da fala da equipe formal para o texto escrito, estamos advertidos do intervalo entre os dois registros e das lacunas daí advindas. Entretanto, pode-se observar que, na passagem do som para a letra há, como aponta Allouch (1995), uma escrita fonética, esta escrita, no registro da transcrição, opera um estreitamento que reduz a frouxidão da fala e denuncia fragmentos de real a partir do que foi dito durante a reunião de construção do caso.

Reduzindo os efeitos da dimensão imaginária presentes tanto na tradução quanto na transcrição, a transliteração, por sua vez, visa operar com a letra, fazendo prevalecer, no texto, a constelação dos pontos tensionados, bordejando o impossível de ser dito que o simbólico demarca. Trata-se da passagem de uma escrita (a fala traduzida no texto que a transcreve) para outra (o texto que transpõe a transcrição para uma constelação de letras tensionadas), na qual quem translitera opera um deciframento a partir do texto estabelecido, ao extrair os significantes privilegiados e denunciar outros ângulos possíveis de perceber o caso. Esse tempo da construção é pontual, operando-se uma transposição de registros de leitura que consideraria as manifestações clínicas como um texto de traços desconhecidos, esse movimento requer recuperar a “lógica que estabelece os valores de cada cifra” (Vorcaro, 2004, p.13).

Quando prevalece a dimensão real que resiste ao discurso, a ideia de transliteração acolhe a fala de muitos e permite a circulação das letras que o compõem. Portanto, uma escolha de fragmentos operada pela equipe do TaR ordenaria e faria série das posições do caso? Seria assim um dos pontos de partida que impulsionaria o posicionamento da equipe do serviço de modo a permitir, nessa ficção, o seu concernimento?

Supomos que o concernimento de um ou vários dos profissionais da equipe se deve a constatação de estarem a reboque do que o saber inconsciente do paciente mobilizou de insabido em cada um, saber

impossível de ser resgatado pelo arcabouço construído pelo clínico com base no conhecimento acumulado. Entretanto, podendo dar-se conta de um assujeitamento que o induz a funcionar como instrumento de uma lógica que lhe escapa, o profissional é convocado ao trabalho, implicando-se na localização de sua posição, no atendimento clínico do caso, em direção à produção do efeito-equipe.

Com o intuito de nos aproximarmos mais dos meandros que compõem a construção do caso clínico, outras questões se colocam relativas aos fatores que resultariam no produto do efeito-equipe. Buscamos abordar o que de fato causaria o profissional na condução do tratamento realizado por muitos, possibilitando tornar articulável o real do sujeito com a fala dos técnicos envolvidos, dando lugar ao que retorna e persiste como enigma (Mendes, 2015), tal como um cristal que só comparecia nos modos como se refrata.

De que maneira a passagem dos embaraços aos questionamentos da equipe possibilitaria o bordeamento do real do caso concernindo uma equipe naquilo do tratamento que é inabordável? Seria um possível efeito de um caso que é apresentado por vários para muitos? A passagem da palavra falada para a escrita do *power point* seria um dos fatores? E a fala de uns lida na voz de outro?

A fala de muitos para alguns: sobre uma letra que insiste e surpreende

Assim, outro ponto sobre o qual nos ateremos neste texto concerne ao formato das reuniões de construção do caso, considerando que essas acontecem a partir da fala de *vários* profissionais das instituições para alguns componentes do TaR. Diferentemente de uma supervisão em saúde mental, quando um psicanalista é convidado a transpor algo da sessão analítica a uma prática coletiva, na construção do caso a fala desse grupo interventor é direcionada a mais de um, ou melhor, a alguns interventores orientados pela psicanálise, que se diluem tanto na figura do AT, quanto na de coordenadores e bolsistas do TaR.

Ao pensarmos em uma apresentação de caso para alguns ou para muitos, duas outras práticas em psicanálise, que seriam a apresentação de pacientes e o passe, podem nos auxiliar na discussão que pretendemos desenvolver. Assim, faremos uma breve digressão sobre os dois dispositivos, orientaremos o nosso enquadre para possíveis efeitos de uma apresentação realizada por uns na presença de alguns ou de muitos.

A apresentação de pacientes, realizada pela psiquiatria desde meados do século XIX, ganha um novo sentido com Lacan, depois de 1930, quando uma lógica médica totalizante e silenciadora é subvertida e a fala do paciente passa a ressoar no universo da saúde mental. De forma sucinta, essa prática pode ser compreendida como um exame do paciente, feito por um médico diante de muitos, outros profissionais das instituições e também alunos. Lacan dá um novo tom para a apresentação de pacientes ao associar paralelamente a psicanálise à psiquiatria e a transformando num dispositivo clínico no qual seus efeitos incidem sobre a direção do tratamento (Ferreira, 2007).

Com relação ao lugar do público que assiste à apresentação, Jaques-Alain Miller (1996), ao questionar o valor dessa experiência, sinaliza que esta plateia espera um deciframento do enigma, um sentido que orientaria a direção do tratamento, “mas no momento que esse sentido vai vingar (...) ele acaba suspenso (...) retorna sobre a referência que o inspira” (Miller, 1996, p.140). O autor discute qual seria o lugar dos expectadores nesse dispositivo, sem problematizar o efeito dos mesmos sobre o paciente, ressalta que os “que assistem (...) diria tolos por função, *voyeurs*” (Miller, 1996, p.138) estariam na posição de aprendizes, protegidos por uma cápsula transparente que os isolaria dos doentes.

Contudo, quando pensamos no efeito da escuta de muitos nas reuniões de construção do TaR, o fato de não ser o paciente, mas sim os interventores que o acompanham a apresentar o caso, acaba fazendo dessa comparação entre esses dispositivos implausível. Certamente, o que pode aproximar essas abordagens seria a função de orientação na direção do tratamento e, ainda, de transmissão de um saber em

psicanálise. O TaR, ao escutar a apresentação do caso, mais do que ocupar o lugar de somente ouvintes ou *voyeurs*, oferece uma escuta ativa, buscando fazer ressoar o que do real⁹ do caso insiste em se apresentar na fala dos interventores, e parece promover assim uma certa transferência de trabalho. Alfredo Zenoni (2012) ressalta que uma reunião clínica:

(...) longe de afastar os participantes de uma relação de saber, ela tem chances de introduzir, pela construção do caso, pelo exame disso que teve um efeito de impasse ou de abertura, pela consideração disso que se revela intratável, uma outra relação ao saber (...) Isso que se supõe o surgimento de uma certa transferência que pode-se chamar legitimamente de 'transferência de trabalho'¹⁰. (Zenoni, 2012).

É no campo do que Alfredo Zenoni (2012) formaliza como transferência de trabalho a partir de um impasse ou de abertura, que pode se dar o que Mendes (2015) nomeia como efeito-equipe, efeito que promoveria um concernimento dos profissionais sobre o real do caso em uma reunião de construção clínica. Em busca dos efeitos em jogo nesses dispositivos, em que medida poderíamos aproximar o passe — passagem do analisante a analista proposto por Lacan — aos efeitos encontrados na construção do TaR?

Como já mencionado, está em questão, a partir do paralelo com a experiência do passe, uma reflexão sobre o lugar de alguns ou de muitos na escuta das reuniões do TaR, tornando possível buscar uma aproximação destes que escutam com o lugar do passador. Nesta perspectiva, talvez, o lugar ou a função do passador poderia ser asso-

9 Noção definida por Lacan (1972-73/2008) como aquilo que não cessa de não se escrever, ou como sintetiza Vorcaro (2004) "a coisa inapreensível este cúmulo de sentido que constitui enigma, o único quinhão de saber que se tem. Enquanto dimensão pura de existência (Há), é obstáculo do qual nada pode ser deduzido. A incessante impossibilidade de se dizer disso qualquer coisa faz com que esse existente sustente a repetição do indefinível" (p.68).

10 Agradecemos Olívia Loureiro Viana pela tradução ainda não publicada.

ciado tanto à escuta dos profissionais do TaR, quanto à apresentação pelos interventores do caso que acompanham.

A figura do passador, segundo Eduardo Vidal (2010), é aquele “em condições de fazer passar alguns significantes, uns poucos, que restam da análise” (p.99), significantes que se ouvem no insabido, dando lugar ao que “os ditos têm de lacunas, de saltos, de incongruências” (p.99). Dessa maneira, os interventores, ao apresentar o caso e eleger significantes do sujeito que possam localizar algo de sua posição no discurso, cumprem, em alguma medida, o papel de passador.

Mas, é fundamental considerar que, no momento em que o caso é falado pela equipe da instituição, a própria equipe pode também cumprir a função do passante ao enunciar uma ficção com algumas palavras que os afetaram sobre a direção do tratamento “ante a impossibilidade de o real advir ao simbólico” (Vidal, 2010, p.98). Neste ponto, cabe aos componentes do TaR fazer “vigorar o ‘fora-transferência’” (p.98), ou seja, assim como o passador, eles optam por se instaurar como um terceiro membro. Do mesmo modo que no chiste, apagando “o que ‘já’ se sabe do desenlace” (p.98) do caso e abstendo-se do sentido explorado pelos interventores, é preciso que os terceiros nessa cena façam eco aos significantes como se fosse a primeira vez que foram ditos, “único modo de surpreender o ouvinte e provocar um efeito” (p.99) de ressonância do impossível que insiste em se inscrever.

Seguindo nessa lógica do passe, sabemos que podem ser escolhidos até três passadores e, ainda, considerando que um passante fala diretamente aos passadores, mas indiretamente ao júri plenário, composto por Analistas da Escola (Lacan, 1969/1995) e, dependendo da instituição na qual é realizado, o passe pode ser aberto ao público, a quem o passante endereçaria sua fala?

Voltemos à investigação sobre a fala endereçada a alguns que, assim como no passe, acontece quando os interventores falam à equipe do TaR. Para desenvolvermos esse ponto da metodologia da pesqui-

sa, que diante de inúmeras experiências realizadas pode ser recolhido como algo que merece uma formalização, utilizaremos uma reflexão de Vidal (inédito) sobre uma possível destinação da letra.

Ao comentar a frase de Lacan (1957/1998a) “uma carta sempre chega a seu destino” (p.45), Vidal (inédito) retoma a ideia de que à palavra carta, em francês, *lettre*, também cabe a tradução letra. Segundo Vidal, não seria sem motivo que Lacan, quando entra na psicanálise pela via dos *Escritos*, entra com o conto de Edgar Allan Poe (1844/2002). A carta, no conto, asseguraria um ponto de resistência do texto entre o discurso analítico e o discurso literário, que confrontaria o leitor com sua falta mais radical: “a carta é o que se subtrai ao poder do discurso do mestre” (Vidal, inédito, p.13), pois a mesma, no conto, se perde e caminha de mão em mão, sem que ninguém consiga de fato se apoderar dela.

Trata-se de uma carta/letra que sustentaria um gozo, pois não chegaria ao seu verdadeiro destinatário. A carta, no conto de Poe, se perde antes de chegar ao seu destino e sustenta um gozo que mantém a letra em suspensão, prescindindo do seu sentido. Somente uma carta que não chega ao seu destinatário, que não teria um endereçamento certo, chegaria ao que Vidal (inédito) nos convida a entender como uma destinação.

Uma carta sem destinatário acaba não sendo aberta, nada se sabe sobre o seu conteúdo. Dessa forma, tanto no dispositivo do passe, quanto na construção realizada pelo TaR, como a fala é destinada a alguns e não a um, sob o efeito da destinação, os significantes que ressoam acabam por alcançar “um sujeito que se deixa, de alguma maneira, ler pela letra” (Vidal, inédito, p.13). O conto de Poe e a carta deste conto chegam “ao leitor, mas ao leitor, como Lacan deixa claro no início dos *Escritos*, que não é aquele dos endereços aos quais uma carta se remete, mas ao leitor que se deixa dividir pelo gozo que a letra porta”. (Vidal, inédito, p.13).

Vale ressaltar o desenvolvimento da noção de carta/letra no ensino de Lacan. Se no contexto de *A carta roubada* (1957/1998a) e *A*

instância da letra no inconsciente (1957/1998b) estava referida como materialidade do significante, suporte literal, anos mais tarde, em *Lituraterra* (1971/2003a) e *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (1971/2009) Lacan destaca a letra como litoral entre gozo e saber. Fazendo recurso a diferentes processos geográficos como o ravinamento e a água que rasura, sulca a terra, Lacan (1971/2009) opera a passagem de literatura à lituraterra, de modo que o litoral ali inscrito não funciona como uma fronteira entre diferentes planícies, “o litoral é aquilo que instaura um domínio inteiro como formando uma outra fronteira, se vocês quiserem, mas justamente por eles não terem absolutamente nada em comum nem mesmo uma relação recíproca.” (p.109).

Esse desenvolvimento conceitual não implica uma primazia da letra sobre o significante. Para que uma letra se decante e possa ser lida faz-se necessário um uso da articulação significante. Partindo desse jogo significante contido nas diferentes passagens do trabalho de construção do caso, seja da gravação da voz ao escrito, do escrito à leitura, pode-se para além de escutar o que foi dito, ler os efeitos desse trabalho a partir da ruptura do que constitui forma, isso constitui “a prática da letra [que] converge com o uso do inconsciente” (Lacan, 1965/2003b, p.200).

Um escrito, uma palavra, uma letra sem destinatário, sem um endereçamento a um ideal, seriam portadores de uma destinação capaz de promover o efeito de divisão em seus leitores ou, construindo uma aproximação, um efeito de divisão sobre os interventores da instituição de saúde mental. Não seria este o lugar que se espera de uma construção de um caso clínico em psicanálise?

Os leitores, os passadores, alguns que escutam, devem consentir a um “despojamento e a um vazio de sua pessoa para, com isso, reduzir a resistência ao mínimo” (Vidal, 2010, p.99) e dar lugar a essa letra. Essa carta/letra que ressoa, ao circular entre muitos profissionais, resiste ao sentido e ao mesmo tempo, tem um efeito de reorientação na direção do tratamento também por não ser endereçada a um destinatário somente, mas a alguns ou muitos. Dissolvido

entre alguns, a letra que não é apreendida pelo sentido promove um curto-circuito na compreensão e permite um concernimento da equipe na construção do caso. A destinação cumpriria seus efeitos na metodologia do TaR.

A escansão da voz no *power point* como curto-circuito do sentido

Até aqui, já trabalhamos com a noção de transliteração e também de um possível efeito de destinação resultantes de alguns pontos da metodologia do TaR. Um terceiro ponto concerne à escansão da voz de quem fala nas construções transposta para o *power point* e a leitura dessas falas cernidas no slide na voz de um terceiro.

Dito de outra forma, o nosso trabalho, na medida em que transpomos o áudio da gravação para o texto escrito, é o de operar com o texto. Nesse sentido, há um estreitamento significativo, os pontos que resistem em serem transpostos de um registro de leitura ao outro operam como bússolas. Assim, procuramos escutar esse texto mudo, decantando os fragmentos do caso que insistem na repetição, tais fragmentos farão parte de uma seleção de falas transpostas em série para um *power point*. Em uma nova reunião na instituição, devolveremos para a equipe a sua fala, tensionado correlações entre pontos que bordejam o que faz lacuna nas abordagens até então experimentadas, ou seja, transliterada, com o intuito de que eles possam escutar-se de outro lugar. Essa devolução, muitas vezes, acaba por provocar um efeito de surpresa que implica o concernimento da equipe.

A palavra dos profissionais da equipe após a transposição para texto é esvaziada da voz, ou seja, a passagem de um significante a outro se dá pelos espaços brancos da folha. Contudo, quando lida do *power point* na cadência da voz de um AT, a fala ganha uma nova marcação. Uma marcação *extima* ao discurso de quem o proferiu promove, inevitavelmente, um estranhamento naquele que escuta. A voz como objeto *a* ressoa audível a marca de singularidade na fala, de modo que, quando uma fala é sustentada na voz de um outro, acaba ganhando nova direção em uma posição de extimidade.

De acordo com Porge (2014), é a voz que faz com que algo do significante ressoe na fala. Em *O seminário, livro 10: a angústia* (Lacan, 1962-1963/2005), a voz ganha estatuto de objeto *a*, em sua função de invocação, na medida em que se faz suspensão que marca o espaçamento entre um significante e outro. Enfatizando não o conteúdo do que é dito ou o tom vocal, mas a escansão temporal que marca um engajamento corporal, a voz comparece na dimensão do objeto *a* enquanto real.

É a voz que sustenta a passagem para a articulação de um significante a outro. Quando a voz se interrompe em sua cadência, abre-se uma nervura que pode dar ao significante em queda uma possibilidade de tocar a letra. O sujeito se divide na falta da voz, quando a articulação de uma cadeia significante emitida por ele, ressoa na voz, na sustentação de um outro.

Algo da ordem do real pode ser tocado na leitura do *power point*, mas este algo não se apresentaria pela vocalização, mas sim na sua falta. Miller (1989/2013) acrescenta que “a voz é exatamente aquilo que não se pode dizer” (p.12). Ao que se pode acrescentar que o dizer escapa à voz, mas só se apresenta a partir da brecha suportada *por* e aberta *na* sua presença evanescente. Em razão de uma carga libidinal que não pode ser absorvida, a voz teria um efeito de divisão sobre o sujeito quando sua ausência promove um curto-circuito do sentido.

Assim como na brincadeira infantil do telefone sem fio, cuja distância entre quem emite a mensagem e o destinatário produz uma perda que implica uma distorção, a construção do caso inclui esses intervalos da transmissão, incluindo uma perda, o que pode promover, que um ou mais envolvidos na construção se concirnam. Ou ainda: retirada a voz, ressaltando o silêncio da palavra escrita, ou colocando as palavras da equipe na voz do outro que lê o *power point*, promove-se uma circulação de um discurso por diferentes vozes.

Tanto as falas da equipe direcionadas a muitos outros presentes na primeira reunião, quanto a projeção de algumas dessas falas em

power point causam um não endereçamento desses ditos que acabaria por fixar um dizer ou uma interpretação de um suposto saber, retornando a cada um a posição necessária para estabelecer ou para se deixar concernir. Com essa estratégia alguém da equipe pode escutar a própria voz, exatamente no ponto de concernimento, compreendido aqui como efeito-equipe. Se trabalhamos com esse texto mudo, sem afetação, num outro tempo recolhemos o efeito de um corpo vivo, os técnicos ao escutarem seus significantes na voz do AT se concernem: corpo afetado.

Dessa forma, supomos que o concernimento de uma equipe na construção do caso clínico, poderia se dar também pelo retorno da fala dos profissionais-interventores, com a escansão de suas vozes, em um dizer que se coloca entre o dito nas reuniões e o que se escuta na leitura do que foi dito em um *power-point*.

O que está a ler

A metodologia de construção de caso clínico no nosso trabalho consiste na montagem de muitas cenas, são elas: a primeira reunião em que o caso escolhido é apresentado pela instituição ao TaR, encontros que se sucedem com a presença do AT e o paciente, reuniões semanais que se dão entre os integrantes do TaR, momentos em que o trabalho escrito é apresentado para a comunidade acadêmica, montagem em diferentes palcos.

Freud (1900-1901/2014), nas suas primeiras formulações acerca do inconsciente, recorre a Fechner para apontar que a “cena de ação dos sonhos é diferente da vida representacional de vigília” (p.566). Lacan (1962-1963/2005) em *O seminário, livro 10: a angústia*, recupera o achado freudiano do inconsciente como uma outra cena, nomeando esta como a razão do trabalho da psicanálise. Lacan aponta para a distinção entre o mundo cósmico, dado material e a dimensão da *scène* — termo que na língua francesa designa ao mesmo tempo cena e palco — que comporta a dimensão histórica.

Desenvolvendo esse caminho, Lacan indica a estrutura da cena dentro da cena, como recurso catalizador do encontro com algo da dimensão do real, do mundo cósmico. Esse dispositivo evidencia o objeto *a*, destroço resultante do rasgo da cena que com o tempo histórico se acumula formando empilhamentos de camadas superpostas, camadas que insistem em restar no litoral do palco. De acordo o autor:

Estamos sempre lidando com esse pequeno *a*, que, por sua vez, não está em cena, mas que a cada instante só pede para subir ao palco, a fim de introduzir seu discurso naquele que continua a ser mantido em cena, nem que seja para lançar ali a desordem, a bagunça, dizendo *Chega de tragédia*, bem como *Chega de comédia*, ainda que assim seja um pouco melhor. (Lacan, 1962-1963/2005, p.155)

O objeto *a* movimenta a estruturação cênica, introduzindo a emergência do real que coloca em outra série aquilo que a história havia traçado como destino, remetendo à destinação que circula sem endereçamento causando um curto-circuito no sentido. A cada movimento haveria uma mudança de ângulo, a cada passagem uma refração no destino. O estranho é, então, um efeito da emergência do objeto *a*, que surge na passagem de uma cena a outra, produzindo uma pontual desarticulação na cena montada pelo Outro.

Uma especificidade da nossa metodologia seria a decantação do efeito do que é estranhamente familiar, tal como delimitado por Freud (1919/2010). Através do trabalho de tradução, transcrição e transliteração feita nos bastidores, constitui-se um lugar outro, que é passível de circulação, desde que haja corpos concernidos e afetados pelo caso. O que é concebido nos bastidores retorna a cena para despejar o que o obsceno, o fora da cena, comporta de sujeira. O bastidor é essa obscenidade na construção do caso clínico.

As passagens cênicas daí decorrentes, entre as primeiras reuniões e a devolutiva final, denunciam fragmentos de real do caso através do estranhamento ou da familiaridade dos técnicos com as falas deles próprios, ou de terceiros, que foram recortadas e lidas em voz alta.

Em *Construções em Análise*, Freud (1937/2017) distingue a construção clínica como capaz de decantar um fragmento de verdade histórica a partir daquilo que repete na fala do paciente, índice de um material recalcado, que a despeito de não poder aceder completamente à consciência, insiste sempre o mesmo em suas manifestações inconscientes. Isso que não cessa de não se escrever foi localizado por Lacan como dimensão real. Na mesma vertente do que Freud (1937/2017) demonstra em suas construções clínicas e que foi localizado por Lacan (1972-1973/2008) como real que não cessa de não se escrever, essas passagens denunciam que há algo que ainda não foi cernido pela equipe. Dessa forma, significantes até então ignorados, podem ser extraídos e em um momento anterior à conferência de um sentido se tornam o móbil do tratamento. Movimentam o tecer sobre o caso até adquirirem um sentido construído e, depois de fazer essa escrita, devem ser abandonados permitindo a continuidade da construção.

O estranho é percebido corporalmente pelos profissionais envolvidos, quando um significante, um ato-falho ou fragmentos de história realocados, relidos, relatos pronunciados por uma outra voz se sobressaem engajando os técnicos a repensar a direção do tratamento. Cria-se um clima catalizador, há ali vários profissionais buscando extrair algo que referencia uma novidade, várias cenas montadas em diferentes palcos, com objetivo de que algo se decante. Situações que não excluem os efeitos da contingência, ao contrário, é na emergência de um acontecimento que um novo significante surge e surpreende, semelhante à estrutura de um chiste.

Cabe aos profissionais suportarem ou não essas emergências, as faíscas disso que não é dizível, e a partir daí se concernirem no caso, como um corpo vivo, fazendo poesia desse corpo afetado restituído pelo trabalho da construção. Há momentos em que se esbarra no impossível daquela equipe e resta a saída de um ou outro técnico da instituição. Efeitos que não são inteiramente calculáveis se dão, mas não sem denunciar o que não cessa de não se escrever, e que se repete, de novo, de novo, mas a cada vez com uma novidade em cena e orientados também nos bastidores da metodologia.

Referências bibliográficas

- Allouch, J. (1995). *Letra a letra*. Rio de Janeiro, Brasil: Companhia de Freud.
- Ferreira, C. (2007). Apresentação de pacientes: (re)descobrimo a dimensão clínica. *Agora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 10(2), 295-310. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982007000200010>
- Freud, S. (1919/2010). O inquietante. In: *Sigmund Freud, Obras Completas, vol. 14*. São Paulo, Brasil: Cia das Letras.
- Freud, S. (1900-1901/2014). *A interpretação dos sonhos* (volume I). Porto Alegre, Brasil: L&M.
- Freud, S. (1937/2017). Construções em Análise. In: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica. Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Brasil: Autêntica.
- Lacan, J. (1969/1995). Um procedimento para o Passe. In: *Procedimentos para uma Escola II – Lacan e o Passe*. Rio de Janeiro, Brasil: Freudiana - Escola Psicanálise e Transmissão.
- Lacan, J. (1957/1998a). O seminário sobre “A carta roubada” (V. Ribeiro, Trad.). In: J. Lacan. *Escritos*. (pp.13-66). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957/1998b). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud (V. Ribeiro, Trad.). In: J. Lacan. *Escritos* (pp.496-533). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1957-1958/1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1971/2003a). Litraterria (V. Ribeiro, Trad.). In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp.15-25). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1965/2003b). Homenagem a Marguerite Duras pelo arrebatamento de Lol V. Stein (V. Ribeiro, Trad.). In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp.198-205). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O seminário: livro 10: a angústia*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. (M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Llansol, M. (2013). *Um beijo dado mais tarde*. Rio de Janeiro, Brasil: 7Letras.
- Miller, J.-A. (1996). *Matemas I*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Miller, J.-A. (1989/2013). Jacques Lacan e a voz. *Opção Lacaniana On-line: nova série*, 4(11). Recuperado de: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf.

- Mendes, A. (2015). *O feito-equipe e a construção do caso clínico*. Curitiba, Brasil: CRV.
- Poe, E. A. (1844/2002). A carta roubada. In: *Histórias extraordinárias*. São Paulo, Brasil: Editora Nova Cultural Ltda.
- Porge, E. (2014). *Voz do eco*. Campinas, Brasil: Editora Mercado de Letras.
- Vidal, E. (2010). O passador, entre a análise e a Escola. In: *Documentos para uma Escola V – O passe em andamento*. Rio de Janeiro, Brasil: Escola Letra Freudiana.
- Vidal, E. (inédito). *Efêmero*. Belo Horizonte: Cas'a'screver.
- Vorcaro, A. (2004). *A criança na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro, Brasil: Companhia de Freud.
- Vorcaro, A., Mendes, A., Resende, A. & Fidelis, K. (2016). A clínica do caso construído em instituições. In Marcos, C. M. & Motta J. M. (Orgs.). *A parceria universidade e hospitais de ensino: os caminhos da pesquisa clínica em psicanálise*. (pp.11-38). Curitiba, Brasil: Editora CRV.
- Zenoni, A. (2012). De la supervision comme réunion clinique. In : *La petite girafe*, (pp.129-133). Bruxelas: Institut du Champ Freudien.

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

Para citar este artigo (APA):

Machado, Maria Fernanda - Mattos Moreira, Giselle Gonçalves - Batista Fidelis, Kaio Adriano - Resende Vorcaro, Angela Maria - Oliveira Rezende, Alice - Mendes, Aline Aguiar (2018). Desdobramentos de uma metodologia: o real nos bastidores da construção do caso clínico. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 101-123. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

NO DEJAR DE AMAR A QUIEN HACE SUFRIR

Esteban Ruiz Moreno¹

Universidad Antonio Nariño, Colombia

estebanruizmoreno@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9623-6127

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a06

Resumen

El presente artículo, resultado de la investigación *La relación entre la pulsión sadomasoquista y algunas formas de amor*², busca dilucidar algunos puntos referentes a las problemáticas del amor cuando éste se experimenta a través de sus catástrofes: actos extremos de sacrificio al otro; violencias sobre el cuerpo, sea el propio o del otro; experiencias de sufrimiento insoportable, pero imposible de abandonar a veces.

¿Qué sostiene este tipo específico de relación amorosa? El goce determinado que los sujetos extraen del sufrimiento amoroso podría proponerse como una de las coordenadas específicas para dilucidar la dinámica subyacente al maltrato en las relaciones de pareja.

Palabras clave: Amor, goce, sujeto, pulsión.

NOT STOP LOVING THE PERSON WHO MAKES SUFFER

Abstract

This paper, result of the research *Relationship between the sadomasochistic*

*drive and some forms of love*³, intends to elucidate some problems of love

- 1 Psicoanalista. Foro de Psicoanálisis del Campo Lacaniano de Pasto, IF. Doctorando en Psicología, Universidad de Baja California. Magíster en Docencia Universitaria y Psicólogo, Universidad de Nariño. Docente Tiempo Completo, Programa de Psicología, Universidad Antonio Nariño, Pasto (Colombia). Grupo de Investigación Foro de Psicoanálisis del Campo Lacaniano de Pasto – IF.
- 2 Nombre de la investigación: *La relación entre la pulsión sadomasoquista y algunas formas de amor* (2007-2009). Grupo de investigación Libres Pensadores, Universidad de Nariño (Colombia).
- 3 Research title: *Relationship between the sadomasochistic drive and some forms of love* (2007-2009). Libres Pensadores research group, University of Nariño (Colombia).

when this is experimented via its catastrophes: extreme acts of sacrifice to the other; violence on the body, either one's own or the other's; experiences of unbearable suffering, but sometimes impossible to leave.

What is the support of this specific kind of love relationship? The de-

termined *jouissance* that the subjects extract from love suffering could be proposed as one of the specific coordinates to elucidate the underlying dynamics of abuse in relationships.

Keywords: love, *jouissance*, subject, drive.

NE PAS CESSER D'AIMER CELUI QUI FAIT SOUFFRIR

Résumé

Cet article est le résultat de la recherche *La relation entre la pulsion sadomasochiste et quelques formes d'amour*⁴. Il cherche à clarifier certains points concernant les questions de l'amour lorsqu'il est expérimenté à travers ses catastrophes : actes extrêmes de sacrifice pour un autre ; des violences sur son propre corps ou sur celui d'autrui ; des expériences de souffrances insupportables, mais parfois impossibles d'abandonner.

Qu'est-ce qui soutient ce type de relation amoureuse ? La jouissance déterminée que les sujets tirent de la souffrance amoureuse pourrait être proposée comme l'une des coordonnées spécifiques pour élucider la dynamique sous-jacente aux sévices dans les relations de couple.

Mots-clés: amour, jouissance, sujet, pulsion.

Recibido: 08/09/16 • Aprobado: 23/06/17

4 Nom de la recherche : *La relation entre la pulsion sadomasochiste et quelques formes d'amour* (2007-2009). Groupe de recherche Libres Pensadores, Université de Nariño (Colombie).

Articulación del amor al goce y la pulsión sadomasoquista. Una perspectiva freudiana

El amor se supone, en un contexto general, como un estado ideal en el cual se podrían alcanzar estados de felicidad y crecimiento continuo. La idealización hace parte fundamental del enamoramiento en los sujetos; más allá de la cuestión evidentemente narcisista que se encuentra en todo amor, evidenciada en: “amar es esencialmente querer ser amado” (Lacan, 1995, p.261), la idealización determina una dimensión de la vida que permitiría alcanzar un estado de plenitud inalcanzable de otro modo. Freud (1921/1994) habría descrito esta característica específica del amor en *Psicología de las masas y análisis del yo*, a propósito de magnificar hasta extremos insostenibles las cualidades del objeto de amor.

No obstante, a esta formulación del amor como un medio de crecimiento personal, espiritual, comunitario o de cualquier otra naturaleza, se le contrapone una dimensión del amor como esencialmente trágico (Roudinesco, 2000), en la cual se produce desgarramiento, dolor y padecimiento en el sujeto que ama (Maya, 2011; Muñoz, 2011; Uribe, 2011). Esta aseveración no causa ningún tipo de asombro, puesto que todos los días se constata la existencia de asuntos amorosos que terminan en tragedia: macabros asesinatos, celotipias extremas, feminicidios, violencia a distintos niveles; situaciones extremas que presentifican lo más real del amor (Soler, 2008). Este tipo de manifestaciones permite interrogar la articulación existente entre amor y goce, así como las posiciones que asumen los sujetos en la relación amorosa.

¿Qué formulación se encuentra en Freud con respecto al amor y al goce? Si bien no es Freud quien postula el concepto de goce, puesto que éste es propuesto concretamente por Lacan (Braunstein, 2003), hay algunos planteamientos importantes que denotan un acercamiento relevante a este tema. En este sentido, Freud (1920/1994) se acerca tanto como puede a la cuestión del goce a partir de la consideración de innumerables casos clínicos, en los cuales la repetición de

un evento, generalmente traumático, refutaba su conceptualización previa del principio de placer y habría regido el funcionamiento del aparato psíquico.

En *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/1994) formula la oposición entre pulsiones de muerte (Tánatos) y pulsiones de vida (Eros), problemática que incide de forma directa en la conceptualización del principio del placer, pues increpa la función de descarga del aparato psíquico y los procesos anímicos. Dicho de otro modo, lo esbozado en *Más allá del principio de placer* pone en evidencia una particular posición del sujeto, en la cual existe una satisfacción efectiva más allá de las coordenadas del placer y la descarga. Esta nueva conceptualización, que el mismo Freud (1920/1994) habría calificado como una elucubración, da cuenta de la insistencia del sujeto por transgredir los límites del principio de placer, insistencia inconsciente que lo llevaría a *estar-bien* en el mal, a destruirse a sí mismo o a buscar el *bienestar* en la ruina. El carácter de ruina, propia o ajena, que busca el sujeto en la dimensión del goce es suficientemente visible en diversos casos.

A este respecto, Soler (2010) explica que el concepto de pulsión de muerte, por su carácter de elucubración, no es un concepto válido como sí lo es el de goce, formulado por Lacan en su enseñanza. No obstante, el concepto de goce tendría su procedencia en el planteamiento freudiano de la pulsión de muerte, ubicado en la reformulación del principio de placer.

Otra de las referencias de Freud es *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915b/1995), donde propone algunas problemáticas del amor en torno a los posibles destinos de las pulsiones. De este texto, Uribe (2011) concluye: “La dualidad pulsional orienta a Freud en todas sus reflexiones sobre el amor en la vida psíquica” (p.73). Por tanto, Freud no solamente constituye una teoría del amor articulada a la idealización o al narcisismo, sino al carácter más destructivo de la misma: la pulsión y su naturaleza dual. ¿Qué problemática introduce Freud al orientarse a partir de la dualidad pulsional en sus reflexiones sobre el amor? Permite, por un lado, situar el campo del amor más allá de

los mecanismos del yo, tales como: narcisismo, identificación o proyección, entre otros, y repensar sus consecuencias en relación con la vertiente real que este encarna; por otro lado, se propone una articulación posible con las pulsiones, no solo a nivel de la dualidad pulsional: pulsiones de conservación versus pulsiones sexuales (Freud, 1915b/1995), sino con referencia a la oposición entre las pulsiones de vida (Eros) y las pulsiones de muerte (Tánatos). Con base en la anterior cuestión, cabe resaltar que, de alguna manera, Freud se adelantaba a la consideración de que el amor, en su articulación a la pulsión, podría presentar una dimensión destructiva.

En el momento en que Freud (1915b/1995) interroga el campo de la pulsión en relación con un destino posible, *trastorno a lo contrario - conversión de su contenido*, propone como ejemplo principal la transmutación del amor en odio, incluso propone que su único ejemplo es este. Retomar el adagio popular que reza: “del amor al odio hay un solo paso”, implica sostener que este decir plantea un fragmento escondido de verdad (Lutereau, 2012). El caso del odio como pasión del ser hablante demuestra uno de los campos de mayor presencia del sadomasoquismo, más allá de toda referencia a la estructura perversa; dicho de otro modo, los actos del sujeto que remiten a hacer sufrir al *partenaire* o a que el otro haga sufrir al sujeto, se sitúan en consonancia con el odio, como conversión del contenido de la pulsión.

El sufrimiento que puede obtener un sujeto a través de la experiencia amorosa, a partir de las distintas posiciones que puede tomar en sus relaciones, parte del sadismo y el masoquismo como dos elementos indisolubles. En este sentido, la cuestión se plantearía en términos de una fusión de los dos movimientos. Esta aparente disimetría entre sadismo y masoquismo se formula en los términos coloquiales del verbo *joder*; el amor se constituye en un campo en el cual el sujeto se ubica en una posición para joder al otro o se sitúa en una posición para que lo jodan. Se retoma la definición que otorga el Diccionario de la Real Academia Española - RAE (2001), donde se conjuga la sexualidad, pero también la ruina o el destrozo:

1. intr. malson. Practicar el coito.
2. prnl. malson. Aguantarse o fastidiarse.
3. prnl. malson. Estropearse o dañarse.
4. tr. malson. Poseer sexualmente a una mujer.
5. tr. malson. Molestar o fastidiar a alguien. U. t. c. intr.
6. tr. malson. Destrozar, arruinar o echar a perder algo.
7. interj. malson. U. para expresar enfado, irritación, asombro, etc.

La pulsión implicaría la dimensión destructiva del amor, confirmada por Freud (1930/1994) en *El malestar en la cultura* en relación al mandamiento “amar al prójimo como a sí mismo” que, más allá de implicar una crítica en el sentido religioso, alude al “reconocimiento de lo destructivo en cada uno, y, por consiguiente, la constatación encubierta de la crueldad de la pulsión” (Uribe, 2011, p.100).

Para concluir este breve recorrido, se encuentra que el término *pulsión sadomasoquista* es poco abordado en relación con el campo del amor y los excesos de goce que se producen entre los amantes a partir de ella; pero, por el contrario, existen numerosos trabajos que presentan la articulación de la pulsión sadomasoquista en referencia al tipo clínico de la perversión. No obstante, este término se encuentra presente en varios fragmentos de la obra de Freud (1915b/1995) y de Lacan (1991, 2008a), así como de algunos autores contemporáneos, como Uribe (2011).

Amor y goce. Los aportes de Lacan

¿Cómo aborda Lacan goce y amor? No se recurrirá a la extensa obra de Lacan en torno a esta temática. Solamente se recordará lo que puede anudar amor y goce para contextualizar la presente interrogación de forma específica.

Uno de los grandes aportes que Lacan (2008b) realiza sobre el amor, se sitúa al nivel del puro amor, título agradable y esperanza-

dor que termina cerniendo sobre sí los destinos trágicos de un amor sacrificial. Esta concepción del amor totalmente inédita en Lacan (Uribe, 2011) implica la dimensión del goce absoluto, puesto que concibe, dentro de sí, el sacrificio total del sujeto que ama. De este modo, el puro amor *no sería* más que la transgresión del principio del placer freudiano y la búsqueda del goce lacaniano, el amante puede experimentar en este punto: el amor *nos hería*.

Por otro lado, podría definirse que Lacan (2003) articula el puro amor con las posiciones de *Kant con Sade* (el imperativo categórico y el mal); dicho de otro modo, en palabras de Uribe (2011): “Estas consideraciones sobre el imperativo categórico, conducen a Lacan a la noción de odio/enamoramiento: amar hasta la muerte y más allá de la muerte, suponen una agresión ilimitada contra el sujeto mismo” (p.103), a lo que yo agregaría: agresión ilimitada también contra el otro, contra el amante... ¿Pero qué es el goce? En el caso de la *doxa*, el goce se define como bienestar, disfrute placentero de una cosa, persona o situación. En contrapartida, el psicoanálisis propuesto por Lacan (2010) implica la definición de este concepto desde coordenadas totalmente contrarias:

Lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Indiscutiblemente, hay goce en el nivel en que comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo en ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que otro modo permanece velada (p.95).

El goce no sería más que una satisfacción que se encuentra en el dolor, más allá de los límites del placer (Freud, 1920/1994; Lacan, 2008c). Esta condición del goce – aparecer como producto del dolor y el sufrimiento – aportaría nuevas referencias para entender los fenómenos clínicos que presentan los analizantes.

Entonces, ¿cómo se articularía el goce al campo del amor? Es necesario dar un rodeo por una de las mayores enseñanzas de Freud con respecto al síntoma y recordar que sus primeras indagaciones al

respecto se producen en el marco de su encuentro con el síntoma histérico. La elucidación sobre el síntoma histérico lo lleva a plantear, por una parte, la primera tópica del aparato psíquico: inconsciente, preconsciente y conciencia y, por otra, los escritos de la metapsicología (Freud, 1915a/1995), en los cuales propone a la represión como mecanismo determinante del inconsciente, al punto de definir que lo inconsciente es lo que se encuentra reprimido (Freud, 1915c/1995, p.23).

En este orden de ideas, Freud (1905/1995) propone que el síntoma, más allá de producir malestar al sujeto, además de imposibilitarlo para los asuntos del trabajo y *las cosas del amor*, le provee dos beneficios paradójicos que se sostienen en el orden de lo no-sabido. Concebido de este modo, el síntoma aportaría un beneficio en el asunto de *estar bien en el mal* o conseguir un bien en la desgracia. A este respecto solamente se recuerda que Freud (1905/1995) propone que el beneficio primario de la enfermedad consiste en que el síntoma permite alcanzar una satisfacción sustitutiva de lo que no se ha podido lograr en otro plano efectivo de la vida; en este sentido, el síntoma sería el acto compensatorio de lo reprimido. Esta satisfacción es una satisfacción libidinal.

Por su parte, Lacan (2008a) interroga la referencia freudiana al síntoma, para demostrar cómo el goce se obtiene de forma sustitutiva. En este caso puede pensarse, ¿acaso no es el amor una de las experiencias que más dolor produce en la existencia? Pues bien, más allá de toda la referencia al amor como un bien supremo al que hay que aspirar, una de las cuestiones que más destaca la clínica al respecto, es que viene a producir una satisfacción en el dolor: malos tratos, celos excesivos, crímenes pasionales y feminicidios, son los ejemplos más palpables de ello. Es decir, en el campo del amor, el goce circula de forma directa y permite obtener satisfacciones que no se producen con otro tipo de vivencias.

Por otra parte, Lacan (2008b) implica la problemática del ágalma para entender las relaciones amorosas. En el mundo de la antigua Grecia, el ágalma podía definirse como un objeto valioso que se guar-

daba en una cajita maltrecha y sin importancia; lo valioso que se encontraba dentro de la caja era una ofrenda a los dioses. Creo que esto permite medir la proporción de la propuesta: ¿la pareja o el sujeto mismo podrían situarse al nivel de la cajita maltrecha que guarda el ágalma? Tanto la pareja, como el sujeto, contendrían dentro de sí el objeto valioso que se busca para encontrar la clave de la satisfacción, así como la clave de la felicidad. Este objeto valioso que hemos nombrado se designa con el nombre de objeto *a*; para los lectores habituales de la obra de Lacan, es el objeto clave para el goce. Así, la pareja del sujeto tendría o contendría la clave para que se produzca la satisfacción paradójica que aporta el goce, pero como el goce no puede experimentarse más que a partir del sufrimiento, esta satisfacción específica que obtendría un sujeto tendría que ver con hacerlo sufrir (joderlo) o ponerse en la posición para que lo hagan sufrir a él (que el otro lo joda).

Este es uno de los motivos específicos, dentro del campo de lo que el sujeto ignora, para entender que muchos amantes no puedan abandonar a la pareja que tienen, puesto que el goce aparece como una posibilidad de satisfacción que se obtiene a partir de la confrontación con el otro, de hacerle daño o de que el otro les haga daño. El goce, como aquí se ha esquematizado, es una satisfacción que solo puede obtenerse a partir del dolor y el sufrimiento, donde la clave de esta experiencia es el otro, la pareja, el amante. El goce, bajo estas coordenadas, actuaría como un elemento que une a los dos sujetos que se satisfacen a partir del amor y no lo saben, pero a través de un sufrimiento que sí conocen muy bien.

Para concretar lo anterior, Lacan (1995) afirma de forma contundente en *El Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: “Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto *a*, te mutilo” (p.276).

Referencias bibliográficas

Braunstein, N. (2003). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

- Freud, S. (1895/1992). Estudios sobre la histeria. En: *Obras Completas (vol. II)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1905/1995). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En: *Obras Completas (vol. VII)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915a/1995). Trabajos sobre metapsicología. En: *Obras Completas (vol. XIV)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915b/1995). Pulsiones y destinos de pulsión. En: *Obras Completas (vol. XIV)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915c/1995). La represión. En *Obras Completas. (vol. XIV)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1994). Más allá del principio del placer. En: *Obras Completas (vol. XVIII)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921/1994). Psicología de las masas y análisis del yo. En: *Obras Completas (vol. XVIII)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1930/1994). El malestar en la cultura. En: *Obras Completas (vol. XXI)*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J. (1995). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2003). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2008a). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 8. La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008c). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2010). Psicoanálisis y medicina. En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lutereau, L. (2012). Enigma y cita: dos condiciones de la interpretación. Recuperado el 1 de septiembre de <http://www.elsigma.com/introduccion-al-psicoanalisis/enigma-y-cita-dos-condiciones-de-la-interpretacion/12475>.
- Maya, B. (2011). Del amor y otros demonios. En *a-Cerca del amor*. Medellín, Colombia: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.
- Muñoz, P. (2011). El misterio del amor. En *a-Cerca del amor*. Medellín, Colombia: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.
- Real Academia Española (RAE). (2001). Joder. En *Diccionario de la Lengua española*. Recuperado el 17 de noviembre de 2015 de <http://dle.rae.es/?id=1DBbVTx&o=h>.

- Roudinesco, E. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Soler, C. (2008). *La maldición del sexo*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Soler, C. (Septiembre de 2010). El inconsciente reinventado. En *La repetición en la transferencia*. Conferencia llevada a cabo en los Foros del Campo Lacaniano, Medellín.
- Uribe, J. (2011). Las voces gramaticales del verbo amar y los síntomas. En: *a-Cerca del amor*. Medellín, Colombia: Asociación Foro del Campo Lacaniano de Medellín.

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

Para citar este artículo (APA):

Ruiz Moreno, Esteban (2018). No dejar de amar a quien hace sufrir. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 124-134. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

A TOXICOMANIA ENTRE A DETERMINAÇÃO DIAGNÓSTICA E A INDETERMINAÇÃO DO GOZO DO CORPO

*Isaías Gonçalves Ferreira*¹

Pontífice Universidade Católica de São Paulo, Brasil

ferreira.is@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8099-599X

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a07

Resumo:

O presente artigo procura abordar a atual problemática diagnóstica que envolve a relação do sujeito com as drogas. Tendo em vista, que o diagnóstico em toxicomania se encontra, amplamente, envelopado pela plataforma diagnóstica da dependência química. Pretende-se, portanto, no que concerne à clínica psicanalítica, posicionar uma crítica da razão diagnóstica pelo aporte teórico-clínico da psicanálise freudo-lacanianiana. Neste sentido, a localização da toxicomania como uma nova forma de nomeação

do sintoma, que implica um mais-de-gozar particular, apresenta-se como uma das principais e profícuas contribuições da psicanálise a uma clínica para além da descrição sintomatológica. Com efeito, tanto a droga quanto a toxicomania surgem como efeitos discursivos na era da ciência, ou seja, despontam no espaço vazio que deixa a ignorância do gozo do corpo

Palavras-chave: Psicanálise, toxicomania, diagnóstico, sintoma, mais-de-gozar.

1 Psicólogo e Psicanalista. Mestre em Psicologia Social pelo Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e Sociedade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social da Pontífice Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Conselheiro em Dependência Química pela Unidade de Pesquisa em Álcool e Drogas de São Paulo.

LA TOXICOMANÍA ENTRE LA DETERMINACIÓN DIAGNÓSTICA Y LA INDETERMINACIÓN DEL GOCE DEL CUERPO

Resumen

El presente artículo pretende abordar la actual problemática diagnóstica que concierne a la relación del sujeto con las drogas, en vista de que el diagnóstico en toxicomanía se encuentra ampliamente envuelto en la plataforma diagnóstica de la dependencia química. Se pretende, por tanto, en lo que concierne a la clínica psicoanalítica, posicionar una crítica de la razón diagnóstica gracias al aporte teórico-clínico del psicoanálisis freudo-laciano. En este sentido, la localización de la toxicomanía como una nueva forma de nominación del sín-

toma, que implica un plus-de-gozar particular, se presenta como una de las principales y fructíferas contribuciones del psicoanálisis a una clínica para más allá de la descripción sintomatológica. Efectivamente, tanto la droga como la toxicomanía surgen como efectos discursivos en la era de la ciencia, o sea, despuntan en el espacio vacío que deja la ignorancia del goce del cuerpo.

Palabras clave: psicoanálisis, toxicomanía, diagnóstico, síntoma, plus-de-gozar.

DRUG ADDICTION BETWEEN DIAGNOSTIC DETERMINATION AND THE INDETERMINATION OF THE *JOUISSANCE* OF THE BODY

Abstract

This paper intends to address the current diagnostic issues concerning the subject's relation to drugs, considering that diagnosis in drug addiction is widely wrapped in the diagnostic platform of the chemical dependence. The intention is, therefore, regarding the psychoanalytic clinic, to position

a critique of the diagnostic reason thanks to the theoretical-clinical contribution of the Freudo-Lacanian psychoanalysis. In this sense, the location of drug addiction as a new form of naming of the symptom, which implies a particular surplus *jouissance*, is presented as one of the main and

fruitful contributions of psychoanalysis to a clinic beyond the symptomatological description. Indeed, both drug and drug addiction raise as discursive effects in the era of science, i.e., they excel in the empty space left

by the ignorance of the *jouissance* of the body.

Keywords: psychoanalysis, drug addiction, diagnosis, symptom, surplus *jouissance*.

LA TOXICOMANIE ENTRE LA DÉTERMINATION DIAGNOSTIQUE ET L'INDÉTERMINATION DE LA JOUISSANCE DU CORPS

Résumé

Cet article vise à aborder l'actuelle problématique diagnostique concernant la relation du sujet avec les drogues, étant donné que le diagnostic en toxicomanie est largement impliqué dans la plate-forme diagnostique de la dépendance chimique. Par conséquent, en ce qui concerne la psychanalyse clinique, le but est de positionner une critique de la raison grâce à l'apport théorique-clinique de la psychanalyse freudienne. À cet égard, la localisation de la toxicomanie en tant que nouvelle forme de nomination du symptôme, qui implique

un plus-de-jouir particulier, se présente comme l'une des contributions les plus importantes et fructueuses de la psychanalyse à une clinique au-delà de la description symptomatologique. En effet, la drogue aussi bien que la toxicomanie surgissent comme des effets discursifs dans l'ère de la science, à savoir, elles apparaissent dans l'espace vide laissé par l'ignorance de la jouissance du corps.

Mots-clés : psychanalyse, toxicomanie, diagnostic, symptôme, plus-de-jouir.

Recibido: 28/03/17 • probado: 16/07/17

A atual problemática da toxicomania encontra no interior do campo da saúde mental sua relevância social. De certa forma, as implicações para o laço social desenvolveram uma agenda importante de discussão entre os mais variados pesquisadores. Certamente, o caráter fundamental da questão envolve uma preocupação governamental com o lastro “epidêmico” que determinadas drogas disseminam no ordenamento social.

A partir dessas considerações, o presente artigo pretende definir a posição teórica da psicanálise freudo-laciana sobre a clínica da toxicomania, mais precisamente sobre a relação do sujeito com as drogas. Assim, é possível esclarecer a diferença da psicanálise para com a racionalidade diagnóstica do *manual* que enquadra o usuário em um *quadro* nosográfico, por assim dizer, reducionista.

Por isso procuramos destacar como a racionalidade diagnóstica na toxicomania, sob o eixo do manual classificatório, fomenta uma lógica segregativa de forclusão da singularidade. Desse modo, o trabalho que se segue posiciona uma crítica da razão diagnóstica. Sua principal contribuição consiste em pensar *uma clínica da toxicomania para além da descrição sintomatológica*.

A pretensão não é esgotar o assunto, que traz em seu bojo uma complexidade exuberante, mas, antes, problematizar essa temática à luz do aporte teórico-clínico de Lacan. Com efeito, a metodologia utilizada seguiu uma revisão teórica de determinados conceitos da psicanálise freudo-laciana presentes na clínica da toxicomania, tais como: sintoma, mais-de-gozar, discurso, gozo do corpo entre outros.

Crítica da razão diagnóstica da toxicomania

No início do século xx ainda existia uma inspiração psicanalítica e fenomenológica na psiquiatria, o que pode ser colocado à prova na crítica clínica. Mas o que dizer da atual conjectura da chamada Medicina Baseada em Evidências, ou ainda da Psiquiatria Baseada em Evidências?

Neste contexto, nota-se como a toxicomania na contemporaneidade está marcada pelos protocolos diagnósticos, como uma forma de fomentar não o esquecimento do ser — como diria Heidegger a propósito dos efeitos da modernidade —, mas o esquecimento do sujeito, que foi reduzido à condição de organismo.

É interessante apontar, mesmo que resumidamente, determinados aspectos cruciais da ruptura entre a psiquiatria e a psicanálise no que se refere às constantes trocas e contribuições no interior do tratamento do sofrimento psíquico.

A tradição psiquiátrica do manual, reducionista por assim dizer, surge especificamente em sua terceira versão, *Manual Estatístico e Diagnóstico de Transtornos Mentais-III* (DSM III-1980), já que a partir daí os diagnósticos passam a ser considerados como instrumentos convencionais, dispensando qualquer referência ontológica. Com isso, a exigência majoritária seria a concordância do plano descritivo fundamentado em um suposto ateorismo (Pereira, 2000). Neste momento de rompimento com a psicanálise, o termo neurose é excluído definitivamente como categoria clínica (Dunker y Kyrillos, 2011).

Em 1994 um passo a mais é dado com uma nova versão: o DSM-IV. Este foi publicado trazendo como grande mudança a inclusão de um critério de significância “clínica” para diversas categorias listadas. Ou seja, é conferida uma relevância à certos “sintomas” que causavam sofrimento clinicamente significativo ou prejuízo no funcionamento social e ocupacional. Contudo, não sendo suficiente, no ano de 2000, o DSM-IV foi revisado, surgindo então, o DSM-IV-TR (Dunker y Kyrillos, 2011).

Com efeito, nos 20 anos que separaram o DSM-III do IV, rompeu-se a importante tradição em vigor desde Pinel, que caracterizava as formas de sofrimento ou patologia mental pela via de uma fundamentação ou crítica filosófica. Dessa forma, rompeu-se, por um lado a aliança entre psicanálise e psiquiatria — um compromisso que fundamentou a chamada psiquiatria psicodinâmica —, e por outro lado, a forma fundamental de fazer psicopatologia.

Portanto, o rompimento com os discursos psicanalítico e social fizeram com que a patologia mental passasse a depender de um regime de racionalidade descritivista, isto é, entendida como um epifenômeno comportamental, que envolve alterações moleculares. Ou seja, as implicações filosóficas, éticas e epistemológicas do DSM não são assumidas explicitamente e o centro da problemática é deslocado para o campo genérico da fundamentação nas ciências biológicas (Dunker y Kyrillos, 2011).

Vale lembrar, contudo, que o objetivo do descritivismo e ateoricismo foi o de suprimir a ambiguidade teórica, ou seja, promover uma superação dos mal-entendidos terminológicos, para assim, constituir um acordo mínimo nas definições das categorias empregadas. Com isso, pretendeu-se tornar possível uma espécie de convergência nosográfica no plano mundial (Pereira, 2000).

Nesta esteira argumentativa, nota-se como a plataforma da racionalidade diagnóstica da “dependência química” está amplamente envelopada pelo manual classificatório (DSM) e sua mais direta variação: a *Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento* (CID-10). Neste sentido, a *dependência química* é a nomenclatura comumente utilizada para definir a experiência do consumo sem controle de substâncias psicoativas, bem como dos prejuízos associados ao uso. Assim, o conceito de dependência química, fundado no modelo biomédico, se configura em um fenômeno que encontra nas classificações psiquiátricas o seu campo de diagnóstico, de tratamento e de prognóstico.

Esse *modus operandi* classifica o usuário em pelo menos três níveis distintos, porém complementares: o usuário *social*, o usuário *abusivo* e o usuário *dependente*. O *uso social* pode ser definido como qualquer consumo de substâncias, seja para experimentar, seja esporádico ou episódico. O *abuso* ou *uso nocivo* é o consumo de substâncias já associado a algum tipo de prejuízo (biológico, psicológico, social). Por fim, a *dependência* é definida como o consumo sem controle, geralmente associado a sérios problemas para o usuário.

A publicação do DSM-V em 2013 produziu determinadas modificações em sua versão anterior (DSM-IV-TR, 2000), especificamente em sua forma de diagnosticar o chamado *transtornado* pelo uso de substâncias. Com efeito, o DSM-V removeu a divisão feita pelo DSM-IV-TR entre os diagnósticos de abuso e dependência, reunindo-os como “Transtorno por uso de substâncias” ou “Transtornos relacionados a substâncias”. Certamente, ocorre uma mudança de nomenclatura, que faz o diagnóstico girar em torno, exclusivamente, do termo transtorno. Desse modo, a definição da gravidade do transtorno (leve, moderado ou grave) é determinada pelo preenchimento de critérios diagnósticos, que privilegiam uma tensão imposta no binômio exclusão-inclusão, isto é, quanto mais critérios forem incluídos no quadro, mais grave ele será (Araújo y Lotufo, 2013).

Portanto, mudou-se a forma, mas a estrutura continua a mesma, ou seja, ao invés do diagnóstico de dependente químico ou usuário abusivo, agora temos o de transtorno leve, moderado ou grave. Esse procedimento faz surgir no horizonte da cena diagnóstica um questionamento fundamental, que consiste em problematizar a toxicomania como a *bête noire* da psicanálise. O caminho dos arautos da dependência química posiciona uma abordagem que destaca o caráter repressivo do problema, engendrando, assim, intervenções de contenção e controle do *ato toxicomaniaco*. Essa é uma tentativa comum de fundamentar uma estratégia de eliminação sistemática dos excessos pela via da normatização – seja diagnóstica ou medicamentosa (Ferreira, 2016).

