

Revista *Affectio* Societatis

Vol. 15, N.º 29
julio-diciembre de 2018

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
1803



Revista **Affectio Societatis**

Vol. 15, N.º 29
julio-diciembre 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. 29, julio-diciembre de 2018

Rector:

John Jairo Arboleda Céspedes

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

Gisela Andrea Galvis Ocampo

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 Federal
de Minas Gerais (Brasil)

Ilka Franco Ferrari, Pontificia Universidad Católica
de Minas Gerais (Brasil)

Corrección de textos: Diana Patricia Carmona

Traducciones: Jaime Velásquez

Diseño y diagramación: Imprenta Universidad
de Antioquia

Imagen de la carátula: Hans Holbein el Joven
(1497/8 - 1543). Jean de Dinteville y Georges de
Selve 'Los embajadores' (1533). National Gallery.

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 Facultad de Ciencias
Sociales y Humanas de la Universidad
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
consultarse en el Portal de revistas de la
Universidad de Antioquia en la siguiente
página web: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/index>

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

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

CONTENIDO

Vol. 15, N° 29 julio-diciembre de 2018

ISSN 0123-8884

Comité Científico..... 7

Artículos de investigación

La clínica psicoanalítica del autismo y la práctica entre varios
Magda Liliana Gómez Cabra 13

Fibromialgia e dores crônicas: uma escuta analítica possível
Pauleska Asevedo Nobrega, Edilene Freire de Queiroz 34

El trabajo del duelo como reverso al proceso del duelo
*Juan Carlos Villa Díaz, Juan Pablo Rivera Salazar,
Lina María Solarte Burbano*..... 55

Lacan entre Kant e Sade: A Lei paterna e a pluralização
dos Nomes-do-Pai
André Fernando Gil Alcon Cabral, Oswaldo França Neto 84

Adicción y Deseo: el desanudamiento del sujeto
Jeffri Alexander Zúñiga Urriago, Daiana Erazo Erazo..... 107

Lazo amoroso y soledad subjetiva
Marián Brando Cabrera..... 128

Artículos de reflexión

Lo real del cuerpo en la última enseñanza de Lacan O ¿cómo se
psicoanaliza con un martillo?
Jose Recalde..... 147

Duelo y formación del analista en la enseñanza pública de Jacques Lacan <i>Pablo Andrés Reyes, Daniela Dighero Contreras</i>	165
El sujeto como objeto de la toxicomanía: una aproximación desde la clínica psicoanalítica <i>José Luis Cáceres</i>	192
De una cuestión preliminar a interpretar en las psicosis: Lacan con Schönberg <i>Julia Martin</i>	213
Del acto delictivo y su relación con la clínica psicoanalítica: pasaje al acto y acting out. <i>Cesar Alberto Soto Echavarría, Ana Lucía Arango Arias</i>	230
Una violencia inmanente al sujeto <i>Michelle Villanueva Mejía, Mario Orozco Guzmán</i>	250
 Clásico	
La psicología del yo y la interpretación en la terapia Psicoanalítica (1951) <i>Ernst Kris</i>	275
 Reseña	
Conflicto Armado y Subjetividad: Nuevos ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social (Mario Elkin Ramírez) <i>Sofía Fernández Fuente</i>	291
Guía para autores.....	293

COMITÉ CIENTÍFICO

Marcela Beatriz Piaggi: Licenciada en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Magister en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires. Especialista en psicología clínica en el Sistema Municipal de Concurrencias. Docente titular ATP de la II cátedra de Psicopatología Titular Dr. Fabián Schejtman.

Alba C. Alfaro S: Doctorado en Psicoanálisis, Universidad de Paris 8, Saint-Denis-Vincennes, Francia 2011. DEA en Psicoanálisis, Universidad de Paris 8, Saint-Denis-Vincennes, Francia 2003. Lic. En Psicología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983.

Mercedes Minnicelli: Posdoctorada, área Interdisciplina, Programa de Posdoctoración de la Universidad Nacional de Rosario. Doctora en Psicología, Facultad de Psicología, UNR, Argentina. Licenciada en Psicología, Facultad de Psicología, UNMDP, Argentina. Psicoanalista. Profesora Adjunta Regular Parcial a/c Formación de residentes de pregrado en el área Psicología Jurídica, Facultad de Psicología, UNMDP.

Sonia Alberti: Profesora adjunta del Instituto de Psicología de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (IP/UERJ). Coordinadora general del Post-grado en Psicoanálisis. Investigadora del CNPq. Psicoanalista Miembro de la Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano. Brasil.

Héctor Gallo: Psicoanalista. Doctor en Psicoanálisis de la Universidad Autónoma de Madrid. Docente del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia.

Gabriela Pazmiño de Iriarte: Doctora en Psicopatología y Psicoanálisis, Universidad Paris 7 Denis Diderot. Magister en Humanidades y

Ciencias Sociales con finalidad a Investigación, Universidad Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. Psicóloga Clínica, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente-investigadora de la Universidad Paris 7 Denis Diderot.

Fedra Cuestas: Psicóloga, Universidad Nacional de Córdoba. Doctora en Filosofía, Universidad de París VIII. Profesora, Universidad Andrés Bello de Chile.

Miguel Gutiérrez: Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ), Magíster en Psicoanálisis y Doctor en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Psicoanalista Miembro de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Profesor de Carrera del Programa de Psicología de la Universidad del Rosario, Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud (Colombia).

Manuel Alejandro Moreno Camacho: Psicólogo, Universidad de San Buenaventura Cali. Magister en Sociología, Doctorando en Psicología, Universidad del Valle. Profesor de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad del Valle. Psicoanalista asociado a la NEL Cali.

Luz Marina Monroy Flórez: Psicóloga, magister en investigación psicoanalítica, docente de Historia de la música, Universidad de Antioquia.

Jordi Santiago Flores: investigador del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) y del Centro de Investigaciones Críticas y Socioculturales (CICS) de la Universidad Simón Bolívar. Tesista de doctorado en la línea de Psicoanálisis y Ciencias Sociales del programa de doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Asociado a la Nueva Escuela Lacaniana, sede Caracas.

Víctor Javier Novoa: Psicoanalista. Magíster en Psicología Clínica. Doctor en fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos. Profesor e investigador en el Instituto de Investigación y Posgrado de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México).

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



LA CLÍNICA PSICOANALÍTICA DEL AUTISMO Y LA PRÁCTICA ENTRE VARIOS

Magda Liliana Gómez¹

CPMS (Centro psicomédico y social) de la Fundación Elan Retrouvé

mgomez_cabra@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1542-5661

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a01

Resumen

En este artículo, mostramos los resultados de la tesis doctoral titulada “La clínica del autismo y la práctica entre varios” sustentada en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París 8. Estudiamos el autismo siguiendo como hilo conductor la clínica y sus efectos. Nos basamos en las primeras investigaciones psiquiátricas y psicoanalíticas, en la enseñanza de Lacan y en los conceptos desarrollados por algunos psicoana-

listas lacanianos. Tratamos también una práctica clínica en institución, la “práctica entre varios”, resultante de esta enseñanza. Exponemos brevemente al final dos testimonios de sujetos autistas, que pudieron empapar su goce y abrirse al lazo social a partir de sus propios inventos, sin salir del autismo.

Palabras clave: autismo, clínica, goce, práctica entre varios.

THE PSYCHOANALYTIC CLINIC OF AUTISM AND THE PRACTICE AMONG SEVERAL

Abstract

In this paper, we present the results of the doctoral thesis named “The Clinic of Autism and the Practice

among Several”, carried out in the Department of Psychoanalysis at University of Paris VIII. We study

1 Doctora del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad París 8. Psicóloga clínica en diversas instituciones: CPMS (Centro Psicomédico y Social) de la Fundación Elan Retrouvé, ANRH (Agencia Nacional de Reinserción para Discapacitados) e Intervalle CAP (Centro de Recepción y Consulta Psicoanalítica).

autism by following as unifying thread the clinic and its effects. We are based on the first psychiatric and psychoanalytic researches, on Lacan's teaching, and on the concepts elaborated by some Lacanian psychoanalysts. We also tackle a clinical practice in institution, the "practice among several", result

of this teaching. Finally, we briefly expose two testimonies by autistic subjects who were able to match up their *jouissance* and open up to the social bond by means of their own inventions, without leaving autism.

Keywords: autism, clinic, *jouissance*, practice among several.

LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE DE L'AUTISME ET LA PRATIQUE À PLUSIEURS

Résumé

Cet article présente les résultats de la thèse de doctorat intitulée "La clinique de l'autisme et la pratique à plusieurs" soutenue dans le Département de psychanalyse de l'Université Paris 8. L'on étudie l'autisme suivant comme guide la clinique et ses effets. Pour ce faire, l'on se base sur les premières recherches psychiatriques et psychanalytiques dans les enseignements de Lacan, et sur les concepts développés par quelques psychanalystes lacaniens.

L'on aborde également une pratique clinique en institution, à savoir, «la pratique à plusieurs», produit de cet enseignement. Finalement, l'on expose brièvement deux témoignages de sujets autistes qui ont réussi à niveler leur jouissance et s'ouvrir au lien social à partir de leurs propres inventions, sans pour autant sortir de l'autisme.

Mots-clés : autisme, clinique, jouissance, pratique à plusieurs.

Recibido: 24/7/2017 • Aprobado: 12/9/2017

El autismo, considerado en sus inicios a partir de las investigaciones del psiquiatra Leo Kanner, como una enfermedad de orden psíquico, es considerado hoy en día como un trastorno generalizado del desarrollo y, más recientemente en el DSMV, como trastorno del espectro autista.

El diagnóstico sigue siendo básicamente comportamental y está basado en los criterios de estos manuales de psiquiatría. Así en el DSM IVTR, las características principales son: retraimiento social, dificultades de comunicación verbal y no verbal, escasez de actividad imaginativa, limitación y restricción de las actividades y de los centros de interés. Estas características se manifiestan, por ejemplo, a través de comportamientos estereotipados o ritualizados de aislamiento, intolerancia al cambio o comunicación basada en gestos y mímicas. En el DSM V, otros aspectos fueron agregados: déficit de comunicación, como por ejemplo responder de manera inapropiada durante una conversación, malinterpretar las interacciones no verbales, dificultad para crear amistades personas de la misma edad. Este manual considera a los sujetos con este trastorno como muy dependientes de las rutinas, muy sensibles a la evolución de su entorno o intensamente concentrados en elementos no pertinentes.

El término «autismo» fue propuesto por el psiquiatra suizo Eugen Bleuler en 1911. Derivado del griego «autos» (sí mismo), este término fue utilizado para describir el retraimiento psicótico del sujeto hacia su vida interior. Bleuler se inspira en el concepto de «autoerotismo», empleado por Freud, para describir de manera positiva lo que el psiquiatra Pierre Janet llamaba negativamente “pérdida de la realidad” (Bleuler, 1993, p.112). El autismo se definía en ese entonces como la ausencia de todo contacto con el exterior, se trataba de un encierro en sí mismo, era la manera de explicar los efectos de la «disociación psíquica», propia del espíritu fragmentado de la esquizofrenia.

El autismo, como síndrome, fue definido por primera vez en 1943 por Leo Kanner, pedopsiquiatra de la Universidad John Hopkins en Estados Unidos, quien llama a este síndrome «autismo infantil precoz», y que se caracteriza por un deseo de soledad e inmutabilidad. Al inicio de su investigación, Kanner establece que el autismo es un

organismo clínico diferente de la esquizofrenia y lo describe como un síndrome psicótico caracterizado por la incapacidad que tiene el niño, desde su nacimiento, para entrar en contacto con su medio social. Kanner no excluye la posibilidad de una anomalía constitucional y señala que la falta afectiva por parte de los padres es un resultado patógeno determinante en los primeros estadios del desarrollo. Sin embargo, en 1955, él regresa a la idea de que el autismo puede estar incluido en una “concepción general de la esquizofrenia” (Kanner, 1955, pp.227, 239), y excluye la responsabilidad de los padres en la génesis del síndrome.

En esta misma época, Hans Asperger, director de una clínica pediátrica en Viena, describe un síndrome similar caracterizado también por una soledad autística, y una precariedad en las relaciones sociales a lo largo de la vida.

La teoría de Kanner, así como las teorías psicoanalíticas, particularmente la de Bettelheim² (que compara la experiencia en los campos de concentración con la del autismo), van a influenciar la investigación y la clínica del autismo hasta los años 70.

Durante ese periodo, y a pesar de la importancia del psicoanálisis en el tratamiento de la neurosis y la psicosis infantil, estas teorías van a ser consideradas como estando muy del lado del déficit, en oposición a las nuevas teorías surgidas a partir de la investigación de Hans Asperger sobre los niños con capacidades excepcionales.

La imposición de los criterios del DSM a nivel internacional, el surgimiento de las ciencias del comportamiento y las investigaciones en genética y en neurobiología, hicieron que desde los años 80, el autismo sea considerado como una «incapacidad» que requiere más de una educación especializada que de un tratamiento psiquiátrico o psicológico. En Francia, por ejemplo, desde hace algunos años el

2 Bruno Bettelheim, director de la Escuela Ortogénica perteneciente a la Universidad de Chicago, influenciado por su experiencia trágica en los campos de concentración de Dachau y Buchenwald, considera que todo niño psicótico sufre por haber estado sometido a condiciones extremas de vida.

tratamiento del autismo desde el psicoanálisis está siendo fuertemente criticado por las instancias de salud pública y por los medios de comunicación. Se acusa a los psicoanalistas, aún hoy en día, de considerar a los padres de los niños autistas como los responsables del autismo de sus hijos, esto a partir de una mala interpretación sobre los propósitos de Leo Kanner, que era psiquiatra y no psicoanalista, y de Bettelheim, quien hablaba de las «madres refrigerador» para referirse a las madres de los niños autistas.

Por ejemplo, una de las críticas de la asociación *Autisme France* al psicoanálisis es la utilización del término psicosis, por considerarla asociada a hipótesis psicogenéticas, mientras que para ellos la ciencia ha demostrado que el autismo es un trastorno causado por disfuncionamientos neurobiológicos (Maleval, 2012, p.46). Esta asociación se basa en una idea difundida por los medios de comunicación, mientras que los científicos, al menos los genetistas, reconocen en la etiología del autismo una multitud de mutaciones espontáneas así como la influencia del medio ambiente, es decir, el autismo no puede ser determinado por un solo gen.

En Francia, un “Tercer plan autista” (Carlotti, 2013) esta en curso. En éste, el Estado impone la evaluación de las prácticas de intervención con las personas autistas, su contenido se basa en medidas solamente educativas y en lo que se considera como adecuado o no para la formación de los profesionales.

El psicoanálisis orientado por la enseñanza de Lacan, no considera al autismo como un síndrome ligado a un déficit precoz del desarrollo, sino como una elección, porque, como lo dice Lacan en su texto “Propos sur la causalité psychique”, se trata de “una desición ineludible del ser” (Lacan, 1966, p.177).

En la primera enseñanza de Lacan, el concepto del Nombre del Padre es prevalente para explicar el autismo. En ese momento el autismo era confundido con la esquizofrenia debido a sus manifestaciones similares y a la manera como el cuerpo del niño está implicado. En su última enseñanza, Lacan modifica el operador Nombre del Padre, y lo sustituye por una clínica que no clasifica de manera discontinua

las diferentes estructuras: neurosis, psicosis y perversión. En esta última conceptualización, que es una clínica de la continuidad, el arreglo de los nudos articula la subjetividad, más allá del concepto freudiano de estructuras clínicas. Este anudamiento tiene como efecto el *sinthome*, donde el Nombre del Padre es una de las versiones para hacer existir al sujeto. El *sinthome* es lo que viene a bordear y a limitar el goce del sujeto. Se trata entonces en la clínica actual de saber lo que puede dar consistencia a un sujeto. Cada anudamiento es singular, es el de un sujeto único.

Nuestra hipótesis es que el autismo es una posición subjetiva y un modo de goce singular, el cual puede ser tratado a partir de una clínica del real, que utiliza los objetos, las palabras y el cuerpo (del sujeto autista y del aquel que esta en contacto con él). Si bien, aunque pareciera evidente plantear desde el psicoanálisis que el autismo obedece a una posición subjetiva, lo es menos en otros contextos donde las intervenciones y soluciones para tratar “el autismo” están basadas, por ejemplo, en protocolos prefabricados para “todos” los sujetos autistas. En el trabajo clínico del caso por caso con los sujetos autistas tampoco es evidente poder extraer lo que de la contingencia del encuentro con el objeto o con el otro puede funcionar únicamente para ese sujeto y no para otro. Consideramos también que hablar o referirnos a una “estructura autista” limita la singularidad extrema de cada caso en el autismo y no lo consideramos pertinente para nuestra investigación, además otras investigaciones ya han desarrollado este tema (Cfr. Olivos, 2012).

Si partimos de las primeras descripciones hechas por varios psiquiatras, encontramos sujetos que eligen excluirse del lazo con el Otro en su modo de gozar, lo que no viene necesariamente de un déficit. Para Bleuler, por ejemplo, en su libro *Demencia precoz o grupo de esquizofrenias*, en el autismo hay un aislamiento «activo» ligado a una dificultad del sujeto para separarse de los afectos que limitan sus representaciones: “(...) para estos sujetos, el encierro hacia el mundo exterior tiene una relación con una sensibilidad intensa que les hace evitar todo lo que puede provocar una emoción” (Bleuler, 1993, p.116). La presencia del Otro puede ser insoportable, es así que un ruido, la voz, la comida – interpretados como función del deseo del Otro – son percibidos como una intrusión intolerable. Podemos de-

cir desde una perspectiva lacaniana que Bleuler veía al autista como alguien que no quiere ceder sobre su goce y que se defiende del Otro.

Para Leo Kanner hay una tendencia al aislamiento, una soledad extrema y un desinterés por el mundo exterior, estas características van a imponerse como los criterios principales en una buena parte de las investigaciones posteriores sobre el autismo. Sin embargo, Kanner resalta que dos niños autistas de cada tres, aprenden a hablar, y describe las particularidades del lenguaje autístico: las palabras y las frases son repetidas mecánicamente, la palabra queda fijada al primer significado que se le da, al que fue adquirido en primer lugar por el niño. A partir de Kanner, podemos decir que los niños autistas buscan entrar en comunicación a través de lo que podemos llamar un “lenguaje del signo”. El signo se debe entender aquí en el sentido lacaniano: el signo representa algo para alguien. En el lugar del significante, los autistas colocan los signos a través de los cuales dan una significación absoluta a las cosas. Estos signos no borran totalmente la cosa designada, porque estos continúan con ella en una relación de similitud o contigüidad. Es así que en 1946, en el artículo de Kanner “Lenguaje idiosincrático y metafórico en el autismo infantil precoz” (pp. 242-246), él describe el aspecto extraño y fuera de contexto de algunas expresiones de ciertos niños autistas, y que reenvían a una significación personal en lazo con un evento que pudo haber marcado sus vidas. El autismo para Kanner es una perturbación «precoz», «inherente», «no orgánica» y «que persiste a lo largo de los años», podemos verificar que se trata de una «modalidad del ser».

Hans Asperger, médico vienés, orientado por la «pedagogía curativa» de la Escuela de Viena, contemporánea de los trabajos de Freud, describe en 1944 en su libro *Los psicópatas autísticos durante la infancia*, un síndrome muy cercano al descrito por Kanner. Para él, los autistas son niños inteligentes, pero que presentan «trastornos del contacto». El lazo social está afectado, pero en ciertos casos pueden surgir capacidades excepcionales; los intereses intelectuales y los objetos del autista, además de ser de toda evidencia facilitadores de contacto, son intermediarios que permiten desarrollar áreas de especialización. Los síntomas, según Asperger, perduran toda la vida y se manifiestan muy temprano. Las capacidades intelectuales y del

carácter se desarrollan y cambian, pero lo «esencial» no cambia. Hay una unidad y una constancia en los síntomas. Asperger, de la misma manera que Kanner, señalan pertinentemente el carácter vital de la relación del autista con sus objetos y la posición defensiva frente a toda tentativa de separación de estos.

Freud y los post freudianos

Volvamos al psicoanálisis. Freud, en los *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, traza la vía para abordar el autismo no solamente con referencia a las incidencias de la pulsión y de su objeto, sino igualmente con referencia al narcisismo. Esta orientación es una tentativa de reconstituir el lazo con la teoría de la sexualidad en la infancia a través de un medio inverso al de Bleuler; recordemos que, para él, el autismo está construido a partir del rechazo del Eros freudiano. Para Freud, en el tratamiento de las psicosis, la fijación al autoerotismo determina tanto la enfermedad como la cura: la restitución libidinal encuentra su objeto en la alucinación, en los comportamientos estereotipados y en el tratamiento de la palabra como cosa.

En este texto, Freud define el autoerotismo como un modo de actividad sexual en la cual “la pulsión no está dirigida hacia otras personas; ella se satisface en el propio cuerpo, ella es autoerótica” (2011, p. 161). Para Freud, el autoerotismo es la forma de satisfacción de la pulsión, es la satisfacción de la zona erogéna que se separa de la necesidad.

En el autismo, hay, precisamente, una exclusión del autoerotismo erogéno, la estructura de la imagen del cuerpo y la función del borde de los orificios corporales están afectados.

Para Freud, los cuidados aportados al cuerpo del niño son los que permiten su advenimiento, un cuerpo humano con órganos que tienen funciones. Esto es posible solamente a través del lenguaje, sin embargo es precisamente a causa del lenguaje que su funcionamiento puede volverse problemático. Freud toma el ejemplo de la boca: esta boca órgano que sirve para comer, debe volverse una boca que habla, que besa.

En el autismo hay un cuerpo de la comida, de los excrementos, de la sobrevivencia, pero no hay un cuerpo de la pulsión.

Freud, a partir de su trabajo sobre las psicosis, abrió la vía sobre la posibilidad de una transferencia en las psicosis. Para él, por ejemplo, el impulso reprimido, que también es la transferencia, no se manifiesta únicamente a través de las palabras o de los significantes, sino también a través del cuerpo. Esta transferencia, que es también amor, y a la cual Freud hace el motor del tratamiento psicoanalítico, la podemos encontrar en la clínica con los sujetos autistas, ahí donde el deseo del analista está presente, cuando éste se hace testimonio de los sonidos, pantomimas, cambios de rutinas de estos sujetos.

Enseñados por Lacan, lo seguimos cuando dice que es el deseo de saber del analista y no el de curar que cuenta en el tratamiento psicoanalítico. Se trata en el autismo de una transferencia al revés, es decir, de una transferencia hacia el autismo. Winnicott también dió una clave con respecto a la transferencia cuando propone tratar de adivinar lo que en la experiencia del «mundo autístico» puede pertenecer al «mundo exterior». En términos lacanianos, podemos decir que se trata de ver lo que puede hacer entrar en contacto al sujeto autista con el Otro.

En los trabajos de los psicoanalistas post freudianos, encontramos una primacía del sentido, interpretaciones imaginarias y metafóricas en la explicación del autismo, y un acercamiento en términos de «anormalidad». Sin embargo, también encontramos que estos psicoanalistas se interesaron en la relación del niño con los objetos, aunque su visión sobre estos es más bien negativa. Ellos consideran estos objetos al inicio como protectores e incluso como auto terapéuticos, pero después como destructores y como objetos que impiden el lazo social. Tenemos como ejemplo a Frances Tustin, psicoanalista británica analizada por Bion e inspirada por los trabajos de Winnicott y de Margareth Mahler, y para quien el «objeto autístico» es un medio para protegerse de la pérdida, que sirve igualmente para «tapar» la sensación de vacío sentida por el niño, pero es al mismo tiempo una barrera contra el «sentimiento» de deseo.

En su libro *Autismo y protección*, Tustin propone que los autistas protegen su vulnerabilidad a través de un caparazón duro, como una protección exterior a su cuerpo. La característica principal del niño autista viene del hecho de que los seres humanos, así como los animales, tienen la tendencia inherente a protegerse de las experiencias angustiantes.

La característica diagnóstica específica de los niños autistas es «una puesta en cápsula autogenerada», dominada por las sensaciones, llamadas *sensaciones-formas autísticas*: formas no clasificadas, ni compartidas, sentidas sobre la superficie del cuerpo, o sobre otras superficies que los autistas sienten como aquella del propio cuerpo, sin relación con aquellas de los objetos reales y que ahogan la conciencia de las «sensaciones normales». Tustin hace también una diferencia entre autismo patológico y autismo primario, este último es una fase normal del niño.

Margaret Mahler, psicoanalista húngara, expone en su libro *Psicosis infantil* el tratamiento de un niño llamado Stanley. Ella remarca el interés que este tiene por el funcionamiento de las máquinas y trata de intervenir a partir de este interés introduciendo objetos que ella supone interesantes o que le pudieran convenir. Ella interpreta, así, el contenido de frases que él emite, pero dirigirse a él con los elementos habituales del lenguaje discursivo, o con los códigos comúnmente admitidos, no produce ningún efecto. Lo que Stanley nos enseña es que él ya había elegido sus objetos. También pudimos darnos cuenta con este ejemplo de que hay una «voluntad» del niño, de hecho Mahler habla de “negación alucinatoria de la percepción”. Para ella, en el autismo, se trata de un no querer sentir o de un no querer escuchar de parte del niño. Nosotros proponemos, siguiendo lo que dice Lacan del trabajo de Mélanie Klein con Dick, que lo que fue importante en el tratamiento de Stanley, es que Margaret Mahler se atrevió a hablarle a alguien que simbólicamente no responde, y que estuvo allí con su cuerpo para escuchar lo que Stanley decía sobre el «hombre de la bicicleta», su robot preferido. Stanley logra hablar a partir de la observación de robots y a introducir la ausencia y la presencia a partir de objetos.

Bruno Bettelheim, en su libro *La fortaleza vacía*, considera al niño autista como un sujeto «activo», con un «potencial» determinado por las condiciones de su medio ambiente. Su equipo prestó atención a los ob-

jetos y a las invenciones de Joey, un niño autista, sin intervenir mucho y considerándolos como vitales para él. Esto no le impidió algunas veces limitarlos para permitir a Joey acercarse a los otros sujetos y producir un desplazamiento hacia los juegos y las palabras. Joey hace montajes con los aparatos y crea una máquina con la cual se conecta a la vida.

Con la lectura de los casos tratados por los psicoanalistas postfreudianos podemos verificar que los niños autistas pueden tratar su goce de diferentes maneras a partir de los objetos, nos damos cuenta también que estos niños ya están inscritos en el lenguaje, aunque solo digan algunas palabras, tienen un potencial para sustituir la ausencia de significante y están en un trabajo constante para poder apaciguar su angustia.

La clínica lacaniana del autismo

Lacan propone una clínica que no opera solamente sobre el orden imaginario, sino también sobre el simbólico y el real, lo que la va a diferenciar de la psiquiatría y a él de otros psicoanalistas que se interesan en el autismo. Para los psicoanalistas lacanianos, el niño autista no se constituye a partir de la alienación que supone una identificación en el registro del Otro y su cuerpo no está marcado por el deseo. El autista es un ser de goce, pero que no se dirige al Otro, esto abre una nueva vía para el trabajo clínico con los autistas.

En los casos estudiados por Lacan en su seminario *Los escritos técnicos de Freud*, el caso Dick de Mélanie Klein y el caso Robert de Rosine Lefort, hay al principio del tratamiento una indiferencia por parte del niño con respecto al Otro y, al mismo tiempo, un interés centrado casi exclusivamente en los objetos, particularmente en la apertura y el cierre de puertas. En los dos casos, hay una tentativa de construcción del significante a partir del uso de un objeto. En el caso de Dick, hay además un interés por los trenes; en el caso de Robert, el movimiento de las puertas empezó a estar acompañado por la palabra “el lobo”.

En el tratamiento de Dick, la fortaleza de Klein fue suponer el advenimiento de un sujeto. Dick estaba en la imposibilidad de entrar

en una relación afectiva con los objetos como estructuras, pero a través de la transposición imaginaria del juego, él pudo darle un valor afectivo. El momento crucial donde el lenguaje comienza a pegarse al imaginario de Dick es cuando Klein, apoyándose en lo que sucede en este estadio infantil, le verbaliza una historia sobre trenes en la que «el pequeño tren es Dick» y el «gran tren es papá». Dick responde «estación» y Klein prosigue con «la estación, es mamá y Dick entra en mamá». Para Lacan, el aporte principal de Klein, es que ella simbolizó una relación afectiva entre dos seres. Es menos importante hablar de un “mundo autista”, que descubrir cómo ese mundo “se pone en movimiento”, cómo el imaginario y el real se estructuran juntos.

Desde el inicio del tratamiento con RosineLefort, Robert demuestra una organización de los objetos muy estructurada. Para él, hay un interior y un exterior de la habitación donde se desarrollan las sesiones, al interior mismo de esta habitación, él crea un espacio donde puede quedarse y desplazar los diferentes objetos que se encuentran allí. Es también un niño que posee un lenguaje fundamental, pues aunque las solas dos palabras que emite vienen del superyó y sin alienación significativa, son tentativas de representación de él mismo. Robert muestra así la necesidad de un orden simbólico, la existencia de una pérdida, que él trata de efectuar en el real, tratando de cortarse el pene con unas tijeras de plástico. Como lo analiza Jacques-Alain Miller, la estructura del significante funciona en Robert, pero él se esfuerza por traducirlo en términos de real, él pide ser barrado precisamente en el lugar de la castración. El trabajo de RosineLefort fue el de enunciar las acciones y los gestos de Robert, ella se hizo testimonio del intercambio de objetos, y su presencia y regularidad hicieron que Robert respondiera a sus enunciados. Uno de los efectos de este tratamiento es que *el lobo* se desplazara a otros objetos y que tomara el estatuto de significante, permitiendo así el manejo de un goce desbordado y la construcción de un cuerpo. Volviéndose propietario de sus objetos, es así que Robert los hace entrar en un circuito donde pide organizarlos y, a su vez, los organiza.

En la “Conferencia de Ginebra sobre el síntoma”, Lacan pregunta: “¿Qué hace que un niño pueda escuchar?”, él mismo responde: “él no escucha, pero seguramente hay algo para decirle”. Esta formula-

ción va a orientar toda una clínica del autismo. En efecto, para Lacan los autistas no pueden escuchar lo que tenemos para decirles, porque nos ocupamos de ellos.

En las diferentes elaboraciones teóricas propuestas por los estudiantes de Lacan, encontramos en Rosine y Robert Lefort una orientación hacia lo real a partir de la proposición de la inexistencia del Otro para el niño autista. Decir que no hay un Otro es decir que no hay un S_1 , entonces no hay metáfora del sujeto ni posibilidad de identificación. Sin embargo, para Lacan, estar en el real no impide la acción del simbólico, porque incluso si las palabras del niño no están a la base destinadas al intercambio, ellas son una base de su construcción. Esto hace suponer a los esposos Lefort la posibilidad del surgimiento de un significante «único» que puede representar al sujeto.

Lo que para postfreudianos como Mahler, Tustin y Meltzer son sensaciones corporales «saturadas de agresividad», «desviadas» o «desmanteladas», puede ser aclarado por lo que los Lefort llaman la pulsión de destrucción en el niño. Los fenómenos que aparecen como resultado de esta pulsión (por ejemplo pegarse a los objetos) llevan al psicoanalista Eric Laurent, en su libro *La batalla del autismo*, a la conceptualización de una topología del espacio pulsional. Este es un espacio donde no hay un adentro y un afuera, donde el sujeto se pega a la pulsión de manera no métrica. El autista se desplazaría en espacios de goce donde el infinito y el lado, son parecidos. El cuerpo estaría obstruido por los objetos, no hay ni «vacío», ni «borde» y ningún trayecto es posible. Eric Laurent señala, sin embargo, a partir de su experiencia clínica, que los autistas tienen la tendencia a arrancar los objetos del cuerpo de aquel que se hace su compañero (analista, profesor, etc.). Esta observación lo lleva a proponer como orientación de trabajo clínico la creación de trayectos alrededor del objeto del Otro, para permitir al objeto introducirse en una metonimia. Concretamente, él propone construir bordes pulsionales a través de objetos que pueden aparejarse con el cuerpo del niño y de agregar y extraer esos objetos al trayecto, esto con el objetivo de permitir al niño ceder algo de su goce sin que lo afecte mucho.

El concepto de «borde autístico» es desarrollado por Eric Laurent y también por Jean-Claude Maleval. Este borde es propuesto como

una frontera creada por el autista a partir de su objeto. Es una formación contra el Otro real (el mundo exterior), pero es al mismo tiempo un canal hacia este. Es también un captador de goce dinámico y una tentativa de manejo del goce en exceso. Este borde está constituido por tres elementos sobre los cuales el sujeto autista puede apoyarse. Uno de esos elementos es el «doble». Esta noción es abordada por los Lefort a partir de la simbiosis de los autistas con los objetos; para los Lefort, este doble tiene como función bordear el cuerpo, y representa, al mismo tiempo, la división del sujeto en el real. La ausencia de imagen para el autista hace que ese doble tome el lugar del real en permanencia. Para Jean-Claude Maleval, esta relación con el doble hace posible la separación con el Otro y opera como una estructura que puede ayudar al sujeto a salir de su soledad. El doble puede ser un objeto, un compañero imaginario, un animal, un semejante y hasta el propio reflejo en el espejo. Para Eric Laurent, la experiencia del «doble» es la experiencia del espejo, y ella es construida por el sujeto con el fin de soportar la angustia. Para algunos niños, por ejemplo, el contacto con un animal es el pasaporte hacia el mundo de los otros.

El segundo elemento que sirve de apoyo al autista es «el objeto autístico». Esta noción fue propuesta en primer lugar por Tustin. Para ella, este es una especie de precursor del objeto transicional, que protege contra la pérdida y puede hacer parte del propio cuerpo del niño. Para Jean-Claude Maleval, el objeto autístico es un objeto que puede ser creado por el niño o uno que ya existe en su medio, difiere del objeto transicional en cuanto a su permanencia en el tiempo ya su función. Mientras que el objeto transicional viene a estabilizar una pérdida, el objeto autístico sirve para emparejar un goce pulsional en exceso. Maleval distingue «el objeto autístico simple» del «objeto autístico complejo». El primero es un goce autosensual que hace barrera con el mundo exterior, pero puede ser también un doble «viviente», portador de un retorno de goce sobre el borde. El segundo trata de descartar la presencia excesiva del Otro, de colocarla a distancia y de producir una dinámica pulsional.

Eric Laurent propone los objetos «con forma» y los objetos «sin forma». Los primeros sustituyen los límites del cuerpo, protegen al sujeto de la angustia y de la intrusión, impiden el desvanecimiento

del sujeto (guantes, zapatos). Los segundos hacen referencia a los objetos pulsionales que se rehúsan a entrar en el registro de la forma y del cuerpo; estos son objetos de goce que se imponen al cuerpo y que se extraen de éste (los pelos, la piel, las heces). Entre más estos objetos (letras, pedazos del cuerpo, objetos tomados del mundo exterior), se alejan del cuerpo, hay más posibilidad de dirigirse hacia un lazo social. La pérdida del objeto es necesaria para la inscripción del sujeto en el campo del Otro y para crear lazos con los otros.

La voz es uno de los objetos que el autista tiene más dificultad para perder, el no ceder el goce vocal es, para los estudiantes de Lacan, una de las posiciones del sujeto autista. Esto es consecuencia de un rechazo del vacío y sería una de las maneras de protegerse de las manifestaciones del deseo del Otro y de su presencia. En la mayoría de casos, la manifestación de este no querer hablar es el mutismo, sin embargo se pueden observar algunas manifestaciones como, por ejemplo, la creación de neologismos, la utilización de un lenguaje sin enunciación que se repite o que tiene como recurso el signo.

«El área de especialización» es el tercer elemento constitutivo del borde. Es un modo de especialización que surge a partir de uno o varios temas que pueden interesar al autista. La utilización de signos es, por ejemplo, una manera de apaciguar la dificultad para comprender los enunciados del otro y puede, al mismo tiempo, ayudar al sujeto a establecer un orden intelectual. Una vez este orden es establecido, los comportamientos estereotipados o las fijaciones obsesivas sobre un tema específico pueden surgir. Para el psicoanálisis lacaniano esto no representa una regresión o comportamientos inadecuados que deben ser eliminados, sino, al contrario, una apertura hacia la construcción de un Otro que puede llevar al desarrollo de una actividad profesional o simplemente para poder expresar las emociones.

La práctica entre varios

La práctica entre varios es un término inventado por Jacques-Alain Miller en 1992. Este hace referencia a un trabajo clínico específico en ins-

tituciones con niños autistas y psicóticos. Para Antonio Di Ciaccia, quien la creó, esta se basa en los elementos estructurales de la enseñanza de Lacan y responde a una exigencia clínica del tratamiento de estos niños. Para él, el significante existe pero está congelado en lazo directo con el goce. Lo que este goce demuestra es que los sujetos autistas pueden reemplazar el lenguaje con los objetos y que el advenimiento subjetivo puede ser «descongelado» de diversas maneras.

En esta práctica, los que intervienen se vuelven compañeros del autista, no como semejantes, sino porque ellos pueden anudar el Otro de la palabra con el Otro del lenguaje para así excluir el goce en exceso. Convertirse en compañero, quiere decir sostener un Otro del deseo y sostener la cadena del trabajo ya iniciado por el niño a partir de sus manipulaciones con su cuerpo y sus objetos.

Esta práctica permite, de un lado, al acompañante (psicólogo, médico, etc.) deshacerse de la creencia en que él puede ser el único que puede trabajar con el niño, aunque esto depende del caso por caso, la permutación entre varios permite instaurar un Otro con límites y reglas, lo que impide la fijación a una sola persona y permite la apertura hacia los otros, esto también puede aligerar el trabajo de cada miembro del equipo.

Otro aspecto importante, que la diferencia de la cura individual, es la presencia no solamente de los que intervienen, sino también de otros sujetos autistas. Para Sara, una niña que asiste a uno de los hospitales de día donde la *práctica entre varios* se ejerce, es a partir de la tentativa del robo de un objeto que pertenecía a otro niño que una manifestación de deseo pudo surgir. Para Joey, el niño tratado en la Escuela Ortogénica de Bettelheim, aunque no se trata de una práctica entre varios, los efectos de la presencia del equipo y la observación de otros niños hizo que él propusiera a los terapeutas ocuparse de sus máquinas o de utilizarlas indirectamente. Él también encuentra en otro niño a un doble que comienza a imitar, y que le permitió humanizarse e interesarse en los otros niños. La presencia de varios permite también dirigirse al niño de manera indirecta, lo que hace que la intrusión sea menor y que el niño acepte de manera más fácil lo que se le pide.

También es posible transmitir reglas sin colocarse en el lugar del Amo. Por ejemplo, en la Antena 112, una institución italiana, los que intervienen colocaron un gran tablero con las normas de la institución, y a la vista de todos, escribieron: «en la Antena, nadie hace mal a nadie, en la Antena todo se puede decir, en la Antena no se permite todo», la idea es que toda la institución y sus integrantes están sometidos a las mismas reglas. En la institución Avenir, en Argentina, la ausencia de reglas convencionales como, por ejemplo, no poder sacar objetos de la institución, es lo que permitió a uno de los niños circular libremente con sus objetos fuera y dentro de la institución. En México, la práctica entre varios se ha extendido a colegios no solamente especializados sino también clásicos. Con esta práctica se busca dar un lugar al sujeto y ser mediador para permitir el pasaje de la palabra y de la ley, e impedir el pasaje al acto a partir de una posición humilde que implica saber no saber.

Esta práctica no busca desarrollar la “motivación” de los niños para favorecer una producción colectiva o para alcanzar objetivos preestablecidos. Tampoco pretende promover una homogeneidad o una complementariedad entre los niños, un ideal de cohesión muy común en las terapias de grupo. La *práctica entre varios* orienta hoy en día varias instituciones en el mundo, y aunque los principios que la guían son los mismos, esta no es una técnica ni un método, pues cada modalidad de intervención siempre es singular. Dos proposiciones de Virginio Baio caracterizan esta práctica: ser “distráidamente atentos” y “dóciles con el sujeto pero intratables con el Otro” (2005, p. 114).

A partir de las notas clínicas analizadas en nuestro trabajo de investigación podemos destacar en el trabajo de los analistas con los sujetos autistas la importancia que tiene, por ejemplo, el encuentro contingente del sujeto autista con un objeto y la puntuación de lo que puede representarlo como sujeto: una manifestación de deseo, una tentativa de intercambio con el Otro a través de la renuncia o del distanciamiento de los objetos, la invención de un objeto autista o la invención de una lengua. El encuentro con el objeto también puede permitir la introducción de una limitación del goce.

Podemos destacar, entonces, de la orientación de «la *práctica entre varios*» las siguientes características: la presencia de «varios» permite

no solamente relevarse en los actos del niño, sino hacer posible la inscripción de este acto en él. La utilización de un lenguaje particular basado en los objetos que apunta a extraer al niño del puro goce real a través de lo simbólico. El establecimiento de una transferencia a partir de los objetos que el niño retira en los otros, de los objetos que le interesan y que lo hacen interactuar indirectamente con los otros, que lo dinamizan, y aquellos que esbozan una construcción del significante y que pueden permitir desarrollar un campo de interés.

Testimonios de sujetos autistas

Siguiendo a Lacan cuando dice que el sujeto autista tiene “algo que decir”, y a François Ansermet que propone frente a las crisis actuales visitar el autismo, caso por caso, de manera clínica, sin un a priori, porque cada autista puede aportar su enseñanza al psicoanálisis, encuentro pertinente para concluir mencionando brevemente el testimonio de dos sujetos autistas: Donald T. y Josef Schovanec. Estos dos sujetos autistas nos muestran cómo pudieron, cada uno de manera singular, inscribirse en el lazo social.

A partir de la lectura de una entrevista entre Donald T., primer niño diagnosticado como autista por Leo Kanner, publicada en la revista virtual *The Atlantic* en el 2010, vemos cómo sin salir del autismo este sujeto pudo estabilizarse y mantenerse en el lazo social. Su goce se reguló a través de la construcción de un Otro que incluye sus hobbies y actividades predilectas; vemos, sin embargo, que estas actividades se desarrollan siempre de la misma manera y bajo la misma rutina, son actividades muy codificadas, como por ejemplo el golf o los viajes que él prepara y que organiza siguiendo un mismo procedimiento.

Josef Schovanec, autista Asperger, habla de su vida en dos libros: *Je suis à l'Est (Estoy en el este)*, que sugiere estar en la dirección opuesta de la expresión francesa «estar en el oeste» que significa estar cansado o desconcentrado, y *Eloge du voyage à l'usage des autistes et de ceux qui ne le sont pas assez (Elogio del viaje para el uso de autistas y para aquellos que no lo son suficientemente)*. Para él su autismo no es extranjero, sino, al contra-

rio, hace parte de él. A lo largo de su testimonio, nos damos cuenta que tiene acceso al sentido pero es extranjero a la significación fálica. Él es un extranjero con respecto a los códigos sociales y su primera solución es buscada en el aprendizaje. Su mayor dificultad siempre ha sido el lazo social, la pertenencia a un grupo, el intercambio con los otros, todo lo que representa un saber hacer con el semblante.

Él siempre se ha apoyado en los libros, objetos que le han permitido acceder al saber sin tener que pasar por el otro y sin ser juzgado; también agrega otros objetos similares: calculadora, computador, Internet, los cuales son una especie de prótesis en el intercambio social y un medio para afrontar situaciones potencialmente angustiantes de manera menos directa. Estos objetos le han permitido acercarse al “mundo humano”, comprender que detrás de estos objetos hay humanos, es decir, que un libro o que un programa es creado por alguien; así él pudo darse cuenta que detrás del realhay el simbólico.

Schovanec logró una articulación remarcable con un área de especialización. Logra no solamente hacer de la escritura su profesión, sino utilizar la palabra escrita y hablada como medio de expresión para hablar del tema que le concierne: el autismo. El aprendizaje de varios idiomas y los viajes al exterior, a los que él llama su «terapia», le permiten sentirse, paradójicamente, menos extranjero. Propone los viajes como un medio para encontrar su humanidad. Los viajes son tomados como una elección diferente de aquella de ser considerado como un incapacitado, “un laboratorio ambulante de soluciones humanas”. Propongo, como hipótesis, que los viajes son una manera de sentirse menos extranjero en el idioma del Otro. Los viajes también confirman que finalmente no está tan solo y que puede mutar.

En su segundo libro, Schovanec dice que antes hacía hasta lo imposible por hacerse pasar por alguien “normal”, ahora dice que se siente orgulloso de ser un poco un “bufón”, nombrando así, su particularidad.

Suponer que hay un sujeto que goza de manera singular es una posición ética del psicoanálisis, incluso si el sujeto está disminuido en sus capacidades, es su elección lo que lo hace singular. Quie-

ro terminar, entonces, con una proposición de François Ansermet: “la elección está en el origen de lo que se vuelve, la elección hace del sujeto alguien impredecible, como lo dice Ludwig Wittgenstein, incluso si alguien está limitado por una serie de genes o por no importa qué otros factores constitutivos o contingentes que lo disminuyen, es la clínica que se impone una vez más, uno por uno, como la sola vía de acceso a la respuesta del sujeto que implica, por supuesto, el acto del analista, el cual abre la vía a la invención del sujeto. Esto supone del lado del analista una posición activa. Y sea lo que sea, el sujeto no surge solo, para que él surga necesita el otro humano” (Ansermet, 2012, p.19).

Referencias bibliográficas

- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM v). Washington, USA.
- American Psychiatric Association. (2004). *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, 4^e édition texte révisé (DSM-IV-TR). J.-D. Guelfi et M.-A.Crocq (Trad). Paris, France : Masson.
- Ansermet, F. (2012). Autisme et émergence du sujet. En *Conversation clinique : A l'écoute des autistes. Des concepts et des cas* UFORCA (vol. I, p.19). Paris, France : Maison de la Mutualité.
- Asperger, H.(1944/1988). *Les psychopathes autistiques pendant l'enfance*. Paris, France : Synthélabo. Les empêcheurs de penser en rond.
- Baio V., citadopor Di Ciaccia A. (2005). La pratique à plusieurs. *La Cause freudienne*(61), 107-118.
- Bettelheim, B. (1969). *La forteresse vide*. Paris, Francia : Gallimard.
- Bleuler, P. (1993). *Dementiapræcox ou groupe des schizophrénies*. Paris, France : EPEL/GREC.
- Carlotti, M-A. (2013) *Troisième plan autiste 2013-2017*. Recuperado de: www.social-sante.gouv.fr
- Freud, S. (2011). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris, France: Flammarion.
- Kanner, L. (1946). Irrelevant and Metaphorical Language in Early Infantile Autism. *American Journal of Psychiatry*(103), 242-246.
- Kanner L., Einsberg L.(1955). Notes on the Follow-up Studies of Autistic Children. In *Psychopathology of Childhood*. New York: Grune and Stratton.
- Lacan, J. (1966). Propos sur la causalité psychique. En *Écrits*.Paris, France : Seuil.

- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*. Paris, France : Seuil.
- Lacan, J. (1985). Conférence à Genève sur le symptôme. *Bloc-Notes de la psychanalyse*(5), 5-23.
- Laurent, E. (2012). *La bataille de l'autisme*. Paris, France : Navarin éditeur.
- Maleval, J.-C. (2009). *L'autiste, le double est ses objets*. Rennes, France : PUR.
- Maleval, J.-C. (2012). Pourquoi l'hypothèse d'une structure autistique ? *En-Conversation clinique : A l'écoute des autistes. Des concepts et des cas* UFORCA (vol. I, p.46). Paris, France : Maison de la Mutualité.
- Malher, M. (1977). *Psychose infantile. Symbiose humaine et individuation*. Paris, France : Payot.
- Miller, J.-A. (1988-1990). A propos des structures de la psychose. L'Enfant au loup et le Président. En *L'enfant et la psychanalyse*. Paris, France : Archives de Psychanalyse.
- Olivos, A. (2012). *Approche structurale de l'autisme et la psychose infantile*. Recuperado de www.theses.fr/2012PA083479
- Schovanec, J. (2012). *Je suis à l'Est*. Paris, France : Plon.
- Shovanec, J. (2014). *Eloge du voyage à l'usage des autistes et de ceux qui ne le sont pas assez*. Paris, France : Plon.
- Tustin, F. (1992). *Autisme et protection*. Paris, France: Seuil.
- Zucker, C., Donvan, J., (2010). *Autism's First Child. The Atlantic*. Recuperado de www.theatlantic.com

FIBROMIALGIA E DORES CRÔNICAS: UMA ESCUTA ANALÍTICA POSSÍVEL?¹

Pauleska Asevedo Nobrega²

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Brasil

pauleskanobrega@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9048-5301

Edilene Freire de Queiroz³

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Brasil

edilenefreiredequeiroz@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9782-3254

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a02

Resumo

Este artigo teórico é fruto da investigação de mestrado intitulada “Como escutar o corpo que dói? Reflexões sobre acontecimento de corpo e transferência”, no qual problematizamos a escuta analítica da dor a partir da

-
- 1 Este artigo é fruto da investigação intitulada “Como escutar o corpo que dói? Reflexões sobre acontecimento de corpo e transferência”, inserida no campo de pesquisa da Psicopatologia Fundamental e Psicanálise do Mestrado em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), realizado no período de 2012 à 2014.
 - 2 Doutoranda e mestra em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), na linha de pesquisa Psicopatologia Fundamental e Psicanálise. Especialista em Saúde Mental pelas Faculdades Integradas de Patos (FIP). Graduação (Bacharelado e Licenciatura) em Psicologia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), com ênfase na Clínica Psicanalítica. Foi professora da Especialização em Saúde Mental pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (FUNESO), atualmente é professora visitante da Especialização em Saúde Mental na Zenith – Clínica, Cursos e Consultoria pelo Instituto de Ensino Superior Múltiplo (IESM). Foi Psicóloga Clínica das Faculdades de Ciências Médicas (FCM). Atua em consultório particular (Psicanálise) desde 2010.
 - 3 Pós-doutora (Laboratoire de Psychopathologie Clinique, Université de Aix-Marseille I), doutora em Psicologia Clínica (PUC SP), professora titular e membro do

nossa experiência na clínica de sujeitos com diagnóstico de fibromialgia e/ou dores crônicas.

Palavras chaves: dor, corpo, gozo, transferência.

FIBROMIALGIA Y DOLORES CRÓNICOS: ¿UNA ESCUCHA ANALÍTICA POSIBLE?

Resumen

Este artículo teórico es fruto de la investigación de maestría titulada “¿Cómo escuchar el cuerpo que duele? Reflexiones sobre acontecimiento del cuerpo y transferencia”, en la cual problematizamos la escucha analítica del dolor a partir de nuestra

experiencia en la clínica de sujetos con diagnóstico de fibromialgia y/o dolores crónicos.

Palabras clave: dolor, cuerpo, goce, transferencia.

FIBROMYALGIA AND CHRONIC PAIN: A POSSIBLE ANALYTIC LISTENING?

Abstract

This theoretical paper is a result of the master's degree research named “How to Listen to the Body That Hurts? Reflections on Body Event and Transference”, in which the analytic listening of pain is discussed

from the experience in the clinic of subjects with a diagnosis of fibromyalgia and/or chronic pain.

Keywords: pain, body, *jouissance*, transference.

Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica e Coordenadora do Laboratório de Psicopatologia Fundamental e Psicanálise (UNICAP), psicanalista, membro da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental. Membro do Grupo de Trabalho “Psicopatologia e Psicanálise” da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), Brasil.

FIBROMYALGIE ET DOULEURS CHRONIQUES : UNE ÉCOUTE ANALYTIQUE POSSIBLE ?

Résumé

Cet article théorique est le résultat du mémoire de master intitulé « Comment écouter le corps qui fait mal ? Des réflexions sur l'événement de corps et le transfert », dans lequel on s'interroge sur l'écoute analytique de la douleur basés sur notre

expérience en clinique de sujets avec des diagnostics de fibromyalgie et/ou souffrant des douleurs chroniques.

Mots-clés : douleur, corps, jouissance, transfert.

Recibido: 17/4/2017 • Aprobado: 10/10/2017

Introdução

É primordial nos questionarmos sobre a possibilidade de conversibilidade do saber do corpo vivo refletido no acontecimento de corpo da dor crônica ou da dor na fibromialgia, numa provocação subjetiva que desloque a alteridade do corpo para a palavra. Este artigo teórico é fruto do trabalho de mestrado intitulado “Como escutar o corpo que dói? Reflexões sobre acontecimento de corpo e transferência”, no qual questionamos se é possível tratar analiticamente a dor em sujeitos com diagnóstico de fibromialgia e/ou dores crônicas. Quando as palavras não ressoam segundo a variação da cadeia significativa, quer dizer, quando a transferência é problemática nesses termos, trata-se de escutar o corpo que dói, considerando o contexto da primazia dos corpos na nova ordem simbólica, levando em conta o gozo não simbolizável e a possibilidade de seu tratamento, na medida em que é endereçado.

“Deixemos o sintoma ao que ele é: um acontecimento de corpo”, nos diz Lacan (1975/2003, p.565). Devemos levar em consideração o corpo na sua relação com a linguagem que o permeia e o permite gozar, nos limites do simbólico. Os acontecimentos de corpo presentificam hoje “(...) Aquilo do dizer que esburacou o real, (S1) (...)” (Alvarez, 2013, s/p). A linguagem como aparelho humanizante, cada vez mais fragmentada, sucumbe ao corpo, que recolhe de forma inédita a proliferação de significantes fabricados pelo maquinário social contemporâneo, incorporando-os, a saber, para gozar disso de modo genérico, coletivo. Daí porque os corpos se agitam, também atuantes em meio às nomenclaturas com as quais se identificam imaginariamente, numa instabilidade que acompanha a ditadura da inclusão social.

Podemos pensar no sentido de que há uma desordem instaurada desde que a palavra está em crise, na era das grandes intensidades, como observa Ram Mandil (s/d). A ordem de um universo sem fronteiras, da virtualização, onde a fugacidade dos eventos e objetos favorece a criação de novos mercados, insere o corpo tanto na cadeia produtiva como na cadeia consumidora, como corpo-objeto. O distanciamento salutar entre o sujeito e seus instintos mais primitivos, em nome da civilização, dá lugar a um acesso inédito ao mundo dos sentidos com o que nele existe de mais orgânico, de literal. Num tra-

balho de rejeição do senso metafórico próprio da linguagem, é pela via do real – muito mais que do simbólico – que há um fascínio por viver como máquina, na crença do homem “liberado” pela ciência (Laurent, 2010/2012); “a ciência faz existir no mundo, coisas que não existiam de modo algum” (Laia, 2013, s/p).

Essas reflexões surgiram a partir de atendimentos ambulatoriais⁴ de sujeitos com diagnóstico de fibromialgia e/ou dor crônica que nos foram encaminhados por profissionais de saúde, médicos e fisioterapeutas. Percebíamos a dificuldade de adesão desses sujeitos ao tratamento analítico, os quais se retiravam deliberadamente do serviço, de modo a deixar-nos a interrogação sobre o que se passava nesses casos, conduzindo-nos a uma investigação de mestrado. Escolhemos quatro casos atendidos e já encerrados, emblemáticos de uma transferência problemática, almejando os seguintes objetivos: problematizar a escuta analítica dos sintomas corporais da dor e o seu tratamento, refletindo os impasses da relação transferencial na clínica das fibromialgias e dores crônicas num contexto institucional.

Através dos atendimentos observamos que a utilização do discurso científico era muito comum para legitimar a inviabilidade de um tratamento possível, tanto na perspectiva subjetiva como na vertente do sintoma corporal: “não é psicológico”; “é crônico”; “não tem cura”; “tenho que aceitar conviver com a dor”; “não posso fazer mais nada”, “preciso me aposentar”. A ênfase no corpo que doía acusava a precariedade de uma elaboração subjetiva desses sujeitos e isso modificava o modo de tratar essa dor, já que sobre ela não havia nada a interpretar, nada a saber. Nesse sentido, não só nos perguntamos sobre a tendência para uma relação transferencial de resistência, como nos perguntamos também, se, nesses casos, podíamos falar da presença de uma transferência voltada para a psicóloga, questionando se haveria uma estrutura de saber, ou melhor, do sujeito suposto saber, mantenedora da situação analítica. Lacan (1964/1988) leu a transfe-

4 Os atendimentos ambulatoriais foram realizados no Setor de Psicologia de uma Instituição de Saúde na cidade de Campina Grande, Paraíba – Brasil, entre os anos de 2011 e 2013. Essa Instituição embora fosse privada, oferecia serviços públicos pelo Sistema Único de Saúde – SUS.

rência como um dos princípios fundamentais da psicanálise, postulando-a como o sujeito suposto saber. Sustentou que “desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber [...] há transferência” (p. 220). Esse seria o pivô sobre o qual repousam todos os fenômenos da transferência, incluindo suas problemáticas, portanto, um “fundamento transfenomênico dos fenômenos da transferência” segundo Miller (1979/2002, p.58), produto do discurso analítico e que interrogamos a partir dessa específica experiência na clínica da dor.

Recursos metodológicos

Enquanto pesquisa psicanalítica nosso trabalho teve como produto da situação psicanalítica de pesquisa o texto metapsicológico, cujo campo e objeto são psíquicos, abordados do ponto de vista dinâmico, tópico e econômico. No texto metapsicológico, a transferência é a via de acesso ao singular e ao paradigmático da experiência analítica, possibilitando uma interpretação, portanto, analítica, como indica Caon (1994).

Com Freud (1912/2006, pp. 111-112), tomamos a transferência como “reimpressões” de uma “catexia libidinal parcialmente insatisfeita, pronta por antecipação e que se dirige ao analista, incluindo-o numa das séries psíquicas que o paciente já formou”. Nesse caso a satisfação que anseia por realizar-se é índice da relação transferencial ou empuxo para fazer laço, a partir de uma impressão psíquica prévia, que se atualiza na relação com o analista. Para ele, a transferência como repetição se correlaciona com a resistência comum à estrutura do desejo, que é atualizada no *setting* e que tende a silenciar o paciente.