Entender o contexto histórico dessa “evolução” (ou involução) torna-se extremamente necessário para compreender a atual problemática do uso de drogas, em seu contorno mais dramático. Já que tratar a situação por um enfoque exclusivista, considerando, apenas, o âmbito social da toxicomania, pode ser a matriz de uma estratégia de generalização e classificação – em categorias com subcategorias. Assim, os estudos epidemiológicos podem destituir o valor clínico do um a um, isso a pretexto de conferir a tão almejada objetividade, destituindo assim, o enfoque estrutural do sintoma.

A racionalidade diagnóstica do *manual* enquadra o usuário em um *quadro* nosográfico, por assim dizer, reducionista. Ou seja, ela fomenta uma lógica segregativa de forclusão da singularidade.

Para a psicanálise, ao contrário, é preciso, acima de tudo, trabalhar com a fala de cada sujeito, em vez de tender a generalizações. E é justamente a partir da escuta clínica que algo pode se revelar sobre o tema. Nesse contexto, por inúmeras que sejam as formas de consumo de drogas, o que as diferencia é a importância que a substância tem para cada sujeito, sua relevância na vida de cada um. (Alberti, Inem y Rangel, 2003, pp.12-13).

Pois, apesar de a toxicomania permitir uma brecha para o enquadramento de uma sintomatologia — passível de ser “totalmente” descritiva —, que determinaria um quadro nosográfico, no entanto, algo escapa a essa estratégia totalizadora, algo que não se submete a essas formas de generalização: *o efeito de fascinação da droga que é singular para cada sujeito*. Desse modo, a descrição de sinais e “sintomas” não determinam a toxicomania, isto é, se nos mantivermos no rigor clínico, sustentando *uma clínica para além da descrição*. E ao considerar esse cenário, procuramos estabelecer uma crítica da razão diagnóstica da toxicomania

Assim, a preferência pelo termo *consumo* indica a correlação explícita entre um certo jogo, presente no consumismo que conduz à consumição, ou seja, a queda do sujeito consumidor a objeto consumido. O que indicará não apenas a ingestão de substâncias psicoativas, mas também sua função subjetiva. Esse entendimento destaca que para além do efeito psicoativo provocado pela droga existe um efeito de fascinação.

Nesse caminho é fundamental abordar o conceito psicanalítico de sintoma, que remete não a um quadro generalista, mas à singularidade do sujeito, que, como se nota, leva em consideração o laço social. A psicanálise de orientação lacaniana sempre se preocupou com o social, sendo que sua elaboração do estatuto do sujeito implica uma relação *möebiana* entre o psíquico e o social, que encontra sua maior

forma de expressão na clínica. E esse sujeito que é constituído como dividido pela linguagem nos permite questionar a concepção de um indivíduo em fissura (*craving*²), já que, na verdade, a psicanálise se interessa pela própria fissura constitutiva do sujeito (S).

Com efeito, é o conceito de sintoma que melhor convém ao trabalho psicanalítico, principalmente por se sustentar no caso a caso. Os sintomas endereçam uma mensagem cifrada, que revela uma verdade singular e fundamental para cada sujeito. Sintoma e verdade se articulam no ponto axial, o que leva Lacan a expressar que ambos são talhados na mesma madeira. O sintoma veicula uma verdade, que coloca em evidência a articulação significante (Lacan, 1966b/1998). Portanto, o *sintoma* pode ser tomado como *verdade* (Quinet, 2000/2008).

O sintoma é um significante, mas não com um significado patológico (substrato anatomopatológico), bem como não é o sinal de uma doença. O que a psicanálise traz a luz do dia é o entendimento do sintoma, por um lado, como um significante que contém um significado sexual (a verdade do sujeito do inconsciente), e por outro, sendo um sinal do sujeito. Dessa forma, se a fumaça é o sintoma, o fogo é o sujeito (Quinet, 2000/2008).

Todavia, a toxicomania é entendida como uma nova forma de nomeação do sintoma, diferente da que foi proposta por Freud, como formação de compromisso, ou pela via da metáfora, como foi inicialmente postulada por Lacan. Essa nova forma *sintomal* representa um mais-de-gozar particular, ou seja, é tomada pela via da *verdade que retorna nas falhas de um saber*. O que representa uma nova forma de metaforização do sofrimento (Santiago, 2001).

Dito de outra maneira, a toxicomania como efeito do discurso da ciência surge como uma nova forma de nomeação do sintoma, isto

2 Esse termo muito utilizado pelos teóricos da dependência química corresponde a um “desejo” intenso que, ao acometer o indivíduo, desencadeia um choque entre crenças permissivas/facilitadoras ao uso ou estratégias de enfrentamento que possibilitarão a decisão pela abstinência.

é, como o retorno da verdade recalçada do *phármakon*, já que, pela transmutação tóxica da droga (operada pela ciência) ocorre uma tentativa de exclusão dos efeitos do gozo do corpo. Neste sentido, se a estrutura do sujeito permanece invariável ao longo do tempo, porém ocorrem mudanças históricas — são as manifestações fenomênicas do invólucro formal do sintoma (Santiago, 2001).

Contudo, nota-se a impotência do sujeito em conhecer sua verdade e, por conseguinte, a verdade do sintoma revela-se no final como impossibilidade estrutural, uma impossibilidade de totalizar a intervenção sobre o sintoma (Quinet, 2000/2008).

Apontamentos gerais de Freud e Lacan sobre o uso de drogas

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/2011) discorre sobre as respostas alternativas que o homem, por vezes, apresenta diante das vicissitudes da vida, ou seja, sobre as maneiras de lidar com o sofrimento e a infelicidade inerentes ao existir humano³. Com efeito, diante da decrepitude do corpo, das forças da natureza (mundo material) e do Outro (cultura e sociedade), os sujeitos desenvolvem algumas possibilidades de enfrentamento. E dentre as tantas alternativas rela-

-
- 3 Segundo Freud (1930/2011) a vida é árdua demais, proporcionando muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis. Portanto, para suportá-la, não podemos dispensar medidas paliativas. Nesta perspectiva, sem realizar um levantamento exaustivo o autor propõe algumas, dentre as quais: a) a ação, os efeitos e os produtos da atividade científica; b) determinadas satisfações substitutivas, como por exemplo a arte; c) a sublimação das pulsões, através do trabalho psíquico e intelectual, o que confere um valor social; d) o apego a ilusões ou fantasias oriundas da imaginação; e) a abnegação do próprio desejo, por intermédio de práticas de ascese espiritual; f) a perda da realidade, tal como acontece na loucura; g) os delírios de massa, como por exemplo a tutela das religiões; h) gravitar em torno dos relacionamentos amorosos e afetivos; i) as substâncias tóxicas, que assumem certa preferência de escolha, por agirem diretamente sobre a química do corpo humano e tornarem seus usuários insensíveis ao próprio desespero de viver a vida como ela é em suas contradições.

cionadas por Freud (1930/2011), encontramos o que ele chama a mais grosseira de todas, porém a mais eficaz: o uso de substâncias tóxicas, que tanto aumenta o prazer, como diminui a sensibilidade ao desprazer. De acordo com a teoria freudiana, a droga passa a funcionar para alguns sujeitos como um “amortecedor de preocupações”: afastando a pressão da realidade (objetiva), proporcionando um refúgio em um mundo próprio (realidade psíquica) e evitando o sofrimento.

Portanto, o homem fracassa em sua empreitada de alcançar a felicidade e obter o gozo absoluto. Essa esperança humana apresenta-se como impossível. E desse modo, o recurso ao uso de drogas surge com uma alternativa para compensar sua condição de fracasso, “protegendo”, assim, os sujeitos de “três condições humanas essenciais: o desamparo (*Hilflosigkeit*), a culpabilidade fundamental e a falta de provisões narcísicas (Pacheco Filho, 2007, p.31).

Dessa forma, o uso de drogas seria uma escolha na economia libidinal, que quando está configurado como toxicomania, considera-se mais seu *efeito de fascinação* do que seu *efeito psicoativo*, pois apresenta-se como uma resposta possível do sujeito ao mal-estar existente na civilização. Com isso, podemos indagar se esse posicionamento subjetivo redesenha uma espécie de volta ao estado de ausência de tensão e conseqüentemente de prazer absoluto, a chamada “suspensão momentânea do sujeito do desejo?”.

Neste sentido, estabelece-se uma busca interminável para reencontrar o desde sempre perdido “objeto do desejo”, em uma tentativa impossível de reparar a rachadura do ser. Já que, o objeto que causa o desejo (objeto *a*) é impossível de ser atingido empiricamente, e o próprio contato direto com ele seria mortífero. É, portanto, inerente ao sujeito inserido na linguagem, ser atingido pela ordenação da lei que barra o gozo absoluto: o gozo está interdito ao ser falante (Pacheco Filho, 2007).

A ascensão e a nomeação do pai simbólico representam a Lei e a ordenação das relações entre os sujeitos. Isto é, o Nome-do-Pai barra e regula o gozo – na recuperação parcial de fragmentos –, conferin-

do, assim, o acesso simbólico aos objetos que se articulam ao objeto primordial que está na origem do desejo. Assim, a falta estrutural do ser falante gravita ao redor (sem nunca atingir) daquilo que Lacan denominou objeto *a* causa do desejo (Pacheco Filho, 2007).

Não obstante, o toxicômano é aquele que foi siderado pelo objeto droga: um mais-de-gozar particular na era da ciência (Santiago, 2001). Com efeito, a droga como *gadget* no mercado capitalista representa essa aceleração da tendência totalitária do capitalismo (Pacheco Filho, 2007). Como bem apontou Žižek (2012/2013, p.27), “a figura do drogado, o único verdadeiro ‘sujeito de consumo’, o único que, inteiramente, até sua morte, consome-se a si mesmo em seu gozo desenfreado”.

De certo modo, os desenvolvimentos de Lacan no seminário, livro 16 *De um Outro ao outro* (1968-69/2008) e no seminário, livro 17 *O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), lançam as bases para a formulação do campo do gozo e de seu ordenamento no laço social. Com isso, é possível pesquisar a problemática da toxicomania, abordando a função da droga do ponto de vista econômico, ou seja, como um modo de gozar particular que implica o efeito de fascinação diante do real do gozo que incide no corpo⁴. Como já foi dito, a toxicomania como efeito do discurso da ciência surge como uma nova forma de nomeação do sintoma, que opera uma tentativa de excluir os efeitos do gozo do corpo (Santiago, 2001).

Diante dessa conceituação, que articula o sujeito ao campo do gozo, pode-se reconhecer que as últimas considerações de Freud

4 Vale lembrar, que o psicótico sendo o fora-de-discurso não deixa de ser um mestre da linguagem, isto é, seu gozo não está ordenado pela significação fálica (*Die Bedeutung des Phallus*). Considera-se, portanto, que o psicótico mais do que habitar a linguagem é habitado por ela. Por um lado, a especificidade do gozo sexual na neurose, enquanto fálico, está ancorado e determinado na linguagem, ou seja, é tributário do significante fálico. Por outro lado, a exclusão desta significação fálica do sistema simbólico do sujeito psicótico faz surgir o real do gozo sexual enquanto algo que não é simbolizado e nem simbolizável (Santiago, 2001).

(1930/2011) apontam para uma espécie de “técnica vital”, na qual o toxicômano encontraria uma forma de lidar com o insuportável da renúncia ao gozo. No entendimento de Santiago (2001) “o recurso metódico à droga” pode ser visto “como uma construção que permite ao sujeito tolerar os efeitos imprevisíveis e angustiantes do gozo do corpo” (p.12).

Lacan e o labirinto da toxicomania

Em 1938 no texto *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, Lacan (1938/2003) faz sua primeira referência ao tema das drogas. A temática da toxicomania aparece na reflexão lacaniana, inicialmente, relacionada ao complexo de desmame, o que concerne à constituição do *indivíduo* no interior do seio familiar, correlacionado a um traumatismo psíquico. O diagnóstico lacaniano, envolto pela concepção de uma tendência psíquica à morte, apresenta a forma oral do complexo de desmame através de três expressões clínicas: “a greve de fome da anorexia nervosa, o envenenamento lento de certas toxicomanias pela boca, o regime de fome das neuroses gástricas” (p.41). Com isso, Lacan estava relacionando o complexo de desmame às “contingências operatórias que comporta” (p.37), pois, frequentemente apresenta-se como um “trauma psíquico cujos efeitos individuais” (p.37) fazem correspondência com essas manifestações clínicas elencadas.

Já no texto *Formulações sobre a causalidade psíquica*, Lacan (1946/1998) reconhece no recurso ao tóxico um caráter tamponador da falta constituinte do sujeito, ou seja, uma tentativa de buscar a unidade através de um complemento imaginário. Sendo que, “essa miragem das aparências em que as condições orgânicas da intoxicação, por exemplo, podem desempenhar seu papel, exige o inapreensível consentimento da liberdade” (p.188). A liberdade surge no horizonte da discussão como uma miragem de unificação, no sentido de buscar a unidade do eu pela reconciliação com o ser — que é falta-a-ser. A prática da intoxicação expressa, portanto, um ideal de auto-suficiência extrema do sujeito diante dos efeitos imperiosos do Outro (Santiago, 2001).

Todavia, constata-se que a margem de mínima escolha representa um posicionamento do sujeito diante da petrificação do gozo. Neste sentido, “a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1959-1960/2008, p.376). Não se pode deixar de lembrar que “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (Lacan, 1966a/1998, p.873).

O ponto axial dessa problemática, converge para o reconhecimento de que o uso metódico dos tóxicos delineia uma forma de tratamento médico sob a rubrica da autoprescrição de um artifício, uma espécie de estancamento dos efeitos insuportáveis da divisão subjetiva. Isto é, uma tentativa de produzir uma unificação da divisão peculiar (falta-a-ser) pela via do mais-de-gozar particularizado da era da ciência. Nesta perspectiva, a toxicomania configura-se como um remédio ilusório da unidade subjetiva, ou seja, um complemento de ser que no registro imaginário encontra seu funcionamento. Portanto, a suposta técnica toxicomaniaca do corpo revela que essa operação não encontra ressonância na função de *causa* (do desejo), mas, antes, como *efeito* nesse mais-de-gozar particular que implica a própria fascinação do consumo que conduz a consumição (Santiago, 2001).

Desse modo, a droga inserida no interior do discurso capitalista se apresenta como mercadoria, ou seja, funciona como um artefato do discurso. A droga, portanto, entendida como um produto da ciência, uma espécie de materialização do efeito real da ciência sobre o corpo. Pode-se dizer, o fruto do casamento da ciência com o capitalismo. Se durante o início do capitalismo, a ligação com a ética protestante foi fundamental para sua constituição e solidificação, atualmente, o capitalismo tem angariado forças para sua manutenção e expansão a nível planetário, através da união mais que estável com a ciência. E dessa relação temos seus pequenos frutos: os *gadgets*. Assim, os tóxicos são relacionados a partir “dos diversos *produtos* que vão desde os tranquilizantes até os alucinógenos” (Lacan, 1966c/2001, p.4, grifo nosso).

Com efeito, o campo lacaniano, delineia as formas de gozo em um mundo atravessado pelo capitalismo em copulação com a ciência. O recurso ao tóxico, portanto, pode ser enquadrado nesta lógica,

sendo que, “a característica de nossa ciência não é ter introduzido um melhor e mais amplo conhecimento do mundo, mas sim ter feito surgir no mundo coisas que de forma alguma existiam no plano de nossa percepção” (Lacan, 1969-1970/1992, p.168). Dessa forma, as substâncias tóxicas são incluídas no bojo daquilo que se apresenta como os produtos da ciência (*gadgets*), em um mundo, amplamente, dominado pelo discurso capitalista.

No entanto, torna-se necessário analisar a última palavra de Lacan sobre a relação do sujeito com as drogas, que pela via do uso metódico dos tóxicos, procura instituir uma forma de tratamento contra as exigências imperiosas do Outro do sexo, bem como contra o aspecto desarmonico do gozo. Neste horizonte, o toxicômano estabelece uma estratégia de rompimento com o gozo fálico (Santiago, 2001).

Com isso, ao articular a toxicomania como efeito de discurso, pretende-se pensá-la *como uma nova forma de nomeação do sintoma*. E aqui, ao concordar com a tese de que o gozo é a dimensão abolida do discurso da ciência, define-se a toxicomania como uma tentativa de rompimento do gozo fálico. É possível, portanto, dizer, que na tentativa de expandir os limites do simbólico, o toxicômano toca em pontas do real?

Neste sentido, fica evidente a única definição possível que Lacan confere à droga, ou seja, como aquilo que rompe o equacionamento fálico, ou melhor “o rompimento do casamento com o pequeno-xixi”⁵. Assim se dá, pois, o toxicômano em seu curto-circuito com a

5 A questão do gozo fálico se apresenta ao longo do desenvolvimento do ensino de Lacan sobre sua conceitualização do gozo, que guarda um apontamento em torno do pênis real – extraído de sua leitura do caso do pequeno Hans. Portanto, a expressão *Wiwimacher* criada pelo pequeno Hans, por vezes, é traduzida em francês por *fait-pipi* (faz-xixi), que, no entanto, é retomada por Lacan como *petit-pipi* (pequeno-xixi ou pequeno-pipi). Vale lembrar que a consideração maior de Lacan posiciona o que seria pensar, por um lado, as vias do casamento do sujeito com o gozo fálico, e por outro, a vontade de ser infiel a esse gozo, tal como aparece na clínica da toxicomania (Santiago, 2001).

droga faria oposição às formações do inconsciente, principalmente se considerarmos o aspecto simbólico do sintoma como formação de compromisso. Com efeito, a clínica da toxicomania estaria estritamente ligada ao gozo, resistindo às formações do inconsciente como formas de simbolização da experiência traumática da castração. Portanto, é colocado em evidência o *signo da ruptura do ato toxicomaniaco com o gozo fálico*.

Nesta perspectiva, o psicanalista Éric Laurent (1990/2014) desenvolve essa tese de Lacan sobre a relação do sujeito com as drogas, pouco lembrada, mas decisiva em seu ensino nos anos 1970. Após considerações esparsas em sua obra, Lacan (1975/1976), no pronunciamento que fez nas *Journées des cartels de l'École Freudienne de Paris*, falou sobre o casamento do sujeito com o seu falo. Em suas palavras:

(...) é porque falei de casamento que falo disso; tudo o que permite escapar desse casamento é evidentemente muito bem vindo, donde o sucesso da droga, por exemplo; não há nenhuma outra definição da droga que esta: é o que permite romper o casamento com o pequeno-pipi (p.268, tradução nossa)⁶.

Portanto, o que Laurent (1990/2014) resgata da tese lacaniana é que:

A droga, única forma de romper o matrimônio do corpo com o “pequeno-pipi”; dizemos: com o gozo fálico. É uma indicação preciosa. Além disso, ela suporta, creio, toda uma reflexão que muitas pessoas que se ocupam de toxicômanos fizeram, a de considerar que a toxicomania não é um sintoma no sentido freudiano e que não é consistente. Nada na droga nos introduz a outra coisa que não seja um modo de ruptura com o gozo fálico, não é uma formação de compromisso, mas uma formação de ruptura. (pp.20-21, grifos do autor).

6 Em francês: “(...) c’est parce que j’ai parlé de mariage que je parle de ça; tout ce qui permet d’échapper à ce mariage est évidemment le bienvenu, d’où le succès de la drogue, par exemple; il n’y a aucune autre définition de la drogue que celle-ci: c’est ce qui permet de rompre le mariage avec le petit-pipi” (Lacan, 1975/1976, p.268).

Com efeito, surge no interior desse diagnóstico laciano a problemática de como escrever a ruptura com esse gozo fálico. Isto é, como determinar, diferencialmente, “se se trata de um *novo modo* de gozo, ou de um *buraco* de gozo?” (Laurent, 1990/2014, p.21, grifos nossos). O que Laurent (1990/2014) indaga é que a problemática da toxicomania pode configurar a produção da “ruptura com o gozo fálico, sem que haja, no entanto, forclusão do Nome-do-Pai” (p.21).

Todavia, vale lembrar que não há uma estrutura particular dos toxicômanos. O fenômeno da toxicomania pode ocorrer nas estruturas neurótica, psicótica e perversa. O lugar que a droga e o álcool ocupam na economia psíquica do sujeito nos orienta na direção do tratamento. Portanto, se a droga é a solução que o sujeito encontra para lidar com a angústia diante da castração, isto é, com os impasses do Outro do sexo, logo se perceberá intoxicado pelo objeto (Grossi, 2001).

O sujeito toxicômano parece estar submetido a uma grave condição *sintomal*, nas margens de um gozo desvairado. Com isso, a toxicomania não se constitui como um sintoma entendido nos moldes em que classicamente os sintomas neuróticos se estruturam. Desse modo:

(...) a tese de Lacan a propósito da toxicomania é, pois, uma tese de ruptura. Sua breve observação, nesse sentido, por mais breve que ela seja, é, no entanto, uma tese que engaja forçosamente toda sua teoria do gozo, assim como a do lugar do pai e o futuro do Nome-do-Pai em nossa civilização. (Laurent, 1990/2014, p.21).

Nesse momento, Laurent (1990/2014) localiza nessa tese laciana pelo menos três consequências. Em *primeiro lugar*, “a ruptura com o Nome-do-Pai” (p.23). Em *segundo lugar*, surge um apontamento importante para a designação do diagnóstico estrutural diferencial, principalmente, alertando o clínico sobre a perigosa associação entre toxicomania e perversão, pois aparece uma certa:

7 Nota-se o termo *ruptura* e não *forclusão* do Nome-do-pai.

(...) ruptura com as particularidades da fantasia. Ruptura com o fato de que a fantasia supõe o objeto de gozo na medida em que ela inclui a castração. Ela [toxicomania] supõe um uso muito específico da fantasia: ela não toma os caminhos complicados da fantasia. É um curto-circuito. A ruptura com o 'pequeno-pipi', como diz Lacan, tem como consequência que se possa gozar sem a fantasia. (Laurent, 1990/2014, p.23).

E por fim, em *terceiro lugar*, um comentário que delinea melhor essa relação com o gozo. Ou seja, que:

(...) se pode tratar a toxicomania como o surgimento, em nosso mundo, de um gozo uno. Enquanto tal, não sexual. O gozo sexual não é uno, está profundamente fraturado, não é apreensível, senão pela fragmentação do corpo. Enquanto, na toxicomania, apresenta-se como único. (Laurent, 1990/2014, p.24).

Com isso, a droga pode ser entendida como um produto de substituição, articulada com o revestimento da angústia que se tece em torno do gozo fálico. Desta feita, o recurso à droga é uma forma que o toxicômano encontrou para lidar com a angústia derivada do embate dos sujeitos com essa parte do gozo que deveria ser absorvida pelo significante fálico (Santiago, 2001).

Ainda nesse itinerário, nota-se como a sustentação presente nesse enunciado "*Sou toxicômano*", confere, por vezes, o núcleo de muitas abordagens terapêuticas da toxicomania. Através do recurso à droga, o toxicômano encarna sua insubmissão ao problema sexual, isto é, torna-se um opositor do Outro do sexo. Portanto, o enunciado "*Sou toxicômano*" deslinda como o sujeito pela via de uma identificação ao ideal do Outro se vê confrontado com suas exigências imperiosas. Diante desse cenário, a prática toxicomaniaca configura-se numa técnica artificial, no sentido de uma prótese química, a fim de atenuar o fracasso no trato com os efeitos do gozo fálico no sujeito. A droga, portanto, em seu estatuto de *gadget*, torna-se "um artefato reparador da ruptura almejada no plano do gozo fálico" (Santiago, 2001, p.183). Nota-se, portanto, como o efeito provocado pelo recurso às drogas,

na clínica da toxicomania, fomenta um método ordenado e grosseiro para lidar com as consequências dessa *formação de ruptura*.

Dessa forma, a toxicomania encarna uma situação paradigmática, sendo que, sua prática evidencia uma espécie de lado autístico do sintoma. Em seu ato toxicomaniaco, o sujeito procura um modo de gozar que o afasta do Outro. Essa problemática reside na complicada relação estabelecida entre o sujeito toxicômano e o Outro, já que, sua resposta sintomática notabiliza uma manifestação do autismo contemporâneo do gozo⁸.

O uso metódico da droga, de alguma forma, singulariza o que afirmei antes, a propósito do corpo, pois é possível mostrar que o corpo do toxicômano se institui, para ele, enquanto Outro. A toxicomania é um sintoma da moda, na medida em que se constitui como exemplo de um gozo que se produz no corpo do Um, sem que, com isso, o corpo do Outro esteja ausente [...] esse gozo é, no contexto clínico, sempre auto-erótico, sempre autístico, mas, ao mesmo tempo é alo-erótico, pois também inclui o Outro. (Santiago, 2001, pp.14-15).

Portanto, o mundo contemporâneo em sua configuração engendra práticas de espetacularização, já que, encontra no apelo ao imperativo de gozo uma forma de atalho cínico para o enfrentamento do mal-estar do desejo. Contudo, longe dessa manifestação do Outro seguir o que em outras épocas dava-se pela via de referências simbólicas e identificatórias, consistentes ou não, o que se têm hoje é o sentimento de vazio, de infertilidade notória, que é a marca vertiginosa vivenciada, na contemporaneidade, pelo sujeito dividido.

Por fim, o toxicômano, imobilizado diante das ofertas do discurso capitalista (os *gadgets*), ao limitar-se ao enfadonho terreno das drogas, estabelece um modo de gozar particular. Com isso, o que determina, para o toxicômano, o recurso à droga é seu apego à suposta função preventiva contra as exigências do Outro. Casado com a droga, não a

8 Em seu seminário sobre a angústia, Lacan (1962-1963/2005) se referiu à experiência do narcisismo primário de caráter auto-erótico como de um gozo autista (gozo auto-centrado).

toma como um objeto sexual substitutivo, mas como o que lhe permite operar um curto-circuito na sexualidade, uma tentativa de divórcio com a relação enigmática e absoluta da presença do corpo do Outro (Santiago, 2001).

Toxicomania e droga: efeitos discursivos na era da ciência

No final da década de 1960, Lacan (1968-1969/2008) anuncia a substituição de um modelo energético, propriamente freudiano, pela referência à economia política via concepção marxista. Neste sentido, para Lacan, Marx foi o inventor do sintoma, ou pelo menos daquilo que podemos considerar como a dimensão de uma *leitura sintomal* da sociedade burguesa. Com efeito, o psicanalista (Lacan) se aproxima do filósofo (Marx) pelo signo da curiosa homologia entre o mais-degozar e a mais-valia, que ocorre na ordem da estrutura enquanto real, na medida em que se funda na direção de um impossível. Encontra, desse modo, um caminho mais propício para o desenvolvimento do campo do gozo.

Certamente, a inserção de Lacan nesse expediente consistiu em reconhecer que “o aparecimento da mais-valia no discurso tenha tido como condição a absolutização do mercado” (Lacan, 1968-1969/2008, p.37). E isto, no ponto exato de que é possível efetuar essa homologia entre a mais-valia e o mais-degozar. Tendo em vista que “a mais-valia, portanto, é fruto dos meios de articulação que constituem o discurso capitalista. É o que resulta da lógica capitalista” (p. 37). Dessa forma, formaliza⁹ os laços sociais através de sua teoria dos discursos, ou seja, estabelece o modo pelo qual os seres falantes promovem o ordenamento do gozo, já que “o mais-degozar é uma função da renúncia ao gozo sob o efeito do discurso” (p.19). Assim, complexifica sua teoria do objeto, ponderando sobre o desejo inconsciente através

9 Nos seminários livro 16 (*De um Outro ao outro*) e livro 17 (*O avesso da psicanálise*) Lacan constrói sua teoria dos discursos como modos de ordenamento do gozo. Com efeito, desenvolveu quatro discursos como formas de estruturação do laço social (Discurso do mestre, da histérica, do analista e do universitário), bem como postulou suas respectivas articulações com a clínica psicanalítica.

do objeto inscrito no campo do gozo, portanto, uma referência à dupla valência do objeto *a*¹⁰. Nota-se, com isso, o movimento pelo qual “o sujeito cria a estrutura do gozo, mas tudo o que podemos esperar disso, até nova ordem, são práticas de recuperação. Isso quer dizer que aquilo que o sujeito recupera nada tem a ver com o gozo, mas com sua perda” (p.113).

Nesta perspectiva, é possível pesquisar a problemática da toxicomania, abordando a função da droga do ponto de vista econômico, ou seja, como um modo de gozar *particular*: um insustentável *mais-de-gozar* que implica o efeito de fascinação diante do real do gozo que incide no corpo. E isto se coloca pelo signo da ruptura com o chamado gozo fálico, em uma “tentativa” de se opor ao aparelhamento discursivo do gozo¹¹. Percebe-se, que a prática metódica dos tóxicos – a chamada compulsão –, pode ser entendida como uma *perturbação do ato*, o que posiciona uma espécie de via nebulosa para o trabalho analítico. O toxicômano encontra-se, com isso, imobilizado em uma prisão celibatária, isto é, em uma “tentativa” enfadonha e repetitiva de obter satisfação fora do laço social. O sujeito em seu ato toxicomaniaco procura fazer uma aposta sem o Outro, que consiste na expressão de um tipo de satisfação corporal autoerótica, muito presente na clínica das impulsões: recurso às drogas, bulimia, anorexia *etc.* (Rabinovich, 1989/1992).

Aqui encontramos uma radicalização do que Lacan denominou de discurso capitalista, que intervém diretamente no estabelecimen-

10 O objeto *a* inicialmente é entendido por Lacan como o resto da relação do sujeito com o Outro. O atravessamento do significante, portanto, da linguagem que incide sobre o sujeito dividindo-o () e dessa relação sobra um resto: o objeto *a*. Neste contexto teórico do ensino de Lacan, o objeto *a* é entendido como *causa do desejo* (Lacan, 1962-1963/2005). Todavia, em desenvolvimentos posteriores, o objeto *a* aparece em sua vertente: *mais-de-gozar*. Lacan, então, realiza uma homologia entre a *mais-valia* (de Marx) e o *mais-de-gozar* (Lacan, 1968-69/2008).

11 O toxicômano em sua adesão libidinal ao produto tóxico procura obter satisfação pela via de um gozo, por assim dizer, autístico. Isto é, experimenta um modo solitário de gozar do corpo (gozo do corpo). Nessa vereda solitária, o toxicômano encontra uma saída masturbatória na tentativa de curto-circuitar os efeitos do Outro (Santiago, 2001).

to do laço social. Desse modo, o sujeito toxicômano (consumidor) pela radicalidade de seu ato (toxicomaniaco) sofre uma determinada queda. O consumo associado ao campo pulsional evidencia o deslizamento do consumismo à consumição, deslocando, dessa forma, o sujeito da posição de consumidor para a de objeto consumido. Assim considerado na lógica capitalista, encontra-se em um estado de insatisfação constante, sempre acompanhado pelo gozo de algum *gadget* (droga). As relações, portanto, sofrem uma mercadorização, na qual o sujeito passa a habitar um mundo na condição de dejetivo (Lustoza, 2009).

No tocante a lógica do consumo, o discurso do capitalista surge como uma corruptela do discurso do mestre, o que leva Lacan (1969-1970/1992) a dizer: “espero que se recordem disso, e se não recordam — é bem possível —, vou lembra-lhes já-já. Falo dessa mutação capital, também ela, que confere ao discurso do mestre seu estilo capitalista” (p.178). Não obstante, uma ressalva torna-se necessária, justamente no que se refere a considerar, que não existe um consenso em relação ao surgimento do discurso capitalista como um quinto discurso, sendo que, as vezes é abordado como uma mutação no discurso do mestre, já em outras como uma forma modificada do discurso universitário. E vale lembrar, que o discurso universitário é apresentado, por alguns autores, como o discurso do mestre pervertido (Soler, 2010).

Nesses meandros a sociedade ocidental contemporânea, desde o fim do século XIX e início do século XX, produziu uma nova configuração da medicina, estabelecendo, assim, uma estratégia de instrumentalização do corpo. Certamente, esse processo histórico engendrou as condições para o surgimento da *droga* e do *toxicômano*, como efeitos da copulação entre o discurso da ciência e o discurso capitalista¹². E isto na medida em que representam a consequência imediata da ex-

12 O termo droga apresenta uma origem holandesa, *droog*, que designa os produtos secos do ultramar, como por exemplo, álcool, o tabaco, o café, o mate, o ópio, o cânhamo etc. Dessa forma, como resultado do modo de produção capitalista e das atividades comerciais na chamada expansão marítima, esses produtos com propriedades aditivas começaram a circular livremente entre os continentes, aumentando a demanda de consumo, bem como seu comércio (Ribeiro, 2008).

clusão do efeito de fascinação que a droga confere ao sujeito (usuário) no ato do consumo. Porém, a função metafórica do *phármakon*, antes excluída, retorna na figura do toxicômano. Para Rivera-Largacha (2010) essas condições incidem em uma tripla redução no interior destas figuras.

Em primeiro lugar, o corpo é reduzido a um organismo uniformemente permeável às influências do químico. *Em segundo lugar*, o psicotrópico é reduzido a uma substância química estável cujos efeitos no ser humano seriam previsíveis e, portanto, os efeitos secundários não desejados seriam ignorados. *Em terceiro lugar*, o psiquismo é visto como um órgão psíquico que funcionaria de acordo com a mesma lógica de ação de um órgão físico [máquina]. (pp.439-440, grifos nossos).

Esse cenário foi amplamente construído pela psicofarmacologia¹³, a qual, com a pretensão de ser um saber “científico”, fundamentou-se em uma técnica que procurava encontrar na química o núcleo de controle da mente, e isto através da síntese dos agentes psicotrópicos de determinadas plantas – por exemplo, o ópio e a coca. Com efeito, fomentou a ilusão de que por meio de pesquisas avançadas sobre o funcionamento dos psicofármacos seria possível solucionar o mal-estar inerente ao ser falante. No entanto, o que fica imiscuído nessa operação é o desconhecimento dos efeitos que esses produtos ocasionam no psiquismo.

Assim, os desenvolvimentos no campo do positivismo produziram efeitos em diferentes esferas da vida social. A intervenção da psicofarmacologia científica foi legitimada socialmente com a promessa de proporcionar bem-estar. O que acontece, portanto, é que as substâncias psicoativas perdem sua bagagem histórica, cultural e ritualística, convertendo-se em transformações discursivas de instrumentalização, administração e colonização dos corpos, com a promessa de

13 Desde o final da década de 1940 e o início da década de 1950, se processou o desenvolvimento de uma psicofarmacologia chamada científica, cercada pelo ideário da manutenção da saúde e o fim do mal-estar (Birman, 1998).

fomentar não somente longevidade, mas também qualidade de vida. Porém, mais uma vez a ciência não consegue controlar as consequências de seus produtos, principalmente quando levamos em conta sua união estável com o capitalismo — deste descontrole surgem as formas de toxicomanias.

Neste sentido, os “agentes terapêuticos”, sejam químicos ou neurobiológicos, tornam-se os “melhores” instrumentos para intervir sobre o suposto “sintoma toxicomaniaco”, principalmente quando este é apreendido pela alteração neuroquímica no Sistema de Recompensa Cerebral. Os médicos, com efeito, são solicitados a controlar as operações necessárias à manutenção das diferentes funções do organismo. E assim, na proposta de fomentar a prescrição médica de determinadas substâncias tóxicas, a medicina, especialmente pelo viés da psiquiatria e da farmacologia, dedicou-se a classificar as diferentes reações provocadas pelas drogas no organismo humano. Então a medicina — e aqui se insere a psiquiatria contemporânea — torna-se refém do utilitarismo pragmático, que orienta suas ações em direção a soluções rápidas e pontuais frente à demanda de seu público.

De acordo com Lacan (1966c/2001), a medicina moderna surge como a síntese de uma tensão dialética entre a antiga tradição médica e uma disciplina positivista — esta última funda sua prática sobre o modelo epistemológico e metodológico do positivismo. Certamente, essa virada histórica do saber médico não surge sem expectativas, que no caso da medicina moderna consiste na invenção de mecanismos de *medida e observação* sistemáticos sobre o corpo. Uma verdadeira política do controle que tem como objetivo central fundar uma medicina com base na ciência empírica. Sua finalidade consiste na tentativa de desvelar totalmente os mistérios que envolvem os objetos de natureza corporal, o que implica atuar sobre aquilo que o corpo comporta de real, mas, sem dúvida, não é o mesmo real de que trata a psicanálise. Na medicina, portanto, existe o ideal de procurar uma fórmula real (anatomopatológica), com o objetivo de conferir cientificidade ao campo médico, o que nem sempre se comprova, muito menos na psiquiatria. Neste sentido, sabe-se que “há algo no corpo que

resiste a ser totalmente apreendido pela ciência, pois o corpo não está desvinculado do inconsciente e da pulsão, e seu real não corresponde ao real da ciência". (Quinet, 2000/2008, p.121).

Desse modo, o progresso das tecnociências na relação da medicina com o corpo — em suas novas técnicas de intervenção —, apresentam uma "falha epistemo-somática" (Lacan, 1966c/2001, p.8), pois fazem do corpo uma pura *res extensa*, transformando-o em uma substância suscetível de ser entendida na "simplicidade" orgânica de sua natureza, excluindo, portanto, sua dimensão de gozo. Em outras palavras, o sujeito reduzido à organismo pela instrumentalização da ciência moderna, em suas práticas de colonização do corpo, representa uma tentativa de exclusão do gozo do corpo.

O toxicômano e o real do gozo que incide no corpo

Em virtude do cenário até agora apresentado surge um impasse clínico considerável, principalmente, quando a psiquiatria fica subordinada às exigências do mercado, na medida em que caminha na direção de novas técnicas, impondo, desse modo, o excesso de segurança em relação aos instrumentos de intervenção sobre o corpo, tidos como objetivos e objetiváveis. O risco de aceitar tal imperativo consiste em focar apenas a "manifestação fenomênica" do sintoma e ignorar totalmente o gozo implicado.

A própria psiquiatria, em sua atual configuração, até parece um produto da copulação entre o discurso da ciência e o discurso capitalista. Esse diagnóstico não é arbitrário, já que se observa um longo processo de biologização nas pesquisas, que culminam, por assim dizer, na chamada medicalização tanto da doença quanto da própria saúde. Portanto, existem os mais diversos meios de financiamento destas pesquisas chamadas de científicas no campo da medicina, que revestem de "autoridade" os médicos-cientistas, "fazendo-os aparecer como figuras do mestre moderno, quando, de fato, estão a serviço do discurso do capitalista, que constitui, como mostra Lacan em televisão, o discurso dominante de nossa civilização, responsável portanto por seu mal-estar" (Quinet, 2000/2008, p.150).

Desta forma, se estabelece um paralelo com a maneira da psiquiatria biologizante intervir sobre o corpo dos toxicômanos, reduzindo-os a meros organismos passíveis de serem regulados. Com isso, ocorre um profundo processo de recusa ao aporte teórico-clínico da psicanálise, que pela ambiência da clínica demonstra que:

(...) o corpo do humano não se desvincula do sujeito do inconsciente. É no corpo humano que o simbólico *toma corpo*, pois o corpo ao ser levado a sério é, primeiramente, aquilo que pode trazer a marca para ser colocado em uma sequência de significantes. (Quinet, 2000/2008, p.151, grifos do autor).

Nesta perspectiva, o corpo reduzido à organismo transforma o toxicômano num consumidor de drogas e num objeto da indústria farmacêutica, já que no discurso da ciência não passa de um corpo doente a ser tratado.

Corroborando com esse argumento, entende-se que o paradoxo da satisfação extraída de um objeto, por exemplo, no uso dos tóxicos, implica a nocividade para o organismo, revelando, com isso, “que essa indiferença quanto ao objeto coincide com a definição do gozo como satisfação da pulsão, que solicita, necessariamente, a presença do corpo, concebido como uma estrutura secundária, exatamente, porque, nele, está implicada a linguagem e não, o organismo” (Santiago, 2001, p.153). Assim, a droga em sua propriedade *phármakon* revela a insuficiência das abordagens neurobiológicas que restringem suas intervenções ao conteúdo químico inerente aos tóxicos. Não obstante, o toxicômano intoxicado pelo significante *droga* concatena um efeito de fascinação, no sentido exato de que não é a droga que faz o toxicômano (efeito psicoativo), mas o toxicômano que faz a droga (efeito de fascinação).

Neste ponto de vista, a toxicomania consiste no efeito da ciência sobre o corpo, pois a ciência foraclui o efeito de fascinação da droga (dimensão do gozo), que encanta ao sujeito toxicômano em uma insustentável repetição. Com efeito, Lacan (1966c/2001) procurou inserir-se na reflexão sobre os meandros do recurso ao tóxico, defendendo que o fator econômico, ou seja, sua dimensão ética de gozo, é

inerente à relação do sujeito com a droga. Desse modo, a concepção do ato toxicomaniaco não encontra ressonância no aspecto estritamente repreensível do problema em seu âmbito médico-assistencial.

Portanto, a sintomatologia descrita na “psicopatologia contemporânea” só pode ser entendida do ponto de vista da psicanálise como um sucedâneo da estrutura sintomática, ou melhor, como uma nova roupagem, um apanágio privilegiado das novas formas de nomeação do sintoma. Neste sentido:

(...) a psicanálise recebe os rebotalhos do discurso da ciência lá onde desponta o sintoma-verdade na falha do saber médico. É o que sempre acontece quando a medicina reduz a um organismo o sujeito – este se manifestará então no sintoma mostrando o furo no saber. (Quinet, 2000/2008, p.156).

A toxicomania, portanto, surge como efeito de discurso, que resulta, propriamente, da forclusão da dimensão do gozo pelo discurso da ciência. Dito de outra maneira, o gozo retorna como dimensão abolida nas falhas do saber científico. Isto é, há algo no sujeito que sempre resiste às formas de dominação – instrumentalizações tecnológicas – que intervêm em sua condição *sintomal*. Assim, a droga e a toxicomania surgem no espaço vazio que deixa a ignorância do gozo do corpo.

Nota-se, com isso, que a psiquiatria contemporânea estabelece como preocupação central do tratamento a eliminação do sintoma – que é entendido em uma concepção estritamente organicista –, na medida em que suas intervenções estão dirigidas à supressão de todo estado de tensão no organismo. Com isso, o plano pulsional encontra-se deslocado nesse *modus operandi* que faz do uso abusivo dos tóxicos, no interior da racionalidade diagnóstica – biomédica e comportamentalista –, o fundamento de um quadro de dependência química. E isto, tendo em vista, que ao almejar a “pura objetividade”, acaba confundindo, por assim dizer, o corpo com o organismo, tomando a toxicomania pela determinação neurobiológica. Certamente, o *pior* consiste em limita-se a tratar o sintoma pela resposta química, não considerando o essencial presente na economia libidinal do sujeito

toxicômano em sua tentativa de enfrentar as perturbações do gozo do corpo. Todavia, à essas ações que procuram silenciar o corpo, retornam os efeitos do corpo sintomático (real do gozo) que resistem à domesticação do discurso. O uso de drogas, portanto, é sintomático em seu caráter de defesa, como tratamento possível contra o aspecto estruturalmente desarmônico do gozo do corpo (Santiago, 2001).

Vale lembrar que as modificações estabelecidas no campo da ciência fomentaram uma transmutação tóxica no efeito *phármakon*, que na era da ciência moderna tornou-se *droga* (tóxico). Sendo, portanto, considerada um fenômeno passível de intervenção tecno-científica. Assim, o tóxico se torna a *droga do toxicômano*, a partir do momento em que a ciência estabelece uma união estável com o capitalismo, e daí com o advento da psicofarmacologia¹⁴. Dessa forma, decompõem as substâncias da natureza em letras e não mais em signos, esvaziando, assim, toda a tradição dos saberes anteriores — e através de pesquisas sobre a química corporal engendra instrumentos e técnicas para colonizar o corpo, reduzindo-o a mero organismo (Santiago, 2001).

Nesta esteira argumentativa, concordamos com a possibilidade de recuperação da operação *phármakon*, em sua bivalência, no que comporta do efeito de fascinação atribuído à droga, ou seja, àquilo que ainda resiste ao processo de toxificação produzido pelo advento da psicofarmacologia e da atual ascensão das neurociências. Em outras palavras, para além da determinação do efeito psicoativo do tóxico, há a indeterminação do efeito de fascinação da operação *phármakon* inerente à droga. Neste sentido, a *propriedade phármakon* no interior das toxicomanias pode apresentar-se como a saída encontrada pelo sujeito toxicômano para tentar escapar ao comando do Outro, bem como do casamento com o gozo fálico. O tóxico não é a droga,

14 No entanto, a clínica da toxicomania demonstra que: “a droga não é somente um conjunto de substâncias químicas cuja estrutura molecular é semelhante ou praticamente idêntica à de certos neurotransmissores que regulam o equilíbrio e as mudanças do sistema nervoso central. Da mesma forma, a toxicomania não é simplesmente um desequilíbrio radical das percepções e das reações do sistema nervoso central por uma exposição repetida do organismo aos efeitos dos psicotrópicos”. (Rivera-Largacha, 2010, p.438, grifos nossos).

o que pode fazer dela um tóxico é o lugar que ocupa na economia libidinal do sujeito.

Sem dúvidas, o saber analítico apresenta uma especificidade, que conduz sua operação clínica a levar em conta o âmbito do gozo, justamente a dimensão foracluída do discurso da ciência. É exatamente nesta esteira – da dimensão do gozo abolida pela ciência – que Lacan fundamenta suas considerações sobre a toxicomania, que de maneira nenhuma se reduzem ao catálogo descritivo de seus efeitos psicoativos. Certamente, o desafio clínico colocado pela toxicomania não se restringe a fenomenologia dos efeitos da droga no organismo em sua acepção psicoativa, mas sim, em considerar de forma radical o posicionamento do sujeito diante do real do gozo que incide sobre o corpo.

Diante de tal exposição, vale pensar como o sujeito toxicômano pode desenvolver um reposicionamento no que se refere ao lugar que ocupa em um mundo amplamente dominado pelo discurso capitalista. Com efeito, percebe-se um aspecto capital que indica que para *sair* (do discurso capitalista) é necessário *entrar* (no discurso do analista). Sendo, portanto, o discurso do analista *uma saída possível* da lógica do discurso capitalista. Esta consideração implica que o discurso do analista reinstaura a verdade do sujeito, sua referência à castração, ou seja, ao mal-estar na cultura, ao contrário do discurso capitalista que tenta foracluí-la.

Referências bibliográficas

- Alberti, S., Inem, C. L. y Rangel, F. C. (2003). Fenômeno, estrutura, sintoma e clínica: a droga. *Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental*, PUC/SP, 6, 11-29.
- Araújo, A.C., Lotufo, F.L. y Neto. (2013). A nova classificação americana para os transtornos mentais – o dsm-5. *Jornal de Psicanálise*, 46(85), 99-116, dez. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v46n85/v46n85a11.pdf>.
- Birman, J. (1998). A psicopatologia na pós-modernidade: as alquimias no mal-estar da atualidade. *Revista Latinoamericana de psicopatologia fundamental*. Conferência realizada em Paris, na instituição *La Psychanalyse Ac-*

- tuelle, 37-49. Recuperado de: www.scielo.br/pdf/rlpf/v2n1/1415-4714-rlpf-2-1-0035.pdf
- CID-10 (1993). *Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento – Descrições Clínicas e Diretrizes Diagnósticas*. (Ed. rev.) Coord. O.M.S. Trad. Dorgival Caetano. Porto Alegre, Brasil: Ed. Artmed.
- DSM-IV-TR. (2002). *Manual Estatístico e Diagnóstico de Transtornos Mentais*. Cláudia Dornelles (Trad.). Porto Alegre, Brasil: Ed. Artmed.
- DSM-V. (2013/2014). *Manual Estatístico e Diagnóstico de Transtornos Mentais*. Maria Inês Corrêa Nascimento (Trad.). Porto Alegre, Brasil: Ed. Artmed.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. (Estado de Sítio). São Paulo, Brasil: Ed. Boitempo.
- Dunker, C. I. L., Kyrillos, F., Neto. (2011). A crítica psicanalítica do DSM-IV – breve história do casamento psicopatológico entre psicanálise e psiquiatria. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, 15(4), 611-626, dez.
- Ferreira, I. G. (2016). *O sujeito e as drogas: uma clínica para além da descrição sintomatológica*. (Dissertação de mestrado). Pontífice Universidade Católica - PUC/SP, São Paulo, Brasil.
- Freud, S. (1930/2011). O mal-estar na civilização. In: Paulo César de Souza (Trad.). *Obras completas* (Vol. XXI). São Paulo, Brasil: Ed. Companhia das Letras.
- Grossi, F. (2001). Centro Mineiro de Toxicomania: uma experiência singular. In: A. Quinet (Org.). *Psicanálise e psiquiatria: controvérsias e convergências* (pp.165-170). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. Rios Ambiciosos.
- Lacan, J. (1938/2003). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. In: Lacan, J. *Outros escritos* (pp.29-90). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: Lacan, J. *Escritos* (pp.152-194). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/2008). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Antonio Quinet (trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O seminário, livro 10: A angústia*. 2. ed. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1966a/1998). A ciência e a verdade. In: Lacan, J. *Escritos* (p.869-892). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1966b/1998). Do sujeito enfim em questão. In: Lacan, J. *Escritos* (p.229-237). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1966c/2001). O lugar da psicanálise na medicina. *Opção lacaniana: Revista de psicanálise online*, (32), dez. Trad. Marcos André Vieira. Recuperado de: <https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/10/lacan-o-lugar-da-psicanalise-na-medicina.pdf>.

- Lacan, J. (1966d). La place de la psychanalyse dans la médecine. In: *Conférence et débat du Collège de Médecine à la Salpêtrière: Cahiers du Collège de Médecine*, pp.761-774. Recuperado de: <http://www.valas.fr/J-Lacan-La-place-de-la-Psychanalyse-dans-la-Medecine,166>.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1969-1970/1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Versão brasileira M. D. Magno. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Lacan, J. (1975/1976). Journées des cartels de l'École freudienne de Paris. *Lettre de l'École freudienne* (18), pp.263-270. Recuperado de: <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-cloture-des-journees-sur-les-cartels-de-l-EFP,298>.
- Laurent, É. (1990/2014). Três Observações Sobre a Toxicomania. Trad. Lucia Grossi dos Santos. Rev. Elisa Alvarenga. In: M. Mezêncio, M. Rosa, y M. W. Faria (Orgs.). *Tratamento possível das toxicomanias* (pp.19-26). Belo Horizonte, Brasil: Ed. Scriptum.
- Lustoza, R. Z. (2009). O discurso capitalista de Marx a Lacan: algumas consequências para o laço social. *Revista Ágora* 12(1), 41-52. Recuperado de: www.scielo.br/pdf/agora/v12n1/03.pdf.
- Pacheco Filho, R. A. (2007). Toxicomania: um modo fracassado de lidar com a falta estrutural do sujeito e com as contradições da sociedade. *Mental: Revista de Saúde Mental e Subjetividade da Universidade Presidente Antonio Carlos*, 5(9), nov., 29-45.
- Pereira, M. E. C. (2000). A paixão nos tempos do DSM: sobre o recorte operacional do campo da psicopatologia. In: N. C. Junior; R. A. Pacheco Filho; M. D. Rosa (Orgs.). *Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise* (pp. 119-152). São Paulo, Brasil: Casa do Psicólogo.
- Quinet, A. (2000/2008). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Rabinovich, D. S. (1989/1992). *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manatí.
- Ribeiro, C. T. (2008). *Que lugar para as drogas no sujeito? Que lugar para o sujeito nas drogas? Uma leitura psicanalítica do fenômeno do uso de drogas na contemporaneidade*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Rivera-Largacha, S. (2010). Corpo e discurso. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade*, 2(2), 297-300.

- Santiago, J. (2001). *A droga do toxicômano: uma parceria cínica na era da ciência*. (Coleção Campo Freudiano no Brasil). Rio de Janeiro, Brasil: Ed. J. Zahar.
- Soler, C. (2010). O estatuto do significante mestre no campo lacaniano. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade*, 2(1), 255-270.
- Žižek, S. (2012/2013). *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Lucas Mello Carvalho Ribeiro (Trad.). 2. Ed. Belo Horizonte, Brasil: Ed. Autêntica.

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

Para citar este artigo (APA):

Gonçalves Ferreira, Isaías (2018). A toxicomania entre a determinação diagnóstica e a indeterminação do gozo do corpo. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 135-166. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN



ENTRE OLHO E OLHAR: O GOZO ESCÓPICO NO FACEBOOK

*Patrícia do Prado Ferreira Lemos*¹
Universidade de São Paulo, Brasil
ppferreira01@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8099-599X

Doi: 10.17533/udea.affs.v15n28a08

Resumo

O artigo é a proposta de pensar sujeito e gozo escópico nas redes sociais. Tomamos o Facebook como dispositivo representativo, considerado uma espécie de 'problema epidêmico social'. Depois, pensamos no sujeito enquanto capturado pela modalidade de gozo escópico, articulando o olhar como objeto *a* e o investimento dos sujeitos nas tecnologias de sociabilidade; trazendo a predo-

minância do escópico na conjuntura social a partir da preponderância da imagem nas redes e militarização do ciberespaço. Buscamos compreender como esta captura se articula à estrutura dos sujeitos e do social, contribuindo a partir do argumento psicanalítico.

Palavras-chave: sujeito, redes sociais, gozo escópico, sociedade conectada.

ENTRE OJO Y MIRADA: EL GOCE ESCÓPICO EN EL FACEBOOK

Resumen

El artículo propone pensar sujeto y goce escópico en las redes sociales. Tomamos el Facebook como disposi-

tivo representativo, considerado una especie de 'problema epidémico social'. Luego pensamos en el sujeto en

1 Pesquisadora de pós-doutorado no Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Doutora em Psicologia Social - PUC-SP. Bolsista FAPESP (2015/15215-8).

cuanto capturado por la modalidad de goce escópico, articulando la mirada como objeto *a* y la implicación de los sujetos en las tecnologías de sociabilidad; ocasionando la predominancia de lo escópico en la coyuntura social a partir de la preponderancia de la imagen en las redes y militariza-

ción del ciberespacio. Buscamos comprender cómo esta captura se articula con la estructura de los sujetos y de lo social, contribuyendo a partir del argumento psicoanalítico.

Palabras clave: sujeto, redes sociales, goce escópico, sociedad conectada.

BETWEEN EYE AND GAZE: THE SCOPIC JOUISSANCE IN FACEBOOK

Abstract

This paper proposes to think about the subject and the scopic *jouissance* in social networks. We take Facebook as representative device, considered a kind of 'social epidemic problem'. Then we think about the subject as captured by the modality of scopic *jouissance*, articulating the gaze as object *a* and the implication of subjects in the sociability technologies; resulting in the predominance of the sco-

pic in the social conjuncture from the preponderance of image in networks and the militarization of cyberspace. We seek to understand how this capture is articulated with the structure of both the subjects and the social, contributing from the psychoanalytic argument.

Keywords: subject, social networks, scopic *jouissance*, connected society.

ENTRE ŒIL ET REGARD : LA JOUISSANCE SCOPIQUE SUR FACEBOOK

Résumé

Cet article propose une réflexion sur le sujet et la jouissance scopique dans les réseaux sociaux. Nous prenons Facebook comme dispositif représentatif, considéré comme une sor-

te de « problème épidémique social ». Ensuite, nous abordons le sujet comme étant capturé par la modalité de jouissance scopique, en articulant le regard comme objet *a* avec

L'implication des sujets dans les technologies de sociabilité. Cela entraîne la prédominance du scopique sur la conjoncture sociale fondée sur la prépondérance de l'image dans les réseaux et la militarisation du cyberspace. Nous cherchons à comprendre

comment cette capture est articulée avec la structure des sujets et du social, développant ainsi les arguments psychanalytiques.

Mots-clés : sujet, réseaux sociaux, jouissance scopique, société connectée.

Recibido: 26/08/16 • Aprobado: 05/05/17

Elegemos o Facebook² (FB)³ como dispositivo a ser considerado por, no momento de nossa pesquisa, ser o maior site de relacionamentos no Brasil e um dos maiores do mundo, com características que se articulam e sustentam nosso objetivo. E, além disso, por ter dele nos advindo a possibilidade de argumentação de nossa hipótese, a saber: a relevância e articulação ao gozo escópico nesta rede social.

Em nossa investigação encontramos algumas pesquisas se referindo ao Facebook como epidemia, colocando-o como potencializador de ansiedade, na série de 'vícios' como álcool e cigarro ou, ainda, associado a comportamentos vinculados ao narcisismo (especialmente em termos lashinianos)⁴. As *redes* aparecem enquanto provadores de problemas, sem que se discuta a dinâmica da constituição psíquica ou o contexto social que se engendra à adesão e ao fascínio em grande escala. Defendemos que o modo como esses aparatos se articulam a estrutura dos sujeitos diz também da demanda constituinte e consideramos a relação destas questões com a "infra-estrutura econômica e a economia simbólica do capitalismo" (Pacheco Filho, 2010).