Com Lacan (1958/1998), endossamos a transferência enquanto uma incidência do real que se articula na experiência analítica através do lugar do analista; uma manifestação do inconsciente mesmo em sua recusa, a qual revela a incidência do campo do Outro no circuito pulsional como a sua própria causa.

A partir dos indicativos sobre a transferência pensados por Miller (1979/2002), a seguir, analisamos a relação estabelecida transferencialmente em cada caso construído:

- a) **Transferência-repetição:** Tem como base a primeira concepção freudiana da transferência como uma das formações do inconsciente. Ou seja, um dos disfarces do desejo que se apodera de significantes esvaziados de significação. Na psicanálise o desejo do paciente se disfarça ao fazer uso do significante do analista, tomando forma numa das séries já existentes psiquicamente. Interior e exterior se confundem: “Digamos que o analista como significante, faz parte da economia psíquica. Esse é o descobrimento da transferência [...] Eu me atreveria a dizer [...] o analista é uma formação do inconsciente” (Miller, 1979/2002, pp. 60-61). Nesse sentido, Freud reconhece uma descontinuidade dada a emergência da transferência, como um núcleo patogênico que deriva da situação analítica. Denominou de neurose de transferência o mecanismo próprio ao inconsciente afeito à inserção do analista na economia libidinal do paciente e que vem a substituir a patologia inicial.
- b) **Transferência-resistência:** Quando a transferência aparece como obstáculo para a cura, obstruindo a abertura do inconsciente e impedindo as associações livres. É uma das faces inevitáveis da transferência, pois as ditas associações livres são regidas por leis específicas reveladas em uma análise. A ambiguidade da transferência se localiza aí, no tempo de fechamento do inconsciente, comum à entrada do analista na economia libidinal do paciente. Ao ofertar a sua posição de ouvinte, o analista pressiona o inconsciente, tomando a fala como causa. Nesse aspecto, “a transferência assinala que o inconsciente foi atingido e imediatamente se manifesta através de uma infração à regra fundamental da psicanálise, através de um silêncio do paciente que evita o pensamento acerca do terapeuta” (Miller, 1979/2002, p. 64).
- c) **Transferência-sugestão:** O poder de influência que se dá através da transferência decorre da possibilidade de ressignificar os sintomas do paciente. A cura analítica é o percurso que o sintoma faz ao dirigir-se ao Outro, permitindo que o analista incida sobre os significantes do paciente, do lugar da transferência. Esse momento se refere à análise das resistências, pois requer uma adesão à proposição analítica de que qualquer coisa que se fale, não é mero acaso. A transmissão de que a fala porta uma causalidade

depende do consentimento do paciente em ultrapassar a pessoa do analista e estabelecer um discurso, a saber, analítico.

- d) Sujeito suposto saber: Lacan formulou a teoria do sujeito suposto saber, situando a transferência como consequência imediata do discurso analítico. Essa estrutura de saber se instaura desde a entrega do paciente à associação livre, sob a responsabilidade da função de intérprete do analista. É a esta entrega que Miller chama de abertura à transferência, máxima aproximação da estrutura mais fundamental que é a do campo da linguagem. “Coloca-se na posição de buscar a verdade sobre si mesmo [...] no limite de sua palavra, e o limite de sua palavra está no analista enquanto grande Outro, ouvinte fundamental que decide a significação – e é por isso que seu silêncio é tão essencial [...]” (p. 73).

Utilizamos o banco de dados já existentes a partir dos registros em prontuários da Instituição para construir os casos clínicos selecionados, após a autorização dos sujeitos dos casos através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Os casos clínicos se dividiram em dois tipos: aqueles cujos pacientes compareceram a um total de três sessões e aqueles cujos pacientes compareceram a mais de três sessões, mas não deram continuidade ao tratamento. Todos frequentaram, em geral, uma sessão semanal, com a duração de aproximados trinta minutos. Os sujeitos eram do sexo feminino entre 25 e 53 anos de idade, como todos os demais que chegamos a atender, corroborando com as estatísticas das ciências médicas que afirmam que o índice de portadores de fibromialgia, em sua maioria, é do sexo feminino e dentro dessa faixa etária (Sanches, 2009).

Ao longo da construção desses casos clínicos buscamos por invariáveis no campo do sujeito do inconsciente, a partir da escuta e da posição analítica do psicanalista. Bem como o que não era integrável no discurso e aparecia no corpo com certa insistência, levando-nos a questionar se não seria uma expressão corpórea de um ponto de gozo não simbolizável e, também, por fazer questão à teoria. Neste artigo, não nos reportaremos a cada caso especificamente, mas adentraremos à discussão teórica que os casos propiciaram e compartilharemos os caminhos acessados para tangenciar a clínica da dor e os impasses analíticos a ela inerentes.

O *status* científico da fibromialgia

Para o discurso da ciência, a dor, outrora vista como um mero sinal denunciativo de que algo fisiologicamente ia mal, com os avanços nos conhecimentos dos mecanismos neurológicos, a dor, sobretudo a dor crônica, passa a ser considerada a própria doença. A fibromialgia é um dos nomes para essa dor (Besset, Gaspard, Doucet, Veras & Cohen, 2010). É considerada doença reumática de alta incidência, polisintomática e, por isso, tida como uma síndrome, devido à presença de sintomas tais como “fadiga, distúrbio do sono, disfunção cognitiva e episódios depressivos” (Brasil, 2012). Essa doença atinge 8% da população geral, cuja frequência varia de 2,5% a 10,5% em mulheres e aproximadamente 4% em homens, com predominância em mulheres acima de 35 anos (Sanches, 2009).

É recente a pesquisa médica sobre essa patologia, datando de apenas três décadas, apesar de há muito ser reconhecida. “Sua principal característica clínica é a hipersensibilidade para a dor que os pacientes apresentam ao receber um estímulo em qualquer parte do sistema músculo-esquelético, e que tem determinado a construção dos critérios clínicos atuais para o diagnóstico desta enfermidade” (Collado, 2008, p. 517).

Alguns autores vão divergir quanto ao diagnóstico diferencial, inclusive quanto a considerar a fibromialgia uma patologia comprovável ou não. Ainda pouco se sabe sobre sua etiologia e patogênese ou tratamentos que sejam recomendáveis por sua eficácia. Em geral, por não existirem lesões identificáveis, o diagnóstico é exclusivamente clínico (Heymann et al., 2010). A história clínica do paciente e o exame físico minucioso são as bases para a definição diagnóstica dessa patologia. As síndromes somatoformes e de cunho psicossocial estão comumente associadas a ela (Braga & Sequeira, 2013).

Anteriormente chamada de neurastenia, reumatismo muscular, fibrositis, a síndrome da fibromialgia foi um termo cunhado apenas em 1990 pelo *American College of Rheumatology* (ACR), quando foram publicados os primeiros critérios diagnósticos oficiais. Novamente, em 2010, a partir de um estudo multicêntrico com 829 pacientes, a ACR validou novos critérios, chamados de preliminares, para definição do

diagnóstico da fibromialgia (ACR, 1990; 2010). Na décima revisão do Código Internacional de Doenças (CID-10) (2010), produzida pela Organização Mundial de Saúde (OMS) (2010), a fibromialgia (CID-M 79.7) foi descrita como a manifestação de dor músculo-esquelética generalizada crônica, onde inexistem processos inflamatórios articulares ou musculares.

Logo, ao assumir uma categoria nosográfica, os médicos foram chamados a responder com um saber-fazer sobre a dor de tais pacientes, levando-os a confrontar-se com seus limites, o que culminou com a convocação do Conselho Federal de Medicina (CFM) para formar uma maior quantidade de médicos aptos para combater essa doença. Nesse ínterim, a Sociedade Brasileira de Reumatologia (SBR), realizou uma busca ampla e sistemática na literatura médica por diretrizes (*guidelines*) e elaborou em consenso o tratamento da doença (Heymann et al., 2010).

Contudo, o Consenso Brasileiro de Fibromialgia 2010 não foi conclusivo, apesar dos esforços, como demonstrado na definição da fibromialgia elaborada enquanto “um estado de saúde complexo e heterogêneo no qual há um distúrbio no processamento da dor associado a outras características secundárias” (p. 59). Essa notificação, por sua vez, desemboca no consenso de que a fibromialgia não justifica afastamento do trabalho.

Pois bem, longe de se atingir uma explicação comum à causa da fibromialgia ou mesmo de defini-la, parece ser de comum acordo para a medicina que ela representa uma lacuna para o saber médico-científico ao assumir que o tratamento deve ser particularizado, com o objetivo de controlar a dor, não de eliminá-la. De todo modo, não existem critérios de remissão da doença, então não se evade ao indicar tratamentos outros, além do medicamentoso, como a psicoterapia, conjecturando as comorbidades de cunho psiquiátrico, como os transtornos de ansiedade e depressão, muito frequentes nesses casos (Heymann et al., 2010). Um dos pesquisadores da OMS, Ehrlich (2003, p. 672), também destaca que fatores psicológicos são muito mais importantes em pessoas acometidas por essa doença, para os quais é preciso atentar.

Na revisão da quarta versão do mais conhecido guia de diagnósticos de disfunções mentais, o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM IV) de 1990, esse que mantinha a fibromialgia na série das síndromes somatoformes, ocorre uma mudança desanimadora para aqueles que lutaram pelo reconhecimento de uma causa fisiológica para a doença. Segundo a *American Psychiatric Association* (APA) (2013a), no DSM V (2013), a patologia é retirada do rol de classificações no sentido de não ser especificamente enunciada. Contudo, para enquadrar-se como um distúrbio somático agora, é necessário que o sintoma em questão seja causa de estresse ou resulte em ruptura das funções diárias, que se apresentem pensamentos, sentimentos e comportamentos excessivos e inapropriados em torno do sintoma, além da condição de que haja uma persistência do mesmo, por no mínimo, seis meses. E isso também se aplica aos sintomas dolorosos, conforme APA (2013b).

De nosso ponto de vista, tal omissão classificatória no DSM V (2013) reflete o modo das ciências médicas pensarem aquilo que lhes escapa quando o parâmetro é seguir indicadores objetivos para o *pathos*. Independente dos sistemas classificatórios que a comportam, é fato que a demanda de tratamento da fibromialgia é crescente, desafiadora para todos, pacientes e profissionais da saúde. Nossa mobilização é a constatação de que precisamos refletir sobre a melhor maneira de trabalhar em conjunto, haja vista que diante da inoperância no combate a esse mal, o psicanalista é requisitado a interceder (Nobrega, 2012).

Dor e gozo

Com a legitimação da fibromialgia como doença para a medicina, a dor dos fibromiálgicos teve aporte na ciência e o sofrente passou a se utilizar dos recursos a ele oferecidos, sustentado num saber, que, contudo, satisfaz a própria resistência, sob os auspícios do furor de curar o sintoma da doença, sem, no entanto, questioná-lo. Distante do furor de curar, ao afirmar que “por nossa posição de sujeito, somos sempre responsáveis”, Lacan (1966/2001, p. 856) reconhece que onde há dor, há gozo e quanto mais a medicina se utiliza dos objetos da ciência

para responder à demanda do paciente, mais se cronifica a doença. O gozo é, pois, isso que retorna do que é banido pelo saber médico, ao desconhecer que no corpo coexistem prazer, dor e gozo. Apesar de não considerarmos uma equivalência entre dor e gozo, com Queiroz (2012), pensamos que há uma convergência nos casos de dores crônicas ou fibromiálgicas, dores caracterizadas por uma constância da qual se faz usufruto.

O prazer é a excitação mínima, aquilo que faz desaparecer a tensão, tempera-a ao máximo, ou seja, então, que é aquilo que nos faz parar, necessariamente, a uma distância regulamentar do gozo. Porque aquilo que chamo gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto e até mesmo da proeza. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor e nós sabemos que é somente neste nível da dor que pode se experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma fica velada. (Lacan, 1966/2001, p. 12).

Para Freud (1925-1926/2006), a economia da dor que se acha concentrada na parte danificada do corpo, tem as mesmas condições econômicas que a intensa economia de anseio que está concentrada no objeto do qual se sente falta ou que está perdido. Sobre a dor física, dirá: “A dor é assim a reação real à perda de objeto” (p. 165). Daí um paradoxo se coloca:

[...] se, por um lado, a dor advém de uma perda adjacente, por outro, a dor é uma tentativa de fazer reaver essa perda. Freud relaciona a reação do corpo que dói com a busca de uma satisfação, cuja pretensão presentifica uma fenda, uma falha do sentido. Freud antecipava algo de um rochedo na experiência analítica, que subsistia a qualquer interpretação, reconhecendo o real, o heterogêneo do sintoma, o fora de sentido a que a dimensão de satisfação do sintoma submete o sujeito. (Nobrega, 2012, p. 172).

A dimensão corporal do sintoma é, assim, assimilada por Lacan, através do conceito de gozo, índice de um saber no corpo, de ordem sexual, sobre o real da não relação (Lacan, 1968-1969/2008). Sobremaneira, a dor revela o corpo como o *locus* de gozo, na sua capacidade de fazer usufruto do irremediável lugar de perda inscrito no corpo.

Isto é, “a dor é testemunho da presença da pulsão no corpo e a pulsão, por sua vez é um vestígio da linguagem que modifica a necessidade” (Queiroz, 2012, s/p).

A linguagem contingente de cada um rege o movimento que promove o circuito pulsional, ou, aparelha o corpo enquanto montagem de gozo. A depender do modo como a linguagem está sendo levada a cabo para dar conta do real na montagem de gozo, a partir do contexto histórico-social, o repertório cultural vai influenciar em como tais aparelhagens de gozo se dão. Assim, os sintomas corporais vão se modificando, também de acordo com o repertório cultural de cada tempo, de modo que a dor crônica hoje denuncia a relação do simbólico com o real da atualidade.

Lacan funda o gozo a partir de uma referência ao *Das Ding* freudiano, ou seja, numa situação anterior a todo significante. Diz ele: o gozo está na coisa enquanto que o desejo está do lado do Outro. O gozo não passa pelo Outro, não passa pela linguagem. O gozo está para além da dor, justamente porque há uma cisão entre aquele que goza e o Outro. Se dor e gozo, do ponto de vista quantitativo, dizem respeito à ultrapassagem do limite de suportabilidade de excitação, do ponto de vista qualitativo a dor indica a qualidade do desprazer quando este limite é ultrapassado e se endereça a Outrem, já o gozo se relaciona ao não limite entre o sujeito e o Outro: ou porque ocorreu uma colagem ou porque o Outro foi excluído (gozo autístico). (Queiroz, 2012, s/p).

O que resiste?

Nesse contexto, lemos a fibromialgia como uma patologia atual, que se distancia da natureza enquanto faltosa, mas se aproxima do excesso que configura esse funcionamento efetivado pela via do desmedido. Dessa forma, pensamos que os significantes produtos do discurso científico (“crônico”, “tender points”, “distúrbio do sono”), imprimem uma normatização nosográfica nesses corpos doloridos. Se esse consenso é fruto de um comitê de ética médica, também é produto da nova ordem simbólica, pois o corpo desestabilizado pela dor, sem se saber por que, aponta que “isso falha”.

Com o reconhecimento social da fibromialgia, a dor dos fibromiálgicos tem aporte num corpo biológico, cujo empirismo médico está autorizado a anteciper uma conclusão que ultrapassa o enigmático do corpo que fala através da dor. O sujeito desbussolado é convidado a aderir a esse S1 “fibromialgia”, sob os auspícios do furor médico de sanar o sintoma da doença diante do obscurantismo de sua causa. O objeto *a* no lugar de agente do discurso da ciência, é causa de gozo desse S1 (Um-sozinho) e não de um saber do sujeito sobre a sua dor.

Ora, a ciência é responsável por um vasto repertório de significantes vazios de alteridade, que nomeiam esses corpos desinibidos e performáticos em resposta à contemporaneidade. Esses significantes são vazios porque os sistemas classificatórios ordenam-se segundo o imperativo do corpo vivo, biologicamente fundamentado, para o qual não há mediação da linguagem, isto é, de outrem na história desses corpos. É o ponto autístico do gozo que é atingido e propagado. Esse rechaço do campo do humano por parte da ciência passa a modelar o circuito pulsional, provocando uma verdadeira mutação da pulsão, ao fazer consistir, cada vez mais, a fragmentação e a precariedade da palavra como ponto de estofa para cingir os corpos da atualidade. Desse lugar, os corpos reagem, “in-corporando” esses significantes que não se associam a um saber do lado do sujeito, mas respondem ao saber já pronto, ofertado pela ciência. Engancham-se e fixam-se corporeamente, pela dificuldade de deslizarem: S1-S2⁵, já que, para a ciência, essa é a verdade.

Lacan afirma que “as pulsões são no corpo, o eco do fato que há um dizer” (1975-1976/2003, p.218). Compreendemos que a dor é, antes, reconhecer que há um corpo que dói porque há uma linguagem em jogo. Podemos proferir, nesse sentido, que o corpo fala, sem perder de vista que assim o é, porque a fala atravessa esse corpo, afetando-o, demonstrando o seu ponto de falha no acontecimento de corpo. Com a queda dos significantes-mestres que faziam velar a falha constitutiva do simbólico, observamos a dor corporal na fibromialgia, como um mais-de-gozar que revela uma ferida aberta à catástrofe da

5 S2 equivale a um saber derivado do significante mestre ou S1, construção da cadeia significante: S1, S2, S3, Sn.

ordem simbólica, cujas consequências são transparentes à clínica psicanalítica (Nobrega, 2012, p. 174).

Nesse sentido, é possível afirmar que acontecimento de corpo e trauma dialetizam, pois demarcam onde a insegurança atinge e se referem a uma ruptura, uma descontinuidade, quer dizer, ao rompimento agudo da cadeia significante; quando os registros simbólico e imaginário mostram-se insuficientes, como um piso que cede dando lugar a uma fenda que aponta para o sem sentido da experiência.

Por sua vez, o tratamento atual para esse corpo sofredor da fibromialgia perpassa o saber científico que difere da proposição freudiana da cura pela palavra, pois vende a cura sem possibilitar que o sujeito atente para um saber de si; nada faz enigma de saber do lado do sujeito, que permanece refém da sua patologia corporal. Como observa Assad (2009), eis que a suposição de saber está de fora e o corpo está em cena no lugar do sentido.

Segundo Laurent (2013, s/p), em seus comentários sobre o DSM V (2013), há um empuxo a certa homogeneização dos diagnósticos, uma rivalidade narcísica entre especialistas, uma diminuição da tolerância para a excentricidade, tendência à medicalização da diferença. O estilo de vida globalizado provoca um mal-estar particular que empurra a nomeação envaidecida – nascimento do conceito foucaultiano da biopolítica – e a reação dos sujeitos é distorcer essas categorias, numa performance desses corpos.

A dor corporal na fibromialgia chama atenção para os psicanalistas contemporâneos que tentam refletir sobre a atuação desses corpos em suas clínicas. Dentre eles, Serles (2013, s/p) dirá que o corpo na fibromialgia escreve uma ficção como anteparo frente ao real. Em sua experiência com uma paciente fibromiálgica, observou que a dor se tornou uma possibilidade do sintoma fazer laço social. Besset e Júnior Brandão (2012, p.445), num dentre muitos de seus trabalhos sobre a fibromialgia, a aproxima da histeria, mas não a restringe a essa estrutura clínica, pois se preocupa em investigar a função da dor na estruturação psíquica de cada sujeito, grifando que pode se dar “tanto como sintoma a decifrar, na neurose, quanto como nome para

localizar um *falasser*⁶ na relação com o Outro, na psicose”. Afirma que a dor pode “‘fazer um corpo’ para o *falasser* que não dispõe de uma imagem corporal que sustente a ilusão de ‘se ter um corpo’” (p. 440). Já Goldenberg (2013) fala da dor corporal como sendo de difícil localização na fibromialgia, por ser difusa e crônica, e, que se caracteriza por uma mudez atravessada pelo não reconhecimento do inconsciente por parte da ciência:

Trata-se desse saber que se encontra disjunto, que localizamos no inconsciente, um saber que é estranho à ciência. Se ele realmente se impõe é porque não diz bobagens, por mais bobo que seja; responde ao discurso do inconsciente e a ciência deve aceitá-lo como um fato [...]. Lacan nos adverte para não nos deixarmos apanhar na tentativa de unificação do discurso da ciência com o inconsciente (Goldenberg, 2013, p. 160).

No V ENAPOL e VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana, em uma mesa simultânea de trabalhos sobre o tema da fibromialgia, se corroborou a dor da fibromialgia como uma dor muda, até que se instaure a presença do analista. Observamos que a transferência, no caso apresentado por Strozzi (2013, s/p), deu-se pela via da escuta oferecida pelo psicanalista, de uma dor antes, nunca escutada, e desde que escutada, oportunizou uma fala. No caso trabalhado por Rosenberg (2013, s/p), a inserção do analista se deu quando ele se prestou a partilhar, junto com a paciente, dos ruídos que o seu corpo fazia e, que, no contexto eram sons soltos, que foram elevados à categoria de um significante.

Considerações: da transferência como resistência à escuta analítica

O estado limítrofe provocado pela sintomatologia dolorosa é algo recorrente na escuta da dor, como os casos atendidos em ambulatório

6 Tradução em português do termo *parlêtre*, cunhado por Lacan, para designar o homem como um ser falante. Refere-se à dimensão de gozo que ele comporta, desde que recortado pela linguagem.

nos ensinaram. Contudo, subjacente às queixas corporais, as questões psicológicas de fazer-se dependente para o outro ou ser dependente do outro, estiveram presentes como duas facetas da mesma moeda, sinalizando a situação limítrofe do ponto de vista da posição subjetiva do sujeito na relação com o Outro.

Na nossa investigação, a dependência foi evocada para ilustrar o lugar do Outro indivisível em suas vidas, apontando uma dificuldade de separação. Ou seja, uma dificuldade de lidar com a perda fundamental, indicativo transferencial que reconfigura a impessoalidade e a neutralidade do psicólogo de acordo com as experiências de cada sujeito. Se eu é o Outro, a suposição de saber como manifestação do inconsciente se mostrava problemática por parte do sujeito.

Besset et al. (2010) interpõe que a fibromialgia intervém na economia psíquica do sujeito de diferentes formas, exercendo:

[...] função de apelo, no contexto de uma lógica de dependência do outro, impasse ou falha do trabalho de separação vis-à-vis [sic] das imagos parentais; ou de proteção vis-à-vis [sic] de uma onipresença do Outro, que seja familiar, profissional etc.; mas também como mecanismo defensivo, em relação a um conflito inconsciente, dando origem à culpabilidade. Ela pode servir também de resposta débil e primeira frente ao inassimilável de uma invasão traumática, a uma ruptura no quadro fantasmático neurótico, a um mal-estar existencial ou a uma mudança radical de vida que mobiliza os recursos sublimatórios do sujeito (p. 1261).

Além do enfrentamento de conflitos pessoais, o rechaço aos fatores emocionais, nos apontou para uma clara participação dos profissionais de saúde nesse tipo de visão que foi construída, nos lançando à pergunta sobre como é entendido o que é tido como “emocional” para esse sujeito, para a medicina e demais campos da saúde.

Do lado da escuta analítica, não se trata de atender a demanda do sujeito, como se fosse necessidade; pois não há como crer que sejam suprimidos, além dos sintomas, mal-estares e angústias do sujeito, quer dizer, o gozo inerente ao corpo vivo. É preciso fazer

diferente do que prega o discurso da ciência que por tomar o real pela verdade, foraclui a singularidade como traço diferencial do ser falante, trazendo como consequências o retorno sobre o corpo de um gozo onde a única medida possível fica reduzida a ele próprio (Besset et al., 2010).

Ao não atender a demanda inicial, dá-se lugar ao sujeito suposto saber do inconsciente, cujo trabalho pode se instaurar no sentido de provocar a produção de saber produzido aparte do significante “fibromialgia”, com sua série de significados advindos de um sistema classificatório fechado, que não faz, senão, alçar ao mais-de-gozar do adoecimento. Do contrário, legitima-se uma abertura no circuito pulsional para uma simbolização contingente, interrompendo aquela série, ou seja, permitindo uma elaboração singular do paciente sobre a sua dor. Fazer vacilar as certezas que não trabalham para a divisão do sujeito, senão para uma conformação, ou seja, para uma incorporação daquilo que, da linguagem os atravessa, como no caso da fibromialgia e todas as controvérsias diagnósticas em torno dessa patologia; ora inserindo-a num rol classificatório das ciências médicas, ora não. “Assim, não se trata de enfatizar a ‘cura a todo preço’, mas ao contrário, considerar a eventual função da fibromialgia na estruturação psíquica como solução subjetiva” (Besset et al., 2010).

Se há saber no real do corpo é um saber sobre o gozo, uma vez que o gozo do corpo do Outro não é signo de amor. Na fibromialgia, a dor vem no lugar da palavra que falta, em lugar do significante que falta no Outro: $\$(A)$, quando o corpo é o ultimíssimo recurso. Contudo, a primazia de Um significante não implica na sua significação. O analista também está aí como parceiro de cura com seu corpo, aliado a verdade do inconsciente enquanto saber manifesto, pois está corpo-a-corpo dado a existência da não-relação sexual (Miller, 1999). No que incita a falar sob a presença de dois, para fazer existir, não a relação sexual, mas a articulação significante (S1-S2). Socializar o gozo via semântica é um caminho para discernir o sintoma do real que funciona, uma vez que o sintoma é sintoma da não-relação sexual. Dado que a sexualidade faz furo no real que não cessa de não se inscrever como vazio para abordar a causa do desejo na sua contingência corporal – somente as palavras fazem amor, para não dizer nada.

Referências Bibliográficas

- Alvarez, P. (2013, novembro). *Falar com o corpo*. Conferência apresentada no VI ENAPOL, VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.
- American College Rheumatology. (1990). *Classification Criteria for Rheumatic Diseases*. Fibromyalgia – Excerpt. Recuperado de: https://www.rheumatology.org/Portals/0/Files/1990_Criteria_for_Classification_Fibro.pdf
- American College Rheumatology (2010). *Classification Criteria for Rheumatic Diseases*. Fibromyalgia Diagnostic Criteria – Excerpt. Recuperado de: https://www.rheumatology.org/Portals/0/Files/2010%20Fibromyalgia%20Diagnostic%20Criteria_Excerpt.pdf
- American Psychiatric Association (APA) (2013a). Somatic Symptom Disorder. *American Psychiatric Publishing*. Recuperado de: <http://www.dsm5.org/Documents/Somatic%20Symptom%20Disorder%20Fact%20Sheet.pdf>.
- American Psychiatric Association (APA) (2013b). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM V)* (5ª. ed.). Arlington, VA.
- Assad, Samyra. (2009). O lugar da psicanálise na medicina. *A demanda na psicanálise e na medicina*. Recuperado de: <https://pt.scribd.com/document/153910245/ASSAD-S-O-lugar-da-psicanalise-na-medicina-a-demanda-na-psicanalise-e-na-medicina-digitado>
- Besset, V. & Brandão Júnior, P. M. C. (2012). Quando a dor faz corpo. *Revista Borromeo*, 3, 433-449.
- Besset, V. L., Gaspard, J.-L., Doucet, C., Veras, M. A. S., Cohen, R. H. (2010). Um nome para a dor: fibromialgia. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 10(4), 1245-1269. Recuperado de: <http://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/4968/3976>.
- Braga, Beatriz Pavão & Sequeira, Cristina Fidalgo. (2013). Fibromialgia, o desafio do diagnóstico. In: *Dor*, 21(3), 11-18.
- Brasil. (2012). Ministério da saúde. Secretaria de atenção à saúde. *Protocolo clínico de diretrizes terapêuticas dor crônica*. Brasília, DF: Autor. Recuperado de: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2012/prt1083_02_10_2012.html.
- Caon José, L. (1994). O Pesquisador Psicanalítico e a Situação Psicanalítica da Pesquisa [Porto Alegre,]. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 7(2), 145-174.
- Collado, A. (2008). Fibromialgia: Una enfermedad más visible. In. *Rev. Soc. Esp. Dolor*, 8, 517-520.
- Ehrlich, G. E. (2003). Low back pain. *Bulletin of the World Health Organization*, 9(81), 671-676.

- Freud, S. (1912/2006). A dinâmica da transferência. In. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, Trad., Vol. XII). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1925-1926/2006). Inibições, sintomas e ansiedade. In. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, Trad., Vol. III). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Goldenberg, M. (2013). A fibromialgia, uma dor “muda”. *Textos do V ENAPOL, VI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana*. Recuperado de: <http://www.enapol.com/pt/Textos.pdf>.
- Heymann, R. E., Santos Paiva, E. dos., Helfenstein Junior, M., Pollak, D. F., Martinez, J. E., Provenza, J. R. et al. (2010). Consenso brasileiro do tratamento da fibromialgia. *Rev. Brasileira de Reumatologia*, 1(50), 56-66. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/rbr/v50n1/v50n1a06.pdf>.
- Lacan, J. (1958/1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar Ed.
- Lacan, J. (1964/1988). *O seminário. Livro 11. Os quatro conceitos da psicanálise*. (M.D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1966/2001). O lugar da psicanálise na medicina. *Opção Lacaniana*, 8(32), 8-14.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1975-1976/2003). *O seminário. Livro 23: Mais ainda*. (S. Laia, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1975/2003). Joyce, o sintoma. In. *Outros escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar Ed.
- Laia, S. (2013, novembro). *Hablar com el cuerpo*. Conferência apresentada no VI ENAPOL. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.
- Laurent, E. (2010/2012). A ordem simbólica no século XXI. Consequências para a cura. (pp.33-41). *Boletín Electrónico del Comité de Acción de la Escuela Una - Scilicet Versión, Papers*, (1). VIII Congreso Asociación Mundial de Psicoanálisis. Recuperado de: <http://2012.congresoamp.com/Papers/Papers-001.pdf>
- Laurent, E. (2013, novembro). *La agitación de las normas clínicas y su consecuencia real*. Conferência apresentada no VI ENAPOL. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación. Lacaniana.
- Mandil, R. (2010). Amor e gozo nos limites do simbólico. *Atividade Preparatória ao VIII Congresso da AMP. A ordem simbólica no século XXI. Não é mais o que era. Que conseqüências para a cura? Escola Brasileira de Psicanálise -Delegação Paraíba*.

- Miller, J. (1979/2002). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Miller, J. (1999). O corpo e a vida. In: *Elementos de biologia lacaniana*. (Y. Vilela, Trad.). Belo Horizonte, Brasil: Escola Brasileira de Psicanálise -MG.
- Nobrega, P. (2012). "As velhas dores de sempre": um corpo para gozar. In. *Falasser. Rev. Da Delegação Paraíba – Escola Brasileira de Psicanálise*, 6, pp. 171-175.
- Organização Mundial de Saúde (OMS). (2010). Chapter XIII. Other Soft Tissue Disorders (M70-M79). *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, 10th Revision (CD-10)*. Recuperado de: <http://apps.who.int/classifications/icd10/browse/2010/en#/M70-M79>
- Queiroz, E. F. (2012). Dor e gozo: de Freud a Lacan. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 15(4), 851-866. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1415-47142012000400008&script=sci_abstract&tlng=pt.
- Rosenberg, N. (2013, novembro). *Cuerpo-dolor*. Trabalho apresentado em Mesas Simultâneas sobre Fibromialgia no VI ENAPOL. VI Encuentro Americano de la Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.
- Sanches, M. L. (2009). Fibromialgia e disfunção temporomandibular: Patologia única ou comorbidade. Simpósio brasileiro e encontro internacional sobre dor. *Simbidor – Arquivos do 9º Simpósio Brasileiro e Encontro Internacional sobre dor* (pp. 103-104). São Paulo, Brasil: Office Editora.
- Serles, C. (2013, novembro). *Fora de órbita*. Trabalho apresentado nas Mesas simultâneas sobre corpo e dor no VI ENAPOL. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.
- Strozzi, S. (2013, novembro). *Impromptu en dos tempos y a propósito de dos silêncios*. Trabalho apresentado nas Mesas simultâneas sobre Fibromialgia no VI ENAPOL. VI Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana.

EL TRABAJO DEL DUELO COMO REVERSO AL PROCESO DEL DUELO

*Juan Carlos Villa Díaz*¹

Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán
juan.villad@campusucc.edu.co
ORCID: 0000-0002-6594-0920

*Juan Pablo Rivera Salazar*²

Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán
juan.riveraz@campusucc.edu.co
ORCID: 0000-0003-3655-2344

*Lina María Solarte Burbano*³

Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán
lina.solarteb@campusucc.edu.co
ORCID: 0000-0003-0946-7427

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a03

La salud mental se define por el silencio de los órganos, pero está el inconsciente que nunca calla y así no ayuda para nada la armonía

Jacques-Alain Miller, *Introducción a la clínica lacaniana*

-
- 1 Profesor. Investigador y coordinador de investigaciones en el programa de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán, e integrante del Semillero de Investigación Psicoanálisis y Violencias. Director del Grupo de Investigación PSIEDU. Magíster en Psicología, Universidad San Buenaventura, Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, Universidad San Buenaventura. Psicólogo, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.
 - 2 Psicólogo en formación de décimo semestre de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán. Integrante del Semillero de Investigación Psicoanálisis y Violencias, adscrito al Grupo de Investigación PSIEDU.
 - 3 Psicóloga en formación de décimo semestre de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Popayán. Integrante del Semillero de Investigación Psicoanálisis y Violencias, adscrito al Grupo de Investigación PSIEDU.

Resumen

El artículo presenta una clínica de caso ordenada en la lógica singular de la experiencia de duelo en una mujer trabajadora de la salud mental, que solicita ser escuchada en el contexto de un Batallón del Ejército Nacional de Colombia. La investigación reflexiona de manera crítica entre teoría y práctica, a la vez que pro-

pone un debate desde el psicoanálisis en el marco de la salud mental y sugiere a partir de viñetas clínicas, el trabajo del duelo como reverso al proceso del duelo.

Palabras clave: Salud mental, singularidad, particularidad, psicoanálisis, trabajo del duelo y proceso del duelo.

THE WORK OF MOURNING AS REVERSE OF THE PROCESS OF MOURNING

Abstract

This paper presents a case report of the singular logic of the mourning experience of a woman working in mental health, and who asks for being heard in the context of a Battalion of the National Army of Colombia. The research reflects critically on theory and practice; it also proposes a debate from psychoanalysis

in the framework of mental health; and it suggests, from case reports, the work of mourning as reverse of the process of mourning.

Keywords: mental health, singularity, particularity, psychoanalysis, work of mourning, process of mourning.

LE TRAVAIL DU DEUIL COMME ENVERS DU PROCESSUS DU DEUIL

Résumé

L'article présente une clinique de cas qui suit la logique singulière de l'expérience du deuil chez une femme travaillant dans le domaine de la santé mentale. Cette femme demande à être entendue dans les installations

de l'Armée Nationale de Colombie. Des observations critiques au sujet de la théorie et la pratique sont présentées, tout en proposant un débat sur la santé mentale dans une perspective psychanalytique. A partir de

vignettes cliniques, le travail du deuil est suggéré comme envers du processus du deuil.

Mots-clés : santé mentale, singularité, particularité, psychanalyse, travail du deuil, processus du deuil.

Recibido: 25/6/2017 • Aprobado: 25/1/2018

Introducción

Inspirados en la investigación *¿Víctimas o sujetos?*, de Ángela Jaramillo (2013) y en la pregunta: ¿cómo llevar a cabo una intervención con sujetos afectados por los eventos característicos de las violencias contemporáneas, poniendo en primer plano de dicha intervención a la subjetividad?, el semillero de investigación Psicoanálisis y Violencias realiza reflexiones teórico-prácticas sobre el tema. Se actualiza esta reflexión con la experiencia de investigación en un periodo de año y medio que tienen los autores de este artículo en el contexto de una práctica formativa en el área clínica, con el acompañamiento de un grupo interdisciplinar de docentes y practicantes de diferentes instituciones de educación superior.

Se interroga acerca de cómo es necesario proceder teórica y metodológicamente cuando se pretende contar con la subjetividad en una intervención clínica sobre el duelo, a propósito de una urgencia subjetiva que se presentó en un batallón de la Tercera División Popayán Cauca del Ejército Nacional de Colombia. Se tiene en cuenta esta experiencia y el uso de este material en función de la enseñanza para fines de un psicoanálisis didáctico que interrogue la teoría, transmita una enseñanza y formalice un saber. La reflexión crítica del artículo propone, entonces, un debate cortés desde el psicoanálisis con la actual propuesta de salud mental, y se interroga el llamado “proceso de duelo” en su dimensión clínica, teórica y epistemológica.

Considerando lo anterior, se plantea el problema: ¿cómo la reeducación del sujeto en los procesos de duelo propuesta por la salud mental se aleja más del trabajo del duelo y de la singularidad del sujeto? Inicialmente se hará un abordaje de cómo se presenta la lógica del caso; se ubicará el concepto de salud mental; se diferenciará el proceso de duelo del trabajo del duelo a partir de viñetas ordenadas en una clínica del caso y por último las conclusiones.

Son dos los principios que han orientado el análisis de los autores en nombre del psicoanálisis, en esta clínica del caso y en la formulación teórica del problema planteado. El primer principio sostiene que la clínica entraña siempre una investigación, por lo que la clínica

del caso ubica un trayecto de investigación en el campo del dispositivo clínico; el segundo principio ubica el problema en el que la salud mental y la subjetividad convocan una tensión que no se puede explicar describiendo las implicaciones emocionales del individuo afectado por el duelo, sino analizando las afecciones del sujeto dividido por su pérdida (Gallo, 2009, p.94).

De lo particular a lo singular: la clínica del caso

Pasar de lo particular del duelo a lo singular de la pérdida en ese acontecimiento es un esfuerzo que se intenta precisar en esta primera parte, para entender el lugar que tiene la clínica del caso en el psicoanálisis.

Si bien “caso” no es exclusivo de la investigación psicoanalítica, el caso, como lo plantea Vicente Palomera (2002), es aquello que se articula en ideas, pensamientos, en los usos de la lengua, caso remite tanto a suceso como a causalidad; en otros términos, el caso representa un acontecimiento que da testimonio del encuentro del sujeto con lo real bajo transferencia (p.6). Como lo plantea Héctor Gallo (2012) en el texto “Estudio de caso, entrevista investigativa y clínica del caso en psicoanálisis”: “El ‘caso’ lo entenderemos entonces como parte de la experiencia del sujeto, representa la escritura de un acontecimiento que da testimonio de su propia intimidad, en este sentido el caso se construye y no representa un saber constituido.” (pp.69-70). La teoría del conocimiento nos habla del saber constituido que se transmite, entre otras formas, a lo largo de la historia de la filosofía. Para Jean Piaget (1979), la epistemología es el estudio del pasaje de “(...) los estados de menor conocimiento a los estados de conocimiento más avanzado”. (citado en Marti, 1991, p.110).

Comprender el acontecimiento de duelo en un sujeto implica ubicar en el relato consciente de su experiencia aquella subjetividad que se articula con una fenomenología común que expresa la pérdida y que da cuenta del duelo en la dimensión particular del individuo. Este tipo de comprensión privilegia la representación social como mirada predominante en el campo de las ciencias sociales, un ejemplo de esto es el estudio de caso en la investigación cualitativa.

El estudio de caso promueve la comprensión de diferentes fenómenos sociales, como objetos de estudio o como estrategia en la investigación. El estudio de caso prioriza la comprensión de esos recortes empíricos de la realidad (Gallo, 2012, p.71) un despliegue de saber-hacer que es acumulado y se representa en categorías conceptuales de la realidad; el propósito de esto es privilegiar el caso como unidad de comprensión común o particular donde se pueda explicar y permita que “muchos casos se sientan reflejados”. (Galeano, 2004, p.63).

Reconociendo la diferencia entre el estudio de caso y la clínica del caso, se considera que en esta última se ordena y se demuestra la lógica del inconsciente funcionando (Palomera, 2002, p.129). En la clínica del caso nos orientamos hacia lo singular y no a lo particular; porque lo particular, al hacer un recorte empírico de la realidad, toma distancia de lo universal, pero no excluye lo común dentro de esa realidad recortada, sin embargo lo singular es justo lo que no es común, y tampoco universal, es un resto que no entra en los espejismos de la comprensión cualitativa. Lo singular de un sujeto en el acontecimiento del duelo se presenta como aquello que no vale más que para él, es singular porque no se parece a nada; el fragmento de un material clínico que se extrae en la clínica del caso no se mide con respecto a ninguna totalidad, este es el valor de la clínica del caso (Mazzuca y Lutereau, 2014, p.7).

Una función epistemológica y de vigilancia con el fenómeno de duelo consiste en demarcar los límites, prácticas y reflexiones que se hacen en la psicología y en el psicoanálisis sobre los conceptos que conducen a las críticas de los fundamentos disciplinares (Duque, Lasso y Orejuela, 2011, p.33). En este sentido, demarcar la diferencia entre lo particular y lo singular nos permite considerar sus relaciones en los campos disciplinares abordados en este artículo.

Lo particular y lo singular se relacionan con la subjetividad. El estudio de caso, en las ciencias sociales, investiga lo particular para hacer emerger la subjetividad, tratada como algo común que subyace en el recorte de la realidad. La clínica del caso, en la investigación psicoanalítica, ubica lo singular de la subjetividad para hacer emerger al sujeto que escapa de lo común privilegiando su estructura psíquica,

su lógica, que no entra en ninguna clase establecida de comprensión cualitativa; por lo tanto no generaliza una teoría, ni busca representar otro caso.

Para la formación de la escucha en la clínica del caso es necesario entender que; el investigador psicoanalítico evita la tipificación porque deja de lado lo particular, que induce a colocar al sujeto como ejemplo de una clase o comunidad, como ilustración de otros casos y generalización de una teoría. Una clínica del caso que enseña sobre la escucha singular en el fenómeno del duelo no busca tipificar lo íntimo mediante un diagnóstico, y tampoco usa lo común de la subjetividad para consentir etapas irrespetando los tiempos lógicos de la singularidad que se pone en los acontecimientos del duelo. El psicoanálisis entiende el diagnóstico "(...) como un arte, exactamente, como un arte de juzgar un caso sin regla y sin clase preestablecida, lo que se distingue por completo de un diagnóstico automático, que refiere cada individuo a una clase patológica" (Miller, 1998, p.255).

Después de sostener epistemológicamente la tensión entre lo particular y lo singular, cabe considerar que la investigación psicoanalítica se pone a prueba con el fenómeno del duelo, a partir de una clínica donde el sujeto que emerge, en medio de ese acontecimiento, puede trabajar su singularidad, sin ser su subjetividad una categoría técnica que se precisa para la explicación del fenómeno en general. En la investigación psicoanalítica del fenómeno del duelo, el sujeto es el protagonista que trabaja y reconoce su duelo, esto implica que se escuche la lógica singular que el sujeto del caso expone.

Salud mental y la reeducación

La salud mental es ciega en cuanto exige un bienestar para todos, una suerte de equilibrio bio-psico-social común, es un imperativo categórico que excluye lo singular bajo la comprensión de la escucha de la subjetividad común, forcluye al sujeto singular que hace el trabajo del duelo, es decir la propuesta de la salud mental se hace desde la particularidad del individuo. Sus intereses diagnósticos y de trata-

miento en el fenómeno del duelo tienen como finalidad establecer un proceso de duelo como razón de extensión que mida la experiencia de un individuo en el duelo, para que represente un beneficio social y la calidad de vida prefijada en los ideales de bienestar de cada época; en nuestra época es muy importante el incremento del funcionamiento social y la productividad, una propuesta que encaja con el paso de las sociedades disciplinares, planteadas por Foucault, a las sociedades de rendimiento propuestas por el modelo neoliberal, como lo plantea (Byung-Chul Han, 2012, p.25). A partir de allí habría que preguntarse: ¿aquella persona que no posea un completo bienestar físico, mental, social, o que no pueda afrontar las presiones normales de la vida, posee una buena salud mental?, quizá el supuesto de salud mental es inalcanzable hasta el punto de cuestionarnos con cierta ilustrada sinceridad, ¿los trabajadores de la salud, realmente, tienen salud mental?

A continuación se presenta una revisión conceptual a partir del surgimiento y evolución de la noción de salud mental con el fin de determinar su dimensión política y dar cuenta del fenómeno del duelo que es entendido como heterogéneo e interdisciplinar.

Tanto en la lectura de Michel Foucault (1964) como de Juan Fernando Pérez (2010), se hace evidente que antes de que la locura pasara a ser un problema perturbador en Occidente, hubo otras representaciones del mal. A mediados del siglo xv, Europa se hallaba poblada de dispositivos para la reclusión de los leprosos, espacios que eran de exclusión social. A finales de la Edad Media la lepra desaparece y se produce lo que Foucault denomina “el gran vacío”, aquellos dispositivos quedan vacíos y son sustituidos por imaginarios colectivos de la lepra.

El periodo comprendido entre los siglos xvi y xvii es el momento al que Foucault llamó “el triunfo de la razón”, el nacimiento de “la época de la ciencia”, donde el espacio moral de reclusión es ocupado por los incurables y los locos. La locura se convierte en un fenómeno de orden público asumido por la Policía, y es así como aparece el fenómeno propio de la era de la razón, la pérdida fundamental de lo que podríamos llamar el bien máspreciado para el sujeto moderno, el uso adecuado de la sinrazón (Pérez, 2010, pp.9-19).

Este mal, a diferencia de la lepra, se ha vuelto asunto médico (Foucault, 1964, p.19), iniciando con ello la invención de tratamientos cuando la preocupación por la cura y la exclusión se unen (Foucault, 1964, p.24) y con ello, aparece “el gran encierro”, el acto masivo de encerrar a los locos que se produce como resultado del triunfo radical de la razón y de la ciencia, específicamente la medicina (Pérez, 2010, pp.9-19). La Policía cede el poder de los manicomios a la medicina, y surge el concepto de salud mental, el cual es entendido por la Organización Mundial de la Salud como “(...) un estado de completo bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de enfermedad o dolencia (...) Está relacionada con la promoción del bienestar, la prevención de trastornos mentales y el tratamiento y rehabilitación de las personas afectadas por dichos trastornos” (2011, p.1). En este rastreo histórico se hace evidente una relación contundente entre salud mental y orden público, como lo plantea Jacques-Alain Miller en *Introducción a la clínica lacaniana*. (2006, p.5)

La salud mental sostiene un lenguaje globalizado, por lo cual Castro (2013) considera: “(...) la OMS reconoce la diversidad y pluralidad cultural respecto al significado de la salud mental, se introduce una definición que condensa un ‘significado universal de sentido común medular’ de la ‘salud mental positiva’”. (p.79). En este sentido, y retomando a la idea del duelo, la salud mental positiva, o salud mental para todos, se interesa por lo común del duelo, negando toda posibilidad de brindar un lugar para el sujeto singular a quien acontece la pérdida.

Si bien es cierto que la OMS plantea una definición de salud mental, esta no es la única, puesto que cada país, ciudad y municipio, posee una definición. Para la Alcaldía Municipal de Popayán, salud mental es “(...) condición fundamental del desarrollo armónico del individuo como ser social y productivo y por ello, del bienestar general de las personas, las sociedades y los países.” (2015, p.6). La salud mental se convierte, entonces, en un imperativo, pues la “condición fundamental” no es más que una ley imperante que se establece con el fin de generar protocolos en torno a la preocupación de adaptar al sujeto como ser social.

En relación con la productividad y la preocupación de adaptar a los individuos, encontramos en la historia que a partir del momento

en el que la medicina hereda el poder del control social, se establecen diversos modelos y tratamientos a partir de categorías que abarcan el tema de la enfermedad mental; es así, por ejemplo, aparece el primer DSM en 1950. Según Adolfo León Ruíz (2010), los manuales se crean como propuesta de reunir segmentos y organizar un panorama que la psiquiatría consideraba confuso, partiendo de la idea de incluir etiología, factores y determinantes de las enfermedades. A mediados del siglo XX, la dimensión de las doctrinas psiquiátricas y los desacuerdos en relación con la causalidad de las enfermedades llevaban a dificultades para tener diagnósticos confiables, como consecuencia, la psiquiatría no podía incluirse en el campo de la medicina⁴ cuando el empuje cientificista y los procesos en el conocimiento de la biología molecular y la genética aumentaban (Ruíz, 2010, pp.33-44).

Posteriormente, en 1980, surge el DSM III, el cual se incluye en un modelo sindrómico (manifestaciones típicas de trastornos se agrupan y constituyen síndromes) generado a partir de la crítica por parte de la OMS para seguir los lineamientos de manuales diagnósticos y responder a la demanda de la medicina. (Ruíz, 2010, pp.33-44).

En 1994 nace el DSM IV, se incluye la descripción psiquiátrica de comportamientos sociales y se empiezan a generar actualizaciones periódicas de dicho manual que contiene nuevas categorías con la pretensión de unificar lo normal y lo patológico en torno al diagnóstico (Ruíz, 2010, pp.33-44). En esta época se habla de trastornos mentales, para diagnosticar, evaluar y medicar con el fin de mejorar los síntomas. Lo paradójico es que desde 1980 no se sabe qué es un trastorno mental, basta con revisar su definición en el DSM-IV-TR:

4 Se recomienda ver el documental *La psiquiatría: Industria de muerte*, usa imágenes históricas y contemporáneas de más de 160 personas entre doctores, abogados, educadores, sobrevivientes y expertos en la industria de la salud mental y sus abusos; este impresionante documental pone en tensión a la psiquiatría como una pseudo ciencia y denuncia el fraude de miles de millones de dólares que se han eclipsado con el mercado de la salud mental, allí se evidencia como ejemplo, que la psiquiatría no explica la etiología del TDAH (Trastorno por déficit de atención e hiperactividad) y que no tienen pruebas de las llamadas enfermedades mentales.

El término ‘trastorno mental’ implica, desafortunadamente, una distinción entre trastornos ‘mentales’ y ‘físicos’ (...). El problema planteado por el término trastornos ‘mentales’ ha resultado ser más patente que su solución, y, lamentablemente, el término persiste en el título del DSM-IV, ya que no se ha encontrado una palabra adecuada que pueda sustituirlo. A pesar de que este manual proporciona una clasificación de los trastornos mentales, debe admitirse que no existe una definición que especifique adecuadamente los límites del concepto ‘trastorno mental’. El término ‘trastorno mental’, al igual que otros muchos términos en la medicina y en la ciencia, carece de una definición operacional consistente que englobe todas las posibilidades. (DSM IV-TR, 2002, p.XXIX)

A partir de la revisión teórica sobre la salud mental y su preocupación por la cura, se encuentra que esta no solo sostiene una dimensión política sino también mercantil, puesto que a partir de sus pretensiones ideológicas saca provecho económico del tratamiento y la rehabilitación de dichos trastornos; con ello su tarea es la de particularizar los fenómenos mentales en la estrategia de orden público, y el fenómeno del duelo no escapa a esos intereses.

El duelo ha sido tratado por varios autores a través del tiempo, aunque es Freud uno de los primeros en hablar sobre el tema en su texto “Duelo y melancolía” donde afirma que: “(...) el duelo es, por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada, o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.” (1980/1917, p.241); posteriormente aparecen otros autores que han generado aportes significativos al fenómeno del duelo, tales como: Erich Lindemann (1944, pp.141-148), John Bowlby (1961, pp.317-340), Elisabeth Kübler-Ross y David Kessler (2006, pp.17-23) o William Worden (2009, p.18), los cuales coinciden en que el duelo es la respuesta general ante la pérdida de un ser querido, siguiendo la idea ya planteada por Freud, pero además lo consideran como un proceso necesario en el individuo que se da en determinado tiempo con diferentes síntomas generando malestar e induciendo un cambio significativo; así lo plantea Fauré: “El duelo es un proceso necesario e ineludible para salvaguardar, tanto como sea posible, el equilibrio interior después del cataclismo que engendra la muerte de un ser querido” (2004, p.14). De acuerdo con lo anterior, aquello que es consi-

derado como un malestar en respuesta a la pérdida y al desequilibrio interior, para manuales como el DSM-IV-TR el duelo es una categoría que puede usarse cuando el objeto de atención clínica es la reacción a la muerte de una persona querida (2002, p.827). En el DSM-V (Z63.4), se considera que el duelo es una reacción ante una pérdida. Así, algunos individuos en duelo presentan síntomas característicos de un episodio de depresión mayor, como por ejemplo sentimientos de tristeza, con otros síntomas asociados, como insomnio, falta de apetito y pérdida de peso (2014, pp.716-717).

El duelo como objeto de estudio ha sido definido como un proceso común que abarca una serie de etapas o fases; según R. Morla, citando a J.T Brown y A. Stoudemire, el proceso de duelo consta de 3 fases: choque, preocupación y resolución (2008, p.333); para J. Bowlby, el proceso tiene 4 fases: el shock, el anhelo, la desesperanza y la reorganización (1961, pp.317-340); de igual manera, N. O'Connor considera que son 4 etapas: ruptura de antiguos hábitos, inicio de reconstrucción de la vida, búsqueda de nuevos objetos de amor o amigos y terminación del reajuste (2007, pp.30-40); por su parte E. Kübler-Ross y D. Kessler dividen el proceso en 5 fases: negación, ira, negociación, depresión, aceptación (2006, pp.23-39).

Cada fase tiene diferentes síntomas que difieren en cuanto intensidad y duración, estos generalmente vienen acompañados de signos como el insomnio, la falta de apetito, la tristeza y otros cambios en el comportamiento. En cuanto a la duración, B. Raya considera que el duelo dura "entre 6 meses y un año, (...) Algunos signos o síntomas del duelo pueden persistir mucho más de 1 o 2 años" (2003, p.78); mientras, según Bowlby, "el duelo en sujetos sanos dura con frecuencia más tiempo del que se ha sugerido y muchas respuestas consideradas patológicas eran comunes en sujetos sanos" (citado en Pérez, 2006, p.455).

Por lo anterior, lo común del proceso del duelo representa para Worden una desviación del estado de salud y bienestar, por lo que es necesario curarse en la esfera de lo fisiológico para devolver al cuerpo su equilibrio homeostático, y de un periodo de tiempo para que la persona en duelo vuelva a un estado de equilibrio similar (1997, p.26).

Además, A. Fernández y B. Rodríguez agregan que “se trata de un proceso en el que la persona está activamente implicada, realizando una serie de tareas necesarias para lograr esa adaptación.” (2002, p.1).

El proceso del duelo desde el discurso de la salud mental requiere de un diagnóstico y tratamiento. Los protocolos sirven como guía para generar herramientas diagnósticas y los tratamientos como técnicas y tareas que buscan reeducar al individuo. La reeducación en el proceso de duelo, según las etapas presentadas, consiste en enseñarle a las personas que lo que ha muerto se ha ido y no volverá más, por lo que deben cambiar sus pensamientos y sentimientos para superar su duelo. La reeducación sería, entonces, un proceso significativo en la vida de una persona porque supone que ella ha pasado por una etapa previa de educación, ha perdido ese aprendizaje y debe ser reeducada para adaptarse y continuar con su funcionalidad.

El proceso del duelo se realiza bajo la premisa de que el duelo es común y particular en los seres humanos, por ello se resuelve a partir de la respuesta común del individuo, y es la forma en que las personas deben adaptarse nuevamente al medio y ser socialmente funcionales, excluyendo por completo el sujeto singular. ¿Quién es el sujeto singular y por qué es excluido en el fenómeno del duelo?, Freud presenta el inconsciente desde una consistencia teórica, pero es Lacan quien plantea el inconsciente estructurado como un lenguaje y al significante como dominante en el campo del lenguaje (López y Mazzuca, 2014: p.21).

El significante manda porque en el signo lingüístico el significante no remite a un significado común o para todos de forma natural. El significante es una representación que habita en el campo del lenguaje. El sujeto del psicoanálisis “nunca puede ser representado en su totalidad por ningún significante, siempre es incomparable y al estar habitado por una opacidad inextirpable nunca es idéntico a sí mismo” (Alemán, 2012, p.13).

Desde el psicoanálisis el sujeto singular ocupa un lugar en el fenómeno del duelo, Freud consideró el duelo como la reacción del sujeto frente a la pérdida: “el duelo trae consigo graves desviaciones de la

conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico ni remitirlo al médico para su tratamiento” (1980/1917, p.241), con lo cual ubicó dicha reacción como algo natural, que acontece en la vida cotidiana y no con la morbidez que lo plantea la psicopatología. El fenómeno del duelo para la psicología, es objeto de atención clínica, porque lo sintomático del duelo es aquello que no produce armonía y equilibrio, condiciones que hereda de la noción del síntoma en el campo de la medicina; es por esto que lo sintomático del fenómeno del duelo es perturbador y la mayoría de terapeutas pueden coincidir con su eliminación, tachando por completo el sujeto singular. Por esta razón, el psicoanálisis hace una escucha de la reacción singular del sujeto ante la pérdida; para el psicoanálisis no se trata de concebir el proceso de duelo a partir de sujetos universales, abstractos en lo individual y constituidos por una finalidad fundamentada en las políticas de salud mental (Alemán, 2012, p.8). Más bien se considera que una escucha orientada por el psicoanálisis puede hacer que el sujeto extraiga o elabore un saber sobre su sufrimiento, trabaje su pérdida fundamental que lo compromete con un saber sobre el fracaso, permitiendo emerger en él algo nuevo, la posibilidad de un nuevo amor de cierta identificación pacificante.

El trabajo del duelo en el psicoanálisis también busca producir otra posición en el clínico, el reverso de esta terapéutica permite tratar al síntoma como vía del inconsciente; pese a que el sujeto que reacciona ante la pérdida sólo quiera hacer desaparecer dichos síntomas, el analista se alejará del interés educativo e ideal de armonía y bienestar del proceso de duelo y producirá otra posición, como lo plantean M. López y M. Mazzuca, hacer de los síntomas nada más y nada menos que la brújula y el motor del tratamiento (2014, p.24).

La oposición cortés que tiene el *trabajo del duelo* en el psicoanálisis con la noción de *proceso de duelo* en psicología se inspira en el principio de que “no hay ningún punto técnico en el análisis que no se vincule con la cuestión ética” (Miller, 1997, p.13). Es por esto que el trabajo del duelo en el psicoanálisis no es una gestión profesional, y no se hace para la gestión de la salud mental; lo singular que atraviesa el trabajo del duelo no se concibe como un subsistema de la realidad, lo que aparece del sujeto en el trabajo del duelo es “un fragmento de

su ser" (Freud, 1980/1914, p.154), aparece de manera inédita la experiencia del sujeto frente a la pérdida en su devenir hablante y desde esta nueva posición ética el clínico no tacha al sujeto singular.

Proceso de duelo y trabajo del duelo: una clínica del caso

A continuación se expondrán en este manuscrito las viñetas ordenadas de una clínica del caso a la luz de la teoría, para precisar su lógica singular; nos enfocaremos en cómo el sujeto tiene un primer encuentro con lo real a partir de la pérdida, entra en el duelo, hace un examen de la realidad, da un lugar al objeto amado, hace un retiro de la libido, hace una identificación con el objeto, y tiene un segundo encuentro con lo real de la muerte.

Nos encontramos con Daniela, a quien nombraremos de esta forma durante este manuscrito, asignada a un batallón del Ejército Nacional de Colombia, allí se encontraba realizando su práctica formativa y hacía parte de un grupo interdisciplinar de practicantes del campo de las ciencias humanas, el cual se encargaba de fortalecer el Programa de Salud Mental del Ejército, grupo al cual también pertenecía uno de los autores de este texto, como psicólogo practicante.

Un día todos los practicantes se reunieron para compartir sus experiencias en torno a las prácticas formativas, debido a que para algunos, incluyendo a Daniela, era la primera oportunidad de enfrentarse a la realidad profesional. Durante la reunión se habló de diversos temas; en medio de ese encuentro surge una conversación entre el psicólogo practicante y Daniela, que se aparta del tema central, donde Daniela es convocada por una experiencia íntima de duelo y decide manifestar no creer en la psicología por haber asistido a procesos terapéuticos y no recibir ayuda para superar su pérdida. Es importante precisar que la íntima relación de Daniela con la pérdida la convoca a una conversación donde consiente hablar sobre el acontecimiento que intenta narrar, pero se le quebranta la voz y enseguida llora como si tuviese un nudo en la garganta, pero en presencia de alguien, quien supone la escucha.

Ante aquella urgencia subjetiva, se avala tal demanda a partir de la mirada y la escucha, posibilitando que algo nuevo emerja en la relación que tiene con su pérdida; así Daniela elige hablar acerca de la muerte de su hermano y de lo que no anda bien en ella. Es decir que en su condición de practicante, investida como trabajadora de la salud mental, y en un contexto en el que funge como agente de control para la prevención y la promoción de la salud mental, algo no anda bien. De acuerdo con Miller, “el sujeto llega al analista en la posición de hacer una demanda basada en una auto evaluación de sus síntomas, y pide un aval del analista sobre esa auto evaluación (1997, p.17). La autoevaluación de Daniela nos dice que, pese a su condición, investidura y rol, algo no anda bien en ella y que se relaciona con su pérdida.

Daniela habla acerca de la muerte de su hermano mayor, suceso que ocurrió dos años atrás. Manifiesta que un día ella va a buscarlo a su habitación y encuentra la puerta cerrada con seguro, que abre la puerta con un carné y, dice:

Yo empecé a retroceder para irlo a buscar a otro lado, pero, no sé, yo dije, yo voy a entrar a ver qué, cuando ya entré, pues lo encontré ahí, ya estaba prácticamente morado, tenía las manos hacia atrás, se las había pegado con cinta, tenía cinta en su boca y yo creo que estaba en frente del televisor, y tenía un busito azul, que era el que siempre se ponía (...)Entonces, o sea, yo no pude decir nada, lo único que yo hice fue gritar y desesperarme, no recuerdo muchas cosas, a mí se me borró la mente por poquitos(...) (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Daniela reacciona ante la pérdida respondiendo apasionadamente con angustia: “lo único que yo hice fue gritar”. Aquella señal de angustia se complejiza en el sentido que ella no sabe qué hacer, qué decir, como explicarle a su hija aquel acontecimiento; pues su hermano se ha ahorcado, hecho que la ha dejado perpleja. Este momento marca de entrada una reacción singular que se relaciona con la pérdida del objeto de amor, produciendo inhibición y tristeza, con lo cual ella se entrega al duelo, una “entrega incondicional que nada deja para otros propósitos” (Freud, 1980/1917, p.242).

Yo estaba muy asustada, yo como que no reaccionaba, no sabía dónde estaba. Yo nunca lloré, yo no pude llorar, lo que yo vi no quería que nadie más

lo viera, a mí me duele que mi sobrino haya tenido que presenciar las cosas, que ver a su papá así, que cargarlo, que llevarlo, esas son cositas que a mí me... me matan. (Clínica del caso. Popayán, 2015).

El examen de la realidad se impone con la fuerza como se impone la separación que tiene Daniela con su hermano, puesto que el mismo ya no existe más, de esta manera Daniela se entrega al duelo. Como lo plantea Freud “el examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más” (1980/1917, p.242). *Llegó la policía, le hicieron... pues, ya lo bajaron, y a mí lo que más me duele es haberlo visto en esa bolsa plástica tan.... inmundada en la que los meten, lo pusieron ahí cerraron esa bolsa y lo subieron a ese carro* (Clínica del caso. Popayán, 2015).

El examen de la realidad anuncia la pérdida del objeto a partir del dato “haberlo visto en esa bolsa plástica tan.... inmundada”. Podríamos decir que fenomenológicamente el duelo es particular en los seres humanos en cuanto a que en algún momento nos encontraremos con la pérdida de algún ser amado, contingencia que considera el proceso de duelo para la resolución de la pérdida a partir de la respuesta común del sujeto; sin embargo, el psicoanálisis presenta otra posibilidad con su propuesta de trabajo del duelo, que consiste en hacer desaparecer la carga de anhelo (Gallo, 2007, p.93). Usando la respuesta del sujeto que es contundentemente singular y que la comprensión es un espejismo, pese a lo que todo el mundo dice:

Todo el mundo te dice: ‘¡Ya! ¡Tranquilo! Son las cosas de la vida, eso pasa... igual de eso se trata la vida’, y uno es como que... ajá, si vos lo decís debe ser porque es así... Nadie siente lo que uno siente y tampoco espera que lo sienta, porque, pues, no ha pasado por eso” (Clínica del caso. Popayán, 2015).

El examen de la realidad se subordina al testimonio del dato, pero el dato no logra subordinar la lógica de lo real, y ¿qué es esta lógica de lo real, que no se subordina al dato?, es cuando Daniela no hace una articulación entre las palabras y su pérdida, es decir se evidencia lo real cuando “hay algo que las palabras del lenguaje no alcanzarán nunca a nombrar” (Dassen, 2004, p.5).

El lunes fue el aniversario de la muerte de mi hermano, yo ese día vine acá al batallón, hice mil actividades, miraba a mi compañera de práctica, yo no

tenía ganas de hacer las cosas... yo quiero dejar de estar triste porque... o sea, mira, así me veas molestándote todos los días, me veas riéndome, yo no puedo... (llora)... (silencio), yo siento que tengo que sacar todo lo que no he podido porque no pude llorar, y no puedo llorar (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Este encuentro con lo real siempre es fallido, ningún sujeto está preparado para ello. El encuentro con lo real en Daniela nos muestra que hay algo que no anda bien, aparece en ella un saber que tiene sobre el fracaso, un saber sobre su sufrimiento.

El acontecimiento de la muerte de su hermano genera una respuesta inaugural en ella que se relaciona con su propia falta. Esto precisa que hay un abismo entre el examen de la realidad y el encuentro del sujeto con lo real, como lo indica Vargas, "(...) lo real que se hace evidente. Se abre el abismo entre lo real, la realidad y la verdad" (2009, p.4). Podemos, entonces, ubicar dos lógicas de la verdad: la que se relaciona con la realidad material y la otra que se relaciona con la respuesta del sujeto a lo real. La primera trata de entender el evento como una realidad material que alude al sentido común del duelo, esta lógica busca entender el proceso de duelo con el fin de generar homeostasis, adaptación, funcionalidad y bienestar, es decir, que el sujeto que sufre desplace la pérdida y tapone la falta; por el contrario, la segunda lógica muestra una verdad singular en la respuesta del sujeto a lo real, con ello el psicoanálisis va a consentir en la escucha de Daniela su encuentro íntimo con la falta, que no se puede taponar y que muestra una ausencia de articulación entre lo que siente y lo que dice, entre lo que hace y lo que piensa con un saber acumulado que no opera en ella como trabajadora de la salud mental. En la clínica de lo real emerge entonces el sujeto de la contradicción.

Ver a su hermano es enfrentarse al vínculo que supone el amor fraterno y a un real que produce cortocircuito donde no hay una concordancia entre las palabras y el cuerpo; en el caso de Daniela sucede cuando lo ve ahorcado, ese vínculo entre el sujeto y el objeto, entre el sentido y lo real, se ve sacudido. Freud considera que: "Hubo una elección de objeto, una ligadura de la libido a una persona determinada; por obra de una afrenta real o un desengaño de parte de la persona amada sobrevino un sacudimiento de ese vínculo de objeto" (Freud, 1980/1917, p.246). ¿Qué contempló Daniela, a partir de su falta, para

dar un lugar al objeto amado?: *Yo era muy pendiente de él, yo le daba, yo le traía, yo ¡caminá!, ve ¡caminá!, él me decía ¡caminá a montar!, y yo, bueno, ¡caminá vamos a comer!, ¡vamos a comernos un helado!, y entonces es que él, esa cosa de él, él era, él era así* (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Habría que decir que no solamente se trata de la conmoción por la pérdida del vínculo, como lo significa el proceso de duelo, también se habla del objeto de amor, aquel que el sujeto ha contemplado elegir como objeto, ligado a partir de la libido, como enseña lo enseña el psicoanálisis “el objeto amado surge, en los seres humanos, como consecuencia de repetidas situaciones de satisfacción” (Gallo, 2007, p.91); en el caso de Daniela es aquello que representaba su hermano para ella: quien la escuchaba, la entendía, la acompañaba.

Se sacude el vínculo de lo real y se evidencia, en la manera como Daniela siente más doloroso ver a su hermano en esa “*bolsa plástica tan inmundada*”, que verlo ahorcado. Lo que se sacude es por el sentido, es el significado de su hermano. Por lo anterior, el trabajo del duelo consiste en dar un lugar a la singularidad, una posibilidad que le permita a un sujeto hacer desaparecer la carga de anhelo, es decir, “llevar a cabo la tarea de matar el objeto en lo que respecta a todas aquellas situaciones en las que su presencia era de una elevada carga de anhelo” (Gallo, 2007, p.93); en la intervención clínica se sostiene, entonces, el carácter doloroso de la separación.

En la clínica del duelo es importante precisar la diferencia entre la intervención del *trabajo del duelo* y la intervención del *proceso de duelo*, en el primer planteamiento es esencial ubicar al sujeto en posición de realizar su propio trabajo del duelo; como lo considera Mesa, la palabra es la única vía privilegiada para dar cuenta de aquello que el sujeto ha perdido con el objeto (2012, p.7). En este orden de ideas, el sujeto ha perdido algo que sus propias palabras no logran ubicar y dar consistencia, “*y entonces es que él, esa cosa de él, él era, él era así*”. Daniela se ha agujereado con el objeto que ya no está. Sin embargo, en el *proceso de duelo* se supone que la pérdida se encuentra del lado del objeto, como un simple dato de la realidad material, en este caso del ahorcamiento, y no del lado del sujeto; esta diferencia es fundamental para la clínica psicoanalítica en el trabajo del duelo porque el duelo es la respuesta

del sujeto frente a la pérdida de algo fundamental, la primera pregunta que ha de orientar el trabajo ha de ser “¿qué ha perdido con él? En él, más que a él” (Mesa, 2012, p.7).

¿Qué ha perdido Daniela con él? Daniela ha perdido un pequeño trozo de ella, un objeto que representa algo singular que permanece vivo en su memoria. Como diría Allouch, “el sujeto efectúa su pérdida suplementándola con lo que llamaremos un ‘pequeño trozo de sí’; éste es el objeto propiamente dicho de ese sacrificio de duelo, ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por consiguiente, de ti y de mí pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, indistintos” (Allouch, 2011, p.10).

Él era muy pendiente de lo que yo le contaba, él tenía muy en cuenta lo que yo le decía... Y ahora a quién le cuento, a quién le digo, yo con quién hablo de lo que me está pasando. Entonces yo, yo sentía que él siempre tenía una solución para algo (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Como bien se ha dicho, se ha efectuado la pérdida, “el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto” (Freud, 1980/1917, p.242), retirar las cargas libidinales del objeto amado produce en Daniela, entre otras, dolor, negación y tristeza:

Le decía, ¡hey, Nano!, ¿por qué lo hiciste?, yo hasta ahorita no entiendo... (llora) No comprendo qué pasó, yo quiero entender qué pasó, por qué tuvo que llegar al punto del que, no, yo me tengo que quitar la vida y ya, punto... Yo sentía, él en algún momento va a llegar, entonces no es verdad, él no está muerto, en algún momento va a llegar, él en algún momento va a volver (Clínica del caso. Popayán, 2015).

El retiro de la libido que se precisa en la viñeta clínica presentada nos remite a lo expresado por Clara Mesa, quien considera que “el sujeto posee una tenaz adherencia a las fuentes de placer disponibles y la dificultad a renunciar a ellas es una tendencia general del aparato psíquico que se rige por principio del placer” (Mesa, 2012, p.4), Daniela no abandona la posición libidinal del objeto amado en el contenido psíquico, lleva más de dos años intentando resolver su duelo, esto implica un enorme costo de energía tratando de que esta pérdida

y ese dolor no influyan en su condición de trabajadora. Es un gasto que es propio de ella por el imperativo de la realidad en donde tiene la posibilidad de despertar y asumir el retiro de las cargas libidinales que representaban el objeto amado; como el mismo Freud considera: "Se ejecuta pieza por pieza con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura y entretanto la existencia del objeto perdido contenido en lo psíquico" (Freud, 1980/1917, p.243).

¿Por qué le es difícil a Daniela retirar las cargas libidinales del objeto de amor o renunciar a la investidura que le ha dado al hermano? Porque existe una relación de compromiso modulada por el principio de placer, pues ella misma sostiene una satisfacción con un objeto de amor que la escuchaba, la entendía, la acompañaba; esta forma en la que Daniela responde en el duelo es una tendencia general del aparato psíquico, hay una reacción en el sujeto ante la pérdida, pero por ser general no podemos establecer elementos particulares o comunes, como se intenta en el proceso de duelo, puesto que el no abandono de la posición libidinal nos precisa íntimas formas singulares de satisfacción en las que el sujeto sufre la pérdida, escapando de lo común.

Frente al trabajo del retiro de la libido nos encontramos con que es problemático articular a las formas singulares de satisfacción la temporalidad, característica que sí se articula en el *proceso de duelo* pero que no se presenta en el *trabajo del duelo*, intentaremos precisar esto.

En el *proceso de duelo*, el fenómeno de la pérdida es común o particular y mantiene una secuencia desde lo cronológico porque existe una temporalidad en la que aparecen las fases del duelo y se intenta reeducar y volver adaptable el proceso para que no se afecten los intereses de la salud mental, en esta lógica, la pérdida se subordina al objeto que aparece en la realidad material. Por el contrario, en el *trabajo del duelo* aparecen formas singulares de satisfacción que se relacionan con la pérdida en el sujeto, más que del objeto perdido, donde el retiro de la libido es atemporal; la pérdida en el sujeto representada en el objeto hace presencia en la realidad psíquica como un encuentro con lo que no se puede nombrar, por ello el tiempo es establecido por el sujeto en su realidad psíquica y no en la realidad material.

Una dificultad que se presenta con la temporalidad, al no precisar esta diferencia entre el *trabajo del duelo* y el *proceso del duelo*, es el hecho que en este último se considere objeto de atención clínica cuando la reacción a la pérdida excede el tiempo establecido por los ideales de adaptación y bienestar; sin embargo, en el *trabajo del duelo* no se patologiza porque hay una relación de compromiso con la satisfacción que es con o sin el objeto perdido, al punto que el sujeto no abandona la posición libidinal del aparato psíquico, la pérdida ya no es del objeto sino del sujeto por cuanto el objeto hace presencia en Daniela aún después de la pérdida.

Al respecto Abadí plantea que:

La aceptación de la pérdida acontecida no es automática. En un primer momento actúa el mecanismo de renegación o desmentida, (...) en este tiempo pueden tener lugar lo que Freud llama experiencias desviadas de la conducta normal: fenómenos alucinatorios o ilusiones donde el sujeto cree haber visto u oído la voz del muerto, así como la creencia de que la persona fallecida regresará. (2014, p.3).

Daniela presenta este fenómeno de ilusión cuando cree haber visto u oído algo de su hermano:

La risa de mi sobrino es muy parecida a la de mi hermano, y cuando él habla; entonces yo estaba durmiendo y sentía que él se reía, entonces yo me despertaba de una porque pensé que él estaba llegando, entonces yo sentía que no era verdad (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Cabe considerar que este fenómeno de ilusión se presenta como una reacción singular a la pérdida y no tiene el estatuto de ser objeto de atención clínica desde la mirada psicopatológica, porque el objeto hace presencia en la realidad psíquica independiente de que ya no aparezca en la realidad material: "Al imperativo de la inexistencia del objeto, le responde el sujeto conservando mientras tanto su existencia psíquica" (Mesa, 2012, p.5).

En el *proceso de duelo* se cree que lo que se ha perdido ya no existe más en la conciencia, por ende se debe reeducar al individuo para que

salga de ese estado de “negación”, hacerle una intervención que le permita volver a tener una vida saludable y con ello pueda contribuir y adaptarse a la sociedad (Enciclopedia Culturalia, 2013, p.1). Está es una ceguera docta que propone el discurso de la salud mental, y que se avala en algunos contextos terapéuticos negando a toda costa la posibilidad de la existencia del objeto perdido en el aparato psíquico, excluyendo la singularidad del sujeto donde el objeto hace presencia.

A pesar de que el hermano de Daniela se suicidó, las representaciones de este objeto de amor hacen presencia: “Sólo vemos que la libido se aferra a sus objetos y no quiere abandonar los perdidos, aunque el sustituto ya esté aguardando” (Freud, 1980/1915, pp.310-311). *Entonces, mira, ya como que me iba parando ahorita un poquito, es por ellos, yo tengo que terminar mi carrera, yo tengo que salir adelante porque no sólo tengo una hija, tengo dos más, y son mis sobrinos*. (Clínica del caso. Popayán, 2015).

La libido se aferra al objeto perdido, se niega a abandonarlo aún teniendo la posibilidad de sustituir el objeto. En el caso se precisa una tendencia que empuja hacia “la vida y otra tendencia que empuja a mantenerse del lado de la muerte, del lado del objeto perdido” (Mesa, 2012, p.3); emerge entonces, nuevamente, el sujeto de la contradicción, que se identifica con el empuje hacia la vida cuando le viene bien imponerse responder por sus sobrinos, pero inevitablemente se identifica con el empuje hacia la muerte cuando conserva a toda costa aquellas inconsolables representaciones singulares puestas en los hijos de su hermano.

Detrás de lo nuevo encontramos siempre la mirada siniestra de la muerte, lo mismo, lo ineluctable, el marco sin el cual la vida misma no se llamará vida, su opuesto dialéctico. Esto es lo que hace Sigmund Freud, ir hasta el fondo de lo desconocido para encontrar algo nuevo, es lo que sirve de motor y curso para cada cura en particular (Mesa, 2012).

Lo que conserva Daniela con el empuje hacia la muerte no son sólo las representaciones singulares de su hermano, es su propia falta. La pérdida de un ser querido toca al sujeto en lo más íntimo de su ser, porque lo que se pone en juego es la pérdida de un pequeño trozo de sí.

Pienso en cómo él sufrió, ahí que intentó zafarse esa cuerda; yo le dije a mi mamá, yo me voy a volver loca, yo quiero dejar de pensar en las cosas mami, mami yo me quiero morir, yo ya no quiero pensar más en esto, yo ya no quiero acordarme más de esas cosas... (llora)... Se me olvidan las cosas, se me olvida lo que yo estoy hablando..., a veces ni siquiera como, no me dan ganas de nada, entonces yo como que lo único que a mí me sirve es encerrarme..., yo no estudiaba porque no me gustaba estar despierta (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Daniela se identifica con el hermano en ese pequeño trozo de sí que le representa el duelo. Antes de morir su hermano no dormía, dejó de comer, se encerraba en su habitación; ahora ella deja de comer, se encierra en su cuarto, no le gusta estar despierta y ante el recuerdo de lo acontecido queda devastada, y el recurso que tiene lugar en su singularidad hace emerger de nuevo lo viejo, la repetición, porque son ahora los hijos de su hermano sus hijos. Es muy importante notar que estos movimientos se hacen dentro de la realidad psíquica de Daniela y por fuera de tiempo, al punto que dicha repetición se presenta por fuera de las coordenadas supuestas de la realidad material del sujeto a las que se debe subordinar el proceso de duelo.

(...) poseemos un cierto grado de capacidad de amor, llamada libido, que en los comienzos del desarrollo se había dirigido sobre el yo propio. Más tarde, pero en verdad desde muy temprano, se extraña del yo y se vuelve a los objetos, que de tal suerte incorporamos, por así decir, a nuestro yo. Si los objetos son destruidos o si los perdemos, nuestra capacidad de amor (libido) queda de nuevo libre. Puede tomar otros objetos como sustitutos o volver temporalmente al yo (Freud, 1980/1915, p.310).

Hace rato que no lloraba así, no me salían las lágrimas; no sé, me parece tan extraño, como que apenas te vi, como que se me enlugaron los ojos, no sé..., cómo con tu mirada me dijiste 'yo sí te puedo ayudar, yo sí sé lo que estás sintiendo, yo sí sé lo que pasaste', entonces eso me hizo sentir como que me abrazaste y me dijiste 'bueno, sí te voy ayudar', como que me dijiste 'yo si te puedo ayudar', 'yo si te puedo decir, mira, yo estoy con vos yo si te entiendo', entonces como que yo te vi a los ojos, no sé, como que sentí ese apoyo (Clínica del caso. Popayán, 2015).

Al morir el objeto amado, la libido puede trasladarse a otros objetos que representen algo del objeto perdido. "Cuando él acabe de re-

nunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituir los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables” (Freud, 1980/1915, p.311). ¿A qué renuncia Daniela? renuncia al objeto de amor, es un consentimiento a su pérdida que se ha tramitado a partir del dispositivo clínico y escucha brindado por el psicólogo practicante, lo que posibilitó que algo de esa libido pudiera trasladarse por la vía de la transferencia dando lugar a una experiencia de trabajo del duelo a partir del amor, consiguiendo un paso a la vez para descubrir el vínculo que supone el amor fraterno que representaba su hermano, atribuyendo y actualizando dicha investidura en él psicólogo a partir de la transferencia.

Daniela, en medio de su urgencia subjetiva, encuentra en la mirada del psicólogo un rasgo que le permite establecer un vínculo transferencial, la mirada tiene el estatuto pulsional que le permite hacer uso del dispositivo clínico y a partir de allí instaurar un espacio para la palabra con el cual su yo puede quedar sin la carga de lo anhelado y ser capaz de sustituir el objeto perdido por otros nuevos.

Consideraciones finales

La clínica psicoanalítica es una práctica que demuestra el saber del inconsciente en el *trabajo del duelo*, una postura diferente al saber psicológico; sin embargo estos campos tienen en común al sujeto, puesto que “el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia” (Askofaré, 2012, p.20).

La salud mental y la subjetividad se vinculan a la lógica de lo particular reconociendo una tensión perturbadora por la pérdida, en este sentido, encontramos que hay una ceguera docta cuando solo se intenta explicar la pérdida describiendo las implicaciones emocionales del individuo afectado por el duelo y con ello se generan guías diagnósticas de intervención que protocolizan el fenómeno, es así como la re-educación pretende adaptar y contribuir a la comunidad sin tener en cuenta las afecciones singulares del sujeto dividido por su pérdida.

La clínica del psicoanálisis posibilita que el sujeto que emerge en medio de ese acontecimiento pueda trabajar su singularidad, sin ser su subjetividad una categoría técnica que se precise para la explicación del fenómeno en general y sin la pretensión comprensiva de un proceso común de duelo. El *trabajo del duelo* en el psicoanálisis se aleja del interés educativo y del ideal de armonía y bienestar del *proceso de duelo* y produce otra posición, hacer de la pérdida nada más y nada menos que la brújula y el motor del tratamiento. El *trabajo del duelo* en el psicoanálisis no se hace para la gestión de la salud mental, lo singular que atraviesa el trabajo del duelo no se concibe como un subsistema de la realidad, lo que aparece del sujeto en el trabajo del duelo es un fragmento de su ser, contrariamente a las políticas de la salud mental que son equivalentes al discurso del orden público, por que excluyen lo singular del sujeto, el saber de su fracaso y de su sufrimiento.

Investigar desde el psicoanálisis la clínica del duelo, posibilita una nueva posición ética del clínico, porque no se tacha al sujeto singular para hacerlo una categoría técnica, la postura ética del psicoanálisis implica estar a la altura de las lógicas del sufrimiento en su época. Pensar qué trae de nuevo el duelo en la sociedad es pensar en las formas de atención y evaluación dirigidas por protocolos que intentan modificar las modalidades del sufrimiento particular, que no se interesan por lo viejo, por lo más íntimo de cada sujeto, en cuanto a que la reeducación del sujeto por la vía de la salud mental en los procesos de duelo se aleja de la perspectiva del *trabajo del duelo*; pues la pérdida no puede reeducarse, la reeducación es ciega, niega el objeto perdido en el aparato psíquico, tachando por completo al sujeto singular, “pero está el inconsciente que nunca calla y así no ayuda para nada la armonía” (Miller, 2006, p.131).

Por último ¿En el contexto del pos-acuerdo en Colombia, aun será perturbador para el sanitario moderno encontrarse con sujetos y sus propios colegas, que manifiesten formas singulares de sufrimiento en el fenómeno del duelo, que escapan a todo intento de regulación por medio de los imperativos de la salud mental?

Referencias bibliográficas

- Abadí, B. (2014). El duelo y su objeto. *Revista de Psicoanálisis*, 71(4), 745-759. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?e=d-01000-00---off-0revapa--00-2----0-10-0---0---0direct-10-AA--4-----0-11--11-es-Zz-1---20-about-%22PSIQUE%22--00-3-1-00-0-0-11--0--0-0-&a=d&c=revapa&cl=CL3.63.2&d=20147104p0745>
- Alcaldía Municipal de Popayán. (2015). *Política pública salud mental Popayán*. Recuperado de: <http://docplayer.es/6609926-Politica-publica-salud-mental-popayan.html>
- Alemán, J. (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Madrid, España: Clave Intelectual.
- Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- American Psychiatric Association (APA). (2002). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales DSM-IV-TR*. España: Masson.
- American Psychiatric Association (APA). (2014). *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales DSM V*. Colombia: Editorial Médica Panamericana.
- Askofaré, S. (2012). *Clínica del sujeto y del lazo social*. Bogotá, Colombia: Colección Estudios de Psicoanálisis.
- Bowlby, J. (1961). Process of Mourning. *International Journal of Psychoanalysis*. *International Journal of Psychoanalysis*, 31(576), 17-340. Recuperado de: <https://www.pep-web.org/document.php?id=paq.031.0576a>
- Byung-Chul, H. (2012). *La sociedad del cansancio*. España: Pensamiento Herder.
- Castro, X. (2013). Salud mental sin sujeto. Sobre la expulsión de la subjetividad de las prácticas actuales en salud mental. *Universidad ICESI*, (2), 73-114. doi: 10.18046/recs.i11.1567
- Dassen, F. (2004). *La actualidad de la clínica psicoanalítica*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia - Departamento de Psicoanálisis.
- Duque, J., Lasso, P., Orejuela, J. (2011). *Fundamentos epistemológicos de las psicologías: con énfasis en psicología transpersonal*. Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Enciclopedia Culturalia. (2013). Cuáles es el significado de Reeducación. Concepto, definición, que es reeducación (Mensaje en un blog). Recuperado de: <https://edukavital.blogspot.com.co/2013/01/concepto-y-definicion-de-reeducacion.html>
- Fauré, C. (2004). *Vivir el duelo: la pérdida de un ser querido*. Barcelona, España: Editorial Kairos.

- Fernández, A, y Rodríguez, B. (2002). Intervenciones sobre problemas relacionados con el duelo para profesionales de Atención Primaria (I): el proceso del duelo. *MEDIFAM*, 12(3), 218-225. Recuperado de: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1131-57682002000300008
- Foucault, M. (1964). *Historia de la locura en la época clásica*. París, Francia: Plon.
- Freud, S. (1980/1914). Recordar, repetir y reelaborar. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XII, pp.145-157). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1980/1915): La transitoriedad. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XIV, pp.305-313). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1980/1917). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XIV, pp.235-247). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Galeano, E. (2004). *Estrategias de investigación social cualitativa. En giro en la mirada*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Gallo, H. (2007). *Afecciones contemporáneas del sujeto*. Medellín, Colombia: La Carreta Editores.
- Gallo, H. (2009). El psicoanálisis y la investigación de fenómenos sociales. En Hoyos, J. (ed). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp.94-99). Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.
- Gallo, H. (2012). Estudio de caso, entrevista investigativa y clínica del caso en psicoanálisis. En Orejuela, J., Moreno, M. y Salcedo, M. (ed.) *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad* (pp.67-86). Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Gil-Juliá, B., Bellver, A. y Ballester, R. (2008). Duelo: evaluación diagnóstico y tratamiento. *Psicooncología*, 5(1), 103-116.
- Jaramillo, A. (2013). *Mujeres maltratadas: ¿víctimas o sujetos?* Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.
- Kübler-Ross, E. y Kessler, D. (2006). *Sobre el duelo y el dolor*. Barcelona, España: Editorial Luciérnaga.
- Lindemann, E. (1944). Symptomatology and Management of Acute Grief. *American Journal of Psychiatry*, 101(2), 141-148.
- López, M. y Mazzuca, M. (2014). Síntoma e inconsciente: una pareja desapareja. En Lombardi, G., Soler, C., Mazzuca, M., López, M., Mordoh, E., et al. (Ed.). *Usos del síntoma. Posiciones del sujeto en el deseo* (pp.21-35). Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.
- Marti, S, (1991). *Psicología evolutiva. Teorías y ámbitos de investigación*. España: Editorial Anthropos.

- Mazzuca, M. y Lutereau, L. (2014). Usos del caso clínico. En Lombardi, G., Soler, C., Mazzuca, M., López, M., Mordoh, E., et al. (Ed.). *Usos del síntoma. Posiciones del sujeto en el deseo* (pp.7-20). Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.
- Mesa, C. (2012). El duelo es un trabajo. *Iatreia*, 14(2), 1-10. Recuperado de <http://tesis.udea.edu.co/dspace/handle/10495/2887>
- Miller, J-A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (1998). "El ruiseñor de Lacan", *conferencia inaugural*. Buenos Aires, Argentina: ICBA.
- Miller, J-A. (2006). *Introducción a la clínica lacaniana*. España: Escuela Lacaniana de Psicoanálisis RBD.
- Morla, R. (2008). Duelo. En Gómez, C., Hernández, G., Rojas, A., Santacruz, H. y Uribe, M. (Ed). *Psiquiatría clínica. Diagnóstico y tratamiento en niños, adolescentes y adultos* (3ª ed., pp.331-336). Bogotá, Colombia: Editorial Médica Panamericana.
- O'Connor, N. (2007). *Déjalos ir con amor. La aceptación del duelo*. México: Editorial Trillas.
- Organización Mundial de la Salud. (2011). Salud mental. Recuperado de: http://www.who.int/topics/mental_health/es/
- Palomera, V. (2002). *La presentación de casos hoy*. III Jornada clínica de la sección clínica de Barcelona: Discusión sobre el seminario de casos del SCFB. Recuperado de: <http://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=169&rev=26&pub=1>
- Pérez, J. (2010). Acerca del concepto de salud mental. En Ruíz, A. (2010). *El silencio de los síntomas* (pp.9-19). Medellín, Colombia: Asociación Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano.
- Pérez, S. (2006). *Trauma, culpa y duelo: hacia una psicoterapia integradora*. España: Editorial Desoléc de Brouwer S.A.
- Raya, B. (2003). Caso Clínico el Duelo. *Norte de Salud Mental*, 5(17), 74-8, Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/80938769/Un-Caso-Clinico-de-Duelo>
- Ruíz, A. (2010). *El silencio de los síntomas*. Medellín, Colombia: Asociación Nueva Escuela Lacaniana del Campo Freudiano.
- Vargas, D. (2009). El duelo: un-a batalla. *Affectio Societatis*, 6(10), 1-13 Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/5314>
- Worden, W. (1997). *El tratamiento del duelo: asesoramiento psicológico y terapia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Worden, W. (2009). *Grief Counseling and Grief Therapy. A Handbook for the Mental Health Practitioner*. New York: Springer Publishing Company.

LACAN ENTRE KANT E SADE: A LEI PATERNA E A PLURALIZAÇÃO DOS *NOMES-DO-PAI*

*André Fernando Gil Alcon Cabral*¹

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

cabral.afga@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1567-621X

*Oswaldo França Neto*²

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

oswaldofranca@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-3760-1761

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a04

Resumo

No escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, Lacan descreve que a verdadeira função do pai é unir a lei ao desejo. Esta função permite que aproximemos o Nome-do-Pai do imperativo categórico kantiano. Entretanto, observemos que Sade também se deteve nesta espécie de enodamento em que se ata a lei ao desejo puro, de modo que nada impede que a apatia sadiana (rejei-

ção radical do mundo empírico) se evidencie como lógica constitutiva do sujeito. Eis a problemática que Lacan enfrenta em “Kant com Sade” e no seminário *Nomes-do-Pai*: propor *Nomes* que, efetivamente, alienem o desejo ao mundo fenomênico.

Palavras-chave: Perversão, Kant com Sade, Nome-do-Pai, Nomes-do-Pai, objeto *a*.

1 Mestrado em Estudos Psicanalíticos pelo programa de Pós-Graduação em Psicologia pela UFMG. Especialização em Teoria Psicanalítica e especialização em Temas Filosóficos pela UFMG.

2 Doutor em Psicanálise, professor do Programa de Pós-graduação do Departamento de Psicologia da UFMG.

LACAN ENTRE KANT Y SADE: LA LEY PATERNA Y LA PLURALIZACIÓN DE LOS *NOMBRES-DEL-PADRE*

Resumen

En el texto “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, Lacan explica que la verdadera función del padre es unir la ley con el deseo. Esta función permite aproximar el Nombre-del-Padre al imperativo categórico kantiano. Sin embargo, vemos que Sade también se detuvo en esta especie de anudamiento en que se ata la ley al deseo puro, de modo que nada impide que la apatía sadiana (rechazo radical del

mundo empírico) se evidencie como lógica constitutiva del sujeto. Esta es la problemática que Lacan enfrenta en “Kant con Sade” y en el seminario *Los Nombres-del-Padre*: proponer *Nombres* que, efectivamente, alienen el deseo al mundo fenoménico.

Palabras clave: perversión, Kant con Sade, Nombre-del-Padre, Nombres-del-Padre, objeto *a*.

LACAN BETWEEN KANT AND SADE: THE PATERNAL LAW AND THE PLURALIZATION OF THE *NAMES-OF-THE-FATHER*

Abstract

In the text “The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire”, Lacan explains that the real function of the father is to join law with desire. Such function allows to bring the Name-of-the-Father closer to the Kantian categorical imperative. Nevertheless, we see that Sade also stopped in this sort of knotting in which law is tied to the pure desire, so that nothing prevents the Sadian apathy (radi-

cal rejection of the empirical world) be evidenced as a constitutive logic of the subject. Such issue is tackled by Lacan in “Kant with Sade” and in the *Names-of-the-Father* Seminar: to propose *Names* that, effectively, alienate desire to the phenomenic world.

Keywords: perversion, Kant with Sade, Name-of-the-Father, Names-of-the-Father, object *a*.

LACAN ENTRE KANT ET SADE: LA LOI PATERNELLE ET LA PLURALISATION DES *NOMS-DU-PÈRE*

Résumé

Dans le texte «Subversion du sujet et dialectique du désir», Lacan explique que la vraie fonction du père est d'unir la loi avec le désir. Cette fonction permet de rapprocher le Nom-du-Père de l'impératif catégorique kantien. Cependant, l'on remarque que Sade s'est arrêté lui aussi sur cette espèce de nouement où la loi se noue au désir pur, de sorte que rien n'empêche que l'apathie sadienne (rejet radical du

monde empirique) se manifeste en tant que logique constitutive du sujet. Il s'agit donc du problème soulevé par Lacan dans «Kant avec Sade» et dans le séminaire *Les Noms-du-Père* : proposer des *Noms* qui, effectivement; aliènent le désir au monde phénoménique.

Mots-clés : perversion, Kant avec Sade, Nom-du-Père, Noms-du-Père, objet *a*.

Recibido: 1/9/2017 • Aprobado: 21/2/2018

Introdução

Para os mais familiarizados com a biografia de Jacques Lacan, não é novidade que ele, no ano de 1963, tenha interrompido, de forma dramática, o que seria seu décimo primeiro seminário, intitulado no Brasil como *Nomes-do-Pai*. No referido período, Lacan perdeu a titulação de *didata*, função que correspondia, na época, à habilitação para formar outros psicanalistas. Um tanto quanto curioso neste dado biográfico, refere-se ao fato de que, se por um lado, a SFP (Sociedade Francesa de Psicanálise) demite Lacan de sua condição de mestria, por outro, é propriamente Lacan (2005/1962-1963) quem problematiza a função que o mestre ocupa para a teoria psicanalítica.

Notemos que o autor, por meio deste seminário, problematizou, ainda que somente em uma conferência, qual seria, efetivamente, a função da lei paterna. Estava em jogo demonstrar que apenas a inscrição do Nome-do-Pai não seria suficiente para que evitássemos um modo de subjetivação perverso, já que a lei paterna, por si só, não seria suficiente para que o desejo fosse efetivamente capturado/alienado. É nessa perspectiva que acreditamos estar implícito o famoso trocadilho realizado por Lacan ao mencionar uma *perversion*, palavra que em francês remeteria tanto à *perversão* quanto à *versão do pai*. Assim sendo, nosso escrito tem como objetivo retomar a conceituação de Nome-do-Pai segundo a perspectiva de Lacan, nos inícios dos anos 60, para que assim possamos avançar e demonstrar as razões que teriam conduzido o psicanalista francês à pluralização dos *Nomes-do-Pai*.

O Nome-do-Pai é o vazio do vaso

No seminário *A ética da psicanálise*, Lacan (2008/1959-1960) introduz o conceito de *das Ding* a partir da retomada do escrito freudiano, intitulado “Projeto para uma psicologia científica”. No entanto, a nosso ver, ainda que o psicanalista francês retomasse tal palavra do vocabulário psicanalítico, isto não impede que tenhamos uma aproximação com a filosofia e outros campos de saber. Não é para menos que Lacan tenha se apropriado e utilizado de tantos teóricos, sejam estes

filósofos, antropólogos, ou mesmo, intelectuais ligados à literatura ou à arte. Isto é, ainda que Lacan e Freud tragam novas nomenclaturas ao campo do saber, é preciso avaliar o alcance e repercussão de conceitos psicanalíticos para além da própria psicanálise. É o que verificaremos a exemplo da utilização de *das Ding* nos seminários e escritos lacanianos.

Portanto, abordaremos a obra de Lacan, partindo do pressuposto de que o teórico teria se mantido atento à filosofia de Kant e à literatura de Sade. E ainda, partiremos do pressuposto de que o psicanalista teria igualmente incorporado conceitos filosóficos ao retornar à obra freudiana. Em nosso entender, quando retomamos a perspectiva de *das Ding*, no *Seminário 7*, reolocamos em cena não apenas a dimensão da falta, conceito importante à psicanálise, mas, igualmente, a falta a partir de uma perspectiva filosófica. Com *das Ding*, não mais devemos afirmar que o desejo tem como causa a falta de um objeto empírico, falta disto ou daquilo, mas a falta pela falta, podendo ela mesma se colocar como originária, sem que se tenha como razão a perda de um objeto mundano. Essa falta, sem objeto, possibilita dizermos sobre a dimensão transcendental do Real.

Entretanto, não se trata de postular para o transcendente uma representação além da experiência positiva, como diríamos a respeito de um Deus além do empírico, segundo interpretações religiosas ou místicas. A religião ou misticismo postulam a presença positiva do transcendente, isto é, uma figura que, independentemente da presença fenomênica dos objetos, faz-se representar na experiência humana. Para Bernard Baas (2001), *das Ding* deve ser tomado não como o mundo exterior da fenomenologia, mas como o “in-mundo”, isto é, a pura negatividade diante dos objetos empíricos. A mesma interpretação nos é apresentada por Vladimir Safatle (2006), já que para o filósofo a transcendência de *das Ding* deve ser compreendida como uma transcendência negativa, ou seja, uma falta que impõe uma inadequação entre o desejo puro e as coisas sensíveis. Entendamos por desejo puro a faculdade de desejar, anterior a todo objeto fenomênico.

Certamente, o termo “desejo puro” se encontra presente na obra de Lacan, conforme veremos adiante, mas é a partir da utilização da

leitura de Baas e Safatle que iremos dar maior ênfase à expressão utilizada pelo psicanalista francês. Assim, dizer que o desejo puro se acentua a partir de um transcendente negativo não significa dizer que a experiência sensível seja dispensável. Afinal, como demonstrar que existe uma inadequação de *das Ding* às coisas sensíveis, se não houver uma presença positiva para ser negativada? Essa transcendência negativa do Real é exemplificada quando Lacan, no *Seminário da Ética*, retoma a construção do vaso pelo oleiro.

Criamos um vaso em torno do vazio, ou seja, um transcendente que se apresenta apenas na condição de sua negatividade. Portanto, a falta é aí “anterior” ao vaso, não dependendo de uma perda empírica do objeto. Dessa forma, a Coisa demarca que todo objeto empírico é senão reencontrado, já que algo escapa impossibilitando que esse objeto mundano sature o desejo. “O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só depois. Portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados” (Lacan, 2008/1959-1960, p.145).

Ora, mas de que modo engendramos esse vazio do vaso? A resposta nos é dada a partir daquilo que não é um mito, e que Freud tão logo formulou quando descreveu o complexo de Édipo, isto é, o complexo de castração. É como se, a exemplo do que descrevemos em relação ao vaso do oleiro, o vazio do vaso, o transcendente “existisse” num *a priori* (como potência). Contudo, ele só pôde vir a ser subjetivado a partir da castração, na medida em que foi reconhecido num *a posteriori da lei fálica*. Devido a isso, é possível inferirmos que o falo imaginário “(- φ) é o vazio do vaso” (Lacan, 2005/1962-1963, p.224). Essa espécie de paradoxo de um “*a priori - a posteriori*” é explicitada no escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, como podemos perceber: o “efeito de retroversão pelo qual o sujeito, em cada etapa, transforma-se naquilo que era, como antes, e só se anuncia ‘ele terá sido’, no futuro anterior” (Lacan, 1966/1960, p.823).

O esvaziamento do significante pela castração demonstra, antes de qualquer coisa, que não há objeto adequado à transcendência do desejo neste “desparafusar” do órgão e parafusar do “significante”.

A elevação do pênis à condição de um significante puro significa demarcar que a lei inscreve uma negatividade do desejo em relação a qualquer objeto empírico. Por isso, a lei fálica deve ser compreendida como a internalização de que o pênis se torna um órgão incapaz de resolver o enigma do desejo, o que permite que o desejo puro seja reconhecido no vazio da lei. Em suma, é possível dizer que a lei fálica é, antes, a subversão da representação do órgão masculino enquanto objeto capaz de responder à relação sexual, do que propriamente sua representação.

Pela operação de castração, Lacan pôde descrever que a partir do sacrifício do pênis (objeto fenomênico) o falo viria “dar corpo ao gozo” (Lacan, 1966/1960, p.837), gozo esse que se encontra no lugar da transcendência negativa de *das Ding*. Entretanto, não devemos tomar a lei fálica como se ela fosse a Coisa. A função do falo consiste, mais precisamente, em produzir um ponto de miragem que denuncie a ausência da Coisa. Ainda que a lei fálica prevaleça como o reconhecimento de um transcendente negativo em relação ao mundo fenomênico (órgão sexual), ela não assegura uma potência de saber para além da negação do empírico. Para compreendermos melhor a relação entre *das Ding* e a lei fálica, devemos realizar um pequeno desvio, com intuito de melhor explicitar o assunto.

No seminário *A ética da psicanálise*, Lacan elucida que o sintoma seria não apenas um recalco, mas também uma defesa do Real. Isso porque o simbólico (*Sache*) seria uma mentira sobre *das Ding*. “É justamente aí – na medida em que minto, que recalco, que sou eu, mentiroso, quem fala” (Lacan, 2008/1959-1960, p.102). Todavia, ao descrever uma mentira do simbólico sobre algo, conservamos uma verdade como potência, isto é, quando postulamos algo além do véu levantado pela mentira, sustentamos como consequência uma Verdade *a priori* ao mundo fenomênico. Assim, ao postular o mundo empírico como uma aparência mentirosa, acreditamos que, conseqüentemente, haveria uma garantia, por trás do véu levantado pela negação, de uma verdade fixa e acabada da Coisa. Evidentemente, postular *das Ding* como uma potência de verdade acabada e fixa nunca foi a intenção de Lacan. Todavia, o psicanalista precisaria avançar teoricamente para conseguir propor, efetivamente, a causa do desejo como uma ex-

perícia decorrente da própria estrutura inconsciente, sem que houvesse qualquer potência de saber para além da realidade psíquica.

Na medida em que o psicanalista avança para o escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, notemos que não se trata mais de assegurar uma mentira sobre o algo, mas uma mentira da mentira. Em nosso entender, a dupla negação demarca uma diferença fundamental entre o que descrevemos a partir de *das Ding* e o que descreveremos como a produção de um engodo da lei paterna ou lei fálica. Com a negação da negação, asseguramos ao sujeito apenas o *ponto de miragem* (Outro vazio), sem garantia alguma para além da aparência do Outro patológico, de modo que o véu engana, e faz isso não por mentir sobre algo, mas por mentir que não há nada para mentir. “Mas o animal não finge fingir. Não deixa rastros cujo engodo consista em se fazerem tomar por falsos sendo verdadeiros, isto é, quando são os que dariam a pista certa” (Lacan, 1966/1960, p.822).

Em suma, com uma dupla negativa, “há, nesse nó com o Outro, tal como ele é aqui representado, uma relação de engodo” (Lacan, 1961-1962- Lição de 21 de março de 1962). Por meio desse engodo do Outro, a lei fálica deve ser compreendida como a marca de que a verdade de *das Ding* está perdida para sempre. Por isso, Lacan pôde dizer que “mais precioso que o próprio desejo é guardar o seu símbolo, que é o falo” (Lacan, 2010/1960-1961, p.286). No entanto, notemos que ainda que postulemos o falo como a marca da ausência da Coisa, a lei fálica consiste no reconhecimento do transcendente negativo, isto é, momento em que a verdadeira falta não mais é declinada à dimensão dos objetos fenomênicos ou objetos da demanda.

Observemos que a opacidade significativa se torna fundamental para que a transcendência do desejo seja sustentada no interior da lei e, dessa forma, evite que o desejo seja declinado à dimensão de um objeto mundano. Afinal, como descreve Lacan, antes da castração ou subversão do significante, encontramos um objeto que sutura a falta transcendente pela falta empírica, o que o psicanalista pôde elucidar a partir da “inversão do emprego do termo de sublimação” (Lacan, 2010/1960-1961, p.263). Em outros termos, antes da castração, a Coisa é declinada à dignidade do objeto fenomênico.

Assim, ao subverter todo e qualquer conteúdo que possa saturar a Coisa pelo objeto, o significante fálico ou o significante do Nome-do-Pai devem ser compreendidos como a negação radical do empírico, ou seja, uma Lei que desconhece as variantes histórico-geográficas e, por isso, sustenta-se enquanto pura negatividade em relação ao mundo sensível. É, nesta perspectiva, que vemos o psicanalista elucidar que a Lei “esvazia a concha” (Lacan, 1966/1963, p.795). Com a castração é possível dizer que não há pai empírico (ou pai da realidade) ou pênis que possa vir a ocupar o lugar da verdadeira Lei, já que Essa representa a pura rejeição de todo objeto que, porventura, tente ocupar Seu lugar.

Nesta perspectiva, é possível elucidar que a tese desenvolvida por Lacan, no escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, consiste, fundamentalmente, em assegurar que, a partir da opacidade da lei paterna pela operação de subversão significante, torna-se possível reconhecer um transcendente que demonstra a impossibilidade de que qualquer objeto empírico venha a saturar a falta transcendental. Assim, a verdadeira função do pai, refere-se à união do “desejo à Lei” (Lacan, 1966/1960, p.839). Logo, compreendemos a afirmativa do psicanalista ao dizer que a Lei “não é outra coisa senão o desejo em estado puro” (Lacan, 2008/1964, p.266).

Nesta perspectiva, acreditamos que não apenas Baas e Safatle (teóricos advindos da filosofia) proponham a retomada da lei a partir de um transcendente, mas igualmente, autores advindos da psicanálise. Miller (2012) também propõe que possamos retomar a lei fálica e a lei paterna a partir da perspectiva transcendente, que aqui mencionamos a partir da união da lei ao desejo puro. Notemos, que na conferência intitulada “Os seis paradigmas do gozo”, o psicanalista descreve que o “Outro, o Nome-do-Pai, o falo”, termos primordiais para obra lacaniana, poderiam “ser chamados de transcendentais” (Miller, 2012, p.39), isto claro, caso abordemos a teoria lacaniana dos anos 60. Não é por menos que Lacan tenha indicado que a verdadeira função do pai deve ser mais “acentuada do que revelada” (Lacan, 1966/1960, p.839), isto porque a dimensão transcendente do desejo puro não pode ser tomada pela negatividade de um objeto empírico ou pela revelação de um transcendente positivo, ambos passíveis de

serem significados a partir de uma descrição predicativa da linguagem, ou seja, conforme a definição contingencial das leis e objetos sensíveis.

Para concluir este tópico, cabe retomarmos alguns dos efeitos gerados pela teoria de Lacan ao unir a lei ao desejo puro. Primeiramente, salientamos que a partir da subversão do significante (castração), o desejo puro vem a ser reconhecido na opacidade da lei, o que permite que o transcendente negativo não seja declinado à condição de um objeto mundano. Assim, a falta se sustenta como pura falta, sem que tenhamos qualquer perda empírica como sua condição. E, segundo, não menos importante, a partir da união da lei ao desejo puro, interpretamos que Lacan tenha conseguido, finalmente, estabelecer uma lei que independa das variações contingenciais, relativas ao momento histórico-geográfico. Aqui, concordamos com Safatle ao dizer que, “no caso de Lacan, o Universal era construído pela Lei fálica e paterna. Lei que mostrava que o sujeito só seria reconhecido a partir do momento em que o desejo passasse pela função universal da castração.” (Safatle, 2006, p.150), o que veremos no próximo tópico ao aproximar a lei paterna e o imperativo categórico kantiano.

A Lei Imperativa de Kant e Sade

No tópico anterior, descrevemos que a castração seria a possibilidade de que o desejo puro viesse a ser reconhecido na opacidade da lei, o que nos permitirá dizer da universalidade da lei tanto para Kant quanto para Lacan. No entanto, não se trata de aproximar os dois autores apenas no que concerne à tomada de uma lei universal. Veremos que a opacidade desta lei nos conduzirá igualmente ao rebaixamento do sensível em prol de uma lei imperativa, o que, obviamente, exige que melhor abordemos o assunto.

Notemos que para Kant a ação moral deve ser compreendida como uma instância livre e incondicionada de qualquer determinação empírica que, porventura, possa incidir sobre a lei moral. Isso significa que, ao agir moralmente, não se pode ter qualquer finalidade utili-

tária ou de compensação, não sendo, assim, admitido pressupor qualquer tipo de interesse na ação, ou seja, o agir moral deve ser realizado sem que se considere qualquer inclinação aos objetos mundanos.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (Kant, 2007/1785, p.23).

Assim sendo, encontramos a máxima kantiana: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de legislação universal” (Kant, 2006/1788, p.51). Vemos que para Kant, há uma espécie de amor a priori à Lei, uma consciência da obrigação de dever, sem que qualquer expectativa de recompensação futura possa ser observada. É aqui que temos a distinção entre Kant e Lacan. Enquanto para Kant o sujeito age conforme a prática incondicional da razão, não poderemos inferir o mesmo com relação à criança, já que ela somente é capaz de abrir mão do objeto da demanda, na condição de obter um gozo no futuro. Isto é o que Lacan observa no seminário *A transferência*, ao dizer que a criança abre mão na medida em que recebe uma promissória de gozo, no qual possa dizer: “Eu transarei mais tarde (...). E é no futuro que se conjuga esta dívida (...)” (Lacan, 2010/1960-1961, p.273)

Para a criança, ao contrário da consciência da obrigação do dever, trata-se de alcançar futuramente a possibilidade de tamponar a falta engendrada pela castração. No entanto, é imprescindível observarmos que, ao abrir mão de um objeto, no aqui agora da demanda, a criança se depara com a opacidade de uma Lei, cuja importância se revela na medida em que representa a rejeição radical dos objetos fenomênicos. É nesta medida que voltamos a aproximar o filósofo prussiano do psicanalista francês. “Tanto Kant como Lacan procuram afirmar a dimensão da Lei contra o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e mediante um ‘rebaixamento do sensível’” (Safatle, 2006, p.151).

Em “Kant com Sade”, Lacan (1966/1963) observa que a lei imperativa corresponde à rejeição absoluta de toda e qualquer inclinação submetida ao encadeamento fenomênico, seja a compaixão ou a paixão, seja o mal ou o bem, o que, neste escrito, nomearemos como o *pathos*. A nosso ver, Lacan consideraria patológico tudo aquilo que pressuponha uma *identidade qualitativa*, isto é, atributos que localizariam o significante num momento histórico-geográfico e, que, por isto, definiriam o mundo sensível, com suas leis e objetos, numa relação contingencial para o sujeito. Deste modo, ao subtrair a descrição qualitativa em prol de uma prática incondicional da razão (deslizando seu funcionamento para a lei fálica ou lei paterna), obtemos um *nome próprio*. Afinal, “um nome próprio é, diz ele, a *word for particular*, uma palavra para designar as coisas particulares como tais, fora de toda descrição” (Lacan, 2003/1961-1962 – Lição de 20 de dezembro de 1961).

Assim, é para que funcione como um nome próprio que Deus exige de Moisés que não se faça imagem esculpida, nem imagem alguma do que existe no alto dos céus, ou do que existe embaixo da terra, ou do que existe nas águas. Essa mesma recusa do mundo fenomênico é também observada no famigerado dizer de Deus a Moisés – “eu sou o que sou”. Em outros termos, o que temos nesse dizer é mesmo a opacidade de uma lei engendrada pela operação de castração, na qual haveria a rejeição do sentido e da imagem, o que teria levado Lacan a dizer que “(...) no termo kantiano, é mantida para nós a existência de Deus” (Lacan, 2003/1961-1962 – Lição de 9 de maio de 1962). Obviamente, um Deus tomado a partir do transcendente negativo.

Logo, frente à formalização de uma lei opaca, Lacan pôde observar que, não apenas na filosofia de Kant, mas também na literatura de Sade, encontraremos um imperativo que represente a pura rejeição do mundo fenomênico. Por isso, o psicanalista pôde salientar que Sade também se deteve “no ponto em que se ata o desejo à lei” (Lacan, 1966/1963, p.802). Essa problematização é central para que observemos que a lei kantiana resguarda, em seu interior, uma lógica similar à lei de Sade, o que permite que entendamos por que para o escritor em sua alcova “sempre se está do mesmo lado, o bom e o mau” (Lacan, 1966/1998, p.799). Assim sendo, Sade traz verdade e complementa a teoria moral de Kant.

Tal complementaridade decorre do fato de que, também para a filosofia do Marquês, é notório um rebaixamento do sensível. Não é para menos que o conceito de *apatia* tenha sido tão ressaltado por inúmeros leitores de Sade, esclarece Baas (2001). Apatia que se manifesta como a rejeição do *pathos*, uma recusa absoluta de todas as leis morais e objetos sensíveis (ou predicados) em benefício de um prazer reservado no nível da lei da natureza, ou deste além do mundo fenomênico, o que em termos lacanianos se explicitaria a partir do desejo puro. Observemos o que nos apresenta Sade em seu romance *A filosofia na alcova*:

DOLMANCÉ - (...) Ah, acreditai Eugénie, acreditai que os prazeres nascidos da apatia valem bem os que a sensibilidade vos dá; esta só sabe atingir o coração num sentido, enquanto a outra o acaricia e o agita em todas as partes. Em suma: os gozos permitidos poderão se comparar aos que reúnem, em atrativos bem mais picantes, os inestimáveis gozos de ruptura dos feios sociais e da destruição de todas as leis? (Sade, 2015, p.174).