Estamos em um cenário composto de uma proliferação de possibilidades de 'ver e ser visto', em que aparecem o par exibicionista e voyerista e no qual ainda se tem a presença do caráter de vigilância – o olho que vigia e pune. Nosso objetivo central da reflexão é o de tentar elaborar de que modo o sujeito é capturado pela modalidade de gozo escópico nas redes sociais, particularmente no Facebook. Não tomamos o FB para analisá-lo em sua função de rede social, mas como via para que dele possamos conduzir a algo que indique a relação dos sujeitos com esta modalidade de gozo, nos atentando para as particularidades do olhar enquanto objeto e para apontar a relevância e atu-

2 <http://www.facebook.com>

3 Algumas vezes utilizaremos a sigla FB ao nos referirmos ao Facebook.

4 Sugerimos: Twenge, J., Campbell, K. (2009). *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York, E.E.U.U: Free Press; e Twenge, J. (2013). *It's a Narcissism Enabler*. Disponível em: <http://www.nytimes.com/roomfordebate/2013/09/23/facebook-and-narcissism/social-media-is-a-narcissism-enabler>. Acessado em: 27 set. 2013.

ação de tal modalidade de gozo no contexto das redes sociais. O que, com efeito, nos permite afirmar que a 'epidemia' das redes tem muito mais relação com algo que é da constituição dos sujeitos. Em outras palavras, indicando que as contribuições da psicanálise são essenciais para que se possa compreender os desdobramentos no momento social presente, a implicação do sujeito nesta conjuntura e os possíveis efeitos nos laços sociais.

Para desenvolvermos nossa proposta, percorremos a teoria freudiana e lacaniana sobre o tema da pulsão escópica, partindo do prazer em olhar e se exibir em Freud (1905/2006), passando pela retomada da elaboração de Lacan (1962-63/2005), tomando o olhar como objeto e também em Lacan (1964/1985) quando ele retorna à questão do olhar como objeto *a* e tensiona a função do olho e de olhar. Concomitante a esse processo, incluímos nossas considerações e trazemos outros comentadores da psicanálise para que nos auxiliem a sustentar nossa proposta.

Schautrieb e *Schaulust* através da tela do computador

É Freud quem indica a existência da pulsão do prazer em olhar e se exibir, a *Schautrieb*, pulsão do ver ou escópica:

(...) a vida sexual infantil, apesar da dominação preponderante das zonas erógenas, exhibe componentes que desde o início envolvem outras pessoas como objetos sexuais. Dessa natureza são as pulsões do prazer de olhar e de exibir, bem como a de crueldade, que aparecem com certa independência das zonas erógenas e só mais tarde entram em relações estreitas com a vida genital (...). (1905/2006, p.180).

Freud diz que a pulsão de ver pode aparecer nas crianças como uma manifestação sexual espontânea, sendo que primeiro se sentem curiosas por sua própria genitália e depois inclinam seu interesse para os genitais dos colegas. Sabe-se que para Freud as experiências iniciais de satisfação são auto-eróticas e se relacionam com funções vitais. Não por acaso, os dois objetos sexuais iniciais de um sujeito

são ele mesmo e seu cuidador, indicando a presença do narcisismo primário que favorece a escolha de objeto e, ao mesmo tempo, sugerindo a estruturação da relação entre sujeito e Outro, a quem dirige demandas. Além disso, Freud indica uma atividade além da visão para os olhos, indicando a função enquanto fonte de prazer:

O olho, talvez o ponto mais afastado do objeto sexual, é o que com mais frequência pode ser estimulado, na situação de cortejar um objeto, pela qualidade peculiar cuja causa no objeto sexual costuma ser chamada de 'beleza'. Daí se chamarem 'atrativos' os méritos do objeto sexual. (1905/2006, p.198).

Ainda, Freud (1915) indica que a pulsão tem diferentes destinos, sendo: reversão em seu oposto, retorno em direção ao próprio eu, recalque e sublimação. Neste caminho, coloca que a reversão da pulsão ocorre de dois modos: muda-se da passividade para a atividade e reverte-se ao seu conteúdo. Aqui, o par de opostos escopofilia-exibicionismo da pulsão escópica é tomado como exemplo no caso da reversão de sua finalidade. Temos, portanto, que a finalidade ativa de 'olhar' é substituída pela finalidade passiva de 'ser olhado'.

Para Freud, na pulsão escópica – e nas demais – existe uma espécie de 'fase preliminar' de cunho narcísico. Isto é, no início de sua atividade a pulsão escópica é auto-erótica: o próprio corpo do sujeito é seu objeto, que só posteriormente investirá no outro. É neste movimento que é possível articular os três tempos da pulsão escópica: o autoerotismo, o *voyeurismo* e o exibicionismo, que coexistem:

A única afirmação correta a fazer sobre o instinto escopofílico seria a de que todas as fases de seu desenvolvimento, tanto sua fase preliminar auto-erótica quanto sua forma ativa ou passiva final, coexistem lado a lado; e a verdade disso se tornará evidente se basearmos nossa opinião, não nas ações as quais o instinto conduz, mas no mecanismo de sua satisfação. (Freud, 1915/2006, p.136-7).

Portanto, ver (*voyeurismo*) e ser visto (*exibicionismo*) não são destinos excludentes, mas, ao contrário, ambas ações estão presentes simultaneamente e indicam a estruturação e constituição pulsional.

Ser olhado pelo outro, i.e., introduzir no jogo escópico outro sujeito que olhe para o sujeito da pulsão ou para o qual possa se exhibir, faz eclodir o sujeito da pulsão enquanto objeto e o outro que olha toma o lugar de 'sujeito' ativo: aquele que o vê. Entretanto, se os três tempos da pulsão escópica coexistem, "a pulsão escópica permanece sempre presa ao narcisismo, que não se desvincula do exibicionismo fálico" (Quinet, 2002/2004, p.76). Todavia, nos diferentes tempos alguns elementos são introduzidos: se na fase inicial auto-erótica o sujeito é seu próprio objeto, na fase voyeur tem-se a presença de outro objeto (estranho ao sujeito) e na fase exibicionista tem-se a introdução do outro, de uma pessoa estranha. O que ocorre é que nessa articulação o sujeito desaparece, uma vez que se reduz ao objeto que é olhado.

Foi Freud quem apresentou 'o olho' enquanto fonte de prazer, mas Lacan toma esta condição de modo mais amplo no *Seminário 10: A angústia* (1962-1963/2005), a partir das construções de Freud a respeito do circuito do voyeur e do exibicionista, indicando o olhar como objeto. É nesse momento também que Lacan designa o objeto *a* - o objeto dos objetos -, aproximando-o de sua função de causa de desejo e, portanto, de causa da angústia. Aqui, Lacan toma o objeto *a* como o que resta da ordem significante, que permanece sempre perdido, ao mesmo tempo em que afeta o sujeito como algo que é parte de si: "Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função de causa" (Lacan, 1962-1963/2005, p.237). Neste sentido, ao articular desejo e objeto, Lacan declina o desejo "de acordo com os objetos entendidos como pedaços do corpo" (Soler, 2012, p.111): desejo oral, desejo anal, desejo fálico e inclui o olhar e a voz. Acrescentando que essa parte corporal é "essencialmente e por função, parcial" (Lacan, 1962-1963/2005, p.237) e que enquanto objeto de desejo só os somos como corpo. O que significa que o desejo é sempre desejo do corpo, desejo do corpo do Outro.

Lacan diz que o 'objeto' não se associa a objetividade, mas a objetividade. Essa distinção marca a objetividade enquanto correlata à uma razão pura que se traduz, em última instância, ao formalismo lógico; e a objetividade enquanto correlato de *pathos* de corte. Soler

indica que o *pathos* de corte é o substrato da causa do desejo, modo de dizer que para desejar é preciso da falta. Neste sentido, “o que falta devido ao corte, é um pedaço do corpo. O que produz o corte (...) é o significante” (Soler, 2012, p.113). Por isso que desejo é desejo de corpo e que os ‘objetos’ da pulsão, na proposta lacaniana, ligam-se diretamente a uma parte do corpo: boca, ânus, falo, olho ou voz. Além disso, o objeto *a* enquanto resto deve ser entendido como aquilo “que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (Lacan, 1962-1963/2005, p.243), tomado “não somente como tronco cortado, mas como cepo de onde jorra a vida. O resto não é apenas algo perdido, é também o que jorra a partir do perdido” (Soler, 2012, p.117).

A partir das imagens de Buda, Lacan (1962-1963/2005) introduz a questão do olhar, ampliando precisamente a questão do desejo escópico evocada por Freud e afirmando o campo escópico como ‘novo’ campo da relação com o desejo. A imagem de Buda reflete a cisão entre olho e olhar, entre o visível e invisível do campo escópico, justamente apontando para o olhar enquanto objeto de gozo, não mais podendo ser confundido com sua função visual. Destaca-se exatamente a inversão da relação entre sujeito e objeto quando se pensa no olhar, pois o olhar está do lado do objeto – é o objeto que olha –, justamente enquanto ponto cego do campo do visível. As pálpebras de Buda estão baixadas e preservando o sujeito da fascinação do olhar ao mesmo tempo em que o indica. Por isso Lacan afirma que Buda está no campo do visível, mas voltado para o invisível e tenta-nos poupar disso. A imagem budista, então, “toma a seu encargo o ponto de angústia e suspende, anula, aparentemente, o mistério da castração” (Lacan, 1962-1963/2005, p.265).

Podemos, assim, fazer uma analogia com o campo visual que se configura no FB, naquilo que ele tem de ‘visível’. O usuário da rede social é capturado pelo campo do visível através das imagens dos outros que continuamente se atualizam e, ao mesmo tempo, o sujeito se coloca – dar-se a ver – para os outros a partir da imagem que alcançou no campo visível do espelho. Este é um sem fim do campo do sentido e, portanto, da idealização, no qual o sujeito tem ideia, por exemplo,

de que ali pode se apresentar de acordo com seu 'eu ideal', suporte de onde o sujeito se vê como visto pelo Outro e que se constitui no estádio do espelho. Localiza-se aí a dimensão narcísica na qual se estendem as pesquisas que mencionamos e é também disso que se trata aqui. O espelho no qual o sujeito se vê é o Outro e, certamente, são as respostas desse Outro – enquanto ideal do eu, que dão a forma do eu ideal que se pode ver refletida nos 'perfis' do ciberespaço. Cada um pode eleger sua representação, dar seu contorno de corpo e gozar do sentido. Isso advém pela exposição de autorretratos, de compartilhar fotografias das 'férias incríveis', do que comeu ou comprou e também através da exibição de pensamentos – dos banais e dos mais elaborados. Ter a foto ou o *status* (provocado pelo próprio FB com a pergunta *No que você está pensando?*) 'curtidos' ou comentados se configura como aprovação dos semelhantes, que sabemos ser demanda estrutural para o fortalecimento de construções fantasiosas e, portanto, para o eu.

Se você é cadastrado no FB pode perceber que existem características de compartilhamentos em cada 'rede social' – as 'micro-redes' do trabalho, da escola, da cidade natal, etc. O FB marca diferenças ao permitir essa simbolização. É bastante provável que alguns laços, desses bem-estimados pelos saudosistas por serem *off-line* e que se estendem no *online*, foram ou serão colocados à prova com a paradoxal 'clareza' com que as pessoas se apresentam no FB. Muitas vezes as trocas que fazemos nos nossos nichos, vinculados por identificações, limitam e delineiam os laços, isto é: nos expomos de maneira específica dependendo da rede que circulamos, justamente pela imagem carregada de fantasia. Quando as relações passam para essa rede 'maior' que agrega as demais, a exposição das pessoas – daquilo que pensam, ouvem, sentem – é automaticamente maior e, então, o que há é um excesso, uma radicalização de 'ver' e 'saber' do outro. Há quem afirme que isso seja um ponto negativo das redes sociais. Marcondes Filho, por exemplo, defende que:

(...) na experiência presencial, a figura do segredo consegue viabilizar a saída do meu casulo e a experiência do diferente, contactando-me com algo que mexe comigo pela sua estranheza e diferença;

já nas transmissões eletrônicas eu só consigo visibilidade expondo-me, apelando para formas extremas de atração do outro, tornando-me o stripteaser da minha vida e da minha mente, radicalizando a exposição, entregando tudo. (Marcondes Filho, 2012, p.158).

A visibilidade pode se configurar enquanto um valor social se pensarmos, p.ex., na contabilidade das 'curtidas' e 'compartilhamentos'. É o sujeito se colocando enquanto objeto do olhar do outro numa busca por algo que não o ratifique enquanto tal, mas, precisamente que o vele. Aqui está um ponto de articulação com a estratégia da fantasia, no sentido de mediar a relação do sujeito barrado com o real. O olho, afirma Lacan, organiza o mundo como espaço. Isto é, reflete aquilo que é reflexo no espelho e "a partir do momento em que existem o olho e um espelho, produz-se um desdobramento infinito de imagens entre-refletidas" (Lacan, 1962-1963/2005, p.246). Daí, a dinâmica entre os sujeitos humanos que utilizam o FB ter acentuadamente esse caráter do jogo de espelho. O que, necessariamente, deixa algo fora da cena.

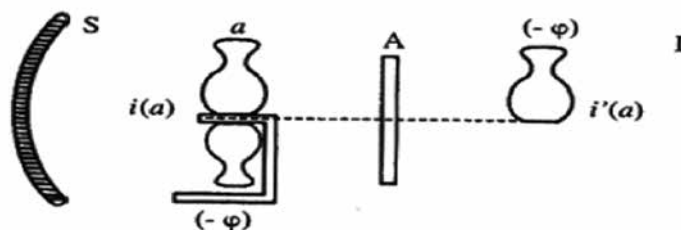
Assim, a posição do sujeito diante do fascínio exercido por se ver no espelho é de um alienado diante do objeto, que crê na sua potência enquanto um *photoshoper* de sua vida, podendo editar e filtrar o mundo. O que é estratégia similar a da fantasia se a pensamos enquanto aquilo que mediatiza o encontro do sujeito com o real. E não é algo que pode ser 'criticado' como mecanismo do FB, pois é próprio a estrutura do sujeito e maximizado pelo dispositivo. Não há mudança estrutural, mas uma situação contingente que convoca o privilégio desta modalidade de gozo.

Se por um lado, temos o campo do visível claro nas articulações do FB, será que podemos pensar no invisível? Ou: de que modo a dimensão do invisível está na montagem entre sujeito e rede social?

Como anuncia Soler (2012), temos uma tendência em opor o especular - isso que é do campo do imaginário, tomado pelo narcisismo - ao registro do desejo. Entretanto, a psicanálise deve ser pensada enquanto uma prática que merece o nome de *erotologia* (Lacan, 1962-1963/2005, p.12) quando tenta responder à questão do desejo, no um por um. O

que está evidenciado na topologia do nó borromeano é justamente a intrínseca relação entre os campos imaginário, simbólico e real, sem que estes sejam possíveis senão enodados. Algo similar a isso pode já ser lido nesse momento do estudo lacaniano, pois vemos que a todo tempo – e mesmo sem intenção – Lacan tenta, com os recursos cabíveis do momento, articular os três registros. Acreditamos que isso também se confirma em Soler quando ela localiza o início da erotologia no especular e acrescenta que há um discurso na própria psicanálise que sustenta que o especular se despreze em função do registro simbólico: “Lacan é um pouco culpado por essa degradação do imaginário, mas o especular é já uma erotologia para Lacan” (Soler, 2012, p.27). Isto é, há evidências do desejo no registro imaginário. O retorno lacaniano no *Seminário 10* ao esquema do buquê invertido, onde redefine e articula $(-\varphi)$ e o objeto a , dá uma ideia de como isso se articula:

Esquema simplificado do buquê invertido



Fonte: Lacan, J. (1962-63/2005) *O seminário, livro 10: A angústia*, p. 105.

Temos: $i(a)$ enquanto imagem real ou imagem de corpo, $(-\varphi)$ – que Lacan aborda a partir da libido e não da imagem –, o espelho do Outro (A) – enquanto aquele olha e valida as imagens narcísicas sustentando, como destaca Soler, que o acesso a própria imagem não passa somente pela imagem real, mas também pelo espelho do Outro, que aí sim irá produzir no espelho plano a imagem virtual de $i(a)$. E, ainda, tem-se a que não aparece na imagem virtual. Para Soler, é aí que se localiza o equívoco do especular, pois a não está remetido à forma e, portanto, a relação especular não é uma relação à forma. O especular refere à uma forma libidinizada: “(...) isto deixa um pouco mascarado aquilo que é investido nesta forma que não é da ordem da

forma, mas da ordem do investimento libidinal que dá a esta imagem seu peso e sua importância para o sujeito” (Soler, 2012, p.28).

Assim, o que temos é que em $i(a)$ está não só a forma enquanto imagem, mas também o afeto, aquilo que deve ser entendido como a quota de libido investida na forma, onde temos: i (imagem) + a . Não se trata de uma imagem com investimento libidinal, o que é investimento libidinal aqui é “esta forma que nos interessa, cativa, atrai, ocupa, deixa com raiva, excita (...)” (p.29). O a , oculto na imagem virtual, é ‘suporte de desejo da fantasia’ e, por isso mesmo, não é da ordem do visível. Lacan acrescenta que à esquerda vemos o a próximo demais para ser visto por S , mas que se configura como o *initium* do desejo e coloca $i'(a)$ em lugar de prestígio. O a , na sua não-visibilidade, engana o sujeito. O desejo está velado:

(...) quanto mais o homem se aproxima, cerca e afaga o que acredita ser o objeto de seu desejo, mais é, na verdade, afastado, desviado dele. Tudo que ele faz nesse caminho para se aproximar disso dá sempre mais corpo ao que, no objeto desse desejo, representa a imagem especular. Quanto mais ele segue, mais quer, no objeto de seu desejo, preservar, manter e proteger o lado intacto do vaso primordial que é a imagem especular. Quanto mais envereda por esse caminho, que muitas vezes é impropriamente chamado de via da perfeição da relação de objeto, mais ele é enganado. (Lacan, 1962-1963/2005, p.51).

Pois, voltando ao sujeito em sua relação com o visível no FB, podemos pensar que a relação com as imagens apesar de investidas de libido em sua forma, se configure como modo de ‘velar’ o desejo ou o invisível e, neste caso, acaba por velar o sujeito. Isso faz mais sentido se articulamos esta formulação à própria dinâmica do discurso capitalista, que facilita o acesso ao mais-de-gozar⁵, potencializando a

5 No *Seminário 17: O avesso da psicanálise* (1969-70/1992), Lacan retoma a ‘dialética da frustração’ designada pelo termo mais-de-gozar, associando a perda do objeto, a perda da satisfação e a emergência de uma satisfação excedente, o ‘mais-de-gozar’. Isso se desdobra partindo do conceito de ‘mais-valia’ de Marx. Podemos dizer que os dois termos se encontram justamente numa ideia de desperdício, mas também, paradoxalmente, de algo que se tem de ‘mais’, “um bônus” (Lacan,

relação entre os sujeitos humanos e os *gadgets* – enquanto objetos de gozo –, na medida em que os bens de consumo – e aqui incluímos o FB enquanto um ‘bem’ – sugere um sem-fim de outros objetos que se colocam enquanto hipóteses de satisfação que visam ocupar o lugar do objeto (*a*), sempre faltoso. Assim, a oferta de imagens, de informações, de conhecimento e etc., ou esses fragmentos de objetos que vem do outro conectado ao sujeito no FB, podem ser compreendidos como possibilidade de ‘objetos de gozo’ guiados, sumariamente, pelo jogo sedutor da pulsão escópica, a *Schautrieb*, que implica o sujeito capturado por sua imagem no espelho e o escamoteamento de *a*, reduzindo-o, assim, ao que Lacan denomina de ‘ponto zero’. Sendo, no campo de visão, “uma espécie de apaziguamento, traduzido desde sempre pelo termo *contemplação*” (Lacan, 1962-1963/2005, p.264), onde há “uma suspensão do dilaceramento do desejo – uma suspensão frágil, por certo, tão frágil quanto uma cortina sempre pronta a se reabrir para desmascarar o mistério que o oculta” (idem). Na satisfação escópica o ‘ver’ camufla o ‘ser olhado’ ou o que é do sujeito aparece na dimensão que ele é olhado e isso só é possível a partir da ideia do olhar do outro.

Ao não ser possível ver *a* também não há falta no registro da visão, na medida em que não é possível ver o que falta à imagem. Nesse sentido, a imagem traz um aspecto de ‘júbilo’, de satisfação, por estar ‘cega’ à castração. Soler (2012) entende que isso se dá em razão de que “o desejo escópico em jogo na contemplação, na relação estética com o mundo, tente e consiga, em parte, uma nulificação do objeto *a*” (p.124). Já para Quinet, “o encobrimento promovido pela imagem vela também que o objeto que aí se apresenta como causa de jubilação é justamente o olhar, causa da *Schaulust*, o gozo do especular” (2002/2004, p.133). Se a afirmação de Soler indica que o júbilo se dá em detrimento da nulificação do objeto, em Quinet encontramos algo que se aproxima mais ao campo da fantasia. Pois, na fantasia há a ideia de uma completude que está sempre na iminência de se ‘descor-

1969-70/1992, p.17). Quando introduz o termo, na primeira lição do *Seminário 16: de um Outro ao outro* (1968-69/2008), Lacan afirma que na essência do discurso analítico está articular a renúncia ao gozo e que isso evidencia a função do *mais-de-gozar*, que aparece em decorrência do discurso.

tinár', visto que o objeto é reduzido ao 'ponto zero', mas encontra-se lá enquanto causa de desejo.

No *Seminário 11* (1964/1985), Lacan retorna a questão do olhar como objeto *a* e tensiona a função do olho e de olhar, partindo das elaborações de Maurice Merleau-Ponty em *O visível e o invisível* (1964/2009), no que ele ultrapassa sobre a questão da forma. Em *Fenomenologia da percepção* (1945), Merleau-Ponty remete à regulação da forma, enquanto em *O visível e o invisível* introduz que há uma preexistência de um olhar que no entendimento de Lacan não seria possível, uma vez que, como sugere a leitura de Quinet, "não há nenhum tempo do fenômeno perceptivo que seria anterior à sua apreensão na rede de linguagem. Pois todo fenômeno é estruturado pela linguagem, a qual comporta 'todos os poderes da reflexão pelos quais se confundem sujeito e consciência', diz Lacan (...)" (2002/2004, p.44). Ainda, entendemos que para marcar diferença à concepção de Merleau-Ponty, Lacan prefere 'olho' e 'olhar' à visível e invisível, que utilizava no seminário anterior: "O olho e o olhar, esta é para nós a esquizo na qual se manifesta a pulsão no nível escópico" (Lacan, 1964/1985, p.74). Sendo olhar aquilo que 'escorrega, passa, se transmite' diante das figuras de representação. Assim, ao olhar é estabelecida a sua função de mancha, enquanto aquilo que comanda o campo escópico e que escapa à captura, i.e., há sempre algo que se encontra elidido: "(...) somos seres olhados no espetáculo do mundo. O que nos faz consciência nos institui, do mesmo golpe, como *speculum mundi*. Não haverá satisfação em estar sob esse olhar (...) que nos discerne e que, de saída, faz de nós seus olhados, mas sem que isso se mostre?" (Lacan, 1964/1985, p.76).

Lacan (1964/1985, p.76) coloca que o mundo é *onivoyeur*, numa perspectiva platônica de ser absoluto com a qualidade onividente - é saber que se é olhado sem que isso se mostre. No entanto, essa característica do mundo não o faz exibicionista (no sentido de provocar o olhar), pois ao provocá-lo evoca-se um sentimento de estranheza. Ou seja: se o mundo passa a ser exibicionista, ele mostra alguma Outra coisa, algo que vem do Outro, que não corresponde a imagem do espelho. É possível pensarmos que alguma coisa mancha esta imagem

do espelho, quebra, evidenciando o 'vazio' do sujeito. Por isso a estranheza. No sonho o *isso mostra* vem antes, diz Lacan, e a posição do sujeito é a de ser aquele que não vê.

O que fica oculto no campo escópico é o que há de 'anterior', que está velado e que causa enquanto sujeito. O sujeito é olhado pela mancha, por aquilo que faz mancha no mundo, e não pela imagem ou representação. Com o exemplo da 'latinha' (lata de sardinhas que boiava na superfície das ondas na ocasião de uma pescaria), Lacan traz essa cisão de ver e olhar, indicando que a latinha não vê, mas revela que olha. Isto é, nesta cena a lata aparece enquanto uma mancha, um corpo estranho que tem relação com o sujeito e que desvela, que denuncia o objeto *a* no campo escópico. A inversão encontra-se justamente aí: o sujeito é tirado do seu lugar de mestria, não é mais quem olha, mas quem é olhado. A mancha "representa o olhar, ela mancha o espetáculo narcisista do mundo, desvendando o segredo da imagem" (Quinet, 2002/2004, p.137) ou, ainda: "o real mortífero da pulsão escópica pode se manifestar como ruptura na harmonia do mundo especular, que então se decompõe e o espelho deixa de exercer sua função de véu. Sua presença é incompatível com a manutenção da imagem narcísica" (p.139). Neste sentido, o estranhamento causado pela instância do olhar não se relaciona com o eu do sujeito, com a imagem narcísica do estádio do espelho, mas se contrapõe a isso ao furar a imagem especular. Quando o olhar visa o sujeito, desvela o real de seu ser. Aquilo que estava velado pela imagem causa uma desorganização no cheio de sentido, nas identificações simbólicas, nos pontos de referência, fazendo com que "o lugar que o sujeito havia encontrado para si no Outro, seu 'lar', seu *Heim*, se tornará então *Unheim*, estranho" (p.140).

Colette Soler (2012) ressalta que o desejo visual é o que melhor mascara a angústia de castração. Pensamos na relação entre fantasia e modelos visuais, na medida em que se articula ao objeto e faz crer na totalidade. Se fizermos uma conexão exatamente com a *gestalt*, a imagem do espelho, ponderando as características do FB, é possível falar que a apreensão por essa modalidade de gozo indica uma tentativa de mascarar a angústia em 'tempos angustiantes' do discurso do ca-

pitalista⁶, pois este discurso tenta, implacavelmente, fazer semblante de possibilidade ao colocar o sujeito em relação direta com os objetos.

Žižek (2006, p.98) diz que os pós-teóricos (numa referência aos críticos cognitivistas da teoria cinematográfica psicanalítica) condenam o 'olhar ausente' (o terceiro olhar) da psicanálise enquanto uma entidade mítica impossível de se encontrar na realidade do espectador. E, com efeito, o olhar pode realmente ser apreendido enquanto 'olhar ausente', porque seu estado é sempre fantasmático. Žižek questiona: "¿Y no descubrimos esta misma necesidad de la Mirada fantasmática del Otro como garantía del ser del sujeto en la reciente moda de las páginas '-cam', en las que se hace realidad la lógica de *El show de Truman* (...)?" (2006, p.98). Coloca, assim, o olhar como 'necessidade' e perguntamos se isso pode ser deslocado para uma 'demanda' de olhar. Entendemos a 'garantia de existência do sujeito' enquanto algo que é causado pelo olhar, no sentido de mostrar algo do sujeito. Assim, a questão do Žižek é cabível se a entendemos como possibilidade de demanda deste olhar do Outro fantasmático, nisso de sua ex-sistência, ou desse caráter que se mantém estando de fora.

Žižek (2006) ainda traz o filme *Janela Indiscreta* de Alfred Hitchcock (1954) para falar do que descreve como inversão da relação entre

6 No *Seminário 17*, Lacan diz de uma transformação derivada de uma subversão do discurso do mestre: "Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de um certo momento da história (...) a partir de um certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza" (p.207). É aqui que ele começa a dizer do discurso, mas sem nomeá-lo. No 'discurso' do capitalista (há uma discussão na psicanálise se trata-se de um quinto discurso ou não), que não se dá pelo quarto de giro, o sujeito aparece ocupando o lugar de agente, mas não se dirige a nenhum outro e está dissociado do saber. Além disso, sujeito e objeto a encontram-se ligados por um vetor que permite ao objeto alcançar o sujeito. Com isso, o sujeito é convocado ao seu 'lugar' de sujeito do gozo, dando a ilusão de completude, instigando a pulsão e alimentando-se do semblante de que é capaz de tamponar a falta. Para uma leitura mais direta entre discurso do capitalista e laço sociais digitais sugerimos a leitura do artigo: Ferreira-Lemos, P. P. (2016). Amplificação do discurso do capitalista no sujeito e nos laços sociais digitais. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.14 (01), pp.151-170.

sujeito e objeto, fundamental para a concepção da cisão entre olho e olhar. Para relembrar, no filme o fotógrafo L.B. Jeffries está com a perna fraturada e precisa ficar confinado a uma cadeira de rodas dentro de seu apartamento. Sem ter muito que fazer, resolve passar o tempo 'vendo' a vida dos vizinhos pela janela com a ajuda de uma lente fotográfica. Antes de tudo, a estratégia hitchcockiana, a partir de uma câmera quase 'subjetiva', é colocar o espectador na cena, provocando o 'empuxo a ver' dos sujeitos. Através da janela conhecemos outros personagens do filme, como um casal com cachorro, um pianista, uma mulher solitária e um vendedor que Jeffries suspeita ter matado a esposa. Basicamente, o suspense gira em torno daquilo que o protagonista vê e como é olhado pelos espectadores, o que leva Žižek a afirmar que o olhar é protagonista. Estes eventos são tramas triviais que podemos assistir na sociedade e, certamente, por isso mesmo Hitchcock consegue fisgar o espectador – isto é, por essa perspectiva de que ali transitam 'seres humanos' semelhantes a nós: identificação imaginária, como podemos ver analogicamente na *time-line* do FB. Entretanto, se a 'câmera subjetiva' faz com que vejamos através dos olhos de Jeff, por outro lado ela coloca em cena a questão da estranheza do olhar onipresente, essa a ideia de que se é olhado pelo mundo:

Posso me sentir olhado por alguém de quem não vejo nem mesmo os olhos, e nem mesmo a aparência. Basta que algo me signifique que há outrem por aí. Esta janela, se está um pouco escuro, e se eu tenho razões para pensar que há alguém atrás, é, a partir de agora, um olhar. A partir do momento em que esse olhar existe, já sou algo de diferente, pelo fato de que me sinto eu mesmo tornar-me um objeto para o olhar de outrem. Mas, nessa posição, que é recíproca, outrem também sabe que sou um objeto que se sabe ser visto. (Lacan, 1953-1954/1986, p.246).

A fantasia, diz Žižek, não é o que atrai o fascínio, mas o segredo do fascínio é o olhar imaginado/inexistente. A cena fantasmática mais elementar não é uma cena que existe para ser olhada, mas a ideia de que 'alguém está olhando para nós': "no es ningún sueño, sino de la idea de que 'somos los objetos del sueño de otro'" (2006, p.97). E isso é algo que tem um aspecto fascinante e ao mesmo tempo

angustiante diante de aparatos que tentam resgatar/enquadrar ou, quem sabe, responder a isso.

Retomamos a cena freudiana paradigmática para que se possa entender melhor a ‘ausência’: o *Fort-Da*, apresentado por Freud no “Além do princípio do prazer” (1920/2006). No texto, o autor refere-se a uma criança de 18 meses (seu neto) que não chorava quando sua mãe o deixava por algumas horas, mesmo sendo muito ligado a ela. A criança tinha um hábito “ocasional e perturbador” de pegar objetos e atirá-los, emitindo um som (‘o-o-o-ó’) – interpretado por Freud e a mãe do bebê como *fort*, que significa ‘ir, partir’ – e de expressão de interesse e satisfação. Freud compreendeu que era um jogo que a criança fazia, usando os brinquedos para ‘ir embora’ junto a eles. Quando o brinquedo foi um carretel, Freud observou que ele o jogava repetidas vezes em direção a uma cortina, e o brinquedo ‘desaparecia’ e, puxando-o pelo cordão reaparecia, sendo recebido pelo bebê com a interjeição *da* (ali). Esse jogo é interpretado por Freud como um modo de simbolizar o ‘desaparecimento e retorno’ do objeto: “Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia a satisfação instintual) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance” (Freud, 1920/2006, p.26).

Lacan (1964/1985) retoma esta passagem freudiana e diz que o carretel não representa a mãe: “o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda de seu berço – isto é, um *fosso*, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto” (p.63). Já a compreensão de Georges Didi-Huberman (1992/2010), filósofo e historiador de arte francês, marca que o olhar está no jogo do carretel: “até o momento em que o que ela *vê* de repente se abrirá, atingido por algo que, no fundo – ou do *fundo*, isto é, desse mesmo fundo de ausência –, racha a criança ao meio e a *olha*. (...) puro ataque, pura ferida visual” (p.79). E, além disso, afirma que “o carretel só é ‘vivo’ e dançante ao figurar a ausência, e só ‘joga’ ao eternizar o desejo, como um mar demasiado vivo devora o corpo do afogado, como uma sepultura eterniza a

morte para os vivos” (pp.82-83). O que faz sentido se pensamos que para Lacan o carretel é uma ‘coisinha’ que se destaca do sujeito, mas que ainda é dele, que ele segura, e com o seu *objeto* salta as fronteiras desse domínio que é fenda, dando início a encantação pelos objetos.

Pacheco Filho (2010) destaca que aí se inicia tanto o envolvimento do sujeito com o mundo quanto sua alienação estrutural, em duplo sentido: o desejo enquanto desejo do Outro e o desejo tendo como causa um objeto. Além disso, a repetição, inerente ao circuito pulsional de contorno do objeto, demanda o novo e o deslizamento metonímico do desejo sustenta a própria ‘encantação’ dos sujeitos pelos objetos, no entanto: “*vela o verdadeiro segredo do lúdico, do jogo, da metáfora que constitui o sujeito e criou a marca que o representa no simbólico e dele se desprende o objeto que o designa no real (...), que constitui a repetição em si mesma*” (p.39). Com o fato de os objetos pulsionais não serem suficientes para a hiância, a repetição insiste na renovação e tudo que nela varia é alienação de seu sentido. Para Pacheco Filho, a repetição incessante “fornece a base estrutural e transistórica sobre a qual podem se assentar as diferentes ordenações sociais do gozo, dispostas pela multiplicidade histórica de configurações dos discursos, como formas do laço social” (p.39).

E essa é a leitura que condensa o que articulamos ao pensarmos o sujeito capturado pelo gozo escópico na condição social atual. Pois, a articulação dos laços que percebemos no FB deriva-se de uma conjuntura que se alinha à estrutura e também à contingência histórica/social, atualizando o que já estava em Freud: um não se dissocia de outro e, além, um incide sobre outro. Além disso, a dinâmica escópica do objeto analisado, naquilo que se mostra enquanto ‘veladora’ da falta, encaixa-se sobremaneira no laço que ‘é possível’ no capitalismo tardio.

As relações dos sujeitos numa rede social como o FB – com o próprio objeto e também com os outros – podem vir a se associarem a esta série metonímica convocada por aquilo que é pulsional do sujeito. É pensando deste modo, que não podemos afirmar que a trama cibernética se dê apenas na dimensão do campo imaginário. Por detrás

desse quadro há o que ‘resta’ e, além disso, a pulsão impulsiona desde sempre o sujeito – causado pela sua falta – que se alia magistralmente a esta quota de satisfação dessa convocação de gozo escópico que o FB, por exemplo, oferece. Gozo fácil, rápido, disponível o tempo todo, em quase todos os lugares do mundo.

A Sociedade Escópica no contexto de rede

Diante de muitas teorias que se ocuparam em nomear a sociedade atual, pensamos que nosso trajeto pode ser melhor esclarecido ao revisitarmos a proposta de Antônio Quinet (2002/2004) que a nomeia de ‘Sociedade Escópica’, articulando os conceitos de ‘Sociedade do Espetáculo’ e ‘Sociedade Disciplinar’, de Guy Debord e Michel Foucault. No entanto, tentamos desmembrar esta articulação, pois desse modo a construção contribui mais para a proposta aqui apresentada. Da sociedade escópica nos interessa de onde parte Quinet e afirma que ela é comandada pelo olhar:

É o olhar, excluído da simbolização efetuada pela cultura sobre a natureza, que retorna sobre a civilização, trazendo o gozo do espetáculo e o imperativo do supereu de um empuxo-a-gozar escópico: um comando de dar-a-ver, seja mostrar-se inocente, seja tornar-se visível. De toda forma, na sociedade escópica, para existir é preciso ser visto pelo Outro. E assim se instaura a renovação do velho *cogito* religioso: *o Outro me vê, logo eu existo*. (Quinet, 2002/2004, p.280).

Quinet diz, especialmente a partir de considerações sobre *reality shows*, que a sociedade escópica parece ter se reduzido ao ser-visto. Uma espécie de compilação entre a visão e os avanços científicos, no que diz respeito às novas parafernalias que capturam e reproduzem visões. A visão é considerada um sentido privilegiado da sociedade e o olhar retorna ao mundo sobre o imperativo do Veja! Ou Mostre-se! – quando se trata de não poder vê-lo.

Aludir a Debord (1967/1997) em sua crítica à ‘Sociedade do Espetáculo’ é inevitável, tamanha lucidez e atualidade de sua obra. Ele afirma que a vida nas sociedades modernas se anuncia enquanto uma

acumulação de espetáculos, isto é, de representação, numa espécie de instrumento de unificação social, mas que pode ser compreendida enquanto a linguagem de uma separação generalizada. O espetáculo, portanto, não se refere a um conjunto de imagens, mas à relação social entre as pessoas que é mediatizada por imagens, desenhando suas diferenças, inclusive sociais.

A obra de Debord é exaustivamente difundida e debatida desde sua publicação e destacamos que a crítica é direcionada ao modo de produção capitalista. Para o autor, o espetáculo afirma as escolhas previamente proferidas pela produção que são ratificadas pelo consumo e, neste sentido, as pessoas são tragadas passivamente pelos raios de sol do espetáculo que asseguram que aquilo que é bom ‘aparece’ ou que aquilo que aparece é ‘bom’. Se a crítica de Debord se insere num contexto no qual ele enfatiza a passividade (e alienação) dos sujeitos humanos diante do espetáculo, perguntamos se isso se modifica na atualidade, quando ‘idealmente’ acreditamos que não se recebe passivamente (quase) todas as informações – em um contraponto entre os *self media* e os *mass media*. Aí parece estar mais uma evidência da ‘armadilha’ do discurso do capitalista, quando se acredita que se é senhor, mas se está alienado de sua própria liberdade. Se pensarmos nos aplicativos da internet, por exemplo, é possível encontrar no próprio Facebook como isso se dá: *escreva* o que está pensando, *publique* fotos, *faça* álbuns, *compartilhe* vídeos, *compartilhe* ideias, *curta* páginas, *curta* comentários e publicações de seus ‘amigos’, etc.

Como afirma Quinet, na Sociedade Escópica não é somente sobre o ‘belo’, que encobre a falta e fascina o sujeito com seu brilho:

O show da guerra filmada, chocante em *Apocalypse Now*, está hoje banalizado. Orgias de sangue, bacanais de membros despedaçados invadem nosso cotidiano com os “aqui e agora” das atrocidades live. São imagens do espetáculo que trazem o gozo do olhar que acorda o espectador com um horror excitante. A pulsão escópica se satisfaz no imaginário por sua face silenciosa e trágica, retrazendo imagens que permanecem, que não se apagam. São imagens indeleveis inscritas na pulsão de morte, coladas ao olhar letal do real libidinal. (Quinet, 2002/2004, p.281).

Ou seja, no espetáculo há também o mal-estar, que advém do real e atinge o sujeito. Em 2013, um vídeo publicado e disseminado no FB causou uma discussão que ilustra isso. Foram veiculadas imagens de uma mulher sendo decapitada por traficantes no México, onde se vê uma mulher de joelhos à frente de um homem mascarado que está com uma faca na mão e avisa que aquilo é o que acontece com os membros do Cartel do Golfo, em nome dos Los Zetas, referindo-se a dois cartéis de drogas rivais. Com as denúncias dos próprios usuários o FB introduziu uma proibição em maio de 2013 da veiculação dessas imagens, posteriormente liberou e em novembro voltou a proibir. Em matéria do site BBC (Kelion, 2013) podemos ver alguns argumentos daqueles que defendem a proibição: “São necessários apenas alguns segundos de exposição a este tipo de material para deixar um traço permanente, principalmente na mente de um jovem”; “Remova este vídeo! Jovens com mentes inocentes não devem ver isso!”; “Isso é absolutamente horrível, desagradável e precisa ser removido... há muitos jovens que podem ver isso. Tenho 23 anos e estou muito perturbado depois de assistir dois segundos”; “Gostaríamos de ver medidas sendo tomadas para tentar proteger as pessoas de verem tal conteúdo”; “Esses vídeos vão abastecer inúmeros pesadelos entre os jovens e os mais sensíveis”; etc. A proibição do FB, em contrapartida, gerou a crítica de ativistas que defendem a liberdade de expressão, sugerindo que a responsabilidade não seria da empresa, mas dos pais dos jovens. Quando o site voltou a liberar as imagens justificou-se que o vídeo estava sendo compartilhado para condená-lo e que o próprio site oferecia às pessoas o controle do que gostariam ou não de ver. Não entraremos no mérito da proibição ou liberdade, mas apontamos esse ‘descortinamento’ indicativo do mal-estar na cultura, que as pessoas não querem ver/saber. O vídeo da decapitação é sim da ordem do horror, e vem fazer a mancha no quadro, revelando aquilo que não é belo e que está fora do enquadre. Isso causa esta perturbação, discussão e condenação, como se estivesse sendo dito “não queremos ver, deixe no invisível”. Não defendemos que todas as cenas dessa ordem devem estar para serem acessadas, numa forma de delatar a ‘crueldade’ do mundo, mas tentamos entender porque nem tudo ‘pode’ circular. Nesse caso, estas imagens não fazem parte do jogo escópico de imagens fascinantes, belas e brilhantes, que capturam o ‘navegante’ e colaboram para sustentar a fantasia imaginária.

Passando da Quinet diz que na sociedade escópica há um paradoxo do gozo que “faz com que cada homem queira fazer de seu próximo um ator e um espectador de um espetáculo obscuro e feroz à altura do supereu que vigia e pune” (2002/2004, p.285). O supereu, no entanto, é considerado um ‘paradoxo da lei’ – por ser uma lei sem objeto, de acordo com Kant e não deixar de tê-lo, de acordo com Lacan, considerando o objeto como *a*. Assim, o objeto *a* se apresenta neste contexto enquanto um olhar de vigilância da lei, na medida em que a conjunção entre S1 (lei como máxima pura) e a lei como vigilância (*a*), em sua conjunção S1/*a* “faz do Outro o Um que vigia, julga e pune” (idem). Na cultura, afirma Quinet, o *a* da lei se apresenta na estrutura panóptica da sociedade, i.e., no olhar do Outro fazendo lei. É exatamente essa ideia que está exposta na construção arquitetônica do Panóptico de Jeremy Bentham (1791), utilizado por Michel Foucault para formular a sociedade disciplinar. Foucault (1975/2010) assim o descreve:

(...) na periferia há uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. (p.190)

O efeito dessa arquitetura, diz Foucault, está na indução de um estado ‘consciente’ de que se é visto, o que assegura o funcionamento automático do poder. É uma vigilância permanente que sustenta a relação de poder, que deve ser visível e inverificável: “Visível: sem cessar o detento terá diante dos olhos a alta silhueta da torre central onde é espionado. Inverificável: o detento nunca deve saber se está sendo observado; mas deve ter certeza de que sempre pode sê-lo” (p.191). Como esclarece Quinet, o ‘vigilante’ não precisa estar efetivamente na torre, basta a ideia de que esteja para que se faça existir o olhar. Ao dissociar o par *ver/ser visto* o panóptico faz do sujeito um ser que não vê; o sujeito é um ser visto pelo olhar do Outro, “engaiolado na

pirâmide visual do Outro” (Quinet, 2002/2004, p.286). Então, Quinet sugere que este é um sistema paranoico, pois localiza o gozo escópico no Outro do poder e faz crer que este Outro de fato pode ver tudo o que o sujeito faz e, quem sabe, até o que pensa. É aí também que se localiza a ideia da sociedade disciplinar que para ter controle sob os indivíduos os faz ‘visíveis’ enquanto o Olho está invisível, dando lugar ao objeto olhar. Neste sentido, “são manchas no quadro da norma – presentificação do mais-de-gozar” (p.286).

Se trouxermos esta dinâmica para a sociedade digitalizada, podemos pensar na ‘vigilância’ presente. As discussões levantadas a partir das denúncias de Julian Assange, ocorridas em 2010, talvez possam ser compreendidas como deladoras do olhar. Assange (2012) denomina essa vigilância de ‘militarização do ciberespaço’:

Quando nos comunicamos por internet ou telefonia celular, que agora está imbuída na internet, nossas comunicações são interceptadas por organizações militares de inteligência. É como ter um tanque de guerra dentro do quarto. É como ter um soldado entre você e a sua mulher enquanto vocês estão trocando mensagens de texto. Todos nós vivemos sob uma lei marcial no que diz respeito às nossas comunicações, só não conseguimos enxergar os tanques – mas eles estão lá. (p.53)

Independente das causas políticas e comerciais que servem como pano de fundo para ‘justificar’ a espionagem dos usuários (sejam eles pessoas ‘importantes’ ou comuns) na rede, agora é sabido que os dados de navegação são armazenados pelas empresas que dominam essas tecnologias e que podem sim serem comercializados para fins dos mais diversos.

Outra justificativa fortemente utilizada, especialmente pelo governo americano, diz respeito ao monitoramento de possíveis ameaças terroristas. O que satisfaz a sociedade do medo ou do risco, que vive às sombras de 2001. Mas, a vigilância se dá globalmente e de forma que às vezes parece extremamente banal. Um exemplo disso pode ser experimentado por qualquer um: à parte das artimanhas capitalistas desse processo, quando você busca na internet algum produto ou

mesmo alguma pesquisa particular de assuntos igualmente privados, imediatamente surgirão propagandas que remetem aos termos buscados. O mesmo vale para as contas de e-mail que ficam ‘inteligentes’ e te indicam quais são os e-mails relevantes da sua lista ou, no caso do FB, te indicam páginas que você ‘deveria’ curtir, amigos que você ‘deveria’ adicionar, etc. Obviamente tudo isso é feito por uma combinação própria da tecnologia da informática, mas que diretamente coloca em pauta a questão da liberdade e da privacidade.

O modo como esse discurso é incorporado nos parece evidente numa foto compartilhada por um ‘amigo’ de FB. Na imagem o usuário aparece segurando uma arma (que sabemos ser de chumbinho, legalizada e utilizada para esporte). Alheios às particularidades que o levaram a postar a foto, chama a atenção as retaliações que imediatamente lhe foram feitas. Um dos comentários diz: “NSA got you now”, em uma referência direta a Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos, uma das protagonistas da espionagem das redes. O que nos parece manifesto é exatamente a imagem do panóptico disseminando que ‘estamos sendo vigiados’ não só pelo governo, pelas empresas, mas também pelos próprios comparsas, ou seja: agora todos sabem e fazem vigorar a ideia de que existe um olhar, que faz lei em sua invisibilidade, que censura e determina aquilo que pode e o que não pode circular. E isso não se pode perder de vista.

Referências bibliográficas

- Assange, J. et al. (2013). *Cyberpunks: liberdade e o futuro da internet*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Debord, G. (1967/1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Brasil: Contraponto.
- Didi-Huberman, G. (1992/2010). *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo, Brasil: Ed.34.
- Ferreira-Lemos, P. P. (2016). Amplificação do discurso do capitalista no sujeito e nos laços sociais digitais. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v.14 (01), pp. 151-170.
- Foucault, M. (1975/2010). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- Freud, S. (1905/2006). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. VII*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1915/2006). As pulsões e suas vicissitudes. Em: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1920/2006). Além do princípio do prazer. Em: S. Freud, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Kelion, L. (2013). *Facebook volta a permitir vídeos de decapitação*. Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/10/131022_facebook_video_decapitacao_an.shtml. Acessado em: 08 nov. 2013.
- Lacan, J. (1953-54/1986). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1962-63/2005). *O seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1964/1985). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1969-70/1992). *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lasch, C. (1979/1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Marcondes Filho, C. (2012). *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*. Porto Alegre, Brasil: Sulina.
- Merleau-Ponty, M. (1964/2009). *O visível e o invisível*. São Paulo, Brasil: Perspectiva.
- Pacheco Filho, R. (2010). 'Lease your body': a encantação do corpo e o fetichismo da mercadoria. *Stylus: Revista de Psicanálise*, (21), pp.37-46.
- Panek, E., Nardis, Y., & Konrath, S. (2013). Mirror or Megaphone? How Relationships Between Narcissism and Social Networking Site Use Differ on Facebook and Twitter. *Computers in Human Behavior*, (29), pp.2004-2012.
- Quinet, A. (2002/2004). *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Soler, C. (2012). *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007. Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo, Brasil: Escuta.
- Twenge, J. e Campbell, K. (2009). *The Narcissism Epidemic: Living in the Age of Entitlement*. New York, Brasil: Free Pass.

Twenge, J. (2013). *It's a Narcissism Enabler*. Disponível em: <http://www.nytimes.com/roomfordebate/2013/09/23/facebook-and-narcissism/social-media-is-a-narcissism-enabler>. Acessado em: 27 set. 2013.

Žižek, S. (2006). *Lacrimae Rerum: ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*. Buenos Aires, Argentina: Debate.

Referências de filmes

Alfred Hitchcock (diretor). (1954). *Janela indiscreta* [filme]. Estados Unidos: Paramount Pictures, 1954. 110 min.

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

Para citar este artigo (APA):

Ferreira Lemos, Patrícia do Prado (2018). Entre olho e olhar: o gozo escópico no Facebook. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 169-195. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

PSICOANÁLISIS E INSTITUCIÓN. SOBRE LA APLICACIÓN DEL PSICOANÁLISIS EN DISPOSITIVOS INSTITUCIONALES

*Alejandra Ordóñez Rodríguez*¹

Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia

alejandra.ordonezro@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5311-7507

*Manuel Alejandro Moreno Camacho*²

Universidad del Valle, Colombia

moreno.manuel@correounivalle.edu.co

ORCID: 0000-0002-4314-2215

10.17533/udea.affs.v15n28a09

Resumen

El artículo propone una reflexión a propósito de la aplicación de los principios del psicoanálisis en dispositivos institucionales, realizada a partir de la revisión de textos orientados por el interés de la extensión del psicoanálisis para el análisis y la construcción de acciones de respuesta frente al malestar en la cultura y los síntomas sociales que se derivan del mismo. Las conclusiones apuntan a la reflexión sobre el concepto de ins-

titución y sus implicaciones para la acción analítica en escenarios institucionales; la discusión sobre la eficacia analítica y la eficacia terapéutica; y la invitación a privilegiar los principios éticos antes que la aplicación de técnicas estandarizadas.

Palabras clave: psicoanálisis aplicado, síntomas sociales, clínica psicoanalítica, ética.

-
- 1 Psicóloga del Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas del Conflicto Armado. Especialista en Psicología clínica con orientación psicoanalítica, Universidad de San Buenaventura, Cali.
 - 2 Profesor de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad del Valle. Psicoanalista asociado a la NEL Cali. Psicólogo, Universidad de San Buenaventura, Cali. Magíster en Sociología y Candidato a Doctor en Psicología, Universidad del Valle.

PSYCHOANALYSIS AND INSTITUTION. ON THE APPLICATION OF PSYCHOANALYSIS IN INSTITUTIONAL DEVICES

Abstract

This paper proposes a reflection on the application of the psychoanalytic principles in institutional devices, carried out from the review of some texts guided by the interest of spreading psychoanalysis and the building of response actions regarding the cultural discontent and the social symptoms derived from it. The conclusions point to the reflection on the concept of institution and its implications to

the analytic action in institutional scenes; the discussion on analytic efficacy and therapeutic efficacy; and the invitation to privilege the ethical principles over the implementation of standardized techniques.

Keywords: applied psychoanalysis, social symptoms, psychoanalytic clinic, ethics.

PSYCHANALYSE ET INSTITUTION. À PROPOS DE L'APPLICATION DE LA PSYCHANALYSE DANS LES DISPOSITIFS INSTITUTIONNELS

Résumé

L'article propose une réflexion sur l'application des principes de la psychanalyse dans les dispositifs institutionnels. Cette réflexion a été faite à partir de la révision de textes orientés par l'intérêt de l'extension de la psychanalyse pour l'analyse et la construction d'actions pour faire face au malaise dans la culture et aux symptômes sociaux qui en découlent. Les conclusions mettent en évidence une réflexion sur le concept

d'institution et ses implications pour l'action analytique en milieu institutionnel ; la discussion sur l'efficacité analytique et l'efficacité thérapeutique ; et l'invitation à privilégier les principes éthiques avant l'application de techniques standardisées.

Mots-clés : psychanalyse appliquée, symptômes sociaux, clinique psychanalytique, éthique.

La pregunta por el psicoanálisis en los dispositivos institucionales

Desde sus inicios con Freud, el psicoanálisis se ha constituido como una práctica clínica asociada a la medicina; el propio Freud era médico, así como también lo era Lacan. Como práctica clínica, el psicoanálisis se instituyó a la manera de un discurso orientado hacia asuntos de carácter íntimo, a saber, la relación de los sujetos con el malestar inherente al hecho de vivir. No obstante, el psicoanálisis de Freud y el de Lacan también han ofrecido la posibilidad de reflexionar acerca de fenómenos sociales, es decir más allá del dispositivo clínico. Históricamente el psicoanálisis ha hecho aportes significativos en relación con los problemas que enfrentan las culturas y las sociedades de distintas épocas; cada vez más el psicoanálisis construye y aporta elementos epistemológicos, conceptuales, metodológicos y éticos para pensar lo que ocurre a nivel social, para reflexionar y actuar sobre los síntomas sociales.

En este sentido, una pregunta pertinente para los profesionales en psicología interesados en la aplicación de los principios del psicoanálisis de orientación freudo-lacanianiana, tiene que ver con el lugar posible para el psicoanálisis por fuera del dispositivo clínico, más específicamente por fuera de los consultorios de los psicoanalistas. En este orden de ideas, el interés de este trabajo está orientado por un cuestionamiento: ¿qué aportes puede hacer el psicoanálisis, desde sus principios y su práctica, al desarrollo de alternativas — más allá del dispositivo clínico — para la mitigación de sufrimiento de los sujetos?

En este artículo nos proponemos mostrar de qué manera el psicoanálisis en extensión ha tenido lugar en distintos contextos y qué enseñan estas experiencias a propósito de la postura ética cuando se habla de psicoanálisis por fuera del consultorio. Se trata, entonces, de una revisión de artículos de reflexión, así como también de experiencias investigativas de aplicación del psicoanálisis en instituciones y dispositivos no analíticos, que tienen como propósito indagar por la contribución específica del psicoanálisis en escenarios institucionales, así como también reconocer los límites con los que se

encuentran los psicoanalistas al proponer la práctica psicoanalítica al lado de otros discursos.

Pensar el psicoanálisis aplicado a las instituciones y el aporte que desde la perspectiva analítica se puede hacer a las Ciencias Sociales, por ejemplo, implica pensar en qué contexto se propone esta reflexión. Actualmente en Colombia existen distintas políticas públicas que establecen lineamientos para el abordaje de problemáticas sociales en el país; algunos ejemplos de estas son la Política pública de Salud, de Educación, de la Primera Infancia, de Pobreza Extrema y la Política Pública de Atención, Asistencia y Reparación Integral a Víctimas del Conflicto Armado. En este escenario se han prescrito los lineamientos para formular planes, programas y proyectos que buscan responder a las demandas de transformación de las problemáticas sociales que enfrenta el país. De esta manera, quienes ejecutan dichos lineamientos en el marco de estos programas son profesionales de la salud, docentes, funcionarios públicos y profesionales de las Ciencias Sociales en general.

Por tanto, en este contexto es relevante desarrollar una reflexión en torno al lugar desde el que se sitúa la práctica psicoanalítica y, en particular, el lugar que tienen los principios clínicos y éticos del discurso psicoanalítico en este escenario, toda vez que una de las principales características de estos contextos es que los profesionales allí implicados reciben una demanda que se ubica del lado del Estado y no del lado del sujeto como lo plantea el discurso analítico. ¿Qué posición asumir desde el discurso analítico frente a las exigencias del Estado? ¿Cómo trabajar con la población a la que se dirigen las políticas? ¿Cómo interpretar la demanda del Estado? ¿Qué lugar hay para el psicoanálisis y su práctica por fuera del dispositivo analítico? ¿Qué ofrece el psicoanálisis y cuáles son sus efectos en otros dispositivos? Son algunas de las preguntas que orientan este trabajo e inspiran la reflexión en torno al psicoanálisis y las instituciones.

Desde sus inicios, el psicoanálisis freudiano ha reflexionado sobre la relación de los sujetos con lo social, sobre el malestar de los seres humanos en relación con su cultura, con la sociedad, con lo que los

rodea. La misma concepción de sujeto que plantea Freud en relación con lo social da cuenta de la intención de ligar el acontecer psíquico con los fenómenos sociales. Así, Freud plantea que la oposición de lo individual y lo social se desdibuja cuando se reflexiona a fondo, puesto que el otro, es decir lo social, cuenta para el sujeto como referente, como modelo, como enemigo y como objeto (Freud, 1921/2006).