E veremos ainda, neste escrito, a formalização de uma resposta de Dolmancé:

Sendo a destruição uma das primeiras leis da natureza, nada que destrói poderia ser um crime. Como uma ação que serve tão bem à natureza, poderia alguma vez ultrajá-la. Aliás, essa destruição que deleita o homem é uma quimera. O assassinato não é destruição. Quem o comete só varia as formas. Ele devolve à natureza elementos de que sua hábil mão se serve para imediatamente recompensar outros seres. Ora, como as criações só podem ser prazer para aqueles que se entregam a elas, o assassinato também prepara um gozo para a natureza: fornece-lhe materiais que ela imediatamente emprega, e a ação que os tolos tiveram loucura em censurar revela-se apenas um mérito aos olhos desse agente universal. (Sade, 2015, p.66).

Notemos que o sujeito de Sade é aquele que toma o objeto sensível como nulo, de modo que o empírico se torna perfeitamente adequado ao imperativo do gozo. Ele não concebe a possibilidade de que tenhamos qualquer *resistência* dos objetos frente à lei do Outro. Há

absoluta indiferença em relação ao mundo fenomênico, que apenas serve para satisfazer a natureza.

EUGÉNIE - (...) Para esclarecer minhas ideias a esse respeito, dizeme, por favor, como vede o objeto que serve aos vossos prazeres?

DOLMANCÉ - Como absolutamente nulo, minha cara. Que ele participe ou não de meus gozos, que sinta ou não contentamento, apatia ou mesmo dor, contanto que eu seja feliz, o resto para mim tanto faz. (Sade, 2015, p.175).

A prova de que existe apenas a necessidade de uma substituição combinatória, na qual o objeto é nulo, sem alienação ao empírico, é-nos apresentada quando Lacan sugere que nem mesmo a exigência de uma beleza esplendorosa em suas vítimas (o que poderia servir como uma espécie de resistência ao puro imperativo, em que o desejo é capturado por um objeto fenomênico), serve para capturar o desejo de Sade, já que tal exigência de beleza para todas as personagens se mantém sempre “inalterável” (Lacan, 1966/1963, p.787). Isso permite ao escritor se desfazer dessas mulheres sem que o objeto, de fato, apreenda o desejo do narrador. Em suma, o que vale uma moça esplendorosa se há outra para substituí-la? Isso permite a Sade tomar essas mulheres como um objeto nulo. “Por ser objeto *a* da fantasia, situando-se no real, a tropa dos atormentadores (*vide* Juliette) pode ter mais variedade” (Lacan, 1966/1963, p. 787).

Portanto, é possível interpretar que, na fantasia sadiana, os *Nomes-do-Pai* não operam como resistência a apatia/ rejeição do patológico, o que faz com que a morte das mulheres, nos romances do escritor, apareça como algo “motivado pela necessidade de substituí-las numa combinatória, a única que exige sua multiplicidade” (Lacan, 1966/1963, p.787). Portanto, é possível inferir que existe a extração do *objeto a* pela operação de castração, mas o sujeito sadiano é aquele que desmente essa operação e produz a nulidade do que seria uma resistência à lei categórica.

Por não apresentar resistência ao imperativo da lei, o sujeito se situa apenas como um instrumento de gozo do Outro, o que Lacan teria postulado a partir de um “fetiche negro” (Lacan, 1966/1963, p.784).

Assim, acreditamos que o sujeito sadiano permaneça na pura oposição entre o imperativo da lei e o mundo fenomênico, sem que um terceiro termo faça, de fato, a intermediação entre os dois, o que teria levado o psicanalista a dizer que esse termo estivesse elidido na teoria moral kantiana. Na realidade, o perverso reduz a realidade empírica do Outro patológico (que é por si indiferente) e do *objeto a* à nulidade da lei apática. O sujeito sadiano, aqui em sintonia com o perverso, “(...) institui o predomínio, no lugar privilegiado do gozo, do objeto *a* da fantasia, que ele coloca no lugar do *A*” (Lacan, 1966/1960, p.838).

É mesmo da apatia ao mundo sensível que Lacan pôde, em “Kant com Sade”, forjar a existência de um imperativo sadiano, ainda que esse não se encontre literalmente na obra do romancista. “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gozo de nele saciar” (Lacan, 1966/1963, p.780). O imperativo sadiano nos permite dizer que, na realidade, toda lei categórica sustenta em si um “fundo mortífero”, de modo que o “Ser supremo seja restaurado no malefício” (Lacan, 1966/1963, p.782).

É Sade quem lembra que o imperativo do Outro (natureza), este Deus desprovido de “rosto” (Lacan, 1966/1963, p.784) pode ser tomado como um “Ser-supremo-em-maldade”. E para que retomáramos a não representação da face de um Deus? Para dizermos que, ao contrário do que a tradição cristã comumente procurou esquecer, Deus é um Ser de gozo, Ele é um Deus imperativo que exige o sacrifício do patológico. Não é para menos que Lacan, no seminário *Nomes-do-Pai*, tenha ressaltado a dificuldade em tomar representações em que se pudessem expressar o sacrifício de Isaac de maneira espontânea, sem que para isso tivesse de ser utilizada a figura de um anjo, personagem que fala em nome do Nome, conforme observamos no quadro de Caravaggio – O sacrifício de Isaac – C.1601-1602. Quadro presente na publicação brasileira do livro *Nomes-do-Pai*, de Jacques Lacan (2005/1963).

Portanto, é possível inferirmos que, caso a práxis psicanalítica permaneça atrelada apenas ao reconhecimento da transcendência do desejo puro pela lei, nada impede que a lógica sadiana se evidencie

como lógica constitutiva do sujeito. Eis a problemática que Lacan explicita em “Kant com Sade” e no seminário *Nomes-do-Pai*. Pensar a lei fálica/Nome-do-Pai a partir de Kant, conduz-nos, igualmente, a pensá-la com Sade. É partindo da problematização de que a castração seria compreendida como um modo de subjetivação, que poderia conduzir a um fundo mortífero, que Lacan teve de repensar a forma pela qual se constituiriam as estruturas da neurose e da perversão. Para responder a essa problematização fez-se necessário inventar o conceito de *objeto a*, ou seja, dar um passo a mais em direção ao “verdadeiro” nome (*Nomes-do-pai*) capaz de capturar o desejo e produzir resistência ao imperativo do Outro.

Os *Nomes do Objeto a*

No tópico anterior, elucidamos que a lei sadiana traria verdade ao imperativo kantiano, o que conduziu Lacan a problematizar um modo de subjetivação que incida unicamente a partir da rejeição do *pathos*, ou seja, sem que ocorra a alienação do desejo aos objetos mundanos. Assim, Lacan pode tomar a lei imperativa de Kant e Sade em aproximação à lei do Nome-do-Pai, para dizer que, apenas a inscrição do significante paterno é incapaz de conduzir à estrutura da neurose. Afinal, a opacidade da lei paterna pode trazer tanto a máxima kantiana como a máxima sadiana em seu funcionamento. No seminário *Nomes-do-Pai*, veremos o psicanalista questionar, literalmente, a relação entre o imperativo de Kant e Sade com a Lei paterna, dizendo que a união da lei e do desejo puro é insuficiente para conduzir o sujeito à estrutura da neurose. Esse questionamento parte do princípio de que, se a função do pai for tomada ao pé da letra (*perversion*), sem que o objeto *a* funcione como aquele que efetivamente capture o desejo, teremos um funcionamento semelhante ao que descrevemos em relação à estrutura perversa.

É claro que Freud encontra em seu mito um singular equilíbrio da Lei e do desejo, uma espécie de co-conformidade entre eles, se posso me permitir duplicar assim o prefixo, pelo fato de que, ambos, conjugados e necessitados um pelo outro dentro da lei do incesto, nascem juntos, de quê? – da suposição do gozo puro do pai como

primordial. Por outro lado, se isso deve supostamente nos dar a marca da formação do desejo na criança em seu processo normal, não convém colocar a questão de saber por que isso gera, antes, neuroses? Insisti longamente sobre esse ponto anos a fio. É aqui que assume seu valor a ênfase que me permiti conferir à função da perversão quanto à sua relação com o desejo do Outro como tal. Isso significa que ela representa o ato de pôr contra a parede a apreensão ao pé da letra da função do Pai, do Ser Supremo. (Lacan, 2005/1963, p.75).

Diante da problematização de que a união da lei ao desejo puro poderia conduzir a um modo de subjetivação perverso, em que não houvesse a captura do desejo pelo mundo fenomênico, Lacan pôde problematizar o lugar que esse Outro vazio teria em sua teoria e, assim, pôde dizer que esse é incapaz de produzir uma causa. Basta observarmos o mundo sadiano, no qual se trata apenas da aniquilação do mundo sensível. A causa só pode ser dada a partir de um objeto que capture o desejo. Daí Lacan dizer que o “*a* do Outro é, em suma, a única testemunha de que o lugar do Outro não é apenas o lugar da miragem” (Lacan, 2005/1963, p.70). É porque o Outro não é suficiente para estabelecer uma causa que Lacan observará que nem mesmo Deus é causa de si, o que permite compreendermos que a função dessa miragem do Outro é abrir como possibilidade a fenda do sujeito, ou seja, possibilitar a extração do *objeto causa do desejo*.

Agostinho é, entretanto, um espírito tão lúcido que reencontrei com alegria seu protesto radical contra qualquer atribuição a Deus da expressão *causa sui*. Esse conceito é, com efeito, totalmente absurdo, mas seu absurdo só é demonstrável a partir daquilo que pontuei para vocês, ou seja, que não há causa senão depois da emergência do desejo, e que a causa do desejo não poderia ser sustentada de forma alguma por um equivalente da concepção antinômica da causa de si. (Lacan, 2005/1963, p.65).

Para que o objeto *a* fosse concebido, observaremos no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, não apenas a rejeição do patológico, o que descrevemos anteriormente, a partir da união entre a lei e o desejo puro, mas também o sacrifício de um objeto que aplaque a “fúria” de Deus. Assim, damos um passo além do que seria apenas o

reconhecimento do transcendente negativo pelo vazio da lei para propormos a extração de um objeto capaz de estabelecer algo como uma norma, uma estrutura espaço-temporal que capture o desejo.

Observemos que, quando Moisés se depara com Deus no monte Sinai, não apenas Ele diz “eu sou o que sou”, conforme teríamos em relação à constituição de um imperativo da lei, mas também diz ser o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Ora, tal nomeação nos coloca diante de um Deus que exige não apenas que não se faça imagem alguma de seu Ser de gozo, de modo que se mantenha como uma lei opaca, mas exige, mais especificamente, o sacrifício de um objeto. Afinal, é o Deus-pai de Abraão que exige o sacrifício de Isaac e é Abraão, pai de Isaac, quem insiste no sacrifício do filho, mesmo após o anjo aparecer e impedi-lo de tal feito. Observemos o que, supostamente, Abraão teria dito no momento em que é interrompido: “e então? Quer dizer que eu vim para nada? Vou, mesmo assim, lhe fazer ao menos um leve ferimento, para sair um pouco de sangue. Isso te dará prazer, Eloim?” (Lacan, 2005/1963, p.83).

Ora, mas de onde viria tal insistência de Abraão em retirar pelo menos uma lasca de Isaac, imolando esse pedaço de carne? Da possibilidade de aplacar o gozo da lei imperativa do Outro. Isto é, de dar ao sujeito um objeto que possa, de certa forma, servir como cifra do gozo, de dar a esse Outro imperativo um objeto que possa inscrever um nome que aliena o seu desejo ao mundo fenomênico, *um objeto que demonstre resistência à pura nulidade gerada pela apatia da lei categórica*. Esse objeto “assume a função de ser o suporte do desejo” (Lacan, 2005/1963, p.60).

O sacrifício desse objeto, portanto, é o que permite que ele não esteja nem todo incluído no campo empírico, nem todo no campo do transcendente. Isso é o que Lacan nos demonstra ao descrever que tal objeto estaria entre o irreal e a realidade. O objeto *a* não é “(...) sem eira nem beira, nem sem tempo na intuição, nem sem modo que se situe no irreal, nem sem efeito na realidade (...)” (Lacan, 1966/1963, p.783).

Nas palavras de Safatle, esse objeto possui uma gênese empírica, afinal, ele é, originalmente, provido do mundo empírico (seio, fezes,

voz, olhar, pênis), mas cujo sacrifício eleva sua condição a uma função transcendental. Baas irá descrevê-lo como um *objeto* “côisico”, o que acreditamos estar em sintonia com nossa interpretação. Colette Soler (2012) faz alusão ao objeto *a* a partir da dimensão de um *objeto caído* e de um *objeto cedido*. Ainda que estejam sob a *mesma* letra *a*, a psicanalista salienta que o objeto caído não tem nem nome, nem imagem, nem significante, o que aqui aproximamos à função transcendental, relativa ao Real do objeto. Já o objeto cedido é aquele que se escreve com o *s* e possibilita que o pluralizemos, assim como Lacan pôde fazer com os *Nomes-do-Pai*. Para o *as*, Soler observa que haveria manifestação fenomênica, o que aqui atribuímos à gênese empírica desse objeto, uma condição imprescindível para que se nomeie algo do desejo, que se aliene o desejo e produza resistência ao imperativo sadiano.

Portanto, o objeto *a* sai da condição empírica e ascende, pela castração, à condição de objeto êxtimo. “Que o recalque derrame ali alguma coisa, isto não é de se estranhar. É a relação da fazedora de anjos com os limbos” (Lacan, 2008/1964, p.30). Dizer que o *objeto a* se encontra no limbo é asseverar que tal objeto se encontra na interseção entre esses dois Outros. Ele é que intermedeia a dimensão do inferno (lei imperativa deste Deus gozador) e da terra dos vivos (objetos fenomênicos). Ou seja, ele é mais precisamente um objeto que faz a intermediação entre o Outro transcendente e o Outro fenomênico.

Em outros termos, de um lado temos o Ser, esse Deus que exige o sacrifício, descrito como um significante opaco, sem identidade qualitativa – “eu sou o que sou”. Do outro lado temos o Sentido, relativo ao mundo empírico, isto é, Outro determinado qualitativamente (patológico). Na interseção entre esses dois Outros veremos o *objeto a*. Daí consiste a ambiguidade de tal nome. Ele possui uma *gênese empírica*, o que nos dá a dimensão espaço-temporal da realidade e, ao mesmo tempo, *sustenta a função* transcendental do desejo.

E de onde, afinal, Lacan teria retirado o terceiro termo, o que aqui atribuímos aos *Nomes-do-Pai*? Na leitura de Baas (2001), seria tal termo decorrente do romance de Sade, *A filosofia na alcova*, sendo o objeto *a* dado pelo personagem de Dolmancé, agente-executor da lei. É o próprio Dolmancé quem demonstra que, ainda que seja *impossível*

aniquilar esta hiância do objeto *a* (objeto caído), é perfeitamente *executável* algo do desejo, o que aqui identificamos à gênese empírica como condição necessária para que o desejo seja *realizável* (objeto cedido).

Observemos que, ao permitir uma realização do desejo pelos *Nomes* do objeto *a* (objeto cedido), algo de uma impossibilidade (objeto caído) se sustenta no interior do próprio objeto. Como nos descreve Sade, não há crime perfeito, todavia, é Dolmancé que salienta que algo de um prazer pode ser retirado a partir da execução desses *Nomes-do-Pai*.

SAINT- ANGE – Aos crimes, celerada, aos crimes mais negros e medonhos. EUGÉNIE, em voz baixa e entrecortada. - Mas se dizer que eles não existem... que só servem para embrasar a cabeça... que crimes não praticamos!... DOLMANCÉ – Mas é tão doce executar o que concebemos... (Sade, 2015, p. 64).

Portanto, é a partir da partição trinitária dos personagens de Sade que, em nossa interpretação, Lacan retoma o tripleto composto pela lei categórica, pelo objeto *a* e pelo mundo empírico. Assim, na *primeira série* do romance sadiano, vemos Saint-Ange, enquanto personagem que ocupará o lugar daquele que prescreve a lei; Dolmancé, aquele que executa a lei e, por fim, Eugénie, enquanto jovem a ser educada. Notemos, todavia, que no término do romance sadiano, conservam-se as funções estruturais, porém, outros participantes ocupam os respectivos lugares dessas funções. Veremos que, para uma *segunda série*, o senhor Mistival (pai de Eugénie) outorga as leis a partir de uma carta encaminhada a Saint-Ange, enquanto Eugénie ocupa o lugar de agente executor – o que observamos quando ela mesma se propõe a ter relações sexuais com a mãe – e, por fim, terminando o tripleto da segunda sessão, veremos madame Mistival (mãe de Eugénie) como aquela a ser educada.

O Seminário interrompido

Nos tópicos anteriores, descrevemos que a castração foi compreendida como uma operação necessária para que pudéssemos ter a união da lei ao desejo puro e, principalmente, para que se pudesse fazer a

extração do objeto *a*. Assim sendo, não se trata apenas de engendrar a opacidade da lei pela subversão de um significante, mas também de realizar o assassinato de um objeto empírico, de modo que se possa elevá-lo à função transcendental. Isso é o que se compreende ao se dizer que “[...] a Lei moral não é nada além da fenda do sujeito [...]” (Lacan, 1966/1963, p.781).

Fica claro, portanto, a partir do comentário extraído do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, que não se trata apenas de rejeitar o patológico pela castração, conforme poderíamos supor através do escrito “Subversão do sujeito e dialética do desejo”, mas também de extrair um objeto assassinado.

Esta posição não é sustentável por nós. A experiência nos mostra que Kant é mais verdadeiro, e eu provei que sua teoria da consciência, como ele descreve da razão prática, só se sustenta ao dar uma especificação da lei moral que, examinada de perto, não é outra coisa senão o desejo em estado puro, aquele mesmo que termina no sacrifício, propriamente falando, de tudo que é objeto do amor em sua ternura humana – digo mesmo, não somente na rejeição do objeto patológico, mas também em seu sacrifício e em seu assassinato. É por isso que eu escrevi *Kant com Sade* (Lacan, 2008/1964, p.266).

O que Lacan bem nos mostra com a invenção do objeto *a* é que os únicos elementos que podem vir a funcionar como aqueles que *instruiriam* o desejo são os *Nomes-do-Pai*. Isso porque o Nome-do-Pai é, por si só, apenas um operador, certamente imprescindível para a extração do objeto, mas incapaz de funcionar como aquele que aliene o desejo ao mundo fenomênico e objetos mundanos. Vemos assim que não se trata de abrir mão do Nome-do-Pai em prol dos *Nomes-do-Pai*, mas de descrevê-lo enquanto uma inscrição necessária para que o objeto causa de desejo possa ser extraído.

Em vista da necessidade de que tenhamos um engodo para que o verdadeiro pai possa alienar o desejo, acreditamos que seja possível retomar o episódio em que Lacan foi expulso da SFP no ano de 1963 e interpretá-lo. É conhecido que essa expulsão tenha gerado dissabores no psicanalista, a ponto de ele ter se recusado a publicar, em vida, o texto da única lição pronunciada e também ter se recusado a retomar

o tema do seminário abortado, como esclarece Miller no preâmbulo desta publicação.

Entretanto, em nossa interpretação, quando a SFP aborta a continuidade do seminário *Nomes-do-Pai*, Lacan teria compreendido que a referida interrupção poderia funcionar como um acontecimento imprescindível para que a própria práxis psicanalítica sustentasse, em seu interior, uma espécie de Pai morto, engodo essencial para que cada analista tomasse esse Nome como possibilidade de extração de uma causa. Assim, a interrupção/“morte” desse seminário corresponde a um verdadeiro convite à causa do desejo. Não do *Um*, conforme a promessa de um gozo fálico, mas dos *Uns* do objeto *a*.

Poderíamos propor assim que, para que os *Nomes* funcionassem como causa a cada intérprete e analista, Lacan teria se negado a retomar o seminário interrompido, não por ressentimento, mas para torná-lo um operador lógico, um operador que não tinha outra função senão abrir como possibilidade a fenda do sujeito. Em vista disso, a função do pai, “o Nome-do-Pai, sustenta a estrutura do desejo com a da lei – mas a herança do pai é (...) seu pecado” (Lacan, 2008/1964, p.41). Entendamos por pecado o objeto que é transmitido entre as linhagens, seja de Deus-pai ao filho Abraão, seja do pai Abraão ao filho Isaac. Um objeto que, na sua transmissão, sustente a marca de uma impossibilidade, isto é, a transmissão de um impedimento ao crime perfeito, ainda que permita que o desejo, em alguma medida, seja realizável.

Referências bibliográficas

- Baas, B. (2001). *O Desejo Puro*. Rio de Janeiro, Brasil: Revinter.
- Kant, I. (2006/1788). *Crítica da Razão prática*. (V. Rohden, Trad.). São Paulo, Brasil: M. Fontes.
- Kant, I. (2007/1785). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Paulo Quintela, Trad.) Lisboa: Edições 70. Recuperado em 22 de Novembro de 2017 em: <https://professoredmarfilosofia.files.wordpress.com/2012/02/kantfundamentacaodametafisicadoscostumes-trad-pauloquintela-edicoes70-120p.pdf>

- Lacan, J. (1966/1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: *Escritos* (V. Ribeiro, Trad., pp.807-843). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1963) Kant com Sade. In: *Escritos* (V. Ribeiro, trad., pp.776-803). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003/1961-1962). *O seminário, livro 9: A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Inédito).
- Lacan, J. (2005/1962-1963). *O Seminário, livro 10: A Angústia* (Vera Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005/1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. Em: Lacan, J. *Nomes-do-Pai* (V. L. Basset, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1959-1960). *O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008/1964). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2010/1960-1961). *O Seminário, livro 8: A transferência* (D. Duque Estrada, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Miller, J-A. (2012). *Os seis paradigmas do gozo*. Ano 3. Opção Lacaniana online Nova Série.
- Sade, Marquês de. (2015). *A filosofia na alcova*. São Paulo, Brasil: Iluminuras.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo, Brasil: Unesp.
- Soler, C. (2012). *Seminário de leitura de texto ano 2006-2007: Seminário A angústia, de Jacques Lacan*. São Paulo, Brasil: Escuta.

ADICCIÓN Y DESEO: EL DESANUDAMIENTO DEL SUJETO¹

Jeffri Alexander Zúñiga Urriago²
Universidad del Valle, Colombia
jazu7200@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3595-3277

Daiana Erazo Erazo³
Universidad del Valle, Colombia
daiana.e@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2429-845X

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a05

Resumen

El presente artículo se deriva de una investigación teórica. En él se pretende describir el estatuto del deseo en la adicción a las drogas a través de las nociones de objeto, cuerpo y tiempo. Se toma distancia de la idea de la adicción como autoflagelo y se entiende mejor como una forma de

resguardarse del dolor en un narcisismo absoluto, lo que se traduce en una desubjetivación por efecto de la “operación del *phármakon*”.

Palabras claves: adicción, drogas, subjetividad, deseo, sujeto.

-
- 1 Lo que sigue es una síntesis del resultado de la monografía homónima presentada como requisito para optar por el título de psicólogos en la Universidad del Valle, Colombia, realizada entre 2012 y 2014. La investigación estuvo bajo la dirección de Pierre Ángel González (Q.E.P.D) y tuvo como jurados a Tatiana Calderón y Diego Mercado. A ellos nuestro más sincero agradecimiento.
 - 2 Psicólogo de la Universidad del Valle. Psicólogo en la Asociación Pro Bienestar de la Familia Colombiana (Profamilia).
 - 3 Psicóloga de la Universidad del Valle. Agente Educativo en ICBF-ASOCAÑA.

ADDICTION AND DESIRE: THE UNKNOTTING OF THE SUBJECT

Abstract

This paper is the result of a theoretical research. It aims at describing the status of desire in drug addiction by taking into account the notions of object, body, and time. It steps away from the idea of addiction as self-flagellation to understand it as a form of

protection from pain in an absolute narcissism, which means a desubjectivation due to the “operation of the *phármakon*”.

Keywords: addiction, drugs, subjectivity, desire, subject.

DÉPENDANCE ET DÉSIR : LE DÉNOUAGE DU SUJET

Résumé

Le présent article est issu d'une recherche théorique. Il vise à décrire la position du désir dans la dépendance aux drogues par le biais des notions d'objet, corps et temps. L'on s'éloigne de l'idée de la dépendance en tant qu'autoflagellation pour l'aborder plutôt comme un moyen de se pro-

téger de la douleur dans un narcissisme absolu. Cela se traduit par une désubjectivation par effet de l'«opération du *phármakon*”.

Mots-clés : dépendance, drogues, subjectivité, désir, sujet.

Recibido: 22/9/2017 • Aprobado: 25/1/2018

Introducción

La adicción a las drogas es un tema complejo y susceptible de abordarse desde ámbitos como la política, la medicina, la sociología, la antropología, la farmacología, la psicología, entre otras. Aunque existen diferencias en la manera en que se concibe la adicción en cada disciplina parece un lugar común el intento de evitarla a partir de la información de sus peligros, asunto que se puede evidenciar con facilidad en la cotidianidad de los padres con sus hijos, así como en los esfuerzos del Estado mediante sus programas de prevención⁴. Sin embargo, esta visión pedagógica no es suficiente para comprender el fenómeno adictivo, pues diversos estudios (Laespada, Iraurgi y Aróstegi, 2004; Cáceres, Salazar, Varela y Tovar, 2006; Castaño y Calderón, 2010) demuestran que pese al conocimiento de las consecuencias negativas a nivel social, físico y psicológico que puede acarrear, no logra mitigarse. En este sentido, creemos que se debe acudir a otro punto de vista sobre el asunto, más allá de la descripción del comportamiento adictivo, que nos permita adentrarnos en sus implicaciones psíquicas.

En este punto es donde el psicoanálisis nos permite una comprensión más profunda en relación con la adicción y la psique humana, rebasando la lógica y la conciencia para descubrir que consiste en una forma de lidiar con el sufrimiento, lo que no quiere decir que no deje elevados costos en la vida psíquica. Considerando los abordajes de diferentes autores psicoanalíticos, partimos desde la etimología de la palabra adicción para su desarrollo conceptual, tomando en cuenta la riqueza semántica que nos posibilita y sirve como punto de anclaje con la clínica, que nos lleva a plantear la idea de esclavitud, que es, en última instancia, la que permite hablar de una dependencia.

En el presente artículo nos proponemos exponer los resultados de nuestra investigación monográfica *Adicción y deseo: el desanuda-*

4 Puede revisarse, por ejemplo, *La prevención y la mitigación en manos de los y las jóvenes. Herramientas pedagógicas en prevención del consumo de sustancias psicoactivas y mitigación del impacto, para líderes de organizaciones juveniles.* (2010). Bogotá, D.C. Colombia: Ministerio de la Protección Social; UNODC - Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.

miento del sujeto, cuyo propósito se centró en describir el estatuto del deseo en la adicción, a partir de la lectura del texto *Toxicomanías y psicoanálisis: la narcosis del deseo* de Sylvie Le Poulichet (1987). Para ello nos trazamos como objetivos específicos, en primera instancia, exponer algunas dimensiones del costo psíquico del adormecimiento del deseo; en segunda, indagar sobre el lugar del cuerpo; y finalmente, indagar sobre la constitución del tiempo psíquico en la adicción.

Adicción y deseo: una aproximación conceptual

Pedinielli y Bonnet (2008) retoman el término en latín *ad dicere* que significa “ser llamado para”, es decir, ser llamado como esclavo para un amo como pago de una deuda sin saldar. Los autores proponen que la adicción designa una operación jurídica de “obligación por el cuerpo”. Dicho cuerpo deviene otro, se aliena en el otro y sirve como sustituto de la deuda pendiente. Resaltan como ejes de interés para el psicoanálisis la pasividad de ese “ser dado” y la asimetría de relaciones que supone la esclavitud. En esta vía, McDougall (2001) señala que el término “adicción” viene del latín *Addictus*, que se refiere a una costumbre antigua en la cual un individuo era dado como esclavo. Ambas definiciones tienen un punto de partida en común, pero lo que se va a poner de relieve en esta última es la diferencia en las concepciones entre la terminología francesa y la anglosajona. En la primera, dice la autora, se insinúa “*el deseo de hacerse daño*” (p.1, cursivas en el original), mientras que la traducción inglesa del término se refiere al adicto como “*esclavo de una sola solución para escapar del dolor mental*” (p.1, cursivas en el original). A estas definiciones subyacen concepciones distintas: por un lado, está el adicto como alguien que se autodestruye, y, por el otro, como alguien que intenta una solución.

Es la segunda perspectiva la que nos interesa, y para lograr comprenderla mejor debemos recordar que la relación del ser humano con la droga es de vieja data. De hecho, la droga tuvo su lugar en las reflexiones filosóficas de la Antigüedad griega, en donde, más que utilizar una palabra para denotar a la droga, se hablaba del *phármakon* como una noción. En este sentido, carece de un carácter propio,

de esencia, de ser, pues no es una sustancia en el sentido metafísico, físico, clínico o alquímico, y es por esto que no se le puede manipular con seguridad, ya que sus efectos pueden cambiar de sentido. Según Derrida (1975) esta palabra da cuenta de una ambigüedad: es veneno y es remedio.

Un claro ejemplo de esta dualidad antinómica es la cicuta que bebió Sócrates como castigo impuesto por los atenienses. La cicuta es presentada por Sócrates como veneno bajo el nombre de *phármakon*, pero es gracias a la racionalidad de este filósofo que se convierte en un medio de liberación, en un remedio. No obstante, pareciera que se hubiese olvidado tal ambigüedad y fácilmente se califica la droga como un flagelo por la violencia de sus efectos, especialmente en el campo de las toxicomanías. Se consolidan entonces teorías sobre la autodestrucción. De antemano se culpa a la droga y se le trata como si *per se* tuviera el mal adentro. Es entonces la prescripción la que le da identidad al *phármakon*, separando los límites entre el veneno y el remedio (Le Poulichet, 1987/2005).

En concordancia con la propuesta de Le Poulichet (1987/2005), partiremos de la idea que el adicto busca una ganancia con su consumo, no es una cuestión de querer autodestruirse, como lo sugiere la definición francesa de “adicción” (McDougall, 2001). Bien podría decirse que el adicto busca una cura, una solución a una problemática psíquica. Siendo así, ¿cuál es la problemática psíquica que antecede a la adicción?, ¿cómo se busca solucionar esta problemática interna mediante el consumo de drogas?

Volvamos a Pedinielli y Bonnet (2008), pero esta vez detengámonos un poco sobre su tesis de la “economía paralela”, que hace referencia a la entrega de sí, especialmente la entrega del cuerpo, esta vez no al Otro⁵ sino a la droga.

5 El Otro entendido aquí como el lenguaje, como ese “lugar, más allá del partenaire imaginario, en donde se sitúa lo que, anterior y exterior al sujeto, lo determina” (Pedinielli y Bonnet, 2008,p.3).

Para entender mejor dicha tesis, conviene recordar la marcada dependencia del bebé humano cuando nace. Es un ser desvalido que necesita se lo humanice, se le atribuyan estados psicológicos, se lo trate como un humano. Cuando eso sucede, el adulto va a interpretar su llanto, sus movimientos, su mirada y, en esa medida, va a llevar a cabo una “acción específica” (Freud, 1895/1992) que va a saciar a este bebé en sus necesidades nutricias, su comodidad y su placer. Pero, más allá de esas satisfacciones, el bebé necesita ser introducido en el lenguaje y lo hace gracias al otro. Esta dependencia, dicen Pedinielli y Bonnet (2008), es una alienación necesaria, porque no hay otra forma de ser en el lenguaje que no sea mediante esa sumisión. El problema es que esa sujeción puede resultar amenazante para algunos, y es por eso que en la adicción hay un intento de liberarse de tal alienación insoportable, la búsqueda se orienta a la entrega a algo sin palabra ni deseo para que no resulte amenazante, o sea, a la droga. Es en esto que consiste el carácter económico. Al interrogarme por el deseo del Otro me pregunto por mi propio deseo; cuando digo: “¿qué desea el Otro -de mí-?”, esto retorna de forma especular transformado en: “¿qué deseo?” (Mathelin, 2001).

Aquí vemos cómo, nuevamente, aparece la alienación amenazante del sujeto por ese Otro. Pero si bien el niño está inmerso en el lenguaje desde que nace, esto no quiere decir que reconozca, desde el primer momento, su ordenamiento simbólico. En tal caso, ¿cómo accede el niño al lenguaje? En el momento en que reconoce su carencia de ser, es decir, cuando se reconoce como sujeto en falta. Inicialmente, el deseo del niño es el deseo de la madre; mas no es desear a la madre, sino que su deseo va a ser el mismo que el de ella. Se trata de un deseo alienado al Otro, condición fundamental para la humanización del niño. Sin embargo, hasta aquí el niño no tiene un deseo propio, en el sentido estricto de la palabra el niño aún no desea, en lugar de eso se ubica como el objeto de deseo de la madre. Esto gracias a que es ella la que le proporciona todas las donaciones necesarias para su bienestar, es una totalidad que contiene todos los objetos (Safouan, 1968/1971).

Conforme a lo anterior es necesario ampliar sobre la definición de deseo, para lo cual acudimos a la que ofrece Freud (1900-1901/1991) en un pasaje de “La interpretación de los sueños”:

Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción (pp.557-558).

Visto de esta forma, el deseo es definido en función de una primera experiencia de satisfacción que queda grabada en el psiquismo y que, posteriormente, puede ser reproducida mediante la alucinación, es decir, una falsa percepción. La alucinación tiene lugar cuando, en ausencia de la percepción que satisfaga el deseo, el psiquismo inviste la huella mnémica correspondiente a la percepción, aun faltando el objeto que se percibió. Así, entenderemos el deseo como la búsqueda de aquella primera experiencia de satisfacción, para lo cual es necesario, en primer lugar, una experiencia perceptiva inicial que es del orden de la necesidad –como el hambre, por ejemplo– y que constituye el vector que orientaría el deseo. En relación con la adicción es importante señalarlo, pues ésta es tomada como un fenómeno de repetición que se establece siempre en la constante búsqueda de satisfacción, pero veremos más adelante que se trata de una satisfacción de una necesidad mas no del deseo, ya que en el consumo lo que el sujeto busca es eliminar todas aquellas fuentes que susciten el deseo.

Ahora, para Freud (1895/1992) los procesos primarios tienen lugar en el inconsciente y, por ende, están regidos por el principio de placer. Sin embargo, dichos procesos apuntan a una identidad de percepción para lograr la reproducción alucinatoria de los movimientos y del objeto que produjeron la experiencia de satisfacción, pero la percepción está del lado de la consciencia, y ésta se rige por el principio de realidad. Esto implica que, para hablar de deseo, sería necesario afirmar que es, en últimas, el principio de realidad el que gobernaría

los procesos primarios; lo cual sería absurdo. No obstante, de acuerdo con Safouan (1968/1971), esta paradoja es más bien una respuesta, puesto que afirmar que los procesos primarios apunten a una identidad de percepción, siempre fallida, sugiere la idea de que lo que no puede encontrarse en el ámbito consciente termina por significarse en el ámbito inconsciente.

Con respecto a lo dicho, el autor advierte el error de considerar la alucinación como un hecho posterior a una primera experiencia de satisfacción de una necesidad, y cita otro fragmento de “La interpretación de los sueños” donde Freud (1900-1901/1991) menciona que “No ocurre que sea consciente un deseo y luego su realización alucinatoria. Sólo esta última será consciente y el eslabón intermedio –el deseo– tiene que ser inferido” (p.257).

Es claro hasta aquí que el deseo es inconsciente, pero más que la dependencia respecto a una experiencia de satisfacción perceptual, el deseo se instaura gracias a la carencia que introduce el lenguaje; carencia que escinde al sujeto en sus dos ámbitos y que hace posible hablar del inconsciente. Cabe preguntarnos, entonces, ¿cuál es esa carencia? Safouan (1968/1971) va a decir que es lo desconocido, pues si todo fuera conocido por cada sujeto éste coincidiría sin desfase con sus propias intenciones y opiniones. El lenguaje presenta una doble cara: una que se oculta y una que se muestra. Es el lenguaje el que designa, el que permite nombrar y organizar mediante las palabras aquello que es conocido para mostrárselo a quien lo desconoce. Incluso en sus propios actos de habla el sujeto no sabe lo que está haciendo. Gracias a que no todo está dicho, y lo dicho no siempre es sabido por el propio sujeto, podemos hablar del descubrimiento del inconsciente, pues “en el nivel del lenguaje siempre hay algo más allá de la consciencia” (p.267).

Sumado a lo anterior, es de considerar que la castración introduce una falta simbólica en la culminación del complejo de Edipo, a saber, el falo. En la etapa fálica, el niño entiende que el padre es quien ostenta el falo que hace gozar a la madre y, para la resolución del complejo de Edipo, se ve en la encrucijada de ser un falo para su madre o tener uno: el niño finalmente renuncia a ser falo para poder tenerlo. Im-

pera, pues, la Ley del Padre. Ley entendida como la prohibición del incesto, que se impone como un límite que debe ser respetado como condición de acceso a la cultura y, como tal, constituye una ley simbólica que pone al sujeto en falta y, por tanto, lo hace deseante.

Tenemos, entonces, que el lenguaje ordena el deseo gracias a la instauración de la Ley (Safouan, 1968/1971). Así, el niño o la niña le va a hacer todo tipo de demandas, aquí y allá, sin que la madre pueda ofrecerle un objeto real que lo satisfaga, puesto que el objeto que busca es imaginario. Cuanto más intente la madre cumplir con los cuidados de su pequeño, entre más le procure objetos de satisfacción, más lo acerca a la frustración, no importa lo que le ofrezca ni cómo lo haga. No es la búsqueda de lo que ella tiene, al contrario, de lo que no posee, es decir, su carencia. No hablamos más que del falo, que representa la falta, lo que no se tiene. Jamás el deseo podrá tener una realización completa, pues es la insatisfacción la que lo mantiene vivo, y todo porque el objeto que procuraba la primera experiencia de satisfacción es un objeto imaginario que nunca se tuvo (Gutiérrez, 2010). Dicho en otros términos, no hay objeto que satisfaga el deseo.

La ilusión alimenta la idea de que es posible conseguir el objeto, y es mediante la alucinación que se intenta reproducir esa huella mnémica perceptiva. Sin embargo, al no existir tal objeto, cualquiera es útil para alcanzar la meta de toda pulsión: su satisfacción. No es gratuito que haya un esfuerzo por parte del niño de materializar dicho objeto inexistente en objetos parciales, como el seno o el excremento fálico (Safouan, 1968/1971). Puesto así, ¿qué se puede decir del objeto en la adicción?, ¿habrá un intento de materializar el objeto en la droga? O, dicho de otra manera, ¿se puede considerar a la droga como un objeto-madre?

El “reencuentro” con el objeto: la ficción de lo imposible

En relación con la primera experiencia de satisfacción proporcionada por la madre al ser la fuente de satisfacción de toda necesidad, el niño inviste a la madre como una madre fálica, quien al no cumplir inme-

diatamente las necesidades del bebé, lo introduce en la espera y en el deseo. Esta carencia de ser se estructura en la etapa fálica con la castración y la introducción a la Ley, lo cual implica el reconocimiento de su mortalidad y el asumirse como un sujeto en falta, que es representada por el falo y se constituirá en el motor de la vida anímica. El falo es designado por Lacan (1956/1994) como un objeto de la privación del que no se tiene referencia alguna, por lo que es en esencia un objeto simbólico que, a diferencia de lo real, no le pertenece un espacio y nunca será hallado.

Para el surgimiento del deseo es importante retomar las tres posibles formas de cancelación de las excitaciones endógenas de las cuales Freud (1895/1992) nos habla en el "Proyecto". El primer caso se refiere a la coincidencia simultánea de la investidura-deseo de la imagen-recuerdo y la percepción del objeto deseado. La coincidencia plena desemboca en una descarga exitosa. Digamos que este caso es el que le atañe propiamente a la necesidad. El segundo caso, el más frecuente -dice Freud-, la investidura-deseo, coincide parcialmente con la percepción del objeto. De esta forma, la imagen-deseo tiene unas características a-b, pero la percepción del objeto tiene unas características a-c. Vemos que la "a" es la constante, llamada *cosa del mundo* {*Ding*} y la "b" es una parte de las propiedades variantes del objeto, llamada *predicado*. La coincidencia parcial da paso al proceso psíquico del juicio, provocado por la semejanza entre la investidura-deseo de un recuerdo y una investidura-percepción. Y la coincidencia de la investidura finaliza el pensamiento y permite la descarga. Pero es, finalmente, el tercer caso posible el que nos parece coincide punto por punto con el deseo soportado en la falta. Dice Freud (1895/1992) que en esta tercera posibilidad la investidura-objeto no coincide para nada con la percepción de objeto. Entonces, se sobreinvieste la imagen-percepción en busca de un recuerdo que se asemeje al menos en parte. Pero la radical diferencia con el caso anterior es que los procesos que de ahí se derivan no tienen meta, pues no hay satisfacción alguna. La discordancia da paso a la memoria pues el aparato psíquico buscará comparar cada percepción con el objeto-recuerdo que nunca existió.

Si bien Le Poulichet (1987/2005) desarrolla la idea de que en la adicción se pone en marcha el mecanismo alucinatorio como funcio-

namiento imperante en el psiquismo, es nuestra cuota la suposición de que el aparato psíquico entregado a la alucinación acaece como si todas las percepciones coincidieran con el objeto perdido, reduciendo los tres casos de semejanza perceptiva –absoluta, parcial y nula– a uno, el primero que describimos, en el que recuerdo y percepción coinciden plenamente. De esta manera, lo que se procura es una satisfacción ficticia del deseo, impidiendo que éste circule y produciendo el estancamiento de la libido, con lo cual las investiduras vuelven al yo, o sea, se produce una “estasis libidinal” sin descarga alguna.

La alucinación está del lado de la percepción, apuntando a investir el recuerdo del objeto; este camino ha sido llamado por Freud “regrediente”, contrario al que apunta a la descarga motora, llamado “progreidente” (Kroitor, 2007). De esta forma, resulta claro que no hay una descarga absoluta –ni siquiera parcial– de las excitaciones. Es el caso del heroinómano que, en su estado inmediatamente posterior al consumo, permanece inmóvil sin necesidades fisiológicas. Pero más interesante aún; aunque no hay descarga, el aparato psíquico deja de desear, por un periodo de tiempo es como si el deseo se satisficiera. Pese a que la adicción suple toda necesidad, no se puede afirmar que sea un reemplazo de la madre, ya que la droga no le devuelve palabra o deseo alguno, por lo que no se le puede atribuir un estatuto objetal. Lo que tenemos entonces no es una satisfacción del deseo sino una obturación de la falta por vía alucinatoria (Álvarez, Díaz y Osorio, 2013).

Hallamos en Le Poulichet (1987/2005) que con frecuencia en la adicción se pone en juego un intento de curar un dolor psíquico insoportable por esa misma carencia de ser.

Para Freud (1920/1992), el dolor psíquico está en el orden del trauma, es decir, que en el psiquismo han irrumpido fuertes cantidades de energía que rebasan la resistencia de la barrera antiestímulo y dejan una suerte de agujero. Entonces, el aparato psíquico de cualquier sujeto genera una respuesta para repararlo, y lo hace mediante un repliegue narcisista que consiste en retirar las investiduras del mundo exterior y redirigirlas al agujero mismo, concentrando todo su esfuerzo en reparar la ruptura, lo que ocasiona un vaciamiento del yo que deja al psiquismo en una situación de desvalimiento. Pensamos,

pues, que el adicto vive un dolor psíquico constante producto de un agujero dejado por la ausencia del objeto causa del deseo; hay una angustia de ser.

El dolor implicaría una organización narcisista diferente que requiere de una “supresión tóxica”, pues es tal el exceso de energía que la represión resulta ineficaz. La adicción cancela el dolor, ligando las excitaciones dolorosas que mantiene la organización narcisista de la libido o también llamada “estasis libidinal”, que prolonga la indiferenciación del adentro y el afuera, evitando una ligazón más importante todavía, la del sujeto a la cadena de significantes propia del lenguaje. Este efecto de reversibilidad del adentro y el afuera es una de las dimensiones de lo que Le Poulichet (1987/2005) llama “operación del *phármakon*”. Se crea, entonces, un montaje pseudopulsional en el que no se logran diferenciar las excitaciones provenientes del exterior con las producidas en el interior del aparato psíquico.

En la abstinencia se comienza a desvanecer dicha operación, y se constata en el discurso de los adictos como si les faltara una parte del cuerpo, como si los hubieran mutilado y, efectivamente, retorna el dolor psíquico como un dolor en el cuerpo. Vemos, pues, que al taponarse la falta, se genera un exceso por vía alucinatoria, un exceso que sirve de prótesis psíquica, que cuando no está es como si se sintiera la mutilación de un miembro del cuerpo. El repliegue narcisista es interrumpido, por lo que irremediamente el adicto es llamado a anclarse nuevamente en el lenguaje. Entonces, ¿qué ocurre con el cuerpo cuando deja de simbolizarse?

El desanudamiento del sujeto

De acuerdo con Lacan (citado por Le Poulichet, 1987/2005), el sujeto se encuentra constituido por tres registros fundamentales que se anudan: lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. Entonces, partimos de que toda persona está llamada a hacerse sujeto en el lenguaje, y es esta alienación la que permite entender el sentido de la esclavitud ya mencionado anteriormente. Así mismo, el sujeto es esclavo de su

semejante, toda vez que la elaboración del cuerpo se da gracias a que es el otro quien le devuelve una imagen de sí mediante la cual puede tener noticia del propio cuerpo como unidad. Se constituye, pues, el registro Imaginario como aquella representación que el sujeto construye de sí por medio de la percepción del semejante en el estadio del espejo (Lacan, 1966/1978). Es la vivencia de verse capturado en la imagen especular de otro ser humano que me devuelve mi propia imagen en tanto se parece a mí, pero que al tiempo se constituye en una alteridad, pues no soy yo. Esta imagen, que Lacan (1966/1978) llama instantánea, permite un reconocimiento de sí mismo, esta primera imagen especular que le es devuelta en forma de unidad es su yo ideal.

El reconocimiento de la imagen corporal estará en función del otro, quien le devuelve una imagen invertida de él, que en realidad no le pertenece, esa forma total del cuerpo que le es dada desde el exterior, más que constituida, es la que lo constituye, lo aliena a un otro y, a su vez, impide que esa imagen del yo ideal se alcance, incluso hace que se pierda cada vez más esa imagen del cuerpo que en realidad le pertenece al Otro, quien le representa en tanto imagen de sí y en tanto humano poseedor de un lenguaje que constituye la falta.

No obstante, las construcciones simbólicas e imaginarias del sujeto tienen como base un sustento material y orgánico sin el cual no serían posibles. Es justamente aquello inefable que no tiene lugar en el inconsciente ni en el lenguaje lo que se entiende como lo Real. Sin duda el cuerpo requiere un sustrato anatómico con sus órganos y sus diversas funciones, que conforman sistemas y procesos biológicos y fisiológicos, pero no va a ser suficiente la supervivencia para hablar de un sujeto del inconsciente. Por ejemplo, no basta con que un bebé sea atendido en sus necesidades fisiológicas para un desarrollo psíquico humanizante, pues si no se generan vínculos y afectos apropiados en los que se produzca una satisfacción mutua, se evidenciarán con prontitud perturbaciones psíquicas, como lo han mostrados los estudios de Spitz (1969), quien considera que las carencias afectivas o dichos vínculos actúan como toxina psíquica. Entonces, cuando no tiene lugar lo Imaginario y lo Simbólico, el sujeto se desvanece en lo Real.

Aunque Spitz (1969) se centra para sus afirmaciones en estudios experimentales con bebés, encontramos un punto en común con Le Poulichet (1987/2005) respecto a la idea de lo tóxico dentro del psiquismo como una perturbación que reduce el cuerpo a lo orgánico. La autora se remite a la obra de Freud para rastrear su idea de lo toxicológico y encuentra que cada vez que el padre del psicoanálisis hablaba de la histeria como una cuestión toxicológica, afirmaba que consistía en un “exceso” en la sexualidad y que las ensoñaciones de las histéricas se implantaban como “cuerpos extraños”. En el caso de la adicción, el efecto tóxico reduciría el cuerpo a algo meramente orgánico.

Ahora bien, para acceder a lo Simbólico hay que trascender lo Real, superar esa existencia orgánica y simbolizar el cuerpo. Eso real puro y primordial es la Cosa {*das Ding*} que, dice Lacan (1959, citado por Braunstein, 1990/2006), padece del significante. Dicho, en otros términos, el significante borra la Cosa en tanto la simboliza por la palabra, toda vez que la articula a los significantes. Acceder a lo simbólico oblitera la Cosa, el goce queda disminuido y el humano se ve obligado a expresarse merced a la articulación de significantes cuyo contenido es la falta en el goce (Braunstein, 1990/2006). Esto quiere decir que se pierde algo del goce para acceder a lo Simbólico. La articulación de significantes deja un saldo inasimilable, un resto, un *plusde* goce que es el objeto-*a*, causa del deseo. El deseo se dirige hacia la Cosa, pues sólo en ella es posible la abolición de la falta en ser. Pero como no es posible volver a ese estado anterior a la palabra, a esa Cosa mítica, el deseo hace metonimia, se articula en los significantes. “Es la función del lenguaje: matar la cosa dándole una nueva existencia, una vida desplazada [en la palabra]” (Braunstein, 1990/2006, p.79).

Con referencia a la adicción, encontramos que el sujeto lo que busca es sustraerse del Otro, anular el deseo y sumergirse en un goce primitivo, lo que implica encargarse de su propio cuerpo en tanto organismo. Entregar el cuerpo al Otro implica asumir una deuda simbólica, que se traduce en la renuncia al goce que no aparece en la adicción, en cambio se entrega al *phármakony* el costo es la renuncia al deseo para retener el goce, que es en última instancia la búsqueda del Nirvana, en el que las tensiones se ven reducidas a cero –en una palabra, es la búsqueda de la muerte psíquica–. Evitar la pérdida del

goce es también evitar la imposición de las limitaciones, es negar la falta por la instauración de la ley de la prohibición del incesto como mediadora de la cultura (Braunstein, 1990/2006).

Entendamos que no estamos hablando de un goce cualquiera, sino del goce de ser, un goce autoerótico que difiere del goce fálico, pues este último recurre al deseo, se sustenta en la falta y hace un rodeo por el cuerpo discursivo del otro, lo que permite el vínculo social y el recurso a la palabra, y que al ser fálico está regulado por un ordenamiento simbólico. Mientras que el goce autoerótico, como vimos, es un goce que prescinde del Otro, de la palabra y, de hecho, se opone al deseo, ya que está por fuera de la Ley. Es un goce que permite al sujeto una continuidad consigo mismo y no un investimento de los objetos.

Por medio de la “operación del *phármakon*”, el adicto buscará la creación de un cuerpo nuevo, uno propio, no ligado a las representaciones de *laimago* que le es dada por el otro. Pero aquí vale aclarar que esta creación de un cuerpo nuevo ocurre solamente en una dimensión alucinatoria. Dando como resultado la producción de un exceso, es decir, que habría demasiado cuerpo que no se articularía a la cadena de significantes, un cuerpo que no estaría dividido y que, al ser un cuerpo alucinado, tendría un lugar desde lo Real y no desde lo especular. Esa “demasia” de cuerpo ha de retornar una y otra vez a manera de goce, lo que constituye una forma de repetición. (Le Poulichet, 1987/2005).

Esta necesidad del adicto de eliminar al otro sumergiéndose en un narcisismo absoluto nos revela su búsqueda de autosuficiencia en todas sus funciones. A través del tóxico suple las necesidades de ese cuerpo orgánico, dando la impresión de poder velar por sus propios órganos y donde todo desequilibrio producido por las necesidades fisiológicas será compensado o, como diría Le Poulichet (1987/2005), se procura un psiquismo autónomo, buscando la administración directa del goce. Ese nuevo cuerpo le pertenece directamente al adicto y, así, no se perdería nada de carne, estaría fuera de toda representación en el lenguaje. Al crear su propio cuerpo y salirse de la cadena de significantes de manera provisional, anulando todo aquello que lo

hace sujeto, el adicto busca, en pocas palabras, dejar de ser sujeto (Le Poulichet, 1987/2005). Así, fuera de toda representación, no habría enajenación alguna, todo le pertenecería a él, no habría deuda alguna que saldar porque ya no sería esclavo del Otro ni de un otro, sino de la “operación del *phármakon*”; es ir de una dependencia simbólica y humana a una dependencia adictiva que no subjetiviza al no estar mediada por palabra o por deseo alguno (Pedinelli Bonnet, 2008). Pero resulta que el goce tiene su propio tiempo.

La adicción: un tiempo propio

En la adicción, la “operación del *phármakon*” permite la abolición del tiempo sumergiendo al sujeto en una “autocronía”, dejándolo en el tiempo del goce; un tiempo circular que le permite replegarse sobre sí, renunciando al tiempo psíquico que se establece en la repetición propia del deseo y gesta un tiempo particular que va en espiral, se adelanta y se devuelve, siempre en busca de lo perdido, a diferencia del tiempo cronológico, el cual, según Braunstein (1990/2006), es un tiempo lineal que posibilita pensar un pasado, un presente y un futuro a partir de convenciones que ordenan los acontecimientos de forma sucesiva, seriada, y que organizan el discurso en la diacronía.

Primero comprendamos el tiempo psíquico. Le Poulichet (1994) lo define como un “tiempo identificante” puesto que permite la coincidencia o identificación de dos acontecimientos que, en apariencia, son heterogéneos, pero que se transforman mutuamente y cargan al cuerpo de un nuevo sentido, es decir, que le dan un lugar nuevo en el lenguaje. En esta vía entendemos por Freud (1899/1991) que el recuerdo no es el registro fiel de un acontecimiento vivido, sino que un elemento toma sentido en relación con otros. Así, una huella mnémica se liga a la otra, desplazándose de forma anacrónica, y se confieren identidad recíproca.

En el tiempo psíquico el pasado no se queda atrás, se instaura por medio de la “detención sobre imágenes” donde el pasado vuelve, pero no solamente como recuerdo sino como vivencia, es decir, ocu-

re una abolición del tiempo cronológico, el presente sería aquel tiempo que logra su identificación con un pasado que atraviesa el cuerpo discursivo, dándole un nuevo lugar y permitiéndole la formulación de un futuro produciendo la subjetivación en los encuentros con los otros y con el Otro (Le Poulichet, 1994).

Según Le Poulichet (1994), la noción de tiempo se establece en la “relación con lo que permanece absolutamente afuera” (p.30). Entonces cobran importancia dos dimensiones, adentro/afuera (excitaciones endógenas y exógenas) y presencia/ausencia, que son interiorizadas por medio de la repetición, de una búsqueda constante que se teje recíprocamente junto al anclaje a la cadena de significantes, dirigida al encuentro de una primera experiencia de satisfacción que, al no hallarse, perpetúa la búsqueda de una identidad de percepción que instaura el deseo. Aquí cobra importancia el concepto de trauma, entendido como exceso inasimilable que está destinado a volver, resultado de un encuentro con lo Real (Braunstein, 1990/2006).

De acuerdo con Le Poulichet (1994), el trauma es el encuentro real con un símbolo en un marco imaginario que le revela al sujeto el lugar que ocupaba sin saberlo. El encuentro deja una “acuñación” en el psiquismo que no ha sido significada, pero sólo después, cuando el sujeto tiene su mundo simbólico más organizado, es que un acontecimiento posterior permitirá significar la primera “acuñación”, esa que permanecía en un tiempo que no pasaba, mientras un acontecimiento nuevo la constituya como tal bajo una forma particular. Al efectuarse, gracias al encuentro con un símbolo, el trauma implica al otro semejante y rival que, en tanto espejo del yo, le devuelve la pregunta por el deseo del Otro. Visto así, el trauma subjetiviza, da lugar a la formación de síntomas y abre la pregunta por el deseo (Le Poulichet, 1994). Tenemos entonces que el deseo se orienta en la búsqueda de la coincidencia de dos huellas mnémicas. Si el pasado siempre vuelve, es por la constante búsqueda de ese *plus* de goce que es el objeto perdido. En el psiquismo hay un exceso intramitable que siempre vuelve: es el retorno del goce.

En la adicción encontramos la anulación del tiempo psíquico, ya que, al requerir del trauma, implica por tanto que dicho tiempo res-

ponde al deseo del Otro. Para dicha anulación el adicto recurre a la “operación del *phármakon*”, que le permite una continuidad consigo mismo, una “autocronía” (Le Poulichet, 1994), situándose en la dilatación de un instante que no permite el surgimiento de identificaciones entre representaciones y, por tanto, no le da un lugar al cuerpo discursivo en función del deseo del Otro.

El adicto se sumerge en un tiempo propio que no requiere de los otros ni del Otro, sino que se repliega en sí mismo, en una circularidad que no reconoce el afuera ni el adentro, permitiendo al adicto quedarse en el exceso, en el retorno constante del goce, de eso real que no se elabora ni se simboliza (Le Poulichet, 1994). En la adicción el sujeto se pierde en la suspensión del instante, de ahí la urgencia y angustia previa al consumo, pues el instante no da espera, pero a cambio se obtiene la posibilidad de perderse en la memoria, tal como se evidencia en el discurso de algunas personas en proceso de “rehabilitación” que pueden olvidarse de sus problemas, borrar recuerdos dolorosos mientras están consumiendo drogas.

Conclusiones

En nuestra indagación encontramos que la adicción a las drogas está lejos de coincidir con las representaciones sociales del autoflagelo, pues, aunque se puede llegar a un extremo de degradación humana por la pérdida de la dignidad y las condiciones deplorables asociadas a la condición adictiva, es una situación que no se propicia con el fin de infligirse daño, más bien responde a un intento de evadir un dolor. Por medio de la “operación del *phármakon*” (Le Poulichet, 1987/2005), el adicto lo que procura es un repliegue narcisista que borra al Otro de la escena. Elimina el dolor psíquico de forma rápida y no se ve expuesto a la amenaza de los otros, ni a la de sus propios pensamientos. Aun así, deja un elevado costo en la vida anímica, que es la detención de los procesos del pensamiento y la ruptura con el vínculo social, lo que se traduce en la renuncia al deseo y, con esto, en la desubjetivación misma.

Sobre la segunda noción, el cuerpo, encontramos que es significado en la imagen especular que nos devuelve el otro, pero que, a la vez, es simbolizado gracias al lenguaje. Al prescindir de ambos, el cuerpo del adicto no se inviste libidinalmente, se reduce a un organismo no simbolizado que se queda en un goce tóxico, el lugar del cuerpo se queda en el sustento material de una existencia orgánica. Se puede decir que es una suerte de escisión entre lo psíquico y lo orgánico para resguardarse de cualquier efracción, a través de un exceso psíquico que funciona como prótesis. En una palabra, se sacrifica la simbolización del cuerpo en función de una protección psíquica.

Y, por último, la noción de tiempo, que se constituye en la continuidad/discontinuidad y la ausencia/presencia, en los ritmos impuestos por aquellas devoluciones y esperas de un mundo exterior e interior que incitan a una búsqueda de aquello que no está, constituyendo a su vez la dimensión espacial. El tiempo psíquico se transforma y, producto del adormecimiento del deseo, no da lugar a la diferenciación afuera/adentro, lo que propicia un repliegue narcisista en el que no se hallan objetos para investir más que el propio yo. En últimas, resulta la imposibilidad de evocar recuerdos o dar lugar a la aparición del síntoma, dada la ausencia de un ordenamiento simbólico de las vivencias, dejando al adicto detenido en el instante que ya no resulta doloroso al no ser significado mediante el trauma. Dicho de otra manera, en la adicción se pasa de un sometimiento al Otro, que permite un ordenamiento simbólico, a una entrega a la “operación del *phármakon*” que se traduce en una muerte psíquica. Esta operación deshace el nudo borromeo en el que se sostiene el sujeto; se desata del nudo simbólico del lenguaje, la Ley y la imagen del otro, quedando un cuerpo en lo Real.

Referencias bibliográficas

Álvarez, A., Díaz, K., y Osorio, J. (2013). *Un montaje tóxico: entre una declinación del deseo y un salvamento mortal*. (Trabajo de grado para optar por el título de psicólogos). Universidad del Valle, sede Palmira.

- Braunstein, N. (1990/2006). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Cáceres, D., Salazar, I., Varela, M. y Tovar, J. (2006). Consumo de drogas en jóvenes universitarios y su relación de riesgo y protección con los factores psicosociales. *Universitas Psychologica*, 5(3), 521-534.
- Castaño, G. y Calderón, G. (2010). Consumo de heroína en Colombia, prácticas relacionadas e incidencia en la salud pública. *Revista Cubana de Salud Pública*, 4(36), 311-322.
- Derrida, J. (1975). *La farmacia de Platón*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Freud, S. (1895/1992). Proyecto de psicología. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. i). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1899/1991). Sobre los recuerdos encubridores. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. III). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1900-1901/1991). La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. v). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1992). Más allá del principio del placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XVIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gutiérrez, V. (2010). El falo en la cultura. *Comunidad virtual Russell*. Recuperado de: <http://www.comunidadrussell.com/default.asp?contenidos/textos/elfalo.html>
- Kroitor, G. (2007). Pulsión y deseo en la obra de Sigmund Freud (Conferencia dictada el 3 de octubre). Recuperado de: <https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDIQFjAB&url=http%3A%2F%2Fsaludypsicologia.com%2Fwp-content%2Fuploads%2F2011%2F01%2FConferencia-Pulsion-y-Deseo-completa.doc&ei=NhXTUu30LsrSsASgpYDgDA&usq=AFQjCNGmZ1PFAUXsgJ6gbZRY6Cuvqv0qmg&sig2=1Ens0NY185ovdoj3eNVt7g&bvm=bv.59026428,d.cWc&cad=rja>
- Laespada, T., Iraurgi, J. y Aróstegi, E. (2004). *Factores de riesgo y de protección frente al consumo de drogas: Hacia un modelo explicativo del consumo de drogas en jóvenes de la CAPV*. San Sebastián, España: Instituto Deusto de Drogodependencias, Universidad de Deusto.
- Lacan, J. (1956/1994). Clase I, II, y II. En *El Seminario, Libro 4: La relación de objeto (1956-1957)*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller (Eric Berenguer, Trad.). Argentina: Paidós Ibérica.
- Lacan, J. (1966/1978). El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. (Tomás Segovia, Trad.). México: Siglo Veintiuno Editores, 11-18.

- Le Poulichet, S. (1987/2005). *Toxicomanías y psicoanálisis: la narcosis del deseo*. (José Luis Etcheverry, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Le Poulichet, S. (1994). *La obra del tiempo en psicoanálisis*. (Irene Agoff, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Mathelin, C. (2001). La sonrisa de la Gioconda. En *La sonrisa de la Gioconda: clínica psicoanalítica con bebés prematuros*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Mcdougall, J. (2001). La economía psíquica de la adicción. En *Anorexia, addictions et fragilités narcissiques* (Vladimir Marinov, Dir.), Paris: PUF. Traducción de Pierre Ángelo González.
- Pedinielli, J. L. y Bonnet, A. (2008). Aporte del psicoanálisis a la cuestión de la Adicción. *Revue Psychotropes*, 14(3), 41-54. Traducción de Pierre Ángelo González.
- Safouan, M. (1968/1971). De la estructura en psicoanálisis. Contribución a una teoría de la carencia. En *¿Qué es el estructuralismo?* (Ricardo Pochtar, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada, 255-316.
- Spitz, R. (1969). Perturbaciones psicotóxicas. En *El primer año de vida del niño*. México: Fondo de Cultura Económica.

LAZO AMOROSO Y SOLEDAD SUBJETIVA

*Marián Brando Cabrera*¹

Universidad Nacional de Colombia

marian.brand@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2483-7553

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a06

Resumen

Este escrito es producto de una investigación psicoanalítica que abordó la intersección entre dos elementos: lazo amoroso y soledad subjetiva. Se sostiene en la siguiente hipótesis: si la soledad supone un imposible en el vínculo, el lazo amoroso puede ser considerado como una de las formas más consistentes de las que se vale el ser hablante para obturarla. De ahí la pregunta: ¿cómo se ama siendo solo? Sigmund Freud se preguntó por los motivos que nos llevan a vincularnos con otros y por la manera en que surgen y se sostienen las sociedades; elaboró varios postulados teóricos para dar cuenta de ello; y abordó la temática del amor en su dimensión de pareja y de cara a la realidad social, destacando su tendencia a cohesionar y situándolo como el grado superior de la relación libidinal con

el semejante. Por su parte, Jacques Lacan, al referirse al vínculo entre semejantes, hace referencia a una imposibilidad fundamental producto de nuestra condición de seres parlantes, y podríamos decir que uno de sus efectos es la soledad. Este autor realiza un desarrollo vasto del amor, destacando su cualidad imaginaria y simbólica, a la vez que introduce otros elementos que apuntan a la forma en que el amor se juega con lo real. Se concluye que la soledad es una experiencia psíquica y corporal, efecto de la constitución vacía del ser hablante, que plantea una imposibilidad en el vínculo; en este sentido, el amor funciona como suplencia frente a este imposible.

Palabras claves: amor, soledad, pareja, vínculo.

1 Psicóloga Clínica, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2008). Magíster en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia (2017). Experiencia en el área clínica, organizacional y como docente. Trabajo para optar al título de pregrado publicado bajo el título "Estilos de apego y agresividad en adolescentes", en la Revista de Psicología de la UCV.

LOVING BOND AND SUBJECTIVE SOLITUDE

Abstract

This paper is the result of a psychoanalytic research that tackled the intersection between two elements: loving bond and subjective solitude. It follows this hypothesis: if solitude implies an impossible for making bond, the loving bond can be considered as one of the most consistent forms the speaking being uses to seal up that solitude. Sigmund Freud wondered about the motives that lead us to make bonds with others and about the way societies appear and last; he created a theory in order to explain that; and he considered love in the dimension of the couple and taking into account the social reality, by highlighting its tendency to unite and by placing it as the superior level of the libidinal relationship with the other. On the other

hand, Jacques Lacan, when talking about the bond between fellow beings, refers to a fundamental impossibility due to our condition of speaking beings, and it can be said that one of its effects is solitude. This author presents a vast development on love, highlighting its imaginary and symbolic quality, as well as he introduces other elements on how the real plays a role, too. It is concluded that solitude is a psychic and body experience, effect of the empty constitution of the speaking being, that poses an impossibility for making bond; in that sense, love works as a substitution for this impossible.

Keywords: love, solitude, couple, bond.

LIEN AMOUREUX ET SOLITUDE SUBJECTIVE

Résumé

Le présent article est issu d'une recherche en psychanalyse qui a examiné l'intersection entre deux éléments : lien amoureux et solitude subjective. L'hypothèse suivante sert d'appui à cette étude : si la solitude entraîne l'impossibilité dans le lien, le lien amoureux peut être considéré comme l'une des formes les plus consistantes dont l'être parlant se sert pour l'obturer. D'où la

question : comment aime-t-on en étant seul ? Sigmund Freud s'est interrogé sur les raisons qui nous mènent à établir des liens avec les autres et sur la manière dont les sociétés surgissent et se maintiennent. Il a donc élaboré plusieurs postulats théoriques et a abordé le thème de l'amour dans sa dimension de couple et vis-à-vis de la réalité sociale, en soulignant sa tendance

cohésive et en le situant en tant que degré supérieur de la relation libidinale avec le semblable. Pour sa part, Jacques Lacan, lorsqu'il parle du lien entre les semblables, signale une impossibilité fondamentale produit de notre condition d'êtres parlants, et l'on pourrait affirmer que la solitude est l'un de ses effets. Lacan développe largement le thème de l'amour, en mettant l'accent sur sa qualité imaginaire et symbolique. Il introduit en même temps d'autres

éléments qui révèlent la manière dont l'amour se joue au réel. L'on conclut que la solitude est une expérience psychique et corporelle, effet de la constitution vide de l'être parlant qui établit une impossibilité dans le lien ; dans ce sens, l'amour fonctionne en tant que succédané vis-à-vis de cette impossibilité.

Mots-clés : amour, solitude, couple, lien.

Recibido: 21/1/2018 • Aprobado: 1/3/2018

Argumento

Este trabajo de investigación se inició con un interrogante sobre el significativo soledad. Un significativo con el que nombré la intuición de cierta imposibilidad de encuentro entre los seres hablantes. Podemos registrar en nuestra cotidianidad algo que no anda en el vínculo, la sensación de estar solos aún estando con otros, la dificultad de hacernos entender, o quizá un sentimiento de extrañeza al pensar que no conocemos realmente al otro con quien hemos compartido; podría resumirse en una especie de certeza de estar solos en la propia existencia. Con base en estas cuestiones y en la doctrina psicoanalítica surge la pregunta sobre el significativo soledad.

A este interrogante se le cruza otro, el amor, ubicado también en el plano vincular: ¿cómo es que siendo solos, podemos amar a otro? En esta perspectiva el amor aparece supeditado a la experiencia de soledad, por lo cual me preguntaba, ¿de qué manera es posible pensar el significativo soledad en el campo del amor de pareja? La concepción del amor que sostuvo estas preguntas tiene que ver con la idea de la reciprocidad posible, el amor como responsable de un encuentro a partir de la comunión de cualidades; un encuentro entre dos que están concernidos el uno por el otro de un modo excepcional, cada uno hace pareja con otro que considera, por algún motivo, excluido del común.

Esta idea sobre el amor fue la que estuvo al inicio, sirviendo de punto de partida en el planteamiento de la siguiente hipótesis de investigación: *Si la soledad supone un imposible en el vínculo, el lazo amoroso puede ser considerado como una de las formas más consistentes de las que se vale el ser hablante para obturarla.*

Esta hipótesis pone en evidencia la preeminencia dada a la soledad y cierta sospecha sobre la eficacia del amor. Para afirmarla, o negarla, realicé un recorrido por parte de la obra de Freud y de la enseñanza de Lacan, con el objetivo de indagar sobre ambos significantes: amor y soledad. Hecho esto es posible afirmar que el psicoanálisis ofrece una perspectiva particular para hablar del amor, unos elementos teóricos estructurales que sostienen cierta lógica para explicar las

dinámicas que lo caracterizan y, sobre todo, para dar cuenta de cómo y por qué el sujeto hace pareja.

Con el significante soledad la investigación fue distinta, puesto que las referencias son escasas y con poco desarrollo, no es sencillo precisar su significado, pero podría ser entendido como un significante que dice algo acerca de un vacío inexplicable (Carbone, 2016). La soledad que se aborda en esta investigación no está situada como antónimo de compañía. Iremos desarrollando ideas al respecto.

Amor y soledad a partir de la teoría freudiana

Las ideas planteadas por Freud en el “Proyecto de Psicología” (1996/1895) nos permiten una aproximación al significante soledad. Freud menciona en dicho texto la expresión “el apremio de la vida”, destacando que el sujeto necesita de la presencia y disposición del otro para sobrevivir y para hacer frente a la tensión psíquica, puesto que se encuentra en un estado apremiante cuya acumulación de energía, dada la estimulación interna y externa, produce un esfuerzo en pro de la descarga, que resulta insuficiente. El conjunto de reacciones que tiene el sujeto no es suficiente para sofocar la sensación displacentera; solo la acción específica, llevada a cabo por un adulto, consigue resolver el apremio, al menos temporalmente. Este desvalimiento es lo que luego Lacan llamará la prematuración específica del nacimiento en el hombre, su estado fisiológico inacabado que lo pone en las manos del Otro.

Esta incapacidad que Freud describe para los primeros momentos de la vida, nos permite ubicar la soledad como desamparo, la primera posición del sujeto inerte ante la saturación energética, sin posibilidades suficientes para hacerse cargo de sí mismo. En relación con esto, afirma que “el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales” (Freud, 1996/1895, p.363); el niño se encuentra inerte al inicio, solo en su experiencia psíquica y corporal, y en un segundo momento intervienen los cuidados del Otro y sus palabras, cuyo efecto más amplio es la humanización del viviente. La demanda del Otro con la que el niño se encuentra, supo-

ne la presencia de leyes, normas y creencias que implican una marca en función de eso que viene de fuera.

La acción del *individuo auxiliador* (como lo llama Freud) a favor del desvalido, da paso a la *vivencia de satisfacción*, cuyas consecuencias tienen gran alcance en el acontecer psíquico: cesa el displacer y se genera una *imagen recuerdo* que en situaciones similares será alcanzada antes por la reanimación del deseo, que por la ejecución de la acción específica por parte del Otro. La noción de vivencia de satisfacción es ampliada por Freud en su texto sobre la interpretación de los sueños (1996/1900-1901), donde introduce el deseo como moción psíquica que apunta al restablecimiento alucinatorio de la situación de satisfacción primera.

Dicho esto, no es para nada desdeñable la función que Freud describe para el Otro al inicio de la vida; sin embargo, lo que queremos destacar al hablar de soledad es precisamente que al nacer hay un momento primerísimo de desamparo, donde el ser humano se encuentra solo frente a su propia vivencia psíquica y corporal. Esta soledad inicial da cuenta de que al comienzo no hay un vínculo subjetivo con el semejante. Aunque el Otro está presente desde el inicio, y su incidencia en el sujeto sea indudable tanto en el marco biológico como en el plano psíquico, no está para el sujeto en ese momento primerísimo, de manera relacional, a nivel subjetivo; es, como lo nombra Freud, un otro experimentado que instrumentaliza una acción específica necesaria para el niño.

Con respecto al amor, en la obra de Freud encontramos múltiples menciones y amplios desarrollos; lo iremos definiendo anudado a las siguientes nociones centrales: el narcisismo, la pulsión y los complejos inconscientes. Existen varios elementos que se juegan en la lógica amorosa, específicamente en la elección del objeto de amor, todos ellos de naturaleza inconsciente y en su mayor parte relacionados con vivencias infantiles. Los determinantes de la elección de pareja, según Freud, serían: la manera como se juega la satisfacción libidinal en el tránsito por las etapas del desarrollo psicosexual, los complejos inconscientes y las identificaciones, adicional a las circunstancias externas, es decir, las vivencias relativas al amor experimentadas a lo largo de la vida.

El tránsito por las etapas del desarrollo psicosexual sienta las bases psíquicas que definirán más adelante la elección de objeto de amor. Freud afirma que esta elección se consuma a muy temprana edad y es ratificada luego en la pubertad. Las identificaciones, como segundo determinante, se afianzan en la noción del ideal del yo y en la diferenciación entre pulsiones sexuales y pulsiones de meta inhibida, estableciendo los aspectos a introyectar en el caso del lazo amoroso. En cuanto a los complejos inconscientes, la elección de objeto de amor estaría comandada esencialmente por las dinámicas presentes en el Complejo de Edipo, cuyos ecos serían principalmente: la repetición del arquetipo materno y la rivalidad con el padre. El vínculo con los padres se convierte en arquetipo relacional.

Se sabe que Freud al hablar de objeto distingue varias dimensiones del mismo: el objeto perdido del deseo, el objeto libidinal y el objeto de satisfacción pulsional (pulsión de muerte), cada uno de ellos supone una relación diferenciada. Sin embargo, cuando hablamos de la relación de objeto enmarcada en la temática amorosa, si bien hay una referencia específica al semejante que apunta a cierto grado de integración en la elección, esta relación no excluye los movimientos pertenecientes a las otras dimensiones de la relación objetal. Ciertamente, la relación de pareja se sostiene con el otro semejante tomado como objeto de amor, pero no es un movimiento psíquico que funcione sin que se jueguen el deseo y la pulsión, cuyos objetos obedecen a lógicas distintas.

En tal sentido revisemos las notas sobre el amor que nos ofrece Freud, al estructurar dos elementos centrales en su teorización: la pulsión y el narcisismo. Con respecto a la pulsión, sabemos de entrada que se opone a la ligazón amorosa; las pulsiones buscan satisfacción, no amor, su objeto es parcial. Sobre todo en el segundo dualismo pulsional, la pulsión de muerte desenlaza, juega en sentido contrario al vínculo amoroso: con el otro de la pareja no solo se establecen lazos tiernos, este también es tomado como lugar de satisfacción. Cuando un rasgo del otro semejante en el vínculo amoroso encarna como objeto pulsional, se produce el recorrido en busca de la satisfacción.

De cualquier manera, para Freud las pulsiones que sostienen el vínculo amoroso son las pulsiones sexuales de meta inhibida, respon-

sables de sostener todo vínculo tierno y duradero. Cito a Freud: "De amor hablamos, en efecto, cuando traemos al primer plano el aspecto anímico de las aspiraciones sexuales y empujamos a segundo plano, o queremos olvidar por un momento, los requerimientos pulsionales de carácter corporal o sensual que están en la base" (2005/1917, p.300). El amor es definido por Freud como una aspiración sexual de mayor nivel, por así decir, no como una pulsión parcial.

El narcisismo es otra de las nociones a partir de las cuales Freud habla de amor; podríamos decir que es un concepto indispensable para abordar el lazo amoroso: la libido, con su propiedad para transformarse de libido yoica en libido objetal, explica la salida del autoerotismo y el establecimiento del vínculo con el semejante. Freud se pregunta ¿por qué motivos en la vida anímica pasamos del narcisismo al investimento libidinal de objetos? y responde que: "(...) esa necesidad sobreviene cuando la investidura {Besetzung} del yo con libido ha sobrepasado cierta medida. Un fuerte egoísmo preserva a enfermar, [pero al final] uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de la frustración no puede amar" (Freud, 2005/1917, p.82). De estos planteamientos se desprenden dos tipos de elección de objeto en el amor: un primer tipo, por apuntalamiento, determinado por las características de los primeros objetos sexuales del niño, es decir, la madre o el encargado de la nutrición y los cuidados; y un segundo tipo de elección, la narcisista, donde el objeto de amor es seleccionado a partir de características presentes en la propia persona.

Una vez puntualizados estos determinantes de la elección de objeto en el amor, revisamos en primer lugar las elaboraciones freudianas sobre el origen de la cultura y la vida del hombre en sociedad, porque en ellas Freud hace varios señalamientos acerca del amor y, adicionalmente, porque su teorización sobre la cultura nos ayuda a situar nuestra pregunta sobre el sentimiento de ser solos entre muchos. Digamos que el carácter de la vida pulsional implica un resto no común, inutilizable en la dimensión colectiva, y supone también la renuncia a cierto tipo de satisfacción con la puesta en marcha de mecanismos sublimatorios, desexualiza los vínculos haciendo sostenible la vida en comunidad.

En su escrito “Tótem y Tabú” (2005/1913) Freud subraya que es indispensable la existencia de reglas que organicen la convivencia, leyes que instauren prohibiciones, que nos impidan actuar libremente guiados por las mociones pulsionales inconscientes más originarias. La prohibición y su consentimiento en forma de renuncia son lo que sostiene la posibilidad de relación con el semejante. De no existir dicha regulación, la arbitrariedad del individuo se expresaría en el uso de la “violencia bruta”. Freud reconoce el amor como el fundador de la cultura humana: el Eros, como responsable de convertir lo múltiple en uno, está presente en la construcción de las familias y en la organización de las sociedades. Esta es la contribución principal del amor en la reforma pulsional.

Una lectura a partir de los desarrollos de Jacques Lacan

En la obra de Lacan encontramos más elementos para definir la soledad, la nombramos soledad subjetiva para indicar que se trata de lo que alcanzamos a subjetivar de ella como experiencia. Intentamos diferenciarla de su definición en términos fantasmáticos, digamos que es una soledad estructural, distinta de la soledad del pathos, y que alude, como mencionamos, a un vacío inexplicable, a una experiencia psíquica efecto del mismo. Con Lacan podemos añadir que la división que se produce a partir del encuentro del viviente con el significante supone un vacío que nunca será colmado, que, dicho rápidamente, remite al desencuentro radical entre sujeto y objeto, a la imposibilidad de esta relación, a la impotencia del discurso y, finalmente, a la imposibilidad de la relación - proporción sexual.

Ubicando esto en la constitución del sujeto podríamos decir que hay una soledad que le es propia al ser humano, que es estructural, una experiencia psíquica que es eco de ese vacío, uno de los tantos efectos del encuentro del viviente con el lenguaje. Este vacío es un agujero que define al sujeto del psicoanálisis lacaniano, no como sustancia social, orgánica o producto del aprendizaje, tampoco homologado al yo (Peláez, 2011, p.5), sino como sujeto insustancial. Para afinar la comprensión del significante soledad, tomamos una definición de Jorge Alemán en su libro *Soledad: Común. Políticas en Lacan* (2012):

El término <<Soledad>> procede directamente de la enseñanza de Lacan, ya que lo emplea, aunque en muy pocas ocasiones, para hacer referencia a la soledad del sujeto en su constitución vacía. El sujeto lacaniano surge como un vacío sin sustancia y sin posibilidad de ser representado en su totalidad por los significantes que lo instituyen. Su soledad es radical, en la medida en que ninguna relación <<intersubjetiva>> o <<amorosa>> puede cancelar de forma definitiva ese lugar vacío y excepcional. Este vacío surge como el resultado de la desustancialización del sujeto efectuada en la enseñanza de Lacan y cuyo agente principal es el lenguaje (pp.12-13).

Esa desustancialización del sujeto tiene como efecto la experiencia de soledad. El agujero resultante de la operación del lenguaje sobre el cuerpo apunta hacia la imposibilidad de correspondencia entre dos, en últimas a la inexistencia del Otro. Hacia el final de la enseñanza de Lacan, el significante soledad se nutre de otros elementos teóricos que resultan de la preeminencia de lo real. Lacan dice *Hay de lo Uno*, afirmación que hace referencia a la marca de goce en el cuerpo que resuena a lo largo de la existencia. Esta resonancia que atestigua sobre cierta escritura, a través de un programa de goce, determinará la condición inconsciente y singular del ser hablante y su soledad. Adicionalmente, la tesis de la inconsistencia del Otro nos interesa porque su destitución, su tachadura, deja al sujeto sin garantías en relación a aquellos que podría haber considerado los determinantes de su propia vida, sin un lugar de referencia desde el cual ratificarse. Decir que el Otro no existe, deja al ser hablante solo, sin posibilidad de evocar a nadie a quien suponerle contenidos, y surge entonces, en el mejor de los casos, la alternativa de transitar el camino haciéndose responsable, solo, de su propia existencia.

Otros elementos que precisan al significante soledad los tomamos de la psicoanalista Colette Soler (1996), quien apoyándose en la enseñanza de Lacan señala tres “maldiciones” de las que inevitablemente padece el ser hablante: la maldición del inconsciente, la maldición del discurso y la maldición entre los sexos. Con el término maldición, Soler remite a la imposibilidad de zafarse de ella. La *maldición del inconsciente* es condena individual, si entendemos el saber inconsciente como un saber específico, singular para cada sujeto, intransferible de manera fiel y absoluta. Por el solo estatuto de seres parlantes, se pone en juego la

imposibilidad de decirlo todo; la estructura del lenguaje es incompleta, incapaz de nombrar al ser humano en su totalidad, por lo demás, cada significante está dotado de un significado íntimo para cada uno.

La singularidad no agota los elementos que pueden ayudar a la comprensión de esta certidumbre de soledad en cuanto a sus implicaciones en la vida en pareja, este desencuentro es independiente de los tiempos históricos. En este sentido, Soler pone de relieve otro universal a partir de una segunda condena, la llamada *maldición del discurso*. Freud la sugirió como el “malestar en la cultura” y, luego, Lacan la aborda en su desarrollo acerca de los discursos. La maldición del discurso hace énfasis en el desencuentro que se produce constantemente en distintas esferas y niveles de nuestra convivencia: la dificultad que resulta de la participación de muchos *Unos* en espacios comunes.

En cuanto a la *maldición entre los sexos*, Soler recalca que algo entre el hombre y la mujer simplemente no funciona, no calza, es un desencuentro que existe desde siempre y para siempre. Menciona que el problema en el amor es que el goce no se comparte, y que, debido a esto, cada sujeto debe arreglárselas para habitar con su goce el lazo sexuado, pues siempre se goza solo. El goce solitario no hace pareja, mientras que el amor empuja al ideal de la fusión: “apunta a hacer uno” (Soler, 1996, p.10). Cada uno desde su singularidad hace funcionar de algún modo el lazo con el otro. Digamos, en conclusión, que estas tres maldiciones que recaen sobre el ser hablante dibujan la imposibilidad que lo singulariza hasta encarnar la experiencia de soledad.

La soledad propone abordajes distintos según el registro desde donde se la tome. Su dimensión imaginaria se refiere a la cercanía del otro, al grupo, a la compañía, al aislamiento, al delirio yoico, a las coartadas narcisistas de la identidad, elementos todos anudados a la imagen especular. A partir de estos se define cierta forma de relacionarse con el otro y, a su vez, una manera situarse en el amor. En cuanto a su vertiente simbólica, la soledad se define en función del campo del Otro como lugar del código, lugar insuficiente para dar cuenta del sujeto, y donde el significante no se corresponde con el significado, produciendo siempre un malentendido que tacha forzosamente la idea de comunidad.

En su vertiente real, la soledad se juega como una consecuencia del imposible de proporción o correspondencia en el vínculo, dada la inscripción del S1 como letra en el cuerpo: "Hay de lo Uno", de un Uno que no hace lazo, diametralmente opuesto al Uno de la fusión, de la comunidad. El Otro tachado, el planteamiento de la inexistencia del Otro, es correlato del objeto *a* pulsional, del modo de gozar de cada uno, del goce que no hace lazo. El amor es una de las maniobras del ser hablante frente a la experiencia de soledad, un tratamiento posible del imposible vincular.

Habiendo introducido el otro significante que abordó esta investigación, el amor, surge la pregunta de ¿cómo sería entonces amar siendo solo?, ahora en la perspectiva lacaniana. Hablamos de lazo amoroso sin pretender homologarlo a la noción de lazo que se desprende de la teoría discursiva; de esta solo tomamos la imposibilidad que se amalgama en varias formas de hacer relación con los otros. Decimos lazo amoroso porque vincula, relaciona a dos, que, como dijimos, es una de las formas con las que cuenta el parlêtre para sortear el desencuentro en la relación.

Al aproximarnos a la elaboración lacaniana sobre el amor encontramos que en distintas lecciones de sus seminarios el amor se organiza alrededor de la falta fundamental. Organizamos los distintos axiomas en función de los tres registros. El signo de amor y la falta evocada en el don proponen la forma en que los órdenes simbólico e imaginario transforman los objetos de la necesidad en dones de amor. En este sentido, el amor es una suerte de proyección ilusoria que funciona como soporte del vínculo entre dos. Dice Lacan: "Lo que se ama en un ser está más allá de lo que es, a fin de cuentas, lo que le falta" (2004/1956-1957: 144).

Tomamos la "Erótica lacaniana" situando el amor como significación proveniente de un ejercicio metafórico que abre paso a la articulación esencial que sostiene el problema del amor: no hay coincidencia alguna entre el amante y el amado. En la relación de amor lo oculto y misterioso es llamado a revelarse, a presentificarse; sin embargo, tras el misterio está la nada. Amar es mostrarse en falta, revelar que se quiere alcanzar algo que se le supone al otro; cito a Lacan:

“Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor. Que se sepa o no se sepa no tiene ninguna importancia. En el fenómeno, se encuentra a cada paso del desgarró, la discordancia” (2008/1960 -1961, p.51).

La noción del deseo también da cuenta del amor. Considerar al sujeto como ser deseante implica que el amor no se entiende como un sentimiento desinteresado, o como un sacrificio que se haría por el otro en nombre del ‘soberano bien’. El carácter de la elección de amor responde a la articulación de tres elementos: sujeto - objeto - otro. En el amado proyectamos ese objeto de deseo que engancha, que actúa como centro de gravedad, dice Lacan; así es como el amado termina siendo la meta del deseo, su elección responde a un brillo del que no podemos dar cuenta, un brillo agalmático.

Es interesante pensar el carácter del lazo amoroso en sus facetas imaginaria y simbólica como un artefacto que se erige entre dos; hacemos esta afirmación tomando la función de engaño que Lacan identifica en el amor, lo que llamó “la falsedad esencial del amor” (Lacan, 2010/1987, p.261). En la relación amorosa, el sujeto se sitúa en la posición que supone que el otro espera de él, aspirando así a ser amado. La lógica amorosa se funda en un *hacer como si* se cumpliera plenamente con eso identificado como el deseo del ser amado.

Más adelante, en el registro de lo real, Lacan nos habla de la dimensión de goce presente en el amor. La sexualidad en la psique está representada por la pulsión parcial, lo que implica que se juega en el sujeto a partir de la ausencia de totalidad. La teoría psicoanalítica revela que en el misterio del amor no se trata de hallar la otra mitad sexual. La dimensión real del amor se destaca en el aforismo: “Te amo, porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto *a* minúscula, te mutilo” (Lacan, 2010/1987, p.276). El goce y su circuito no hacen lazo con el otro, es siempre solitario, es modo de satisfacción para cada sujeto, por eso no conviene al amor y da cuenta de la separación insalvable entre un sujeto y su partenaire.

El deseo relanza al sujeto en la búsqueda del amor, mientras que el goce fija un modo de satisfacción que se repite. Lacan indica que: “Solo el amor permite al goce condescender al deseo” (2004/1962-

1963, p.194). Cuando el amante se sitúa como deseante acoge la falta en sí mismo y, por esa vía, le abre paso al goce; de hecho se hace necesario pasar por el cuerpo del Otro para completar el circuito pulsional. De esta forma el goce, que es del orden del Uno, incluye en su recorrido al Otro; el sujeto trata de inscribir su goce singular por la vía del amor.

De la línea teórica lacaniana destacamos el aforismo “no hay relación - proporción sexual”. A partir de él proponemos que el amor toma sensiblemente su condición de artefacto simbólico e imaginario para lidiar con el desencuentro. Tanto para el hombre como para la mujer todo se organiza alrededor de la castración, justamente en el terreno de la falta; el amor viste el encuentro de goce que se produce entre ellos, la llamada comedia de los sexos. El amor se entiende como suplencia frente a eso que Lacan designa como la “fatalidad” de la no relación - proporción sexual; el amor tiende medios, puentes, pasarelas, edificios y construcciones para hacerle frente al hiato de la estructura. Las fórmulas de la sexuación no hablan de amor, sino de goce. Si bien estas fórmulas describen dos posiciones de goce que no se complementan y que no establecen una homología entre el hombre y la mujer, ni entre el goce femenino y el masculino, la lógica masculina –el goce fálico– arroja elementos para hablar de la dinámica que se da en la pareja. Digamos que el amor, como se entiende comúnmente, apunta a la creencia en la posibilidad de la cópula, es autor de la fusión de dos, es una concepción que funciona como velo del vacío estructural.

Para concluir

Para terminar, planteamos la que ha sido nuestra apuesta en este trabajo de investigación: el coraje de un amor agujereado. Tomando la referencia al “amuro”, neologismo que integra la imposibilidad de la pulsión en cuanto al amor, Lacan indica que “lo que suple la relación sexual, es precisamente el amor” (Lacan, 1982/1972-1973: 51): es la forma que dos seres hablantes, siendo cada uno no más que uno, encuentran la forma de suplir la hiancia fundamental. De esta manera el amor, que incluye la diferencia, supone la valentía ante el fatal destino de la soledad.

La experiencia de un nuevo amor remite a la posibilidad de que el sentimiento amoroso asimile dentro de sí la disyunción, que no niegue la imposibilidad declarada por la no relación - proporción sexual. Nuestro planteamiento, en este sentido, no se apoya en un descreimiento alrededor del amor; un nuevo amor implica cierta separación del otro, advertir la propia singularidad, la soledad que de ella deriva, podría permitir el establecimiento de amores menos sufrientes y abrir la posibilidad de un goce al servicio de esa intimidad que choca con el ideal de correspondencia. El amor es en esencia narcisista, siempre amamos a solas, como seres habitados por el lenguaje no tenemos opción ninguna; saberse a solas, poder habitar la singularidad, permite amar de manera distinta. De eso creemos que se trata la valentía en relación con el amor: el coraje de un amor agujereado, un amor entre dos soledades. Dice Lacan en su *Seminario Aún*: "El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno (...)" (1981/1972-1973, p.14).

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. (2012). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.
- Carbone, V. (2016). Soledad: aquello que se evapora y no desaparece [artículo en blog *Nel Medellín*]. Recuperado en: <http://nel-medellin.org/blogsoledad-aquello-que-se-evapora-y-no-desaparece/>
- Freud, S. (1996/1866-1869). Proyecto de psicología. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. i). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2005/1900). La interpretación de los sueños. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. iv). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2005/1917). 21ª conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. xv). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2005/1913). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. xiii). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J. (2004/1956 -1957). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (2008/1960/1961). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 8: La Transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2004/1962-1963). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2010/1964). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1981/1972-1973). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Peláez, G. (2011). El sujeto y el lazo social en psicoanálisis. *Revista Affectio Societatis*, 8, (15). Recuperado en: <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/10796>
- Soler, C. (1996). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires, Argentina: Estudios de psicoanálisis Manantial.

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN



LO REAL DEL CUERPO EN LA ÚLTIMA ENSEÑANZA DE LACAN. O ¿CÓMO SE PSICOANALIZA CON UN MARTILLO?

José Recalde¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

jrecalde@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6221-6072

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a07

Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia. No habitan ni “el espíritu” ni “el cuerpo”. Tienen lugar al límite, en tanto que límite: límite – borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido, en el continuo de la materia. Abertura, discreción.

Jean-Luc Nancy, *Corpus*

Resumen

El presente escrito es un avance de un trabajo de investigación que tiene como eje la problematización de la noción de cuerpo en la denominada última enseñanza de Jacques Lacan. Para avanzar en esa dirección, se plantean dos claves de lectura. La primera, el cuestionamiento de la realidad anatómica del cuerpo y su relación con lo real. La segunda, la pregunta acerca del valor ontológico

otorgado al cuerpo a partir de quedar ubicado como aquel misterioso cuerpo hablante, que no engaña. Asimismo, se espera encontrar resonancias y discordancias entre la perspectiva lacaniana y los planteos nietzscheanos acerca del cuerpo y la corporalidad.

Palabras claves: Cuerpo hablante, Nietzsche, Ficción, Real.

1 Docente de la cátedra de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Comité de Docencia e Investigación del Hospital B. Rivadavia, Ministerio de Salud, GCBA. Psicólogo de Planta Asistente, Hospital B. Rivadavia, Ministerio de Salud, GCBA. Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, (FFyL-UBA). Lic. en Psicología (UBA).

THE REAL OF THE BODY IN LACAN'S LAST TEACHING, OR HOW TO PSYCHOANALYZE WITH A HAMMER?

Abstract

This paper is an advance of a research that problematizes the notion of body in the so-called Jacques Lacan's last teaching. To that end, two reading keys are stated. First, the questioning of the anatomic reality of the body and its relation with the real. Second, the question on the ontological value conferred to the body since it

is placed as the mysterious, speaking body that does not deceive. Likewise, it is expected to find resonances and differences between the Lacanian perspective and the Nietzschean proposals on body and corporality.

Keywords: speaking body, Nietzsche, fiction, real.

LE RÉEL DU CORPS DANS LE DERNIER ENSEIGNEMENT DE LACAN, OU COMMENT PSYCHANALYSER AVEC UN MARTEAU ?

Résumé

Le présent article est élaboré dans le cadre de l'état d'avancement d'un projet de recherche sur la notion de corps dans le dernier enseignement de Jacques Lacan. Deux clés de lecture sont donc proposées pour cet examen : la première est le questionnement de la réalité anatomique du corps et sa relation avec le réel ; la deuxième est la question sur la va-

leur ontologique accordée au corps, situé comme ce mystérieux corps parlant qui ne trompe pas. Le but est également de trouver des résonances et discordances entre l'approche lacanienne et les postulats nietzschéens à propos du corps et de la corporalité.

Mots-clés : corps parlant, Nietzsche, fiction, réel.

Recibido: 30/4/2017 • Aprobado: 15/3/2018

Introducción

El cuerpo está de moda. Se lo cuida, se lo mira. Se lo mide, se lo toca. *Se...* hablamos de él apelando a un pronombre impersonal. Por él nos preocupamos; por su 'interior' y 'exterior'. Cómo lo vemos, cómo lo sentimos. Lo investigamos, lo estudiamos. De él hablamos, con él hablamos. A él hacemos hablar: a través de imágenes, de sonidos y de silencios. Con él gozamos –y queremos gozar!–, de él gozamos. ¿Él? Si intentamos des-sustancializarlo, lo feminizamos. La corporalidad. ¿Él o ella? ¿Un o una? ¿Determinado o indeterminado? ¿Singular o plural? Nuestros cuerpos. Nosotros, cuerpos. El cuerpo está en boca de todos. El cuerpo está en cuerpo de todos. Desde los medios gráficos, el deporte y el diseño, pasando por la medicina, la sexología, las investigaciones empíricas o teóricas financiadas por distintos *entes*, hasta nuestras camas. El psicoanálisis no se queda afuera de esta contienda.

La noción de cuerpo para el psicoanálisis, desde su nacimiento a fines de siglo XIX en Viena, ha fundado, de manera variablemente sistemática, algunos de los axiomas presentes en la base de su teoría. Si pensamos rápidamente en una referencia psicoanalítica al cuerpo, no podemos eludir la teoría freudiana del narcisismo. Sigmund Freud concibe al cuerpo como un dato secundario, que ha de construirse. Se ve llevado a postular un supuesto necesario, una etapa intermedia en el desarrollo de la libido, donde el sujeto sintetiza en una unidad sus pulsiones parciales autoeróticas ganando un primer objeto de amor: el cuerpo propio. Se construye un cuerpo que será, a la vez, el primer objeto de amor, y que no está en el origen. Esta interpretación del cuerpo en Freud es posible gracias a Jacques Lacan, quien en su relectura del narcisismo freudiano da cuenta de que la relación del ser humano con su cuerpo se produce a partir de la imagen especular. A esto lo conceptualiza como el estadio del espejo. Así, Lacan postula que el yo, el cuerpo y la realidad, se constituyen por intermedio de una identificación imaginaria al otro semejante; que se constituyan implica que se obtienen secundariamente.

Si el cuerpo es un dato secundario, es una construcción; entonces, ¿cómo entendemos un cuerpo sexuado? Creemos que a pesar de la apuesta radical de estos enunciados, ampliamente aceptados en el

mundo *psi* –acaso algún psicoanalista se atreva a cuestionar la teoría freudiana del narcisismo o la lacaniana del estadio del espejo–, se perpetúa una concepción del cuerpo, sexuado como un punto de partida sobre el cual se habrá de montar una subjetividad, una estructura subjetiva o un aparato psíquico. ¿Qué lugar ocupa la biología en las elucubraciones sobre el cuerpo de las producciones psicoanalíticas?

Tomando los aportes de lo popularmente conocido como ‘la última enseñanza de Lacan’, los psicoanalistas nos ocupamos, cada vez de manera más preponderante, del estatuto de lo real y del cuerpo, y de la relación entre ambos. Mientras se afirma: ‘el cuerpo es una construcción’ o ‘el cuerpo es imaginario’, concomitantemente se apela a aforismos como ‘lo real de cuerpo’ o al ‘misterio del cuerpo hablante’ para plantear el problema del lugar que ocupa el cuerpo en la constitución subjetiva. Haciendo eco de una frase que Lacan expresó mientras dictaba su seminario *Aún*: “Lo real, diré, es el misterio del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente” (Lacan, 2006/1972-1973, p.158), se ha comenzado a plantear el problema de qué es el cuerpo si no es ni lo puro imaginario, ni el *corpus* simbólico del lenguaje; si tiene un misterio que se enlaza con lo real.

¿Qué relación tiene el cuerpo con lo real? ¿Qué real del cuerpo? ¿Qué cuerpo? ¿Hay cuerpo antes que lenguaje? **¿Lo real del cuerpo deviene un esencialismo ligado a la biología o anatomo-fisiología?** ¿Es un lugar de determinación? O por el contrario, ¿de *tyché*, de acontecimiento ligado a la contingencia?

Para empezar a abordar la relación entre lo real y el cuerpo, queremos resaltar que, sin dudas, estamos frente a una puesta en valor del cuerpo y la corporalidad como hilo conductor para re-pensar el psicoanálisis. De hecho, debemos reconocer que, por problemático que resulte, apuntar y sostener un real del cuerpo, nos permite comenzar a hacer temblar muchas de las verdades a las que estamos acostumbrados los psicoanalistas. Esto produce mucho malestar. Quitar al cuerpo del registro imaginario, plantear un cuerpo enlazado a lo real, pensar un Lacan contra otro Lacan, nos trae muchos problemas en el campo *psi*, donde estamos acostumbrados a encontrar el eterno retorno de lo idéntico en la enseñanza de Lacan. Con aforismos como ‘lo real del

cuerpo', en el que rápidamente encontramos una contradicción entre lo real y lo imaginario, podemos apuntar –nada lo garantiza de entrada si no hacemos un trabajo sistemático– a hacer temblar ciertas verdades enquistadas en el *corpus* lacaniano. Si se trata de hacer temblar los fundamentos de un pensamiento, no podemos sino imaginar una fuerte presencia nietzscheana en este debate que estamos comenzando.

El hilo del cuerpo: la pista de Nietzsche

Nietzsche emprende una crítica a la razón de una filosofía que comienza como un terremoto. Les propongo que sigamos la pista de Nietzsche. crítica a la tradición filosófica occidental, a la que tilda de 'monótono-teísta' por haber hecho de lo idéntico a sí mismo su Dios. Desde siempre se han puesto en el horizonte a la verdad, las ideas, la *psyche* (el alma), como valores supremos a los que el hombre tiene que llegar desembarazándose de la mentira, la apariencia, el cuerpo, fuentes de todo engaño y mal. Esta concepción platónica que divide al mundo en dos, el de las ideas –el auténtico– y el aparente –fuente de engaño–, es la que Nietzsche comienza a desestabilizar con su filosofía del martillo. Este pensador realiza una verdadera subversión en el mundo de la filosofía al poner en cuestión lo que hasta entonces permanecía incuestionado, la búsqueda de la verdad. En *Más allá del bien y del mal*, el filósofo afirma: "(...) que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo" (Nietzsche, 2012/1972, p.60).

El cuerpo, a lo largo precisamente del *corpus* nietzscheano, es uno de los conceptos privilegiados por el filósofo para poner en cuestión la supremacía del alma, de una esencia ahistórica e inmutable. Empezando por Platón, se ha decretado el privilegio de la razón, de las ideas, del alma, por sobre los cuerpos, las pasiones, los afectos; todo lo asociado a la experiencia sensible, a lo corporal, ha sido degradado y reprimido, asociado a lo falso, a lo animal y lo infrahumano. Nietzsche, a la par que demuele estas verdades, otorga al cuerpo el papel de hilo conductor para la puesta en valor del devenir, de las ficciones, del perspectivismo. El cuerpo, como nuevo centro de gravedad, es el

eje para instalar un nuevo pensar que no rechace el cambio, lo histórico, la demora, la pluralidad; que no pretenda la formulación de verdades dicotómicas, absolutas, inmutables (Cano, 2015, p.107).

En *Así habló Zaratustra*, encontramos unos de los fragmentos que permiten comprender al cuerpo como hilo conductor de la deconstrucción de los valores enquistados en la *episteme* occidental:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices “yo”, y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer -tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. (Nietzsche, 2009/1972, p.60).

En este pasaje, titulado por el filósofo ‘De los despreciadores del cuerpo’, vemos que el cuerpo ocupa el lugar central para subvertir el dualismo platónico que postula al yo, al espíritu, al sujeto -podremos decir los psicoanalistas-, como sustancias o instancias distintas y superadores de la corporalidad. Por el contrario, el cuerpo, esa gran razón, en tanto pluralidad, en primer lugar aloja la contradicción: guerra y paz, rebaño y pastor. Allí moran ambas, una y otra, sin necesidad de despreciar una a favor de la otra. En segundo lugar, en el cuerpo-gran razón se alojan todos los demás instrumentos, todas las demás pequeñas razones, como el yo, el alma o el sujeto; estos no son sino expresiones del cuerpo. Estas pequeñas razones pueden decir ‘yo’ y creerse autofundadas, desconocer que no son sino expresiones o instrumentos del cuerpo y así caer en el gran error que atraviesa la historia del pensamiento occidental. El cuerpo, entonces para Nietzsche, es el gran soberano: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámese sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (Nietzsche, 2009/1972, p.61). Sin embargo, Nietzsche no realiza una inversión del dualismo platónico, sino que opera deconstruyéndolo, hace desaparecer la diferencia entre alma (yo o sujeto) y cuerpo. En *Crepúsculo de los*

ídolos, o cómo se filosofa con el martillo, arremete contra este gran error afirmando: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos también eliminado el aparente! (Nietzsche, 2010/1973, p.58).

El cuerpo, gran razón, cambiante, múltiple, contradictorio, ahora como hilo conductor de la deconstrucción de las verdades de Occidente que están impregnadas en nuestro modo de pensar, de actuar y de vivir, permite resaltar el valor de lo contingente, precario, parcial, perspectivo, y condicionado históricamente de todo lo que podamos enunciar como saberes, conceptos y valores.

La pista de Nietzsche, el cuerpo como hilo conductor. ¿Cómo no acabar por encontrar un nuevo fundamento en el cuerpo? Una vez vaciada el alma, pero también el yo, el sujeto, de su lugar de fundamento de lo humano, ¿cómo no instituir al cuerpo en su lugar de verdad última? ¿Cómo filosofar desde el abismo? Mónica Cragnolini afirma que “(...) la idea del pensar nietzscheano puede comprenderse a partir de la idea de un *pensar tensionante* que no concluya en soluciones últimas sino que deje las mismas en un estado siempre abierto y siempre provisionales” (Cragnolini, 2009, p.27). La autora subraya las nociones de lo ficcional y del error para plantear un juego constante y provisorio de estructuración-desestructuración.

Entonces, el yo, el alma –para los psicoanalistas ¿el sujeto?– son ficciones que sirven para reunir temporariamente la multiplicidad de sensaciones. Estas ficciones son ‘errores útiles’, pero pueden devenir inútiles si se considera que el concepto remite a la realidad, en lugar de hacer referencia a una ficción. Como hemos resaltado anteriormente, no se trata de una inversión de valores. No se trata de colocar al cuerpo, al sí mismo o al *Es* en el lugar de original, de fundamento. Allí antes estaban el sujeto o el yo. Por el contrario, estamos frente a la deconstrucción de estas nociones y de los lugares fundacionales que cada una de ellas ha ocupado en diferentes momentos del pensamiento occidental. Sería un error inútil pensar que el cuerpo ocupa ahora el lugar de subjetividad. Sin buscar un ámbito más verdadero, fundacional, privilegiamos la invención de ficciones más útiles para interpretar determinados procesos. Demostrado, entonces, el carácter

de constructo del yo, pero también del cuerpo, que los coloca en el mismo nivel que las nociones de sustancia, individuo, finalidad, afirmamos que son todas ficciones regulativas. Cragolini, aludiendo al *Es denkt* nietzscheano afirma:

El “ello piensa” de Nietzsche no es un nuevo espacio representativo, sin embargo, siempre caemos bajo la tentación de transformarlo, de nuevo, en un lugar de significación representativa. Así convertimos al cuerpo en una “nueva verdad” de lo vital, o consideramos al ello el ámbito en el que se encuentra la verdad “no-dicha” en lo dicho. (Cragolini, 2005, p.157).

La autora nos invita a pensar el cuerpo, y a partir de este, pero sólo como hilo conductor, como ficción explicativa de ciertos fenómenos. Porque el cuerpo también es un residuo, un resto. Si intentamos transitar una vía diferente a la del pensar, si queremos sostener un abismo a partir del cual pensar, esto no lo lograremos inaugurando una forma de pensar ‘corporal’ en la que el cuerpo sea considerado un nuevo fundamento (Cragolini, 2005, p.157).

De lo real del cuerpo al misterio del cuerpo que habla

¿Significante o goce?

Retomemos ahora aquellos interrogantes que motorizaron este trabajo. ¿Qué relación tiene el cuerpo con lo real? ¿Hay cuerpo antes que lenguaje? ¿El cuerpo es un lugar de determinación? O por el contrario ¿de *tyché*? Lo que resta de viviente, ¿es lo real?

Durante gran parte de su enseñanza, Lacan sostuvo que la incorporación del lenguaje en el viviente producía una eliminación de un supuesto goce todo, que tenía como consecuencia la posibilidad de la constitución de un cuerpo. El significante apagaba el goce de la vida. Esta pérdida inicial era consecuencia de una primera operación real que implicaba la inserción del viviente en el lenguaje.

En esta línea, el viviente es concebido como perteneciente a un tiempo mítico todo, un tiempo real del que restaría algo indecible en el

cuerpo al advenir este por la intromisión del significante. Al actuar sobre el cuerpo, el significante lo agujerearía, desnaturalizándolo. De este modo, se desprende la idea de un cuerpo existente anterior a la operación misma del significante. (Peidro y Recalde, 2012, p.91).

Considerar la alusión a un viviente mítico conllevaba la suposición del organismo como máxima materialidad de lo psíquico, sustancializando lo real.

Hacer de lo viviente un sustrato básico y primordial sobre el que opera el lenguaje, es hacer de este último un instrumento secundario a la pre-existencia de un cuerpo biológico. Sin embargo, si el lenguaje es secundario, solamente lo es en tanto elucubración de *lalengua*, y no respecto de un supuesto organismo. (Peidro y Recalde, 2012, 91).

En su *Seminario 20, Aún* (2006/1972-1973), Lacan revisa la concepción de que el significante apaga el goce de la vida. Sostiene que es imposible un goce del cuerpo sin un goce del significante, así como no hay goce del significante sin que esté enraizado en el goce del cuerpo.

Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante [...] El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce? (Lacan, 2006/1972-1973, p.33).

Al respecto, Jacques-Alain Miller afirma que se comete con frecuencia el error de creer que la enseñanza de Lacan nos llevaría en esta dimensión a un goce bruto. Por el contrario, afirma que "(...) para hablar con propiedad, no hay para el ser hablante goce anterior al significante" (Miller, 2008/1997-1998, p.398). Siguiendo este planteo, afirmamos que para el humano no puede pensarse un goce anterior al significante, puesto que la relación entre goce y significante es mucho más compleja. Provisoriamente, me atrevería a decir que esa causa material a la que referíamos con Lacan cómo imposible de centrar sin el significante podemos entenderla, en los términos de Judith Butler, como el referente evasivo. Luego de acentuar fuertemente la realidad discursiva de la materialidad de los cuerpos (2010/1993), Butler, en una entrevista, intentando desmarcarse de los planteos eminen-

temente constructivistas, buscando superar el debate esencialismo/constructivismo, afirma:

Puede ser un error argumentar que *Cuerpos que importan* es un trabajo constructivista o que procura considerar la materialidad en términos constructivistas (...) como ninguna materialidad anterior es accesible sin la mediación del discurso, tampoco el discurso consigue captar aquella materialidad anterior; argumentar que el cuerpo es un referente evasivo no equivale a decir que éste es apenas y siempre construido. De cierta forma, significa exactamente argumentar que hay un límite a la constructividad, un lugar, por así decirlo, donde la construcción necesariamente encuentra ese límite. (Butler, 1996).

Uno de los interrogantes que motorizaron este trabajo aludía al lugar de la biología y la anatomo-fisiología en lo concerniente a las relaciones entre lo real y el cuerpo. ¿Acaso ese referente evasivo al signifiicante tiene que ver con algún límite anatomofisiológico o biológico? ¿Lo real del cuerpo podemos ubicarlo en el pene o la vagina? Lacan, sin lugar a dudas, rechazaría tales postulaciones. Al respecto sostiene:

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales –que no son sino secundarios– conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte lo enunciado, ese único Uno, que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual* (Lacan, 2006/1972-1973, 14).

No parece nada evidente lo que postula aquí Lacan. Sin embargo, notamos rápidamente la alusión a lo enigmático de los caracteres sexuales, pero más llama la atención –y no hay que descuidar esto– la caracterización del goce del cuerpo como asexuado. Si los caracteres sexuales, que dice son siempre secundarios, ya de por sí nos resultan un enigma, en lo tocante al ser, que no puede ser pensado separado del cuerpo, allí de lo que se trata es de la ausencia de relación sexual, ni hombre ni mujer, ni pene ni vagina, sino goce asexuado. Un año más tarde, durante su seminario *Los no incautos yerran*, vuelve sobre este tema afirmando –ahora sí– categóricamente que los misterios de

la iniciación y del cuerpo son algo mucho más difícil de lo que saben los anatómo-fisiólogos (Lacan, 1973-1974, clase del 20-11-73).

Finalmente, si nos planteamos esa causa material del goce, de un cuerpo asexuado, como eso que es evasivo al significante, pero imposible de pensar sin él, nos acercamos a la función de límite, de fractura, de discontinuidad. El cuerpo aconteciendo al límite, el cuerpo en tanto que límite.

La encerrona trágica del lenguaje

En el comienzo de su *Seminario 20* encontramos un Lacan perturbado por no poder salir de la encerrona ontológica del lenguaje, buscando un artilugio para salir del verbo *ser*, un modo de poder articular algo de ese encuentro que, *a posteriori*, podemos enunciar como encuentro entre significante y goce. Insisto, sólo retroactivamente, puesto que no hay goce previo al significante, ni el significante logra cernir todo lo que en esa cópula se constituye como goce. Preocupado por la cuestión ontológica, al ir avanzando en el transcurso de su seminario, Lacan comienza a ensayar propuestas. Así afirma:

La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante. Detenerse en el verbo *ser* –ese verbo que no tiene siquiera, en el campo completo de la diversidad de las lenguas, un uso que pueda calificarse de universal– producirlo como tal, constituye una acentuación muy arriesgada.

Para exorcizarlo, bastaría quizás afirmar que, cuando se dice cualquier cosa que es lo que es, nada obliga de ninguna manera a aislar el verbo *ser*. Se pronuncia es lo que es, y podría asimismo escribirse *esloqués*. (Lacan, 2006/1972-1973, pp.42-43).

Luego Lacan propone:

Entonces, ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el *ser* y nos obliga como tal a admitir que del *ser*, nunca tenemos nada?

Hay que habituarse a sustituir ese *ser* que huye por el *para-ser*, el *para ser*, el *ser de al lado*. (Lacan, 2006/1972-1973, p.58).

Primeros artilugios que elabora Lacan para fracturar al ser, dos neologismos: *esloqués* y el *para-ser*. Finalmente, este proyecto culminará en el establecimiento de un neologismo que perdurará en su enseñanza: *parlêtre*. Así Lacan logra desestabilizar el verbo *ser*, para subrayar que no hay un ser previo al encuentro con el significante, no hay un ser afectado por el habla, sino que al hablar se instituye un ser.

Lalengua y el cuerpo que habla

Al avanzar en el *Seminario 20* nos inmiscuimos en un terreno cada vez más confuso de la enseñanza de Lacan. Período que Miller marca como inicio de “la última enseñanza de Lacan” (Miller, 2006-2007, p.224), momento en que la invención de *lalengua* comienza a hacer temblar la supremacía del significante, del estructuralismo, por cuanto esta aparece como un momento previo al lenguaje. Lacan afirma: “cuando escribo *lalengua* en una sola palabra, dejo ver lo que me distingue del estructuralismo, en la medida en que este integra el lenguaje en la semiología” (Lacan, 2006/1972-1973, p.123). Así, Lacan avanza con contradicciones, ideas que parecen no estar sobre un terreno sólido, que incluso se contradicen. En cuanto al lenguaje, piedra angular de sus formulaciones estructuralistas, afirma que el lenguaje no es más que lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de *lalengua* (Lacan, 2006/1972-1973, p.166). Así como sostiene que si él dijo que “(...) el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar, no existe. El lenguaje es lo que se procura saber respecto de la función de la lengua” (Lacan, 2006/1972-1973, p.167).