La comprensión desde la perspectiva psicoanalítica de lo que sucede entre el sujeto y lo social, ocupó a Freud en textos como *Tótem y tabú*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El malestar en la cultura*, *Por qué la guerra*, *El porvenir de una ilusión*, entre otros. En ellos Freud se ocupó de la psicología de las masas y el orden social, la biología, la historia, los congresos y clases en la universidad y los planteamientos sobre las neurosis de guerra (Valencia, 2012), asuntos que dan cuenta de un interés por servirse del psicoanálisis como marco teórico, pero además como una práctica posible para entender y abordar lo social.

Mario Elkin Ramírez (2007) cuenta en detalle la intención de Freud por pensar cuestiones del arte, la literatura, la historia de las civilizaciones y las religiones, sirviéndose del conocimiento y los avances del psicoanálisis. El libro *Ordenes de hierro: ensayos sobre psicoanálisis aplicado a lo social* cuenta de qué manera Freud se ocupó de distintos temas desde el psicoanálisis, como en el caso de la creación de la revista *Imago* dedicada a trabajos de psicoanálisis “no médicos” y en la cual publicó las primeras versiones de *Tótem y tabú*. Entre otros textos de Freud citados por Ramírez (2007) para ilustrar el psicoanálisis aplicado se encuentran *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912/2006), en el que Freud describe las consecuencias psicológicas en la sexualidad y en la vida amorosa de las exigencias sociales en la época victoriana; el texto *Contribuciones para un debate sobre el suicidio* (1910/2006), en el que hace alusión a un fenómeno social de la época en el que la escuela se había convertido “en un lugar de opresión suplementaria a la vida, en vez de un lugar que les instigará al disfrute de la existencia y del conocimiento” (Ramírez, 2007, p.16); en el texto *De guerra y muerte, temas de actualidad* (1915/2006), Freud propone una reflexión en torno al tema de la muerte y denuncia un sentimiento de hipocresía de los hombres con respecto a su propia

muerte, además plantea que existe un sentimiento de desilusión asociado a la vivencia de la Primera Guerra Mundial.

Por su parte, Lacan introdujo el concepto de síntoma social, con el cual hace alusión a aquello que no funciona y que emerge como un malestar en los sujetos, mostrando que el sufrimiento se encuentra íntimamente ligado con los ideales sociales establecidos y la imposibilidad de hacer coincidir el goce, el deseo y lo que el Otro espera del sujeto.

Ahora bien, los trabajos mencionados están orientados a la comprensión de problemáticas humanas propias de los contextos histórico-sociales en los que el psicoanálisis se ha desarrollado. Dichos análisis ilustran de manera pertinente el valor de uso de las categorías psicoanalíticas para pensar lo que Lacan denominaba el horizonte de la época. Este tipo de acercamientos favorecen la orientación de la práctica psicoanalítica, puesto que contribuyen a la comprensión de la estructura social en la que se producen los síntomas, en la que tiene lugar el malestar de los sujetos. Sin embargo, más allá de la orientación de la praxis, el psicoanálisis también se presenta como una alternativa para la mitigación del malestar, y con ello la práctica psicoanalítica se orienta por un interés de transformación. Vale la pena, entonces, avanzar en la reflexión sobre la contribución del psicoanálisis para la construcción de acciones de respuesta orientadas a la mitigación del malestar subjetivo, en el marco de programas agenciados desde dispositivos institucionales.

Para avanzar en este empeño, es preciso hacer alusión a lo que entendemos como institución. En *Psicología de las masas y análisis del yo* se puede encontrar una aproximación de Freud (1921/2006) a la idea de institución, cuando se refiere a las masas organizadas como una reunión de individuos “que han puesto un objeto, uno y el mismo, en lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (p.110). Si bien Freud usa esta definición para referirse a lo que denomina masas primarias, es posible orientarnos por la misma para pensar, con algunos matices, los contextos institucionales. Por ejemplo, podemos entender una institución como la represen-

tación de unos ideales en los que pueden coincidir algunos sujetos, regirse por ellos, esto es, adscribirse a ellos para enmarcar su acción.

Por su parte, Eric Laurent (2009), inspirado en los planteamientos de Lacan, dirá que la institución es algo que se mantiene en pie, mientras que la clínica analítica es un discurso que se produce a partir de un sujeto acostado. Esta referencia a Lacan ya deja sentadas las bases de una tensión entre psicoanálisis e institución, pues la presentación de la institución como aquello que se mantiene en pie alude a la fortaleza de lo establecido y a sus efectos instituyentes en el sujeto. El psicoanálisis dirigirá la mirada a eso del sujeto que se resiste a lo institucional, eso que, a pesar de la fuerza de la institución que se mantiene en pie, deviene como singularidad y, por tanto, diferencia.

Ahora bien, el psicoanálisis a lo largo de su historia ha tenido presencia en instituciones, sin circunscribirse necesariamente al discurso de ellas. Plantear el psicoanálisis y la institución es proponer que existe La Institución, con mayúscula. Al respecto se puede decir que existen instituciones con características particulares y que responden, a su vez, a demandas que provienen de lo que Lacan nombra como el discurso del Amo. Entre los trabajos revisados, el del psicoanalista colombiano Jairo Báez (2011) plantea el lugar del psicoanálisis en las instituciones. El autor destaca que tradicionalmente el psicoanálisis se ha ubicado desde dos lugares: el de la oposición y el del consentimiento con los mecanismos de control. Dicha oposición y dicho consentimiento son caracterizados a partir de la construcción de las modalidades del lazo social propuestas por Lacan, a saber, los cuatro discursos. En ese orden de ideas, el autor propone una tercera posición que no es el discurso del Amo, asociado al consentimiento, alineación y reivindicación de los ideales institucionales; ni el discurso de la histórica, asociado a la oposición o rebeldía en relación con lo instituido; sino el discurso del analista, que daría un lugar al psicoanálisis en las instituciones. En esta misma vía, Irene Greiser (2012) nos recuerda que para Lacan el discurso analítico no consiste en ser contestatario en relación con el Amo, sino en ser subversivo. Ello implica una diferencia que lleva a la reflexión sobre el psicoanálisis en los contextos institucionales más allá de la dicotomía adentro-afuera, es decir más

allá de la pregunta por si el psicoanálisis o los psicoanalistas deberían estar adentro o afuera de las instituciones, lo que conduce a la reflexión sobre las posibilidades de acción más allá de la alineación o la rebeldía, es decir, a la insistencia en la reivindicación de otra posición posible en el contexto institucional.

Esta reflexión se amplía con la revisión de los trabajos desarrollados en torno al discurso analítico aplicado en otros contextos. Lo que se presenta a continuación es la revisión de distintos textos de reflexión e investigación productos de las experiencias de encuentro del psicoanálisis con discursos institucionales. El objetivo de la revisión y presentación sistematizada de los textos es situar cuál ha sido el lugar que ha tenido el psicoanálisis en diversos contextos y qué aportes se pueden extraer de estas experiencias que permitan avanzar en la comprensión sobre las posibilidades del psicoanálisis aplicado.

Tras la búsqueda de la relación que el psicoanálisis ha tenido con los dispositivos institucionales en distintos contextos, encontramos que existen dos tipos de textos: por una parte, documentos en los que se propone una reflexión teórica en relación con el psicoanálisis por fuera del dispositivo clínico, y por otra, un grupo de documentos producidos a partir de experiencias investigativas y empíricas de profesionales de las Ciencias Sociales y Humanas, entre los que se encuentran también psicoanalistas que han reflexionado sobre el tema a partir del intento por introducir una práctica profesional con orientación psicoanalítica en distintas instituciones y contextos.

Reflexiones conceptuales sobre el psicoanálisis aplicado

La revisión realizada permitió el hallazgo de documentos que tratan el tema del psicoanálisis en instituciones como un tema de reflexión y discusión. Este grupo de documentos tiene como enfoque la producción de saber y la comprensión sobre el lugar que el psicoanálisis tiene en contextos no analíticos. En este orden de ideas, el Instituto Oscar Masotta-IOM (2008) publicó el texto *Los usos del psicoanálisis en el hospital de día: institución y dispositivo*, en el que propone una distinción entre la institución y el dispositivo analítico. El texto define

la institución como un lugar en el que se construyen identificaciones que, a su vez, constituyen un ideal que la mayoría de las veces tiende a ser universalizante para quienes participan en ella, y es justo en este punto en el que la discusión separa la institución del dispositivo analítico. El texto propone que la institución supone un vínculo que no es el vínculo de la cura analítica. Así, mientras la institución propone un ideal que universaliza a los sujetos, la ética analítica propone una relación del uno por uno, una relación con lo singular de cada sujeto.

El IOM plantea que, de acuerdo con Eric Laurent, hacen falta instituciones que se ocupen de lo singular para darle lugar al inconsciente. No obstante, la perspectiva de esta reflexión no es la de incluir la clínica del uno por uno en las instituciones como uso exclusivo, sino que se trata de una propuesta en la que las actuales disposiciones institucionales puedan y quieran orientarse por la premisa de la existencia del inconsciente, más que por la identificación común. Este artículo propone preguntas de reflexión como: ¿de qué se trata en una institución en la que se ejerce una práctica desde el discurso analítico?, ¿qué se espera de los profesionales que ocupan ese lugar? Al respecto responde planteando que de lo que se trata es de una subversión de la institución por el psicoanálisis, apostando a darle lugar al deseo de los sujetos, sustituyendo el lugar de los ideales normativizantes. Y en este sentido, lo que se espera de los profesionales que le apuestan a una práctica desde este lugar, es que sus acciones se orienten como plantea el psicoanálisis: sin estándares pero con principios.

Por otro lado, Alicia Dellepiane (2004) en su artículo “Psicoanálisis e instituciones” cita a Eric Laurent (1992) en *Institución del fantasma, fantasmas de la institución*, en el cual el autor invita a pensar el lugar del analista en la institución, su función y cómo se puede este situarse hoy en el mundo. Para Laurent, el psicoanálisis es una práctica eficaz y vigente que propone un lugar para el analista dentro de las instituciones, descartando la antigua idea del psicoanálisis como una práctica solitaria, de dominio exclusivo y retirada de lo institucional. Aclara que no se trata del aporte de un saber técnico, sino de que el analista en la institución se ubica como quien suma a las especiali-

dades de los otros, facilitando que cada discurso se sostenga en su propia base y dándole lugar a la interpretación.

Laurent (2009) en “Dos aspectos de la torsión entre síntoma e institución”, menciona la definición de Freud, citada anteriormente en este texto, sobre lo que es una institución y retoma los planteamientos de Jaques-Alain Miller sobre la forma en la que procede la política lacaniana en este sentido: Lacan, quien criticó la institución analítica, avanzó en sus desarrollos teóricos para proponer algo diferente; un espacio donde se descubra la responsabilidad del analista, donde el analista sea un sujeto que también se relacione con un Ideal, pero no sea él mismo el Ideal; tampoco propone un no Ideal, sin el cual no habría posibilidad de construir una institución, propone más bien permitir que el sujeto se encuentre con lo más íntimo de su ser, de su historia y se enfrente con la relación que cada uno establece con el Ideal a partir del cual se ubica y con los significantes amos que determinan su forma de relación con la institución.

Hasta aquí vemos cómo los principios del psicoanálisis se distinguen de lo establecido en las instituciones, pero, a su vez, cómo tiene lugar en la institución. Un lugar que no es el de conquista y colonización de las instituciones, sino un espacio que le dé lugar al sujeto. Como diría Laurent, una posibilidad para el sujeto de encarar una responsabilidad, desconocida y nueva, que lo anude, más allá de sus síntomas y de su goce, a su responsabilidad en relación con los objetos que le producen goce. En este sentido, los profesionales de orientación analítica y psicoanalistas tienen la posibilidad de sostenerse frente a otros discursos y en las instituciones, si no renuncian a la posibilidad de reconocer su propia falta y de servir para que los otros reconozcan la suya.

En este sentido, y desde la perspectiva de Dellepiane (2011), el tema de la posición que asumen los profesionales frente a las exigencias de la institución, a las disposiciones y al conjunto de prácticas que deben ser implementadas precisamente por estar preestablecidas, cobra especial relevancia para pensar el psicoanálisis y las instituciones. La autora plantea el reconocimiento de un marco institucional dentro

del cual el profesional se ubica sin dejar de lado aspectos necesarios e imprescindibles como la transferencia, sin la cual no es posible llevar a cabo ningún análisis.

Al respecto, se puede decir que el lugar común en el que los autores y los textos revisados ubican el psicoanálisis en las instituciones tiene que ver con el reconocimiento de las disposiciones institucionales, pero, a su vez, con la capacidad de insertar e instaurar la singularidad contra el Ideal. Un ejemplo de ello es lo que se encuentra en los programas diseñados a partir de políticas de Estado en los países de latinoamérica; estos se desarrollan y tienen como premisa la implementación de acciones predeterminadas *para todos*, objetivos predeterminados, así como unos resultados esperados, es decir, también predeterminados. El profesional de orientación psicoanalítica o el psicoanalista tendrían que consentir en alguna medida con aquello que propone la institución para la cual trabajan, de otra manera no habría articulación posible a la institución; consentir no en razón de coincidir ideológicamente, sino en función de creer que frente a lo establecido habrá siempre algo nuevo que el sujeto puede decir de sí mismo y frente a lo cual puede reivindicar su posición singular. Sin embargo, tendría que vérselas con el Ideal que subyace a su práctica, tal como plantea Lacan; tendría que ser capaz de reconocer en qué punto está implicado subjetivamente en relación con su labor y de qué manera sus ideales y la satisfacción de estos pueden dar lugar a que emerja lo más íntimo y singular en un sujeto.

El psicoanálisis en instituciones de salud mental

Los textos encontrados en relación con el psicoanálisis y la salud mental remiten a la experiencia propiamente dicha del psicoanálisis aplicado. Si el psicoanálisis ha tenido lugar en las instituciones, las de salud mental han sido las predominantes, como lo muestran los resultados de la exploración documental. Ejemplo de ello son las distintas investigaciones empíricas encontradas en la revisión documental y que en su mayoría están enfocadas al análisis de las patologías psiquiátricas desde una perspectiva psicoanalítica, pero además varias de estas investigaciones exploran, describen y han encontrado vías

para llevar a cabo una práctica de orientación analítica en instituciones de salud mental en las que el paradigma y el discurso que impera es el de la psiquiatría.

Una de las experiencias de investigación de psicoanálisis aplicado en instituciones de salud mental fue llevada a cabo en Colombia por Jairo Báez, Rosendo Rodríguez, Jorge Mario Karam y Jaime Velosa (2008), y publicada en el artículo *Factibilidad de intervención en la psicosis desde el psicoanálisis en un programa institucional de inclusión social*. Este muestra los resultados de una investigación llevada a cabo con coordinadores de equipos de atención en instituciones de salud mental, cuyos equipos de profesionales atendían pacientes diagnosticados con psicosis. También se realizaron algunas entrevistas con profesionales de psicología, trabajo social y enfermería. La investigación tuvo como objetivo revisar la viabilidad para implementar un proyecto que estuviera enmarcado dentro de los lineamientos de la política pública de salud mental en Colombia, pero que además pretendía incluir a sujetos diagnosticados con psicosis como sujetos sociales, bajo la concepción de sujeto del psicoanálisis. La investigación intentó conocer qué tan viable era implementar un proyecto de inclusión de sujetos psicóticos en la sociedad, atendiendo a la política pública de salud mental en Colombia, pero que dicho proyecto fuera formulado e implementado desde una perspectiva psicoanalítica.

Los resultados de dicha investigación muestran que el modelo predominante, implementado en las instituciones de salud mental, está basado en la medicina y la farmacología, combinado con psicoterapias desde distintos enfoques al interior de las Ciencias Sociales. Lo relevante de la investigación es que uno de los hallazgos con respecto a la implementación de un proyecto que buscara la inserción social y laboral de pacientes psicóticos, fue que los profesionales se mostraban escépticos e incrédulos con respecto a la eficacia que pudiera tener un proyecto con enfoque psicoanalítico. Los autores encuentran que para los profesionales entrevistados el psicoanálisis freudiano no es desconocido, sin embargo, existe la percepción entre ellos de que es una teoría descontextualizada, desactualizada y que necesita una renovación en sus planteamientos. Los autores cuentan que algunos

de los profesionales entrevistados consideran la clínica del psicoanálisis como una práctica privada, pero no una práctica posible en las instituciones.

El artículo propone otras cuestiones interesantes con respecto al contexto colombiano de la psiquiatría y a la concepción de la locura en nuestro país, así como a las prácticas que han acompañado esta forma de concebir la locura; pero sin duda el aporte más importante de este texto, a partir de la revisión documental, responde a tres cuestiones: la primera es que se trata de una experiencia que intentó formular en prospectiva un proyecto de psicoanálisis aplicado en instituciones de salud mental, como se verá más adelante, con lineamientos de la política pública de salud mental, constituyéndose en una experiencia inédita para el caso de Colombia en el tema del psicoanálisis y la salud mental; la segunda, hallazgo y a la vez conclusión a la que permite llegar la revisión del artículo, es la posición que asumen los profesionales con respecto al lugar que puede tener el psicoanálisis en el ámbito de las instituciones psiquiátricas; la tercera da cuenta del lugar que tiene el psicoanálisis en relación con su aceptación, su posibilidad de ser incluido como una práctica viable y posible dentro de instituciones de salud mental.

En un texto posterior, “Disertaciones acerca de los resultados del proyecto de intervención desde el psicoanálisis acerca del problema de la psicosis y la inclusión social”, uno de los coautores del artículo anterior, Rosendo Rodríguez (2010), presenta los hallazgos de la implementación del proyecto de inclusión social con sujetos psicóticos desde el psicoanálisis. El artículo muestra los hallazgos de la experiencia de aplicación del dispositivo analítico en el ámbito de una institución psiquiátrica. Este texto permite dilucidar la posición que los profesionales asumen desde el discurso analítico frente a la tarea de la inclusión social de un sujeto psicótico, pero además da cuenta de la concepción ontológica que subyace y al mismo tiempo orienta las acciones, pero lo más significativo para nuestros intereses es que muestra las maniobras clínicas que tienen lugar en una institución que no está orientada políticamente por el psicoanálisis, sino que responde al discurso institucional. Además muestra de qué manera el

psicoanálisis puede establecer un diálogo fértil con otras disciplinas y, sobre todo, cómo tiene lugar la ética psicoanalítica dentro de una institución.

El autor narra que el objetivo del proyecto estuvo relacionado con la reflexión sobre un método de abordaje desde el psicoanálisis para la cuestión de la inclusión de sujetos psicóticos en lo social. En términos psicoanalíticos, se trató sobre la psicosis y el lazo social. La recolección de los datos se realizó a partir de documentos y discusiones producidas en el marco del grupo de investigación *Psicosis y psicoanálisis* de la Fundación Universitaria Los libertadores, a partir de la experiencia que los profesionales de dicho grupo han tenido en la atención clínica con pacientes psicóticos, de las elaboraciones en los grupos de estudio y semilleros y, por último, de la supervisión de casos clínicos. Uno de los planteamientos relevantes del artículo propone que durante el proyecto el dispositivo analítico se consideró como un espacio para la emergencia de la subjetividad, para la emergencia del sujeto como ser hablante, y se consideró, como en cualquier intervención psicoanalítica, la importancia de la transferencia bien que el autor parte del supuesto de que ella se puede instalar en el tratamiento de la psicosis, incluso desde el delirio mismo. Este es el planteamiento más interesante, pues muestra que de lo que se trata en el psicoanálisis aplicado en un ámbito institucional, más allá de un saber hacer técnico, tiene que ver con las maniobras que realiza un profesional desde la posición ética que ha asumido, para darle lugar y mantener el devenir del sujeto.

Lo anterior permite plantear una discusión en relación con otros textos encontrados sobre experiencias de psicoanálisis aplicado en instituciones de salud mental, en particular en el caso de Argentina. Mientras que en Colombia las experiencias de investigación realizadas, sistematizadas y formalizadas a partir de trabajos escritos y publicados son pocas, la experiencia de Argentina muestra una relación, si bien no de coincidencia, sí de posibilidad y cercanía entre el discurso psicoanalítico y el discurso institucional. Una muestra de esto son los distintos trabajos publicados por diversos autores en lo que se destacan textos como “El psicoanálisis aplicado a las instituciones

asistenciales”, escrito por Guillermo Belaga (2002), en el que propone, siguiendo a Miller, que en el dispositivo analítico hay un genio: es el inconsciente, y no el analista. Así, en la relación que se teje entre el psicoanálisis y las instituciones de salud mental, el profesional o analista no deberá perder de vista que el paciente tiene la posibilidad de inventar, cual genio, algo en relación con su vida. A lo que invita el autor es a que en todo caso se le permita al sujeto aplicar la regla de la asociación libre y que, avisado de su propia subjetividad, no se ubique como dueño de la regla. El autor propone que si bien la institución tiene sus reglas, se debe intentar construir éstas en razón de lo inesperado, de lo contingente y dándole lugar a la singularidad.

Durante la exploración documental se encontraron otros textos que muestran la experiencia del encuentro entre el discurso analítico y el de la salud mental en Argentina. Son los artículos producidos en el marco de la investigación *Efectos terapéuticos de la intervención analítica en instituciones* desarrollada por Adriana Rubistein (2009). El objetivo fundamental de la investigación fue la sistematización de las experiencias de intervención psicoanalítica y sus efectos terapéuticos en ámbitos institucionales. La investigación plantea y entiende efectos terapéuticos como el alivio y la atemperación del padecimiento y el sufrimiento subjetivos que dio lugar a la consulta. Además, la autora plantea que se entiende como intervención analítica en la institución la puesta en acto de la transferencia y que ella es valorada por la posición que ocupa el analista y por los efectos que ésta produce.

Los resultados parciales de la investigación dan cuenta de una posición ética en relación con el acto analítico en la institución. La autora cuenta que la valoración de los efectos terapéuticos del psicoanálisis está dada dentro de la institución por las modificaciones y rectificaciones subjetivas de un sujeto en relación con el principal motivo de su queja, que deberá transformarse, a partir de la intervención analítica, en demanda. Sin embargo, la autora propone hilar fino con respecto al tema de la rectificación subjetiva, pues esta no se puede hallar en las respuestas del yo, sino en las asociaciones producto de los recuerdos, de los sueños, de las formaciones del inconsciente. La propuesta de la autora, tras la investigación, es mantener la regla

fundamental del análisis: la asociación libre. De forma tácita y no explícita, en el texto se puede leer que la regla no depende del contexto ni está dada por este, depende de la posición y del lugar que ocupa el profesional o analista en la relación con el sujeto. El texto permite conjeturar que el dispositivo analítico no corresponde a un lugar específico, sino que es un espacio que se construye e instala a partir de la transferencia, se desarrolla por la vía de la libre asociación y sus efectos sólo son medibles a través de las elaboraciones de lo inconsciente en el sujeto. Todo lo anterior corresponde al dispositivo analítico, susceptible de ser puesto en marcha en el ámbito institucional.

Dos años más tarde, Rubinstein (2011) escribe el texto “Los efectos terapéuticos en psicoanálisis: recorridos y conclusiones preliminares”, producto de la misma investigación. En este texto, la autora establece diferencias cruciales que permiten esclarecer qué lugar tuvo el psicoanálisis en esta experiencia en particular, pero además permiten pensar qué puede ofrecer el psicoanálisis en una institución y cuáles pueden ser los efectos del quehacer profesional con perspectiva analítica. Además, las reflexiones a propósito de la investigación invitan a pensar cuál es la especificidad del psicoanálisis en la institución. En este sentido la autora plantea que, de acuerdo con Freud y Lacan, el objetivo de la cura analítica no es la recuperación de un bienestar que se perdió en algún punto de la historia del sujeto. El malestar, la neurosis, la psicosis y la perversión son formas de resolución que encuentra un sujeto a partir de su encuentro con lo sexual, con la castración y con el goce. En consecuencia, la cura analítica que se propone, y por tanto una práctica orientada por el psicoanálisis, no busca la normalización, no busca el bienestar ni la adaptación cuyos objetivos si coinciden, en la mayoría de los casos, con los que podría buscar una institución. Esta es la primera diferencia.

La economía libidinal del sujeto y la hipótesis del inconsciente son dos aspectos que Rubinstein resalta como distintivos de la terapéutica analítica. La apuesta del psicoanálisis, para la autora, es una en la que el sujeto se encuentra con lo real, con lo insoportable. Pero no se trata de una apología a eso real; el analista tiene la responsabilidad de contribuir con la reducción. La autora recuerda que Lacan invita a no

hacerse trampa con el propio instrumento, es decir que en este punto habla del deseo que atraviesa la práctica del profesional que escucha. Lo terapéutico del psicoanálisis es entonces producir en el sujeto un cambio de posición con respecto a su sufrimiento. En este sentido, sus efectos no se pueden formular a priori, ni se miden con el objetivo de *querer curar*, del cual advierte Freud, sino como efecto de un trabajo subjetivo que hace el sujeto y que tiene como correlato el deseo de quien lo escucha.

De otro lado, existen textos en los que se presentan experiencias de psicoanálisis aplicado en el ámbito de la salud mental en Brasil. En el texto “El psicoanálisis puesto a prueba en la institución pública de salud mental: clínica y política” de Fátima Oliveira, Doris Rinaldi y Manoel Ferreira (2015), se plantean cuestiones que van en la vía de lo anteriormente citado. Sin embargo, el texto se distingue por señalar algunos obstáculos del psicoanálisis en la institución, no a la manera de la denuncia de una práctica imposible, sino dando lugar a pensar la práctica de forma crítica con relación a la postura que se asume desde el psicoanálisis cuando se encuentra con los discursos institucionales.

Los autores plantean que no es posible, al interior de una institución, llevar a cabo una práctica de orientación psicoanalítica si no se está dispuesto a trabajar junto a otros discursos. Proponen que en la institución se articulan saberes profesionales con trayectorias diversas, a esto se suman las normas y disposiciones de la institución misma y la singularidad de los sujetos. Al respecto, se preguntan:

¿Cómo es posible articular estas diversas instancias, sin dar marcha atrás ante la necesidad de la institución, con su papel social de albergar casos graves que implican, muchas veces en pasos al acto, sosteniendo un trabajo clínico que pueda tener en cuenta la singularidad de cada sujeto en tratamiento, sin sucumbir a las rutinas burocratizadas o incluso a prácticas tutelares que se presentan bajo nuevos ropajes? (p.4).

La respuesta de estos autores a esta pregunta tiene que ver con la posibilidad de apertura del psicoanálisis hacia otros discursos. Se

trata de agujerear el discurso del *bien para todos* propio de las instituciones y proponer uno en el que el sujeto pueda preguntarse: *¿actué según mi deseo?*

Finalmente, cabe mencionar un aspecto decisivo y relevante del texto de Alfredo Zenoni (2006), "Orientación analítica en la institución psiquiátrica", en el cual el autor plantea cuestiones importantes con respecto al debate entre el psicoanálisis y las instituciones psiquiátricas, en las que coincide con los textos citados a lo largo de este apartado; sin embargo su postura es crítica en relación a cómo han asumido la práctica de analítica institucional los psicoanalistas y los profesionales de orientación psicoanalítica. El autor critica lo que él denomina como antinomia entre psicoanálisis e institución y confronta el por qué se ha establecido una relación de oposición entre estas. El texto recoge asuntos importantes en este sentido que retomaremos más adelante en las conclusiones, sin embargo, resaltaremos uno en particular que llama la atención y es de valor para lo que se propone en este texto: el autor señala que el hecho de que un analista se inscriba entre varios y entre otros discursos, es ocasión para la transmisión eficaz de la clínica psicoanalítica, así como también una oportunidad para enriquecer su formación, lo que tendrá mayores frutos que una postura reivindicativa de su *especialidad*.

El psicoanálisis en instituciones educativas

En este grupo de documentos se destaca la riqueza en relación con la producción de textos en los que se elaboran y se exponen posibilidades de abordar el tema de las instituciones educativas desde el psicoanálisis. Además, llama la atención que en la revisión de los textos se encuentra que el eje central en el que estriban las discusiones en relación con el psicoanálisis y las instituciones educativas gire en torno a tres aspectos: la dicotomía entre lo normal y lo anormal o patológico, las dificultades del aprendizaje y la discusión en relación con el diagnóstico de trastornos del aprendizaje. Hay que decir que la revisión documental permite concluir que en este tema en particular la producción desde el psicoanálisis ha sido bastante amplia, sin embargo, para efectos del presente texto, destacaremos

sólo algunos textos que van en la vía de esbozar el lugar del psicoanálisis en instituciones.

Mario Elkin Ramírez (2012) en el libro *Psicoanálisis con niños y dificultades en el aprendizaje*, en el capítulo “Sexualidad y aprendizaje”, hace un recuento histórico sobre la creación de la escuela tradicional tal y como la conocemos hoy e introduce una discusión en relación con esto. El autor menciona que como consecuencia de la creación de la instrucción obligatoria y laica, con la cual se pretendía eliminar las clases sociales, se dio origen a lo que hoy en día se mantiene, y es la desigualdad de capacidades intelectuales. El autor señala que las explicaciones se redujeron a considerar las dificultades mentales como consecuencia de un déficit o síndrome y que estas explicaciones se mantienen hasta hoy dejando de lado las múltiples causas psíquicas. El hecho de considerar la inteligencia como medible e innata generó la idea de individuos genéticamente superiores. Por otra parte, se confundió la medida de adquisición de conocimiento con la *medida de inteligencia* y esto provocó que se creara la noción de normalidad que, como producto de ello generó la aparición de una población señalada con rótulos tales como retardados mentales, enfermos, o con déficit.

Este fragmento del texto, si bien no muestra una experiencia en particular del psicoanálisis aplicado a instituciones, sí permite pensar y problematizar la concepción de aspectos fundamentales dentro de las instituciones educativas, como las categorías de normal y patológico, y hacerse preguntas en relación con una comprensión más amplia, profunda y multicausal de las dificultades del aprendizaje en niños y niñas que actualmente se constituye en la principal causa de la presencia de profesionales *psi* en instituciones educativas. Más adelante el autor menciona una experiencia de psicoanalistas en una fundación para niños con dificultades en el aprendizaje de la que subrayaremos tres aspectos fundamentales. Primero, que el propósito del psicoanálisis en una institución educativa no es la eliminación de un síntoma, pues la clínica psicoanalítica no es una clínica de los ideales, ni siquiera de los ideales a los que se encuentra inscrita la institución a la que pertenece el niño. Segundo, que el niño es tomado como un sujeto de pleno derecho en tanto ser hablante, es decir que

en una institución educativa no se analiza un niño, se analiza un sujeto sin desconocer las particularidades de las etapas de su desarrollo biológico. Finalmente, el autor señala el problema de la demanda y sus particularidades, que radica en que en las instituciones educativas la demanda no suele provenir del niño sino de los maestros o de los padres; en cualquier caso el texto invita a hallar la demanda que sí proviene del niño, más allá de la demanda de la institución y a encontrar en la institución misma la oportunidad de hacerse a un lugar y de situar su acción.

Patricia Montoya y John Quintero (2016) en “El malestar en la cultura educativa del capitalismo” exponen de forma exhaustiva y problematizadora la cuestión de la educación en la época actual. El artículo gira en torno al análisis de las disposiciones institucionales que actualmente se encuentran soportadas en los *Sistemas de gestión de calidad*, un concepto propio del sistema capitalista que alude a promover la menor variabilidad en los procesos, la mejor producción y la disminución a su nivel máximo del error. Ahora bien, los autores mencionan las implicaciones subjetivas que la implementación de estos sistemas de calidad tiene en la vida psíquica de los estudiantes. El artículo muestra, a partir de dos viñetas clínicas de jóvenes estudiantes de bachillerato, las nuevas subjetividades y las posiciones subjetivas que asumen los jóvenes frente a las exigencias institucionales de estandarización, normalidad y homogenización. La apuesta que el texto menciona de manera explícita, pero que además deja abierta para posterior elaboración, tiene que ver con pensar qué educación es posible a partir de categorías psicoanalíticas, pensar qué psicoanálisis es posible dentro de las instituciones educativas que reivindique lo subjetivo, lo singular.

Por otra parte, Wilmar Reyes (2013) en “Reflexiones psicoanalíticas sobre la educación: la relación entre sus actores implicados” propone un análisis de los principales valores, sentidos, normas y postulados de la escuela formal para posteriormente someterlos, a la luz del psicoanálisis, a varios cuestionamientos en relación con la concepción de sujeto que tienen las instituciones de educación, con el taponamiento de las subjetividades y, finalmente, preguntarse y

aventurarse a responder por el lugar del psicólogo de orientación analítica en las instituciones educativas. El texto propone que la labor del psicólogo en escenarios educativos se oriente por una escucha respetuosa, despojada de prejuicios que atiendan a la moral y que les otorgue la posibilidad a los alumnos de la invención de un *saber* acerca de la responsabilidad de sí.

Los planteamientos de estos autores proponen un lugar para la práctica psicoanalítica que es posible dentro de las instituciones educativas, provocan pensar y cuestionar el tema de la educación; pero su valor principal radica en que se convierten en antecedentes sobre cómo emplear categorías analíticas para hacer lecturas clínicas de fenómenos institucionales, tanto en los sujetos que se atienden, como en los discursos de quienes representan las instituciones y en el establecimiento mismo de la institución como espacio.

El psicoanálisis y la reflexión sobre las problemáticas sociales

El discurso analítico aplicado a la cuestión social ha tenido lugar en la reflexión de temas como la guerra, los conflictos sociales y políticos y la victimización. Los aportes más significativos en Latinoamérica los encontramos en Colombia, Argentina, Chile y Brasil. Éste es el caso de los trabajos desarrollados por psicoanalistas que además de ejercer la práctica clínica en el dispositivo analítico, también han tenido participación en otros dispositivos no analíticos. En este sentido, los aportes más significativos para este trabajo son aquellos en los que el discurso analítico se ha encontrado con otros discursos, pues permiten contrastar cuál ha sido la posición ética y política asumida por dichos autores en el psicoanálisis aplicado a lo social.

Los principales hallazgos de documentos son los trabajos de investigación de psicoanalistas en Colombia. La apuesta política del psicoanálisis en Colombia ha estado visiblemente ligada a los fenómenos sociales derivados de las dinámicas de conflicto que han constituido la historia del país. Un ejemplo de ello es el trabajo desarrollado por Héctor Gallo (2008) a partir de su participación en la investigación *Di-*

námicas de guerra y construcción de paz, el caso de la Comuna 13 de Medellín, desarrollado por el Grupo Interdisciplinario e Interinstitucional Conflictos y Violencia, adscrito al Instituto de Estudios Regionales (INER) de la Universidad de Antioquia. En su artículo “Subjetividad y conflicto armado”, Gallo reflexiona sobre las posibilidades para el discurso analítico en los escenarios de atención a víctimas de la violencia por el conflicto armado. Así, destaca que desde el discurso analítico un programa de atención a víctimas del conflicto trabaja en “la vía de devolverle al sujeto la dignidad de su palabra” (p.39). Además, introduce en la discusión una exigencia ética que comporta la atención: “que en lugar de incluirse en el programa desde la impotencia, lo haga desde la disposición a convertirse en el protagonista de su presente” (p.40).

En esta línea de trabajo, hemos realizado aportes que contribuyen a esta reflexión en el artículo “Psicoanálisis e intervención social” (Moreno, 2013). Allí argumentamos un lugar para el psicoanálisis en las intervenciones dirigidas a poblaciones en situación de vulnerabilidad. Tomamos como ejemplo el caso del abordaje con la población víctima del conflicto armado en Colombia desde lo que ofrece el psicoanálisis: su perspectiva clínica y su apuesta ética. Recordamos que la dimensión clínica se caracteriza por “un esfuerzo por el reconocimiento de la dimensión singular de cada sujeto” (p.122) y que la cuestión ética apunta a “la posición asumida por el analista en la relación que establece con un sujeto que le dirige una demanda” (p.124).

Así mismo, en “De la queja a la elaboración” del libro *Duelo, acontecimiento y vida*, Botero & Solis (2000) profundizan en los fundamentos conceptuales del enfoque psicoanalítico en sus posibilidades de diálogo con los programas de intervención psicosocial, de tal manera que sientan las bases de la perspectiva adoptada por los investigadores/interventores en el desarrollo del trabajo adelantado en la población de Trujillo-Valle. El texto ofrece un punto de partida para la comprensión de la intervención psicosocial al mencionar que:

Por intervención psicosocial presentamos un conjunto de estrategias de trabajo comunitario que involucra, entre otras tareas, las de tipo psicoterapéutico en aras de conseguir oportunidades para la

solución de problemas psicosociales que se originen en una comunidad dada [...] las intervenciones psicosociales se destinan a crear condiciones de solución a los mismos, bajo el presupuesto de que en ellos “lo psicológico” desempeña un papel fundamental (pp.25-26).

Para apoyar esta manera de comprender lo psicosocial recurren a los fundamentos de la teoría psicoanalítica para explicar la concepción de sujeto que se desprende de dicho estilo de abordaje de los fenómenos humanos:

Lacan lo que retoma es que la radicalidad del aporte freudiano no apuntaba a establecer el cómo la sociedad influye en el individuo, sino que lo social llega a residir en el interior del individuo; no hay frontera entre el sí-mismo y la sociedad, toda vez que el orden simbólico que se establece cuando el lenguaje y la ley toman presa al sujeto, colocan al lenguaje como lo que es común al sujeto y a lo social, es decir, que el sujeto hace lazo social (p.33).

De esta manera, la definición busca sentar las bases para una discusión sobre la ejecución de programas sociales, la cual está atravesada por el enfoque psicoanalítico. Así, después de asumir la definición de lo que se entiende como intervención psicosocial, es preciso situar la advertencia sobre la pretensión de formular programas que se constituyan como respuesta universal a las problemáticas humanas, pues desde el psicoanálisis es necesario considerar la singularidad como un dato que orienta la experiencia. Es así como trazan sus objetivos de trabajo reconociendo los límites de la intervención y de la mano de los fundamentos psicoanalíticos, de tal forma que señalan como objetivo de un programa de atención a poblaciones afectadas por hechos de violencia

[...] contribuir a que las personas que han participado dentro de los acontecimientos que constituyen una catástrofe de origen humano, se entreguen a un proceso de superación de la queja (la afección) estableciendo nuevas formas de relacionarse con el sufrimiento, mediante la resignificación de lo acontecido en procura de lograr impedir la repetición de aquello que las ha puesto en el lugar de víctimas. Lo que Freud planteaba acerca de la psicoterapia: el pasar de la miseria neurótica a la infelicidad común. (p.36)

Así, para avanzar en un estilo de trabajo que esté orientado por este objetivo, es necesario tomar distancia de modelos de trabajo que reducen el padecer humano a categorías preestablecidas y flexibilizar las formas de acercamiento para no incurrir en la repetición de soluciones estandarizadas. Así toman distancia de diagnósticos psicopatológicos como el de *trastorno por estrés postraumático* y advierten de los riesgos de la clasificación de las poblaciones bajo la categoría víctima.

De otro lado, en “Responsabilidad de niños, niñas y adolescentes” (Polanco y Moreno, 2015) analizamos el concepto de responsabilidad subjetiva de niños, niñas y adolescentes en medida de protección en una institución de convenio con el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. En dicha oportunidad nos enfocamos en la reflexión por las acciones que se dirigen a los sujetos y nos preguntamos por la forma en la que estas acciones vehiculizan o impiden la responsabilidad subjetiva. Tras la reflexión del tema avanzamos en una perspectiva de abordaje desde el psicoanálisis para programas que realizan intervención social, sugiriendo que los profesionales lideren espacios en los que la palabra del sujeto tenga toda legitimidad y sea escuchada en el sentido psicoanalítico para contribuir con la responsabilidad subjetiva. Esto contribuye a una respuesta posible, desde la ética y la política psicoanalítica, a las exigencias institucionales y una respuesta a los niños, niñas y adolescentes, desde donde la palabra del niño, la niña y el adolescente sea tomada como *palabra plena*.

Estas perspectivas contribuyen en varios sentidos a la revisión sobre las relaciones entre el psicoanálisis en las intervenciones sociales. En ellas aparecen datos de indagación, crítica y sustento conceptual. Además, por tratarse de experiencias suscitadas en el marco de programas formulados a partir de la perspectiva psicoanalítica son un antecedente como trabajo de investigación sobre el tema. Por último, retoman la reflexión en torno al lugar del psicoanálisis frente a las problemáticas sociales, mientras que proponen formas de hacer con perspectiva psicoanalítica para el abordaje en programas de intervención psicosocial con poblaciones en situación de vulnerabilidad.

Conclusiones

El interés por dirigir la mirada en el discurso analítico y su encuentro con otros discursos salta a la vista cuando quien quiere aplicar, como parte de su práctica, los principios analíticos se encuentra, o más bien se des-encuentra con la demanda de las instituciones, del estándar, de la normalización y del protocolo, es decir con la demanda del amo, no sabe cómo hacer y termina por responder a ella, tal y como se le presenta. Es una apuesta por considerar la reivindicación de lo subjetivo y lo singular como parte fundamental de cualquier intención de aliviar el sufrimiento. Además, abre la posibilidad del encuentro del psicoanálisis con otros discursos para generar respuestas e invenciones ahí donde no existe la posibilidad del estándar.

Miller (2003) en “Psicoanálisis y sociedad. La utilidad directa” invita a continuar esta reflexión como una forma de respuesta al discurso del amo:

Se trata de saber en qué medida y qué sentido hay que dar a esta sustracción del psicoanálisis respecto a la sociedad, qué sentido dar a la posición de extimidad del analista [...] se plantea la cuestión de saber qué puede, junto al acto analítico tal como Lacan lo ha definido, tomar lugar como acción analítica [...] (p.235).

De esta manera, a partir del trabajo de revisión de los textos, a continuación planteamos conclusiones sobre tres aspectos significativos que devienen como resultado del análisis.

Sobre el concepto de institución. La institución, entendida como lo instituido, como se mencionó, es un escenario en el que el psicoanálisis puede hacerse a un lugar. Con sus particularidades, con sus normas y reglas, con la pretensión de identificación masiva a un ideal que, pese a la crítica, se mantendrá, en particular en aquellas cuyo discurso esté alineado con el de la época. En relación con ello, el discurso analítico tiene algo para decir, no por fuera de ellas, sino desde adentro.

Es una paradoja que la definición de institución y su discurso entren en tensión con la manera en la que el psicoanálisis se propone también como discurso y como práctica, a saber, la insistencia en la reivindicación de lo más singular, de lo más íntimo. Sin embargo, el psicoanálisis insiste en situar este contrasentido como una ocasión para introducir el discurso analítico ahí donde pareciera que no tiene lugar, es una insistencia, más que caprichosa, política. Lo institucional se opone como discurso al psicoanálisis, pero esta oposición va más allá de la imposibilidad de coincidir en un espacio. El psicoanálisis aplicado no remite a una práctica alineada a lo institucional, remite a lo que Greiser (2012), retomando a Lacan, denomina como el reverso del psicoanálisis, es decir la cara oculta de la institución. Concluimos que introducir al psicoanálisis a través de una práctica analítica responsable y con principios permite ofrecer a los sujetos un encuentro con su subjetividad.

La cuestión de la singularidad atraviesa a la institución, a los profesionales y a los sujetos. No se trata solo de reconocer y hacer una lectura clínica de la singularidad de quienes son los destinatarios de la atención, sino de poder interpretar clínicamente la singularidad de la institución y la ligazón ideológica y política que un profesional construye o no con una institución

Así, mientras el concepto de institución se trata del *para todos todo*, el psicoanálisis se trata de lo singular. Y si bien esto pareciera ser una oposición, el entramado de la teoría analítica permite hacer otra lectura: es posible agujerear lo universal para hallar lo singular. Es posible señalar lo que se resiste a ser aplicable a la masa, es posible interrogar desde adentro cuál es la causa del sufrimiento de los sujetos, uno por uno; es posible decir que la pulsión no se puede domesticar ni gobernar, pero también es posible decir que un sujeto puede inventarse una forma de estar en el mundo más tranquila. Es posible introducir la lógica singular en la lógica del discurso institucional.

Eficacia analítica/Eficacia terapéutica. Es posible pensar una práctica profesional de orientación analítica al interior de una institución. Sin embargo, hay que distinguir que sus efectos distan de los

efectos de un análisis en intensidad. Esto quiere decir que sus efectos se pueden describir a posteriori, pero que no tienen que ver con la eficacia en tanto resultado esperado, predefinido a partir de metas o estándares. Tienen que ver con la dignificación de la palabra del sujeto, con la relación transferencial construida con quien escucha y con los movimientos subjetivos que el sujeto realiza a partir del trabajo que ha realizado junto con el analista en pro de ocuparse de su propia existencia.

En este sentido, no es posible trazar un punto de llegada a manera de logro u objetivo. Lo que sí es posible trazar y ofrecerle a un sujeto es la regla de la libre asociación y a partir de ello el analista podrá orientar la cura. Sin embargo, cabe aclarar de qué tipo de cura se habla. El psicoanálisis no pretende desaparecer los síntomas en un sujeto ni en el dispositivo clínico, ni en ningún otro. Así, una cura posible del psicoanálisis aplicado es aquella que le permita al sujeto reconocer la implicación inconsciente en relación con su síntoma y a partir de ello hacer movimientos subjetivos para ubicarse desde otro lugar en relación con su pulsión, con su sufrimiento, con su goce, con lo Otro.

Sin embargo, es importante pensar en el alcance que puede tener una práctica de orientación analítica en una institución. No es preciso plantear que dentro de una institución es posible llevar a cabo, de un modo riguroso y exhaustivo un análisis propiamente dicho. El límite del psicoanálisis en la institución no tiene que ver con la resistencia del sujeto, atañe a las circunstancias bajo las cuales se lleva a cabo dicha práctica. Lo que sí es posible, y que puede ser interpretado como oportunidad, es provocar al sujeto en su encuentro con el psicoanálisis a iniciar su propio análisis en el marco del dispositivo clínico. No obstante, la pretensión de que el encuentro con el psicoanálisis derive en el interés por emprender un psicoanálisis personal no debe ser elevada a la categoría de ideal a alcanzar en la práctica del psicoanálisis en dispositivos no analíticos.

Más que técnica, ética. La especificidad de lo que puede ofrecer el psicoanálisis en una institución es una cuestión ética. Este es un

hallazgo común, en algunos casos implícito y en otros explícito, pero presente en todos los textos y en toda la teoría psicoanalítica.

No es un asunto de metodología o técnica. Es un asunto ético y político. La práctica analítica debe distinguirse de las demás psicoterapias, no se trata de una posición ecléctica; el psicoanálisis ofrece una especificidad que ya se ha mencionado y como tal debe mantener y hacer visible la ética de su práctica. Sólo de esta manera puede decirse que el psicoanálisis tiene un lugar en las instituciones. Por tanto, como se trata de ética, se trata de la asunción de una posición: entonces, no es la contraposición, sino la invención. En este sentido, un profesional tendrá que preguntarse ante cada experiencia ¿Cómo hacer en el marco de lo que los ideales institucionales establecen? ¿Cómo ubicarse desde la invención más que desde la oposición?

La posición política tiene que ver con una profunda convicción de que para ofrecerle a un sujeto algún tipo de cura que alivie su sufrimiento, el psicólogo debe haberse despojado de sus *buenas intenciones* de curar. Además, se trata de una política en la que se pretende que se transmita algo de esa posición ética a quienes dialogan con el discurso analítico. Entonces, se trata de hacerse a un lugar, inventarse el lugar, crear el lugar. El lugar del psicoanálisis en las instituciones no está dado, se construye como en la clínica del diván, se gesta y se propicia como la transferencia y se sostiene sólo si se somete a *una comprobación constante del acto analítico*, al control de la experiencia y sus efectos.

Inquietudes para avanzar en la reflexión. Hasta este punto hemos concluido que el psicoanálisis ha tenido y tiene lugar en las instituciones y hemos podido distinguir qué lugar y qué puede ofrecer desde este lugar. Pero, ¿cómo traducirlo en un ejercicio práctico? Esta es una de las preguntas que surgen a partir de la elaboración de este texto.

La experiencia de revisión y escritura del texto deja conclusiones importantes como reflexión académica, ejercicio pedagógico y aplicación de los conceptos. Pero además provoca preguntas que invitan a continuar reflexionando sobre el tema. Unas de las preguntas que

suscita es ¿cómo dialogan la ética y la política que propone el psicoanálisis con los discursos actuales que remiten a otra política, la política social? Si se trata de una invención, ¿qué lugar para dicha invención en el contexto de la implementación de políticas sociales? Es claro que el discurso analítico se propone como el reverso del discurso del Amo, pero esta encarnación del discurso no debe confundirse con la ambición por susurrar al oído del Amo la buena manera para que este opere. En ese sentido, ¿cuál sería el rol posible para quien encarna el discurso analítico en el escenario de formulación, implementación y análisis de políticas sociales?

Lo anterior, nos lleva a decir que si bien se puede concluir que es posible la práctica analítica en dispositivos no analíticos, es necesario pensar constantemente ¿de qué manera se materializa dicha experiencia? Es necesario avanzar en esta reflexión para continuar abriendo posibilidades de diálogo entre el psicoanálisis y otros discursos. Una reflexión fértil, que le permita a los sujetos un encuentro con el psicoanálisis por la vía de lo que Greiser (2012) plantea como la dignidad del síntoma, que en últimas es la dignidad de su humanidad. Es necesario continuar planteándose interrogantes al respecto para inventar posibilidades de realizar una práctica que, como diría Irene Greiser, “será sin diván, pero no sin psicoanálisis” (p.138).

Referencias bibliográficas

- Báez, J., Rodríguez, R., Karam, J., Veloza, J. (2008). Factibilidad de intervención en la psicosis desde el psicoanálisis en un programa institucional de inclusión social. En: *Tesis psicológica (3)*, 100-115. Bogotá, Colombia: Fundación Universitaria Los Libertadores. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/1390/139012667010.pdf>
- Báez, J. (2011). El psicoanálisis y la institución (El eterno des-encuentro). En *Tesis Psicológica (6)*, 236-243. Bogotá, Colombia: Fundación Universitaria Los Libertadores. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/1390/139022629015.pdf>
- Belaga, G. (2002). El psicoanálisis aplicado a las instituciones asistenciales. Texto inédito. Noche en la Escuela de Orientación Lacaniana. Recuperado de www.eol.org.ar/jornadas/jornadas_eol/011/textos/millas.doc

- Botero, E., Solís, R. (2000). De la queja a la elaboración. En: *Duelo, acontecimiento y vida. Consideraciones sobre la atención psicosocial: caso Trujillo-Valle*. Bogotá, Colombia: Escuela Superior de Administración Pública.
- Dellepiane, A. (2004). Psicoanálisis e instituciones. *Fundación Descartes*. Recuperado de <http://www.descartes.org.ar/etexts-dellepiane1.htm>
- Freud, S. (1910/2006). Contribuciones para un debate sobre el suicidio. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1912/2006). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/2006). De guerra y muerte, temas de actualidad. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1921/2006). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gallo, H. (2008). Subjetividad y conflicto armado. En *Conflicto armado: memoria trauma y subjetividad* (pp.37-40). Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Greiser, I. (2012). *Psicoanálisis sin diván. Los fundamentos de la práctica psicoanalítica en los dispositivos jurídico asistenciales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Instituto Óscar Masotta (2008). Los usos del psicoanálisis en el hospital de día: Institución y dispositivo. OIM Escobar. Recuperado de: <http://io-mescobar.blogspot.com/2008/12/los-usos-del-psicoanlisis-en-el.html>
- Laurent, E. (2009). Dos aspectos de la torsión entre síntoma e institución. Recuperado de: http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/laurent_dos_aspectos.html#notas.
- Miller, J. (2003). Psicoanálisis y sociedad. La utilidad directa. En *Conflicto armado: memoria trauma y subjetividad* (pp.225-235). Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Montoya, P., Quintero, J. (2016). El malestar en la cultura educativa del capitalismo. En: Moreno, M., Orejuela, J., Calderón, T. *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad III* (pp. 179-198). Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Moreno, M. (2013). Psicoanálisis e intervención social. *Revista CS (11)*, 115-141. Cali, Colombia: Universidad Icesi. Recuperado de: <http://www.re-dalyc.org/pdf/4763/476348374004.pdf>

- Oliveira, F., Rinaldi, D. y Ferreira, M. (2015). El psicoanálisis puesto a prueba en la institución pública de salud mental: clínica y política. Recuperado de http://www.convergenciafreudlacan.org/inove4/php/download.php?gal_id=400.
- Polanco, J. y Moreno, M. (2015). Responsabilidad subjetiva de niños, niñas y adolescentes. *Revista Affectio Societatis*, 12(23), 130-148. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/viewFile/23672/19439>
- Ramírez, M. (2012). *Psicoanálisis con niños y dificultades en el aprendizaje*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Ramírez, M. (2007). *Ordenes de hierro: ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Reyes, W. (2013). Reflexiones psicoanalíticas sobre la educación: la relación entre sus actores implicados. En: *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad* (pp.143- 158). Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Rodríguez, R. (2010). Disertaciones acerca de los resultados del proyecto de intervención desde el psicoanálisis sobre el problema de la psicosis y la inclusión social. *Tesis psicológica*. 5(1), 12-29. Recuperado de <http://publicaciones.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/article/view/225>
- Rubistein, A. (2009). Efectos terapéuticos de la intervención psicoanalítica en ámbitos institucionales. En: *Anuario de investigaciones, XVI*. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/pdf/anuinv/v16/v16a53.pdf>
- Rubistein, A. (2011). Los efectos terapéuticos en psicoanálisis: recorridos y conclusiones preliminares. En: *Anuario de investigaciones, XVIII*. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862011000100067
- Salomone, G. (2011). Discursos institucionales, lecturas clínicas. En: *Discursos institucionales, lecturas clínicas. Dilemas éticos de la psicología en el ámbito jurídico y otros contextos institucionales*. Buenos Aires, Argentina: Dynamo.
- Valencia, A. (2012). Abrir el psicoanálisis a las ciencias sociales. Reflexiones en torno al libro *Palabra plena*. En: Orejuela, J. *Palabra plena. Conversaciones con psicoanalistas* (pp.11-26). Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Zenoni, A. (2006). Orientación analítica en la institución psiquiátrica. En: *Bitácora Lacaniana. Revista electrónica de la Nueva Escuela Lacaniana*, (1), mayo 2006. Recuperado de: https://www.yukei.net/wp-content/uploads/2007/01/a_zenoni-orientacion-analitica-en-la-institucion-psiquiatrica.pdf

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

Para citar este artículo (APA):

Ordóñez Rodríguez, Alejandra - Moreno Camacho, Manuel Alejandro (2018).
Psicoanálisis e institución. Sobre la aplicación del psicoanálisis en dispositivos
institucionales. Revista *Affectio Societatis*, 15(28), páginas 196-227. Medellín, Colombia:
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de [http://
aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis](http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis)

ATO PSICANALÍTICO E A FORMAÇÃO DO ANALISTA

*Leonardo Danziato*¹

Universidade de Fortaleza, Brasil

leonardo.danziato@unifor.br

ORCID: 0000-0002-8870-9123

*Fabiano Chagas Rabêlo*²

Universidade Federal do Piauí, Brasil

fabrabelo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5026-8396

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a10

Resumo

Seguimos o percurso do seminário *Ato psicanalítico* de Lacan, para problematizar e articular o os tempos de uma análise como uma condição crucial para a formação do analista, considerando que é a concepção de ato a que permite enodar esses dois processos. Realizamos um esclarecimento do quadro do semigrupo de Klein estabelecido neste seminário, que indica os momentos de uma análise e suas operações: a alienação, a verdade e a transferência. Esclarecemos a tentativa de Lacan, neste mo-

mento de sua obra, em estabelecer uma lógica dos fatos inconscientes e como ele faz isso a partir de uma negação do cogito cartesiano. Uma dupla concepção de ato, em sua vertente simbólica, como um correlato significante, e outra real, como um corte no campo do Outro (A), permite-nos discutir os efeitos de uma análise no que tange à destituição subjetiva, e à modificação da relação do sujeito com o saber, a verdade e o gozo, mas também como um efeito de criação. Ao final, utilizamos essas

1 Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza. Psicanalista, Analista-Membro da Invenção Freudiana - Transmissão da Psicanálise.

2 Professor Mestre da Universidade Federal do Piauí - Campus Ministro Reis Velloso, Parnaíba. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Psicanalista, Membro da EPFCL-Brasil.

proposições para fundamentar uma discussão acerca da formação do analista e da vida institucional.

Palavras-Chave: Ato analítico, formação do analista, institucionalização.

ACTO PSICOANALÍTICO Y LA FORMACIÓN DEL ANALISTA

Resumen

Seguimos el recorrido del seminario *El acto psicoanalítico* de Lacan, para problematizar y articular los tiempos de un análisis como una condición crucial para la formación del analista, considerando que es la concepción de acto la que permite anudar esos dos procesos. Esclarecemos el marco del semigrupo de Klein establecido en este seminario, que indica los momentos de un análisis y sus operaciones: la alienación, la verdad y la transferencia. También sobre la tentativa de Lacan, en este momento de su obra, de establecer una lógica de los hechos inconscientes y cómo lo hace a partir de una negación del cogito

cartesiano. Una doble concepción de acto, en su vertiente simbólica, como un correlato signifiante, y otra real, como un corte en el campo del Otro (A), nos permite discutir los efectos de un análisis en lo que atañe a la destitución subjetiva, y a la modificación de la relación del sujeto con el saber, la verdad y el goce, pero también como un efecto de creación. Al final, utilizamos estas proposiciones para fundamentar una discusión sobre la formación del analista y de la vida institucional.