Avancemos sin premura. Demorémonos, sostengamos el abismo, alberguemos las contradicciones que rápidamente se nos precipitan. Veamos a dónde nos lleva. En principio parece ponerse en cuestión el lugar de fundamento del ser del lenguaje. Parece reducirse a una ficción (Miller, 2006-2007, p.225), a un ‘error menor’, a no ser sino una expresión –en términos de Lacan, una elucubración de saber-sobre *lalengua*. Pero no sólo el lenguaje deviene una ficción; Lacan se pregunta cómo alcanzar un real que no tenga “(...) nada que ver con aquello de lo cual ha sido soporte del conocimiento tradicional, y que no es lo que éste cree, realidad, sino, de veras, fantasma” (La-

can, 2006/1972-1973, 158). Cómo verán, Lacan afirma que ese real del discurso analítico no funda una realidad, sino que también 'de veras' un fantasma. El lenguaje y lo real, ¿devienen ficciones? Finalmente, hacia el fin de su seminario, concluye afirmando que lo real "(...) es el misterio del cuerpo que habla, el misterio del inconsciente" (Lacan, 2006/1972-1973, p.158).

Lalengua y el cuerpo que habla parecen devenir los nuevos centros de gravitación en torno a los cuales Lacan comienza a deconstruir su enseñanza. Miller se refiere a este momento como un período de destrucción creadora (Miller, 2006-2007, p.200), lo titula -con claras resonancias implícitas nietzscheanas- *Un nuevo temblor* (Miller, 2006-2007, p.197): "Lacan, en su ultimísima enseñanza, saquea el psicoanálisis, pero de esta actividad, de esta ferocidad, emana cierta alegría. Sobre estas ruinas, algo surge, algo se levanta, algo que está abierto y que no se deja enredar" (Miller, 2006-2007, p.200).

Esta última enseñanza de Lacan no está compuesta de tesis, sino de fragmentos, de frases aforísticas que giran, que perforan ese *corpus* lacaniano que se creía tan acabado, que luego de más de 20 años de enseñanza había adquirido el valor de axiomas, de verdades autoevidentes que no hacía falta explicar. "El inconsciente está estructurado como un lenguaje", "el sujeto es lo que representa a un significante para otro significante", "el inconsciente es el discurso del Otro", etc., etc. Contra esos axiomas arremete Lacan postulando el inconsciente como real, inventando dos neologismos: el *parlêtre* y *lalengua*, y finalmente postulando lo que aquí nos convoca, el misterio del cuerpo que habla. ¡Este momento de la enseñanza de Lacan, tiene efecto de agujero! Perfora, desustancializa, hace temblar... nos deja atónitos. Transitémoslo evitando hacer de este intento de Lacan de martillar el psicoanálisis, nuevos axiomas, nuevos sentidos.

Un-cuerpo-parlante

Una de esas verdades psicoanalíticas que Miller, en su lectura de la última enseñanza de Lacan, empieza por deconstruir es la del Otro como

tesoro significativo, la de la primacía y lugar de determinación del Otro en la causación del sujeto. Si durante años Lacan acentuó que el sujeto nace en el campo del Otro, primero como objeto resto de una operación de alienación a los significantes del Otro –esta es la versión del sujeto-sujetado–, con su postulación de *lalengua* y el misterio del cuerpo que habla se ve convocado a martillar contras sus verdades unilaterlizadas.

En el reverso de la enseñanza de Lacan, las cosas ya no funcionan de esa manera. El Otro está destituido y el sujeto es pensado a partir de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario en tanto tres consistencias. Me equivoco, de hecho, en decir sujeto. Ya no es, en efecto, el sujeto del significante, ni tampoco el sujeto de la identificación, sino el ser humano, que Lacan califica de *parlêtre*. Es lo que queda de la primacía del lenguaje que Lacan había instalado previamente en el psicoanálisis. (Miller, 2006-2007, p.107).

Miller, tomando principalmente lo desarrollado por Lacan en su seminario titulado *El sinthome*, propone ubicar al cuerpo en el antiguo lugar del Otro. ¿Pero de qué cuerpo se trata? No es cualquier cuerpo, es lo que él llama el Un-cuerpo (Miller, 2006-2007, p.107). En primer lugar –en castellano carecemos de esa posibilidad–, aún sin ser exactamente homófono, resuena al aún/*en-cuerpo* de Lacan. *Un-corp, encore, encorps*. Luego, notamos la elección de un artículo indefinido en lugar de uno definido. No se trata de ‘el cuerpo’, es *un* cuerpo. ¿Alguno? ¿Cuál?

Lacan en su *Seminario 23, El sinthome*, afirma: “El *parlêtre* adora su cuerpo, porque se cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia –consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento–” (Lacan, 2006/1975-1976, p.64). Este cuerpo no se lo es, ni se lo tiene, no es más que la creencia de tener un cuerpo como un objeto disponible. “El Un-cuerpo es la única consistencia del *parlêtre* [...] esta consistencia es mental, por lo que yo entiendo que no es física” (Miller, 2014/2006-2007, p.108). Este Un-cuerpo es la ilusión, mental, imaginaria, del tener. Creencia. No nos equivoquemos, tampoco se trata de serlo. No se *es* un cuerpo. Este cuerpo a cada rato levanta campamento. Este cuerpo, cuando habla, acontece, al límite de su existencia.

El misterio del cuerpo que habla es el misterio del inconsciente, nos dice Lacan. Plantear que es un cuerpo hablante-hablado, precisamente, introduce una temporalidad de quiebre, de acto, de acontecimiento. Sostener un cuerpo hablante-hablado implica que al hablar se crea algo que no estaba creado. El cuerpo hablante, en sí, es una redundancia, puesto que no hay cuerpo antes que habla, ni habla antes que cuerpo. Un cuerpo nace en ese instante donde la pasión se posa en esa existencia sensible. Esa sensibilidad acariciada por una palabra, aunque sea una mirada.

No contamos con un neologismo inventado por Lacan, como el de *parlêtre*, para sortear esta encerrona del lenguaje. Quizás el Un-cuerpo de Miller, con guion en el medio, nos acerque. Plantear 'el cuerpo hablante' nos conduce inevitablemente a pensar al cuerpo como una sustancia, primera, fundamento, adjetivada de hablante, afectada por la palabra. Esta es precisamente la idea que venimos intentando hacer temblar desde el inicio de este trabajo. Es en un instante, contingente, donde nacen la palabra y el cuerpo, donde nace el cuerpo hablante-hablado. En ese encuentro, la palabra intentará decir algo del cuerpo, que no podrá ser todo dicho, puesto que en ese instante se constituirá al límite, como límite mismo.

En español contamos con un equívoco que en francés no. Quizás nos permita una salida a la encerrona ontológica que esconde la frase 'el cuerpo hablante'. ¿Por qué no 'un cuerpo parlante'? Ese cuerpo que precisamente da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia, el cuerpo que ex-siste; un cuerpo que no es ni sustancia, ni fenómeno, ni carne, ni significación, sino que es apertura, borde; el cuerpo que no es ni anterior ni posterior, ni exterior ni interior, sino extensión de la fractura que es la existencia (Nancy, 2010/2000); ese cuerpo, un cuerpo parlante. No es 'el cuerpo', sino uno, alguno, el que aconteció al límite en ese encuentro. No es hablante, el habla no afecta a esa instancia primera que se supone sustancial, sino parlante. Parlante en castellano, en Sudamérica, además de ser un adjetivo que califica a aquel que es capaz de hablar, es un sustantivo, y uno en particular; un parlante es aquella caja, que dicen que de madera es mejor -tiene que ser de una buena madera, eso sí- que implica la acústica, que sirve para hacer resonar y amplificar la voz, preci-

samente. Creemos que el cuerpo habla, pero eso es una locura: “El cuerpo es un parlante, es el lugar donde se escucha lo que se dice, lo que se dice siempre desde Otro lugar” (Bassols, 2015, p.74). Entonces, *lo real* –preguntaremos–, *¿es el misterio de un-cuerpo-parlante, es el misterio del inconsciente?*

Conclusión: ¿cómo se psicoanaliza con un martillo?

Ahora todo parece tambalear. Acostumbrados a pensar en el Otro, en la cadena signifiante, en la repetición, en el inconsciente, en el sujeto, rápidamente queremos rechazar todo aquello que nos objete ese saber que con tanto esfuerzo hemos adquirido. Podemos, incluso, intentar una nueva lectura de este período de la enseñanza de Lacan a partir de la cual volver a encontrar las mismas verdades a las que estamos acostumbrados, con las que nos sentimos seguros. Sería cuestión de elegir dónde cortar y qué dirección marcar, para así quedar exentos de dudas, de conflictos. Sin embargo, por más esfuerzo que hagamos para salvar el ‘mundo verdadero del psicoanálisis lacaniano’, Lacan no dudó en plantear con todas las letras un ‘contrapsicoanálisis’ aquellos últimos años de enseñanza. Agarró el martillo y comenzó por donde más nos duele. ¡Cuán precario se siente todo cuando ya no tenemos conceptos donde afirmarnos!

Nos quedó un hilo, un hilo conductor: el cuerpo. Pero no el cuerpo al que arribábamos, el de la unidad, el de la consistencia. Ese cuerpo que estábamos acostumbrados a despreciar, que pensábamos sólo como el sitio de plasmación de algo más oscuro, ‘de más atrás’, de una pasión irrefrenable. La única excepción parecía ser el cuerpo en la esquizofrenia, donde ya no sabíamos qué hacer con tantas partes, con esos fragmentos. ¡Allí sí que nos preocupaba el cuerpo, y no el sentido!

Cuando no hay coordenada fija, uno se puede perder. Nos enfrentamos así al extravío biologicista que hace del cuerpo hablante una nueva sustancia –sexuada, incluso–, que hace de este la sede donde encontrar una verdad incuestionable, donde se plasmaría la individualidad más individual, aunque se la esconda adornándola

con términos como ‘singular’. Pero escuchemos la advertencia de Nietzsche; no convirtamos al cuerpo en la nueva verdad del psicoanálisis. No operamos haciendo una inversión, sino una subversión. “La subversión”, afirma Lacan, “si es que existió en alguna parte y en algún momento, no está en haber cambiado el punto de rotación de lo que gira sino en haber sustituido un gira por un cae” (Lacan 2006/1972-1973, p.56). Utilicemos el cuerpo como un error útil, como un hilo conductor que permita continuar con la tarea que empezó Lacan en sus últimos años, la de la deconstrucción de esos axiomas psicoanalíticos que a veces repetimos como débiles mentales. Creemos que, finalmente, se trata de una apuesta por la revalorización de lo cambiante, de lo precario, del devenir, de lo histórico, como modo de tensionar nuestros saberes.

Referencias bibliográficas

- Bassols, M. (2015). Parlêtre. *Revista Lacaniana*, X (10), 72-75.
- Butler, J. (1996). *Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler*. Recuperado de http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1272.
- Butler, J. (2010/1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cano, V. (2015). *Nietzsche*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.
- Cragolini, M. (1998). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Cragolini, M. (2005). Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo. En J. C. Cosentino y C. Escars (Comp.), *El problema económico. Yo-el-lo-super yo-síntoma* (147-158). Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Cragolini, M. (2009). *Moradas nietzscheanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Lacan, J. (1973-1974). *El seminario, Libro 21: Los no incautos y erran*. Recuperado de <http://staferla.free.fr>. Traducción propia.
- Lacan, J. (2006/1972-1973). *El seminario, Libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006/1975-1976). *El seminario, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A. (2008/1997-1998). *El partenaire-síntoma. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Miller, J-A. (2014/2006-2007). *El ultimísimo Lacan. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Nancy, J-L. (2010/2000). *Corpus*. Madrid, España: Arena Libros.
- Nietzsche, N. (2009/1972). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad). Buenos Aires, Argentina: Alianza Editorial.
- Nietzsche, N. (2010/1973). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (A. Sánchez Pascual, Trad). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nietzsche, N. (2012/1972). *Más allá del bien y del mal* (A. Sánchez Pascual, Trad). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Peidro, S. y Recalde, J. (2012). ¿Qué real del cuerpo en psicoanálisis? *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, Año 2012. de BUenos AIREsteia de Psicoanntido!adero del psicoanconsistente e inmutable a lo largo de los años, 83-95.

DUELO Y FORMACIÓN DEL ANALISTA EN LA ENSEÑANZA PÚBLICA DE JACQUES LACAN

*Pablo Reyes*¹

Universidad de Chile, Chile
pablo.reyes@uchile.cl
ORCID: 0000-0002-2069-1414

*Daniela Dighero Contreras*²

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile
dpdigher@uc.cl
ORCID: 0000-0002-5333-1925

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a08

Resumen

El presente artículo se dedica a explorar las distintas versiones que Lacan dio, durante el periodo de su enseñanza pública (1953-1981), de la relación entre la asunción de la posición del analista y el duelo. Se destacan cuatro momentos respecto a este problema: 1) de las pasiones del /1976 a la falta-en-ser del analista; 2) el duelo del analista: agalma y castración; 3) del deser del analista al discurso del analista y

4) la función del *sinthome* y *savoir-y-faire* del analista. A partir de esta revisión, se pudo concluir que la pregunta por el ser del analista no encuentra su respuesta sino que en su existencia, o más precisamente en aquello que existe a lo inconsciente en cada *parlêtre*.

Palabras clave: duelo, formación del analista, final del análisis, ser, psicoanálisis lacaniano.

1 Académico de la Universidad de Chile. Doctor y Máster en Psicoanálisis, Universidad París 8.

2 Académico de la Universidad Cardenal Silva Henríquez. Doctorante en Psicoanálisis, Universidad París 8; Máster en Psicoanálisis, Universidad París 8 y Máster en Psicología Clínica Adultos, Mención Psicoanálisis, Universidad de Chile.

MOURNING AND TRAINING OF THE PSYCHOANALYST IN JACQUES LACAN'S PUBLIC TEACHING

Abstract

This paper explores the different versions Lacan presented, during the period of his public teaching (1953-1981), on the relation between the acknowledgment of the position of the analyst and mourning. Four moments are highlighted regarding this problem: 1) from the passions of the analyst to the lack-of-being of the analyst; 2) the mourning of the analyst: agalma and castration; 3) from the unbeing of the analyst to the dis-

course of the analyst; and 4) function of *sinthome* and *savoir-y-faire* of the analyst. From this review, it could be concluded that the question on the being of the analyst finds an answer only in its existence, or more precisely, in what exists in the unconscious in every *parlêtre*.

Keywords: mourning, training of the psychoanalyst, end of analysis, being, Lacanian psychoanalysis.

DEUIL ET FORMATION DE L'ANALYSTE DANS L'ENSEIGNEMENT PUBLIC DE JACQUES LACAN

Résumé

Cet article explore les différents types de relation entre la reconnaissance de la position de l'analyste et le deuil, proposés par Lacan pendant la période de son enseignement public (1953-1981). Quatre moments sont mis en relief concernant ce problème : 1) des passions de l'analyste au manque-à-être de l'analyste) ; 2) le deuil de l'analyste : agalma et castration ; 3) du désêtre de l'analyste à son discours et 4) la fonction du sin-

thome et *savoir-y-faire* de l'analyste. Cet examen a permis de conclure que la question sur l'être de l'analyste ne trouve sa réponse que dans son existence, ou plus précisément, dans ce qui existe à l'inconscient dans chaque *parlêtre*.

Mots-clés : deuil, formation de l'analyste, fin de l'analyse, être, psychanalyse lacanienne

Recibido: 11/4/2017 • Aprobado: 18/7/2017

Introducción

En los inicios del psicoanálisis, Freud no se preguntaba abiertamente por lo que significaba “ser analista”. Evidentemente, el interés mayor del padre del psicoanálisis al inicio de su práctica como psicoanalista fue comprender y teorizar sobre lo inconsciente, de lo cual testimonian por ejemplo *La interpretación de los sueños* o *La psicopatología de la vida cotidiana*. Si bien en este recorrido no se debe desconocer el lugar de la alteridad, aquel que ocupó Fliess, que en cierto sentido fue el acompañante del nacimiento del psicoanálisis y también testigo del autoanálisis de Freud, la pregunta por el ser del psicoanalista no lo animaba en aquellos años.

Se debe recordar que los inicios del psicoanálisis implicaron para Freud cierta posición de soledad, la cual comenzó a disiparse cuando su teoría conoció cierto éxito y connotación social. Esto permitió el desarrollo del grupo de los miércoles, cuyos miembros fueron los primeros analistas formados directamente por Freud.

La extensión del psicoanálisis en Europa implicó también el desarrollo de ciertos dispositivos que garantizaran la formación de los psicoanalistas. Se destaca en particular la experiencia del Instituto Psicoanalítico de Berlín bajo la dirección de Eitingon, que sentó las bases para el desarrollo del dispositivo del psicoanálisis didáctico, el cual fue uno de los requisitos que debía tener un psicoanalista para ser reconocido, o más precisamente, para ser un psicoanalista según la norma de la IPA (Sokolowsky, 2010). Esta tradición se instaló con fuerza dentro de los post-freudianos y, en cierto modo, continúa existiendo en nuestros días.

No obstante su experiencia como “formador”, Freud nunca definió qué es “ser analista” y se mostró crítico a la experiencia del Instituto Psicoanalítico de Berlín. En contraposición a la definición del ser del analista, Freud se mantuvo en el hacer. De ello testimonia por ejemplo su indicación a los psicoanalistas de rehacer, cada 5 años, un psicoanálisis (Freud, 1937/1976) como una forma de luchar contra la inercia del propio inconsciente.

En este sentido, se podría señalar que Freud no era solamente precavido respecto de la definición del “ser del analista”, sino que también su posición estaba supeditada a su concepción del análisis y de lo inconsciente. En “Análisis terminable o interminable”, Freud (1937/1976) planteaba el carácter infinito de la relación del sujeto a lo inconsciente, lo que implicaba que en cierto modo siempre habría una dimensión de la experiencia analítica que se escaparía como consecuencia de su estructura.

Posteriormente, Lacan anudó el problema del final de análisis con la formación del analista. Esta posición teórica, que no será la definitiva en su obra, establece que el terminar el propio análisis es aquello que permite al sujeto devenir un analista. Este texto, que lleva no por azar el nombre de “proposición” (Lacan, 2012a), será una tentativa por bordear la pregunta por el ser del analista; sin embargo, el correr de los años de su enseñanza mostrará que este desarrollo sería sólo temporal.

El presente artículo busca abordar la pregunta sobre el ser del analista, pregunta que ha motivado toda una vertiente importante del trabajo de Jacques Lacan durante su enseñanza y que hoy en día es reconocida como una pregunta que anima no solamente la teorización del análisis, sino también a la institución analítica (Miller, 2010). Al respecto se debe señalar que, a pesar de estar sometida a ciertos principios (Laurent, 2006), la experiencia analítica no sabría reducirse a ningún estándar o replicación que permita obtener una definición universal de lo que debiese ser o de lo que es un analista, de ahí que intentar situar el ser del analista de una forma predicativa o, más precisamente, como un “ser algo” plantee de entrada la paradoja de nombrar lo innombrable.

En este escenario es preferible, entonces, la pregunta sobre aquello que permite o que genera las condiciones necesarias para que un analizante ocupe la posición de analista. Este punto es altamente sensible, pues más allá de toda formación teórica y práctica que reciba un analista, más allá incluso de su análisis de control o supervisión, la experiencia analítica tiene un rol esencial e incluso debiese ser considerada como un componente necesario y fundamental para todo psicoanalista.

En el análisis del analista no está en juego el hecho que un analista le enseñe a “ser analista” a su paciente, sino que se trata de una experiencia que apunta a una modificación del ser del analizante. En este sentido, no debería tener un motivo consciente en su relación con la formación psicoanalítica, sino que al igual que todo sujeto que se compromete en un análisis, comporta un interés por su ser y por aquello que lo determina, que lo lleva a desear algo del orden de una transformación. En este sentido, si bien en el análisis el sujeto realiza la experiencia de lo incurable (Miller, 2011), no por ello el análisis será sin consecuencias. En particular, al final del análisis se espera cierta modificación o cambio del sujeto con su ser y con su deseo que le permitan pasar de la posición de analizante a la posición de analista (Lacan, 2012a). Esta transformación del ser o mutación del sujeto es la que queremos interrogar a través de un concepto psicoanalítico introducido por Freud: el duelo (Freud, 1917/1976).

En este sentido, resulta necesario precisar la distinción entre el trabajo del duelo y la salida de éste. Aquello que se denomina trabajo del duelo comporta un afecto doloroso para el sujeto e implica un recorrido a través del cual el sujeto terminará por desprenderse de las investiduras libidinales del objeto perdido. Sin embargo, la trayectoria no será fácil ya que la libido se resistirá a abandonar fácilmente al objeto, haciéndolo existir dolorosamente en el plano libidinal. No obstante, sólo una vez realizado el trabajo de duelo será posible producir su salida; ésta consistirá en la aceptación del veredicto de la realidad, es decir que el objeto no existe más, constatación que exigirá cierta transformación del sujeto en el plano libidinal. Sólo en la medida en que se produzca esta transformación en el plano libidinal, el sujeto podrá destinar la libido asociada al objeto perdido hacia nuevos objetos. Esta conceptualización del duelo permite pensar este proceso no sólo como un mero acto de reemplazo de un objeto de amor por otro, sino como un proceso que conllevará un cambio de posición del sujeto que lo experimenta.

En este sentido, resulta interesante repensar la existencia de un duelo al final del análisis que testimonia de la transformación del analizante en analista. Preguntarse por la existencia de un duelo al final del análisis presenta un desafío doble ya que, por una parte, implica reconocer que la enseñanza de Lacan presenta distintos paradigmas

(Miller, 2000) que impactan en su concepción del análisis y de su final; por otra parte, se debe hacer frente a la dificultad que existe para situar el duelo en la última enseñanza de Lacan, principalmente porque las referencias son mínimas y en la última orientación hacia el *sinthome* el término es prácticamente ausente.

A partir de lo anterior se plantea la siguiente pregunta: ¿qué versiones presenta Lacan de la relación final de análisis y duelo a lo largo de su enseñanza pública? Se decide restringir el análisis en este corpus específico de la teoría lacaniana, pues constituye una serie importante de textos que presentan una mayor difusión en psicoanálisis y ciencias sociales, siendo éstas las elaboraciones teóricas más características y representativas del autor. La relevancia de esta pregunta se podría articular en dos argumentos. En primer lugar, la pregunta por el ser del analista permite situar las particularidades de la teoría lacaniana respecto de la formación de los analistas en otras orientaciones teóricas, en particular de aquellas derivadas de la formación del Instituto Psicoanalítico de Berlín. Esta institución impuso un modelo técnico que, a partir del establecimiento de un encuadre específico, aseguraba que el analizante accediera a la posición del analista a partir del cumplimiento de un protocolo estándar de formación. Asimismo, esta pregunta permite avanzar en la teorización actualmente inexistente respecto del lugar del duelo en la última enseñanza de Lacan y, en particular, su conexión con el final del análisis.

De las pasiones del ser a la falta en ser

Para introducir el problema de la posición del analista y su relación con el duelo, se deben indicar al menos dos antecedentes. Por una parte, la discusión de Lacan respecto de las pasiones del ser en “Variantes de la cura tipo” (Lacan, 2008a) y en *Los escritos técnicos de Freud* (Lacan, 1991). Por otra, el lugar que da al ser del analista en “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 2008b). Si bien en estas referencias Lacan no habla directamente del duelo, ellas resultan cruciales a la hora de entender el lugar del ser del psicoanalista, o más precisamente su relación paradójal con el ser.

Las pasiones del ser y el psicoanalista

Respecto a las pasiones del ser, Lacan (1981) va a referirse a tres: el amor, el odio y la ignorancia, entendiéndolas como tres modos de ruptura de dos en dos entre los registros real, simbólico e imaginario.

En primer lugar, se destaca la pasión del amor como aquella “pasión imaginaria del don activo que constituye en el plano simbólico” (Lacan, 1981, p.401). En tal sentido, el amor de quien desea ser amado sería una tentativa de capturar al otro en sí mismo, es decir, sometiendo a tal punto de llegar a hacer de él un objeto. No se ama al otro, entonces, por alguna de sus características, situación que condenaría al amor a su reducción imaginaria, sino que el don del amor, don simbólico, no se constituye sino que apuntando al ser del otro más allá de toda apariencia, lo que implica su reducción al puro objeto. Así, el amor, más allá de toda captura imaginaria, apunta al ser del sujeto amado en su particularidad y sólo allí puede haber don simbólico del amor.

La pasión del odio se estructura de manera similar, articulándose a partir de la ruptura de los registros imaginario y real (Lacan, 1981). Si bien la experiencia del odio podría encontrarse ya en la encrucijada del encuentro de dos conciencias, se podría señalar que su lugar no se reduce puramente al registro imaginario, pues éste implica la destrucción real de su ser. De este modo, tanto el amor como el odio son vías de realización del ser, y no la realización del ser en sí-mismas.

Si bien estas dos pasiones han permitido a los psicoanalistas localizar la relación transferencial (Freud, 1912/1976; Freud, 1915/1976), existe una tercera pasión del ser, la ignorancia (Lacan, 1981), que permite al analista orientarse en la transferencia. Al igual que el amor y el odio, la ignorancia se presenta al inicio del análisis del lado del analizante como aquella disposición a la transferencia o *readiness to the transference*. Esto se expresa en su disposición a “confesarse” en análisis y a buscar por la asociación libre la verdad de su discurso. Lacan precisa que esta pasión del ser es una ruptura entre lo simbólico y lo real, es decir la separación que existe entre el saber inconsciente y su realización en lo real que, en este momento de la enseñanza de Lacan, se corresponde con la “realidad” (Miller, 2000) para un sujeto en análisis.

A pesar de lo anterior, en la relación transferencial, la ignorancia no se reduce necesariamente a la posición del analizante, sino que ésta también debe situarse del lado del analista. Al respecto Lacan (1981) señala:

El analista no debe desconocer lo que llamaré el poder de acesión al ser de la dimensión de la ignorancia, puesto que debe responder a aquel que, en todo su discurso, lo interroga en esa dimensión. No tiene que guiar al sujeto hacia un *Wissen*, un saber, sino hacia las vías de acceso a ese saber. (p.404).

Se podría complementar esta referencia con un pasaje de “Variantes de la cura tipo”, donde Lacan (2008a) señala:

El analista, en efecto, no podría adentrarse en ella sino reconociendo en su saber el síntoma de su ignorancia, y esto en el sentido propiamente analítico de que el síntoma es el retorno de lo reprimido en el compromiso, y que la represión aquí como en cualquier otro sitio es censura de la verdad. (p.342).

Resulta relevante destacar que las dos referencias apuntan a la posición del analista como *ignorantia docta*, expresión utilizada por San Agustín y Nicolás de Cusa para indicar la posición de un sujeto que “sabe que no sabe” o que, más precisamente, reconoce el marco de no-saber que opera sobre el saber. Esto se contrapone a la experiencia directa de no saber del analizante al inicio del análisis, puesto que el no saber de la *ignorantia docta* hace referencia a la estructura del inconsciente, estructura de la represión como censura de la verdad.

Las indicaciones de Lacan apuntan necesariamente a poner en evidencia el contrasentido, incluso la contraindicación, de la presencia directa del “ser” del analista, entendido éste como aquel lugar imaginario y simbólico desde el cuál él se constituye como ser hablante. Ante esto, Lacan plantea que la posición del analista refiere principalmente a señalar la vía por donde el analizante podrá acceder a la realización del saber y no a ser aquel que viene a enseñar al paciente lo que no sabe.

La *ignorantia docta* no sería entonces un no saber vacío, sino el descubrimiento de la posición ética del psicoanálisis, a saber, que el marco

del saber es un no-saber que tiene una estructura simbólica, de la cual el sujeto *no quiere saber nada* y que, por estructura, no puede saber. Este punto de no saber se corresponde entonces con la castración, función de límite de la experiencia de un sujeto sobre el saber de lo inconsciente.

Cabe preguntarse, entonces, ¿bajo qué condiciones el analizante podrá pasar a la posición del analista? En los años cincuenta, Lacan no se refiere directamente al duelo para hablar de aquello que permite al analizante pasar a la posición del analista; sin embargo, en su teorización, indica que el sujeto debe asumir una dimensión de su ser que le era desconocida, a saber, el ser para la muerte (Lacan, 1981).

Se retiene, entonces, que la posición del analista implica una transformación del sujeto respecto de las pasiones que determinan su ser, reconociendo el marco de no-saber que determinan, en última instancia, las figuras de la pasión, o más precisamente, sirviéndose de ellas para acceder a lo inconsciente.

El lugar del ser del analista en el análisis

A mediados de los años cincuenta, se puede situar un nuevo antecedente respecto del problema del ser del analista. En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan (2008b) presenta una serie de discusiones sobre cuestiones técnicas y políticas sobre la posición del analista en la cura. De entrada, Lacan pregunta por el lugar del ser del analista, lugar que está íntimamente vinculado con los resortes de la efectividad simbólica de su acción. No obstante, dicho lugar se declina diferentemente si se consideran las tres dimensiones de la posición del analista: estrategia, táctica y política (Lacan, 2008b).

A nivel de la estrategia, se encuentra la posición del analista respecto de la transferencia. En este punto Lacan indica, inicialmente, que el ser del analista debe quedar fuera de la relación transferencial, es decir, no participar con su ser en el análisis. Este punto es central si se piensa el lugar que asume el analista en la transferencia, es decir, si va a responder a la transferencia con su ser, sus creencias, su saber, o si va a permitir más bien que sea el propio analizante quien pueda acceder al saber inconsciente que lo determina. Esta posición ética del analista

respecto a la transferencia, Lacan la asocia a la posición del muerto en el bridge (Lacan, 2008b). Este lugar permite a los otros tres jugadores continuar la partida, es decir, es el lugar que facilita la partida. Esta posición no se produce simplemente por el hecho de que el analista se mantenga en silencio o que tenga su boca “cerrada”; ella se deriva de una disposición activa, pero que no concierne al ser que está en juego en la transferencia (estrategia), sino que más bien corresponde a su táctica, en la que el analista posee un mayor margen de libertad.

En la táctica se encuentra la interpretación como vía para hacer “aparecer” la dimensión del Otro, es decir, introducir el marco de referencia que estaría sobre-determinando la dimensión imaginaria de la transferencia, como un saber no-sabido (Lacan, 2008b). Si bien la interpretación depende de lo que dice el analizante, queda del lado del analista encontrar el “buen momento” para hacer aparecer lo inconsciente. En este punto se debe destacar que el analista no enseña al analizante el saber de lo inconsciente, sino que lo indica por la vía de realización de este saber. En tal sentido, la función de la puntuación que realiza la interpretación es ante todo indicativa, es decir, pura alusión que permita cierto desplazamiento de la función del sujeto en la cadena significativa. Por lo tanto, la lógica de la interpretación debe responder a cierta política, que implica la dimensión radical de lo que se denomina sujeto para el psicoanálisis.

Esto nos lleva entonces a introducir la tercera dimensión que distingue Lacan: la política. En este nivel se sitúa la falta-en-ser desde donde el psicoanálisis se posiciona para poder actuar. En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, la falta-en-ser del analista se sitúa principalmente a partir de la relación entre el sujeto y el significativo (Lacan, 2008b). Esto implica que el analista deja su ser fuera del análisis, de manera que en su decir no intervenga su ser, sino que, al contrario, opere cierta falta-en-ser.

Esto permite pensar, entonces, que la posición del analista en la cura sería cercana a la posición del Otro, pero sólo en la medida en que se posicione como un Otro barrado, es decir, un Otro que ponga en juego la falta-en-ser que es constituyente de lo inconsciente. Pero ¿cómo es posible que un sujeto, un analizante, pueda asumir en algún

momento esa posición? Habría que indicar que la política del análisis se aplica evidentemente para el análisis del analista, y más precisamente, para lo que sería el final del análisis. Al respecto, sólo al final de “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan (2008b) entregará una proposición sobre lo que sería el ser del analista:

Hombre de deseo, de un deseo al que siguió contra su voluntad por los caminos donde se refleja en el sentir, el dominar y el saber, pero del cual supo develar, él solo, como un iniciado en los difuntos misterios, el significante impar: ese falo cuya recepción y cuyo don son para el neurótico igualmente imposibles, ya sea que sepa que el Otro no lo tiene o bien que lo tiene, porque en los dos casos su deseo está en otra parte: es el de serlo, y es preciso que el hombre, masculino o femenino, acepte tenerlo y no tenerlo, a partir del descubrimiento de que no lo es.

Aquí se inscribe esa *Spaltung* última por donde el sujeto se articula al *Logos*, y sobre la cual Freud, al empezar a escribir, nos daba en el extremo último de una obra de las dimensiones del ser la solución del análisis “infinito”, cuando su muerte puso en ella la palabra Nada. (p.611).

De la cita se puede señalar que Lacan sigue siendo freudiano, en la medida en que articula el final del análisis a la castración, es decir, la aceptación de una división radical, *Spaltung* del sujeto. Esta división se articula en la disyunción que existe entre tener y ser el falo, el sujeto entonces debe aceptar que independientemente de tenerlo o no (lo que marca en cierto modo las posiciones del ser sexuado), su deseo siempre está más allá de donde él cree serlo.

Sobre este punto cabe preguntarse ¿cómo el sujeto accede a la castración aquella que une su ser con la dimensión del *Logos*? Al respecto resulta altamente relevante recordar las elaboraciones contemporáneas de Lacan sobre el duelo de Hamlet (Lacan, 2014a), pues éstas permiten situar un modo de aceptar la castración por la vía del duelo³.

3 Para una exposición acabada del comentario que realiza Lacan sobre Hamlet se remite al lector a “Le désir devant l’acte” (Section Clinique de Strasbourg, 2013), donde encontrará un análisis profundo del abordaje lacaniano de la pieza.

El duelo de Hamlet presenta ciertas particularidades. En primer lugar, es el duelo de un ser amado, el Rey Hamlet, padre del protagonista, que ha muerto en condiciones ignominiosas. El padre murió “en la flor de sus pecados”, lo que impide su descanso eterno e impulsa a Hamlet hacia la venganza (Lacan, 2014a). No obstante, la venganza introduce una tensión en Hamlet, ya que ella implica un asesinato. En segundo lugar, se debe recordar al asesino del padre, Claudio, quien realiza el acto con el fin de convertirse en Rey y desposar a la Reina Gertrudis. Como se presenta al inicio de la pieza, Claudio y Gertrudis se casan, con lo cual Hamlet no está de acuerdo. Sin embargo, esto no es lo único que perturba a Hamlet, pues su madre llama a “quitar el duelo”, poniendo en evidencia el carácter caprichoso o fuera de la ley de su deseo (Lacan, 2014a). Esto producirá en Hamlet una dificultad en el trabajo de duelo.

Más allá de la interpretación psicologizante e intersubjetiva de las condiciones familiares de la obra en el duelo, se debe destacar el carácter de falofanía que inunda toda la pieza (Lacan, 2014a) y que permite comprender de otra forma la dificultad del duelo de Hamlet. El fenómeno de la falofanía corresponde a la constante tensión que se produce para el sujeto entre positividad del falo (j) y sus intentos de negativización del mismo, es decir, sus intentos de restituir la función de (-j) que permite sostener la posición del sujeto en el deseo y el acto. En cierto modo, es la falofanía lo que impide a Hamlet actuar, ya que el sujeto se detiene constantemente ante el falo. De hecho, se podría leer la pieza como una serie de emergencias y negativizaciones de dicho objeto. Por ejemplo, la posición de Hamlet con relación a Ofelia, quien encarna en un momento de la pieza la función del falo positivado, para luego ser negativizado en la escena del cementerio o en la relación a Claudio, que encarna el falo positivado de la Madre y que será negativizado en la escena del torneo. En tal sentido, el trabajo del duelo implica un esfuerzo de negativizar aquello de la positividad del falo que emerge.

La salida de este duelo se encuentra en la escena final. Si bien en ésta lo que estaría en juego es el plan de Hamlet para poder asesinar a Leartes y a Claudio, la negativización del falo no pasa por la eliminación del otro, sino que toca al sujeto en su propio ser. De ahí el coro-

lario final en el que el asesinato del criminal se vuelva sobre el sujeto, como si fuese un suicidio, es decir, Hamlet sólo logra negativizar el falo cuando sacrifica su propio ser. Al respecto se debe recordar que Lacan (2014a) sitúa el duelo como el reverso de la psicosis, pues lo que está en juego en el duelo es el retorno en lo simbólico de aquello que es rechazado en lo real.

Si se homologa el final del análisis a esta perspectiva del duelo, el trabajo analítico implicaría una profunda modificación del ser, que entrañaría una negativización radical de la dimensión del falo. Este punto permite leer el final de “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1966), donde el sujeto debe sacrificar o hacer el duelo de sus identificaciones fálicas para reconocer la experiencia última e inicial que articula el ser al *logos*. De este modo, no habría final de análisis sin duelo, en el sentido en que éste implica la aceptación de la pérdida del falo.

Se podría plantear, entonces, cierta homología entre la posición de Lacan respecto a la pasión de la ignorancia y la teoría del duelo. En ambas se encuentra presente la disyunción o fractura radical entre lo simbólico y lo real, en el sentido que lo real que estaría en juego para un sujeto sería la asunción de su propia muerte, la cual desde Freud se sitúa como un irrepresentable para el inconsciente (Freud, 1915/1976). Esta muerte implica la realización de la falta-en-ser que anima la posición del sujeto en lo inconsciente.

A partir de este punto se debe retomar el planteamiento de Lacan respecto de la política del psicoanálisis. Si ésta se articula sobre la falta-en-ser que el analista debe encarnar para cada analizante, se debe considerar que esta posición no se obtiene por ningún aprendizaje que en la experiencia analítica se realice, es decir, no hay transmisión de esta posición por la vía de un modelaje o identificación al analista. En cambio, el análisis supone cierta experiencia del duelo que implica la caída de las identificaciones fálicas que animan el deseo del sujeto hasta el punto de la realización de la falta-en-ser. No obstante, queda pendiente la introducción de la Nada en la cita de “La dirección de la cura y los principios de su poder”, invitando al lector a pensar que en el final del análisis algo de un objeto inédito emerge. Esto exige

entonces una articulación distinta a la lógica de la falta-en-ser, la cual se abordará a continuación.

El duelo del analista, entre *agalma* y vacío

Una nueva escansión en este recorrido constituye la introducción de las nociones de goce y objeto *a*, que impactarán significativamente la dirección de la enseñanza de Lacan. Respecto del ser del analista, en este periodo se introduce una articulación relevante que conjuga su posición del analista en la cura con la realización de un duelo al final de su análisis. En *La transferencia*, Lacan (2003) propondrá la existencia de un duelo del analista, con algunas particularidades que permiten comprender el pasaje del ser del analista al del deseo del analista.

Para situar el duelo del analista, Lacan toma como punto de referencia a Karl Abraham (1927), quien introduce el amor objetal con exclusión de la parte genital. En este trabajo de Abraham, se propone la existencia de un tipo de amor objetal donde el sujeto invierte el objeto salvo la parte genital, la cual aparece censurada en la imagen del objeto. De este modo, en toda investidura objetal siempre quedaría un monto de libido asociada a los genitales del cuerpo propio. Lacan extrae de esto una topología particular de la investidura en lo imaginario, articulando la investidura del objeto parcial —a la derecha en el esquema como conteniendo un blanco—, que se constituye por el hecho de que hay una parte del cuerpo propio que no cede su investidura libidinal.

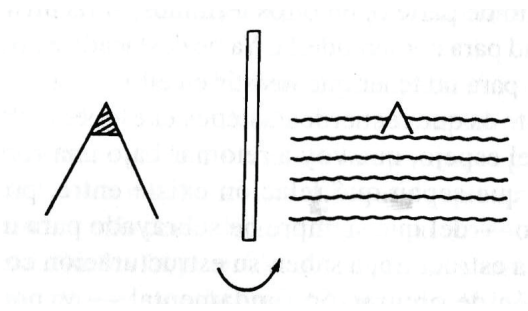


Figura 1. La investidura narcisista y la investidura objetal (Lacan, 2003, p.430)

A partir de esta concepción se pueden extraer dos consecuencias. Por un lado, ahí donde el sujeto busca el falo, es decir en el objeto, éste no está. Esto quiere decir que el objeto que es pivote del deseo nunca aparecerá del lado del objeto, condenando a toda la serie de objetos fantasmáticos a no ser más que metonimias del falo o, más precisamente, a indicar su ausencia. Para sostener este punto, Lacan se sirve del equívoco del término alemán *Bezeichnung*, que se utiliza al momento de indicar el lugar más investido del cuerpo, el falo, y también cuando Abraham se refiere al blanco que ciernen los objetos parciales (ver blanco en forma de isla en la Figura 1, a la derecha). Por lo tanto, el objeto *a* obtiene su brillo, su belleza, por la investidura narcisista que, en su fondo, es una investidura fálica.

En este contexto cabe preguntarse ¿hacia qué encuentro o desencuentro con el objeto lleva el final de análisis? Lacan (2003) señala:

El horizonte de la relación con el objeto no es, ante todo, una relación conservadora. Se trata, si puedo expresarme así, de interrogar al objeto acerca de lo que lleva en el vientre. Esto se desarrolla a lo largo de la línea en la que tratamos de aislar la función de *a* minúscula, la línea propiamente sadiana, por la que el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitado para que se muestre en lo que tiene de más oculto para rellenar esta forma vacía y como tal fascinante. (p.433).

El objeto en el final del análisis es cuestionado hasta que revele “la última falta-en-ser” del sujeto, punto en que la pregunta por el objeto se confunde con su destrucción. Esto anticipa aquello que Lacan desarrollará más tarde bajo la fórmula del atravesamiento del fantasma (Lacan, 1987), donde el sujeto, en cierto modo, atraviesa la barrera del fantasma capturando algo de lo real de la pulsión.

De este modo, en el momento final de su análisis, el sujeto va a encontrar el brillo y la belleza del objeto fálicamente investido, pero ahí se engaña respecto de la causa de su deseo. En este punto del análisis, el sujeto encuentra la barrera de lo bello (Lacan, 1988), que en cierto modo mantiene la relación del sujeto al objeto, y que además viene a obturar la relación del sujeto con sí-mismo, introduciendo el espejismo de la relación de objeto.

El final del análisis permite, entonces, levantar este espejismo, poniendo en evidencia el carácter radical del objeto a , a saber, que a pesar de todos los esfuerzos del sujeto por darse una consistencia imaginaria especular $i(a)$, el objeto a no se revelaría bajo la forma de ningún Ideal. Esto significa, con relación a la pregunta por el deseo al final del análisis, que el sujeto no encuentra una respuesta del lado del significante del Ideal, porque lo que aparece se presentifica bajo la forma radical de un vacío, lugar de alojamiento del objeto a del deseo.

Es en este punto que se articula el duelo del analista, duelo que revela cierto patetismo en la relación de objeto. Así, el deseo del analista se orienta bajo la siguiente premisa: ningún objeto del fantasma tiene más valor que otro. De este modo, el duelo del analista implica una desarticulación de la función imaginaria que sostiene la función del objeto a en el fantasma, desarticulación que abre la vía para reconocer el vacío que causa el deseo. Como indica Lacan (2003):

Lo que Sócrates sabe y el analista debe al menos entrever, es que en el plano de a minúscula la cuestión es muy distinta de la del acceso a ningún ideal. El amor sólo puede rodear esta isla, este campo del ser. Y el analista, por su parte, sólo puede pensar que cualquier objeto puede rellenarlo. He aquí adonde nosotros, analistas, nos vemos conducidos a oscilar en ese límite en el que, con cualquier objeto, una vez que ha entrado en el campo del deseo, se plantea la cuestión *¿qué eres tú?* No hay objeto que valga más que otro este es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista. (p.439-440).

En este punto el duelo del analista es claramente fálico, es decir, lo que se debe aceptar como pérdida al final del análisis es el brillo fálico que inunda la relación de objeto en el fantasma. De este modo no sólo se encuentra una transformación del sujeto en su relación al ser, en el sentido que el analizante podrá tomar distancia de su ser en el análisis, sino que también se produce una rectificación a nivel de su deseo, lo que permite al analista orientarse en relación al deseo del Otro en el análisis.

En otras palabras, el analista es aquel que ha analizado su relación con el deseo hasta el punto de reconocer la destructividad radical que ahí se encierra, lo que vincula en última instancia la función del

deseo sexual con la muerte, como lo deja en evidencia el corolario que da cierre al seminario *La transferencia*:

Esto significa — pueden plantear ustedes a propósito de cualquiera la cuestión de la perfecta destructividad del deseo. A propósito de cualquiera, pueden tener la experiencia de saber hasta dónde osarás llegar en la interrogación de un ser — a riesgo, en lo que a ti mismo se refiere, de desaparecer. (Lacan, 2003, p.440).

La interrogación del ser, que implica el análisis, lleva al analista hacia el encuentro radical que une al deseo sexual con la muerte, lo que a su vez conlleva un duelo radical de su ser, pues aquello del deseo que constituye su ser queda profundamente cuestionado. En ese momento se revelaría el carácter ilusorio que introduce el falo en toda aproximación al objeto. No obstante, ésta no será la última palabra con relación al objeto del deseo, lo que llevará a Lacan, durante los años setenta, a reformar el final del análisis y los efectos que éste tiene en cuanto al duelo del analista.

El desear y discurso del analista

En *La angustia*, Lacan (2006a) va a cuestionar el estatuto del objeto *a*, lo que lo llevará a una reformulación, en los años sesenta, del final del análisis. En primer lugar, se puede señalar la perspectiva nueva sobre el origen del sujeto en su relación al Otro. El sujeto se constituye en su relación al Otro a través de lo que sería su primera respuesta subjetiva ante el enigma que el Otro constituye para él. Ante la pregunta *¿Qué me quiere?*, el sujeto sólo tendría como recurso responder con su propio ser, más precisamente, con la parte de su cuerpo propio que constituye el objeto *a*.

De este modo, Lacan presentará la evolución libidinal siguiendo otro principio estructural de constitución del sujeto a partir de la lógica de la cesión de un objeto que en su origen pertenecía al cuerpo propio. Esta cesión, que se articula en los distintos registros pulsionales, oral, anal, fálico, escópico e invocante, genera al mismo tiempo el agujero que conforma la zona erógena y un objeto particular que se extrae de toda dialéctica imaginaria y simbólica.

Esta nueva perspectiva del análisis no solamente toca la relación de objeto, sino que también permite relocalizar la causa del deseo (Lacan, 2006a). Lacan revisita el problema freudiano del objeto perdido, a la luz del objeto *a*, situándolo como la causa del deseo que, como objeto perdido para el sujeto, lo relanza, pero que su encuentro está completamente velado por el objeto del fantasma, objeto imaginario que obtura el encuentro con el objeto real. En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan llevará más lejos su teorización sobre el objeto de la pulsión, indicando la homología que existe entre el sujeto del inconsciente y el sujeto “acéfalo” de la pulsión (Lacan, 1987). En tal sentido, el final del análisis apunta al atravesamiento del fantasma, es decir, a un más allá de la ilusión que constituye el fantasma.

En este punto es importante retomar lo señalado en “La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela” (Lacan, 2012a), donde Lacan formaliza y puntúa la posición del analista. Allí Lacan enuncia de manera inaudita, y no sin consciencia para la unidad de su Escuela, que el analista no se autoriza más que de sí mismo, es decir, que la autorización del analista es el resultado de su propio análisis. Esta autorización implica, entonces, el pasaje de la posición de analizante a analista, la cual se produce en el análisis. De este modo, Lacan avanza hacia una formalización de la entrada y de la salida del análisis según una lógica binaria que implica dos tiempos: constitución del sujeto supuesto saber o la instauración de la transferencia y la caída del sujeto supuesto saber o el atravesamiento del fantasma.

En la entrada del análisis se produce la instauración del pivote de la transferencia, el sujeto supuesto saber (Lacan, 2012a). Esta función permitirá anudar el deseo del analizante al del analista, lo cual moverá la falta en ser del analizante en la búsqueda de su complemento de ser bajo la lógica del fantasma. El recorrido del análisis permitirá hacer caer los significantes “traumáticos” (Lacan, 1987) que determinan la posición del sujeto, llevando el deseo del analizante hasta sus últimas consecuencias. En cierto modo, la posición de analizante aparece como la creencia en un sujeto supuesto saber, la creencia en el Otro que nos dará la respuesta y la garantía de nuestro ser.

El proceso analítico encontrará un punto de detención, que implica la caída de la creencia en el sujeto supuesto saber. Este punto

se articula en la pregunta “¿Quién soy yo?”, cuya respuesta sólo se encuentra en el nivel de goce que encierra el fantasma, o más precisamente, a nivel de su atravesamiento (Lacan, 2012a).

Desde ahí la definición que tendrá su formalización en el discurso del analista, a saber, el analista en posición de objeto *a*, ser de vacío o puro desear (Lacan, 2012a). El analista, entonces, es aquel que sabe que ningún objeto fantasmático es apto para colmar el vacío que anima su deseo. En tal sentido, el proceso analítico implicará una deflación del deseo, una reducción del ser al cual éste “aspira”, reconociendo como causa la “nada” que lo anima, el objeto *a* como causa del deseo.

En este punto, Lacan recuerda en dos de sus textos de la época la presencia de un duelo al finalizar el análisis. En “La proposición del 9 de octubre sobre el psicoanalista de escuela” señala:

Así, el final del análisis conserva en sí una ingenuidad, a propósito de la cual se plantea la cuestión de si debe ser considerada una garantía en el paso al deseo de ser psicoanalista.

Desde dónde podría entonces esperarse un testimonio justo sobre el que franquea ese pase, si no de otro que, al igual que él, todavía lo es, este pase, a saber, en quien está presente en ese momento el desear en el cual su psicoanalista conserva la esencia de lo que le pasó como un duelo. (Lacan, 2012a, p.273).

Mientras que en *Atolondradicho* afirma:

El analizante solo termina al hacer del objeto (*a*) el representante de la representación de su analista. Entonces, en tanto dure su duelo por el objeto (*a*) al que por fin lo ha reducido, el psicoanalista persiste en causar su deseo: más bien maníaco-depresivamente. (Lacan, 2012b, p.511).

Como se constata en ambas citas, la referencia al duelo es evidente. En la primera se pone el acento en el hecho de que al finalizar su análisis y realizar la experiencia del desear, lo que le queda al analista es un duelo. En la segunda, en cambio, se pone de manifiesto que el afecto que acompaña al duelo no es la tristeza, sino que se incorpora

la dimensión maníaco-depresiva, es decir, que el duelo del analista no sabría reducirse necesariamente a la tristeza, sino que habría que pensar en algo que genera un contrapeso, cierta precipitación al acto.

Ante estas dos referencias cabe preguntarse, de todas formas, ¿duelo de qué? Al respecto la segunda cita es esclarecedora, duelo del analista situado en el lugar del objeto *a* o más precisamente duelo del objeto *a* que el analista encarnó durante el análisis. Este duelo implica lo que ya Lacan (2006a) había indicado en *La angustia*:

No estamos de duelo sino por alguien de quien podemos decirnos "Yo era su falta". Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y frente a los cuales no sabíamos que cumplíamos esa función de estar en el lugar de su falta (p.155).

De este modo, la función del duelo es, por un lado, revelar y, por otro, disolver el ser del sujeto, en la medida en que se estuvo alojado en el lugar de la falta del Otro. Se trata de un ser amboceptor (Lacan, 1987), ser del objeto *a* del fantasma que permitió al sujeto creer en la relación sexual. Este duelo deja inscrito en un pasado este ser, sentenciando la transmutación del sujeto que reconoce la inexistencia de la relación sexual.

Desplazamiento del ser a la existencia del analista

La perspectiva de los años sesenta llevó a Lacan a formalizar la estructura del discurso analítico, situando al analista en el lugar de *a*. No obstante, se debe plantear la siguiente pregunta: ¿qué cambió en la teorización del objeto *a* desde *La angustia* a *El reverso del psicoanálisis*? Si en *La angustia* Lacan situaba el objeto *a* como causa del deseo, en *El reverso del psicoanálisis* el objeto *a* aparece como un producto, es un producto de la intervención del significante sobre el cuerpo, de ahí la connotación que tiene como plus-de-goce (Lacan, 1992) y de que, en última instancia, el objeto *a* entre en el discurso como pura consistencia lógica (Lacan, 2012c). De este modo, poco a poco, Lacan va a situar al objeto *a* como elemento del discurso y, por lo tanto, como

un elemento que puede entrar en el lazo social. De ahí, entonces, la formulación del discurso del analista bajo los siguientes términos.

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Figura 2. El discurso del analista (Lacan, 1992, p.12)

Si previamente Lacan indicó que el lugar de *a* en el discurso del analista es el lugar del agente, rápidamente rectificará su posición señalando que el lugar del agente no es más que el lugar del semblante. Este punto es realmente sensible para el psicoanálisis, pues la categoría del semblante, cuya articulación supone cierta mixtura de simbólico e imaginario, se opone a la noción de real (Miller, 2000). En tal sentido, Lacan se pregunta en el año siguiente si no existiría un discurso que no fuese del semblante, de ahí entonces su interés sobre qué herramienta le permitiría acercarse hacia lo real de la estructura, ya sea por la vía de la lógica o por medio de la teoría de los nudos.

De este modo, estas elaboraciones teóricas preparan la rectificación profunda que realiza Lacan en *Aún* respecto del objeto *a*, señalando que éste no sería más que semblante de ser (Lacan, 1981). Esto se traduce en que la nada que el objeto encarna encuentra sus coordenadas en el carácter universalizante de la palabra *y*, por lo tanto, no se refiere necesariamente a la singularidad que se instala como horizonte ético hacia el final del análisis (Miller, 2011). Así, si la vía del atravesamiento del fantasma nos lleva a la aceptación de la castración que ahí se esconde, el resultado del análisis debe ser categorizado como una universalización, un “todos castrados”, tal como lo propone Lacan en la fórmula masculina de la sexuación. En este punto se reencuentra la solidaridad entre fantasma y posición masculina, que Lacan describió precisamente en *Aún*, indicando cómo el fantasma sólo encierra el goce masculino bajo la fórmula $\$ \& a$ (Lacan, 1981), formulación que no es la única vía del tratamiento del goce para los seres hablantes, es decir, sólo daría cuenta de manera parcial del campo del goce.

En este punto cabe preguntarse: si el real del objeto *a* no es más que semblante de ser, entonces ¿a qué tipo de real puede llegarse al final de un análisis?, y ¿qué efecto tiene esto en la posición del analista? En su curso *L'Être et l'Un*, Miller (2011) muestra una vía distinta de abordar el final del análisis a partir de las elaboraciones de la última enseñanza de Lacan en sus trabajos de los años setenta.

A partir de la noción de “*outrépasse*” (Miller, 2011), término que equivoca con la palabra “*pase*”, y que en español se traduciría como sobrepasar, busca rescatar la experiencia del inconsciente de aquellos sujetos que habiendo atravesado el fantasma han continuado su análisis (Miller, 2011), es decir, de aquellos sujetos que terminan su análisis más allá del *deser* como solución al enigma que encierra el fantasma.

Esta perspectiva está fuertemente enraizada en aquello que Lacan habría señalado en los últimos seminarios. En ese momento, el psicoanalista francés avanza hacia una redefinición del final del análisis a partir de una revisión mayor de su teoría, de la cual solamente se abordarán algunos elementos que permiten situar el duelo que el analista realizaría al final de su análisis. Esta vía comienza con el seminario ...*O peor*, donde Lacan se pregunta por la singularidad a partir de la expresión *Yad'lun*. Desde esta perspectiva se pregunta por aquello que sería lo Uno en el campo del goce, un Uno que no sabría subsumirse en el Otro, que no entra en su campo. El Uno en cuestión no corresponde ni al rasgo unario (Lacan, 2006b), que participa en la repetición que anima al fantasma y constituye al Otro (Lacan, 2008c), ni al uno de la totalidad del conjunto.

De este modo, el Uno no es parte de los espejismos del ser producidos en y por el Otro, sino que proviene de la inexistencia de la relación sexual, es aquello que se escribe de lo imposible del goce como pura contingencia (Lacan, 2012d). Así, el Uno se reduce al puro acontecimiento del cuerpo, a aquello singular del goce de un *parlêtre* que no entra en el campo del Otro. Lo Uno se define por su oposición al Otro o, más precisamente, como aquello que existe al Otro. Lo Uno proviene del régimen general del goce, que en esencia es femenino (Miller, 2011), es decir, un goce contingente y singular que hace agujero en el Otro.

De este modo se debe considerar la existencia de un real más allá de todo nominalismo. Al respecto, Lacan aborda el ejemplo del lugar de la bacteria en la creación (Lacan, 2006b). Dentro de los animales que fueron nombrados en el Génesis, la bacteria no fue nombrada, no obstante su existencia nos indica que hay un real que se impone más allá de la nominación. La forma de poder cernir aquello de lo real que se escapa al registro de la nominación tendría que ver con un elemento que hace agujero en el Otro y que tendría un modo particular de repetición que es diferente al del rasgo unario. Esta repetición aparece bajo la forma de la iteración, repetición auto-similar, tal como lo es aquella que funda los objetos fractales (Miller, 2011).

De este modo, la transformación que se opera al final del análisis no sabría reducirse puramente al ser, ni tampoco al deser o al semblante del objeto *a*, sino que más bien el analista ha llevado su análisis hasta sus últimas consecuencias en cuanto a su singularidad, es decir, hacia la constatación del Uno que anima su *sinthome* y la inexistencia del Otro.

En este punto resulta precioso introducir la tesis central de *D'écologie* (Lacan, 1980), texto que Lacan escribiría a meses de la carta de disolución, para comprender sobre qué objeto podría operar el duelo en este momento de la enseñanza de Lacan. En esta oportunidad se advierte que habría dos grupos entre los mil que habrían escrito a Lacan adhiriendo a la creación de la Causa Freudiana. Por una parte, aquellos que aún tienen que hacer el duelo de la Escuela y, por otra, aquellos que sólo deben "*hacer*".

Como se sabe, el duelo es un trabajo doloroso que implica asumir la pérdida (Lacan, 2014a). En este sentido, se trataría de realizar una segunda pérdida de aquella parte del ser que nos unía con el objeto perdido. El trabajo del duelo lleva una marca de nostalgia, que para aquellos que deben hacer el duelo es la nostalgia del Otro al cual nuestro deseo y nuestro ser se encontraban anudados. El duelo a realizar se sostiene, entonces, en la creencia de que el Otro existe, la cual debe ser disuelta para poder liberar, de esta forma, aquello singular de un sujeto.

Por otra parte, están aquellos que "*sólo tienen que hacer*". Aquí hay una obscuridad en el texto que exige ser dilucidada. El lugar del

“hacer” en la última enseñanza de Lacan es claro; a propósito de la pregunta sobre el final de análisis, Lacan dirá que no hay posibilidad ni de identificarse al inconsciente ni de identificarse al síntoma. En cambio, introducirá “*un saber hacer ahí con el síntoma*” (Lacan, 1976); este *saber hacer* supone el pasaje radical de la creencia en el Otro a la constatación de su inexistencia. Se podría pensar que dicho *saber hacer ahí* estaría en íntima relación con la disolución de la ficción del Otro y, consecuentemente con ella, con el enfrentamiento al goce del Uno. En tal sentido, habría aquellos que continúan atrapados en la nostalgia fantasmática del Otro, mientras que algunos, habiendo sido “*seriamente d’écólés*” (Lacan, 1980), sabrían de la inexistencia del Otro y vendrían a hacer Escuela a partir de aquello que les es lo más singular: la opacidad y singularidad de su sinthome.

Conclusiones

A partir de este trabajo se han podido precisar aquellos elementos sobre los que debería operar el duelo al final del análisis. Como se muestra en los distintos momentos, el análisis operaría, en primer lugar, transformando la pasión de la ignorancia en *ignorantia docta*, nueva actitud del sujeto en cuanto al saber y su relación con lo inconsciente.

En segundo lugar, el análisis permitiría al sujeto avanzar hacia el ser-para-la-muerte por la vía de la aceptación de la castración, duelo del falo, entonces, que se impone al sujeto al final del análisis.

En tercer lugar, lo que se sacrificaría en relación al deseo sería el brillo fálico, que anima al objeto del fantasma, lo cual permitiría acceder a aquel vacío que anima el deseo del sujeto, introduciendo la posibilidad de que el analista descubra que ningún objeto es más “agalmático” que otro.

En cuarto lugar, se destaca la realización del duelo, esta vez por la vía del objeto *a*. Este objeto, que fue causa del deseo y que conectaba al sujeto en su relación con el Otro, pierde su valor agalmático, pero esta vez más allá de la experiencia de vacío se encuentra la experiencia del

deser y la asunción de la inexistencia de la relación sexual. No obstante, en la última enseñanza de Lacan, el duelo debería operar sobre el Otro, en particular sobre su existencia, lo que permitiría acceder a una transformación del modo de goce del sujeto por la vía del *sinthome*.

Se podría señalar, entonces, que el duelo del analista seguiría tres momentos fundamentales: caída del ser, precipitación en la existencia y salida por el hacer. Este último punto nos parece central, pues marcaría cierta conexión con la perspectiva freudiana del duelo, donde el sujeto recupera cierta capacidad de investidura al finalizar el duelo. No se trata simplemente de una investidura, sino más bien de una liberación del sujeto en el hacer, que le permite existir y lo constituye en su singularidad.

Referencias bibliográficas

- Abraham, K. (1927). A Short Study of the Development of the Libido, Viewed in the Light of Mental Disorders, *Select Papers of Karl Abraham MD*, Londres: Hogarth Press.
- Freud, S. (1912/1976). Sobre la dinámica de la transferencia. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1976). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1976). De la guerra y muerte. Temas de actualidad. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1917/1976). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1937/1976). Análisis terminable e interminable. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XXIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J (1966). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. En : *Écrits*. Paris, France : Seuil.
- Lacan, J. (1976). Séminaire du 16 novembre 1976. *Ornicar?*, (12-13), 7.

- Lacan, J. (1980). D'écologie. *Ornicar?*, (20-21), 14-16.
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1987) *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1991), *El seminario de Jacques Lacan, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 8: La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006a). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006b). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008a). Variantes de la cura tipo. En *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2008b). La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2008c). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). La proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanálisis de escuela. En *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012b). El Atolondradicho. En *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012c). El acto analítico. En *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012d). Joyce le sinthome. En *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2014a). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2014b). *El seminario de Jacques Lacan, Libro 19: ...O peor*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laurent, E. (2006). Principios rectores del acto analítico. *Ornicar? Digital*, 293, Champ freudian.
- Miller, J.-A. (1987). *Escisión, excomunicación y disolución: tres momentos de la vida de Jacques Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Miller, J.-A. (2000). Los paradigmas del goce. En *Lenguaje, aparato de goce*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

- Miller, J.-A. (2010). Théorie de Turin sur le sujet de l'école. *La cause freudienne*, (74). Paris, France : Navarin.
- Miller, J.-A. (2011). *Sutilezas analíticas*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J.-A. (2011). *Le cours de l'orientation lacanienne 2010-2011, L'être et l'Un*. Enseñanza pronunciada en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad París 8, Vincennes Saint-Denis. Inédito.
- Sokolowsky, L. (2010). Le premier centre de consultation psychanalytique. *La cause freudienne*, (76). Paris, France: Navarin.

EL SUJETO COMO OBJETO DE LA TOXICOMANÍA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA CLÍNICA PSICOANALÍTICA

*José Luis Cáceres*¹

Asociación Análisis Freudiano en Valparaíso, Chile

joluca3@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1972-9910

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a09

Resumen:

Desde finales del siglo XX el fenómeno de la adicción a las drogas ha venido aumentando con tal intensidad que ya toma matices de fenómeno social. Desde el punto de vista psicoanalítico, parecería asemejarse a lo que acontecía con la histeria a finales del siglo XIX. ¿Cómo puede entenderse la adicción a las drogas desde la clínica psicoanalítica? El presente artículo intenta responder a esta pregunta partiendo de unas viñetas clínicas que permiten posteriormente realizar un análisis

conceptual del tóxico en relación al síntoma, como respuesta al malestar en la cultura, en referencia a lo sexual traumático y en su función correspondiente según la estructura psíquica. Se concluye con algunas orientaciones para la cura en las toxicomanías, en las cuales se preserva la asociación libre y la abstinencia del analista.

Palabras clave: psicoanálisis, toxicomanía, síntoma, estructuras clínicas, sexualidad.

THE SUBJECT AS OBJECT OF DRUG ADDICTION: AN APPROACH FROM THE PSYCHOANALYTIC CLINIC

Abstract

Since the end of the 20th century, the phenomenon of drug addiction has

been rising so intensely that it is becoming a social phenomenon. From

1 Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano de la Universidad Alberto Hurtado de Santiago. Psicólogo experto en intervención clínica y social con poblaciones en situación de vulnerabilidad y alto riesgo social.

the psychoanalytic point of view, it seems to be similar to what happened with hysteria at the end of the 19th century. How drug addiction are understood from the psychoanalytic clinic? This paper tries to answer this question by taking into account some case reports in order to carry out a conceptual analysis of the drug in relation to the symptom, this as a response to the cultural discontent,

with reference to the sexual and traumatic, and in its corresponding function according to the psychic structure. It finally presents some orientations to the cure in drug addiction, in which free association and abstinence of the analyst are preserved.

Keywords: psychoanalysis, drug addiction, symptom, clinic structures, sexuality.

LE SUJET EN TANT QU'OBJET DE LA TOXICOMANIE : UNE APPROCHE DE LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE.

Résumé :

Le phénomène de la dépendance aux drogues s'est intensifié tellement depuis la fin du XXe siècle qu'il est devenu aujourd'hui un phénomène social. Du point de vue psychanalytique, l'on pourrait faire des rapprochements entre ce phénomène et l'hystérie à la fin du XIXe siècle. Comment comprendre la dépendance aux drogues du point de vue de la clinique psychanalytique ? Cet article essaie de répondre à cette question basé sur des vignettes cliniques qui permettent de faire ensuite une ana-

lyse conceptuelle du toxique par rapport au symptôme, en tant que réponse au malaise dans la culture, à l'égard du sexuel traumatique et de sa fonction correspondante selon la structure psychique. Finalement, l'article présente quelques guides pour la cure dans les dépendances, en retenant en particulier l'association libre et l'abstinence de l'analyste.

Mots-clés : psychanalyse, toxicomanie, symptôme, structures cliniques, sexualité.

Recibido: 28/8/2016 • Aprobado: 2/3/2018

Introducción

Cuando Freud descubre el psicoanálisis, a finales del siglo XIX, las mujeres de la Europa victoriana experimentaban un sufrimiento muy particular que el conocimiento médico de la época catalogó como histeria. Era tal la cantidad de mujeres afectadas, y también de hombres, que hoy en día podríamos decir, incluso, que la histeria bien podría concebirse como un fenómeno social de aquel momento histórico. En la actualidad, gracias al descubrimiento freudiano entendemos que los síntomas de la histeria son expresiones de un sufrimiento que el sujeto no logra llevar a la palabra. El síntoma histérico viene a ser entonces el sustituto de aquello que, por algún motivo, se encuentra *no dicho* por el sujeto. Finalmente, una *palabra amordazada*, como diría Lacan.

Desde finales del siglo XX hasta la actualidad, la sociedad occidental padece, cada vez con mayor intensidad, una problemática clínica que ya toma matices de fenómeno social. Me refiero a la adicción a las drogas. El aumento de programas para su tratamiento en diversos países, tanto del servicio público como de centros privados, da cuenta de una problemática que ya no es aislada y que parece, incluso, constituirse en el síntoma estructural de una sociedad de consumo.

No puedo evitar comparar el fenómeno contemporáneo de la adicción a las drogas con la histeria como fenómeno social de la Europa victoriana. Arriesgando una hipótesis que bien podría estar equivocada, se puede interpretar la posición social de las mujeres europeas de finales del siglo XIX y principios del XX en referencia a la histeria; si el malestar en la histeria es causado por una palabra que el sujeto no puede enunciar, no hace falta forzar mucho el análisis para comprender que la posición de las mujeres en aquella época era justamente la del silencio. No tenían voz ni voto en los asuntos políticos; en el hogar estaban relegadas a las decisiones que tomaban los hombres, principalmente sus padres o sus maridos; y el lugar simbólico al que podían aspirar en la sociedad era un puesto de segunda en relación con un hombre, es decir, ser la mujer de un hombre o la madre de varios. Si en algo aportó el psicoanálisis al cambio social de entonces, fue justamente en otorgarles a las mujeres histéricas el estatuto de

poder sobre su propia voz. Las reconoció como sujetos hablantes con derecho a la palabra.

Pero si en la actualidad la adicción a las drogas se nos impone como el síntoma de la época contemporánea, ¿podemos entender esta problemática de la misma forma que la de la histeria?, ¿se trata en la adicción a las drogas de una palabra no dicha que, además, podría dar cuenta de la particular posición de muchos sujetos en la sociedad de consumo?

Viñetas clínicas

Quisiera empezar a abordar estos cuestionamientos a partir de tres casos clínicos. El primero corresponde a una chica de 30 años, que llamaremos Macarena, quien consulta por un consumo dependiente de codeína y alcohol. La última vez que consumió estas sustancias, ingirió varios medicamentos psiquiátricos, ansiolíticos y somníferos principalmente, porque “quería dormir por varios días”. Macarena es derivada, entonces, por el servicio médico en razón de su adicción y de un intento suicida.

Durante un par de sesiones habla de su trabajo, de sus amigas y de su ex-pareja. A la tercera sesión dice de pronto: “a los 16 años mis papás me hicieron abortar”; luego cuenta que en esa época empezó a tomar alcohol y codeína junto a su pololo², de quien más tarde se separó.

Durante un mes nos reunimos con una frecuencia de dos veces por semana y ella habla de su pasado, del niño que perdió, de las pérdidas en su vida, de sus padres, del miedo que tiene de perder a su papá, de la pérdida de su ex-pololo y del deseo de que la despidan de su trabajo *sin perder nada*. En los meses posteriores renuncia a su trabajo, sale con nuevos amigos y, lo que para ella era aún más difícil, empieza a separarse de su padre para comenzar a manejar su propia

2 Expresión que se usa coloquialmente en Chile para referirse al noviazgo sin compromiso matrimonial.

vida. Para cuando se da término al análisis, Macarena completa 5 meses sin consumo de alcohol ni codeína.

El segundo caso es el de un hombre de 40 años llamado Roberto, quien presenta adicción a la cocaína y a la pasta base. Dice sentirse deprimido, con la autoestima baja y no sabe por qué no puede rehabilitarse.

En la primera sesión le pregunto si le ocurrió algo en su vida que él considere se relaciona con su adicción; rápidamente contesta que no. Luego cuenta que hace 3 años su adicción a la cocaína empeoró y empezó a consumir pasta base. Le pregunto qué cosas pasaron durante ese año y responde: *“mi mamá murió, me separé de mi esposa y me estafaron en un negocio... pero nada que yo pueda decir que me traumatizó”*.

En las siguientes sesiones le pido que me hable de su separación y entonces habla de ello, de cómo se sintió rechazado y abandonado, de cómo le afectó el sentirse no amado y del temor que ahora tiene de empezar una nueva relación de pareja y equivocarse. Dice que con su ex-mujer él se comportaba como un *superhombre* y que cuando falló se sintió castigado por ella. Desde entonces usa el consumo de drogas para castigarse a sí mismo por no poder ser el hombre que debía.

Al tiempo que Roberto habla, va abandonando el consumo de drogas y logra, por primera vez, la abstinencia. Se recupera física y emocionalmente, ya no siente baja su autoestima, ya no está deprimido, sale a trotar en las mañanas, vuelve a trabajar y recupera el apoyo de su padre y de su hermano.

El tercer caso que quiero mostrar es el de una joven de 20 años llamada María Libertad. Ella es traída por sus padres, quienes están muy preocupados por su adicción a la cocaína. María asiste a análisis “para cumplir” con sus padres. Dice que empezó a consumir a los 17 años con sus amigos, que le gusta “el carrete”³ pero que quiere dejar la droga para ser “una buena mujer”.

3 Expresión o modismo que se usa en Chile para referirse a salir de fiesta.

A medida que María habla, empieza a descubrir que se siente dividida, como “en una balanza” en la que de un lado están las salidas con sus amigos, su libertad y la droga, y del otro lado su familia, sus padres y sus hijos. A veces se siente “mala mujer” y quisiera ser la “buena mujer” que sus padres esperan. Cuando se siente atrapada en su casa, se escapa y consume cocaína.

Luego de dos meses de tratamiento, María Libertad empieza a rebelarse a sus padres. Se da cuenta que cuando se siente mejor, ellos empiezan a involucrarla en sus problemas de pareja. Comienza entonces a contrariarlos, a tomar decisiones diferentes a las que ellos le imponen y empieza a proyectar una vida independiente. Mientras habla de esto, sesión tras sesión, María va perdiendo progresivamente el interés por la cocaína, ya no le produce el mismo placer.

La drogadicción como síntoma

Fabián Naparstek (2008), en su texto *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*, retoma el estudio sobre la historia de las drogas que hace Antonio Eschotado (1998) y destaca que aunque el consumo de drogas tiene orígenes ancestrales en la historia de la humanidad, el síndrome de abstinencia –el cual se considera el cuadro clínico que permite diagnosticar el consumo de drogas como adicción o dependencia– se descubre sólo hasta el siglo XIX, después de la Guerra de Secesión norteamericana entre 1860 y 1865 y después de la Guerra Franco-prusiana entre 1860 y 1870.

Para esa misma época, mediados del siglo XIX, se desarrollan las guerras del opio en China, en las cuales el abuso de la droga se utilizó como estrategia por parte de los europeos para facilitar el comercio con los chinos.

Durante estas guerras se usó la morfina de forma amplia para aliviar el dolor de los heridos en el campo de batalla. Dice Eschotado: “(...) fue el primer experimento de empleo masivo para el fármaco, que convirtió en silenciosos recintos a hospitales de campaña antes

poblados por aullidos y llantos” (1998, p.44). Es en este contexto hospitalario donde aparece por primera vez no sólo el síndrome de abstinencia, sino el fenómeno mismo de la adicción a las drogas con una función muy específica: silenciar el dolor del sujeto.

La experiencia de la clínica psicoanalítica parece confirmar lo anterior. Cuando se da la palabra al sujeto en la escucha analítica, ningún neurótico habla de su adicción. Hablan, como Macarena, de sus “pérdidas”; o como Roberto, de sus “separaciones” y de sus “fallas”; o como María Libertad, de su división entre “buena” y “mala mujer”. Palabras como droga, cocaína, alcohol o pasta base no emergen como significantes que remitan a otros en la cadena simbólica del sujeto. Tampoco emergen como eslabones de la cadena significativa otras formas más coloquiales de llamar a la droga como *falopa*, *mono* o *copete*⁴.

Parece, entonces, que la adicción a las drogas no tiene estructura de significante. Su característica aparenta ser justamente una ausencia radical de soporte simbólico en el sujeto. En este sentido, la adicción a las drogas no responde al análisis como cualquier síntoma neurótico o cualquier formación del inconsciente. Ni la adicción, ni el acto del consumo, ni siquiera el síndrome de abstinencia son referidos por los analizantes neuróticos como símbolos susceptibles de ser interpretados. En definitiva, el consumo de drogas en ellos no opera como un significante.

Si tenemos en cuenta el antecedente histórico brindado por Eschotado, así como lo hasta ahora encontrado en la práctica clínica, la función de la adicción a las drogas no sería la de hacer síntoma del malestar del sujeto, sino, por el contrario, la de silenciar su dolor y su sufrimiento. Ahora bien, ¿de qué otro dolor podría tratarse si no de aquel que deja su huella en la estructura del sujeto? Me refiero, por supuesto, al dolor de la castración. ¿Pero quiere esto decir que en la adicción a las drogas opera una especie de silenciamiento de la castración?

4 Modismos que en Chile se usan para referirse a la cocaína, a la pasta base de coca y al alcohol respectivamente.

En los tres casos anteriormente expuestos, puede descubrirse el desarrollo de la adicción a las drogas en una época en la que el sujeto se ve confrontado a una situación que le resultó traumática por cuanto revive una experiencia de pérdida fundamental. Así, por ejemplo, Macarena desarrolla su adicción en la adolescencia, luego de perder a su hijo en un aborto forzado por su padres; Roberto lo hace en la mediana edad, en el periodo en que muere su madre, es estafado en su trabajo y su matrimonio se viene abajo terminando con la separación; y finalmente, María Libertad, quien se hace adicta a las drogas al término de su adolescencia, cuando debe enfrentarse a la vida adulta con independencia de sus padres.

Si en la adicción a las drogas funciona una suerte de rechazo defensivo frente a la castración, ¿qué operación es ésta: negación, denegación, forclusión?

Sylvie Le Poulichet (1990), llama a la operación de los narcóticos sobre el psiquismo una *cancelación tóxica* del dolor, que vendría a sustituir a la represión. Señala:

Dicho de otro modo, cuando se revela el «agujero» o la falta constitutiva de la relación del sujeto con sus objetos, el dolor puede presentarse como una respuesta inmediata que engendra un «repliegue narcisista». Esta respuesta se opone a la que organiza la represión a través del montaje del fantasma, que mantiene una relación erótica con los objetos. (p.65).

Este dolor narcisista sería la reacción frente a la pérdida cuando ésta no logra ser simbolizada y, ante esta falla de la simbolización, la cancelación tóxica vendría a operar como defensa sustitutiva de la represión neurótica.

Por su parte, Fabián Naparstek (2008) se refiere a este mecanismo defensivo como un rechazo al Otro. Para él, el acto del consumo de drogas es un intento por atrapar algo de lo real sin ningún soporte simbólico. En este sentido, distingue el consumo de drogas de los pueblos indígenas –que tiene todo un soporte cosmológico desde sus costumbres y creencias religiosas– del consumo de drogas en la sociedad occidental, por cuanto este último no está sostenido por la fun-

ción paterna. La adicción a las drogas sería entonces una especie de pasaje al acto que deja al sujeto fuera del campo del Otro. Como sea, parece tratarse de una cancelación o de un rechazo de la castración que impide la función paterna en tanto operación de inscripción de la pérdida en el registro simbólico y, por tanto, silenciamiento del sujeto y de su malestar, o sea, silenciamiento del síntoma.

Esto quiere decir que, a diferencia de la histeria, que hace metáfora con el dolor de la castración, produciendo de este modo un síntoma que es susceptible de ser interpretado en relación a la cadena de significantes del sujeto, la adicción a las drogas vendría a ser una suerte de compulsión de cancelación o de rechazo del dolor de la castración que bloquea la función simbólica y deja al sujeto en una suerte de posición límite respecto al campo del Otro. Lo anterior nos permite diferenciar el síntoma histérico de la adicción a las drogas. Mientras que en la histeria se trata de un no dicho que, pese a esto, no cesa de expresarse mediante la metáfora en el cuerpo, en la adicción a las drogas se produce un silenciamiento radical del sujeto favorecido por la acción de las sustancias químicas sobre lo real del cuerpo.

La drogadicción como respuesta al malestar en la cultura

Ahora bien, ¿podemos extender este análisis al consumo de drogas como fenómeno social? ¿Estamos viviendo una época en que la tramitación del malestar en la cultura se logra preferentemente a través de la alternativa por su cancelación mediante el consumo de drogas?

Ciertamente hay que ir con cuidado al abordar el análisis de los fenómenos sociales desde la experiencia psicoanalítica; sin embargo, no hay que olvidar que los sujetos que escuchamos están ligados al Otro y que gran parte del malestar subjetivo se configura en la relación del sujeto con el orden simbólico que nos precede. En este punto, no puedo evitar cuestionarme por la demanda imperativa de felicidad que nos ordena la publicidad. En nuestra actual sociedad de consumo, la publicidad desborda nuestro campo experiencial con una promesa de felicidad absoluta que sólo podremos alcanzar si vamos más allá

de todo límite. En los comerciales, ya no es extraño escuchar mensajes explícitos en este sentido, tales como: *supera tus límites, ve más allá de todos los límites, ve hasta donde no hay fronteras*. Como dice Mario Elkin Ramírez (2010), "(...) en este circuito no está la barra de la imposibilidad, hay un reciclaje del goce sin pérdida, todo es posible" (p.6).

Freud (1991/1930[1929]), en "El malestar en la cultura", concibe el uso de drogas como una forma de calmar los hartos dolores, desengaños y tareas insolubles de la vida, mediante la alteración de la química del cuerpo. Dice, incluso, que es quizás el método más eficaz, pues no sólo ofrece una ganancia inmediata de placer, sino también "una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior" (p.78). Habría para Freud tres formas de consuelo frente al malestar de la vida: poderosas distracciones, como la ciencia; satisfacciones sustitutivas, como el arte; y drogas embriagadoras que hacen al sujeto insensible al dolor. Por supuesto está también la religión, que sería una forma ilusoria de encontrar consuelo en la esperanza de una mejor vida después de la muerte.

¿Es la drogadicción una forma de hacer frente al malestar de la época igual que lo sería la religión, el arte o la ciencia? Parafraseando el poema de Goethe que cita Freud, ¿podríamos decir que quien no posee ciencia, ni arte, ni religión, entonces que halle consuelo en la ganancia de la intoxicación crónica?, ¿será acaso que la adicción a las drogas es una suerte de arte o de religión individual?

Freud llama la atención sobre el sentimiento oceánico de la experiencia religiosa, esa extraña sensación de eternidad, de ausencia de límites, o de ser *uno con el Todo*. Este sentimiento figura asemejarse al enamoramiento, donde parecen "desvanecerse los límites entre el yo y el objeto" (Freud, 1991/1930[1929], p.67). En cierta forma la castración es la operación mediante la cual el lenguaje introduce el objeto, generando así la escisión fundante del sujeto. El sentimiento oceánico de lo religioso, así como el enamoramiento en los amantes, otorga la ilusión de desvanecimiento de dicha división entre el yo y el objeto. Freud considera que el sentimiento oceánico o de atadura con el Todo, es el correspondiente al narcicismo primario, que denomina como sentimiento yoico primario. Es decir, que el sentimiento

oceánico correspondería al estado previo a la pérdida fundamental que divide al sujeto y posibilita la emergencia de un objeto de deseo.

Así entonces, da la impresión que Freud otorga al consumo de drogas un estatuto de religión personal, o cuando menos de calmante o remedio al malestar en la cultura, que permitiría al sujeto regresar de manera ilusoria a un estado previo a la castración, un retorno al narcisismo primario. No obstante, Freud no define al malestar en la cultura en relación con la castración, sino con el sentimiento de culpa. Aquello de lo que se defendería el sujeto con un intento ilusorio de retorno al narcisismo primario mediante el uso de drogas, no sería tanto la castración como sí el sentimiento de culpa generado por la emergencia de lo pulsional.

Freud recuerda que la cultura se fundamenta en la renuncia de lo pulsional, una *denegación* de la satisfacción pulsional que posibilita la vida en comunidad. Y es que para él, el objetivo último de la cultura no es la felicidad, sino la integración de todos los individuos en la comunidad humana, para lo cual se debe renunciar al goce pulsional y, además, aceptar separarse de la familia mediante ritos de iniciación.

Que la adicción a las drogas pueda concebirse como un remedio para el sentimiento de culpa, no deja de ser indicativo de algo importante, por cuanto Freud (1991/1913 [1912-13]) sitúa la culpa en el origen mismo de la cultura con el asesinato del padre de la horda primitiva. El sentimiento de culpa surge, por una parte, en la humanidad, cuando el hombre primitivo asesina al padre para así apoderarse de las mujeres, y por otra parte, emerge en el sujeto como consecuencia de sus deseos infantiles de eliminar al padre para permanecer *uno con la madre*.

¿Estará, entonces, la adicción a las drogas determinada por el complejo edípico? ¿Se trata de un remedio que actualiza el conflicto edípico, resolviéndolo, aunque sea ilusoriamente, a favor del incesto con la madre? ¿Es una suerte de mito personal en el que el padre es asesinado para consumir el incesto con la madre? Ciertamente se aprecia esta cancelación tóxica de la que habla Le Poulichet, así como el rechazo al Otro que menciona Naparstek, una suerte de *denegación* a la interdic-

ción del incesto o de contra-prohibición de la función paterna. Pero, ¿qué hay de los deseos incestuosos de ser *uno con la madre*?

Drogadicción y sexualidad

Sylvie Le Poulichet (1990) recuerda que para Freud la sexualidad opera como un tóxico. En los comienzos del psicoanálisis, Freud pensaba que las neurosis tenían su origen en una vivencia sexual traumática. El recuerdo de dicha experiencia era reprimido, constituyéndose así en un agente patógeno o en un cuerpo extraño que ocasionaba los síntomas neuróticos. Posteriormente comprendió que eran las fantasías sexuales infantiles las que operaban como trauma psíquico, explicando que muchas de estas fantasías eran intentos del sujeto por defenderse del recuerdo de la masturbación infantil (Cáceres y Gaidos, 2007). Dice Le Poulichet (1990):

Freud afirma que la necesidad sexual se debe a la acción de sustancias químicas, semejante a la de los estupefacientes. Y en 1898, en particular, aconsejaba, para el tratamiento de la neurastenia, un «desacostumbramiento» de los hábitos masturbatorios. En diferentes textos Freud dio a identificar la sexualidad con una intoxicación. Y, paralelamente, afirma que una intoxicación sólo se puede generar cuando, a través de la absorción del tóxico, se satisface una necesidad sexual. (p.101).

Para Le Poulichet, la adicción a las drogas viene a ser una especie de fantasma suplementario para lo real sexual, un montaje fantasmático provisional para abordar la sexualidad en tanto tóxico del cuerpo.

Ahora bien, ¿se produce efectivamente en el consumo de drogas esa experiencia fantasmática de retorno incestuoso con la madre? ¿Es ciertamente comparable con la masturbación infantil y su fantasía incestuosa? ¿O se tratará acaso de otro tipo de goce sexual?

Naparstek (2008) señala que desde la instalación de la castración, el destete es sancionado como pérdida del falo, pero de forma retroactiva. Comenta que "(...) a partir de la castración toda pérdida

sancionada hacia atrás es vivida como castración” (p.56). En este sentido, la fantasía es importante porque en ella entra en juego un objeto, aunque éste mismo sea fantaseado. Se establece en ella una relación de complemento con un objeto que falta.

¿Así que, entonces, el retorno al narcisismo primario, en cuanto intento ilusorio de regreso a un estado previo a la castración, podría considerarse también como una estrategia fantasmática de recuperación del objeto-madre perdido? No obstante, lo que Freud señalaba en “El malestar en la cultura” era que más bien se trataba no de recuperar el objeto perdido en la castración, sino de borrar los límites que separan al sujeto del objeto, al modo de una denegación de la castración. En últimas, se trataría de un esfuerzo del sujeto por eliminar la diferencia sexual instalada por el orden fálico.

En efecto, Naparstek (2008), citando a Jacques-Alain Miller, dice que “(...) el goce de la toxicomanía es el que rompe con lo fálico (...), una insubordinación al servicio sexual” (p.56). Se trata de un no querer saber nada con lo sexual. ¿Quiere esto decir que en la adicción a las drogas hay un silenciamiento o una insensibilización de lo sexual que resulta traumático y doloroso?

El tóxico como suplencia para la ausencia de relación sexual

Para el profesor Eric Moreau (2015), en las adicciones se produce una inhibición de la relación objetal que induce una regresión del yo al narcisismo primario y que da cuenta de la desexualización del deseo y de las pulsiones, que de ahí en adelante quedarán puestas al servicio de la pulsión de muerte. Se produce, entonces, una anestesia del goce fálico y, en consecuencia, una narcosis del deseo; así se evita la repetición de la castración y la reminiscencia de la división del sujeto.

Siguiendo a Moreau, la operación psíquica adictiva funcionaría como un remedio frente a un trauma y a la angustia de castración que genera un sufrimiento insoportable. Es un trauma vivo no reprimido. Ese trauma precoz, infantil, primario, que corresponde al momento

estructural de pérdida en el que el niño deja de ser el falo incestuoso de la madre. De este modo, la adicción a las drogas y al alcohol vendría a constituirse en una defensa narcisista en la que el sujeto intenta ilusoriamente borrar la división instalada por la castración, mediante el montaje de un fantasma suplementario en el cual se recupera imaginariamente no el objeto madre perdido, sino el objeto faltante por excelencia: el falo de la madre.

El sujeto, pues, no recupera el objeto perdido en la castración, sino que se recupera a sí mismo como objeto-falo de la madre. Se trataría de un borramiento ilusorio de los límites de la castración, logrado gracias al sacrificio que hace el sujeto de sí mismo para ofrendarse como objeto perdido del Otro primordial. La sexualidad resulta, así, tóxica para el sujeto, pues ésta devela no sólo la imposibilidad de la relación sexual y del complemento imaginario de los sexos, sino que también revela lo real insoportable de la diferencia sexual y de la separación constante de los cuerpos que nunca volverán a ser uno con la madre.

Neurosis: ¿el tóxico como reforzamiento real de la represión?

Para intentar avanzar un paso más en esta aproximación a la comprensión del fenómeno de la toxicomanía, es necesario reinterpretarlo ahora desde las estructuras clínicas. ¿Opera el tóxico de la misma forma en un sujeto neurótico que en uno psicótico o uno perverso? Si la represión es la función defensiva por definición de la neurosis, ¿qué pasa con ella en la toxicomanía?, ¿cómo suple el tóxico a la represión? Por otro lado, según la conceptualización freudiana, ¿no es acaso la represión una suerte de pasaje afuera de la conciencia que hace el sujeto con aquello que le resulta traumático?

Ciertamente, la experiencia clínica muestra que en los sujetos consumo y adicción no se enlazan a la misma vivencia. La mayoría de las personas que llegan a análisis por consumo de drogas o alcohol refieren que la adicción aparece mucho tiempo después de haber iniciado un consumo habitual.

En este sentido, resulta fundamental distinguir el consumo de sustancias en dos tiempos. Un primer momento en el que el sujeto inicia el consumo de drogas y/o alcohol, lo que en términos freudianos podríamos denominar como el primer consumo o el consumo originario. Y un segundo momento en el que un particular consumo se hace compulsivo, es decir, en el que el sujeto pierde el control sobre el acto del consumo, no puede dejar de hacerlo y es la sustancia la que toma el dominio sobre la voluntad de la persona.

Durante el primer tiempo, el consumo de la sustancia representa algo. Es para pasar tiempo con los amigos, para divertirse, para desinhibirse, en fin, el consumo de sustancias se realiza esencialmente en el lazo social. Allí encontramos el uso típico del alcohol dentro de lo que podría denominarse como facilitador de la socialización y muy especialmente del encuentro con el otro sexo. El alcohol y las drogas cumplen aquí la función de facilitar el lazo con el otro en el ritual de la socialización. Luego, en un segundo tiempo, el consumo pasa a constituirse como adictivo para el sujeto. Esto ocurre la mayoría de veces debido al advenimiento de una vivencia traumática, tal como la muerte de un ser querido, la separación de la pareja, un aborto, un abuso sexual o un abandono. Algo que es importante destacar es que se trata de un suceso en el cual se rompe el lazo con un otro. En esta ocasión, el sujeto hace uso de la sustancia para olvidar, para borrar el daño, para no seguir sufriendo. Podríamos incluso decir que usa la sustancia para reprimir su dolor.

Pero, ¿por qué esta pérdida de un otro parece llevar también a la ruptura del sujeto con el gran Otro? ¿Cómo es que una particular experiencia traumática puede llevar al sujeto a romper el lazo con lo simbólico?

En la cultura popular es bien conocido el uso del alcohol para *ahogar las penas* y en la clínica psicoanalítica no es poco frecuente escuchar a las personas decir que el consumo de drogas les permite *borrarse*, no pensar y olvidarse de todo. Así, pareciera que los sujetos neuróticos hacen uso del tóxico como una estrategia para borrar el dolor de lo traumático.

No hay que olvidar que las drogas tienen un efecto real sobre la química del organismo. No por nada las personas reportan una mayor dependencia a unas sustancias y no a otras. Destacan entre las sustancias aparentemente más adictivas la heroína, la cocaína, el crack, la pasta base de coca y el alcohol. Por tanto, quizás se trate entonces de un uso de lo real de la sustancia que el sujeto aprovecha para efectuar un reforzamiento de la represión. Si la represión por sí misma no resulta suficiente, el tóxico podría aportar un momento de borramiento real, aunque siempre fugaz y temporal, del recuerdo traumático. ¿Pero es este efecto de lo real de la sustancia sobre el organismo suficiente para explicar la ruptura del sujeto con el orden simbólico? ¿Es esta ruptura una suerte de forclusión que deja psicotizado al sujeto neurótico?

En la clínica podemos corroborar que el neurótico no pierde su estructura, pese al uso adictivo de la droga o el alcohol. Al permitirle emerger y hablar, el sujeto hace cada vez más uso de la palabra y menos del tóxico.

En el transcurso de un análisis, el sujeto devela las características de la pérdida traumática, no de cualquier objeto, sino la de un otro fundamental, un otro primordial. Ese otro con quien se experimenta una pérdida cuyo dolor es tan intolerable, no se trata por supuesto de cualquier persona. No es un pariente lejano o un anónimo compañero de trabajo. Para el sujeto neurótico es aquella persona en torno a quien ha organizado su propio lugar en lo social. La esposa que lo hace a él un esposo, el hijo que lo define como padre o madre, la madre que cuidaba de él como hijo. Parece tratarse de aquella persona que justamente encarnaba la función ordenadora de su subjetividad, la función de soporte simbólico, en otras palabras, aquella quien representaba para el sujeto al gran Otro. Lo traumático se constituye así en la experiencia de ruptura con aquel que encarnaba el significante del gran Otro para el sujeto.

Ahora bien, en la reconstrucción del trauma se trata de aquel padre o madre que muere; o de un padre que abandona a su hijo; o de aquel otro que renuncia a su función y abusa sexualmente de su hija;

o del hijo que al morir deja al sujeto como padre de un vacío, como un no padre; o inclusive de la pérdida de aquella esposa-madre que ordenaba y daba sentido a la vida familiar. Siempre aquel cuya función concedía un lugar al sujeto en el lazo social.

En el *Seminario 4*, Lacan (2013) nos señala que cuando el agente simbólico cae, éste se convierte entonces en una potencia real:

Hasta entonces existía en la estructuración como agente, distinto del objeto real que es el objeto de satisfacción del niño. Cuando deja de responder, cuando de alguna manera responde a su arbitrio, se convierte en real, es decir se convierte en una potencia. (p.70).

Lo anterior parece reflejarse en el paso del primer al segundo tiempo del consumo. En éste último, el tóxico no responde al deseo del sujeto, sino a su propio arbitrio, convirtiéndose en una potencia real que secuestra dicho deseo. ¿Será acaso que la toxicomanía, como fenómeno clínico, da cuenta de la caída del gran Otro simbólico?

Si esto es así, siguiendo a Lacan, tendríamos que advertir el vuelco según el cual el agente simbólico pasa a ser real y el objeto deviene simbólico.

El objeto vale como testimonio del don proveniente de la potencia materna. El objeto tiene desde ese momento dos órdenes de propiedades de satisfacción, es por dos veces objeto posible de satisfacción -como antes, satisface una necesidad, pero también simboliza una potencia favorable. (Lacan, 2013, p.71).

¿Es el tóxico, entonces, el objeto que en la adicción viene a simbolizar la caída del gran Otro primordial? ¿Cumple la sustancia esta doble función de satisfacer una necesidad y al mismo tiempo representar una potencia favorable?

Hay que recordar, no obstante, que la adicción a las drogas no tiene estructura de significante. Su característica figura ser, justamente, una ausencia radical de soporte simbólico en el sujeto; sólo luego de un periodo de tiempo en el que el análisis ha avanzado lo suficiente como para simbolizar la pérdida traumática que se asocia al momen-

to del inicio de la adicción, sólo entonces aparece el tóxico, en algunos sujetos, como significante. Así emergen significantes como trago, tomar, perderse o abandonarse, que dan cuenta de la posición del sujeto en el drama edípico: ser un trago difícil de tragar, un perdido hijo de padres perdidos, un abandonado. En últimas, un sujeto fijado en la constatación de no ser el falo imaginario para el gran Otro.

Psicosis: ¿el tóxico como *sinthome*?

¿Opera de la misma forma la toxicomanía en la psicosis que en la neurosis? ¿Nos lleva ésta a las mismas preguntas y reflexiones teóricas? Carolina Zaffore (2008) recuerda que la interpretación de un síntoma neurótico supone la estructura edípica, la cual no se verifica en la psicosis. Y en este sentido, en los casos de adicción en sujetos psicóticos tampoco se verifica la ruptura con el gran Otro, sino su contrario. Al parecer, los psicóticos consumirían drogas como un modo de enlazarse al Otro y evitar romper con él. En este caso sólo operaría el primer tiempo del consumo observado en los neuróticos, es decir, el uso del tóxico como facilitador del lazo con el otro en el orden social; esto dado que en el sujeto psicótico la ruptura está dada de antemano y la droga vendría más bien a intentar restituir la ligazón con lo simbólico.

Al respecto, Freud (1991/1924) en su texto sobre la pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis, señala dos momentos en la estructuración de esta última. En el primero se da la ruptura entre el sujeto y la realidad, mientras que en el segundo el sujeto intenta restablecer este vínculo a través de la creación de una nueva realidad. ¿Se trata, entonces, en las psicosis de un uso del tóxico a la manera de un delirio que intenta reparar la relación del sujeto con la realidad?

En este sentido, Sylvie Le Poulichet (1990) explica que en las psicosis la toxicomanía opera como una suplencia narcisista que da cuenta de la claudicación de la instancia simbólica, de la forclusión del Nombre del Padre. La toxicomanía, como suplencia, vendría a “prestar algo del cuerpo a ciertos sujetos psicóticos” (p.125), es decir, podría otorgar algo de consistencia al cuerpo fragmentado o producir

un cuerpo nuevo allí donde la imagen de un cuerpo unificado no se ha elaborado.

Igualmente, Mario Elkin Ramírez (2010) coincide en que "(...) la droga puede convertirse en la psicosis en una forma de suplencia, mediante el recurso a la identidad de un yo: «soy drogadicto»" (p.7). No se trataría, como en la neurosis, de un esfuerzo por tapan la estructura y silenciar el síntoma, sino que en la psicosis consistiría en un intento por tapan los agujeros a través de los cuales invade el gran Otro no castrado. Comenta Le Poulichet: "La clínica muestra que ciertas toxicomanías organizan un «repliegue» cuasi autista, como para resistir la invasión de un flujo de tipo materno, en el intento de crear un «borde» donde se *cierre* algo del cuerpo" (1990, p.126).

Hasta aquí, tanto en la neurosis como en la psicosis, la toxicomanía conlleva una operación psíquica en la relación del sujeto con un Otro primordial. Mientras que en la neurosis parece tratarse de la caída de este gran Otro y de la imposibilidad del sujeto para sostenerse como objeto-falo para éste, en la psicosis figura un esfuerzo del sujeto por sustraerse del goce de ese Otro primordial no castrado, para restablecer un posible cuerpo que pueda poner en juego en el intercambio simbólico del lazo social.

Conclusiones

No nos queda más que preguntarnos por cómo se orienta la cura en los sujetos que llegan a análisis con motivo de una toxicomanía. ¿Cuáles son las claves clínicas que ofrecen las anteriores teorizaciones?

La primera conclusión a la que nos lleva la experiencia clínica y su reflexión teórica es que, desde el punto de vista del psicoanálisis, la adicción no se presenta como una estructura *sui generis*, independiente y diferenciada de las estructuras subjetivas ya conocidas. No se trata de una cuarta estructura clínica que en la transferencia ponga en juego un fantasma distinto al de la neurosis, la psicosis o la perversión. En este sentido, la drogadicción, la mayoría de veces, es

presentada por los sujetos como una identificación que viene desde el discurso social: “vengo porque soy un drogadicto”. Es decir, se aprecia más como un rasgo imaginario que como fenómeno estructural. No obstante, esta identificación imaginaria bien puede decir mucho de la estructura subjetiva en cuestión.

Una segunda conclusión es que uno de los aspectos más indicativos para el diagnóstico estructural tiene relación con el uso particular que hace el sujeto del tóxico. Como vimos, la función del tóxico en un sujeto neurótico aquejado de adicción no es la misma que en uno psicótico.

De esta forma, si se escucha a un sujeto que habla del tóxico como aquello que le ha permitido borrarse y silenciar su sufrimiento, podríamos estar ante un neurótico que hace uso de una determinada sustancia para obturar su falta y que imaginariamente busca mantenerse indemne frente a la castración. El costo de esto es mantenerse fijado compulsivamente en un goce que le impide emerger como sujeto deseante. De otro lado, si escuchamos a un sujeto que muestra un uso de la droga como estrategia para no perder el lazo con el orden simbólico, por frágil que este parezca, podríamos esperar encontrarnos ante un sujeto que lucha contra su propia desfragmentación o contra el invasivo goce de un Otro sin tacha. Mientras que el sujeto neurótico podría llegar a tolerar la pérdida del objeto droga mediante la reinscripción de la castración en la palabra, el sujeto psicótico corre el riesgo de perder el anudamiento que lo mantiene enlazado con lo social. En ambos casos, la clínica psicoanalítica no varía en cuanto a sus orientaciones fundamentales. Escuchar al sujeto y permitirle poner en la palabra aquel goce que desde lo real le resulta insoportable. La abstinencia ciertamente es primordial, pero no tanto la del sujeto en relación a la droga, como sí la abstinencia del analista en cuanto a condicionar o establecer de antemano recomendaciones estándares para su atención.

Referencias bibliográficas

Cáceres, J. L. y Gaidos, D. M. (2007). *Elucidación del concepto de trauma en la obra de Freud* (Tesis de pregrado en Psicología). Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia.

- Eschotado, A. (1998). *Historia general de las drogas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1991/1913 [1912-13]). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1991/1924). La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XIX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1991/1930[1929]). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XXI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gallo, H. (2007). Usos de la droga. *Revista Desde el jardín de Freud*, 7, 35-41. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8365/9009>.
- Lacan, J. (2013). *El Seminario de Jacques Lacan, libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Le Poulichet, S. (1990). *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Moreau, E. (agosto 15 de 2015). Curso de acreditación clínica y especialización en psicoterapia psicoanalítica de orientación lacaniana. Viña del Mar, Chile: Inédito.
- Naparstek, F. (2008). *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Ramírez, M. E. (2010). La anorexia y la toxicomanía, síntomas de la hipermodernidad. *Revista Affectio Societatis*, 7(12). Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/6324/6526>.
- Zaffore, C. (2008). Toxicomanía y psicosis I. En Naparstek, Fabián. *Introducción a la clínica con toxicomanías y alcoholismo* (clase VIII, 91-107). Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

DE UNA CUESTIÓN PRELIMINAR A INTERPRETAR EN LAS PSICOSIS: LACAN CON SCHÖNBERG¹

Julia Martín²

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

juliamartin17@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0677-6443

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a10

Resumen

En este artículo postulamos que hay un aspecto de la interpretación analítica que no es posible reducir a la dimensión significativa, y que la clínica con sujetos psicóticos enseña magistralmente. Presentamos un instrumento para dar razones de un sesgo de la interpretación que el trabajo con sujetos psicóticos pone en evidencia,

el costado de la misma vinculado al tono y a las resonancias en el cuerpo; denominamos a este instrumento “lógica musical”, a partir de conceptualizaciones del *Tratado de armonía* del compositor Arnold Schönberg.

Palabras claves: Interpretación, psicosis, música, Schönberg.

-
- 1 Este escrito presenta los avances relativos al tema de tesis de la autora desarrollado en el marco de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires, titulado “El problema de la interpretación analítica en las psicosis: condiciones, límites y posibilidades”.
 - 2 Licenciada y profesora en Psicología, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Especialista en Psicología Clínica, Orientación adultos y Orientación niños y adolescentes. Maestrando en Psicoanálisis, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctorando en Psicología, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Jefe de Trabajos Prácticos de la cátedra Psicopatología I, docente de Psicopatología II e investigadora categorizada, directora de proyectos de investigación y extensión acreditados, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata. Ex residente y ex jefe de residentes de Psicología del H.I.G.A. Gral. San Martín. Psicóloga de carrera hospitalaria. Actual Coordinadora de la Red de Salud Mental de Berazategui (Argentina). Ex rotante del Centre Hospitalier Sainte-Anne (París), Clinique Laborde (Blois), Centre Hospitalier CESAME (Angers) y Maison Verte (París).

ON A QUESTION PRELIMINARY TO INTERPRET IN PSYCHOSIS: LACAN WITH SCHÖNBERG

Abstract

This paper states that there is an aspect of the analytic interpretation that cannot be reduced to the signifier dimension and that is masterfully taught by the clinic of psychotic subjects. It presents an instrument to give reasons of an interpretation bias that is evident when working with psychotic subjects and that is in rela-

tion to the tone and resonances in the body; this instrument is called “musical logic” from the conceptualizations of composer Arnold Schönberg’s *Theory of Harmony*.

Keywords: interpretation, psychosis, music, Schönberg.

A PROPOS D’UNE QUESTION PRÉLIMINAIRE À INTERPRÉTER DANS LES PSYCHOSES : LACAN AVEC SCHÖNBERG

Résumé

Cet article propose qu’il existe un aspect de l’interprétation analytique impossible de réduire à la dimension signifiante, enseigné magistralement en clinique avec des sujets psychotiques. L’on présente un instrument qui signale le biais de l’interprétation que le travail avec des sujets psychotiques met en évidence, ainsi qu’un

aspect de cette interprétation lié au ton et aux résonances dans le corps. Cet instrument est dénommé «logique musicale», à partir de conceptualisations du *Traité d’harmonie* du compositeur Arnold Schönberg.

Mots-clés : interprétation, psychoses, musique, Schönberg.

Recibido: 25/5/2016 • Aprobado: 27/9/2017

*En la sonora vasija de bronce
ríe clara la fuente, con metálico sonido.
Con un fantástico rayo de luz
alumbra la luna los cristalinos frascos.*

*Pierrot, con el rostro de cera,
permanece meditabundo y piensa:
¿Cómo maquillarme hoy?*

Extracto de "El dandy" de *Pierrot Lunaire*. Op. 21.
Poesía de Albert Giraud, música de Arnold Schönberg (1912)

Preludio: la interpretación, tras las huellas de la música

El presente escrito parte de una intuición, cuyo pasaje por las redes de la formalización provocará nuestro trabajo de tesis: hay un aspecto de la interpretación analítica que no es posible reducir a la dimensión significativa, y que la clínica con sujetos psicóticos testimonia magistralmente. Para caracterizar este aspecto de la interpretación, nos preguntamos: ¿qué puede enseñar la música a la intervención analítica en el campo de las psicosis? Y, aún más, ¿qué enseñan las psicosis a la cuestión de la interpretación?

Tendremos un doble objetivo en torno a nuestros avances sobre el tema: introducir un giro conceptual clave en lo que atañe a la interpretación analítica en la enseñanza de Lacan, y presentar un instrumento lógico del campo de la concepción musical occidental que contribuye a dar cuenta de esa dimensión de la interpretación que la vuelve operativa para las psicosis.

Nuestra posición aspira enmarcarse en lo que Lacan propone en la "Apertura de la Sección Clínica", cuando invita, en Vincennes, a que la clínica psicoanalítica sea "una manera de interrogar al psicoanalista, de apremiarlo para que declare sus razones" (1982/1976, p.42). Aún más, asienta, "la clínica psicoanalítica consiste en volver a cuestionar todo lo que Freud dijo" (1982/1976, p.43), "debe consistir no sólo en interrogar al análisis, sino en interrogar a los analistas, de modo que hagan saber lo que su práctica tiene de azarosa, y que jus-

tifique a Freud el haber existido” (1982/1976, p.45). Se destaca: hacer saber lo que su práctica tiene de azarosa. Aquí mismo enuncia que: “La psicosis es aquello ante lo cual el analista en ningún caso debe retroceder” (1982/1976, p.44). Debatiendo sobre las psicoterapias y la desesperanza freudiana para el caso de las psicosis, Lacan pregunta si alguien más va a entrometerse con eso.

Es en el curso de la conversación sostenida con sujetos psicóticos en el encuentro analítico que constatamos que no está cercenada para esta forma de malestar subjetivo la potencialidad transformadora de una interpretación analítica, “hecha para hacer olas” (Lacan, 1975a). Este hecho nos ha conducido a enfatizar esta exigencia, hacer saber lo que la práctica tiene de azarosa, entrometernos con eso y extremar los recursos para dar razones de aquellas intervenciones que han tenido algún efecto de interpretación para estos sujetos, incluyendo en su seno al azar, pero también a lo que alrededor de él puede, aún, encontrar una lógica.

Sabemos que escuchar a un psicótico, a esa forma de estar en el mundo, no es tarea sencilla. Freud juzgaba en “Introducción del narcisismo” que serían “incurables para nuestros empeños” (1992/1914, p.72), hasta llegar a proponer la oposición entre neurosis transferenciales, narcisistas y psicosis, en función del operador *transferencia* (1992/1924). Pero subrayemos que al fin de su obra queda situado un resto incurable en el corazón de *todo* malestar humano; es decir, la incurabilidad ya no es patrimonio exclusivo de las psicosis (1991/1937). Asimismo, se deduce de los desarrollos freudianos que la incapacidad para la transferencia en el caso de las psicosis se limitaría solo al momento del desasimiento libidinal. Por su parte Lacan, en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” postula tanto la posibilidad de un tratamiento de la psicosis, como la advertencia de que el intento de “utilizar la técnica que él instituyó, fuera de la experiencia a la que se aplica, es tan estúpido como dejar el alma en el remo cuando el navío está en la arena.” (2009a/1957-1958, p.557). Más adelante, Lacan sienta las bases para ir más allá que Freud en cuanto a los esfuerzos para trabajar con las psicosis, al pluralizar los Nombres-del-Padre e introducir su concepto de *sinthome* (Shejtman, 2013).

No contar con el soporte del Nombre-del-Padre no supone necesariamente que la interpretación analítica tenga un efecto “de derrumbe” en el psicótico: esto a condición de considerar las modificaciones que introduce la enseñanza de Lacan en este concepto táctico. Que la interpretación despierte, desencadene, no significa que produzca una catástrofe subjetiva. Entonces, a pesar de las conocidas contraindicaciones técnicas sobre su aplicación en las psicosis, la clínica señala que no “enloquece” siempre, ni hace del analista un perseguidor en todos los casos. Postulamos que tales contraindicaciones caen en tanto y en cuanto se transforma el concepto de interpretación.

En este sentido, presentaremos lo que consideramos un *instrumento* para dar razones de este sesgo de la interpretación que el trabajo con sujetos psicóticos pone en evidencia, el costado vinculado con el *tono* y las *resonancias* en el cuerpo, y por tanto pretendemos extraerla de su reducción al texto, al carácter áfono del objeto voz, a la cita. Denominaremos a este instrumento *lógica musical*, a partir de conceptualizaciones del *Tratado de armonía (Harmonielehre)* del compositor Arnold Schönberg (1975/1911); obra que, paradójicamente, a la vez que introduce una rigurosa *lógica* de la armonía, termina por proponer los argumentos para su destrucción. Evidencia de la necesidad de armar para poder derribar. Entonces, en un sentido más estricto, nos centraremos en aportes de un cierto tipo de concepción musical inscripto en la tradición occidental europea.

¿Para qué servirnos de estos elementos de la música? En principio, hay cadencias, necesidades de la tensión de la armonía que llevan a determinados modos de resolución, fórmulas para generar climas, para colorear. Como en el psicoanálisis, es posible formalizar, escribir, matematizar aquello que parece un devenir –de sonidos– contingente. Y como en el psicoanálisis, hay algo que excede a esta dimensión lógica, y que tal vez, y no todas las veces, pueda pensarse sólo después del acontecimiento creador. Asimismo, consideramos que un aspecto de la música en tanto experiencia *del* y *en* el cuerpo puede contribuir en la elucidación de aquello que Lacan quiso expresar con el encuentro con *lalengua* en términos de *troumatisme* –con las resonancias del francés sobre el *trou*, agujero–. Este encuentro es traumático, no-todo simbolizable. Podríamos decir que *lalengua* es la

primera música que toca el cuerpo. *Lalengua*, como la música, no se reduce al lenguaje: es esencial su carácter de *enjambre* significante resultando lo que se conoce como lenguaje un trabajo de saber sobre ella, que no podrá recubrirlo todo. Enjambre que en francés es *essaim*, cuasi-homofónico con S1, tal como aclara la nota del traductor del *Seminario 20* (Lacan, 2008/1972-1973, p.172). De entrada, por tanto, el tropiezo inaugural de *lalengua* con el cuerpo, denominado *troumatisme*, tendrá efecto de resonancia, término cuya filiación con el campo musical no nos es desconocida.

En tanto también tendrá ese efecto la interpretación analítica, de resonancia, de sentido y de agujero, introduciremos algunos virajes claves en torno a ella a partir del *Seminario 20*. Si bien la lógica del significante se revela necesaria para dar razones a los efectos catastróficos que un decir puede tener en la economía libidinal de un sujeto psicótico, resulta insuficiente para dar cuenta de los efectos analíticos, también posibles. Propondremos que lo que puede llamarse “dimensión musical” de la interpretación, es lo que hace de la misma un decir soportable, corporeizado, que puede abrir, también para el psicótico, un margen de libertad. Para dar cuenta de dicha dimensión musical, tomaremos los desarrollos que el músico Schönberg hace sobre la lógica tonal y el atonalismo.

El pasaje de la lógica del significante a la poética: lo que suena, el tono, la armonía

No creemos casual que una de las poquísimas referencias por parte de Lacan a la música se inscriba en su *Seminario 20*, texto príncipe en cuanto a su tesis sobre *lalengua*, en donde la misma designa “lo que es el asunto de cada quien” (Lacan, 2008/1972-1973, p.166). *Lalengua* sirve para muchas otras cosas que la comunicación, siendo el lenguaje, como hemos señalado, una elucubración de saber sobre ella (Lacan, 2008/1972-1973, p.167). Fuente de equívocos – porque allí lo importante es la dimensión sonora –, tiene por efecto los afectos (Lacan, 2008/1972-1973, p.168).

En “A Jakobson”, Lacan explicita que la posición del lingüista no alcanza para dar cuenta de lo que acontece en un psicoanálisis. Ya había advertido previamente: llama a la cadena significante su error del Discurso de Roma (Lacan, 1973-1974, s.p., Clase del 11 de diciembre de 1973). Tal rectificación abre a una puesta a punto de la estructura y, en consecuencia, del modo en que lo simbólico puede tocar lo real.

Puede localizarse de este modo el inicio del pasaje de referencia lógica a la poesía (Miller, 2003/2001). La despedida al significante, el “adiós” (Miller, 2009/1995), abre el paso a la referencia al signo, no como representación, sino como lo que quiere decir algo para alguien (Vidal, 2012). Lacan se sirve aquí del poema de Arthur Rimbaud, “A una razón”, para postular que el amor es signo de un cambio de discurso, pero también como forma de desestabilizar la referencia lingüística, para pasar a la poética.

El poema reza:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos e inicia la nueva armonía.

Un paso tuyo. Y es el alzamiento de los hombres nuevos y su caminar.

Tu cabeza se vuelve: ¡el nuevo amor! Tu cabeza gira, - ¡el nuevo amor!