Palabras clave: acto analítico, formación del analista, institucionalización.

PSYCHOANALYTIC ACT AND TRAINING OF THE PSYCHOANALYST

Abstract

We follow the development of Lacan's Seminar *The Psychoanalytic Act* in order to discuss and articulate the times of an analysis as a crucial condition for the training of the

psychoanalyst, considering that the conception of act allows knotting these two processes. We elucidate the Klein semi-group framework established in this seminar, which in-

dicates the moments of an analysis and its operations: alienation, truth, and transference. We also elaborate on Lacan's purpose, at this point of his work, to establish a logic of the unconscious facts, and how he does so by denying the Cartesian cogito. A double conception of the act –its symbolic aspect, as a signifier correlate, and the real one, as a cut in field of the Other (A)–, allows us to discuss the effects of an analysis concerning

the subjective destitution and the modification of the subject's relationship with knowledge, truth and *jouissance*, but also as a creation effect. Finally, we use these propositions in order to give arguments to a discussion on the training of the psychoanalyst and of the institutional life.

Keywords: analytic act, training of the psychoanalyst, institutionalization.

ACTE PSYCHANALYTIQUE ET FORMATION DE L'ANALYSTE

Résumé

Cet article suit le parcours du séminaire *L'acte psychanalytique* de Lacan, dans le but de questionner et d'articuler les temps d'une analyse en tant que condition sine qua non pour la formation de l'analyste, étant donné que c'est la conception de l'acte qui permet de nouer ces deux processus. Nous précisons le cadre du semi-groupe de Klein établi dans ce séminaire, qui indique les moments d'une analyse et ses opérations : l'aliénation, la vérité et le transfert. La tentative de Lacan, à ce stade de son travail, d'établir une logique des faits inconscients à partir d'une négation du cogito cartésien est également

exposée. Une double conception de l'acte, dans son aspect symbolique en tant que corrélat signifiant, et une autre réelle en tant que coupure dans le domaine de l'Autre (A), nous permet de discuter les effets d'une analyse en ce qui concerne la destitution subjective et la modification de la relation du sujet avec le savoir, la vérité et la jouissance, mais aussi comme un effet de création. Finalement, nous utilisons ces propositions afin d'établir une discussion sur la formation de l'analyste et de la vie institutionnelle.

Mots-clés : acte analytique, formation de l'analyste, institutionnalisation.

Recibido: 26/02/17 • Aprobado: 17/06/17

*Um golpe de teu dedo sobre o tambor descarrega todos
os sons e começa uma nova harmonia.*

*Um passo teu é o levantamento de novos homens
e a hora em marcha.*

*Tua cabeça se desvia: o novo amor! Tua cabeça
se volta, o novo amor?*

Rimbaud citado por Lacan. O ato psicanalítico.

O ato e o estabelecimento dos psicanalistas

Em um determinado momento do seu seminário *O ato psicanalítico*, ao comentar uma ultrapassagem do ato revolucionário, Lacan (2001) evoca um poema de Rimbaud, este mesmo que coloquei na minha epígrafe, e afirma: “É a fórmula do ato” (p.78). Com isso, busca demonstrar seu efeito de criação e seu caráter inaugural, assim como as consequências que um corte, ou um passo, podem provocar.

Para ilustrar essa correlação entre o ato, o começo e a criação, Lacan dá alguns exemplos que nos são comuns: a entrada em uma análise se dá por um ato do analisante, que busca algo novo em sua vida, tentando estabelecer um corte com a monótona liturgia da repetição – mesmo que o gozo busque mantê-la. Este ato, no entanto, precisa ser sustentado por outro: o do analista em se apresentar como tal. Assim, ao ato de entrada, corresponde o do psicanalista em sua passagem de analisante à analista. A sustentação de uma análise depende, entre outras coisas, dessa autorização em cometer e suportar o ato analítico (Lacan, 2001, p.12).

Trata-se, portanto, de um seminário onde Lacan apresenta uma sistemática formalização lógica, não só do percurso de uma análise – talvez a única em sua obra –, como também problematiza o andamento da formação do analista. Obviamente porque o tema do ato analítico é o ponto de convergência entre esses dois percursos.

Por isso mesmo, ele abre o seminário lembrando o ato de fundação da psicanálise, cometido por Freud, e que reintroduziu o sujeito e o inconsciente, operando um corte que criou um campo e estabeleceu outra relação entre o saber e o real (Lacan, 2001, p.16). Se o ato marca uma criação e um começo, foi a partir do ato de fundação de Freud que foi possível o *estabelecimento* dos psicanalistas, seja na comunidade, seja na clínica. Se as dificuldades por parte da comunidade dos psicanalistas advieram, elas foram decorrentes da própria concepção de ato que esses mesmos analistas resguardavam e que, através dela incorreram numa renegação dos verdadeiros efeitos do estatuto do ato (Lacan, 2001, p.39). Pois, se um ato implica um real, um equívoco que delata a impossibilidade de complementaridade entre o simbólico e o real, tal como em um *ato falho*, o estabelecimento da psicanálise como profissão produziu uma renegação disto, através dos contra-efeitos das *interpretações corretas* e da importância burocrática na qual os profissionais se estabeleceram. Este é o ponto onde o discurso analítico se torna universitário. Mesmo que em 1967 ele estivesse se referindo aos quadros da IPA – de onde tinha sido excomungado –, bem sabemos que este risco diz respeito a uma resistência própria do discurso e, portanto, espreita toda instituição.

Há, portanto, uma relação direta entre a noção de ato e o *estabelecimento* dos psicanalistas, seja na clínica, seja na instituição. Tal ato implica a falha, o equívoco, a besteira, o suposto saber e não sua eficácia. Não foi casual, portanto, a escolha de Lacan pelo tema do ato psicanalítico neste período. Questões fundamentais para a psicanálise, para a sua clínica, para a sua institucionalização e para a formação do analista, estavam pairando no campo, quando apresentou seus seminários *A lógica do fantasma* (2008), e o *O ato psicanalítico* (2001), neste intervalo de 1966 a 68. Após sua fundação, a *École freudienne de Paris* exigia uma sistematização e uma discussão sobre a autorização do analista, de forma a não incorrer naquela renegação do verdadeiro estatuto do ato de Freud (2001, p.39), que o próprio Lacan denunciava. Para tanto, Lacan propõe o dispositivo do passe como um artifício de autorização institucional do analista em seu texto *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre a formação do analista* (2003b).

Mas, para entender essas discussões, com qual concepção de ato devemos caminhar? O ato deve ser concebido não como uma ação, nem em sua relação com a motricidade ou a descarga (Lacan, 2001, p.14), mas como o que provém de uma causa com a qual o sujeito se depara no percurso de uma análise. Além disso, o ato implica uma pontual destituição subjetiva e uma queda do ser. Por isso, como uma *form-ação*, ele não é um preparo para a ação, pois nada em comum com a eficácia de um fazer (p.76). O ato implica algumas operações que, a partir da análise, abrem a possibilidade de suportá-lo. Portanto, seria mais justo dizer, se isso fosse possível, que não se forma para a ação, mas se forma-para-o-ato.

Obviamente que, apesar disso, não há formação para o ato, já que, por definição e efeito, ele *de-forma* o estabelecido, mesmo que abra uma possibilidade de criação. Eis o paradoxo da formação do analista: se é o percurso da análise que, através da destituição subjetiva e do *des-ser* do analista, permite o cometimento do ato, qual o lugar da instituição nesta impossível formação para o ato? A instituição suportaria o ato, ou sua lógica revela a impossibilidade de nos livrarmos do imaginário e nos tranquilizarmos num *form-ato*? Será que o que perdemos na clínica, buscamos recuperar no imaginário institucional? Ou deveria a instituição compor um laço simbólico que acolheria os efeitos da inconsistência real do lugar do analista?

O ato analítico, portanto, está na gênese de um laço entre analistas e não no fim. Por isso não há formação para o ato. Na verdade a instituição é – ou pelo menos deveria ser – uma consequência de uma *passagem ao ato esclarecida* por parte dos analistas que a compõem, um efeito da transformação da transferência em *transferência de trabalho*. Não custa esclarecer que transferência de trabalho não quer dizer unicamente uma simpatia por alguns colegas e uma disposição para com eles trabalhar, mas principalmente, uma escolha e uma assunção de uma convocatória que a análise produz, em dar-se ao trabalho com a causa da psicanálise, que não é outra senão a causa do sujeito.

Vamos considerar, portanto, que Lacan trabalha com duas formas alternantes e complementares de concepção do ato. Se de início

trata-se da intervenção do analista que põe o inconsciente e o sujeito em ato, e, portanto, põe em funcionamento um saber inconsciente, por outro lado o ato é mais do que isso. O ato é mesmo uma condição da análise, criada pela experiência de análise do analista, em seus efeitos de real, em seus efeitos destitutivos. O ato produz como consequência uma tomada de posição com o desejo, com o saber e com a psicanálise, fruto desta experiência destitutiva que fora a análise do analista. Uma experiência de *des-ser* que permite o analista ocupar esse lugar de objeto para o analisante.

Além dessa crucial discussão acerca da relação com o saber e o desejo para os efeitos de formação para o analista, neste seminário Lacan também se preocupa – exatamente por isso – com o estabelecimento de uma lógica apropriada à psicanálise, uma que considere os “fatos do inconsciente”, uma lógica, portanto, contrária à clássica. Para considerar os fatos do inconsciente esta precisaria estar articulada com a alienação na linguagem, relacionando a constituição do sujeito com a lógica significante. Uma lógica, portanto, que considerasse a relação de impossibilidade com o sexo e o objeto *a* (p.118).

O que vamos buscar desenvolver neste trabalho é especialmente como se articulam esses dois pontos: a tentativa de estabelecer uma correlação entre esta lógica inédita – a do ato analítico – e a formação do analista.

O ato e o corte

Quando Freud (1920/2006) interpreta a experiência do *fort-da*, descrevendo a brincadeira repetitiva de uma criança com um carretel, ejetando-o para fora do berço e rejubilando-se com o retorno do objeto ao puxá-lo por um fio que o ligava a ele, entende que a repetição desta vivência dolorosa tinha como objetivo último um apoderamento de uma posição ativa, diante de uma situação apassivante de ausência da mãe (p.171-175). Lacan (1988a), por sua vez, apesar de acompanhar Freud em sua interpretação, chama a atenção para o fato de que além de se posicionar numa condição ativa, o sujeito também é o carretel. Ao lançá-lo, a criança o faz a partir de um recorte que opera no

campo do Outro (A) e no seu corpo. Ou seja, ela se recorta e se ejeta do campo do Outro (A), fazendo deste pequeno objeto um pedaço do corpo que cai. Na verdade é o carretel o agente deste ato.

Lacan também chama a atenção para o fato de que arremessando o carretel a criança ultrapassa uma fronteira, um fosso, a borda do seu berço, produzido pela ausência da mãe. Essa borda convida a criança ao ato de ultrapassá-la num jogo do salto (Lacan, 1985, p.63). Esta cena remete à outra com a qual exemplifica o ato no seminário 15, ao se referir à César e sua ultrapassagem do Rubicão. Caio Júlio César, desobedecendo às ordens de Roma e o direito romano, que proibia qualquer general de atravessar o rio Rubicão, como uma forma de evitar o risco da manobra de grandes tropas, o fez, sabendo que não teria volta. Diz-se que depois disso teria proferido: “a sorte está lançada”. Lacan refere-se a esta cena para lembrar que o ato implica uma ultrapassagem e suscita um novo desejo (Lacan, 2001, p.77).

Essa função de ultrapassagem e corte ilustra a verdade da gênese do sujeito: ele advém da perda do objeto *a* e da falta fálica (-φ). O *fort-da* pode servir como o modelo do ato originário, que Lacan (2008) já ilustrara com o corte do *cross-cap*, onde, por fim, um objeto cai e emerge o sujeito. Ele faz questão de frisar que o importante é “(...) que o sujeito não é causa de si, que ele é consequência da perda e que seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, a que institui o objeto *a*, para saber o que lhe falta” (Lacan, 2001, p.84).

Essa cena além de nos conduzir a uma discussão sobre a clínica, a formação e a posição do analista, permite debater duas dimensões cruciais na operatividade do ato: uma primeira que diz respeito ao que Lacan denomina de o “correlato significante” do ato (Lacan, 2001, p.14), e outra que implica exatamente um rompimento com o simbólico e, portanto, seu efeito de real. Temos por um lado uma incidência significante e por outro um corte com o aparato simbólico constituído. Trata-se de uma *faca de dois gumes...*

Sobre o primeiro ponto, realiza uma definição negativa do ato, demonstrando o que ele não é: não se confunde com a ação, nem com

a motricidade, nem com a descarga (Lacan, 2001, p.14). O ato, portanto, não é uma ação e não tem nenhuma relação com a motricidade, como se acostumou a pensar numa tradição estímulo-reflexo, articulando o ato a uma descarga. Um ato é sempre significante, e como tal implica em colocar o inconsciente e o sujeito em ato. Por isso mesmo, o ato analítico tem uma operatividade significante e implica na prática em fazer funcionar e causar o sujeito do inconsciente.

Podemos situar nesta dimensão simbólica do ato suas primeiras aparições na obra de Freud, tais como os “atos falhos”, os “atos sintomáticos” e as “ações equivocadas” (Lacan, 2001, p.32-33), ou seja, tudo aquilo que Freud (1901/1976) ilustrou na psicopatologia da vida cotidiana. Não há ato senão um ato significante, ou seja, ele implica a relação do ser falante com a linguagem, assim como com seus efeitos de desconhecimento.

A *falha* que se apresenta nesta fenomenologia freudiana dos atos indica seu caráter de ruptura com um texto manifesto e exige uma interpretação *nachträglich, a posteriori*. Por isso mesmo Lacan indica que “o ato está na leitura do ato” (Lacan, 2001, p.33). Esta falha demonstra um “malogro exitoso” do conhecimento já que ele porta uma verdade insuportável desse malogro inconsciente (p.64). Daí porque uma análise implica em estabelecer outra relação do sujeito com o saber, ultrapassando assim uma posição universitária.

Por implicar um correlato significante, o ato está articulado ao simbólico, mas, por outro lado, opera um corte e um recorte que encena uma ruptura pontual que marca o novo: uma invenção. No instante do ato, efetiva-se um rompimento com o Outro (A) e uma destituição subjetiva do sujeito, mesmo que seja para, em seguida, reinstituí-lo. É esse correlato significante que recorta o real no instante do ato. Estamos, pois, numa clínica do real, que implica um para além do reconhecimento do desejo, cuja produção não é outra senão o objeto a. O ato, portanto, “(...) é sem Outro (já que o ultrapassa) e sem sujeito” (Torres, 2010, p.167). Ou, como diz Lacan (2001): “(...) uma dimensão comum do ato é a de não comportar, no seu instante, a presença do sujeito” (p.60).

Exatamente por isso, ele implica um corte, o que o coloca numa posição limite entre o simbólico e o real, que demarca uma criação, “um verdadeiro começo” (Lacan, 2001, p.76). Como dissemos, o ato baliza a fundação de algo novo, e sinaliza uma possível invenção, um novo desejo.

A negação do cogito

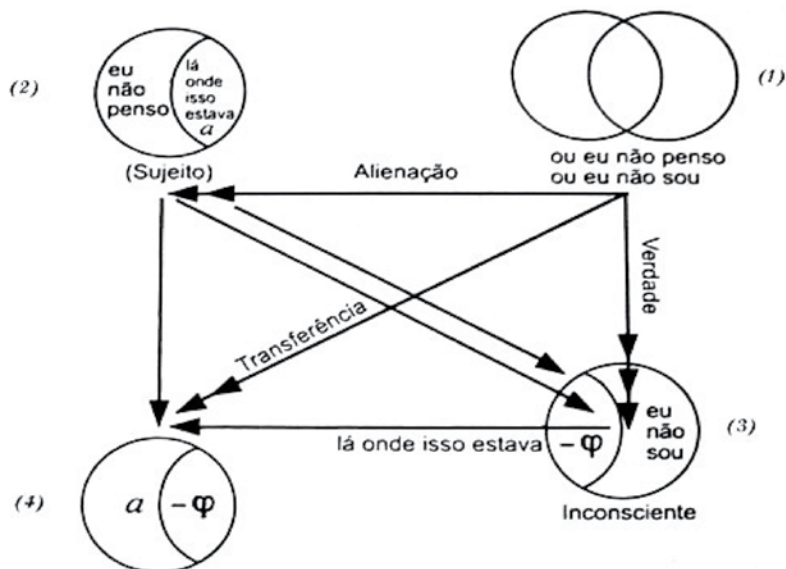
Para encaminhar a discussão de uma forma mais sistemática, vamos seguir algumas linhas de desenvolvimento que Lacan estabelece no seminário *O ato psicanalítico* em sua formalização lógica do processo de uma análise, mas me detendo nos aspectos que me permitam dizer algo sobre seus efeitos para a formação do analista.

Lacan demonstra as operações envolvidas numa análise a partir do semi-grupo de Klein (ver Figura 1), construindo o quadro que já apresentara no seminário do ano anterior, *A lógica do fantasma*. Abre sua argumentação ilustrando a posição do sujeito no início de uma análise com uma negação do cogito, com a frase “ou eu não penso, ou eu não sou”. Proponho considerarmos essa dupla negação como um primeiro impasse que se apresenta para o sujeito. Como é que essa negação do cogito nos interessa e o que ela tem a nos dizer sobre a formação do analista?

O “penso, logo sou” de Descartes, inaugura no mundo moderno a ideia de que é possível uma certeza do ser, uma atadura do ser, através do pensamento. Isto seria o mesmo que dizer que o Simbólico poderia amarrar definitivamente o Real, ou permitiria uma convicção do ser. A negação do cogito que Lacan desenvolve, serve para formalizar uma posição com relação à clínica e a formação, porque vai demonstrar a impossibilidade da garantia do ser pelo pensamento; “ou eu não penso, ou eu não sou”, já que o pensamento não garante absolutamente nada.

Esta negação é uma condição para uma análise. “Ou eu não penso, ou eu não sou” implica clinicamente um impasse inicial, uma escolha e uma direção do tratamento. Trata-se de uma escolha que inaugura

Figura 1. Semi-grupo de Klein



Fuente: Lacan, 2001, p.80

o início de um tratamento, mas que deve retornar para o analista, seja na sua análise, seja no lugar de analista, ou mesmo no percurso de formação, como uma forma de reatualização da sua experiência de análise. Não se trata, contudo, de uma “escolha forçada”, como tinha proposto no *Seminário 11* (Lacan, 1985), mas da coexistência de uma “conjunção disjuntiva”, que aponta para os dois pólos do fantasma: “não penso, não sou”.

Diante deste impasse, a psicanálise propõe um cogito freudolacanian: “lá onde isso estava, o sujeito deve advir”. E Lacan (2001) ainda acrescenta de forma chistosa: “Lá onde isso estava... eu devo tornar-me... analista” (p.78).

Como podem observar no quadro (Figura 1), três operações estão envolvidas: a alienação, a verdade e a transferência. O sujeito fica disposto diante de uma escolha entre o “não penso” da alienação e o “não sou” da verdade. Trata-se de uma constatação da impossibilidade mesma do cogito assim como de uma interseção entre o pen-

samento e o ser, pois, quando penso interrogo e suspendo o ser, e quando sou, gozo e dispenso o pensamento: “Eu penso onde não sou, portanto, eu sou onde não penso” (Darmon, 1994, p.188).

O fato é que, por uma tendência estrutural, o analisante, diante desta encruzilhada ética, tem como escolha preferencial a alienação, o não pensar que afirma um “falso-ser”. Diz Lacan (2001): “Jamais se é tão sólido em seu ser como quando não se pensa” (p.79). Por isso mesmo o sujeito moderno é cartesiano, pois ele tende preferencialmente em afirmar o ser.

Aqui temos um ponto importante, porque esse “falso-ser” Lacan (2001) vai defini-lo não como o ser inchado do imaginário, mas como um efeito do “eu não penso”, como um lugar cômodo do sujeito na lógica do fantasma (p.80). Ou seja, ele é muito mais capcioso, pois não se dá a ver com a mesma opulência do imaginário. Ele pode dispor o sujeito – assim como os analistas, seja na clínica, seja na instituição – numa condição cômoda de uma consistência, onde, como diz Lacan, tudo cabe, “(...) o preconceito médico, o preconceito psicológico ou psicologizante (...)” (p.80). Trata-se, portanto, de uma armadilha sutil que é preciso perder durante uma análise. Uma comodidade que me parece muito próxima da repetição e de uma obsessionalização seja da análise, seja dos processos institucionais, mas também semelhante ao que Lacan viria a propor como uma resistência do discurso (Lacan, 1992).

O fato é que, seja na análise, seja no percurso de formação, ou no laço social, não podemos desconsiderar este movimento preferencial do sujeito em direção ao “eu não penso”. É o ato analítico como suporte da transferência que deve fazer com que o sujeito passe dessa operação preferencial, a alienação, para uma operação verdade. Essa passagem implica uma retirada do sujeito dessa locação no “falso-ser”, assim como uma escolha pela castração, produzindo uma queda do ser, além do “des-ser” do analista. É a transferência, portanto, como uma terceira e diagonal operação que possibilita essa passagem. É ela que convoca o sujeito a trabalhar com o inconsciente pela associação livre, o que implica “consentir em pensar à custa de per-

der o ser” (Brodsky, 2004, p.73). Produzir a falta-a-ser determina esta intervenção retirando o sujeito de uma condição acéfala da pulsão do “eu não penso”, deslocando-se do “lá onde isso estava” do Isso, em direção ao “lá onde isso estava” do inconsciente, onde não há ser (observem na Figura 1 a diagonal do lado esquerdo acima em direção ao lado direito abaixo).

Uma análise deve demonstrar ao sujeito que ele não é causa de si, que ele é consequência da perda. Ela faz isso convidando-o a se deixar perder num saber sem sujeito. A verdade do sujeito é que ele advém da perda do objeto e da falta fálica. Diz Lacan (2001): “Um sujeito definido como efeito de discurso, a tal ponto que faz a experiência de perder-se nele para nele se reencontrar, um tal sujeito cujo exercício é, de certa forma, colocar-se a prova de sua própria demissão” (p.138). Essa é a convocação de uma análise.

Chega-se a esse ponto de demissão (ver Figura 1, abaixo à esquerda) onde se pode observar uma dupla falta, onde constam o objeto *a* e a castração ilustrada pelo menos-phi ($-\phi$). Trata-se de um ponto de chegada de uma primeira volta de uma análise, um ponto de impasse, onde o sujeito se depara com a falta-a-ser e com a impossibilidade de encontrar um significante que complemente a relação sexual.

O ser do analista

Dentro do esboço deste seminário, consideramos que este ponto de demissão e impasse é também onde se situa a gênese de todas as consequências que poderiam advir no campo da psicanálise: um ato analítico, uma “cura”, um analista, ou mesmo uma instituição. Mas também seus imbróglis, os acting-outs, as passagens ao ato, os fechamentos discursivos e resistenciais. É o ponto onde Freud (1937/1975) ficou com seu “rochedo da castração”. O “instante de ver” e de se deparar com essa solidão ontológica radical, de lidar com a verdade atroz da expressão “tão sozinho quanto sempre estive” (Lacan, 2003, p.235), mas que, por isso mesmo, precipita um momento de concluir, em direção ao fim de uma análise.

Entretanto, é preciso considerar também, que a resposta construída por Lacan neste seminário sobre o fim de uma análise e sobre a formação do analista, não pode ser considerada como uma posição final, nem tampouco suficiente. Ela funciona como a abertura de uma preocupação com a “afirmação do ser”, que exige uma resposta, tanto para a clínica, como para a formação: como ser analista? É curioso que tenha proposto um dispositivo de averiguação desta afirmação. Acho que um dos motivos do fracasso do passe vem do fato dele decorrer da insuficiência da sua resposta neste momento. Obviamente que ele não estava buscando uma averiguação ontológica do ser do analista, mas pelo contrário, se ele teria suportado uma destituição subjetiva operada pela análise e que viria a convocá-lo no acompanhamento da análise dos seus analisantes. Sobre a questão do “ser” analista, ele não dá uma única resposta. Mas vejamos como encaminha suas proposições.

Entendemos que neste seminário Lacan está tentando produzir uma resposta para o problema da destituição subjetiva no fim da análise, não mais ancorado unicamente na lógica da alienação e da separação proposta no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1988a). Como chegar a uma afirmação do ser que não se sustente pelas identificações imaginárias, ou simbólicas, nem tampouco pelos ideais, nem pelo *sou* que ancora o ser no fantasma, ou ainda, na busca cartesiana-transferencial de um significante do Outro (A) que garanta algumas certezas? Essa pergunta já indica pistas para se problematizar o ser do sujeito na análise, mas também – por que não? – o ser do analista.

Se ser analista se reduz a um ato de suportar uma destituição subjetiva, não sendo mais que um resto, então, como instituir uma *formação* de restos? Trata-se de uma questão crucial, porque se a análise leva o sujeito ao impasse e a se desvencilhar do seu falso-ser, assim como se deparar com a impossibilidade do ato sexual, então, como realizar uma afirmação do ser, o ser que quer que seja? Ser homem, ser mulher, ser analista...

Lembramos que o *ser* para Lacan se apresenta pelo menos de duas formas em sua obra. Num primeiro momento ilustrado pelo

texto *A significação do falo*, o ser aparece como o que se perde quando entramos no campo da linguagem como uma privação originária (Lacan, 1998). Após essa perda, para o ser – homem ou mulher – só resta como herança a *significação do falo*. Este se situa, portanto, numa condição Real, miticamente anterior ao campo da linguagem.

Este ser que ele reputava foracluído originalmente com o advento da linguagem retorna para ele fazendo questão. Só no seminário *Encore*, é que me parece que ele realmente se depara com o tamanho do problema. O ser retorna aí situado no campo do gozo, na forma de um *gozo do ser*. Chega a afirmar: “gozo, logo sou” (Lacan, 2010). Os matemas da sexuação são uma boa resposta e uma tentativa de situar essa dimensão singular do sujeito e a experiência do ser no campo do gozo. Posteriormente viria a propor outra resposta, pela via do semblante e do *sinthome* (Lacan, 2007), onde se poderia enfim se obter um enodamento do ser.

Concluimos, então, que o ser deve ser pensado como um gozo na dimensão Real, e que, por isso mesmo, produz um tipo de afânise do sujeito. Portanto, o pensamento não poderia garantir uma certeza do ser, já que neste campo não há pensamento, mas gozo. Observem que é mesmo nessa divisão entre o pensamento e o ser onde se situa o estatuto do sujeito (\$).

Ressaltamos a problemática do ser, porque é o ponto que articula numa equação crucial o saber, a verdade e o gozo, e determina tanto a direção de uma análise como a lógica de uma formação para o analista. A importância disso reside no fato de que, se uma análise promove a falta-a-ser, e se o sujeito busca nesta mesma análise uma certeza sobre o ser, como resolver este “embaraço”, sem incorrer num modelo e num impasse histórico, ou numa despersonalização psicótica, onde não se funda nenhuma certeza? Qual certeza poderia uma análise e o percurso de uma formação, promover para o sujeito e para o analista?

Agrada-nos a ideia de que o sujeito precisa fundar suas certezas, tal como fez Lacan, num ato de fundação, tão sozinho quanto sempre estive com a causa psicanalítica (Lacan, 2003, p.235). Não estamos

propondo que saíamos por aí fundando instituições, mas simplesmente apontar a correlação entre ato e causa. Todo ato analítico se funda numa causa, mas que não é “em causa própria”, já que o sujeito não é causa de si, mas consequência de uma perda. E em todo ato se está tão sozinho como sempre se esteve.

Estamos aqui diante de um problema crucial para a psicanálise. No seminário *RSI*, Lacan (2002) afirma que o ponto de Arquimedes da estrutura é um buraco. Por outro lado, o nó borromeano não está amarrado à nada. Rigorosamente não há um nó propriamente dito. Daí a necessidade de um quarto anel para entrançar *RSI*. Então, onde se ancora a estrutura? Seria o ser sempre um errante? Lembro que Lacan no seminário *RSI* afirma que o ponto de Arquimedes da estrutura é um buraco, não um ponto (Lacan, 2002).

Sabemos que não é assim, que o gozo se ancora numa escritura. O ser se ancora nos orifícios do corpo, que amarram os significantes e permitem alguma significação. Por isso mesmo que o analista precisa ocupar o lugar de suporte desta dupla falta. Se o objeto *a* é o ponto de Arquimedes da estrutura, o analista pela interpretação e pela transferência também é o ponto de Arquimedes e o suporte que dá autorização ao sujeito para um fazer e para a constituição de um saber-fazer-com essa dupla falta.

Para tomar uma posição diante dessas interrogações, precisamos retornar àquele ponto de impasse ao qual chegamos seguindo o semigrupo de Klein (Figura 1). Este ponto causaria um segundo tempo de uma análise, uma segunda volta, que deveria levar ao fim do tratamento e à passagem de analisante à analista. Diante deste impasse o analisante desencadearia um “passe”, que Lacan (2001), neste momento, define como uma substituição do sujeito suposto saber – operada pelo “des-ser” do analista – pelo objeto pequeno *a* (p.85).

Trata-se de um ponto de destituição subjetiva, mas que posiciona o objeto *a* em sua função de causa. O sujeito passa a saber que não é causa de si, mas de uma perda (*a*), assim como busca uma escritura da impossibilidade do ato sexual. Deste modo, a função do objeto *a*

substitui a função do sujeito suposto saber. A verdade do “não saber” passa a operar e produz-se para o analista uma conjunção entre ato e tarefa (Lacan, 2001, p.139) o que permitiria a consecução de uma análise.

O analista deve ser o suporte desta deficiência na não-relação entre o saber, a verdade e o real. Por isso mesmo que numa análise, não se trata de garantir a eficácia de um saber, nem de fazer disso uma profissão. Exatamente aí que tal relação com o saber interroga a formação. Esta outra relação entre o saber, a verdade e o ser implica uma ruptura com a posição habitual do sujeito moderno com o saber e o pensamento, aquela sugerida por Descartes no cogito: “ou eu não penso, ou eu não sou”.

Como dissemos, uma primeira volta da análise leva o sujeito a um impasse que Lacan ilustra no semi-grupo de Klein no ponto onde se encontram as duas faltas: a e $-\varphi$ (Figura 1: abaixo à esquerda). Neste ponto de impasse, o sujeito se depara com a falta-a-ser e a impossibilidade do ato sexual. A partir daí, como sugere Torres (2010), o sujeito pode buscar a resolução deste impasse, seja por um *acting-out*, acompanhando a lógica de uma repetição, seja pela precipitação de uma passagem ao ato. A boa saída pelo ato analítico, sustentada pelo analista como suporte do objeto a , leva o analisante a se tornar analista (Lacan, 2001, p.95), querendo ou não, pois como diz Lacan, ao fim de uma análise, sempre temos um analista. Eis um dos pontos onde se pode articular a lógica do ato e a formação do analista: tal impasse deveria levar ao passe?

Obviamente que este aspecto aproxima toda a fenomenologia do ato: o *acting-out*, a passagem ao ato e o próprio ato analítico. O que eles têm em comum? O caráter de demissão do sujeito em seu instante, e o fato de que nos três casos o sujeito está diante de um “impasse”. O que vai diferenciá-los é a via por onde se vai encaminhar a saída deste impasse. Se no *acting-out* o sujeito repete e sustenta a cena fantasmática com o Outro, na passagem ao ato, o fantasma perde a função de sustentação da relação entre o sujeito, o outro e o objeto a . Neste caso, o fracasso do correlato significante faz com que o sujeito se ejete, sem o júbilo do retorno (Torres, 2010).

No ato psicanalítico, por sua vez, a destituição subjetiva que ele opera e o impasse no qual o sujeito se instala durante a análise, deve promover uma reinstalação do sujeito, mas agora, com o objeto *a* na posição de agenciamento da sua função de causa (Torres, 2010, p.211). O analista com seu ato de suportar a transferência (Lacan, 2001, p.89), e a destituição do sujeito suposto saber, permite o recorte e esse agenciamento do objeto *a*. Ao fim de uma análise, o sujeito deve estar advertido da sua divisão constitutiva, de forma que para ele se abra a possibilidade de uma “passagem ao ato esclarecida” (p.202).

A saída que se impõe para o fim de uma análise e, conseqüentemente para a passagem de analisante à analista não é outra senão essa que implica o ato analítico, a sublimação, a produção de um *sinthome*, e a transformação da transferência em “transferência de trabalho”. Certamente que dizer que se trata de uma sublimação o movimento que leva ao fim e uma análise não é suficiente, pois sabemos da crítica que Lacan (1988) estabelece a este conceito no seminário *A ética da psicanálise*, assim como todos os desdobramentos que sua obra oferece, como, por exemplo, o desenvolvimento que tomou o sintoma, tornando-se *sinthoma* (Lacan, 2005) e servindo de referência para ilustrar o fim de uma análise. Como não vamos nos deter propriamente na questão do fim de uma análise, deixo essa proposta com uma certa indefinição.

De fato, esse movimento agora é suportado pelo termo médio que é o objeto *a*. Se a transferência é a resultante da alienação e da verdade, a sublimação (e o *sinthome*) por sua vez, através do ato analítico, reúne pressa e repetição, mas no sentido da criação. É isso que Lacan denomina de uma passagem ao ato esclarecida. Ou seja, a escolha desta saída implicaria inviabilizar os efeitos de ato – *acting-out* e passagem ao ato – promovidos pela permanência de restos transferenciais que não se encaminhariam por uma causa nem pela decantação do objeto *a*, mas por uma intervenção precipitada levando à angústia e ao atropelo. Ou, de forma mais grave, encaminharia uma ruptura desencadeada por um apagamento do simbólico como suporte das relações, e que denunciaria uma impotência diante de um precipitado de gozo que não poderia ser bordado.

Finalizações

Conclusões: a substituição do sujeito suposto saber pelo objeto pequeno *a*, determina no analista outra relação com o saber a verdade e o gozo, produzindo um saber da incomensurabilidade do ser e da impossibilidade da relação sexual. Isto implica em sua prática que o analista opera a partir das impossibilidades da significação, sustentados pela verdade do não saber.

A partir daí outra instituição subjetiva deve se estabelecer, não mais em busca de uma consistência do ser, mas suportando uma causa para o sujeito e, se quiser, a causa psicanalítica.

Neste mesmo movimento, opera-se também uma suspensão da transferência e sua transformação em transferência de trabalho. A destituição do sujeito suposto saber e a dissolução da transferência, indicam que o sujeito estabeleceu outra relação com a falta do Outro (*S(A)*). Essa falta no universo deve ser por onde a singularidade do sujeito pode emergir, lidando com o gozo do Outro para além da paranóia da vida cotidiana.

É claro que estamos falando de uma final de análise “ideal”, ou seja, aquilo que se espera de um analista para que possa acompanhar uma outra análise, assim como para dar suas provas de deslocamento em sua relação com o saber, a verdade e o gozo. Obviamente que não se esperaria de ninguém uma lucidez absoluta diante dos entraves e dos pontos de fixação de gozo, com os quais habitualmente temos que lidar na vida comum, assim como na vida institucional. Até porque constatamos à duras penas, que essas saídas não são absolutas nem exclusivas. Contudo, não nos parece infundado, tomar como direção ética, a possibilidade de nos mantermos advertidos disto: de que uma causa não é uma bandeira, que uma comunidade não pode ser uma comodidade e que é preciso responder com trabalho. No nosso caso, os estranhos, os incomodados não devem se retirar, mas ser escutados. Se não for assim estaremos fazendo “grupo”. E se não podemos nos livrar completamente dos efeitos obscenos do grupo, é preciso cuidar para não fazer deles uma afirmação do ser (Danziato, 2015).

Acho que seria crucial que os psicanalistas, pensemos como podemos institucionalmente possibilitar e precipitar que os analistas membros de uma instituição possam de-cantar os efeitos de suas análises e viabilizar a transformação da transferência em transferência de trabalho e não em restos transferenciais dirigidos a quem quer que seja. Só assim poderemos evitar que aquela convocatória que se apresenta numa análise não se transforme numa exigência, nem numa hierarquia, nem numa formalidade banal. Estamos aqui diante de um risco e de um impasse, pois caso uma convocação se torne uma exigência ela pode produzir pressa e repetição. Se há um ponto positivo na ideia do “passe” é estabelecer este dispositivo de forma explícita, funcionando como uma convocatória precipitante desta escolha. Devemos confessar, no entanto, nossa descrença, pelo menos na forma como o passe vem se apresentando na prática, pois bem sabemos que seus efeitos estabelecidos institucionalmente se arriscam paradoxalmente em produzir as mesmas pressa e repetição. De todo modo é preciso considerar esse movimento dentro deste percurso de uma análise: diante deste “impasse”, a busca da produção de um saber e a filiação à uma instituição parece ser a escolha mais eticamente acertada. O trabalho e a escrita também se configuram como bons dispositivos que podem precipitar uma passagem. Então, ao trabalho!

Referências bibliográficas

- Brodsky, G. (2004). *Short Story: os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa Livraria.
- Danziato, L. (2015). *O ato e a invenção*. Inédito. Mimeo.
- Darmon, M. (1994). *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre, Brasil: Artes Médicas.
- Freud, S. (1901/1976). Psicopatologia da vida cotidiana. In *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. VI.). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1937/1975). Análise terminável e interminável. In *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.

- Freud, S. (1920/2006). Além do Princípio do Prazer. In Luiz Alberto Hans et al. (Trad.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (Vol. II). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Lacan, J. (1988). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Seminário dos anos 1959-60*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1988a). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Seminário do ano de 1964*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). A significação do falo. In *Escritos*. Rio de Janeiro, Brasil, Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2001). *O ato psicanalítico – Seminário 1967-1968*. Rio de Janeiro, Brasil: Escola de Estudos Psicanalíticos. Publicação para circulação interna e uso dos membros.
- Lacan, J. (2003). Ato de fundação. In *Outros escritos*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003b). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre a formação do analista. In *Outros Escritos*, Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2010). *Encore*. Rio de Janeiro, Brasil: Escola Letra Freudiana. Edição não comercial. Tradução Analúcia Teixeira Ribeiro.
- Lacan, J. (2002). *RSI*. (Versión crítica). Publicación para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Mimeografiada, (Seminário, 22 [1974/75]).
- Torres, R. (2010). *Dimensões do ato em psicanálise*. São Paulo, Brasil: Annablume (Coleção Ato Psicanalítico).

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

Para citar este artigo (APA):

Danziato, Leonardo - Chagas Rabêlo, Fabiano (2018). Ato psicanalítico e a formação do analista. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 228-248. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

JUST DO IT. EL EXCESO DE POSITIVIDAD EN LA PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES LABORALES AGOTADAS

Jairo Gallo Acosta¹

Universidad Piloto, Colombia
jairogallo75@yahoo.com.ar
ORCID: 0000-0003-4183-7416

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a11

Resumen

Este trabajo es una reflexión que parte del análisis del agotamiento generalizado en los individuos en las sociedades actuales; en una primera parte toma como referencia inicial los aportes teóricos del texto del filósofo coreano Byung-Chul Han sobre la sociedad del cansancio y el exceso de positividad en la contemporaneidad. Esto último se anuda a otros saberes como el psicoanálisis, la sociología o la filosofía que plantean un cuestionamiento a este exceso de positividad que las lógicas capitalis-

tas neoliberales han establecido como imperativo incuestionable, y que ha llevado a la producción de unas subjetividades agotadas. En contravía de ese exceso de positividad, se plantea una alternativa que parte del reconocimiento de una negatividad como límite, asunto que permitiría a los individuos otras maneras diferentes de situarse ante el malestar del agotamiento y el cansancio.

Palabras claves: agotamiento, goce, subjetividad.

1 Psicólogo de la Universidad Metropolitana. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Doctor en Ciencias Sociales y Humanas de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Universidad Piloto de Colombia.

JUST DO IT. THE EXCESS OF POSITIVITY IN THE PRODUCTION OF EXHAUSTED LABOR SUBJECTIVITIES

Abstract

This is a reflection based on the analysis of the widespread exhaustion in individuals in today's societies; the first part has as its reference the theoretical approach of the Korean philosopher Byung-Chul Han on the society of fatigue and the excess of positivity in contemporaneity. This is knotted to other disciplines such as psychoanalysis, sociology or philosophy which question that excess of positivity that the neoliberal capita-

list logics have established as an unquestionable imperative, and that has led to the production of exhausted subjectivities. Against such excess of positivity, the alternative presented stems from the awareness of negativity as a limit; this would allow individuals to face differently the discontent due to exhaustion and fatigue.

Keywords: exhaustion, *jouissance*, subjectivity.

JUST DO IT. L'EXCÈS DE POSITIVITÉ DANS LA PRODUCTION DE SUBJECTIVITÉS TRAVAILLEUSES FATIGUÉES

Résumé

Ce travail propose une réflexion basée sur l'analyse de la fatigue généralisée chez les individus dans les sociétés modernes. Dans la première partie, les contributions théoriques du texte du philosophe coréen Byung-Chul Han sur la société de la fatigue et l'excès de positivité dans la contemporanéité sont le point de repère initial. Cela est mis en rapport avec d'autres savoirs comme la psychanalyse, la sociologie ou la philosophie, qui remettent en question cet excès de positivité que les logiques

capitalistes néo-libérales ont mis en place en tant qu'impératif incontestable, et qui a conduit à la production de subjectivités fatiguées. Contre cet excès de positivité, il est proposé une alternative basée sur la reconnaissance d'une négativité en tant que limite, ce qui permettrait aux individus de trouver d'autres manières de se situer face au malaise de l'épuisement et la fatigue.

Mots clés : fatigue, *jouissance*, subjectivité.

Recibido: 31/01/1 • Aprobado: 14/07/17

Introducción

El objetivo principal de esta revisión de literatura es plantear cómo el estrés laboral, el síndrome del “trabajador quemado”, el desgaste laboral o profesional son producidos por unas deterioradas condiciones laborales que se han gestado a partir del capitalismo neoliberal o tardocapitalismo. Pero lo que más llama la atención es que no sólo se han impuesto unas condiciones precarias a los individuos, que traen como consecuencia el agotamiento y el cansancio evidentes, sobre todo, en lo laboral, sino que se ha producido una subjetividad que se impone a sí misma esas condiciones. Es por eso que se analiza cómo esa autoimposición produce tal agotamiento, tratando no sólo de reflexionar sobre él, sino de poder tomar otros caminos que permitan elaborar ese malestar presente en los individuos en la contemporaneidad.

El tema de la autoimposición, aunque no es nuevo —en el siglo XVI ya había sido señalado por Étienne de la Boétie como *servidumbre voluntaria*, asunto que retoma Jean-Léon Beauvois (2008) en el siglo XXI como *servidumbre liberal*—, en este escrito se utilizará para comenzar a analizar la producción de unas subjetividades agotadas.

Apartados de desarrollo analítico

Mucho se ha escrito sobre el estrés laboral, el síndrome del “trabajador quemado”, el desgaste laboral o profesional, incluso la mayoría de estos trabajos e investigaciones se han hecho en Colombia: (Alvaran y Vinaccia, 2004; Castaño, García, Leguizamón, Nova y Moreno, 2006; Caballero, González, Mercado, y Llanos, 2009; Díaz, López, y Arévalo, 2012). Todas estas investigaciones comentan la alta prevalencia de dichas manifestaciones en los trabajadores actuales. La idea de este trabajo no es ahondar en ellas, el objetivo es plantear cómo todos esos malestares subjetivos relacionados con el trabajo contemporáneo son el producto de unas deterioradas condiciones laborales que se han gestado en el capitalismo neoliberal o tardocapitalismo. El concepto de “subjetividades laborales agotadas” ha surgido gracias a uno de los primeros textos de Freud (1893/1992) “Estudios sobre la histeria”, donde dice: “Me inclinaría a creer que el resultado de todo

esto sería una medida notable de hiperrendimiento psíquico, insostenible a la larga y que por fuerza llevaría a un agotamiento, al *misère psychologique* (empobrecimiento psicológico) secundario” (p.122). En este trabajo Freud relacionaba el hiperrendimiento (exceso) con el agotamiento y la miseria psicológica. De ahí que esa conceptualización freudiana sea pertinente en la actualidad, sirviendo como marco teórico para el agotamiento laboral contemporáneo. En la subjetividad laboral agotada confluye una serie de categorías que se han popularizado en los últimos años como: desgaste, *Burnout*, quemado, estrés, entre otras.

Para un filósofo como Byung-Chul Han (2014), la teoría marxista no alcanzó a exponer ni a desarrollar teóricamente ese individuo explotado por sí mismo. Si bien en la teoría de Marx había pocos elementos para realizar el análisis de la autoexplotación, habrá que esperar hasta el siglo xx a Freud para entender que ese individuo explotador no sólo era el propio trabajador sino algo más allá de él, pero que estaba en él, eso que el creador del psicoanálisis conceptualizó como superyó.

El problema del superyó, como bien lo señaló Freud (1923/1992), y el psicoanalista francés Jacques Lacan (2012) teorizó más detalladamente, es que es una entidad psíquica que se fundamenta en una moral paradójica donde se obliga al yo a una renuncia pulsional que nunca termina de satisfacerlo: “Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!” (Lacan, 2012, p.11). Este goce no es otro que aquello que está más allá del principio de placer freudiano y que se relaciona con el sufrimiento, entre más el yo renuncia, el superyó más le exige. Este circuito infinito no puede terminar en algo diferente sino en una satisfacción mortífera para el mismo yo. La compulsión a la repetición que Freud (1920) concibe como un “Más allá del principio de placer”, alimenta a un superyó más exigente que se fortalece a medida que se trata de obedecer. Esto último también podría servir para explicar el experimento psicológico de Stanley Milgram y su obediencia a la autoridad, donde los individuos no solamente obedecen a un ideal fuerte de libertad o autonomía, sino que estos ideales terminan obedeciendo a un mandato superyoico.

En Dinamarca, en el Departamento de Administración, Política y Filosofía de la Universidad de Copenhague, se vienen realizando trabajos interesantes sobre este fenómeno de la obediencia en los entornos organizacionales; por ejemplo, los trabajos de Karlsen y Villadsen (2016) han mostrado desde el concepto de “desidentificación ideológica”, influenciados por la crítica de la ideología psicoanalítica de Slavoj Žižek, que los empleados pueden mantener la idea de que son actores autónomos, situándose a una distancia de la ideología de la gestión, a pesar de que ellos mismos realicen rituales al máximo en la organización. El tema de la desidentificación ideológica que Karlsen y Villadsen (2016) toman de Žižek, se convierte en un punto central para analizar la pregunta: ¿por qué los empleados terminan aceptando unas condiciones laborales controladoras? Y para contestarse esa pregunta retoman a Foucault, quien propone que las tecnologías de gobierno neoliberales no buscan controlar a los individuos directamente, sino que incluso trabajan con la condición de crear espacios de “libertad” en los sujetos, y es por eso que la desidentificación ideológica actúa desde la distancia irónica “a mí no me afecta eso” o “incluso me puedo burlar de eso”, aspectos que son importantes para seguir sosteniendo la idea de la “libre elección”. Lo ideológico de la gubernamentalidad neoliberal en el campo laboral es creernos libres, la ideología es la forma misma de la esclavitud; otros conceptos que permiten elaborar una teoría sobre la ideología, y que provienen del psicoanálisis, son los de fantasía y fetichismo, donde un objeto fetiche puede ser el fundamento de una ideología fantasmal (fantasía) que coloque a un sujeto trabajador en el lugar de querer alcanzar un ideal de éxito, competencia, triunfo a pesar que en ese camino lo que consigue es trabajar cada vez más y más, produciendo agotamiento o cansancio.

A lo anterior se enlaza otro texto que Byung-Chul Han titulado: *La sociedad del cansancio*, en el que se construye teóricamente cómo los individuos se autoexplotan con la finalidad de maximizar el rendimiento; pero lo que más llama la atención del filósofo coreano es que estos individuos al realizar esta auto-explotación se sienten libres:

El sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o la libre obligación de maximizar su rendimiento. El exceso de trabajo

se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. (2012, p.32).

Abandonado y obligado a sí mismo a gestionarse, el individuo se autoexplota —desde un superyó que le ordena gozar tratando de alcanzar un ideal—, asunto que antes correspondía a algún agente externo como el capitalista y que sigue haciéndolo, ahora este capitalista no es otro que el mismo individuo, no por nada este tiene que gestionarse y convertirse en un “emprendedor” para aumentar su capital que es el mismo yo.

El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia. Las enfermedades psíquicas de la sociedad de rendimiento constituyen precisamente las manifestaciones patológicas de esta libertad paradójica. (Han, 2012, p.33).

Desde el trabajador del siglo XIX, cuya fuerza de trabajo era explotada por el capitalista, hasta el emprendedor del siglo XXI algo ha cambiado. Las subjetividades contemporáneas del siglo XXI no son las mismas subjetividades productivas del siglo XIX y ni de comienzos del siglo XX; y esto ya lo han advertido Dardot y Laval (2013) en su texto *La nueva razón del mundo*, comentando que lo que se ha engendrado a finales del siglo XX y comienzos del XXI es lo que muchos han denominado el “sujeto empresarial”, produciéndose una relación entre hombre-empresa, una configuración psíquica alrededor de esa relación, como también lo comenta Žižek (2016a):

De este modo, el trabajador ya no se concibe meramente como fuerza de trabajo, sino como capital personal que toma decisiones de inversión buenas o malas a medida que pasa de un trabajo a otro y aumenta o disminuye su valor de capital. Esta reconceptualización del individuo como un “empresario del yo” significa un importante cambio de naturaleza de gobierno: un alejamiento de la pasividad y reclusión relativas de los regímenes disciplinarios. (p.55).

Sabemos, gracias a Foucault, cuáles eran esos regímenes disciplinarios de los que nos dice: “La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’” (1998, p.142). Pero en el siglo XXI no se necesitan cuerpos domesticados, dóciles, al contrario, se necesitan cuerpos libres, flexibles. De allí que tampoco sea necesario el panóptico, este sistema de vigilancia social es cambiado por uno más eficaz, eficiente y efectivo: el yo mismo. En las prácticas psicológicas es común ver que los conceptos predominantes son los famosos tres “auto”: autoconcepto, autoeficacia, autoestima, que afirman un último auto, autonomía, concepto necesario para producir un yo emprendedor. Este yo es el punto de partida para saber quiénes somos, cómo nos aceptamos y qué es lo que queremos, y para eso la psicología tuvo que construir una categoría llamada “Yo”. La autoestima, como lo afirma Polaino-Lorente (2000):

Es como el “humus” en el que se cobijan las raíces del propio yo. Podría definirse entonces como la tierra firme donde afincar el propio yo: de manera que crezca derecho y en su máxima estatura, con tal de que se desarrolle vigorosamente y permita sacar de sí la mejor persona posible. (p.115).

La autoestima se ha convertido en un tema psicológico válido debido a que se presentó como la solución a una serie de problemas, sobre todo aquellos que tienen que ver con la incapacidad del individuo para estimarse, quererse, proyectarse y, sobre todo, emprender. La gestión del yo en todos los casos ayuda a gobernar a los individuos. La lucha en la actualidad es en el seno del individuo; una lucha que el individuo debe librar consigo mismo. Los dispositivos que ayudan a gobernar a ese individuo deben promover y generar espacios para que ese yo pueda realizarse, proyectarse y maximizarse, y para conseguir eso hay que dotarlo de una identidad coherente, aunque mutante. La vida debe hacerse y rehacerse como resultado de una serie de lógicas políticas económicas del capitalismo neoliberal. El problema de este yo autónomo y emprendedor —una especie de empresario del yo— es que se ve expuesto solitariamente a unos riesgos que antes asumía el Estado, como son: la educación, la vivienda, la salud o el trabajo; ahora el individuo los tiene que gestionar para la misma seguridad

de su yo, el asunto es que este yo cada vez se siente más amenazado –tema que Ulrich Beck (2006) ha expuesto en su libro: *La sociedad del riesgo*–, y que estas nuevas gestiones han traído como respuestas subjetivas de los individuos “estrés” (Gallo, 2013), o lo que se conoce como trastornos de ansiedad (Gallo y Quiñones, 2016), o trastornos de estado de ánimo depresivos. Hay que aclarar que la propuesta de este escrito no es que se siga psicopatologizando ni individualizando aquello que es producto de unas lógicas políticas y económicas; tanto los trastornos de ansiedad, incluido el estrés, como la depresión o los trastornos del estado del ánimo, según las clasificaciones oficiales de los manuales diagnósticos, y los que los sujetos dicen padecer, son las consecuencias subjetivas de esas políticas capitalistas neoliberales.

Discusión

La razón gubernamental (Foucault, 2008) neoliberal ha traído múltiples consecuencias para la subjetividad, el cansancio o el agotamiento son algunas de ellas. La aporía se complica aún más cuando la mayoría de intervenciones, sobre todo “psi”, apuestan a que este fenómeno se circunscribe a una respuesta individual estresante; un ejemplo de eso lo tenemos con este pequeño caso de una reconocida presentadora de un canal de televisión privado colombiano que comenta en un medio de comunicación digital su experiencia de agotamiento laboral:

“Tienes que aprender a decirte no a ti mismo y luego a otras personas, que esas personas entiendan que ese no, no es de no querer hacer las cosas o de que uno no sea capaz, sino que es un no de no puedo, físicamente no me da. Lo más importante de esto es contarles a las personas cómo llegamos a niveles así, cómo llegamos a tomar decisiones equivocadas, la responsabilidad es nuestra y las consecuencias también”. Les plantea el interrogante a los colombianos de “¿por qué tenemos hábitos que no nos sirven en nuestro estilo de vida?”. (Kienyke, 2016, párr.8).

Si bien la responsabilidad es subjetiva, lo que se olvida en esta entrevista, como en otros textos, artículos, libros y demás, es que el

asunto del agotamiento o del desgaste laboral no es sólo un asunto individual. Volviendo a Byung-Chul Han, para este filósofo el cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas, que aísla y divide, es decir que rompe con toda idea de colectividad o de asociación. Este cansancio o agotamiento que los actuales manuales de salud han enmarcado con el nombre de “síndrome de burnout”, Byung-Chul Han lo señala como una consecuencia de la desaparición de la otredad, significando que vivimos en una época donde la negatividad no es necesaria, y así se da paso a la positivización del mundo, un exceso de positividad relacionado con la producción de un sujeto del rendimiento que se autoexplota y, por consiguiente, se cansa para hacer surgir un imperativo (superyoico) violento del rendimiento: “la violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación” (2012, p.19).

La ideología del capitalismo neoliberal (tardocapitalismo) ha funcionado ofreciendo al individuo una distancia entre sí mismo y las labores que le toca ejercer. Para hacer soportable las condiciones laborales actuales, los individuos se protegen desde ese exceso de positividad: ¡tú puedes!, o el famoso ¡hazlo!, que en inglés se ha popularizado gracias a ser el slogan principal de una marca deportiva, *just do it*. Pero esta protección positiva lo que trae es el efecto contrario de lo que busca alcanzar, el sufrimiento aparece en esta negación e invisibilidad, y lo que queda es atribuir a los individuos los remoquetes de “personalidades frágiles” o individuos “estresados” que no saben cómo “afrontar” esas situaciones estresantes, esquivando así el tema del exceso inherente a las lógicas del capitalismo neoliberal como el problema más importante.

El “exceso” de positividad es un tema que también ha venido trabajando en sus últimos textos Žižek (2016b). El capitalismo para fortalecerse produce un exceso que para el psicoanálisis lacaniano tiene que ver con el goce, y que de cierta manera se relaciona con lo que Marx había conceptualizado como plusvalía y que Lacan utiliza para decir sobre el goce que es la “producción de la plusvalía absoluta” (Lacan, 2008, p.58). El exceso de positividad como plus de goce opera sobre los individuos vía el superyó, de una manera más eficiente que

la negatividad del deber de la sociedad disciplinaria. Incluso las demandas de las diferentes organizaciones y de los medios de comunicación saturan de positividad la existencia. En Žižek (2001) existe una negatividad radical constitutiva de la subjetividad, tema que se convierte en uno de sus caballos de batalla no sólo para la filosofía de influencia hegeliana, sino para todo tipo de pensamiento como el psicoanálisis, la filosofía y la política, entre otras disciplinas. La negatividad para este filósofo es inherente a lo Real (lacaniano), y existe una imposibilidad de asimilar e integrar plenamente esa negatividad radical.

Ese exceso de positividad se puede asociar a lo inmediato y funcional, en el sentido hegeliano de algo carente de la vida del espíritu o de la riqueza autorreflexiva, tal como lo expresa Hegel en la *Fenomenología del espíritu*:

El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y este sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma. (Hegel, 2006, p.24).

El camino no es negar la negatividad en una implosión de positividad desde una postura del “todo se puede” imperante en los ámbitos laborales, ni quejarse pasivamente desde una desesperanza negativa. Primero, la negatividad que se plantea en este escrito es aquello que permite al sujeto: “el poder infinito de negatividad-mediación absoluta” (Žižek, 2016b). El sujeto está interconectado universalmente con las cosas como condición de su determinación concreta, de su existencia misma, y vemos cómo se muestran las ligaciones del sujeto por medio de la negatividad, contrario a la positividad y su exceso. Este exceso desliga, separa, aísla al sujeto de los otros; pero, a pesar

de ello, los individuos parecen seguir una tendencia que comienza con niños hiperactivos y prosigue con adultos agotados laboralmente. Tanto en una como en otra, la posible solución para las lógicas capitalistas dominantes no es tratar de parar, sino consumir medicamentos, para los primeros, y antidepressivos o bebidas energizantes, para los otros.

En el consumo de bebidas energizantes hay que detenerse un momento, y tratar de analizar brevemente cómo en Colombia este ha ido en aumento; su facturación para el año 2015 fue de \$240.000 millones anuales (unos 80.000.000 millones de dólares), y su consumo de 31.3 millones de litros en el 2015, asunto que en el 2010 era sólo de 5,5 millones de litros.

En 2010 se vendieron 5,5 millones de litros de este tipo de bebidas; dos años más tarde, en 2012, se facturaron 11 millones. Ya en 2013 la cifra alcanzó los 18 millones y en 2015 el dato subió a 31,3 millones. (La República, 2016, párr.8).

De las tres marcas más consumidas de bebidas energizantes en Colombia: Vive 100, Peak y Red Bull, llama la atención que sus estrategias publicitarias tienen como slogan, en su orden: "Vive 100, energía para tu día a día"; "Peak, recárgate de actitud"; "Red Bull te da alas". ¿Para qué será que necesitamos energía en el día a día, recargarnos o tener alas?, ¿no será porque estamos agotados y cansados, precisamente?, pero lo que parece más curioso es que poco o nada se cuestiona ese cansancio ni cuáles son los factores que lo producen. Todas las técnicas apuntan a disminuir el cansancio o hacerlo más tolerable, incluso las diferentes técnicas "psi" que se ofrecen, como yoga, meditación y otras influenciadas por las filosofías orientales o por las técnicas psicológicas occidentales, como afrontamiento, no dicen nada sobre ese cuestionamiento, lo único importante en esas prácticas es su aplicación y funcionalidad; es por eso que faltan mayores reflexiones sobre el capitalismo neoliberal como productor de ese cansancio y agotamiento en los individuos, sobre todo en los espacios laborales. Siguiendo con la publicidad de estas tres marcas de bebidas energizantes, en ella se muestran escenas de individuos

trabajando o estudiando (Vive 100), y se lanzan otros slogans como “no quedarse quieto” (Peak). La estrategia publicitaria de Red Bull en Colombia se ha enfocado en mostrar a individuos no sólo en los ambientes laborales sino también en competencias, mostrando a figuras deportivas como la bicrossista y dos veces medalla de oro olímpica, Marian Pajón, o al clavadista y excampeón del mundo, Orlando Duque; individuos competitivos, además dispuestos a divertirse sin límites, como lo muestra otra imagen de un reconocido cantante colombiano en esas publicidades.

El asunto del límite es importante asociarlo con el exceso de positividad que plantea Byung-Chul Han y con el exceso de goce lacaniano. Byung-Chul Han (2014) plantea que: “No hay límite para los sujetos que miran hacia los cuidados que la técnica puede brindarles, es el ‘yes, we can’” (p.27). La propuesta es cambiar este exceso de producción de positividad del capitalismo neoliberal por el ejercicio de sí, asunto que no debe confundirse con esas tecnologías del yo que ayudan a afianzar al empesario del yo contemporáneo. Este ejercicio es, como lo propone el filósofo alemán Peter Sloterdijk, una reactualización del planteamiento foucaultiano de las prácticas del cuidado de sí: *Has de cambiar tu vida* (Sloterdijk, 2012). En este planteamiento de Sloterdijk no hay espacio para la explotación del otro ni para la propia explotación, algo que va en consonancia con lo expuesto por Foucault cuando dice:

El peligro de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico no viene precisamente más que del hecho de que uno cuida de sí y por tanto se ha convertido en esclavo de sus deseos. Pero si uno se ocupa de sí como es debido, es decir, si uno sabe ontológicamente quién es, si uno es consciente de lo que es capaz, si uno conoce lo que significa ser ciudadano de una ciudad, ser señor de su casa en un oikos, si sabe qué cosas debe temer y aquellas a las que no debe temer, si sabe qué es lo que debe esperar y cuáles son las cosas, por el contrario, que deben de serle completamente indiferentes, si sabe, en fin, que no debe temer a la muerte, pues bien, si sabe todo esto, no puede abusar de su poder en relación con los demás. No existe por tanto peligro. (Foucault, 1999, p.401).

Conclusiones

Como se ha tratado de mostrar en este escrito, el exceso de positividad ha producido subjetividades agotadas y aisladas, por tanto, esos individuos no logran hacer lazos con otros, así que a ese agotamiento se viene a añadir una soledad que bordea la tristeza depresiva. Ante el paraíso prometido del éxito para muchos de esos individuos que se gestionan a sí mismos como empresarios del yo, al final sólo puede quedar el cansancio, el agotamiento. De ahí que se planteé acotar el goce sin límite del exceso de positividad que se traduce en esos empresarios del yo, individuos competitivos, rendidores, eficaces, etc. Ante estos imperativos del “todo se puede” hay que posicionar la idea del no-todo, desplazando al “todo se puede”; todo esto llevaría el exceso de productividad repetitiva y agotadora, produciendo en los sujetos un exceso de estrés y desgaste impuesto desde el capitalismo neoliberal en contravía de una negatividad creativa.

Referencias bibliográficas

- Vinaccia, S. y Alvaran, L. (2004). El síndrome de burnout en una muestra de auxiliares de enfermería: un estudio exploratorio. *Universitas Psychologica*, (enero-junio), 35-45. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64730105>
- Beauvois, J. L. (2008). *Tratado de la servidumbre liberal. Análisis de la sumisión*. Madrid, España: La Oveja Roja.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Caballero, C., González, O., Mercado, D. y Llanos, C. (2009). Prevalencia del síndrome de burnout y su correlación con factores psicosociales en docentes de una institución universitaria privada de la ciudad de Barranquilla. *Psicogente*, 12(21), 142-157. Recuperado de: <http://revistas.unisimon.edu.co/index.php/psicogente/article/view/1192/1179>
- Castaño, I., García, M., Leguizamón, L., Nova, M. y Moreno, I. (2006). Asociación entre el síndrome de estrés asistencial en residentes de medicina interna, el reporte de sus prácticas médicas de cuidados subóptimos y el reporte de los pacientes. *Universitas Psychologica*, 5(3), 549-561. Recuperado de: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/view/460/317>

- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Han, B-Ch. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona, España: Herder.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, España: Gedisa.
- Díaz, F; López, A. y Arévalo, M. (2012). Factores asociados al síndrome de *burnout* en docentes de colegios de la ciudad de Cali, Colombia. *Universitas Psychologica*, 11(1), 217-227.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1893/1992). Estudios sobre la histeria. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. II). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1992). Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1992). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gallo, J (2013). ¡Y todos estamos estresados! Técnicas de gobierno, subjetividades laborales y neoliberalismo en Colombia. *Tesis Psicológica*, Julio-diciembre, 70-81. Recuperado de: <http://publicaciones.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/article/view/336>
- Gallo, J. y Quiñones, A. (2016). Subjetividad, salud mental y neoliberalismo en las políticas públicas de salud en Colombia. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 16(2), 139-168. doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1616>
- Hegel, G. W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Karlsen, M. y Villadsen, K. (2016). Health Promotion, Governmentality and the Challenges of Theorizing Pleasure and Desire. *Body & Society*, 22(3), 3-30.
- Kienyke. (2016, marzo 14). El síndrome de fatiga crónica de Silvia Corzo. *Kienyke*. Recuperado en <https://www.kienyke.com/tendencias/salud-y-bienestar/silvia-corzo-sindrome-de-fatiga-cronica>
- Lacan, J. (2008). *El Seminario, Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario, Libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- La República. (2016, junio 20). Vive 100, Peak y Red Bull son las marcas de bebidas energizantes más vendidas. *La República*. Recuperado en http://www.larepublica.co/vive-100-peak-y-red-bull-son-las-marcas-de-bebidas-energizantes-m%C3%A1s-vendidas_390861
- Polaino-Lorente, A. (2000). Una introducción a la psicopatología de la autoestima. *Revista Complutense de Educación*, 1(1), 105-136.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2016a). *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Žižek, S. (2016b). *La permanencia de lo negativo*. Buenos Aires, Argentina: Godot.

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

Gallo Acosta, Jairo (2018). *Just do it. El exceso de positividad en la producción de subjetividades laborales agotadas*. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 249-263. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL AMOR: RECHAZO, RETORNOS Y DESLIZAMIENTOS

*David Albano González*¹

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

davidalbanogonzalez@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0605-7935

*Juan Pablo Duarte*²

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

juanpduarte2@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1498-5050

*Georgina Vorano*³

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

georginavorano@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3063-878

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n28a12

Resumen

A partir de algunas series de la llamada “tercera edad dorada de la televisión” y consideraciones en torno a la pornografía, este trabajo intenta

ubicar retornos de lo que Jacques Lacan describe como el rechazo a la castración inherente al discurso capitalista. Tomando la teoría psicoa-

1 Docente de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba(UNC). Coordinador del Ciclo de Cine y Psicoanálisis de la UNC. Maestrando en Teoría Psicoanalítica Lacaniana de la UNC.

2 Responsable de formación del Programa Psicoanálisis, Narrativas y Discurso Audiovisual de la Universidad Nacional de Córdoba. Coordinador de la Secretaría de Redacción de la Revista Académica Cuatrimestral Journal Ética & Cine. Maestrando en la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana de la Universidad Nacional de Córdoba

3 Adherente del Centro de Investigación y Estudios Clínicos (CIEC), Departamento de Toxicomanías y Alcoholismo (TyA). Maestranda en Teoría Psicoanalítica Lacaniana (MaTPsiL), Universidad Nacional de Córdoba.

nalítica lacaniana como principal referencia, las diferentes elaboraciones en el presente artículo proponen interrogar algunas aristas de la subjetividad contemporánea — con presencia en la cultura de masas — desde la noción de amor que propone Lacan en el marco de la construcción de los cuatro discursos y en su

seminario *Aún*. La actualización de categorías y conceptos psicoanalíticos a la luz de formas culturales de difusión masiva, permite a los autores reflexionar sobre los cambios en la posición del analista que impone el presente contexto del lazo social y la posibilidad del lazo que impulsa una cura.

LOVE AND CAPITALIST DISCOURSE: REJECTION, RETURNS, AND SLIPPING

Abstract

From some series of the so-called “third golden age of television” and some considerations regarding pornography, this paper tries to locate returns of what is described by Lacan as the rejection of castration inherent to the capitalist discourse. Taking the Lacanian psychoanalytic theory as main reference, the different elaborations in this paper propose to question some edges of contemporary subjectivity — with a presence in mass culture — from the notion of love proposed by Lacan in the framework of

the construction of the four discourses and in his seminar *Encore*. The updating of psychoanalytic categories and concepts in light of cultural forms of mass dissemination allows the authors to reflect on the changes of the analyst position imposed by the current social bond context and the possibility of the bond that motivates a cure.

Keywords: capitalist discourse, love, rejection, return, T.V. series, pornography.

LE DISCOURS CAPITALISTE ET L'AMOUR : REJET, RETOURS ET GLISSEMENTS

Résumé

Basé sur quelques séries de la « troisième âge d'or de la télévision » et

sur des considérations relatives à la pornographie, cet article tente de lo-

caliser des retours de ce que Jacques Lacan décrit comme le rejet de la castration inhérente au discours capitaliste. L'article s'appuie sur la théorie psychanalytique lacanienne, en tant que référence principale pour interroger quelques aspects de la subjectivité contemporaine — présente dans la culture de masse —, à partir de la notion d'amour que Lacan a proposé dans le cadre de la construction des quatre discours et dans son séminai-

re *Encore*. La mise à jour de catégories et concepts psychanalytiques à la lumière de formes culturelles de diffusion massive, permet aux auteurs de réfléchir sur les changements dans la position de l'analyste imposés par le contexte actuel du lien social et la possibilité du lien qui stimule une cure.

Mots-clés : discours capitaliste, amour, rejet, retour, séries de télévision, pornographie.

Recibido: 16/11/17 • Aprobado: 01/04/17

El rechazo

La “subjetividad de la época” es un sintagma desde el cual es posible efectuar una lectura transversal de temas tales como el discurso capitalista, la pornografía y las series de televisión. A fin de acotar el abordaje, consideramos tomar estos amplios nodos temáticos desde una interrogación sobre el amor, tomando la teoría psicoanalítica lacaniana como principal referencia. El presente artículo se impulsa desde la siguiente pregunta: ¿Qué retorna en el lugar del amor en el discurso capitalista?

Para comenzar tomaremos un fragmento frecuentemente citado de la conferencia de Jacques Lacan pronunciada en el Hospital Sainte-Anne de París, que lleva como título “Hablo a las paredes”; allí Lacan señala el rechazo de la castración hacia afuera del campo simbólico como una de las características del discurso capitalista e inmediatamente amplía esta idea proponiendo que el capitalismo deja de lado las cosas del amor:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico [...] ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamaremos simplemente las cosas del amor. [...] Por eso, dos siglos después de ese deslizamiento, nombrémoslo, calvinista – ¿por qué no? –, la castración hizo su entrada impetuosa, bajo la forma del discurso analítico. (1972/2012, p.106).

Hay en este fragmento tres ideas importantes:

1. La *Verwerfung* de la castración en el discurso capitalista.
2. Como consecuencia, el capitalismo deja de lado “las cosas del amor”.
3. El retorno de la castración “bajo la forma del discurso analítico”.

El contexto de producción que rodea esta intervención se encuentra fuertemente marcado por la elaboración de los cuatro discursos;

estos son el discurso del amo, el universitario, el de la histeria y el discurso del analista. En este periodo, Lacan se encuentra extrayendo las consecuencias teóricas de las fórmulas de estos discursos. A estos cuatro luego agrega un pseudo discurso al que llama capitalista; aunque no se trata de un discurso en sentido genuino, esto en razón de que cada uno de los otros conlleva algún tipo de imposibilidad, lo que permite el lazo social configurado a la manera de cada discurso. Este lazo social es, por tanto, posible por el tratamiento del goce que el discurso propone; pero esta imposibilidad inherente a cada discurso no se inscribiría en el capitalista.

Tomando el primer punto, la *Verwerfung* de la castración en el discurso capitalista – traducida por el mismo Lacan como *rejet* –, vemos que este rechazo en el orden de lo simbólico plantea un imposible en el capitalismo¹: un no-cesa-de-no-escribirse la castración en el capitalismo o un “no ha lugar” para la castración. Ahora bien, ¿la castración de qué? Lacan da la pista de que se trataría de las cosas del amor, tal es así que llega a situar con precisión el momento de este rechazo en el auge del calvinismo en el siglo XVI (1972/2012).

Ahora bien, si nos atenemos a la letra de la cita de Lacan, este es un imposible de lo simbólico, es lo que plantea al situarlo como el rechazo hacia fuera de todos los campos de lo simbólico. Pero podemos preguntarnos, ¿qué sucede en lo imaginario? Esas “cosas del amor” que deja de lado el discurso capitalista, tal como lo entiende Lacan, ¿dónde van a parar?

Las cosas del amor son quizás el argumento principal de las producciones imaginarias en los últimos siglos. Aunque esta puede parecer una conclusión apresurada, sirve como herramienta heurística para avanzar en el tema. ¿Acaso no salta a la vista que las grandes tragedias o las épicas de la antigüedad, los grandes relatos helénicos, no tenían como tema protagonista al amor? Por supues-

1 Teniendo en cuenta que el discurso capitalista no tiene una imposibilidad tal como los demás discursos, quizás sea más correcto decirlo así: la imposibilidad de la castración sería una imposibilidad de imposibilidad.

to lo utilizaban, era parte de las historias, pero en todo caso el fin principal venía dado en pos de la comunicación del mito histórico. A esta tesis tan generalista podría aducirse que como mito sobre el amor está el de Aristófanes, y que además caló bien hondo en el ideal del amor para la cultura occidental; pero este mito sobre el amor es solo uno entre tantos otros, entre tantos que no tratan específicamente el tema.

Mientras que en lo simbólico se rechazan las cosas del amor, desde lo que Lacan describe como un “deslizamiento calvinista”, en lo imaginario comienzan a pulular de manera bien profusa.

Del amor

El amor en lo imaginario es el amor narcisista, el espejismo, la ilusión de completud que promete el ideal (el ideal del yo o el yo ideal). El amor como una de las pasiones que más da qué hablar, pero del que es imposible decir algo sensato sin descender a la imbecilidad, tal como advierte Lacan (1972-1973/2010) en el *Seminario 20*; pero también, en el mismo seminario, aclara que lo único que se hace en el discurso analítico es hablar de amor. ¿Cómo lo logra el psicoanálisis sin ser imbécil?

El psicoanálisis, una experiencia sostenida en el amor de transferencia, es considerado por Lacan como aquello que retornó del rechazo de las cosas del amor. Ese amor que Freud se resistió en un comienzo a alojar y luego impulsó sus tratamientos y elaboraciones teóricas. Un amor que conlleva la insatisfacción como esencia vacía del deseo.

Una vía es la de redirigir ese amor-ilusión hacia la castración, a eso rechazado en lo simbólico que lo imaginario pretende colmar vía el ideal. Pero también un amor que logre estar advertido del “en ti más que tu”, que sabe que se ama “en alguien”, no tanto “a alguien”, y que a la demanda de amor responde con la insatisfacción (Lacan, 1964/2006). Porque no se trata de responder en espejo al amor del

analizante, sino más bien de esclarecer las condiciones de goce para que su elección amorosa sea despejada.

Ahora bien, ¿qué hace el capitalismo con esa insatisfacción que demanda amor? El capitalismo ofrece un circuito más directo: advertido del “en ti más que tu”, lo que hace es ofrecerles a los cautivos en su discurso el “en ti sin ti”; ofrece el objeto sin tener que pasar por el Otro, porque “a nivel radical, el campo del Otro se reduce al objeto” (Miller, 2015, p.63). Lo que tiene como correlato es que ante la inexistencia del Otro, se realza la consistencia del objeto. Sin embargo, el capitalismo garantiza la insatisfacción. Aún más, el discurso capitalista está regido por la insatisfacción que constantemente reenvía a la demanda, demanda a la que responde una y otra vez con objetos de consumo. Es decir que ante la demanda de amor que surge del rechazo mismo de la castración en este discurso, lo que se encuentra como respuesta es el plus de goce, pero un plus de goce de imitación.

En *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (1969-1970/2010) indica que en el ser que habla está el hueco que de entrada llenarán algunos objetos adaptados, objetos hechos para servir de tapón. Luego explica que la sociedad de consumo le atribuye al ser humano “un equivalente homogéneo de cualquier plus de goce producto de nuestra industria, un plus de goce de imitación” (p.86). Es curiosa la expresión de Lacan sobre el plus de goce de imitación, habla de la posibilidad de la industria de simular el plus de goce que es propio de la sociedad de consumidores: ¡Hagan como que esos objetos los llenan y los mantienen entretenidos! ¿No llegarán a este lugar todas las producciones imaginarias de las que hablábamos arriba? Más adelante les dará un nombre específico a estas imitaciones del plus de goce: letosas, “[...] los pequeños objetos *a* minúscula que se encontrarán al salir [...] esa profusión de objetos hechos para causar su deseo, en la medida en que ahora es la ciencia quien lo gobierna” (Lacan, 1969-1970/2010, p.174).

La posición del analista en la actualidad conlleva un gran desafío, el de operar con sujetos cautivos del discurso capitalista en que el amor se encuentra rechazado. ¿Es hoy la transferencia la misma

que en la época de Freud? La propuesta de Lacan invita al analista a colocarse como una letosa², posición imposible, claro está. El sujeto contemporáneo, el de la sociedad globalizada del consumo, guiado por el *a* en su avidez de letosas, quizás encuentre entre ellas una en especial: una incauta del discurso del capitalismo que le permita recuperar el deseo. He ahí donde el psicoanálisis puede operar a partir del rechazo de las cosas del amor.

Las figuraciones del amor y sus deslizamientos I: series de TV

¿Qué retorna en el lugar del amor en el discurso capitalista? La relectura del *Seminario Aún*, a la luz de la forclusión de lo simbólico que dominaría el presente contexto *epocal*, brinda una respuesta. Lo que retorna en lugar del amor puede ser interrogado desde la función que el objeto *a* cumple en el contexto actual del lazo social.

En la primera clase de *Aún*, Lacan (1972-1973/2010) aborda el amor como un semblante que recubre la imposibilidad de la relación entre los sexos. En esta línea, el deseo amoroso —“el deseo de ser Uno” (p.14)— se asociaría a la impotencia de establecer una relación entre dos sexos. La referencia que traduce el poder de Eros en términos de una tensión hacia el Uno está presente tanto en el mito del andrógino como en el del origen de Eros, ambos presentes en *El Banquete* (Platón, 1986). No obstante, el presente contexto de la civilización permite actualizar nociones de la teoría psicoanalítica que, como ésta, pueden considerarse intemporales o trans-estructurales (Miller y Laurent, 2005). Entendemos que el discurso televisivo que se consolida desde finales de los años noventa hasta la actualidad, en lo que se denomina la “tercera edad dorada de la TV” americana, brinda esta posibilidad.

2 Recordemos que en este contexto de producción teórica de los cuatro discursos, Lacan formula al discurso del analista como aquel cuyo agente es el *a*, como posición del analista de semblante del objeto.

Como plantea Jacques Alain Miller (2014) en su conferencia *El inconsciente y el cuerpo hablante*, las categorías que tradicionalmente organizaron el orden simbólico evidencian en la actualidad su estatuto de semblante. Este periodo de la televisión americana contribuye a este reconocimiento con la puesta en escena de diferentes acontecimientos traumáticos ocurridos en la historia reciente de los Estados Unidos. Como indica García Martínez (2014), aún no existe un consenso crítico ni académico que permita delimitar con precisión el fenómeno de renovación de la ficción televisiva de finales de los años noventa; sin embargo, dado que la primera y segunda “edad de oro” de la televisión han sido convenientemente delimitadas — ambas se refieren respectivamente a las antologías dramáticas emitidas entre finales de los años cuarenta y mediados de los cincuenta y al drama televisivo emitido entre finales de los ochenta y comienzos de los noventa (Cascajosa Virino, 2007) — es posible utilizar aproximativamente el sintagma “tercera edad dorada de la tv” para referirse a este momento. En el plano narrativo, la fragmentación y ausencia de elementos ordenadores es una de las características del relato serial contemporáneo. En este sentido, Gerard Wajcman (2010) se refiere a las series americanas como la forma de relato más adecuada a la subjetividad contemporánea, llegando a plantear una homología entre las estructuras de la forma-serie y la subjetividad actual.

La prolongación indefinida del relato que implica la forma serial, determina que los personajes y sus contextos participen de un proceso de deconstrucción impulsado por un mal difuso que, como señala Jordi Balló respecto de la iniciática *Twin Peaks* (CBS: 1990-1991), terminará por bañarlo todo. Independientemente de los subgéneros y temáticas, esta estructura atraviesa buena parte de la ficción televisiva actual; al inventar una ciudad a partir de la disección del cadáver asesinado de Laura Palmer, David Lynch y Marc Frost inauguran una narrativa en la que la excesiva presencia del objeto hace de lo simbólico una vacuola del plus de goce. Las esculturas públicas asediadas por sombras que abren cada episodio de *House of Cards* (Netflix: 2013-Actualidad), la figura opresiva del mar en *The Affair* (Showtime: 2014-Actualidad) o *Bloodline* (Netflix: 2015-Actualidad), el horror que

no termina de tomar forma en *True Detective* (HBO: 2014-Actualidad) o la voz –el pasajero oscuro– que habita en *Dexter* (Showtime: 2006-2013), pueden leerse como abordajes de lo simbólico –la familia, la pareja, el trabajo, la democracia o la justicia– desde un goce no regulado por el falo. Algunos años antes de su puesta en escena en la pantalla televisiva, Eric Laurent se refirió a este régimen de goce como un modo de sacrificio y lo hizo a partir de una referencia del seminario *Aún*:

Nuestro fin de siglo es más bien una esfera pública que difunde, no hace escuchar la identificación con el Uno del padre sino otro modo identificatorio, su doble, la otra cara del goce de Dios, que Lacan presenta en *Aún*. En esta cara está la voz de un llamado a un dios fuera de la esfera de la razón, no el dios de los filósofos y de los sabios o del cálculo de la plaza pública, la zona del llamado al sacrificio. Y quizá aquí se escuche menos la voluntad del padre que la cuestión del goce, en cuanto escapa al goce fálico. (Miller y Laurent, 2005, p.148).

Si bien la voz del pasajero oscuro que llama a Dexter a cometer asesinatos constituye una figura que ilustra esta modalidad de goce con bastante precisión, es posible también ubicarlo en formas más sutiles.

En el primer episodio de la aclamada *Mad Men* (AMC: 2007-2015), Don Draper se refiere al amor:

Al rayo que atraviesa el corazón y no le permite comer ni trabajar y la obliga a salir corriendo a casarse y a tener bebés. No lo sintió porque no existe. Lo que llama amor fue inventado por alguien como yo para vender medias de nylon (1.1)

Más allá de que a lo largo de la serie Don no haga otra cosa que errar a la deriva, es interesante notar que la función del objeto de consumo es la de un ariete que destruye el lazo entre el significante “amor” y una significación supuesta. De este modo, al igual que el objeto no simbolizado, el objeto de consumo conduce una de las modalidades forclusivas que asume el discurso capitalista respecto de

lo simbólico, justamente aquello que Lacan asimila a “las cosas del amor” (1972/2012, p.106).

Pero esta especie de asedio del objeto al orden simbólico tradicional también podría tener como uno de sus efectos aquello que Lacan ilustra a través de la figura de las Bacantes: “Los trajes, cuando se les deja vacantes, prometen bacantes” (1972-1973/ 2008, p.13). Estas adoradoras del dios Baco, que extáticas celebran ceremonias orgiásticas despedazando animales y bailando intoxicadas, ilustrarían la relación dialéctica entre el plus de goce y el significante desamarrado de cualquier significación posible.

Californication (Showtime: 2007-2014), la serie creada por Tom Kapinos, tematiza esta dominancia del goce de las Bacantes en un contexto que privilegia el lazo con el objeto. El escandaloso sueño erótico de Hank, que da inicio a la serie, es la postal de *Californication*: él baja algo maltrecho de su automóvil rumbo a una iglesia, apaga su cigarrillo en agua bendita y se dispone a hablar con Dios: —“Bien gran tipo, tú y yo. Nunca hicimos esto antes pero tiempos desesperados exigen medidas desesperadas”; inmediatamente es interrumpido por una monja que, luego de escuchar la “crisis de fe” que supuestamente impide escribir a Hank, responde que de nada servirán las oraciones; acto seguido se ofrece a practicarle una felación.

El universo narrativo al que nos introduce esta primera secuencia nos presenta al Otro por excelencia en su crasa impotencia para responder a la desesperación de Hank Moody, un escritor de talento que se entrega al sexo casual, al alcohol y las drogas ante la imposibilidad de escribir. Al igual que Hank, varios personajes de la serie hacen de su nombre un montaje al servicio de la circulación de diferentes objetos. Lew Ashby, un exitoso productor de bandas que ante la muerte del rock hace de su vida una orgía perpetua; Sue, una agente libidinoso que acecha a empleados y clientes y; alrededor de todos ellos, un etcétera que podría agrupar una amplia estela de personajes secundarios que pueden prescindir de historia y verosimilitud — e incluso de sentido — en tanto estén movidos por el retorno de un goce que no se resuelve por la vía de la identificación. En la Venice de *Californication*

todo parece ser un traje vacante habitado por bacantes; se trata de una ciudad en la que, al decir de Hank, “las palabras solo sirven para jugar” y en la que el recurso al cuerpo —vía el sexo, la politoxicomanía o la regulación médica— es la opción privilegiada para operar el rechazo de la castración.

Pero según Lacan, el discurso psicoanalítico brinda una posibilidad de retorno de la castración (1972/2012), retorno que es posible analizar en el contexto que plantean estas ficciones. Una serie americana es de utilidad para esta elaboración. Se trata de *The Wire* (HBO: 2002-2008), una producción que concreta la posibilidad de un amor —un lazo social— que hace de lo real —del fracaso inherente a lo real (Miller, 2004)— su orientación.

La última temporada de la serie narra una historia próxima a la experiencia de David Simon, su creador. Luego de veintitrés años en el principal periódico local, el *Baltimore Sun*, su trabajo se torna irrelevante desde los criterios corporativos que comienzan a comandar la industria de la información. El mismo abordaje que a lo largo de la primera temporada se aplica al objeto de consumo, impulsa la narración televisiva de esta experiencia. Al igual que las ganancias del tóxico ilegal se producen al rebajar su calidad, el contenido de las historias periodísticas comienza a disminuir —mediante la sobrecarga de trabajo, los recortes de plantilla y los nuevos criterios editoriales adaptados al ciclo de noticias de 24 hs— al punto de perder la función de informar acerca de temas importantes que afectan la vida en la ciudad. Despojado del semblante que alojó su voz, Simon inventa un periódico en torno al cual gira esta temporada. Además de ser calificado como “la descripción más realista de una redacción que se ha hecho en la historia del cine y la televisión” (Álvarez, 2013, p.404), la narración del funcionamiento de este periódico se ocupa de exponer la imposibilidad del medio para explicar a sus lectores lo que las cuatro temporadas anteriores de la serie diseccionaron para sus televidentes.

Cada temporada de *The Wire* aborda preponderantemente un universo urbano determinado. Para la creación de la serie, Simon conforma un equipo con personas cuyo trabajo o historia personal tuvieron

que ver con las instituciones que la serie intenta abordar. Junto a Ed Burns, exdetective y exprofesor de escuela, coescribe las temporadas dedicadas a la policía y el tráfico de drogas; lo mismo hace con Rafael Álvarez, un hijo de trabajadores portuarios, para narrar la crisis de la economía basada en la producción; y con Bill Zorzi, exredactor de la sección política del periódico local, para sumergirse en esta esfera del poder; entre otras. Por otro lado, la mayoría de los personajes crecieron en la ciudad, incluso algunos carecen de experiencia actoral. De esta particular manera, tanto en las calles, en el sistema de justicia, en el trabajo, en la educación, en la política o en los propios medios de comunicación, Simon logra dar forma a la contradicción que en sí mismos constituyen quienes se convirtieron en innecesarios para el funcionamiento de su ciudad.

Al igual que en las otras esferas sociales abordadas en *The Wire*, nada se resuelve por la vía del ideal. Fiel a su impulso inicial, esta explicación se ocupa menos de señalar lo que debería funcionar que de analizar el modo en que fracasa, una y otra vez, haciendo un lazo con otros. En este punto, la posición de Simon posee características homólogas a la posición de objeto reservada al analista, una falla en el discurso que repite el siguiente sintagma: no-todo-se-logra y desde allí repite “hasta la saciedad” (Lacan, 1972-1973/2010), porque la relación sexual falla. En este nuevo amor, la invención de voces y nombres de aquellos que el discurso capitalista tiende a transformar en objetos desechables, se convierte en la alternativa al sacrificio al plus de goce.

Las figuraciones del amor y sus deslizamientos II: la pornografía

Si el rechazo de la castración en lo simbólico, que propone el discurso capitalista, deja de lado “las cosas del amor”, y seguimos la hipótesis de que estas han retornado en lo imaginario con una profusión infinita de producciones literarias y audiovisuales, en estas mismas es posible ubicar, de manera general, algunos deslizamientos.

De las producciones que se mencionaban, algunas están principalmente destinadas a vehicular mitos ordenadores; mientras otras continúan figurando el amor cortés. Este es un amor cuyo centro de gravedad es una oda a la imposibilidad; Lacan (1959-1960/2011) lo ubica como un amor de los antiguos, como una modificación histórica del Eros en la que se produce la exaltación de la mujer, el objeto es elevado a la dignidad de la Cosa, con un cierto estilo cristiano. También Freud habla de este amor y de su persistencia cuando localiza la generalizada degradación de la vida amorosa y la condición que precisa lo viril para acceder al objeto: desdoblarlo en un objeto celestial (madre) y un objeto terrenal degradado (la puta) al que pueda desear (1910/2006).

Un interesante señalamiento es que Lacan plantea que el amor cortés “no es creación del alma popular, sino que habría sido deliberado por un círculo de letrados” (1959-1960/2011, p.139) que lo construyeron como una moral, una ética y un estilo de vida. Una forma ejemplar de la sublimación, “transportado por toda una literatura, por toda una imaginaria, en la que vivimos en nuestras relaciones con la mujer” (p.139), continúa en vigencia en algunas producciones actuales que, por otro lado, también retratan amores tan narcisistas como el amor cortés, pero consumados. Una declinación particular es la de las figuraciones que se han visto privilegiadamente en los últimos años, desde los tiempos de la revolución sexual y la “tercera edad dorada de la TV”. En éstas últimas ya no son privilegiadas las figuraciones ideales del amor; ¿qué es entonces lo que toma fuerza?, ¿hay una relación entre la acentuación de este rechazo y el deslizamiento en lo imaginario hacia la proliferación de la pornografía?

En la actualidad, prolifera en lo social un fenómeno que podría nombrarse como “pornografía generalizada” (Laurent, 2011, 11 de enero). La “pedagogía del horror” (campanas de prevención de salud que muestran cuerpos mutilados y enfermos), la ecología (mostrando masacres de animales), la solidaridad (mostrando imágenes de sujetos en diversas situaciones indignas), las redes sociales (con la exhibi-

ción de lo considerado “intimidad” y la equivalencia entre alguien y sus imágenes), los videos de suicidios, de cadáveres y degollamientos en vivo, así como bromas que filman el terror en sus “víctimas”, las míticas *snuff movies*, el pasaje del cine de terror de Hitchcock al *gore*, los *reality shows* y el estallido de la publicidad, entre otros, son considerados frecuentemente pornográficos, y en parte a estos fenómenos alude el sintagma “pornografía generalizada”, indicando un empuje general de las imágenes a la obscenidad.

Pero si consideramos a la pornografía como sexualidad ligada a los medios técnicos de reproducción de la imagen, en la conferencia de cierre del penúltimo Congreso Mundial de Psicoanálisis de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis), Miller (2014) caracteriza a este fenómeno como una clínica de la pornografía propia del siglo XXI, tanto por su omnipresencia a través de Internet, como por su insistencia y aparición en los últimos años en los consultorios de los analistas, y señala que merece ser detallada dado que se presenta como algo nuevo en la sexualidad en su régimen social.

¿Es posible pensar al alud pornográfico como un fenómeno que forma parte del rechazo que “deja de lado las cosas del amor”? Sí, al menos en parte. Miller (2014) lo plantea en términos de un síntoma del imperio de la técnica:

Ésta no es –¡quién podría pensarlo!– la solución de los callejones sin salida de la sexualidad. Es síntoma de este imperio de la técnica que extiende ahora su reinado sobre las civilizaciones más diversas del planeta, hasta las más reacias. No se trata de rendir las armas ante este síntoma y otros con el mismo origen. Exigen del psicoanálisis interpretación. (p.24).

¿Qué podemos entender por imperio de la técnica? Podemos entender que se refiere al romance entre el discurso capitalista y el discurso científico, cuya lógica se extendió ampliamente buscando conquistar también al sexo y al amor. Este no es un fenómeno nuevo, pero se encuentra acentuado. Lacan se refiere a esto, ya en los años setenta, diciendo:

[...] que el sexo sea puesto a la orden del día y expuesto en todos los rincones de las calles, tratado de la misma manera que no importa cual detergente en los carruseles televisivos, no constituye absolutamente promesa alguna de beneficio. No digo que esté mal. Ciertamente, eso no sirve para asistir a las angustias y a los problemas singulares. (1974, 21 de noviembre).

Lacan señala con respecto al arte barroco que, como efecto del cristianismo en el arte, prevalece en él la exhibición de cuerpos que evocan el goce, sin embargo la copulación misma no es mostrada: “No en balde no está presente. Está tan fuera de campo como lo está en la realidad humana, a la cual sustenta, empero, con los fantasmas con los que está constituida” (Lacan, 1972-73/2010, p.138). Aquello que estaría fuera de campo de la realidad humana misma es lo que no estaría fuera de campo en la pornografía; ¿qué lectura puede realizarse de que aquello imposible tome, además, escala planetaria?, ¿se trata de proporción e intensidad? Es decir, mientras más se consolida la pareja capitalismo-ciencia, ¿más se rechaza la castración en lo simbólico, más se “dejan de lado las cosas del amor” y entonces más proliferan sus retornos en la profusión de imágenes pornográficas? Es extraño pensar en graduaciones cuando estamos hablando de operaciones lógicas; sin embargo, Miller (1999) señala que la época del “Otro que no existe” inaugura una lógica continuista, de grados, desde la curva de Gauss a la luz de la clínica de la época: “Si el Otro existe, se puede resolver por sí o por no. En las situaciones en que el Otro existe, hay criterios, repartidores [...] Pero cuando el Otro no existe, no se está simplemente en el sí o no, sino en el más o menos” (p.202).

La industria pornográfica ofrece el “en ti sin ti”. Intenta, a diferencia del semblante del amor, ofrecer el objeto y el goce sexual sin tener que pasar por el Otro. No sabemos si el amor perdió exactamente popularidad, pero sí perdió idealización, como todos los semblantes en la época del “Otro que no existe”, la época de la declinación del idealismo y el deslizamiento a los dioses locales. En este esquema, el semblante del amor está descreído, ¿podríamos pensar a la proliferación de la pornografía como un dios local derivado de este resquebrajamiento? ¿Si el lugar del amor queda vacante, el porno toma la ba-

cante? El amor es imposible de transformar en mercancía; el goce en cambio sí se puede enlatar y distribuir. *Prêt-à-porter* con efectos de homogeneización, deslocalización respecto de lo singular; no producirá la satisfacción total... pero aun así se puede enlatar. Y aquello asegura la venta de más latas. ¿El recurso al cuerpo para operar el rechazo de la castración en lo simbólico, la proliferación de la pornografía, son el *bluff* actual? Sería algo como ¡si el amor no existe, que exista el sexo! Porque hay cosas que el dinero no puede comprar, pero “para todo lo demás existe MasterCard”.

Palabras finales

Lo que deja de lado el discurso capitalista, esas cosas ideales del amor, ha estado retornando una y otra vez, sin cesar, en forma de objeto. De objeto de consumo, artístico, de entretenimiento, pero, para limitarnos a lo trabajado aquí, en forma de figuraciones del amor, como en las series de tv, y en forma de sexo, como en la pornografía. Hablar de consumo de estos objetos en el marco del discurso capitalista quizás ya no presente ninguna novedad, incluso podemos definirlo como la imitación del plus de gozar que mantiene a sus cautivos entretenidos. Pero, ¿cuál sería la otra cara de este entretenimiento?; si el consumo es imitación, y si la imitación es asemejarse a otra cosa, esta otra cosa, como dijimos tomando a Lacan, es el plus de gozar. En el mathema que corresponde al discurso capitalista, el plus de goce está en el lugar de la producción, lo que nos llevaría a correr el eje del consumo a la producción en este discurso.

Este trabajo ha dado cuenta de algunas de las producciones actuales más importantes de la industria y que más entretienen a los consumidores de estar puestos allí, en ese lugar, en el de objetos del discurso.

Referencias bibliográficas

Álvarez, R. (2013). *The Wire. Toda la verdad*. Barcelona, España: Principal de los libros.

- Balló, J. (2014). *Introducción a la narrativa televisiva de ficción: Twin Peaks*. Unidad 1.2. Recuperado el 29 de septiembre de 2015 de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=niocl3PAQ3U>
- Cano-Gómez, A. P. (2012). El héroe de la ficción posclásica. *Palabra Clave. Revista de la Universidad de la Sabana*, 15 (3), pp.432-458.
- Cascajosa Virino, C. (2009). La nueva edad dorada de la televisión americana. *Secuencias*, 29. Madrid, España: Universidad Autónoma de Madrid, pp.7-31.
- Freud, S. (1910/2006). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor I). En *Obras completas* (Tomo xi). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925/2008). La negación. En *Obras completas* (Tomo XIX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- García Martínez, A. N. (2014) El fenómeno de la serialidad en la tercera edad de oro de la televisión. En: *La figura del padre nella serialità televisiva* (pp. 19-42). España: Pontificia Università della Santa Croce.
- Lacan, J. (1957/2008). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis. En *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1957-1958/2010). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 5, Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1959-1960/2011). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7, La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1964/2006). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1969-1970/2010). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17, El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973/2010). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20, Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1972/2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. en Granzotto, E. (1974, 21 de noviembre). Freud por siempre. Entrevista con Jacques Lacan. *Revista Panorama*. Roma. Recuperado en octubre de 2015 de http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/162_hospital_dia/material/docentes/freud_por_siempre.pdf.
- Laurent, E. (2011, diciembre). Conferencia pública: “Hacia el VIII Congreso de la AMP”, en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Citado en Guimarães, L. De la creencia en el Padre a la creencia en LA Mujer. *Revista Consecuencias*, 9 (Noviembre de 2012). Recuperado el 5 de julio de 2013 de <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/009/template>.

asp?arts/Alcances/De-la-creencia-en-el-padre-a-la-creencia-en-la-mujer.html.

- Laurent, E. (2011, 11 de enero). En Pavón, H. La pregunta de la época es: ¿Qué vas a hacer hoy para gozar más? Entrevista a Eric Laurent. *Clarín*. Recuperado en septiembre de 2015 de http://www.clarin.com/sociedad/pregunta-epoca-vas-hacer-gozar_0_406759351.html.
- Miller, J.-A. (27 de Abril de 2004). *Una Fantasía*: conferencia en Comandantuba. Recuperado el 26 de Mayo de 2017 de <http://www.congresoamp.com/es/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandantuba.html>
- Miller, J.-A. (2014, 17 de abril). *El inconsciente y el cuerpo hablante. Presentación del tema del X Congreso de la AMP en Río de Janeiro, 2016*. Recuperado de la web de la Asociación Mundial de Psicoanálisis: <http://wapol.org/es/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo>
- Miller, J.-A. (2015). La teoría del partenaire. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Año x (19)*, 19-80.
- Miller, J.-A & otros. (1999). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J.-A., Laurent, E. (2005). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Platón. (1986). *El Banquete*. Madrid, España: Gredos.
- Wajcman, G. (2010). Tres notas para introducir la forma “serie”. *Revista del Departamento de Estudios Psicoanalíticos sobre la Familia – Enlaces [ICF-CIC-BA]*, 12 (15), 150-152.

Fichas fílmicas

- Weiner, M. (2007-2015). *Mad Men*. [Serie de televisión]. Estados Unidos: AMC (Cadena).
- Lynch, D., Frost, M. (1990-1991). *Twin Peaks* [Serie de televisión]. Estados Unidos: CBS (Cadena).
- Pizzolatto, N. (2014-Actualidad). *True Detective* [Serie de televisión]. Estados Unidos: HBO (Cadena).
- Fincher, D., Spacey, K. (2013-Actualidad). *House of Cards* [Serie de televisión]. Estados Unidos: Netflix (Cadena).
- Kessler, T., Kessler, G., Zelman, D. (2015-Actualidad). *Bloodline* [Serie de televisión]. Estados Unidos: Netflix (Cadena).
- Cerone, D., Colleton, S. (2006-2013). *Dexter* [Serie de televisión]. Estados Unidos: Showtime (Cadena).

Treem, S., Levi, H. (2014-Actualidad). *The Affair* [Serie de televisión]. Estados Unidos: Showtime (Cadena).

Duchovny, D., Kapinos, T., Hopkins, S. (2007-2014). *Californication* [Serie de televisión]. Estados Unidos: Showtime (Cadena).

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

Para citar este artículo (APA):

González, David Albano – Duarte, Juan Pablo – Vorano, Georgina (2018). El discurso capitalista y el amor: rechazo, retornos y deslizamientos. *Revista Affectio Societatis*, 15(28), páginas 264-283. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

CLÁSICOS DEL PSICOANÁLISIS



EL MOISÉS DE MIGUEL ÁNGEL Y LOS ACONTECIMIENTOS DEL MONTE SINAI (1975)

Theodor Reik



Las siguientes observaciones, de alguna manera sintetizadas, tienen el propósito de que el conocimiento adquirido mediante los caminos del análisis ofrezcan un nuevo esclarecimiento, sorprendente, de algunas de las preguntas más importantes de la ciencia de la religión. Su naturaleza fragmentaria indicará que deben ser consideradas únicamente como sugerencias e indicaciones para los exponentes de esta ciencia singular. La importancia de las preguntas formuladas y el hecho de que el valor de esta contribución a las respuestas no se probó aún, justifica este resumen y hace necesaria su inclusión en un contexto más amplio. Por consiguiente, si los problemas se abordan en este suplemento de un modo más sugestivo que explícito, el hecho de que, hasta donde sé, se muestran en un aspecto completamente nuevo, alivia esta desventaja.

Para simplificar el enfoque de estas grandes preguntas comenzaremos con una de las obras del arte de la escultura más importante. La magnífica escultura de mármol “Moisés” que Miguel Angel esculpió para la tumba del Papa Julio II – se cree que en los años 1512 a 1516 – que se exhibe en la basílica de San Pedro en Vincoli, Roma, ejerce un efecto profundo en casi todos los que la contemplaron. Hermann Grimm la denominó la “cumbre de la escultura moderna”. Reiteradas veces se la designó como el Zeus olímpico de nuestro tiempo. Muchos estetas y conocedores, de los que sólo basta mencionar a H. Grimm, Jakob Burckhardt, Henry Thode, C. Justi y W. Lübke, expresaron su entusiasmo por la escultura, mientras que otros tuvieron impresiones muy diferentes. Algunos comentaristas son lo bastante cándidos como para expresar sentimientos de aversión manifiesta cuando la miran. Aseguran que les repele la cabeza relativamente pequeña, cuyo carácter animal les sorprende, y la fuerza bruta que parece emanar de la obra. Karl Justi observa, incluso, que el perfil con los cuernos tiene un aire de “sátiro, de provocación rígida”; Jules Michelet llama al Moisés “*sublimement bestial*”. Un crítico de arte moderno, Karl Scheffler, expresó, hace poco, con las siguientes palabras, ¹la repugnancia que sintió ante la presencia de la fuerza gigantesca de la escultura: “Además de la disposición eficaz de la figura, hay un salvajismo realmente aterrador en ella. *Un ser humano sentado allí cual un bisonte enfurecido, que, con sólo mirar estremece a cualquier*²³, en cuya forma hay, sin embargo, una cierta naturalidad carnal, una indiscreción bastante extraña a la antigüedad y acorde por completo con el Renacimiento. Esta escultura, violenta y técnicamente serena en exceso tiene el efecto de un retrato monumental del propio artista”. Los contemporáneos de Miguel Angel deben de haber percibido parte del efecto ambiguo de la obra. Un terror sereno estaba mezclado siempre con su admiración por el maestro, pues lo llamaban en ocasiones “el divino” y en otras, “el terrible”

1 Debo la referencia a este pasaje de *Italien, Tagebuch einer Reise*, Leipzig, 1913, a un amable mensaje de Friiulein Renée Ranzenhofer, de Viena.

2 Las bastardillas son mías

Igual que el artista, su obra más importante excluye toda intimidad: el perfil animal es tan lejano como el aliento de divinidad que flota alrededor de la cabeza de este Moisés. Sin embargo, quienes perciben a esta figura latente como algo sobrenatural y repulsivo no pueden escapar a su efecto grandioso y sobrehumano. La mayoría de las críticas de la escultura lo atribuyen a la influencia abrumadora, propia del gran hombre de Dios, el profeta y el sacerdote majestuoso. Para algunos, a este Moisés no se lo considera el representante de Yahveh y el jefe del pueblo, sino la propia deidad. Coyer escribió acerca de la escultura:³ «*Puisqu'il a plu aux hommes de révértir la Divinité de la forme humaine, c'est ainsi qu'il faudrait figurer le Père éternel*». Por consiguiente, coloca al Moisés del artista en el lugar del Dios aterrador del Antiguo Testamento y habla como si Yahveh se hubiera encarnado en él. Al parecer, los judíos contemporáneos de Miguel Ángel tenían opiniones similares, pues Basad afirma que los habitantes del gueto realizaron una peregrinación el sabat, "cual bandada de cigüeñas", a la basílica de Eudocia "para adorar a Moisés". El biógrafo de Miguel Ángel concuerda con esta afirmación, que parece tan poco probable, a pesar de las objeciones de los demás autores.

La expresión del rostro del héroe se interpretó de maneras muy diferentes.⁴ Thode descubrió en ella una "mezcla de ira, dolor y desprecio", mientras que Dupaty asegura que "*ce front auguste semble n'être qu'un voile transparent, qui couvre a peine un esprit immense*"; Lübke asegura que se busca, en vano, la expresión de inteligencia superior en el rostro, "en esta frente comprimida no hay nada más que una ira terrible y una energía que vence cualquier obstáculo". Borinsky⁵ ve en la escultura el ideal del "hombre de acción contemplativo"; la mirada en lontananza, no viendo nada en las proximidades. Münz, Guillaume, Steinmann, etc., opinan de la misma manera. Gabriel Thomas⁶ resume estas opiniones en las siguientes palabras: «*Mais surtout le regard haut et fenne, dirigé vers un but lointain nous révèle le chef social*

3 *Voyage en Italie et de Hollande*, París, 1775, I. p. 268.

4 Véase Freud, *Collected Papers*, "The Moses of Michelangelo", Vol. IV., Londres, 1925, p. 257.

5 Karl Borinsky: *Das Ritzsel Michelangelos*, Munich, 1908, p. 123.

6 *Michel-Ange poète*, París, 1892, p. 151.

et religieux, le vrai pasteur d'un peuple, qui lui obéit sans le comprendre, le fondateur d'une nation, mais qui façonne encore la race, la pétrit comete un limon; c'est en un mot le prophète souverain, interpréte de Jehovah quil a vu face á face».

Todavía queda por aclarar un punto dudoso, de suma importancia para la comprensión de la obra: si Moisés está representado aquí como una figura ideal en ningún momento en especial o si el maestro deseaba retratarlo en un momento preciso e importante de su vida. Es evidente que esta pregunta no se puede resolver sin una investigación minuciosa de los motivos que sustentan la energía retratada en la figura. No obstante, la investigación reflejaría, al mismo tiempo, la concepción del individuo espectador de la naturaleza de la escultura.

En resumen, la figura de Moisés, obra del gran artista presenta varios enigmas para resolver. La impresión que deja en casi todos los comentaristas es intensa, pero en muchos de ellos no es clara y uniforme. A los ojos de algunos observadores, el monumento adquiere la forma de un animal enorme; a los ojos de otros se convierte, de manera imperceptible, en la figura de la propia divinidad. ¿Es posible encontrar las razones profundas de esta divergencia de opiniones respecto del efecto estético y la concepción de esta obra de arte? Como modelo de nuestra investigación tomaremos un trabajo que aborda al Moisés de Miguel Angel de una manera similar al del psicoanálisis y que reveló un significado nuevo y convincente de la escultura. Los descubrimientos de este trabajo aparecerán alterados después de nuestra investigación.

Los concedores nos aseguran que la cabeza cornuda y la frente comprimida del legislador, así como la expresión de su rostro, contribuyen esencialmente al hecho de que la impresión causada por la obra maestra varía entre la atracción y la repulsión. Comprender este detalle quizá nos explicaría el efecto “ambivalente” que produce el Moisés.

Es bien sabido que los cuernos de la cabeza de esta escultura, como las muchas otras representaciones de Moisés, se remontan a la

traducción incorrecta de un pasaje de la Biblia. En Exodo XXXIV. 29-30, se lee: "Luego, bajó Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del Testimonio en su mano, y no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante por haber hablado con El. Aarón y todos los israelitas miraron a Moisés y, al ver que la piel de su rostro brillaba, temían acercársele". La Vulgata y *Aquila* traducen, incorrectamente se afirma, como "llevaba cuernos" en lugar de "brillaba", de manera que, según estos textos, Moisés aparece con cuernos ante los judíos. De este modo, Moisés entró en las artes plásticas *cornuta facie*, pues el análisis de textos no incumbía al Renacimiento.

Sin embargo, muchos factores señalan que el "malentendido" del que Miguel Angel, como otros artistas, fue víctima, de ningún modo merece calificarse de excusa y alusión casual a la falta de crítica de los textos. La palabra hebrea tiene, en realidad, dos significados; expresa tanto "brillar" como "tener cuernos". Cabe suponer que el significado "brillar" es el más reciente y evolucionado. Por consiguiente, el halo que rodeaba a la cabeza de Moisés, fue al principio, un par de cuernos que sólo después se transformó en luz. ¿Entonces, por qué bajó el guía del Sinaí con cuernos en la cabeza?.

El texto dice, expresamente, que el resplandor del rostro de Moisés se debía a su relación con Yahveh; por consiguiente, es el reflejo de la divinidad el que ronda la cabeza del gran hombre. El cambio de significado de la palabra hebrea, así como nuestras dilucidaciones, nos obligan a suponer que Moisés se había identificado con Dios, asumiendo el atributo de los cuernos; se había convertido en Dios. Los cuernos eran el símbolo del dios totémico derrotado.

Se observa aquí una parte de la antigua noción totémica de que Dios sobrevive sin alteraciones en una etapa más elevada y evolucionada del judaísmo, una parte que posteriormente se adaptó a opiniones nuevas. Los cuernos y el halo históricamente son atributos diferentes de la divinidad; uno reprimió al otro, y en el elemento represor se encuentra una vez más lo reprimido de una manera alterada. La ciencia moderna, que se jacta de su imparcialidad, siguió de modo inconsciente el mismo camino que los pueblos que desterraron de la

mente las propias ideas sobre Dios, por considerarlas incoherentes con su conciencia. La ciencia relegó al desván, con demasiada rapidez, la representación del héroe medieval e, impelida por tendencias inconscientes, sustituyó la idea del héroe con cuernos por la del héroe resplandeciendo con el halo divino.

La Vulgata y Miguel Angel están en lo cierto: Moisés tiene cuernos; lleva el símbolo del dios-animal, temido y admirado por los pueblos antiguos de los primeros tiempos, símbolo que sólo con el transcurso de los siglos se transformó en el atributo lumínico más sublime. Estamos acostumbrados a representar a la divinidad de manera excelsa, pero no debemos olvidar que Yahveh, quien en Sión proclamó la Ley eterna entre truenos y terremotos, no siempre fue el Señor majestuoso de la Creación. Al reconocer que la grandeza sobrecogedora de Yahveh es de origen humilde, debemos intentar no subestimar la importancia y la impresión poderosa producida por la divinidad animal sustituida. Una comparación de la cualidad y el valor de los antepasados olvidados y repudiados, con los representantes de una línea recientemente creada, no debería favorecer necesariamente a esta última. Pero, en todo caso resulta más fácil honrar oficialmente al nuevo dios que eliminar lo oculto mediante la influencia constante del que se dice que fue sustituido.

Así, se esclarecen muchas cosas. El efecto doble de la escultura de Moisés del gran artista, es decir, la alternación entre la atracción y la repulsión, ya no nos desconcierta. Este efecto doble es producto de, por un lado, nuestra admiración y veneración del carácter divino de la figura y, por otro, de nuestra resistencia inconsciente a las cualidades que tienden a recordarnos, sin que lo sepamos, una idea de Dios que creíamos haber superado. El perfil bestial de Moisés, el contraste entre tranquilidad y movilidad, entre el salvajismo impulsivo y elemental y el dominio sobrehumano de uno mismo, así como la mirada extrañamente despectiva y amenazadora, obtienen un nuevo significado. El efecto fuerte y casi sobrenatural del Moisés descansa, en su mayor parte, en el hecho de que es, en realidad, medio dios y medio animal. Este hecho explica muchas de las críticas —la de Coyer, por ejemplo— que ven una imagen de la divinidad en la escultura y también

la impresión de otros conocedores, que opinan lo contrario. Cuando Scheffler afirma que es “un ser humano sentado allí cual un bisonte enfurecido, que con sólo mirar estremece a cualquiera”, inconscientemente utiliza una comparación correcta. El Moisés de la Biblia se convirtió en un verdadero toro porque se identifica con Yahveh. Los cuernos de la cabeza de la estatua en mármol de Miguel Ángel son las huellas de esta noción antigua, reprimida pero reconquistada. El salvajismo animal, cuya represión aparece en la obra, constituye una segunda indicación de la naturaleza original del héroe.

Cabe destacar que el desarrollo esclarecedor en nuestra interpretación quizá sea importante para la historia del nimbo, la aureola o el halo. Como es bien sabido, estos atributos, como sus derivaciones transformadas, las irradiaciones y la corona corriente, se remontan al brillo de las divinidades lumínicas.⁷ Sin embargo, quizá esta asociación, cuya justicia es incuestionable, es secundaria y se estableció por primera vez cuando los dioses se proyectaron en el cielo. El rayo de luz, como el cuerno, se convierte en el símbolo del poder divino, en especial en su forma sexual.⁸ El sol, que los pueblos antiguos, los primitivos y los neuróticos pusieron en correlación con el padre⁹ en los mitos, confiere su fuerza vital a los adoradores como el animal totémico, que también es una figura paterna. Descubrimos aquí, también, la sustitución de una idea por otra y las transformaciones y los desplazamientos determinados por la evolución histórica del pueblo y por la influencia de la represión. Los creyentes se apoderan de los cuernos del dios totémico y de los rayos del dios de la luz. Un babilónico lleva dos cuernos durante el oficio religioso, como los del dios-toro que vellera. En el arte medieval, al Dios Padre se lo representa

7 Véase Stephani, L.: «Nimbus und Strahlenkranz in der alten Kunst», *Mémoires de l'Académie des Sciences de St-Petersbourg*, VI. série t. IX., San Petesburgo, 1859 y el artículo «Heiligenschein» en la *Realencyclopädie der protestantischen Theologie*.

8 Véase W. Schwartz: «Der Sonnenphallos der Urzeit», *Zeitschrift für Ethnologie*, VI. p. 167.

9 Véase Freud, *Collected Papers*, “Psycho-Analytic Notes upon an AutoBiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides), Londres, 1925, Vol. III. p. 390.

con dos rayos en la cabeza y también a sus representantes en la tierra: los santos, papas y reyes. La “inspiración” de Dios se convierte, más tarde, en la forma más espiritualizada de identificación, en la que perdura de manera inconfundible la huella de la forma de identificación más original y material. La opinión arraigada de que con la insignia divina se obtiene el espíritu divino persistió durante mucho tiempo en la historia de la humanidad. La institución del imperialismo hereditario atestigua la existencia de esta concepción primitiva, incluso en la actualidad, como en el dicho: “Al que le da dignidad, Dios también le concede entendimiento”. Todos sabemos lo difícil que resulta que la experiencia confirme esta creencia y, sin embargo, esta persiste tenazmente.

Regresemos al texto bíblico, al que fue necesario referirse en nuestra interpretación del Moisés de Miguel Ángel. Sabemos que Moisés descendió del Sinaí con un halo de luz en su rostro, después de su conversación con Yahveh. El texto¹⁰ siguiente describe cómo el héroe, cada vez que aparecía ante Yahveh, se quitaba un velo que le cubría la cara y cómo, al salir del sitio sagrado, se lo colocaba nuevamente. Existe una relación estrecha entre este relato y uno más antiguo, si bien su naturaleza precisa todavía no es evidente.

Gressmann distingue dos etapas en toda la tradición.¹¹ La primera, transcurre en el Sinaí y se refiere a un único acontecimiento mítico; la segunda, se relaciona con un acto que se repite y que ocurre en el tabernáculo de Yahveh. Lo esencial en ambas etapas es la función sacerdotal que cumple Moisés al ponerse el velo. La costumbre es lo principal; la leyenda es etiológica y debe explicar el origen de la costumbre. De acuerdo con Gressmann, la epopeya responde a la pregunta: ¿Por qué se colocaba Moisés un velo sobre el rostro cuando conversaba con el pueblo como representante de Yahveh?, pues describe que la piel brillaba tanto, debido al contacto con Dios, que los israelitas temían acercarse a él. Gressmann señala que, según el texto tradicional, Moisés llevaba un velo en el intervalo, como un in-

10 Exodo XXXIV. 33

11 *Mose und seine Zeit, ein Koinmentar zu den Mosesagen*, Güttingen, 1913, p. 247.

dividuo común, cuando no tenía nada que ver ni con Yahveh ni con el pueblo como representante de Yahveh y sólo se lo quitaba cuando oficiaba de sacerdote.

Este relato extraordinario revierte el orden de las cosas y sólo se puede explicar mediante una alteración deliberada del texto. El significado original del pasaje es que Moisés lleva el velo durante sus funciones sacerdotales. Resulta difícil explicar por qué se debe exceptuar la costumbre tradicional, y alterarla. Gressmann considera que encuentra el motivo de la alteración en el hecho de que el “velo” ha de entenderse como máscara e, incluso, da un paso más adelante al sugerir que la máscara era, en realidad, el rostro de la divinidad. Se refiere a los ritos de los pueblos primitivos y de los antiguos en los que los seres humanos representaban a los dioses, tomaban sus nombres y se ponían máscaras o vestimenta de la divinidad. La máscara los convertía, además de representantes del dios, en la propia deidad.¹² “De acuerdo con la tradición actual, Moisés, por medio del contacto con Dios, se convirtió en Su igual en esplendor. Originalmente, se hubiera afirmado que Moisés se convirtió en una divinidad que irradiaba luz por medio de la máscara; sin embargo, si ahora se afirma que Moisés se ponía la máscara para disminuir el temor de los israelitas a su resplandor, cabe suponer que se produjo una confusión de la idea original. Es natural que los pueblos primitivos, como se observa con los niños, teman a una máscara aun cuando saben quién se esconde debajo de ella.”

Podemos completar esta explicación de la luminosidad si nos remontamos al antiguo rito del período totémico, donde encontramos una costumbre en la que Moisés se coloca la máscara de un animal, es decir, la piel del tótem, para asustar a los judíos e imita la voz del toro o carnero para espantarlos. La irradiación del dios reemplazó en este caso la noción religiosa más primitiva. Se reconoció que los cuernos en la cabeza de Moisés son restos de la piel del animal totémico que los sacerdotes solían colocarse para identificarse con la divinidad. El

12 Gressmann, *ibid.* p. 151

velo con el que se cubre Moisés demuestra con claridad el origen de la leyenda antigua.

Por consiguiente, hay que distinguir tres estadios en la tradición, que sólo se vuelve inteligible mediante el conocimiento psicoanalítico de los procesos inconscientes. En el primer estadio, el joven héroe, Moisés, tomó posesión de la piel del dios-padre y se convirtió, por lo tanto, en el propio Dios de acuerdo con la concepción antigua. Una huella de este estadio se advierte en la representación del Moisés cornudo. El segundo estadio reemplazó la piel del animal, incompatible con el concepto superior de Dios, por la irradiación de luz, pero la luz del rostro de Moisés aún proviene de Yahveh. Se observa que, en este estadio, Moisés también se iguala con la divinidad adquiriendo el atributo divino. Los judíos le temían como si fuera el propio Yahveh. El tercer estadio retrata el retorno deformado del origen totémico reprimido del atributo divino. El velo aparece nuevamente en la forma de una máscara y sirve de protección contra la irradiación peligrosa del rostro de Moisés. La identidad original de la irradiación y de la máscara se había vuelto inconsciente y no se sabía qué hacer con la tradición de un velo o máscara. Una elaboración secundaria asoció la forma más original de la divinidad con la forma posterior, de una manera que en seguida fue tolerada por la conciencia y compatible con las exigencias de la causalidad. La máscara es una protección de la visión del hombre divino y, en realidad, de la propia divinidad.

No obstante, el relato bíblico demuestra, una vez más, que este estadio, que_ debe su origen al avance de la represión y que surgió de la concepción errónea de la función del velo, no podía resistir el regreso de tendencias reprimidas. En este caso Moisés aparece ante Yahveh sin un velo, y sólo lleva una máscara cuando no oficia de sacerdote. Este estadio, que demuestra psicológicamente la victoria de lo reprimido, representa, en realidad, una reconstrucción del significado original del relato. Esto resulta claro si se considera que la leyenda se asoció con el culto judío posterior más desarrollado; se entrelazó con la noción religiosa de la época, si bien surgió originalmente en una época en que Yahveh no era aún el Dios legislador del Sinaí. En este período, Moisés no usaba una máscara ni la piel de un

animal al comunicarse con Dios, pues le arrancó la piel y, con ello, se convirtió en el propio Dios. Todo sacerdote es también Dios. Moisés, que habla con Yahveh en el tabernáculo, es una figura posterior; puesto que el propio Moisés era Yahveh, la presencia de Yahveh parece haberse duplicado. Sin embargo, cuando Moisés lleva el velo o la máscara para aterrorizar a los judíos, desea, de modo inconsciente, impedir que repitan el acto que él había llevado a cabo, y que esta vez sería dirigido contra su persona. La situación se puede explicar desde el punto de vista psicoanalítico de la siguiente manera. La identificación con el dios-padre, vistiéndose la piel del tótem, era el producto del deseo fundamental del hijo de ocupar el lugar del padre. El uso de la piel paterna del animal es un síntoma de triunfo sobre el padre y del triunfo del padre — tanto la derrota como la victoria del padre —, pues el hijo que venció al padre se ve obligado a asumir la función paterna. El hijo, que así avanzó al estado de padre, se ve obligado, por su temor inconsciente a la venganza, a emplear con la generación más joven los mismos medios de intimidación y autoridad paterna que él mismo había vencido.

Los ritos de pubertad de los pueblos primitivos ofrecen una comparación ilustrativa. En estos ritos, los representantes de la generación del padre asustan a los jóvenes disfrazándose de animales totémicos y obligan a los aspirantes a obedecerlos mediante este disfraz.

Es imposible comprender estas leyendas de Moisés si no reconocemos que los actos y las costumbres, que en un principio la religión rechazó, fueron sancionados cuando fueron realizadas en nombre de la religión. En otras palabras, las cosas prohibidas que la religión se afana en que no afloren, regresan transformadas en las etapas posteriores y más elevadas de su evolución. Tomar conciencia del carácter concesivo de la compulsión religiosa, similar al de la compulsión neurótica, nos brinda también la explicación decisiva en este caso. Más tarde la religión exige la inclusión de lo prohibido en una forma alterada, mientras que se opone tenazmente a la forma original. Gressmann se equivoca al suponer que no hay, en este caso, ninguna analogía con el relato del velo de Moisés en la historia del sacerdocio israelita. El turbante que usa Aarón con una lámina de oro puro en la

parte delantera, en la que se lee la inscripción “consagrado al Señor”¹³ señala el mismo origen divino. En este caso, se repite el mismo proceso; se lleva un atributo, que fue arrancado del dios que resiste, ante el mandato expreso de Dios y se convierte, incluso, en un símbolo de protección contra Yahveh. No obstante, este símbolo sacerdotal no es esencialmente diferente del amuleto que Yahveh ordena llevar en la cabeza, y que perdura aún hoy en el rito judío, en la forma de *tephillin*. En todos estos tótems religiosos, desde los cuernos tomados del animal totémico hasta las cintas de cuero de la religión judía actual, así como en el amor y la admiración hacia el padre divino persiste, de manera inconsciente, una parte de la provocación revolucionaria que llevó a la apropiación de los atributos de Yahveh, y que atestigua la inmortalidad e indestructibilidad de los impulsos inconscientes.

Si esta reconstrucción es correcta, debe ofrecer conclusiones sumamente importantes, respecto del significado oculto del pasaje del Sinaí. El curso de los acontecimientos _en la institución de la’ religión de Yahveh, así como la posición de Moisés en la historia religiosa, cobran una vida nueva. Se conoce lo que sucedió en realidad en el monte. Moisés se convirtió en Dios porque mató a Yahveh y se apoderó de los cuernos de este dios originalmente totémico, de su poder y del símbolo de su posición privilegiada. Tal vez, un mito antiguo reprimido hablaba sobre una lucha entre Yahveh, el dios-animal, y Moisés, el héroe, semejante, en su naturaleza y efecto, a la del dragón. y Sigfrido, quien se apoderó de la piel del animal; o la lucha entre Achelóos y Heracles, quien obtuvo el cuerno de su adversario. La tradición, aunque no lo quisiera, conservó el recuerdo de esta lucha asesina, cuando informa que Moisés adquiere cuernos por su conversación con Yahveh, es decir, se ha convertido en el sucesor del dios totémico.

Sin embargo, el período en el que sucedió esta insurrección contra el dios-padre no puede ser el del totemismo; el totemismo es una religión paterna. Las religiones filiales se desarrollaron más tarde, mucho tiempo después de que se hubiera instituido un dios antropomórfico. Sólo existen rastros del totemismo primitivo en este período del desarrollo de la civilización. Si queremos comprender el relato del

13 Exodo XXVIII. 36-38

Sinaí, debemos suponer que un posterior golpe de estado, por parte del hijo, se proyectó en un período anterior y se relató en lenguaje totémico. Esta regresión a ideas primordiales y el uso del totemismo inconsciente en fenómenos más recientes reproduce, no obstante, involuntariamente, un acontecimiento real y olvidado durante mucho tiempo; la opresión del padre de la horda primitiva fue el prototipo de todas las revoluciones posteriores de los hijos.

En este caso, también emerge un proceso eternamente recurrente del inconsciente, donde la conciencia lo había enterrado durante miles de años: ningún dios nuevo puede asumir su autoridad si no logra matar al otro dios o, por lo menos, vencerlo interiormente y ocupar su lugar. Llegamos a una conclusión tan atrevida, que las pruebas para confirmarla son tan necesarias como deseables. Si resultara cierta, debe conducir a una revisión de nuestra concepción de la naturaleza y la esencia de la religión judía.

Debemos analizar esta noción desde varios aspectos. Sin embargo, por el momento pospondremos este análisis para dedicarnos a la narración, Éxodo XXXII. 1-35, que describe el descenso de Moisés del Sinaí, el momento en el que Miguel Ángel lo representó. Consideramos que debemos buscar indicaciones en este relato de lo que sucedió en el Sinaí. Los acontecimientos de gran importancia emotiva, tales como los reconstruidos, no pueden ser reprimidos — a pesar de todos los esfuerzos de la censura consciente y de generaciones posteriores — sin dejar huellas reconocibles. Aun las heridas que cicatrizaron hace mucho tiempo, dejan su marca.

Cuando Moisés desciende con las Tablas de la Ley y ve el novillo de oro, alrededor del cual bailan los judíos, rompe en pedazos las tablas sagradas, al pie del monte, en un arrebatamiento de ira incontrolable; toma el novillo, lo quema en el fuego, lo hace polvo, mezcla las cenizas en el agua y se la da de beber a los hijos de Israel. El relato es extraordinario, por su precisión y por la secuencia lógica de los acontecimientos. Sin embargo, al analizarlo con más detenimiento, descubrimos que la precisión es aparente y que la secuencia de acontecimientos muestra algunos agujeros traicioneros. No se examinarán las hipótesis de los estudiosos sobre la distribución de los versículos

libres, las correcciones y agregados posteriores, ni se tratará la distinción de las diferentes fuentes y redacciones, sino que se llamará la atención únicamente sobre las características más llamativas del relato. Según la tradición, Moisés hizo polvo el novillo después de haberlo quemado; sin embargo, el oro quemado no se puede moler. Además, no resulta muy claro qué se quiere decir con la oración “y se la dio de beber a los hijos de Israel”. Por lo general, se considera que el pronombre alude a las cenizas, pero el texto contradice esta afirmación pues el artículo no concuerda. Asimismo, resulta extraño que en Deuteronomio IX. 21, donde también se relata este episodio, no se menciona esta bebida, sino que habla de un arroyo que fluía por el Sinaí que no figura en Éxodo XXXII. Los comentaristas de la Biblia advirtieron, asimismo, abundantes contradicciones y peculiaridades en los versículos anteriores y posteriores a este relato. Después de que Moisés (versículo 8) se entera, por el Señor, del pecado cometido por el pueblo, se comporta (versículo 18) como si no supiera nada al respecto. El versículo 35 habla de que Dios castiga al pueblo por los pecados que cometió, mientras que los versículos 20-30 mencionan el castigo que realizó Moisés. Otras partes exigen una explicación; el hecho, por ejemplo, de que el objeto idolatrado se denomina expresamente novillo. Es esta una desviación del culto al toro ampliamente difundido entre los judíos y los pueblos vecinos. Gressmann considera que es probable que fuera la imagen de un toro joven y que Oseas lo llamó novillo por desprecio.¹⁴ Asimismo, nos sorprende que fuera Aarón, el sumo sacerdote, que conocía mejor que los demás el carácter de Dios, el que construyera el novillo y que Moisés no lo haya reprochado por ello. El pueblo le exigió a Aarón: “Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros”. Por consiguiente, el pueblo reclama un dios que los guíe, un jefe divino para su peregrinación futura. No obstante, de acuerdo con el versículo 4, el pueblo había dicho de la imagen: “Este es tu Dios, Israel, el que te ha sacado de la tierra de Egipto”; -de este modo, el dios cobra importancia por sus acciones pasadas. Por otra parte, ¿de dónde proviene el plural del último pasaje citado? Se sabe de la representación de un único novillo. La mayoría de las ediciones bíblicas comentadas sustituyen el singu-

14 *Mose urid seine Zeit*, p. 204

lar, “este es tu Dios” etc., aunque, a nuestro modo de ver, sin pruebas suficientes para esta enmienda.

Volveremos más adelante sobre este y otros detalles, pero, por el momento, nos ocuparemos del texto en su totalidad. De acuerdo con las declaraciones unánimes de los exégetas, la imagen de oro representa a un dios y, además, al dios del judaísmo antiguo, que debe de haberse parecido al de los pueblos vecinos. La difusión importante del culto al toro entre los judíos, y el poder tan duradero que ejercía, se evidencia mejor en el hecho de que las imágenes de un toro gozaban de honores divinos en Betel y en Dan durante el reinado de Jeroboam I y que, para los profetas, en especial Oseas, el blanco de sus críticas más severas eran los cultores del toro.

Si bien existe un abismo increíble entre el dios totémico, el toro y Yahveh, el Dios celestial que anuncia sus mandatos entre rayos y truenos, esa diferencia disminuye si se tiene presente que, cada uno de los estadios más avanzados de la religión, se empeñó en negar y humillar a los dioses de períodos más antiguos, y en exaltar al dios venerado en ese momento.

Este proceso es similar a una fantasía muy conocida, la llamada novela familiar de los neuróticos.¹⁵ Esta fantasía, que aparece especialmente en los devaneos, tiene el propósito de reemplazar los padres del soñador por otros de una clase social más alta. Una persona más noble, de la categoría de un príncipe o un rey, representa al padre verdadero y el soñador se considera descendiente de este sustituto. El rechazo del padre, elemento constante de esta fantasía y manifestación de la hostilidad inconsciente por parte del hijo, no es, sin embargo, radical ni absoluto. El nuevo padre, que reemplaza al de una posición social inferior, conserva varias de las características de este último, prueba del cariño original retenido por el hijo. La destitución del padre equivale, por lo tanto, a su ascenso. El propio ascenso, como re-

15 Otto Rank: *Der Mythos vonder Geburt des Helden. Schriften zur angewandten Seelenkunde*, Viena y Leipzig, Heft 5, p. 64.

sultado de este origen notablemente superior, es uno de los factores esenciales de la novela familiar.

El mecanismo de desplazamiento de un dios por otro parece más asequible ahora que comprendemos la génesis y los motivos de la novela familiar. El toro, ante el que bailaban los judíos, y que adoran como si fuera una divinidad, es, además del precursor de Yahveh, el propio Yahveh en su forma antigua. El dios nuevo tan venerado, es, en realidad, una variante del dios antiguo al que ahora se niega y desprecia, así como el padre noble de la novela familiar es, en realidad, el padre “de rango social más bajo” de la edad preescolar. *La clave para comprender todo este relato está en reconocer la identidad psicológica de Yahveh y la imagen del toro de oro.*

Para comprender el significado oculto de este relato, debemos tener en cuenta, asimismo, la íntima relación entre el objeto y la imagen en las ideas de los pueblos primitivos. Para los pueblos antiguos y primitivos, la imagen no es la representación de un objeto, como se entiende en la actualidad, sino el propio objeto. Los pueblos primitivos dan por sentado una identidad allí donde nosotros sólo encontramos una similitud. Lo que Moisés hace con la imagen del novillo se lo hace al propio novillo, es decir, al animal viviente.

El relato del Éxodo cobra una nueva importancia a la luz de esta doble identidad de Yahveh y el toro, y del toro y la imagen. Al pulverizar el novillo de oro, Moisés destruye, además del ídolo, al mismo Yahveh. La concepción de la imagen como ídolo, algo inferior, que se debe rechazar por ser pagana, satisface los intereses de una deformación tendenciosa. Corresponde a un período posterior, que perdió el verdadero significado del relato, y que entonces contrasta, de modo inconsciente, el antiguo dios totémico con la idea más evolucionada de un dios. Mientras tanto, se debe de haber relajado la antigua relación entre la identidad de la imagen y el original y debe de haber surgido una distinción entre ellos, si bien no demasiado definida.

De este modo, se obtiene la reconstrucción de un núcleo principal de este relato, según la que Moisés mató al antiguo dios-toro tan temido. Por consiguiente, descubrimos que la historia transmitida a nosotros es el producto de retoques y elaboraciones de innumerables generaciones. Se encontró una réplica de la divinidad en la narración, en la que se pudo distinguir a un dios antropomórfico, que se le apareció a Moisés en medio de una tempestad en el monte Sinaí, y al dios totémico de una época pasada. De esta manera, entró en juego el mecanismo de división, tan conocido gracias a los sueños: aparece una personalidad en formas variadas, a menudo incompatibles entre sí. El conocimiento del psicoanálisis, de los procesos inconscientes nos permite dar por sentado que las actitudes ambivalentes del individuo, con respecto a la personalidad en cuestión, coinciden con las diferentes partes de este todo dividido, de manera tal que, por ejemplo, los impulsos hostiles hacia: el padre se satisfacen en una figura que parece desdeñable, en tanto que el cariño y la piedad fluyen hacia una forma distinta y elevada del padre. La distribución de emociones en el relato de Moisés se vuelve clara, entonces. El héroe vuelca su amor consciente y su apego a Dios en Yahveh, mientras que las tendencias inconscientes hacia la rebelión y el odio se satisfacen en la destrucción del toro. La intensidad de los últimos impulsos condujo, incluso, a una gran reacción, puesto que en la narración en realidad se destruye al toro por amor y fidelidad a Yahveh. La conducta de Moisés se asemeja a las dos fases de los actos neuróticos. En el Sinaí se somete, de manera sumisa y llena de devoción, a la divinidad que destruye en un acceso de ira al pie de la montaña.¹⁶ Por consiguiente, se complacen los sentimientos ambivalentes de manera consecutiva, sin una resistencia interior demasiado fuerte. La doble presencia de la divinidad en esta escena del Sinaí, así como en el rito del sacrificio, tiene un significado fundamental, aunque quizá sólo se comprenda genéticamente. Tanto en la destrucción del novillo de oro como en el sacrificio, se com-

16 Creo que, probablemente, el relato original no hablaba de una imagen sino de la matanza de un toro verdadero. La inclusión de una imagen sirvió, tal vez de manera inconsciente, para disfrazar el verdadero significado del relato. Una vez más es importante notar la vestimenta totémica, que debería advertirnos sobre la necesidad de distinguir en la narración entre realidad y fantasía.

place al dios-padre en recompensa por el daño cometido contra él, en una acción que en realidad significa una repetición • de ese daño. Así como un acto compulsivo, que inconscientemente es una burla del padre, se convierte, debido a una reacción de amor incrementado, en un acto consciente para santificar su recuerdo, también la matanza de Yahveh en la forma del toro, incompatible con las ideas religiosas de un período posterior, se convierte en un acto realizado *ad maiorem gloriam. dei*. Cabe destacar que el acto, como tal, se conservó en el ambiente posterior apenas alterado, y esas reacciones de ira y odio persisten igualmente en el relato.

El carácter primario de la narración, que reconstruimos de este modo, es igual al que se obtuvo mediante nuestro análisis del rito del shofar, y nuestra interpretación de Fa escultura que Miguel Angel hizo de Moisés. Varias preguntas complejas encuentran en él una respuesta inesperada. El relato sobre la destrucción del novillo de oro es una réplica, transferida al pie del monte Sinaí, de la descripción de los acontecimientos de la cumbre. Si se considera el relato de este modo, la parte en la que se toma agua con oro se vuelve razonable. Se podría considerar que la pulverización del animal muerto y la mezcla de este polvo con el agua son características secundarias, en tanto que el hecho de que el pueblo comiera el novillo es una característica principal. La precisión aparente de la descripción por separado de las acciones con que Moisés mata al toro no logra ocultar este hecho. Comer la carne del novillo en conjunto es una comida sacramental, que nos remonta al totemismo. La explicación de Baentsch demostrará la gran divergencia entre nuestra concepción y la de los comentaristas.¹⁷ Este autor supone que Moisés dio de beber al pueblo sus pecados y esto los afectó mucho, es decir, que muchos se enfermaron y murieron. Esta idea es, sin duda, secundaria y nada tiene 'que ver con el "significado original del relato" como lo imagina Baentsch.

Preferiría suponer que se trata de una variante de la narración de la comida de la alianza en la que participaron Moisés y los ancianos

17 *Handkommentar*, p. 272.

en el Sinaí, de acuerdo con Exodo XXIV. II. La relación es evidente, pues sabemos que Moisés y los representantes del pueblo comieron y bebieron ante Dios, mientras que, previamente, se menciona la ofrenda de los novillos a Yahveh y la conclusión de la alianza entre Dios y el pueblo. Al comer los novillos — los animales totémicos —, los judíos habían sellado una alianza con el dios totémico porque incorporaron al tótem dentro de ellos. La comida de la alianza es una comida totémica celebrada por la tribu, que renueva la alianza sagrada entre los que comen juntos. Esta clase primitiva de comunión, en la que se devora el cuerpo del Señor con lo cual se establece la alianza entre El y Sus fieles, se repite, a mi entender, en la leyenda según la cual Moisés da de comer el novillo a los hijos de Israel. Se precisaron añadiduras y deformaciones, porque la identificación del animal totémico con Yahveh estaba reprimida.¹⁸ La comida sacramental de Moisés y los ancianos no sólo conserva su identificación con la divinidad, sino que también repite la primera incorporación, es decir, devorar al dios. Es fácil comprender cómo estos acontecimientos encajan en los cimientos de la nueva religión que se originó en el Sinaí. Ante el surgimiento de un nuevo credo, se debe volver a cometer el crimen original que fue el que realmente condujo a la formación de la religión y, entonces, se debe matar otra vez al dios antiguo.

Aquí perecen las víctimas, no son ovejas ni novillos, sino el inaudito sacrificio humano.

Como se ha visto, en realidad parece un novillo, pero este es, sin duda, un sustituto de aquel primer sacrificio humano “inaudito”, el asesinato del representante primitivo de Dios.

Por consiguiente, es posible aclarar con facilidad algunas otras contradicciones. El juicio de Moisés sobre el pueblo judío es, desde luego, una variante posterior, puesto que él mismo abandonó a Dios,

18 Asimismo, en el relato de la comida de la alianza en el monte Sinaí no se menciona expresamente que los novillos constituían el objeto de la comida. Sin embargo, esto se evidencia en el análisis del rito del sacrificio y de la alianza, como lo demostraron Robertson Smith y Freud.

es decir, ocasionó Su caída. El castigo dado a los judíos proviene originalmente de la divinidad agraviada y cae con toda violencia sobre Moisés. La súplica de misericordia que Moisés hace a Yahveh para el pueblo pecador corresponde a un período posterior; en un principio, es el remordimiento del héroe el que habla. Moisés se ofrece al Señor como objeto de castigo. La ficción de que era representante del pueblo se incluyó más tarde en esta tradición para ocultar el rastro de la obra de Moisés, y establecer una relación lógica entre este ofrecimiento, justificado por la ley de retribución, y la ofensa del pueblo, un proceso bastante similar a la elaboración secundaria de los sueños.

El análisis psicológico explica, asimismo, la actitud del sumo sacerdote Aarón. Es él quien, según una versión, construye el novillo y luego encuentra excusas insuficientes para ello. De acuerdo con otras versiones, es el pueblo quien construye la imagen de oro. En la época más primitiva, cuando no había duda de la identidad del toro con Yahveh, la construcción del animal totémico correspondía a la función sacerdotal de Aarón; esta función se desestimó al reprimirse la concepción antigua del dios. La tradición muestra, entonces, dos etapas sucesivas en el mismo plano -temporal e intenta unificar las concepciones contradictorias, para justificar el proceder de Aarón y presentarlo de manera lógica. Se advierte en este intento el equivalente exacto de la formación de síntomas neuróticos que, a menudo, se afana contra toda lógica por establecer una relación coherente.

Es sabido que la ciencia de-la Biblia considera que la palabra “novillo”, con la que se designa la imagen venerada por los judíos, es una deformación despectiva de la palabra “toro”. Esta explicación, que sólo es cierta si se la aplica en un periodo posterior, no me parece suficiente. Se tiende a tomar la afirmación de la Biblia con bastante seriedad y a creer que los judíos adoraban a un novillo al pie del Sinaí. Tal vez el contexto contribuya de alguna manera a comprender esta peculiaridad. En el capítulo XXXII. I se lee: “Cuando el pueblo vio que Moisés tardaba ‘en bajar del monte, se reunió en torno de Aarón y

le dijo: `Anda, haznos dioses¹⁹ que vayan delante de nosotros, ya que no sabemos qué ha sido de Moisés, el hombre que nos sacó de la tierra de Egipto'. Gressmann está en lo cierto al considerar este pedido singular,²⁰ "pues en circunstancias similares, es de esperar que Israel hubiera exigido, ante todo, un sucesor de Moisés". Estas palabras de ninguna manera significan que "Dios" fuera el sucesor de Moisés; se podría suponer que la cuestión del sucesor se había decidido en favor de Aarón.

Gressmann opina, por lo tanto, que el deseo del pueblo significa que "puesto que nuestro guía Moisés ya no puede cumplir con nuestro pedido de un dios que vaya delante de nosotros, recurrimos a ti". Esta interpretación da por sentado que Moisés ascendió el monte para buscar a alguien que fuera delante del pueblo. No obstante, al ver que Moisés no regresa, el pueblo exige a Aarón este dios que los guíe. Esta explicación es correcta, desde luego, pero sólo se refiere a un período en el que se intentaba cambiar el significado de la relación original de ideas y en el que se cree que la elaboración secundaria representa la situación esencial y completa. El pedido de un dios por parte del pueblo se basa expresamente en la supuesta muerte de Moisés. Por otra parte, se alude a la naturaleza de este dios que debe guiarlos y conducirlos. Gressmann debe admitir que era más probable que el pueblo exigiera un sustituto, del guía Moisés que un dios. Sin embargo, se niega a suponer que Dios debe ser el sucesor de Moisés. ¿Supongamos que no existe una distinción entre este Dios y Moisés, o, viceversa, que Moisés debe ser el sucesor de un dios? ¿Qué nos impide suponer que el pueblo, al exigir la imagen de un dios que vaya delante de ellos y los guíe, esté expresando nada menos que el deseo de volver a ver a Moisés y pronunciando el anhelo por el que desapareció?

19 [Dios es la traducción de la versión autorizada. El texto en alemán citaba una traducción en la que se prefiere el singular, "un dios". Nota del traductor del original en alemán.]

20 *Mose und seine Zeit*, p. 200.

El pueblo fundamenta su deseo en la ausencia de Moisés: el dios que anhelan debía ser, como él, el guía del pueblo; se necesita un sustituto del héroe. De acuerdo con ideas primitivas, la representación de una persona es idéntica a la propia persona; el hombre amado y admirado, cuya ausencia soportó el pueblo judío con dificultad, gozaba de una veneración casi divina. Todas estas razones, junto con un estudio de la redacción ver-, dadera del texto, indican que el novillo de oro era una imagen de Moisés. Curiosamente, el pueblo, al comunicar su deseo a Aarón habla, de Moisés como el que los sacó de Egipto y, al mismo tiempo, quieren decir que, la imagen es el dios que los sacó de Egipto. Este detalle, en su forma de expresarse, indica la identidad original del novillo esculpido y de Moisés.

Se puede objetar que el pueblo conocía a Moisés como un ser humano y que no lo adoraría en la imagen de un novillo. No obstante, es posible hacer frente a esta objeción señalando que, en el totemismo primitivo, la diferencia entre un ser humano y un animal no era muy pronunciada, puesto que en un principio a los dioses antropomórficos se los veneraba en la forma de animales. Por otra parte, el Éxodo nos dice que Moisés descendió del Sinaí con cuernos, es decir, con las cualidades de un animal. Por último, nuestros descubrimientos anteriores fundamentan esta explicación. Si se adoraba a Yahveh en la forma de un toro, Moisés, cuyo carácter filial se reconoció en el significado latente del relato del Sinaí, está representado de manera acertada como un novillo. El nombre Moisés, que deriva de la palabra egipcia *mesu* = hijo (compárense los nombres teofóricos Tutmosis, Ramsés), indica que el libertador del pueblo judío representa un tipo filial. Nuestra interpretación resulta aún más plausible si se recuerda que el relato entero se proyectó nuevamente en el período totémico.

Si el animal de oro que adoraban los judíos es realmente una imagen de Moisés, como suponemos, su designación como novillo se vuelve más clara: el “novillo” sería el nombre totémico del hijo de Yahveh. El culto de este animal joven, que reemplazó al nombre del toro paterno, coincidiría de alguna manera con la “adoración” de la escultura de Moisés, esculpida por Miguel Angel, por parte de los judíos en Roma durante la Edad Media, hecho que mencionó Vasari.

No se puede negar que las ideas anteriores dificultaron aún más la explicación, y las cuestiones parecen haberse vuelto más confusas y complicadas. Se comprende, entonces, que la imagen del novillo de oro representa al sustituto del guía al que se creyó perdido – en este caso, se probó, asimismo, que las características individuales están determinadas universalmente – y al examinar con más detenimiento las circunstancias del regreso de Moisés y de la adoración del novillo, la dicha suprema del pueblo parece inteligible, pero surgen nuevas contradicciones. Es seguro también suponer que la imagen del animal era una representación de Yahveh, del dios-toro totémico. ¿Cuál es la idea correcta?

Tal vez se venza esta dificultad aludiendo una vez más a un detalle insignificante, é investigando su significado oculto. Es sabido que la crítica bíblica corrigió el texto en dos pasajes, en los que se narra que el pueblo judío adoraba al novillo de oro con estas palabras: “Estos son tus dioses, Israel, los que te sacaron de Egipto”. Si bien consideramos que esta enmienda es inteligible, puesto que el plural del texto no podría referirse de ninguna manera a una sola imagen, creemos que es demasiado exagerada para satisfacer la inteligencia complaciente de los lectores de la Biblia. Aunque no se alcance en seguida un entendimiento claro de detalles singulares como este, aún así adheriremos a la opinión de que tienen un significado definido. El psicoanálisis, que nos proporcionó una creencia tan fuerte en la validez universal del determinismo psíquico, también nos enseñó a controlar nuestra impaciencia y a esperar a que el entendimiento de estas anomalías nos alcance, como sucede por lo general, inesperadamente.

Los comentaristas observaron que en otro pasaje de la Biblia,²¹ se menciona el culto a dos novillos de oro. Se narra aquí que el rey Jeroboam mandó a hacer dos novillos de oro y habló al pueblo de esta manera: “Basta ya de subir a Jerusalén. Estos son tus dioses, Israel, los que te hicieron subir de la tierra de Egipto”. En este caso encontramos dos novillos, su culto, el pecado cometido por un rey y, por extraño que parezca, la misma referencia que en el Éxodo a estos dioses

21 1 Reyes XII. 28.

que sacaron a Israel de Egipto. Si se aplica este pasaje a la explicación del primero, debemos suponer que en el relato de los acontecimientos del Sinaí también había, en un principio, dos imágenes de animales. Nuestra interpretación indica lo que representaban esas dos imágenes: una a Yahveh, el toro, y la otra a Moisés, el novillo. Ciertas tendencias deben de haber conducido a la deformación de este detalle y el resultado fue la aparición de una única imagen animal, es decir, el novillo, en la narración del Éxodo y de dos imágenes animales, una vez más, dos novillos, en el relato de los Reyes. Por lo tanto, en uno de los pasajes —además del plural engañoso en la exclamación del pueblo— se elimina una de las imágenes; y en el segundo, se conserva la cantidad pero la imagen del toro se transforma en la de un novillo. En ambos casos se realizó una alteración que afecta la imagen de Yahveh, originalmente el toro totémico y, a partir de este hecho, como resultado de la corrección, se infiere la naturaleza de la tendencia que impulsó la interferencia con el texto. Ambas narraciones rechazan el culto de las imágenes por ser paganas, y por haberse tomado prestadas de los pueblos vecinos inferiores; en vista de esta suposición, el novillo de oro no es una afrenta. La imagen del toro como representante de Yahveh hubiera demostrado con demasiada claridad que el mismo culto totémico había predominado en la anterior historia religiosa de los judíos. La narración hubiera sido una contradicción directa con la prohibición de los Diez Mandamientos de adorar imágenes y más aún, puesto que no se cuestiona la imagen de un ídolo sino al propio Yahveh. La eliminación del texto de la imagen del toro equivale a una ejecución inconsciente de este mandato; extiende las precauciones contra la tentación hasta evitar la sola mención del ídolo pecaminoso y rechazado. Un *insight* psicológico más profundo sobre los motivos de la supresión de Yahveh se obtiene únicamente después de un estudio de la evolución religiosa del pueblo judío. Sin embargo, se observa que la omisión del toro en la tradición no sólo denota un enorme respeto, dictado por el temor reverente que extiende la prohibición de imágenes hasta evitar el mero pensamiento de la imagen del toro y de Yahveh, sino que esta medida exhibe todas las características de una obediencia desafiante. Igual que la avenencia de un síntoma neurótico, además de eliminar la imagen de Yahveh, suprime del ojo al propio Yahveh. No obstante, este abandono se ve más que compensado al promoverlo a la posición de legislador del

universo. No se debe olvidar que la elevación de Yahveh al rango de Dios eterno, inspirada por un amor relativamente mayor, coincidió con el aniquilamiento del mismo dios .debido a un odio[^] inconsciente. De manera similar, en la novela familiar de la pubertad, la promoción social del padre se conjuga con la destrucción imaginaria de su personalidad.²²

La hipótesis de la presencia original de dos imágenes de animales en la escena del monte Sinaí, una que representaba a Yahveh en la forma de un toro y la otra a Moisés en la forma de un novillo, apunta a un período del desarrollo de la religión judía en 'el que se adoraba tanto a una divinidad-hijo como al dios-padre. Tenemos motivos para creer que los detalles del texto traicionaron, en parte, este desarrollo al sustituir el plural por el singular. Debe de haber existido un período en el que el dios-hijo Moisés reprimió al dios-padre Yahveh y en el que su propio culto estaba en primer plano. Este proceso coincide con el que se descubrió en el análisis del Moisés cornudo. El hijo vence al padre y ocupa su lugar. Cabe recordar la suposición de que una insurrección posterior del hijo estuviera relatada en el lenguaje del pasado totémico. Por consiguiente, no es casual que en la leyenda los judíos adoraran realmente a un novillo. La juventud de un toro sólo se puede representar de este modo. Asimismo, resulta evidente que fue el hijo quien derrocó al padre: *On n'est jamais trahi que par les siens.*

Este estadio de la evolución del judaísmo, de la que aún se encuentran vestigios, debe haber sido semejante al de los pueblos vecinos, quienes adoraban a jóvenes dioses-hijos como Atis, Adonis y Dioniso. En la narración del Éxodo se encuentran huellas de un período posterior en el que las divinidades paternas y filiales convivían, y eran objetos de veneración religiosa equivalente. Cuando el pueblo

22 Es probable que motivos. semejantes a los que impulsaron la corrección de este relato hayan impedido a los exégetas, de manera inconsciente, a reconocer la relación señalada antes y que, por ejemplo, contribuyeran a enmendar el texto (un novillo en lugar. de dos). El hecho de que los críticos reconocieran la identidad del culto primitivo de Yahveh con la adoración de animales no contradice esta afirmación, ya que la actitud psíquica del lector del pasaje del Éxodo, en el que resulta evidente la distancia entre ambos cultos, es especial.

judío afirma que “estos son los dioses que nos sacaron de la tierra de Egipto”, se refieren a Yahveh y a Moisés. El desarrollo progresivo condujo a que se le asignara una posición de subordinación al dios-hijo, en tanto que al dios-padre se lo elevaba a alturas celestiales. Cuando Oseas sostiene que “Yahveh condujo á Israel fuera de Egipto por medio de un profeta”, ya realizó este cambio; redujo inconscientemente a Moisés al rango de mediador y lo colocó otra vez en el lugar de un servidor, si bien conscientemente deseaba distinguirlo con esta declaración. El motivo de este desarrollo es claro; fueron principalmente el sentimiento de culpabilidad y el anhelo del padre los que produjeron esta reversión. La sustitución del dios-padre por el hijo fue una revolución de índole sumamente salvaje y cruel; la victoria de este último significó el derrocamiento del padre odiado y admirado. Este momento crucial se acomodaba mejor que cualquier otro para estimular el lado amoroso de la ambivalencia hacia el padre. Creemos poder reconocer aquí, aunque no del todo definido, el esbozo de un desarrollo hasta ahora desconocido o no percibido de la religión judía, que nos permitirá comprender las similitudes y diferencias entre la evolución de los judíos y su religión, y la de otros pueblos contemporáneos o más actuales. La sustitución de la religión del padre por la del hijo, así como la yuxtaposición de las dos se observan en el desarrollo religioso de otros pueblos. El rasgo singular del judaísmo es que el padre logra triunfar finalmente. y toma el dominio con manos firmes. La revolución del hijo se desbarató y Yahveh es el único Dios; no existe otro más que Él. Si se compara este resultado final con el contenido de la religión cristiana, se observa que Cristo hereda el carácter revolucionario de Moisés y que logró derrocar al padre y ponerse en su lugar.

Deben haber actuado factores psíquicos especiales dentro del judaísmo para producir una reacción tan poderosa contra el sometimiento al padre, reacción causada principalmente por el sometimiento de la culpabilidad, que derivó en el reinado absoluto de Yahveh. Es evidente que la psicología de la religión no puede darse en el futuro el lujo de descuidar este detalle, si debe explicar la religión y las singularidades naturales de los judíos, su convencimiento de que son el pueblo elegido, sus miles de años de sufrimiento.

La importancia, para la historia de la religión, de nuestra reconstrucción de estos hechos, si fuesen ciertos, no sería escasa

Por medio de ella, los judíos se acercan a sus vecinos antiguos, en cuanto a la naturaleza y la evolución religiosas, mucho más de lo que se creía. Asimismo, el judaísmo había experimentado un avance del dios-hijo revolucionario, pero el avance se malogró como consecuencia de las singularidades psicológicas que se habían desarrollado en la vida psíquica de la raza. El dios-hijo no se podía mantener junto al padre, mucho menos sobre él. Por el contrario, se convirtió en un servidor del dios-padre, en un mediador entre él y sus fieles.²³

La analogía entre Moisés y Cristo, a la que sólo nos podemos referir al pasar, vale también para aquel esbozo del profeta que trazamos a partir de la proyección de un desarrollo posterior de la religión en el período totémico. En el lenguaje del culto animal más primitivo, Moisés está representado como un novillo y Cristo como el cordero sagrado. En ambos casos, el dios-padre totémico, que se insinúa inconscientemente y se suprime en las correcciones de la Biblia, corresponde al joven animal. La transformación del toro en carnero, como precursor totémico de Yahveh, podría haberse originado mediante la condensación de los mitos de dos tribus con tótems diferentes.²⁴

Resulta relativamente fácil resolver dudas posteriores de nuestra visión del desarrollo de la leyenda del Éxodo en tanto estén basadas

23 Las similitudes con la figura de Cristo son tan sorprendentes como las diferencias entre las concepciones religiosas de ambos mediadores. Esta semejanza fue tan preponderante en los primeros tiempos que el islamismo puso a Moisés y a Cristo en la misma categoría.

24 Se adaptaría mejor a este origen, si fuera cierto, el hecho de que el Dios del Sinaí se aproximaba a Yahveh mediante la enseñanza de los kenitas, y su supremacía se basaba en la fusión de las tribus de Israel entre sí y con las tribus de Kadesh, como suponen algunos estudiosos. (Véase Kittel, R.: *Geschichte des Volkes Israel*, 2. Auflage, Gotha, 1912, p. 552.) Tal vez fuera el dios de la tribu de Moisés el que reprimió a los demás dioses de la tribu en el Sinaí. La hipótesis anterior de una fusión de las tribus, en la que el dios totémico de la tribu, política o culturalmente superior, opaca a los demás parece aproximarse más a la verdad que la idea de un intercambio del tótem dentro del mismo pueblo.

en el texto bíblico. La mayoría de ellas se disipan al referirse al modo en que se originó ese texto bíblico, es decir, mediante alusión a las nuevas ambientaciones y agregados, deformaciones y procesos secundarios que se prolongaron durante generaciones, exigidos por el avance constante de la represión. Por consiguiente, no se debe temer la contradicción aparente que Moisés, al destruir al novillo de oro, se aniquiló a sí mismo. Es sabido que Moisés originalmente destruyó el toro y que el novillo ocupó su lugar más tarde. Gracias a esta transformación, la destrucción del toro se convirtió en un hecho loable al servicio de la divinidad, en lugar de una ofensa severa contra Él. La sustitución del toro por el novillo-señala dos sentimientos que creemos que condujeron esencialmente a la alteración del texto. Si, en la tradición, Moisés hubiera matado realmente al toro, la relación original se habría identificado mucho mejor y más rápidamente para los oyentes semitas del período antiguo. Resulta imposible creer que los antiguos semitas, quienes se encontraban mucho más cerca de las ideas totémicas que nosotros, no comprendieran que el relato del Éxodo sobre la destrucción del toro describía originalmente la destrucción de un dios y, sobre todo, de Yahveh. Por consiguiente, la sustitución sirve, por un lado, para disimular el verdadero significado de la leyenda y, por el otro, la elección del objeto sustituido satisface el sentimiento de Culpabilidad cada vez mayor. Cuando Moisés destruye el novillo también se mata a sí mismo y expía de este modo la falta cometida mediante la destrucción del dios-padre-toro, Yahveh. Por lo tanto, según la ley inexorable de venganza, asume la pena' dé muerte prescrita para el asesinato de un miembro de la tribu.

Desde el punto de vista de la psicología y de la historia de la religión, la aniquilación del novillo corresponde al sacrificio de Dios, el agnusdái. Se comprende entonces porqué se ofreció Moisés a Yahveh en el Sinaí como víctima por los pecados cometidos por el-pueblo; detrás de su sorprendente grandeza de alma, se advierte un sentimiento de culpabilidad inconsciente tan justificado como el de los neuróticos. Cuando Moisés suplica al Señor que lo suprima del Libro de la Vida si Yátiveh no perdona al pueblo judío, actúa de la misma manera que Cristo cuando carga la cruz sobre los- hombros para salvar a la hu-

manidad pecadora: ambos son salvadores y pecadores conscientes de su culpa.²⁵

El acto de aniquilar al novillo es una condensación, ya que la imagen del animal representa tanto a Yahveh como a Moisés. Como en los sueños, una fuerza especial de la identificación posibilita esta condensación. El uso de la representación totémica de la revolución del hijo en el mito corresponde a la utilización de ideas "prehistóricas" de la primera infancia, en sueños posteriores que elaboran conflictos reales. Al destruir la imagen, que era en un principio Yahveh, Moisés se destruye a sí mismo; la venganza aparece especialmente nítida en este único acto que une la ofensa con su expiación. Sin embargo, al mismo tiempo irrumpen ambos sentimientos opuestos en la acción concesiva; el odio y la ira hacia Yahveh en su destrucción, el amor y la devoción en la propia destrucción para expiar este acto.

La doble personalidad de Moisés como hombre y profeta y como novillo no debilita nuestra hipótesis. Una vez más, encontramos aquí una de aquellas duplicaciones ya descubiertas; la figura humana es posterior, la forma animal más antigua.

25 Las explicaciones psicológicas prueban de este modo la antigua aseveración de similitudes entre Moisés, Cristo y Orfeo. S. Reinach bien podría haber elegido tanto a Moisés como a Orfeo como héroe de su libro *Histoire générale des Religions*. Moisés hubiera sido aún mejor. Por otra parte, este estudioso expuso con mucha agudeza la semejanza entre Moisés y Orfeo en el prefacio de su libro, *Orpheus*, París; 1909, duodécima edición, p. 7. «*L'image d'Orphée, channant les animaux aux sons de sa lyre, est le seul motif mythologique, qui paraisse plusieurs fois, dans les peintures des catacombes chrétiennes. Les Pères de l'Église se sont persuadés qu'Orphée avait été l'élève de Morse; ils ont vu en lui une 'figure', ou plutôt une «préfiguration» de Jésus, parce que lui aussi, venu pour enseigner les hommes, avait été à la fois leur bienfaiteur et leur victime.*» Agrega de manera expresa: «*La critique moderne cherche l'explication de ces ressemblances ailleurs que dans l'hypothèse aventureuse d'une intimité entre Morse et Orphée. Elle reconnaît d'ailleurs, que l'Orphisme n'a pas seulement des traits communs avec le judaïsme et le christianisme, mais avec d'autres religions plus lointaines, comme le bouddhisme, et même avec les croyances tout à fait primitives de sauvages actuels.*» Acierta en buscar estas cualidades comunes en factores que existen en todas las religiones, «*puisés au trefonds de la nature humaine et nourris de ses plus chères illusions*» (p. VIII).

Asimismo, la ambivalencia se revela con claridad en la doble personalidad y es significativo el hecho de que la destrucción, por parte de Moisés, de la propia imagen animal representa una reacción a su ofensa que, en realidad, se repite de manera simultánea en este acto. Para comprender la leyenda, se debe concebir a la figura humana de Moisés, quien aparece como servidor fiel de su amo Yahveh, como una figura incluida en el contenido original en una época posterior, semejante, hasta cierto punto, al dios del sacrificio ritual que conduce el sacrificio, es decir, que mata y devora al propio Yo.

Esta concepción nos permite asimismo probar, desde otro punto de vista, nuestra explicación de la comida de la alianza que Moisés ofrece al pueblo judío. Con la sustitución de la religión paterna por la religión filial, la antigua comida totémica se renueva como símbolo de la comunidad de la alianza. El padre cedió aquí como en cualquier parte: la tribu ya no come el cuerpo y la sangre del padre, con el que se santifica e identifica, sino del hijo.²⁶ La identidad de este acto, donde el pueblo come el novillo, como lo describe el Éxodo, y la comunión cristiana en la que los creyentes comen el cuerpo del Salvador, es muy clara.

A esta altura, sería conveniente comparar la leyenda del Moisés aniquilado en la forma de un novillo con el mito de los dioses-hijos totémicos de la antigüedad, a los que sorprende un destino similar, es decir, Dioniso-Zagreus, Orfeo y Atis; también sería conveniente comparar a Mitras con Moisés para profundizar nuestro conocimiento. Sin embargo, sólo indicaremos nuestra opinión manifestando que la naturaleza de la culpabilidad trágica de Moisés, por la que muere antes de llegar a la Tierra Santa²⁷ y que se explica de manera insuficiente en todo el Antiguo Testamento, se vuelve clara. Al principio fue otro, una Persona superior, el que destruyó el novillo de oro (es decir, Moisés) y Moisés sólo ocupó su lugar cuando este hecho dejó de ser consciente. La representación de la tradición, como la de los

26 Freud, *Totem und Tabu*, p. 142. En castellano *Obras Completas*.

27 En este rasgo de Moisés se reconoce el elemento sexual de la revolución, ya que pisar la Tierra Santa simboliza el incesto consumado.

sueños, posibilita la condensación de dos actos opuestos, en un único acto. Solamente por medio de una inversión reiterada de la situación, como en la interpretación de los sueños, se la puede comprender por completo. En la tradición del acto se distingue, en primer lugar, una etapa original en la que Moisés mató el toro (Yahveh); en segundo lugar, una etapa en la que Yahveh mató el novillo (Moisés) en castigo por la falta cometida y en tercer y último lugar, la forma que se transmitió hasta nosotros y que se hizo posible gracias a una identificación de ambas figuras, en la que Moisés mata el novillo de oro. Esta serie complicada de transformaciones de la leyenda original revela la actividad de casi todos los mecanismos del trabajo del sueño, en especial la condensación, el desplazamiento y la reversión de la situación. Además, se observa hasta qué punto la elaboración secundaria ocultó el verdadero significado de la leyenda a los comentaristas y demás personas.

Asimismo se observa la similitud de las fuerzas y los mecanismos psíquicos que actúan en la evolución del relato del Exodo y los que actúan en la leyenda de Yubal. En ambos casos, se reconoce una figura compuesta en la del animal (Carnero, novillo) en la que vemos unidos al dios-padre totémico y a su hijo revolucionario. No obstante, la semejanza entre ambas leyendas trasciende la dinámica de los procesos psíquicos y se extiende al elemento original de las leyendas: Yubal, igual que Moisés, mató al dios-padre totémico y tomó posesión de su poder. Yubal se identifica con el animal asesinado imitando su voz; Moisés, llevando la máscara con cuernos.²⁸

La interpretación de un único elemento de los sueños esclarece a menudo Otras partes del sueño; el descubrimiento de una conexión entre estos elementos, conexión latente y demasiado alejada de la asociación manifiesta y en apariencia racional, con frecuencia revela su determinación excesiva. De manera similar, la nueva luz obtenida a partir de nuestro análisis de la leyenda del Sinaí ilumina también otras partes de la historia de Moisés en las que nadie creyó que hu-

28 Se debe agregar en este punto que en el mito de Yubal, la vestimenta totémica significaba, también, una proyección a etapas evolutivas mucho más antiguas.

biera un enigma, e incluso otros problemas oscuros de la ciencia de la religión que, de pronto, parecen exigir una nueva formulación. De todas las preguntas que nos asaltan aquí, sólo seleccionaremos aquellas que de manera más notable exigen un análisis distinto. El resto deberá esperar hasta que puedan tomar su lugar en otro contexto.

El pecado que comete el pueblo al venerar al novillo de oro es, en realidad, doble; infringe dos de los Diez Mandamientos al mismo tiempo, es decir, el mandamiento “No- adorarás a otros dioses” y aquel que prohíbe hacer una imagen de las cosas, ya sea en la tierra o en el cielo o en el agua debajo de la tierra. ¿Acaso no debería de haber una conexión interior entre ambos mandamientos? Los comentaristas señalaron que el pasaje que sigue a la prohibición de levantar imágenes incluye a la vez la prohibición anterior de adorarlas. Este pasaje es el siguiente: “No te postrarás ante ningún otro dios, pues Yahveh es un Dios celoso”, etc. Frazer está en lo cierto al suponer que la prohibición bíblica de construir imágenes no se originó en principio en ninguna aversión al arte, sino que tenía el propósito de quitar una herramienta de la magia, condenada por la religión.²⁹

Sin embargo, creo que es probable que uno de los motivos más esenciales de la prohibición fuera el temor a que las personas construyeran imágenes del dios para reemplazarlo por la magia. El hecho de que algunos reyes antiguos exigieran que sus imágenes fueran objetos de veneración divina parece indicar que esto realmente ocurrió. No obstante, el ejemplo encontrado en el análisis de la leyenda del novillo de oro es aún más significativo. Mediante la imagen que representa a Moisés, se depone a Yahveh y se nombra a otro dios, Moisés, en su lugar. Por consiguiente, la prohibición tiene como objetivo proteger a la divinidad de las ambiciones inconscientes y de los deseos hostiles de sus adoradores de destituirlo. La actitud primitiva hacia el culto de ídolos se revela de esta forma. Tal vez, fue precisamente la rivalidad del dios-hijo la que Yahveh deseaba conseguir. La consecuencia de la prohibición en la religión judía parece al menos indicarlo, así como el hecho de que, con la victoria del cristianismo, se

29 Frazer, *The Golden Bough: The Magic Art*, Vol. I. p. 87

elimina la prohibición y el Hijo de Dios aparece en representaciones plásticas.

Por otro lado, debe de haber habido, sin duda, otros motivos para la prohibición, uno de los cuales aparece en el episodio del novillo de oro. Se reconoció que Moisés aniquila en realidad a Yahveh al destruir la imagen del toro. El relato resulta incomprensible siempre que no se tome en cuenta la creencia de los antiguos en el poder de los procedimientos mágicos. Si se construye la imagen de una persona y realiza un acto hostil contra ella, lo mismo le sucederá a la propia persona; esta es una creencia verdadera entre los Seres humanos antiguos y entre los primitivos de la actualidad. "Todas las noches, cuando el dios del sol Ra descendía a su morada en el oeste resplandeciente, lo asaltaban una multitud de demonios a las órdenes del archienemigo Apepi. Luchaban toda la noche y varias veces, durante el día, los poderes de la oscuridad enviaban nubes al cielo azul egipcio para oscurecer su luz y debilitar su poder. Para ayudar al dios del sol en esta lucha cotidiana, todos los días se celebra una ceremonia en su templo en Tebas. Se construía una imagen de cera de su enemigo Apepi, representado en la forma de un cocodrilo con una cara espantosa o de una serpiente con muchos anillos, y se escribía sobre ella el nombre del demonio con tinta verde. Envuelta en una caja de papiro, en la que se había dibujado otra imagen de Apepi con tinta, verde, se ataba luego con cabello negro a la figura, se la escupía, se la cortaba con un cuchillo de piedra y se la tiraba al suelo. Allí, el sacerdote la pisoteaba varias veces con el pie izquierdo y luego la quemaba en un fuego hecho con determinada planta o hierba".³⁰ Nos encontramos ante un rito mágico al servicio de la piedad, como en la leyenda del novillo de oro. Apepi, como el toro, es un dios que debe ceder su dominio a uno superior y entonces se lo reduce a demonio. El oficio que celebran los sacerdotes egipcios a su dios, Ra, mediante el proceso de destrucción no siempre era genuino, y en esto es similar al fervor con que Moisés destruye el culto del toro; el afecto estuvo dirigido cierta vez contra ese dios que ahora se debe proteger. La hostilidad inconsciente se transfirió sólo más tarde al dios al que se

30 Frazer, *ibid*, p. 67.

reduce a ídolo. Entonces se vuelve claro que la prohibición de imágenes, tan íntimamente relacionada con la antigua creencia de que la imagen era idéntica al original, en un principio sirvió para combatir la magia hostil, en un momento en que Dios no se había retirado aún a los cielos y en el que Sus adversarios podían herirlo con ritos mágicos contra su imagen. El dios cruel y simple de la humanidad primitiva debía protegerse de las consecuencias de los actos hostiles como los primitivos de la actualidad, quienes tienen el miedo supersticioso a que los pinten o dibujen, porque de ese modo entregan parte del Yo a extraños.

Se observa que el motivo para proteger a la divinidad aparece en ambas razones de la prohibición y que la hostilidad inconsciente hacia Dios de los primeros adoradores de Yahveh no podría haber sido insignificante, pues para restringirla se necesitaron estas prohibiciones severas.

Es casi imposible sacar la conclusión de que, a partir de la ausencia de imágenes de Dios, se alcanzó una etapa superior de la evolución religiosa. Sin embargo, cabe afirmar que este rasgo no sólo es propio de las religiones que se ufanan de una historia bastante larga. El resultado de la revisión psicoanalítica de la prohibición de imágenes indica que se instituyó, principalmente, para proteger a la divinidad de la magia de Sus adoradores. De acuerdo con Freud, el principio de la magia se basa en la creencia en la "omnipotencia del pensamiento" y, en especial, en la de los deseos condenados por ser malignos. La prohibición de construir imágenes sugiere la represión de estos impulsos rechazados y la victoria de los amorosos y reverenciales. El psicoanálisis coincide con los descubrimientos de la exégesis y de las críticas literarias que demuestran que la prohibición de construir imágenes sólo se incluyó en los Diez Mandamientos en un período posterior.³¹

31 Es sorprendente descubrir que la noción del Carácter amorfo de Dios no es desconocida por los pueblos primitivos. Andrew Lang llama la atención sobre el hecho de que, aún los pueblos que tienen ídolos, el culto al Ser Supremo no tiene imágenes y, se refiere al Allane de los virginianos, el dios principal de los bantúes y de los negros de Sudán, etc. Lang utiliza, incluso, este hecho en su hipótesis de un monoteísmo original. El carácter amorfo es especialmente sorprendente en la

Tal vez se pueda suponer que la fiesta celebrada por los judíos, en la que se adoraba a la imagen de oro del toro, era de naturaleza similar a los misterios de las tribus australianas del sudeste, es decir, era una iniciación de los hombres o fiesta totémica. El culto, y la posterior destrucción de la imagen por un sacerdote u hombre de Dios, sería similar al culto australiano. El deseo del sumo sacerdote de construir una imagen del toro y otros rasgos indican que, en la leyenda original, la fiesta se tenía en cuenta entre los consagrados y elegidos por la divinidad y que sólo se la consideró idólatra como resultado de la represión.

El procedimiento mágico de los sacerdotes de Ra en Egipto, que causa las numerosas muertes de la imagen de Apepi, evoca el pasaje bíblico que relata los diversos modos de destruir la imagen de un animal (pulverizándola, triturándola, arrojándola al agua). Se debe matar al padre inmortal una y otra vez; los impulsos hostiles y agresivos hacia él perviven para siempre y se debe movilizar constantemente a los impulsos opuestos a fin de vencerlos. No se puede asesinar al padre, porque tiene miles de cabezas — como la Hidra — que quizá sea una representación mítica del padre.

El hecho de que Moisés destruye las Tablas de la Ley parece corroborar nuestra opinión del significado original de la tradición del Horeb, desde otro punto de vista. Es imposible intentar resolver aquí la maraña casi inextricable del texto; sin embargo, un detalle, hasta el momento no considerado, digno de investigación bíblica, atrae nuestra atención. Exodo XXXII. 19, describe el descenso de Moisés, y de los que lo acompañaban, del monte sagrado con las siguientes pala-

religión de las tribus del sudeste' de Australia, muy primitivas, que ni Siquiera practican la agricultura ni la ganadería ni usan metales o cerámica. En casi todos los pueblos del sur de Australia, no existen imágenes del Ser Supremo; sólo entre unos pocos pueblos se la construye para los misterios, pero se debe destruir inmediatamente so pena de muerte. La objeción de Hartland al argumento de Lang ("The High Gods of Australia", *Folk-lore*, 1898, IX. p. 314). dé que el hecho de que los aborígenes carezcan de "ídolos", no es una cuestión de religión, sino de la evolución del arte y de ninguna manera va a la raíz del asunto,' tal como lo demostró con acierto W. Schmidt (*Ursprung der Gottesidee*, p. 239).

bras: “ Cuando Moisés llegó cerca del campamento y vio el novillo y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos, al pie del monte”. El versículo siguiente describe cómo destruye el novillo de oro en un acceso de ira.

¿Cuál es la razón de Moisés para tratar de este modo objetos, sin duda sagrados, como las tablas? Resulta singular que este rasgo notable se haya investigado tan poco en la bibliografía abundante de los hechos del Sinaí y, no obstante, contrasta demasiado con todo lo que se sabe sobre el tratamiento cuidadoso y reverencial de los objetos sagrados. Estos objetos se respetan con gran temor reverente; no se deben tocar, si no se desea morir. Parecería que estos objetos estuvieran cargados de un poder desconocido, peligroso para cualquiera que se acerque a ellos.³² Los objetos del culto de Yahveh son tabú: Yahveh mata de pronto a Uzzá porque, con la mejor de las intenciones, extendió la mano hacia el arca que estaba por caerse.³³ Yahveh permitió que Moisés llevara las tablas sin matarlo porque Dios lo había nombrado su mediador. ¿Pero acaso podía destruir lo que estaba escrito por Dios? ¿Con ello no se hizo culpable de una falta terrible a la divinidad? Cualquier estudio de este detalle debe conducir a desconfiar de la explicación habitual de este episodio.

Este presentimiento aumenta cuando se observa la similitud sorprendente entre la destrucción de las tablas y la del novillo de oro. Ambos actos se llevan a cabo en un arrebatamiento de ira absoluto; en uno de los casos es un objeto de culto de la religión de Yahveh, en el otro es un ídolo pagano. No obstante, la diferencia no es tan profunda, como parece a simple vista, gracias a nuestros descubrimientos anteriores.

También nos sorprende el hecho de que vuelve a aparecer el número dos, esta vez en relación con las tablas; anteriormente lo habíamos encontrado en la versión original de la leyenda del novillo de oro.

32 Acerca del tabú y su motivación psíquica, véase Freud, *Totein und Tabu*, p. 17.

33 2 Samuel VI. 6-9.

Sin embargo, la impresión que se tiene del episodio de las tablas es diferente. Ahora, al volver a leerlo parece que las tablas sagradas, y su destrucción, adquieren un nuevo significado, o bien, que se vuelve claro su significado original. Hasta este momento se tenía la idea de que Moisés había destruido las tablas en un arrebato de ira porque ya no creía que los judíos infieles fueran dignos de poseerlas.

Si se utiliza una vez más la antigua analogía de la leyenda y los sueños, se debe tener en cuenta que el afecto del acto es lo que realmente importa; el odio o la cólera debe de haber sido el motivo más fuerte que impulsó al hombre divino a realizar este acto. Pero la asociación original es singular y estimula nuestro interés. Un sumo sacerdote colérico que hace añicos una reliquia sagrada debido al descreimiento de una comunidad es, sin duda, una figura poco habitual. Nos sorprendió que los objetos que sufrieron el efecto del enojo de Moisés fueran las tablas sagradas, el tesoro de la religión judía que él había recibido de las manos de Dios. Es comprensible que su fervor hacia Dios lo hubiera llevado a destruir el ídolo del novillo de oro, pero la razón por la que comete el sacrilegio contra las tablas sagradas requiere una explicación. ¿Cómo pudo Moisés olvidarse de él mismo y de su función sacerdotal y cometer la ofensa contra los obsequios sacrosantos de Yahveh? La destrucción de las tablas, de acuerdo con la visión antigua, es un *crimen laesae maiestatis*, contra el que el enojo ante el pecado del pueblo es, a lo sumo, una circunstancia atenuante.

La experiencia psicoanalítica nos enseña a diario qué poca importancia tiene el razonamiento lógico y consciente comparado con los motivos inconscientes y pulsionales de la vida psíquica humana. El razonamiento consciente ocupa sin demora el lugar de estos otros motivos cuando desean conservar su incógnito, como el servidor dispuesto de un amo severo. Sin embargo, una observación más detenida disipa la lógica aparente, aun en nuestra narración bíblica. El motivo consciente para romper las tablas pronto aparece como una pantalla de las tendencias secretas que creemos ver. Sólo se debe admitir el hecho (Moisés destruye las tablas sagradas) 'y los afectos (enojo e ira) tal como están establecidos; la relación causal entre estos afectos y el pecado de los judíos resultará ser una construcción posterior.

Ya hemos aludido a la repetición singular contenida en la tradición del Horeb. Moisés, al descender del Sinaí, destruye las tablas y el novillo de oro, ambos objetos del culto religioso, en un arrebato de ira. Nos vemos tentados de llegar a la conclusión, a partir de la identidad de los hechos y los afectos, de que en un principio ambos objetos deben de haber sido idénticos, o al menos imágenes relacionadas de Dios. Si nos olvidamos de la conexión tradicional y artificial, y recordamos que el motivo esencial de un acto se puede reconstruir *a posteriori* a partir de su resultado, es posible inferir que Moisés destruye las tablas sagradas porque lo sobrecoge la ira hacia ellas. ¿Pero acaso esto no es absurdo? ¿Tenía originalmente el guía divino, que llevaba las leyes eternas de Yahveh talladas en piedra para transmitir a su pueblo, la intención de romper estas tablas? ¿Y, cuál sería el significado de este enojo excesivo con objetos inanimados? Si las tablas fueran la imagen de un dios pagano, como el novillo de oro, su enojo resulta comprensible. No obstante, no son una imagen sino el elemento sobre el que los dedos de Dios escribieron Sus leyes y no provienen de El, ni de Baal ni de un dios de otra tribu semita anterior a la era mosaica, sino del propio Yahveh, Dios de Israel. Sin embargo, queda por resolver el tratamiento singular que da Moisés a las tablas y la sorprendente similitud entre la destrucción de estas y la del novillo de oro. Estos, y otros factores de los que hablaremos de manera directa, nos obligan a creer, a pesar de todas las dificultades, que la escena posee un significado hasta ahora no reconocido y que debe de tener alguna relación con aquel otro episodio del novillo de oro.

Hemos mencionado que estamos convencidos de la fuerza superior de los impulsos inconscientes, y que no nos impresiona la precisión aparentemente lógica de la narración. ¿Pero es la lógica de la tradición del Horeb, en general, y de la leyenda de las tablas realmente tan intachable? La exégesis bíblica moderna estableció aquí tantos errores y contradicciones y tantos relatos mutuamente incompatibles que aun el más ferviente creyente en la Biblia podría difícilmente aceptar el texto, a menos que él esté preparado para hacer grandes sacrificios intelectuales.

Sólo se mencionarán algunas de estas características. El relato del Exodo afirma que las tablas llevaban las leyes mediante las cuales Israel se comprometía a sellar una alianza con Yahveh, es decir, eran la clase de archivos de piedra que conocen los excavadores. ¿Quién escribió las tablas? De acuerdo con Éxodo XXXIV. 27, fue Moisés y, según Deuteronomio IV. 13 y IX. 10, las escribió el propio Dios. Sus contenidos son tan inciertos como el que las escribió. La versión elohísta asegura que las tablas tenían escritos los Diez Mandamientos, en tanto que la yahvista supone que contenían la ley de la alianza,³⁴ lo cual era bastante diferente. Sin embargo, nos topamos aquí con nuevas dificultades sobre la distribución de los mandamientos en ambas piedras. Augustinus, Calvino y varios teólogos judíos y católicos se ocuparon de la cuestión de cuáles_ y cuántos mandamientos habrían aparecido en una u otra tabla.³⁵ ¿Qué alfabeto se utilizó para escribirlas? Cabe preguntarse si se usaban en Israel los jeroglíficos egipcios o un alfabeto semita específico (o bien, el maneo antiguo) en los tiempos de Moisés. No obstante, precede a esta pregunta una mucho más importante: si se conocía el lenguaje escrito en la época de la fundación de la religión de Yahveh.³⁶

Existen otras dificultades serias respecto del texto. Éxodo XXIV. 12, dice así: “Dijo Yahveh a Moisés: ‘Sube hasta mí, al monte; quédate allí y te daré las tablas de piedra —la ley y los mandamientos— que tengo escritos para su instrucción”. Según este texto, parecería que Moisés debía recibir tablas de piedras en las que estaba escrita la ley.

34 Exodo XXXIV. 14-26.

35 Se cree comúnmente que en una de las tablas estaban escritos los mandamientos de *pietas* y en la otra, los de *probitas*.

36 Se debatieron a menudo las dudas expresadas antes sobre la naturaleza de la escritura en las tablas de piedra. Hace poco, Berger, *Mélanges*, Hartwíg Derembourg, 1909, 15 sigs. («*Comment était écrit le Décalogue?*»), afirmaba que la «escritura de Dios» (Exodo XXXII. 16), de acuerdo con la analogía con la palabra fenicia que significaba perro con sagrado, es la escritura sagrada de los jeroglíficos egipcios. El hecho, así mismo, de que la expedición Petrie (*Researches in Sinai*, fig. 139) descubriera en la península del Sinaí inscripciones con una escritura semita aún no descifrada, perteneciente a la dinastía decimoctava, no disipa las dudas anteriores, ya que no se tienen hechos con los cuales poner fecha a la vida de una figura histórica como la de Moisés.

Sin embargo, la unión indicada por el lazo (ˆ) entre las palabras tabla y *Tbrah* no concuerda con esto; a lo sumo, la traducción debería decir: “las tablas de piedra, es decir, la ley y ‘los mandamientos’”. Si los Diez Mandamientos estaban escritos en las tablas como parece, según el texto de Deuteronomio V. 22, la designación “ley y mandamientos” es errónea, pues parece indicar algo más amplio. Por otra parte, estas cosas se le comunican a Moisés para que pueda guiar al pueblo de acuerdo con ellas. Surge aquí una contradicción en el hecho de que la enseñanza individualizada de esta clase, mediante la que, como afirma Wellhausen³⁷, la ley divina se debe impartir a Moisés “como una especie de poder espiritual”, no concuerda con el carácter público de las tablas de la ley. Además, no entendemos porqué Moisés debe permanecer en el monte durante cuarenta días y cuarenta noches si sólo tiene que recoger las tablas divinas que ya estaban preparadas. En vista de estas contradicciones, Gressmann considera que ni la versión yahvista ni la elohísta sabían de las tablas de la ley en su forma más antigua, pero sólo conocían la enseñanza personal que Yahveh dio a Moisés.³⁸ La inclusión de las tablas de la ley se puede entender, únicamente, suponiendo que se efectuó una proyección de instituciones posteriores en un período anterior de cultura más primitiva. Tal vez fuera la costumbre de épocas anteriores escribir leyes en tablas de piedra, Como lo demuestran los ejemplos de la ley de Hammurabi, de las pirámides solónicas de la ley en el Stoa Basielios de Atenas y el arancel de los sacrificios púnicos de Marsella.

Sin embargo, si la leyenda nada decía al principio acerca de las tablas de la ley —y en el texto sólo hay una transferencia de una institución posterior a una época en la que no se conocía la escritura, como se cree—, ¿dónde existió la necesidad de introducir estas tablas? La suposición del uso anacrónico de piedras no esclarece demasiado las abundantes contradicciones y variaciones del texto del que citarnos una parte. Si aceptamos la opinión de Gressmann, sólo podemos admitirla como uno de los factores que determinó la forma actual del texto. El carácter sagrado singular de las tablas, su destrucción y la

37 Wellhausen, *Komposition des Hexateuchs*, 2. Auflage, p. 90.

38 Gressmann, *ibid.* p. 186.

construcción de piedras nuevas señalan con claridad el hecho de que la narración oculta aún un contenido latente, además del manifiesto, y que las piedras no están fuera del lugar que les corresponde.

En nuestra búsqueda de este significado no reconocido del relato de las tablas, tropezamos otra vez con algunas, características incomprensibles. La leyenda antigua no sugiere ninguna razón por la que las tablas se depositaron en el Arca Sagrada; sólo los narradores posteriores afirman que fueron depositadas allí.¹⁹⁰ Gressmann llama la atención con agudeza sobre el hecho de que esta característica es absurda si las tablas contenían las leyes. Las leyes existen para ser publicadas y, por esta razón, se las talló más tarde en tablas de piedras y se las exhibió en sitios sagrados. La versión elohísta asevera¹⁹¹ incluso que ambos lados de la piedra; el anverso y el reverso, estaban escritos, de modo que sólo se puede imaginar que la piedra no estaba encerrada. La información respecto del contenido de las piedras, por consiguiente, discrepa con el propósito de las tablas, si es que realmente tenían la ley tallada en ellas. ¿Supongamos, sin embargo, que las tablas no fueran originalmente archivos de piedra, sino que tuvieran otra función? La tradición que las relaciona con el Arca podría ser justificable. Pero si las piedras no eran tablas de la ley, ¿qué eran?.

Tal vez, conozcamos mejor su naturaleza si usamos nuestras deliberaciones anteriores. Se sabe que, de acuerdo con el texto original, Moisés descendió del Sinaí para llevar al pueblo judío un Dios que los guiara, pero las correcciones posteriores reemplazaron este Dios real y portátil por la enseñanza de Yahveh, es decir, la ley. Gressmann está en lo cierto cuando afirma que quienes contrastan el toro, como símbolo falso de Dios, con el Arca, como el símbolo verdadero, deben suponer que Moisés desciende del monte con el Arca o con el dios del Arca, que es la misma cosa.³⁹ Las tablas de la ley no encajan en este esquema. Gressmann las considera cuerpos extraños en este relato: "Pues Moisés subió al monte para buscar un Dios que guíe a Israel y no se indica porqué regresa con las tablas de la ley, que equivaldría a dar piedras en lugar de pan".

39 Gressmann, *ibid.* p. 211.

Creemos que Gressmann se permitió desviarse del camino correcto con demasiada facilidad. Moisés debía traer del Sinaí un dios que guiara al pueblo y, en realidad, trae una piedra, pero *la piedra era originalmente el dios*. Entra en juego aquí el mecanismo de condensación, pues el dios de piedra primitivo y un objeto sagrado del período posterior más avanzado, las tablas de la ley, están representados de manera simultánea en una misma cosa.

Por consiguiente, nuestra interpretación indica que en una versión anterior, Moisés había traído a Dios, es decir, un dios de piedra, del Sinaí; la piedra sagrada era el dios portátil que debía acompañar a los judíos en su travesía. En consecuencia, en contraste con Gressmann y la mayoría de otros comentaristas, consideramos que la inclusión de las tablas en el texto representa la reconstrucción de una tradición que ya existía y que debía servir a los intereses de determinadas tendencias precisas. Creemos poder reconstruir la naturaleza y el efecto de estas tendencias. En un período bastante anterior a la escritura de cualquier historia, la piedra se convirtió en un dios, igual que el animal y, más tarde, el árbol. Creemos que la tradición que aparece en la leyenda del Sinaí se debe considerar como un recuerdo poco claro de aquel período. Esta leyenda estuvo en pugna luego con el concepto más evolucionado de Dios, y sucumbió a la represión de varias generaciones. En la lucha entre el creador del universo, Yahveh en su forma sobrehumana, y la imagen más primitiva de la divinidad en la piedra, se consideró a la idea más primitiva incompatible con las visiones culturales más elevadas de, la época, cada vez más perturbadora. Nada nos impide suponer que ambas ideas de Dios coexistieron durante mucho tiempo en la leyenda, así hasta hace poco como se conservó el Matzeváli¹⁹³ junto al altar como requisito para el culto. Pero cuanto más se daba cuenta el pueblo de que el dios de piedra representaba el recuerdo doloroso de un período que estaba en pugna con la cultura superior y la religión purificada de su propia época, más tuvo que ceder la piedra su importancia original. Resultaba imposible eliminarla del todo debido a la tradición demasiado viril y conservadora; quizá el carácter sagrado singular de la piedra todavía estuviera demasiado cerca de la conciencia del pueblo como para permitir una usurpación del relato. Esta santidad se había con-

servado en la versión que llegó a nosotros, pues si bien la piedra ya no es más el propio Dios, es obra especial de Sus manos: Este proceso de reinterpretación como producto de tendencias inconscientes es un fenómeno de la psicología popular, que encuentra su paralelo individual en los recuerdos encubridores de las primeras impresiones de la infancia. En ambos casos, los recuerdos nítidos de hechos en apariencia triviales ocultan aquellas experiencias que, aunque más importantes y de mayor efecto en la vida, intentan evitar la conciencia en un período posterior.

El recuerdo de la sacralidad de las piedras, cuando el culto a la piedra empezó a volverse inconsciente, indicaba la posibilidad de una nueva conexión válida. Se podía asimilar el relato a las nuevas formas de la vida religiosa y moral, convirtiendo a las piedras en las tablas de la ley que trajo Moisés del Sinaí, que ya se conocían en aquella época y se creía en su origen divino. La naturaleza sagrada de las piedras se conservó en esta concesión, pero, al mismo tiempo, se borró por completo su identificación primaria con Dios y no se la podía reconocer. La piedra arcaica que, en los tiempos primitivos remotos se la había adorado como a Dios, se transfirió en una forma dignificada a un período más elevado de la cultura posterior. Las tendencias modernas, que buscan reemplazar al Dios personal de las religiones positivas por un Principio Moral especial, más adecuado a estos tiempos más escépticos, ofrecen, a mi entender, una analogía aproximada de lo que debe de haber ocurrido en aquellos tiempos más antiguos en las mentes de los elaboradores.

Este proceso de reconstrucción es semejante al trabajo secundario de la conciencia en la génesis de los sueños. Actuando durante siglos sobre la tradición, cambió la forma de una parte de la vida psíquica del pueblo hasta aquella que se había vuelto conscientemente incomprensible e inconscientemente dolorosa, pero que sobrevivió como un elemento extraño en la época más avanzada y se convirtió en una parte racional e inobjetable de la leyenda. Además, el mismo proceso demuestra el conflicto psíquico en la mente del pueblo. Incapaz de negar el pasado, pero no preparado para reconocerlo, pues se había vuelto incompatible con el genio de la época, el judaísmo de

este período de transición llegó a un arreglo; los síntomas individuales reflejan con suficiente claridad la actitud ambivalente hacia el pasado. De este modo los sentimientos de fidelidad y desprecio, de amor y hostilidad hacia los padres, están comprendidos en una única expresión.

La analogía de este cambio de significado con la alteración de la leyenda del toro en el Sinaí es ilustrativa. En cuanto que el toro, tótem de la época más antigua, aparece en la tradición posterior del novillo de oro como un ídolo_ detestable, también se transforma al dios más joven, la piedra, para que pueda ocupar su lugar y adoptar en la leyenda su origen divino. Este tratamiento desigual de representaciones de Dios suprimidas es importante para su historia futura. La imagen del dios en la forma del toro debe de haber sido más remota para los judíos del tiempo de Moisés que el culto de la piedra, cuya supervivencia está demostrada por abundantes testimonios. En el análisis de la leyenda del novillo de oro recalcamos que se debe observar una proyección de los acontecimientos reales a un círculo antiguo de ideas totémicas; más bien aquí nos encontramos con la fusión de visiones antiguas y obsoletas con conceptos más recientes.

Nos sorprendió el hecho de que ante todo Moisés hiciera añicos las tablas de piedra y. luego pulverizara el novillo de oro. Afirmamos que este paralelismo es bastante razonable; supusimos, además, que el afecto de ira que registra la leyenda refleja el sentimiento real del héroe y que se creó una relación secundaria en la asociación del afecto con- el pecado del pueblo. Reconocemos entonces que esta suposición, que se basa en la experiencia de la psicología analítica de los sueños y las neurosis, en realidad satisface las condiciones verdaderas. Cuando Moisés destruye las tablas sagradas, en realidad destruye a Dios, el dios de piedra primitivo, así como destruye a Dios cuando pulveriza al animal totémico, el novillo de oro. La:” leyenda de la destrucción de las tablas representa una copia de la otra leyenda, una copia en la que, a pesar de la reconstrucción más exhaustiva y del reordenamiento frecuente del material, la destrucción por parte de Moisés de un objeto tan sagrado se reconoce con más claridad como una ofensa religiosa.

A pesar de todos los disfraces, este motivo sacrílego ocurre tres veces en el único episodio del Sinaí –en los cuernos de Moisés, en la destrucción de las tablas y en la aniquilación del novillo– y de este modo demuestra cuán difícil debe de haber sido la subyugación psíquica de lo ocurrido para el pueblo judío. El poder elemental de la ira y el odio que aflora en el hecho, y la reacción de amor en el fervor por la divinidad, traiciona la magnitud de la lucha psíquica del pueblo que precedió y siguió a este hecho.

En el relato bíblico, la ira de Moisés estaba dirigida al pueblo no a la imagen. Y entonces nos debemos preguntar si la elección del pueblo, como objeto de este desplazamiento, no tenía sus razones especiales. El psicoanálisis nos enseña que estos desplazamientos tienen su justificación psíquica completa a pesar de su naturaleza secundaria. Debemos admitir que el propósito principal de la leyenda del enojo de Moisés ante la infidelidad del pueblo a Dios era ocultar el hecho de que su propia acción era una falta contra este Dios. El objetivo era hacer que el guía apareciera como el defensor más piadoso y entusiasta de Yahveh, mediante la narración engañosa de un acto que, en su naturaleza original, hubiera provocado sin duda su condena. No cabe duda del amor filial de Hamlet, quien desea vengar la muerte de su padre a toda costa y, sin embargo, sabemos que en sus fantasías inconscientes él mismo había sido el asesino de su padre. No obstante, más allá del propósito religioso y profundamente moral de la asociación del acto de Moisés con la infidelidad del pueblo, se debe reconocer otro motivo más activo. Moisés es nada más que un representante del pueblo judío; en él se reconocieron eón todas sus virtudes y falencias. Por consiguiente, es razonable que el pueblo estuviese dispuesto a asumir la culpa del guía, pues en realidad cooperaron en la ofensa; cargaron sobre sus hombros la culpabilidad mediante impulsos inconscientes de hostilidad y de rebelión hacia Dios. Si se recuerda el significado secreto de la primera obra de teatro griega y el del mito del Sinaí, descubrimos que, además de las diferencias definidas, tienen mucho en común. En ambos casos, un héroe o Dios, carga con la culpabilidad; sin embargo, mientras que el coro griego aparece únicamente en el papel del espectador que lamenta el sufrimiento del héroe, el pueblo judío carga con su culpa trágica para liberarlo de ella. La culpabilidad, sin embargo, es la misma: una ofensa monstruosa

hacia la divinidad. Si el desarrollo del teatro griego hubiera sido más largo, tal vez se hubiera parecido a la tradición judía, en la que el retorno de una situación reprimida se consigue mediante el sentimiento de culpabilidad del pueblo. Sin embargo, quizá las peculiaridades constitucional e históricamente determinadas expliquen la diferencia entre la actitud psíquica de ambos pueblos hacia sus héroes míticos. Cuando pasamos del estudio de los mecanismos psíquicos que elaboraron la leyenda, al de los componentes impulsivos expresados en ella, no debemos pasar por alto otro factor que facilitó en gran manera la asociación del acto de Moisés con el pueblo: el masoquismo oculto en la apropiación de la culpabilidad. Este factor importante de la psicología del pueblo judío, cuya interpretación errónea condujo a un error trascendental, comenzó su actividad en tiempos antiguos y siguió en la actualidad. Tal vez, ninguno de los pueblos civilizados modernos tenga un sentimiento de culpabilidad tan grande como los judíos quienes, en el transcurso de miles de años, buscaron y alcanzaron una y otra vez la satisfacción de tendencias masoquistas y de autocastigo. Un elemento de la vida psíquica arcaica, que en otros pueblos hace mucho cedió el lugar a una condición psíquica más estable, persistió en el judaísmo y contribuyó de manera esencial a su aislamiento.

La inversión de la ambientación bíblica⁴⁰ de la situación original no nos puede engañar. La ofensa cometida por los judíos hacia Dios no está en el culto al toro, sino en la destrucción de la imagen que es el propio Yahveh, en la revolución contra el animal totémico. El sentimiento de culpabilidad inconsciente buscaba, y encontró por último, una causa en la adoración de ídolos; no obstante, aun la explicación racional secundaria es en cierto modo correcta, pues el culto al toro apareció más tarde como una infidelidad hacia Yahveh, equivalente a una insurrección contra Dios.

40 El mecanismo que aparece aquí corresponde a la reversión de la situación de los sueños. La circunstancia elucidada antes adquiere su significado más profundo del hecho de que Moisés, como representante del pueblo revolucionario, reprimió a Yahveh y se colocó en su lugar. Así se convierte en el símbolo de los impulsos que viven en el pueblo y que contenían la rebelión contra la dominación del dios-padre. El relato de la construcción de la torre de Babel demuestra con más claridad la existencia de estas tendencias en el judaísmo primitivo.

Por último, debemos admitir asimismo la justificación de la asociación posterior de la ira de Moisés con los pecados del pueblo. Aprendimos que Moisés ocupó el lugar de Yahveh; tiene los cuernos del toro totémico que asustó a los judíos como también los asustó Dios; se convierte en el mediador. Por eso, la destrucción de Yahveh es al mismo tiempo su propia destrucción. El pueblo que se rebela contra Yahveh, del mismo modo será desleal con su sucesor y representante humano. El relato en el Éxodo de las quejas del pueblo y de las abundantes insurrecciones contra Moisés confirma esta interpretación. El guía venga el asesinato de su prototipo amado y odiado porque temía sufrir por parte del pueblo el mismo destino que su prototipo. El Bruto que accede al poder sabe muy bien que cualquiera que confía en el amor y la fidelidad de las masas construye sobre arena. Esta parte de nuestra interpretación se aproxima a la concepción de los comentaristas, quienes sostienen que la destrucción del novillo de oro y de las tablas fue una advertencia y un ejemplo.⁴¹

Ahora, podemos referirnos brevemente al hecho de que el número (dos) de las tablas es idéntico al de los animales adorados por el pueblo judío. Moisés, quien se identificó con el dios-animal, es adorado en la forma de un novillo, el toro joven, y tal vez se haya convertido en la forma de una piedra también en la imagen del dios original. La destrucción de las piedras, y la aniquilación del novillo, significarían la propia aniquilación al servicio de las tendencias de autocastigo inconscientes.

41 Una vez más, desde luego, se deben hacer reservas exigidas por las diferencias formales entre el relato original y sus modificaciones posteriores. Pues, si nuestra interpretación es justificada, Moisés, de acuerdo con la versión tradicional, tiene motivos suficientes para odiar al pueblo. El pueblo lo venera porque el novillo es una imagen de Moisés. Y la actitud de este hacia el culto de su persona sólo puede ser conscientemente de negación y rechazo, pues representa el objetivo de aquellos deseos inconscientes que él había reprimido por considerarlos malignos. Ya interpretamos la actitud del profeta como ejemplo del mecanismo de inversión del afecto y ahora se explica mediante la identificación inconsciente con Yahveh mencionada. Los creyentes repiten en el culto al dios-hijo la ofensa que cometieron cierta vez contra el padre y los mismos impulsos hostiles y desafiantes se despertarán contra él. Comer el novillo sólo ocupa el lugar del toro, así como comer el cuerpo de Cristo en la Última Cena continúa la antigua comida totémica en la que la tribu comía la carne del padre divino.

Nuestra investigación nos demostró que las abundantes contradicciones e incertidumbres -del texto son manifestaciones del conocimiento inconsciente y de la reacción contra el contenido real de la leyenda. La mención, cierta vez de Yahveh y, en otra ocasión, de Moisés como los autores de las tablas ilustra la oscilación entre el dios-padre y el dios-hijo. La incertidumbre sobre el contenido de las tablas, sobre la distribución de las inscripciones, sobre el lenguaje en que se escribieron, etc., señalan el hecho de que la duda surgió por la ambivalencia extendida a objetos y actividades sustitutivas; es una señal incuestionable de que la naturaleza original de las piedras permaneció inconscientemente conocida. La construcción de las tablas nuevas, que Moisés hizo por mandato de Dios para sustituir las que se hicieron añicos, no sólo es una continuación de la tradición engañosa, sino que comprende la victoria y el nuevo establecimiento de la dominación del dios-padre destruido. El regreso al *status quo ante* indica que el amor, aumentado por la reacción de remordimiento y sentimientos de culpabilidad, se volvió sobrecogedor, que en la leyenda bíblica nos permite reconocer la exclusividad de Yahveh como Dios.

Cabe observar aquí que el autor talentoso del estudio del Moisés de Miguel Angel, que ya citamos, había reconocido como esenciales las mismas características de la escultura como aquellas que se destacan en la interpretación analítica actual de la tradición bíblica. Al gesto del héroe de Miguel Angel, cuyo dedo está enterrado en la barba, lo describió como símbolo de un movimiento de abandono dirigido de manera masoquista contra él mismo y sugiere que la contención de sentimientos que encoleriza el pecho del profeta está mitigado por el recuerdo de su misión. En otro detalle, el mismo autor percibió el mecanismo psicológico en el hecho de que Moisés invierte las tablas sagradas y las sostiene al revés. Podemos recordar que nuestro asombro ante el tratamiento de las piedras sagradas fue el punto de partida de nuestra interpretación del episodio. Se encontró la esencia de los acontecimientos del Sinaí en la supresión y rechazo de las tendencias rebeldes hacia Dios y en la victoria de los impulsos conscientes de amor sobre los sentimientos inconscientes de odio y de ira. De acuerdo con el testimonio de este autor, la estatua de Miguel Angel representa la renuncia a la satisfacción de los afectos intensos del individuo al servicio de una idea más elevada.

Debemos esforzarnos, entonces, por responder a ciertas objeciones. Se dirá que nuestra interpretación, en tanto provenga del relato del Sinaí, puede ser plausible, pero que contradice el *niveau* que el judaísmo alcanzó en aquella época. Nos preguntarán dónde se encuentran huellas del homenaje judío a un fetiche de piedra. Nuestra respuesta es que las concepciones religiosas de un pueblo, en cualquier estadio determinado, nunca están libres del todo de recuerdos de concepciones anteriores y que, por otra parte, la expresión, fetiche, no resulta apropiada aquí. Robertson Smith⁴² rechazó la designación “fetichismo” el culto de las piedras sagradas como “un término popular que no transmite ninguna idea precisa, sino que debe significar vagamente algo muy primitivo y despreciable. Y no cabe duda de que el culto de bloques deformes es, desde el punto de vista artístico, algo muy pobre, pero desde un punto de vista exclusivamente religioso, su inferioridad al culto de imágenes no es tan evidente. La hostia en la misa es, artísticamente, bastante inferior a la Venus de Milo como lo era el Matzeváh semita, pero nadie diría que el cristianismo medieval es una clase de religión inferior al culto de Afrodita.” El pilar de piedra sagrado está muy difundido entre los semitas. Se puede designar con toda razón al Matzeváh como el primer prototipo más primitivo del altar. Las piedras sagradas a las que aludía Heródoto se llaman *ansab*, es decir, estructura de piedra, pilares. Estos pilares monolíticos o pilas de piedra se mencionan constantemente en la parte más antigua de la Biblia.⁴³ La ley del Pentateuco condena el uso de estos pilares por considerarlos idólatras. La importancia religiosa del Matzeváh se colige del hecho de que en un principio los cananeos y los hebreos creían que era Dios. No se consideró a la piedra- que levantó Jacob un mojón sino la imagen de Dios, ya que estaba ungida, y el sitio donde se erguía se llamaba “casa de Dios”.⁴⁴ En la religión primitiva de los israelitas, la piedra, como el altar en el judaísmo posterior, se embadurnaba con sangre. Cuando en determinadas partes de la Biblia aparecen una o varias piedras como testimonio de una alianza,

42 *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1901, p. 209.

43 En Siquem: Josué XXIV. 26; Betel: Génesis XXVIII 18; Galaad: Géne-• sis XXXI.

45; Guilgal: Josué IV. 5; Mizpá: 1 Samuel VII. 12; Gabaón: 2 Samuel XX. 8; Rogel: 1 Reyes I. 9.

44 Génesis XXVIII. 22.

no debemos considerarlas monumentos en el sentido moderno, sino tomar las afirmaciones en serio; la piedra, igual que Dios, se convirtió en un testimonio. Este significado es compatible con la aparición posterior de Yahveh junto a la piedra como conceptos aislados e independientes, por ejemplo, cuando Josué tomó por testigo a la piedra al sellar el pacto de Siquem, “pues ha oído todas las palabras que Yahveh ha hablado con nosotros”.⁴⁵ Esta duplicación del concepto de Dios, como la presencia doble de Dios en el culto del sacrificio, sólo se explica de manera histórica. La identidad anterior de las dos imágenes separadas posteriores de Dios está probada por la designación “piedra” de Dios, por otras referencias abundantes y por el rechazo de los profetas del culto del Matzeváh., Por otro lado, varias prescripciones rituales se vuelven explicables mediante el descubrimiento regresivo de la importancia reprimida de la piedra y, por consiguiente, muchas metáforas y giros que figuran en, el Antiguo Testamento pierden su carácter enigmático.

Cabe observar aquí que un estudio cuidadoso del totemismo de la piedra, que alguna vez fuera universal, conduciría a resultados sorprendentes para la ciencia de la religión. E. Sidney Hartland considera que “muchos de los menhires de Europa y Asia Menor fueron probablemente imágenes de divinidades. Los peñascos y las piedras gigantes erguidas se adoraron en todo el mundo como si fueran ‘dioses ó como si estuvieran habitadas por dioses. Allí donde el hombre descubrió la apariencia o posición de un peñasco o piedra, la respetó con temor reverente por considerarla sobrenatural y en incontables casos la convirtió en una divinidad, le llevó ofrendas y elevó plegarias ante ella. No es preciso citar ejemplos; se encuentran en cualquier punto de este planeta”.⁴⁶

La metáfora tan cuestionada,⁴⁷ “reparad en la peña de donde fuisteis tallados y en la cavidad del pozo de donde fuisteis excavados. Reparad en Abraham vuestro padre y en Sara, que os dio a luz”, se

45 Josué XXIV. 27.

46 James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II., Edimburgo, 1920, p. 864.

47 Isaías LI. 1-2.

vuelve inteligible en virtud de la identidad original de la piedra, el ser humano y la divinidad antropomórfica en la vida psíquica primitiva. La teoría psicoanalítica_ de la génesis del simbolismo sexual encuentra una confirmación brillante en esta metáfora profética, que demuestra, de modo irrefutable, que lo que hoy parece un símbolo es sólo el vestigio de la anterior identidad conceptual y lingüística.

La reconstrucción de la significación original de las piedras sagradas se vuelve importante para elucidar los problemas oscuros del culto. Donde mejor se aprecia es en el desarrollo del altar. La ley antigua⁴⁸ ordena que el altar debe ser de tierra o de piedras sin labrar. Robertson Smith⁴⁹ había reconocido que la tabla en la que se debe ofrecer la víctima a la divinidad de ninguna manera puede considerarse el origen del altar, puesto que “la tabla no es un mueble demasiado primitivo”. Este agudo estudioso opina que “el altar es nada menos que una modificación del *nosb* y que la ceremonia primitiva que celebraban los árabes es el tipo primordial del que evolucionaron todas las ceremonias elaboradas del altar, de los semitas más cultivados”. Es imposible dedicarse en este libro a la evolución tan complicada, y difícilmente perceptible, del altar de piedra; sólo queremos señalar que nuestra explicación podría ser utilizada como punto de partida para dicha investigación.

La prohibición⁵⁰ de usar piedras labradas para construir el altar (“porque al alzar tu cincel sobre ella queda profanada”) demuestra un antiguo tabú para evitar lastimar a la divinidad, todavía evidente en una prescripción posterior del culto. Parecería que labrar una piedra equivaliera a lastimar a la divinidad que originalmente fue la misma piedra y más tarde se la representó como habitante de la piedra.⁵¹ Con la sangre de la víctima consagrada al dios se pintaba el

48 Exodo XX. 24-25 y 1 Samuel XIV. 32.

49 *Ibid.*, p. 201.

50 Exodo XX. 25.

51 La explicación de Baentsch (*Handkommentar zu Exodus*, p. 188) demuestra cuán lejos se encuentra la exégesis bíblica contemporánea de reconocer los mecanismos realmente eficaces de la vida psíquica. Esta explicación establece que la prohibición de usar piedras labradas para el altar manifiesta una hostilidad hacia la cultura

altar. En esta forma primitiva de dar alimento, la divinidad parece más convincente y cercana a la naturaleza que más tarde, cuando el origen del altar en un dios de piedra primitivo se había olvidado. Si se siguiera el camino que conduce desde la piedra cruda al altar imponente, se esclarecería el elemento significativo del desarrollo histórico de la civilización, siempre que se reconociera por completo el papel importante del dios de piedra.

Un detalle que otra vez debería llevarnos a nuestro punto de partida, demuestra lo necesario que es complementar el método de investigación genético con el de la psicología popular. Una vez más, solamente el uso de los métodos y las conclusiones psicoanalíticas conducen a un conocimiento más profundo vuelve inteligible el significado original de elementos de la vida psíquica del pueblo que se volvieron inconscientes.

Los cuernos del altar, que se pintaban con la sangre de la víctima y se creía que brindaban protección,⁵² se explicaron de las maneras más diversas. Kautzsch⁵³ afirmó que es muy probable que los cuernos se remonten a la costumbre de extender la piel del animal inmolado con los cuernos sobre el altar. Baentsch⁵⁴ opina de igual modo, y agrega que no concuerda demasiado con la representación de la divinidad en la forma de un animal. Wolf Baudissin⁵⁵ supone que “este adorno se explica, tal vez, mediante el hecho de que los animales cornudos se sacrificaban en el altar, o quizá los cuernos tuvieran simplemente el fin práctico de servir de asa para que puedan agarrarse quienes buscan protección en el altar”. Desde luego, nos negamos a aceptar una explicación tan racional. Contradice, ante todo, la función de los cuernos en el rito del sacrificio, bastante descuidada en la segunda

que sobrevive desde los tiempos del nomadismo. Por el contrario, la investigación analítica demuestra que la prohibición es un reflejo de la hostilidad primitiva contra el deseo de matar a la divinidad, originalmente el padre, que marca el comienzo de la evolución cultural.

52 1 Reyes I.50, II. 28.

53 Karl Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911, p. 26.

54 *Ibid.* p. 234

55 En la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*.

explicación de Baudissin, y en la primera no se la integra en ninguna relación psicológicamente adecuada con esta parte constitutiva del altar. Ni la hipótesis estética de los cuernos como simples adornos ni la suposición exclusivamente práctica que los interpreta como una especie de asas divinas, encajará en el primitivismo de las concepciones de la época.

Nuestra interpretación nos permite intentar explicar este detalle del culto que, a mi entender, se adecua tanto a la evolución psicológica como a la histórica. Cuando un niño se coloca un casco de soldado no lo hace para jugar, sin seriedad ni emoción, sino más bien quiere significar «soy un soldado». El altar que lleva los cuernos del carnero, por lo tanto, se identificaba originalmente con el carnero, el antiguo dios totémico. Opinamos que a una piedra totémica se la adoraba como si fuera un dios, junto con, o más bien después que el animal totémico. El altar, que más tarde evolucionó a partir de la piedra sagrada, todavía lleva el tótem más importante del dios-animal, y lo lleva en una época bastante avanzada en el culto de Yahveh. Un resto del tótem reprimido se proyecta aun en un período orgulloso de la cima cultural que alcanzó. Sin embargo, todavía se consideraba que los cuernos eran elementos vitales del altar y este desplazamiento significativo a una cosa trivial, tan similar al que se encuentra en los síntomas neuróticos, es incomprendible sin la investigación psicoanalítica de los procesos psíquicos. A pesar de todos los desarrollos posteriores, podemos afirmar, sobre la base de este rasgo, que la piedra tuvo alguna vez un significado divino, que la piedra fue alguna vez Dios.⁵⁶

56 Se puede explicar el hecho de guardar las tablas dentro del Arca en vista de este significado, el más antiguo, de la piedra sagrada y mediante la comparación con cultos similares del antiguo Oriente. No hace falta decir que el culto prehistórico de las piedras sagradas no se restringía a estos judíos. El papel desempeñado por las piedras sagradas entre los árabes y la costumbre de acariciar y besar estas piedras, se debe investigar, como el culto de la Kaaba, en su divinidad primordial. Las piedras sagradas se conocían en los templos fenicios. Los pilares de piedra de Melkart, en el templo de Tiro, representaban a Heracles. De igual modo, ambos pilares del templo de Salomón fueron al principio imágenes de dioses. El Hermes en Grecia, las piedras lingam de la India y las piedras sagradas que aparecen en la religión de los pueblos primitivos americanos y australianos señalan la conclusión de que el culto de la piedra representó una etapa de transición en todas las religiones. Tal vez, los

Después de una larga travesía, llegamos nuevamente a los cuernos, el tótem del dios totémico prehistórico que se convirtió en el símbolo del poder y el respeto de este dios primitivo. Los encontramos una vez más en la antigua estructura del altar de los israelitas y en el rito del Shofar y creemos que, si bien el pueblo abandonó hace mucho tiempo el culto del tótem, su significado está determinado de manera inconsciente por su carácter original, pues la interpretación de la obra maestra de Miguel Angel demostró la importancia y el valor afectivo que conservan para el inconsciente de los espectadores.

Nuestro análisis de la leyenda del Sinaí no nos llevó a una comprensión absoluta de los acontecimientos que, debido a la elección de la religión de Yahveh, se volvieron de importancia decisiva en la historia de la humanidad. Sin embargo, formamos un débil concepto de lo que es realmente esencial en el proceso que culminó con la proclamación de Yahveh de que sólo El es el Dios de Israel y que Israel es su pueblo elegido. La alianza entre Yahveh y el pueblo judío, con la que se debía unir el destino singular de los judíos y su creencia de que son el pueblo elegido, se fundó en la represión de los afectos inconscientes más poderosos. Sin un conocimiento de los factores determinantes no puede haber un entendimiento de los problemas de la religión judía.

Culmina aquí nuestra tarea, que era señalar un nuevo camino a la ciencia de la religión que conduce a un reino desconocido. Recibimos a la verdad que vemos aparecer ante nosotros, como Moisés, quien vislumbró la Tierra Prometida desde el monte Nebo y la añoró desde lejos.

pilares de los templos griegos obtengan su elevación y magnificencia de una piedra mucho menos llamativa que cierta vez fue objeto de adoración divina.

RESEÑA



VIOLENCIA ESCOLAR Y AUTORIDAD. EL BULLYING DESDE LA PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA



Título: Violencia escolar y autoridad: El bullying desde la perspectiva psicoanalítica
ISBN: 978-958-714-714-8
Autor: Héctor Gallo

Primera edición: Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Marzo de 2017. Imprenta Universidad de Antioquia. El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional

Reseña

Como lector tengo la experiencia de fijarme en primer lugar en el título, luego voy a la contratapa para darme cuenta de algunos fragmentos de la introducción, donde se expone brevemente de qué trata el libro, me detengo brevemente en los datos del autor, generalmente presentado en colofón y después voy a la tabla de contenido. Eso me da una idea general del libro y me anima, como en este caso a abordar la introducción.

Este texto presenta en la introducción el origen del término acoso escolar y el ordenamiento del texto, es una introducción sistemática donde presenta el problema, desarrolla algo del título y del subtítulo, y luego comienza a presentar los capítulos uno a uno.

Luego viene seis grandes capítulos, subdivididos así: La agresividad y algunas consideraciones metodológicas sobre la función del

concepto en psicoanálisis; Autoridad, acoso escolar y poder; De la confrontación entre pares en acoso escolar; Psicoanálisis y autoridad; Acoso escolar, autoridad y educación; El goce de la trasgresión, masacre, acoso escolar y odio de sí. Y finalmente y no menos importante, la referencias bibliográficas y un índice analítico.

En esa breve reseña de los capítulos resuena con cierta insistencia la palabra *autoridad*, eso ya comienza a darnos cuenta del título mismo: Violencia escolar y autoridad, pero además el texto tiene un subtítulo: El Bullying desde la perspectiva psicoanalítica, perspectiva desde la cual se inscribe el autor de la orientación Lacaniana, y a partir de la cual entendemos entonces, cuales son las referencias bibliográficas que usa, para pensar el problema, no solamente a Lacan, a Freud o a Jacques-Alain Miler, que son como nuestras principales fuentes primarias para pensar el problema, sino además una bibliografía, digamos exquisita a mi modo de ver, porque habla de la prudencia en Aristóteles, de la Paloma torcaz de André Gide, de la fenomenología del espíritu de Hegel, de la dialéctica del amo y el esclavo en Kojève, de la noción de autoridad de Kojève, y otras referencias no solamente psicoanalíticas, sino también filosóficas y por supuesto pedagógicas, porque se trata de enmarcar el bullying como un fenómeno que acontece esencialmente en la escuela.

Ahora bien, en la primera parte de la introducción, hay una presentación del término que trae en inglés “bullying”, Héctor Gallo acude a una referencia erudita, en la definición, primero rápidamente en la introducción de lo que es bullying, traducido como acoso escolar, pero hace un trabajo, si se quiere filológico, porque va a varios diccionarios especializados, por ejemplo en la lengua inglesa, para tratar de encontrar en una simple definición de diccionario, los elementos que luego le van a permitir entramar una reflexión al respecto, ahí ya comienza aparecer el estilo del autor, que es muy interesante a mi modo de ver, porque ese pequeño párrafo de la introducción, anticipa lo que en el capítulo cinco: Acoso escolar, autoridad y educación, comienza a desarrollar más en detalle, de nuevo en esas fuentes, para decir, por ejemplo, que Aramis López Nieto y Lucía Elena Saavedra, llegan a una cierta definición del bullying, que enseguida va a servir de punto de partida de al autor para proponer una reflexión puramente psicoanalítica.

Dicen que el bullying, “son todas las actitudes agresivas, intencionales y repetidas que ocurren sin motivación evidente, adoptadas por uno o más estudiantes contra otro, causando dolor y sufrimiento y ejecutadas en un relación desigual de poder, haciendo posible la intimidación de la víctima”, el autor, en cada uno de los capítulos de este libro que están encadenados y respondiendo muy bien al título, lo cual quiere decir que el título está bien elegido, porque cuanto en cada uno de los párrafos de este texto, a través de los capítulos se habla de bullying o de autoridad, desde la perspectiva anunciada, esclarecen el problema y avanzan en su reflexión.

Entonces ¿qué hace Héctor Gallo? comienza a debatir esta definición que aparece en un diccionario de educación, frase a frase. Bullying entonces son, todas las actitudes agresivas, dice la definición, pues bien, él se adentra desde el psicoanálisis a hacer una diferencia muy fina, a través de las referencias del texto de “la agresividad en psicoanálisis” en Lacan, para llegar, dado la poca bibliografía que hay producida sobre el bullying a nivel psicoanalítico, a una diferencia entre lo que es agresividad y la violencia.

Él lo que hace es reflexionar a partir de la definición de base, con términos psicoanalíticos esa diferencia, para luego encontrar que, al contrario de lo que dice la definición, todas las actitudes del bullying no son actitudes agresivas, porque la agresividad, según el autor lo argumenta, es constitutiva de la subjetividad humana de todos.

Entonces ¿por qué unos hacen bullying y otros no? ¿por qué hay acoso escolar en unos y en otros no? si todos tenemos una agresividad constitutiva? porque hay un algo más que la agresividad en el acoso escolar, y es el paso a la violencia que es un plus, un más, argumentado en varios de los capítulos de acá de como aparece ese plus, llamado en psicoanálisis, un plus de goce. Para los que no están iniciados en el psicoanálisis el autor se toma el trabajo de ir introduciendo cada término psicoanalítico y acompañarlo de una nota de pie de página donde va explicando de manera muy precisa qué es ese término, en relación al contexto en que está argumentando.

Así por ejemplo, si en algún momento dice, *aspecto fastamantico de la agresividad*, por ejemplo en la página 2, inmediatamente viene la

nota que dice “la frase *aspecto fantasmático de la agresividad*, denota que esta puede involucrar no solo un escenario de daño instalado en la realidad externa, sino también en la fantasía, el descuartizamiento, la tortura y en general en daño al otro puede permanecer en la fantasía o ser llevado al mundo de las conductas, que es el de los hechos”. He ahí una pequeña glosa, que explica la introducción en el texto de un término psicoanalítico: *escenario fantasmático de la agresividad*, eso va garantizando al lector no iniciado en psicoanálisis, todo el tiempo, un esclarecimiento de lo que dice el cuerpo del texto, a partir de esas definiciones provisionales, lo que hace no necesitar grandes desarrollos para entender de lo que se está hablando.

Ahora bien, dice la definición “todas las actitudes agresivas, ya entendemos violentas, intencionales y repetidas que ocurren, sin motivación evidente”, esto también es trabajado en otros capítulos, frase a frase, porque hay toda una discusión al respecto de si hay una intencionalidad, si esa intencionalidad es conciente en el bullying, si hay una motivación inconsciente que aliena la intencionalidad, tanto del agresor como del agredido, haciendo una pareja que allí se coloca. “Repetidas”, es necesario para caracterizar el bullying que haya una repetición, y eso lo conecta Héctor Gallo con la compulsión a la repetición, que domina en ese acto y en esa manera de comportarse a nivel de la escuela. Esto la motivación evidente es interesante, porque más allá del defecto, más allá de la posición de uno y del otro, sí vamos encontrando una motivación, pero como se trata de una perspectiva psicoanalítica, lo que se encuentra en el acoso escolar, en los casos analizados, porque también hay algunas viñetas, es una motivación de tipo inconsciente: el dolor, la intimidación, la víctima, el poder, pensando precisamente en esas referencias del amo, del esclavo y de otras referencias más psicoanalíticas para ir más allá de esa lectura Hegeliana. No obstante, referencias en las que se encuentran registros propios del vínculo social, en los que la posición de sumisión, se evidencia, donde hay uno que obedece, que es sumiso, que es servil, por ejemplo, para asegurarse del amor idealizado al otro, mientras el otro se va identificando como otro gozador.

También hay la glosa para explicar lo que esto quiere decir, es decir que el texto va adentrado al lector en una fenomenología, es-

clarecida todo el tiempo con referencias psicoanalíticas, pero también referencias a otros autores que esclarecen al psicoanálisis y en ese sentido Héctor Gallo muestra como el psicoanálisis se deja enseñar de otras disciplinas, una mayor, que es la del término autoridad, es tomada precisamente de un texto de Alexander Kojeve, la noción de autoridad, que no es menor porque fue aquel que inició a Jacques Lacan en la lectura precisamente de Hegel y de esa fenomenología del amo y del esclavo. Toma entonces esa referencia filosófica para luego pensarla psicoanalíticamente, es uno de los múltiples ejemplos que se pueden tomar del libro.

Decía que no es menor que el texto tenga un índice analítico, porque al final ustedes encuentran una especie de glosario: acosado, acosador, agresividad, amo, autoridad, autoridad del ideal, autoridad del psicoanalista, autoridad o destitución de la autoridad, Bullying, castigo, castración, ciudadanía, compasión, confrontación y así poco a poco, con un señalamiento de las páginas, donde eso se trata, es decir, que ese índice permite hacer múltiples lecturas transversales, si ustedes necesitan saber rápidamente que dice este texto sobre, por ejemplo, el Nombre del padre, en vez de tenerse que leer todo otra vez, sin haber subrayado, simplemente van a las páginas señaladas en el índice y ahí va esclareciendo la relación del Nombre el padre con la autoridad, con la violencia escolar y con el bullying desde una perspectiva psicoanalítica, eso son algunas de las virtudes del texto. Lo demás es la experiencia de cada uno al leerlo.

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

Para citar este artículo (APA):

Ramírez, Mario Elkin (2018). "Violencia escolar y autoridad: El bullying desde la perspectiva psicoanalítica (reseña)" *Revista Affectio Societatis*, 15(28), 343-347. Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>

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 plazo no superior a un mes cuáles de ellos cumplen los requisitos para ser sometidos a evaluación y posterior publicación. Los artículos que no cumplan estos criterios mínimos son devueltos a los autores. Los artículos que

pasan la primera revisión 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. Para esta parte del proceso los evaluadores cuentan con un mes para emitir su concepto. 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 sólo el nombre, el e-mail, 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 sólo 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 a través de la plataforma OJS creando un usuario o bien, usando el que ya se tenga si ha sido autor en números anteriores. Desde esta plataforma se confirmará automáticamente el recibo de los mismos. Posteriormente el editor de la revista o su auxiliar se pondrá en contacto con el autor. Para mayor información puede descargar la guía del OJS en la sección *PARA AUTORES*.



Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprenta@udea.edu.co