“Cambia nuestros lotes, criba las plagas, empezando por el tiempo”, te cantan esos niños. “Eleva no importa adónde la sustancia de nuestras fortunas y nuestros anhelos”, te ruegan.

Llegada desde siempre, tú que irás por todas partes (Rimbaud, 1886).

Lacan homologa razón a discurso: “En este texto el amor es signo, escandido como tal, de que se cambia de razón, y por ello el poeta se dirige a esa razón. Se cambia de razón, es decir, de discurso” (Lacan, 2008/1972-1973, p.25). No nos pasan desapercibidos dos asuntos: que *el poeta* se dirige allí, a la razón, y que Rimbaud se refiere al *golpe de tambor* y de una *nueva armonía*, términos musicales. Pareciera, por tanto, que armonía equivale a discurso, como razón, pero también a

la consecuencia del signo de amor, es decir, su soporte: nueva armonía que es también un nuevo amor (San Miguel, 2007).

A la música se refiere explícitamente en el capítulo “Del barroco”: “Alguna vez -no sé si tendré tiempo algún día- habría que hablar de la música, al margen” (Lacan, 2008/1972-1973, p.140). Allí se interroga por la articulación entre significante y goce: “el inconsciente es que el ser, hablando, goce y, agregó yo, no quiera saber nada más de eso” (Lacan, 2008/1972-1973, p.128).

Estos desarrollos llevan a que en el *Seminario 23*, la pulsión sea definida como el “eco en el cuerpo de que hay un decir” (Lacan, 2006/1975-1976, p.18).

En el *Seminario 24*, el pasaje de la lógica del significante a la poética es explicitado con sus efectos en el modo de concebir la interpretación analítica:

¿Estar eventualmente inspirado por algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que psicoanalista? Esto es precisamente eso hacia lo cual es necesario orientarlos, porque la lingüística es una ciencia muy mal orientada. Ella no se levanta sino en la medida en que un Roman Jakobson aborda francamente las cuestiones de poética. La metáfora, la metonimia, no tienen alcance para la interpretación sino en tanto que son capaces de hacer función de otra cosa, para lo cual se unen estrechamente el sonido y el sentido. Es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética (Lacan, 1976-1977, s.p., Clase del 19 de abril de 1977).

Interpretación, discurso y despertar se articulan del siguiente modo: “Un discurso es siempre adormecedor, salvo cuando uno no lo comprende -entonces despierta. (...) En resumen, el despertar, es lo real bajo su aspecto de lo imposible, que no se escribe sino con fuerza o por la fuerza” (Lacan, 1976-1977, s.p., Clase del 19 de abril de 1977). Asociado el despertar a lo real bajo su aspecto de lo imposible, será en la poética que la interpretación analítica podrá inspirarse con el fin de despabilar. Sentir el alcance de nuestro decir implicará posicionarse más allá de la lógica, de la lingüística, y del sistema de oposiciones

binarias del discurso organizado. En esta orientación, se pregunta: “¿La verdad despierta o adormece? Eso depende del tono con el que es dicha” (Lacan, 1976-1977, s.p., Clase del 19 de abril de 1977).

Coherentemente con lo expuesto, a Lacan se le hace necesario proponer la intrusión de un nuevo modo del significante. Entonces, el acento no está puesto en puntuar, ni aislar, sino en producir un significante nuevo. La poesía introduce una variación, ya que ella es “efecto de sentido, pero también efecto de agujero”. (Lacan, 1976-1977, s.p., Clase del 13 de mayo de 1977). Lo esencial es que a partir de ello Lacan redefine la interpretación: “No hay más que la poesía, se los he dicho, que permita la interpretación” (Lacan, 1976-1977, s.p., Clase del 13 de mayo de 1977).

Reintroducimos en este punto la cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis: la maniobra en la transferencia (Lacan, 2009a/1957-1958, p.557). La transferencia está ligada al cuerpo del analista, a una dimensión de la voz que no es la áfona, sino que, por el contrario, no puede prescindir del tono, de lo sonoro: “La interpretación debe siempre – en el analista – tener en cuenta eso que, en lo que se dice, hay lo sonoro y que eso sonoro debe consonar con lo que es del inconsciente” (Lacan, 1975b, s.p.).

Consideramos que en este punto podemos echar mano de los desarrollos de Schönberg sobre la armonía y su desestabilización vía los sonidos extraños. ¿Qué variable incide para que el decir del analista pueda obviar el destino señalado por las contraindicaciones técnicas a interpretar en las psicosis, que advierten que la misma puede precipitar la vertiente persecutoria o erotomaníaca de la transferencia?

La lógica musical como modo de formalización: el hallazgo de Schönberg

Como hemos adelantado, al instrumento de formalización que escogeremos para dar razones de este sesgo de la interpretación que el trabajo con sujetos psicóticos pone en evidencia, el costado de la mis-

ma vinculado al tono y a las resonancias en el cuerpo, lo llamaremos “lógica musical”. Lo circunscribiremos a algunas conceptualizaciones centrales del *Tratado de armonía –Harmonielehre–* del compositor Arnold Schönberg (1975/1911).

Podemos definir a la armonía tonal como el encadenamiento de una sucesión de acordes de tríada con relación a una nota principal, la tónica, de manera que los mismos forman una secuencia significativa y expresiva para el oído acostumbrado. La armonía se ocupa de las relaciones entre los acordes, más que de los acordes como tales. Estos sólo adquieren un verdadero significado cuanto se suceden unos a otros, y por sus relaciones entre sí. Gracias a ello podemos transportar melodías y secuencias armónicas a otra tonalidad, donde los sonidos ya no son los mismos, pero seguimos tratándolos como si lo fuesen.

La naturaleza lógica de la armonía tonal hace que un oído armónicamente afinado pueda aceptar cualquier disonancia siempre que tenga una relación lógica con la estructura armónica global. En la música de Mozart encontramos innumerables disonancias muy marcadas, dispuestas de forma tan sutil y poco evidente que contribuyen a la calidad emocional de la música. Estas disonancias son soportables al oído porque mantienen esa relación necesariamente lógica con la estructura armónica.

En 1909, Schönberg da un paso decisivo cuando compone su segundo cuarteto para cuerda, rompiendo con el sistema lógico tonal. Luego, en 1923, se encarga de formalizar el cromatismo wagneriano hasta el mínimo detalle, hasta desintegrar el sistema y crear otro nuevo, basado en reglas muy diferentes (Barce, 1975, p.7). En ese camino escribe su *Tratado de armonía* (1975/1911): define claramente las reglas lógicas del sistema armónico tonal, y sienta las bases de su aniquilamiento. Las primeras obras no tonales de Schönberg se inscriben dentro del llamado “atonalismo libre” que, tras su sistematización se denominó serialismo dodecafónico (o dodecafonismo). Una de estas obras atonales es *Dreimal sieben Gedichte aus Albert Girauds ‘Pierrot Lunaire’*, más conocida como *Pierrot Lunaire*, ciclo de canciones compuesto sobre 21 poemas de la traducción alemana que Otto Hartleben realizó de la obra homónima del poeta simbolista belga, Albert Gi-

raud. Aunque finalmente galardonada, la reacción inicial del público fue predeciblemente adversa (Winiarz, 2000). Las obras atonales de Schönberg son difíciles para un oyente de formación tradicional, más por la aparente inexplicabilidad lógica de la armonía que por un nivel de disonancia especialmente alto.

Este compositor fue parte de las grandes transformaciones estéticas del siglo XX: convencido de que continuaba la tradición alemana, le interesaba inscribirse dentro de ella para apoyarse en algo conocido y seguro, antes de saltar al vacío e intentar el abandono de la tonalidad funcional.

Schönberg buscaba que cada sonido y cada intervalo entre sonidos tuvieran un valor en sí mismos independientemente de su funcionalidad tonal. Rechazaba la denominación “atonal”, y prefería el término “politonal”: “Por otra parte, no se ha estudiado la cuestión de si lo que encierran tras de sí estas nuevas sonoridades no es una tonalidad constituida por una serie de doce sonidos (Zwölftonreihe). Probablemente de esto se trata, [...] Si no hay más remedio que buscar un nombre se podría pensar en “politonal” o en “pantonal”. Pero en todo caso lo primero que hay que establecer es si esta música no es sencillamente otra vez tonal” (Schönberg, 1975/1911, p.484-485). Más tarde, contra su voluntad, los conceptos de “atonal” y “atonalidad” se impusieron.

Del *Harmonielehre* y los sonidos extraños como aquellas notas que no hacen cadena

Schönberg es un clínico -formalizador- de la música, y su *Tratado* lo demuestra. El *Tratado* expone las razones lógicas del sistema tonal, demostrando cómo las combinaciones de determinados elementos en determinado lugar producen el efecto pretendido por el músico. De ser guiado por el oído, Schönberg pasa al estudio de las relaciones entre elementos. En suma, formaliza lo calculable en la producción de una armonía. Pero no es su objetivo principal el desarrollo del sistema tonal que ha gobernado la tradición musical clásica europea, sino que

el mismo termina siendo una nota de paso para proponer una demolición del edificio armónico.

Atento a los tiempos de crisis del arte, Schönberg meditará sobre sus creaciones. Es irónico: analiza y rebate todos los supuestos de la teoría musical, para después decirle al alumno que debe aceptar esos supuestos. Subraya el artificio pedagógico que son las leyes que argumentan lo que se debe o no se debe hacer para que algo suene estéticamente, diciendo a la vez que eso nada tiene que ver con la actividad creadora libre. Denuncia, así, el carácter histórico de la concepción sonora en términos de armonía y tonalidad: su validez no es intemporal. Es así que su obra será una contribución a la relativización del sistema tradicional armónico que tan bien supo sintetizar y transmitir.

En el Apartado XVIII de su *Tratado*, “Sonidos extraños a la armonía”, postula su tesis: las notas extrañas y los armónicos lejanos muestran un fallo del sistema tonal, y conforme su penetración en él es mayor, el sistema va cuarteándose por no ser capaz de absorberlos, de donde se deduce la necesidad de un nuevo sistema. Schönberg piensa que el método de superposición de terceras es insuficiente para encuadrar todo el material acórdico, planteando que puede haber una tonalidad constituida por doce sonidos: politonal, o pantonal – insiste en no querer llamarla atonal –. El dodecafonismo se basará en esto.

Postula Schönberg (1975/1911, p.371): “Pero los sonidos extraños a la armonía son, al parecer (y véase cómo al menos su denominación es equivocada), añadidos casuales a los acordes del sistema”: los sonidos extraños son añadidos a los acordes del sistema. En apariencia son armonías contingentes cuya aparición no está exigida por la necesidad (1975/1911, p.372), que no ocurren por las leyes de la lógica musical, sino que se oponen a dicha lógica, ya que surgen cuando uno menos podía esperarlas. Dirá que esta casualidad surge demasiado a menudo como para no encontrar su normatividad. Para Schönberg el azar puede ser explicado a posteriori, por la concurrencia de eventos, y su único carácter de indeterminación es “que no se lo espera” (1975/1911, p.373).

Es notable su esfuerzo constante por formalizar lo “casual”. Postulará, entonces, que no existen sonidos extraños a la armonía, pues

la armonía es la simultaneidad sonora en la música dodecafónica. Los sonidos extraños, para él, son aquellos que los teóricos no han podido meter en el sistema (Schönberg, 1975/1911, p.381); son sonidos extraños al sistema armónico, no a la armonía (p.385). Dirá que su característica es la de no ser bellos, ya que el complejo sonoro que originan no puede ser acorde. Pero dirá, a diferencia de otros teóricos, que esas formaciones tenidas por casuales son acordes también; las disonancias son las consonancias más alejadas en la serie de armónicos superiores. Aquí habla, entonces, de la posibilidad de tomar la libertad y se lamenta de no encontrar un sistema nuevo para estos fenómenos, y de no ampliar el existente para incluirlos. Las notas de paso, adornos, retardos como la séptima y la novena, no son más que intentos para hacer entrar en la armonía sonoridades similares a los armónicos más alejados.

En 1923, dos años después de la escritura de su primera composición con doce sonidos, Schönberg presenta la “dodecafonía” (Romano, 1965). Con este nuevo método de composición, Schönberg creyó ser capaz de plantear una estructura interna teórica para cada obra. Intentó apresar al atonalismo en las redes lógicas, sistematizarlo, “encadenarlo”.

Una nota final. Destacamos, siguiendo al mismo Schönberg, que lo atonal no es sinónimo de bello. Puede ser del orden de lo siniestro. Un ombligo del sueño que obliga a despertar.

Interpretar en las psicosis

En el *Seminario 19*, Lacan define los primeros encuentros con el analista como una confrontación de cuerpos (Lacan, 2011/1971-1972, p.224). El cuerpo del analista, su voz encarnada en un tono, no pueden ser soslayados al considerar su decir, el de la interpretación, y los ecos.

Entonces: está el tono, como nombre de lo encarnado de la voz del analista, sobre la que el cálculo dice para la estructura de las psicosis que debe portar un tinte de inocencia, maniobra en la transferencia preliminar al tratamiento posible; y la tonalidad, como soporte de ese

tono. ¿En qué se basa tal maniobra? Encontramos que la función *deseo del analista* aporta su fundamento: en cuanto propone un “mantenimiento de la distancia entre I y a” (Lacan, 2010/1963-1964, p.281). Por tanto, como ya señala el camino en el escrito sobre la dirección de la cura: “El analista es aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en situarse por su carencia de ser que por su ser”. (Lacan, 2009b/1958, p.563).

La interpretación analítica a la luz de lo que enseñan las psicosis, donde los discursos y sus rotaciones no encuentran la garantía del Nombre-del-Padre, se sustenta en la posibilidad de una armonía respecto de la persona del analista, de su cuerpo, que no dé lugar a enigmas ni a goces supuestos, sistema soportado en la transferencia, en la maniobra sobre ella. A su vez, como toda interpretación analítica —entendida como la que produce olas, efecto de sentido y efecto de agujero—, la interpretación en las psicosis supone la posibilidad del acontecimiento, de lo atonal: el encuentro con una nota extraña que conmueva respecto de los sentidos que petrifican al sujeto en una posición de goce, en la alienación. Pero se trata de una desestabilización enmarcada en una confrontación de cuerpos donde un amor diferente —producida esa diferencia por la función del *deseo del analista* como operador lógico que supone el vacío de goce de la persona del analista— es ocasión de poder derribar sentidos parásitos. La transferencia, en este sentido, es la función armónica del lenguaje (Fédida, 2014/1985, p.143), y que se soporte en el *deseo del analista* abre la posibilidad de que, si nos sometemos a las posiciones subjetivas del enfermo, la nota extraña erosione el sentido, y no por ello precipite a un abismo.

El *deseo del analista* opera como el del músico que arregla una armonía al introducir notas de paso, séptimas, novenas, para que lo extraño no culmine en pesadilla. Introduce, de este modo, un borde que hace soportable la escucha. El *deseo del analista* es, entonces, la condición necesaria de la interpretación analítica para cualquier forma de malestar subjetivo.

La interpretación analítica, de este modo, se ve redefinida: se trata de interpretar, no en el sentido de sacar a la luz una significación oculta, lo cual no enloquece sólo a los psicóticos sino también a los

neuróticos, sino de interpretar *musicalmente*. Hacer resonar, darle un cuerpo musical a ese decir enajenado. Ofertar la posibilidad, también para el psicótico, de liberar sentidos parásitos.

La interpretación en la perspectiva de lo atonal: “En la sonora vasija de bronce/ríe clara la fuente, con metálico sonido”

En el corazón de la interpretación analítica hay un incalculable, ya que sólo puede saberse de ella *après coup*, pero eso no implica que no puedan formalizarse sus condiciones de producción, necesarias, y también realizarse cierto cálculo; es decir, enmarcarla en la lógica armónica del caso, para que una nueva armonía, suene, resuene.

Las teorizaciones de Schönberg contribuyen a fundamentar el carácter subversivo del orden instituido que puede tener una nota, un sonido, y agregaremos, un decir, en un devenir lógico que se sostiene en lo que en psicoanálisis llamamos transferencia, la cual encuentra un borde en tanto y en cuanto opere el *deseo del analista*.

En esta perspectiva, la interpretación se entenderá como un decir que despierta. Una nota extraña, atonal, que desencadena, pero soportada en una voz lo suficientemente inocente, vaciada de goce como para no tornarse, para el caso del sujeto psicótico, injurioso. Nota que afecta al cuerpo, al poner en su sitio la dimensión de la enunciación. En ese mismo movimiento, por soportarse en una armonía, se diluirá su carácter extraño — notas de paso, séptimas y novenas mediante — aunque no por ello su potencialidad de subversión. *Resonar*, que no es razonar, pero tampoco perder la razón. Hacer resonar la nota extraña, lo atonal, con el soporte de la armonía transferencial, impide que el sujeto quede confrontado al puro y simple agujero: es el sutil *savoir faire* de un analista que es, también, una caja — cuerpo — de resonancias. Nada más ni nada menos que un instrumento musical.

El deseo de Schönberg por intentar armonizar lo atonal recibió duras críticas. Pero, tal vez, porque no se pueda vivir despierto, es

que Pierrot Lunaire deba maquillarse, y los sonidos tengan que armar, entonces, una nueva armonía, eso es, un nuevo amor.

Referencias bibliográficas

- Barce, R. (1975). Prólogo del traductor. En R. Barce (Trad.). *Tratado de armonía* (pp.v-xxii). Madrid, España: Real Musical Editores.
- Fédida, P. (2014/1985). La résonance atonale. Sur la condition de langage de l'analyse. En R. Galliani (Comp.) y M. Wolf-Fédida (Ed.). *Ouvrir la parole* (pp.139-156). Paris, Francia: Fédition.
- Freud, S. (1992/1914). Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. xiv, pp.65-98). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1992/1924). Neurosis y psicosis. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. xix, pp.151-160). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1991/1937). Análisis terminable e interminable. En J. Strachey (Ed.) y J.L: Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. xxii, pp.211-254). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J. (2009a/1957-1958). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En T. Segovia & A. Suárez (Trads.). *Escritos 2* (pp.509-557). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2009b/1958). La dirección de la cura y los principios de su poder. En T. Segovia & A. Suárez (Trads.). *Escritos 2* (pp.559-615). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2010/1963-1964). *El Seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. J. Granica (Ed.) y J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre (Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2011/1971-1972). *El Seminario, Libro 19: O peor....* J. Granica (Ed.) y G. Arenas (Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008/1972-1973). *El Seminario, Libro 20: Aún*. J. Granica (Ed.) y D. Rabinovich, J.L. Delmont-Mauri, y J. Sucre (Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1982/1976). Apertura de la Sección Clínica. *Ornicar?, 3: Publicación periódica del Champ Freudien*, 37-43.
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21: « Les non-dupes errent »*. Inédito. Recuperado de <http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario21.htm>
- Lacan, J. (2006/1975-1976). *El Seminario, Libro 23: El Sinthome*. J. Granica (Ed.) y N. González (Trad.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Lacan, J. (1975a). Conferencia en la Universidad de Yale. 24 de noviembre de 1975. Recuperado de: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf>
- Lacan, J. (1975b). Charla en la Universidad de Columbia. 1 de diciembre de 1975. Recuperado de: <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.26%20%20%20%20CONFERENCIAS%20Y%20CHARLAS%20EN%20UNIVERSIDADES%20NORTEAMERICANAS,%201975.pdf>
- Lacan, J. (1976-1977). *Seminario 24: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*, Inédito. Recuperado en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario24.htm>
- Miller, J.A. (2003/2001). De la lógica a la poesía. En S. Tendlarz (Comp., trad.). *Lo real y el sentido* (pp.100-106). Buenos Aires, Argentina: Colección Diva.
- Miller, J.A. (2009/1995). Adiós al significante. En S. Tendlarz (Comp., trad.). *Conferencias porteñas, Tomo 2* (pp.265-282). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rimbaud, A. (1886). *Iluminaciones*. Recuperado de: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/Rimbaud/iluminac1.htm>
- Romano, J. (1965). La concepción pianística de Arnold Schönberg. *Revista Musical Chilena*, 9(93), 63-85. Recuperado de <http://www.revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/13956/14256>
- San Miguel, T. (2007). Amor y transferencia. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-073/565.pdf>
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome: Ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Buenos Aires, Argentina: Grama, 2013.
- Schönberg, A. (1975/1911). *Tratado de armonía*. R. Barce (Trad.). Madrid, España: Real Musical Editores.
- Vidal, J. (2012). El signo de un nuevo amor. Recuperado de: <http://lacanparaafuera.blogspot.com.co/2012/06/el-signo-de-un-nuevo-amor.html>,
- Winiarz, J. (2000). Pierrot Lunaire: an atonal landmark. Recuperado de: <http://www.scena.org/lsm/sm5-7/schoenberg-en.htm>

DEL ACTO DELICTIVO Y SU RELACIÓN CON LA CLÍNICA PSICOANALÍTICA: PASAJE AL ACTO Y *ACTING OUT*¹

Ana Lucía Arango Arias²

Universidad de Manizales, Colombia

ana.arango@ucp.edu.co

ORCID: 0000-0002-0634-9110

César Alberto Soto Echavarría³

Universidad Católica de Pereira, Colombia

cesar.soto@ucp.edu.co

ORCID: 0000-0002-5864-9238

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a011

Resumen

El presente artículo de revisión teórica pretende una comprensión del acto delictivo como un hecho simbólico, ello tomando como referencia la

teoría de Jacques Lacan, comprendida entre 1954 y 1967, la cual concibe al sujeto del inconsciente dentro de una estructura de lenguaje. Así

-
- 1 El presente artículo es realizado como producto de la revisión teórica que fundamenta el proyecto de investigación: *La posición subjetiva frente al acto delictivo en la población con pena privativa de la libertad en el establecimiento penitenciario de mediana seguridad y carcelario de Pereira (EPMSCPEI)* por parte del grupo de investigación en Clínica y salud mental – Línea de investigación psicoanálisis, trauma y síntomas contemporáneos de la Universidad Católica de Pereira (Colombia).
 - 2 Investigadora principal. Psicóloga, Universidad de Manizales. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, Universidad San Buenaventura, Cali. Magíster en Filosofía, Universidad de Caldas. Docente e investigadora en el programa de Psicología de la Universidad Católica de Pereira. Grupo Clínica y Salud Mental, línea Psicoanálisis, Trauma y Síntomas Contemporáneos.
 - 3 Co-investigador. Psicólogo Universidad Católica de Pereira. Estudiante de Maestría en Psicoanálisis en la Universidad Argentina Jhon F. Kennedy. Docente catedrático del Programa de Psicología de la UCP e investigador en la línea Psicoanálisis, Trauma y Síntomas Contemporáneos.

mismo, se desarrollan las nociones de lenguaje y palabra como soportes fundamentales de este registro de lo simbólico. Con tal abordaje se da un estatuto claro al acto desde la óptica de la lógica significante, la cual, vía la palabra, posibilita pensar las acciones humanas como actos cargados de significaciones que envuelven, a su vez, el deseo y el goce, estas últimas, nociones propias del psicoanálisis lacaniano y elementos principales que conforman la estructura del sujeto. Finalmente, se hace referencia a las categorías clínicas psicoanalíticas de pasaje al acto y *acting out* abriendo con este desarrollo conceptual una posibilidad a nivel

comprensivo y explicativo del fenómeno del delito desde la vertiente de estas dos categorías del acto, tomando para ello como ejemplo el caso Althusser, a partir del cual se puntualiza la lógica del acto criminal y la fundamentación de lo que se denomina responsabilidad subjetiva. Se concluye que el acto delictivo, desde las categorías del acto descritas, se vincula con la cadena significante que vía el deseo y el goce marca la posición subjetiva de quien delinque a lo largo de su historia como sujeto.

Palabras clave: deseo, goce, acto, significante, pasaje al acto, *acting out*, responsabilidad subjetiva.

ON CRIMINAL ACT AND ITS RELATION TO THE PSYCHOANALYTIC CLINIC: PASSAGE TO THE ACT AND *ACTING OUT*

Abstract

This paper, from a theoretical review, aims at understanding the criminal act as a symbolic fact by taking as a reference Jacques Lacan's theory between 1954 and 1967, which considers the subject of the unconscious as part of a language structure. It also elaborates on the notions of language and speech as fundamental basis of the symbolic register. Hence, a clear status is given to the act from the point of view of the logic of signifier which, through speech, makes it possible

to consider human actions as acts having significations that involve, in turn, desire and *jouissance*; these are notions from the Lacanian psychoanalysis and the main elements that constitute the subject's structure. Finally, it refers to the psychoanalytic clinical categories of passage to the act and acting out, thus allowing a possible comprehension and explanation of the phenomenon of crime by taking into account these two categories of the act, and illustrating it with the case of Althusser in

order to punctuate both the logic of the criminal act and the basis of the so-called subjective responsibility. In conclusion, the criminal act, from the categories described of the act, is in relation to the chain of signifiers that, through desire and *jouissance*,

marks the subjective position of the one who commits crime in his/her history as a subject.

Keywords: desire, *jouissance*, act, signifier, passage to the act, acting out, subjective responsibility.

A PROPOS DE L'ACTE DÉLICTEUX ET SA RELATION AVEC LA CLINIQUE PSYCHANALYTIQUE : PASSAGE À L'ACTE ET ACTING OUT

Résumé

Cet article de révision théorique vise à essayer de comprendre l'acte délictueux en tant que fait symbolique. Cette analyse est basée sur la théorie de Jacques Lacan entre 1954 et 1967, qui conçoit le sujet de l'inconscient dans une structure de langage. Les notions de langage et parole sont également développées en tant qu'apuis fondamentaux de ce registre du symbolique. Cette approche accorde un statut clair à l'acte suivant la logique signifiante laquelle, à travers la parole, rend possible le fait de considérer les actions humaines comme des actes pleins de significations. Ces actes comportent également le désir et la jouissance, des notions appartenant à la psychanalyse lacanienne et des éléments fondamentaux qui constituent la structure du sujet. Finalement, l'article aborde les caté-

gories cliniques psychanalytiques de passage à l'acte et d'*acting out*. Cette approche conceptuelle ouvre une possibilité de compréhension et d'explication du phénomène du délit, du point de vue de ces deux catégories de l'acte. Le cas d'Althusser est pris comme exemple pour spécifier la logique de l'acte criminel et les fondements de la responsabilité subjective. On en conclut que l'acte délictueux, suivant les catégories de l'acte décrites ci-dessus, est lié à la chaîne signifiante qui, par le biais du désir et de la jouissance, signale la position subjective de celui qui commet des délits tout au long de son histoire en tant que sujet.

Mots-clés : désir, jouissance, acte, signifiant, passage à l'acte, *acting out*, responsabilité subjective.

Recibido: 23/6/2017 • Aprobado: 10/8/2017

Introducción

El acto delictivo es la categoría principal tomada como referente para la presente reflexión teniendo en cuenta la vigencia que tiene dicho fenómeno en el contexto de la investigación en ciencias sociales y humanas desde los marcos legales a los que se ajusta este término; así mismo, son de interés en el desarrollo conceptual propuesto aquellas nociones que subyacen a la delimitación conceptual del tema a tratar, tales como la de responsabilidad subjetiva –tanto desde una mirada jurídica como desde la conceptualización del psicoanálisis lacaniano–, o las de castigo, pena y culpa.

De esta manera el psicoanálisis, como una disciplina clínica que también se ha interesado en pensar fenómenos sociales a partir de su especificidad en el abordaje de lo subjetivo, denota una particularidad en el tratamiento de problemáticas relacionadas con los individuos en sociedad, en este caso el interés radica en pensar teóricamente el fenómeno del delito como acto simbólico y la posición subjetiva de quien delinque.

Para llevar a cabo el desarrollo propuesto, el artículo se fundamenta en las herramientas teórico-metodológicas de indagación con las que opera el psicoanálisis para el abordaje de fenómenos sociales en los cuales se implica el sujeto de la palabra, por tal motivo resulta relevante interrogarse, en este caso específico, por los aspectos que dentro de un sistema social-legal puedan quedar abiertos a la intervención e interpretación psicoanalítica, en este caso la particularidad que conlleva un acto delictivo y la estructura subjetiva develada en dicho acto. Estructura que se compone del deseo inconsciente e implica el direccionamiento lógico que da el sujeto en el encadenamiento histórico de sus actos; el deseo, en este sentido, refiere a aquello que moviliza la búsqueda de la satisfacción en un acto determinado y el goce es aquello que queda como el resto de esa satisfacción y que apunta a lo mortífero y al malestar.

El psicoanalista Néstor Braunstein (2006) define el goce en los siguientes términos: “[...] sólo hay goce en el ser que habla y porque habla. Y sólo hay palabra en relación con un goce que por ella es hecho posible a la vez que resulta coartado y desnaturalizado” (p.13).

Con esta cita se puede pensar que la noción de goce en el psicoanálisis lacaniano refiere a un fenómeno de estructura del lenguaje, tal y como se concibe al sujeto del inconsciente desde dicha disciplina. De igual manera opera el deseo, pues no es en el punto del anhelo en donde se concibe su reflexión, sino que este refiere a la insistencia –en la línea del lenguaje y la palabra– de una marca simbólica que determina las elecciones y la posición de un sujeto frente a la cultura.

El deseo, así, es aquello que trasciende el marco de la pura necesidad y que solo puede hacerse reconocer con relación a la cadena del significante. Lacan (1986) dice:

Hay un deseo porque hay inconsciente, es decir lenguaje que escapa al sujeto en su estructura y sus efectos, y hay siempre a nivel del lenguaje algo que está más allá de la conciencia, y es allí donde puede situarse la función del deseo. (p. 95).

Lo anterior indica que cuando en el psicoanálisis se habla del deseo de un sujeto, se aborda, así mismo, toda una cadena lingüística en la lógica de su avatar histórico, de allí que sus actos estén marcados siempre por un deseo inconsciente y un goce que se extrae como satisfacción pulsional; Lacan (1986) precisa el goce como esa carga pulsional que el cuerpo experimenta como tensión, forzamiento y gasto, lo cual implica la aparición de dolor y malestar.

De esta manera, al abordar la posición subjetiva en el acto delictivo y la responsabilidad que hay en quien lo comete, se crea una disyuntiva entre el discurso jurídico-penal y el discurso psicoanalítico, pues el primero no contempla el abordaje conceptual ni fenomenológico de lo que se ha definido como el deseo y el goce, sino que apunta a una responsabilidad penal-social entendida sobre la base de una imputación subjetiva (García, 2005) en la que la atribución de la responsabilidad de un delito a una persona descansa sobre el principio de culpabilidad. A partir de este principio se establece que una persona pudo haber evitado incurrir en un delito y se fijan las formas de imputación, el dolo y la culpa, desde las cuales la persona es llamada a responder ante la ley con acciones manifiestas que indican su re vinculación al lazo con los otros.

Por su parte, el psicoanálisis se interesa por un sujeto que, desde su palabra y las significaciones que ésta puede conllevar, abre la posibilidad de pensar en una asunción responsable de las consecuencias del acto criminal cometido, no por la vía de la moral sino por la del lenguaje, señalando así que este tipo de posición puede promover, a su vez, efectos de rectificación subjetiva en el acto del sujeto, cambios en su posición con relación a los semejantes y una visión diferente con relación a lo mortífero de su modalidad de goce.

Un ejemplo de lo anteriormente descrito es indicado por Héctor Gallo (2007), quien dice que la responsabilidad subjetiva pasa por la noción de asentimiento, el cual opera como un hecho de discurso más allá de un acto racional, este asentimiento tiene que ver con la significación íntima del castigo, la consolidación de éste en una sociedad como precio a pagar por el crimen y la legitimidad del derecho adjudicado al Otro de imponerlo. Esto es evidente, nos dice el autor, cuando un sujeto demanda y se ofrece al castigo sin apelación alguna a su inocencia o cuando se vuelve por sí solo el ejecutor de la propia punición, como precio a pagar por el acto cometido.

En ese sentido, Freud (1916/2007) introduce la concepción del delito por conciencia de culpa cuando dice que el criminal experimenta un tipo particular de alivio anímico posterior a la consecución del crimen, señalando, en ese mismo sentido, que el móvil que lo lleva a cometer dicho acto es un sentimiento de culpa de origen inconsciente que se apacigua después de cometida la falta.

Según Irene Greiser (2012), el descubrimiento del inconsciente no solo ha tenido incidencia en las costumbres sociales y culturales, sino también en el ámbito jurídico en cuanto al estatuto de las leyes penales y la ley simbólica, insignia esta última del sujeto del psicoanálisis. Dicha ley es la del significante, que, al sujeto en el campo de la palabra, lugar desde donde responde y da cuenta del deseo que lo habita y del que es preciso tomar partido en la vía del lazo social más allá de la vía legal, pues dicho deseo no siempre apunta a la reivindicación de la vida, y de eso el sujeto, nos dice el psicoanálisis, es responsable.

Freud, en dos de sus textos fundamentales, *Más allá del principio de placer* y *El malestar en la cultura*, puntualiza la tendencia destructiva del sujeto con relación a su entorno, a sus semejantes y consigo mismo, nombrándola pulsión de muerte. En este sentido es importante preguntarse por la singularidad del sujeto con relación a dicha pulsión, que Lacan vinculó con la noción de goce, y que se evidencia en muchas de las manifestaciones delictivas.

Como se ha señalado anteriormente, el sujeto al que se hace referencia en esta reflexión está del lado de lo que se representa en la cadena significante, hay un ser hablante desde donde la palabra transmite una significación, es el lugar del código, lugar en donde se da el encuentro del sujeto con el Otro de la cultura, dimensión simbólica que nombra y determina un lugar en un discurso particular. A tal encuentro se lo puede definir como un acto simbólico.

Agnès Aflalo (2009) dice que el sujeto en psicoanálisis se funda a partir de un acto, no como un acto inaugural, sino que es la repetición de este la que da al sujeto su status de efecto significante; pues el acto, en su relación con el significante, evidencia la división del sujeto al que representa e impone un rechazo del goce allí implicado, goce en el cual el sujeto no se reconoce en tanto este no cesa de retornar; es por ello que el inconsciente, para el psicoanálisis lacaniano, es un querer decir sin que, la mayoría de las veces, ningún sujeto lo sepa, por ello la palabra, como acto, funda la existencia del sujeto.

Cuando se lleva a cabo un acto delictivo, su manifestación tiene carácter de violencia, es un acto que transgrede un orden establecido e irrumpe en un vínculo social, es allí que el significante delito viene a sustituir el lugar del lazo con el otro nombrando un lugar particular para el sujeto, el de delincuente. Dicho acto nombra un significante como posición subjetiva en la cual se inscribe quien delinque.

De acuerdo con el concepto de responsabilidad subjetiva, si esta opera en el caso de la delincuencia, interviene como posibilidad de asunción y subjetivación de ese significante que nombra al sujeto como delincuente, permitiendo, a su vez, que algo de la culpa pueda emerger a modo de operación simbólica. Dicho proceso puede per-

mitir una posición frente al acto desde otro lugar, otra lógica, fuera del cinismo del goce de la transgresión; el sujeto responsable es, pues, aquél que apunta en la dirección de restablecer el lazo en el orden legal, social y cultural.

De acuerdo con lo anterior cabe preguntarse, ¿cuál es la vía psíquica hacia la asunción responsable de un acto delictivo? El psicoanálisis, por cuanto aborda el sujeto mediante la palabra dentro de una estructura significante, apunta hacia el anudamiento de una posición responsable del sujeto con su acto, pero para ello es necesario que, a través de la operación de la culpa y del asentimiento subjetivo frente al goce que habita en la estructura del sujeto, se revele algo de la lógica subyacente a la consecución y repetición del acto cometido. Es en la cadena discursiva, como se viene indicando, donde se puede ubicar una rectificación, una posición distinta del sujeto frente al acto, una asunción responsable que refiere a una subjetivación del acto como acontecimiento marcado por unas disposiciones estructurales que señalan la determinación del sujeto con su goce y su deseo, es esto a lo que Lacan llamó una posición ética, la del bien decir.

A partir de los planteamientos anteriores es posible abordar la lectura del acto delictivo desde la lógica del significante, teniendo en cuenta que para el psicoanálisis la palabra es el elemento fundamental de su operación, como disciplina clínica, desde donde se puede argumentar que el delito indica un significante que nombra algo íntimo del sujeto y marca su existencia.

En *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud (1901/2006) se refiere a un tipo de acciones particulares que develan una significación inconsciente, y que llamó acciones sintomáticas; según el autor, ellas expresan algo que el sujeto mismo ni sospecha ni tampoco se ha propuesto comunicar, por tal motivo desempeñan el papel de síntomas. Allí lo que se está indicando es la revelación de algo que implica al sujeto en una tríada: una acción como palabra, la significación de esta y la verdad develada a raíz de su interpretación dentro de la experiencia clínica psicoanalítica. En una acción singular como esta se evidencia una producción del sujeto que revela algo del deseo inconsciente que lo determina en sus acciones, las cuales funcionan como un lenguaje

a ser descifrado, esto es, una cadena significativa que a partir de su interpretación se articula como un acto hecho palabra.

El lenguaje y la palabra como acto

En la enseñanza de Jacques Lacan⁴ se evidencia un interés por transmitir la comprensión de la constitución del inconsciente a partir de la definición de elección subjetiva, noción que se revela como un acto inconsciente que estructura y determina la relación del sujeto con el Otro de la cultura. Este es el fundamento para pensar la estructura significativa fundante del hablante-ser, leído en su elección singular, acto simbólico que le da su existencia en una sociedad.

Dicho acto se inscribe en lo que Lacan llamó *el campo*, donde opera la función del lenguaje y la palabra, allí toda palabra llama a una respuesta, no hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra más que un silencio, solo basta con que haya un oyente que se introduzca en la significación de ese acto de la comunicación (Lacan, 2010a). En este sentido, en el psicoanálisis lacaniano existe una diferencia de lo que es la acción motriz o movimiento y el acto tomado como un hecho simbólico, allí se piensa el acto como un fenómeno del lenguaje dentro de una estructura significativa.

De acuerdo con lo anterior es preciso puntualizar la función que cumple el lenguaje en el psicoanálisis y cómo se puede fundamentar la explicación del acto como un mensaje a ser descifrado. Desde el comienzo de su enseñanza, Lacan dio prioridad al registro de lo simbólico, que anudado con lo imaginario y su posterior desarrollo de lo real como lo imposible de simbolizar operan como elementos fundantes de la experiencia humana; la palabra como hecho simbólico es un acto mismo, acto singular, pues puede ser practicado bajo distintas determinaciones y siempre lleva consecuencias muy particulares para quien lo ejecuta (Alberti, 2010), en la medida en que después de su aparición, la historia de aquel quien habla se divide en un antes y un después.

4 Nos referimos a la enseñanza en la década del 50.

En el seminario *Los escritos técnicos de Freud*, dice Lacan (2006): “[...] la acción humana por excelencia está fundada originariamente en la existencia del mundo del símbolo, a saber en leyes y contratos” (p.335). Se puede pensar que a partir del momento en que se emite una palabra se transmite un sentido, para ello se exige que haya un lugar en donde se signifique ese mensaje, ese es el lugar del código, espacio de significación del lenguaje en el cual se presenta el encuentro del sujeto con el Otro, punto nodal del intercambio simbólico que cumple la función de soporte de la palabra en donde se funda la estructura del sujeto.

A este respecto dice Lacan (2006):

La palabra se instituye como tal en la estructura del mundo semántico que es el del lenguaje. La palabra nunca tiene un único sentido ni el vocablo un único empleo. Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones. Envuelve varios sentidos. Tras lo que se dice en un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir y esto nunca terminará a menos que llegemos a sostener que la palabra tiene una función creadora y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. (p.351).

En la cita anterior se evidencia que las dimensiones que tiene la palabra y su función de creación surgen en la medida en que hablar implica un acto en el cual aparece un efecto de estructura en la que el sujeto se ubica representado por dos significantes que hacen resonancia en el encuentro con el Otro. La función que cumple la palabra, entonces, puede tener dos vías de abordaje, la palabra en tanto plena o la palabra vacía. Dice Lacan (2006): “A fin de cuentas, somos remitidos al acto mismo de la palabra en tanto tal. Es el valor de éste acto actual el que hace que la palabra sea vacía o plena.” (p.353).

Así, se define la palabra plena como aquella que remite a una significación que tiene que ver con lo singular de cada sujeto, lo que hace resonancia en la subjetividad. Por su parte, la palabra vacía, por su propia emergencia, no remite a una significación particular, sino a múltiples sentidos sin que su efecto trascienda en la posición del sujeto frente a lo que está diciendo. El lenguaje, entonces, está hecho

de palabras plenas y vacías, las cuales intervienen en el acto en el que se desenvuelve el sujeto como ser hablante.

Cuando se plantea un interrogante referente a un hecho que está vinculado con la palabra, es importante reconocer en dicho fenómeno un acto simbólico, ya que es este el recurso por el cual el sujeto se hace reconocer por el Otro de la cultura; emitir una palabra, en este sentido, es entonces un acto, en la medida en que no sólo resuena en los oídos de un semejante, sino que hace eco en el discurso que se instala en el lugar del Otro.

Como se puede evidenciar a partir de la lógica del significante, en el orden humano la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia, permite cierto ordenamiento al tejido de la subjetividad y da al campo del lenguaje una función particular como acto; se puede decir que todo acto del sujeto es una manera de hablar, tal como Lacan (2008a) lo insinúa en su seminario *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*: “El sujeto está en la línea de danza de ese discurso, él mismo es, si quieren, un mensaje. Le han escrito un mensaje en la cabeza y él está enteramente situado en la sucesión de los mensajes. Cada una de sus elecciones es una palabra”. (p.419).

El acto como estructura significativa

En otro momento de su enseñanza⁵, en la reseña del seminario sobre *El acto analítico*, Lacan propone una definición precisa de acto en su relación con el lenguaje: “Digamos primero: el acto (a secas) acontece por un decir, a partir del cual el sujeto cambia. Andar no es un acto solo porque se diga “eso anda”, o incluso “andemos”, sino porque hace que el “yo llego allí” se verifique en él”. (Lacan, 2014a, p.395).

Según la referencia tomada de Lacan, en una experiencia subjetiva se trata de un acto en cuanto palabra que alude a un decir más allá de la

5 Década del 60.

acción fonética de los dichos, es el acto lo que indica el lugar del decir, allí se evoca la posición singular del sujeto. En el seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, dice Lacan: “La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar”. (1988, p.371).

Ese sentido oculto al que alude Lacan en la cita anterior es lo que se interpreta, pues es lo más íntimo del sujeto, su palabra, la cual puede captarse en la vía de la cadena significante en la que aquel está representado, recuérdese la definición misma de sujeto que se puede extraer de Lacan en su seminario *Las psicosis* (2008b): un sujeto es lo que representa un significante para otro significante, lo que revela que el sujeto, representado por un significante para otro, es su propio acto, se representa por este, dándose un lugar en un tiempo y espacio para el Otro dentro de un discurso, envolviendo una significación singular que constituye su posición subjetiva.

A propósito del acto en su vertiente significante, Lacan lo define de la siguiente manera en su seminario *El acto psicoanalítico*:

En la dimensión del acto inmediatamente surge [...] la inscripción en alguna parte, el correlato del significante, que en verdad no falta jamás en lo que constituye un acto: puedo acá caminar a lo largo y a lo ancho mientras les hablo; esto no constituye un acto, pero si un día, por franquear un cierto umbral yo me pongo fuera de la ley, ese día mi motricidad tendrá valor de acto. (Lacan, 2014a, p.8).

El acto, de esta manera, refiere a la lógica del significante que determina la relación del sujeto con el Otro, primero parental y luego cultural, de manera inconsciente. Frente a estos factores estructurales es importante delimitar el camino hacia la asunción responsable, por cuanto el psicoanálisis señala que de la alienación y la separación con respecto al Otro el sujeto es responsable y es allí en donde se ubica su singularidad.

Respecto a la responsabilidad dice Lacan (2014b) que solo es posible con el compromiso del sujeto en relación a su acto, es decir cómo asume su posición, conduciendo así a una aceptación del castigo y, por consiguiente, a una relectura de las relaciones con la ley en donde no haya una exclusión de los lazos que hacen comunidad, esto es, que

el sujeto se integre de nuevo a las relaciones con los otros por el lado de la pulsión de vida.

Del acto y sus categorías: pasaje al acto y *acting out*

Después del recorrido por toda la estructura que compone el sujeto del inconsciente y su relación con el acto en la cadena significativa, es importante desarrollar el tema de las categorías clínicas de acto, pasaje al acto y *acting out*, las cuales son fundamentales para comprender un aspecto de la subjetividad que emerge dentro de un fenómeno social particular, en este caso, el delito. En este punto se toma en cuenta que, en este fenómeno, tanto desde lo subjetivo, como desde lo social y cultural, se pueden ubicar los elementos que permiten reconocer, en algunos casos, una o ambas de las categorías clínicas del acto implicadas como móviles del mismo.

Con referencia al pasaje al acto, este se lo define como un movimiento desprendido de la cadena significativa, allí el sujeto se excluye del encuentro con el Otro, su acto queda por fuera del lugar del código, la cadena discursiva se rompe y el sujeto queda desvinculado del lazo social. Lacan, en el seminario de *La angustia* (2007a), lo explica de la siguiente manera:

El momento del pasaje al acto es el del mayor embarazo del sujeto, con el añadido comportamental de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces cuando, desde allí donde se encuentra –a saber, desde el lugar de la escena en la que, como sujeto fundamentalmente historizado, puede únicamente mantenerse en su estatuto de sujeto– se precipita y bascula fuera de la escena. Esta es la estructura misma del pasaje al acto (...) el sujeto se mueve en dirección a evadirse de la escena. Es lo que nos permite reconocer el pasaje al acto en su valor propio. (pp.128-129).

Como lo indica la cita anterior, la especificidad del pasaje al acto consiste en no contar con el Otro, en ese momento se presenta un tipo de precipitación desbordada como elemento característico de este fenómeno estructural.

De otro lado, al hablar del *acting out* se hace referencia a la particularidad que figura en una escena específica entre el sujeto y el Otro, allí hay un mensaje que se desliza constantemente y que crea un efecto de lazo social, es algo que desde la posición singular del sujeto desea mostrarse y demostrarse. “El *acting out* es esencialmente la demostración, la mostración, sin duda velada, pero no velada en sí. Solo está velada para nosotros, como sujetos del *acting out*, en la medida en que eso habla, en la medida en que eso podría hacer verdad”. (Lacan, 2007a, p.138).

Según lo dicho en la cita, el *acting out* se compone de una estructura de verdad a ser descifrada, pues fenomenológicamente no refiere a la significación de la acción en sí misma, sino que lleva la particularidad de ser susceptible de interpretación; aquí se devela la posición subjetiva de aquel que inconscientemente busca hacer un llamado al Otro; éste tipo de acto sobreviene como una tentativa de articular un lazo con el Otro, es articulable con una demanda de quien lo ejecuta, develando por otro lado su deseo inconsciente (Lacan, 2007b).

En este orden de ideas, tanto el pasaje al acto como el *acting out* pueden vincularse a un acto delictivo si subyacen ambos o alguno de estos a una posición subjetiva. Es necesario advertir que hay delitos que se enmarcan no como categorías clínicas del acto, sino como síntomas, y la diferencia radica, como señala Pablo Muñoz (2009), en que en el síntoma no hay un llamado al Otro, pues su naturaleza es el goce y este último no hace lazo.

Silvia Tendlarz y Carlos García (2009) muestran que, por ejemplo, el pasaje a un acto homicida marca un antes y un después representado por una línea discontinua donde la posición del sujeto ya no es la misma a partir de ese momento; es decir que a partir del acto puede suceder o bien que se reivindique su posición, o bien que se abra paso a una continuidad en la línea de las repeticiones, o bien que este acto criminal sea para rectificar algo en lo simbólico.

Althusser (1992) nos proporciona un buen ejemplo acerca de lo que se viene exponiendo sobre la constitución de las categorías clí-

nicas y su relación con el crimen, en este caso del pasaje al acto y un asesinato, el de su esposa Héléne, tal como él mismo lo narra en el primer capítulo de su libro *El porvenir es largo* de 1985. El filósofo comienza contando que han conservado intactos en su memoria todos los detalles del crimen:

Tal y como he conservado el recuerdo intacto y preciso hasta sus mínimos detalles, grabado en mí a través de todas mis pruebas y para siempre, *entre dos noches, aquella de la que salía sin saber cuál era, y aquella en la que entraría* [cursivas añadidas], ya diré cuándo y cómo: he aquí la escena del homicidio tal y como lo viví. (p.27).

Este apartado de su narración llama la atención porque es posible ubicar allí la discontinuidad, esto es, un antes y un después del acto criminal, dando cuenta como sujeto de su exclusión de la escena a la cual alude metafóricamente como un “entre dos noches”, una noche que evidencia que no hay ahí un sujeto “aquella de la que salía sin saber cuál era” y la noche en la que se daría cuenta del acto cometido y que va a permitirle asumir su posición frente al acto homicida, sin que ello constituya una entrada a la escena.

De pronto me veo levantado, en bata, al pie de la cama en mi apartamento de l'École Normale [...] Frente a mí: Héléne, tumbada de espaldas, también en bata. Sus caderas reposan sobre el borde de la cama, las piernas abandonadas sobre la moqueta del suelo. Arrodillado muy cerca de ella, inclinado sobre su cuerpo, estoy dándole un masaje en el cuello [...] Pero en esta ocasión, el masaje es en la parte delantera de su cuello. Apoyo los dos pulgares en el hueco de la carne que bordea lo alto del esternón y voy llegando lentamente, un pulgar hacia la derecha, otro un poco sesgado hacia la izquierda, hasta la zona más dura encima de las orejas. El masaje es en V. Siento una gran fatiga muscular en los ante-brazos: es verdad, dar masajes siempre me produce dolor en el antebrazo. La cara de Héléne está inmóvil y serena, sus ojos abiertos, miran al techo. Y, de repente, me sacude el terror: sus ojos están interminablemente fijos y, sobre todo, la punta de la lengua reposa, insólita y apacible, entre sus dientes y labios. Ciertamente, ya había visto muertos, pero en mi vida había visto el rostro de una estrangulada. Y, no obstante, sé que es una estrangulada. Pero, ¿cómo? Me levanto y grito: ¡He estrangulado a Héléne! (pp.27-28).

Con esta cita puede revelarse la estructura del pasaje al acto en la relación del sujeto con el Otro y con el objeto *a*, pues tal y como es evidente en el recuerdo de Althusser y en su narración, el Otro no está implicado en la escena, no hay una mostración del objeto *a* para ser interpretada por el Otro; por el contrario, el sujeto es arrojado por fuera de toda interpretación o lectura del hecho con su correlato de angustia que indica la salida de la cadena significante. Así, después de la descripción de una escena, en apariencia cotidiana de un masaje que está dando a su esposa, sucede algo que lo sacude de terror, se percata de que en realidad la ha estrangulado, inmediatamente este percatare se acompaña de un intenso estado de angustia nombrado por él como la precipitación “en un estado de intenso pánico” (p.28).

La posición del sujeto Althusser frente a su acto se puede señalar como una respuesta particular en la que se juega la vía de la rectificación por lo simbólico que usa el recurso de la escritura para dar cuenta de su responsabilidad subjetiva, es así como en la introducción de su libro es enfático en ello:

Es probable que consideren sorprendente que no me resigne al silencio después de la acción que cometí y, también, del no haber lugar que la sancionó y del que, como se suele decir, me he beneficiado. Sin embargo, de no haber tenido tal beneficio, hubiera debido comparecer; y si hubiera comparecido habría tenido que responder.

Este libro es la respuesta a la que, en otras circunstancias, habría estado obligado [cursivas añadidas]. Y cuanto pido, es que se me conceda; que se me conceda ahora lo que entonces habría sido una obligación. (p.25)

En estas citas se puede establecer, además, que la vía de la responsabilidad no proviene en todos los casos de un Otro legal que impone una reparación con la sociedad, sino de una implicación propiamente subjetiva que, al menos en este caso, hace evidente el llamado a la operación del Otro de la ley, que no es la ley jurídica inoperante que lo declaró como inimputable, sino la ley simbólica.

En este tipo de actos se puede verificar una estructura significativa con la cual hacer una lectura de las circunstancias, móviles y aspectos psíquicos estructurales que participan de la relación del sujeto con su

acto. De acuerdo con esto es importante poder llevar el análisis estructural de la insistencia en la cadena discursiva del delincuente, la lógica repetitiva de un pasaje al acto, si hubo una resolución o si su acto se ha inscrito en la vía de una repetición mortífera. Tendlarz y García (2009) nos indican la particularidad del pasaje al acto en las estructuras clínicas, nos dicen que en la perversión este involucra la escena de un fantasma, siendo la elección del objeto víctima tomada con una condición de goce sexual particular; en el psicótico se presenta la fuerza sin medida, un empuje imposible de bordear fantasmáticamente, y en el neurótico se presenta a un criminal inconsciente en quien la estructura de la fantasía fundamenta lo que en algunas circunstancias puede ser llevado a cabo como crimen o transgresión de la ley.

De acuerdo con lo planteado, se puede decir que el acto delictivo en su relación con el *acting out* y el pasaje al acto implica una relación particular a la demanda y el deseo, en el primer caso, y un empuje al goce, en el segundo; esto indica, a su vez, que el acontecer del acto revela la verdad de una solicitud de intervención del Otro así como un deseo y un goce que se escabullen a lo largo de la cadena significativa.

Conclusión

A partir del desarrollo teórico realizado, resulta importante vincular el acto delictivo con un acto simbólico en toda su esencia, en la medida en que su reflexión y abordaje, desde las categorías clínicas psicoanalíticas de pasaje al acto y *acting out*, permite vincular en dicho acto la comprensión de la posición subjetiva de quien lo comete, pensar en los mecanismos psíquicos que intervienen en este fenómeno y ubicar la estructura simbólica que se devela en un hecho social como este.

Desde esta óptica, el acto delictivo se puede definir como un hecho específicamente significativo; opera como un vehículo en cadena ya que las circunstancias y hechos que se articulan en el discurso a lo largo de la existencia del sujeto revelan en el acto mismo una significación para quien delinque, refiriendo, así mismo, un mensaje más o menos claro para el Otro que, encarnado en la ley jurídica, sanciona con el significante *delito* el acto cometido.

En este sentido, el delito, como *acting out*, establece un mensaje cifrado para el Otro, mientras que el pasaje al acto rompe con el vínculo, es un mensaje que le retorna al propio sujeto pues prescinde del Otro para su ejecución. En ambos casos puede ser indicada en su estructura simbólica una verdad particular, la verdad del sujeto que opera en el acto. En cada delito en particular es necesario establecer si puede tener la estructura de un *acting out*, de un pasaje al acto o de ambos, entendiendo que en un mismo delito pueden marcarse diferentes momentos lógicos en los que leer dichas categorías clínicas. No todo delito implica sucesos en los cuales se encuentre una gran violencia, ello indica que no es lícito asociar la manifestación fenomenológica del hecho con la estructura simbólica del delito como acto.

En psicoanálisis el estatuto que desde el campo de lo simbólico se le puede dar al acto delictivo es el de un hecho de lenguaje, un acto que refiere a una causalidad psíquica (Lacan, 2010b) que lleva al sujeto a cometer y repetir un delito, produciéndose aquí una divergencia entre los discursos jurídico-legal y del psicoanálisis, por cuanto este último reconoce en la palabra misma la singularidad del sujeto implicada en la particularidad de su acto, opuesto a la universalidad judicial que dentro de los móviles del delito toma como lo más determinante para su comprensión los códigos de la ley penal.

Es importante que la reflexión en torno a la estructura subjetiva que subyace al llamado delincuente abra nuevas perspectivas de discusión y elaboración teórica en torno a los actos delincuenciales, pues sólo con la lectura estructural del sujeto en relación a sus decires es posible acercarse un poco más a la verdad que habita en su subjetividad y comprender lo que de su historicidad se implica en cada uno de sus actos, siendo el objetivo del análisis de la posición subjetiva de quien delinque, develar en el sujeto la relación al goce y la posición ética frente a su deseo inconsciente.

Referencias

Aflalo, A. (2009). Acto Analítico. En: *Scilicet: Semblantes y sinthome*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

- Alberti, S. (2010). El acto en psicoanálisis. En: *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis*. Bogotá, Colombia: Colección Temas Cruciales.
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Barcelona, España: Ediciones Destino, S.A.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, S. (1901/2006). Psicopatología de la vida cotidiana. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. VI). Buenos Aires: Amorrrotu.
- Freud, S. (1916/2007) Los que delinquen por conciencia de culpa. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires: Amorrrotu.
- Freud, S. (1927-1931/2009). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrrotu.
- Freud, S. (1920-1922/2010). Más allá del principio del placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrrotu.
- Gallo, H. (2007). *El sujeto criminal. Una aproximación psicoanalítica al crimen como objeto social*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- García Cavero, P. (2005). La imputación subjetiva y el proceso penal. *Revista Derecho Penal y Criminología*, 26(78), 137-144. Recuperado de: <file:///C:/Users/Familia/Downloads/1017-3560-2-PB.pdf>
- Greiser, I. (2012). Los dispositivos jurídicos. Una contribución psicoanalítica a los peritajes y la mediación. En: *Delito y trasgresión*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- Lacan, J. (1986). Psicoanálisis y medicina. En: *Intervenciones y textos I*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (1988). Las paradojas de la ética o ¿Has actuado en conformidad con tu deseo? En: *El seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006). El orden simbólico. En: *El seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006). Función creadora de la palabra. En: *El seminario, Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2007a). Pasaje al acto y acting out. En: *El seminario, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Lacan, J. (2007b). El obsesivo y su deseo. En: *El seminario, Libro 5: las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós

- Lacan, J. (2008a) ¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje? En: *El seminario, Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El seminario, Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires, Argentina : Paidós.
- Lacan, J. (2010a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos 1*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2010b). Acerca de la causalidad psíquica. En: *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2014a). El acto psicoanalítico, reseña del seminario 1967-1968. En: *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2014b). Premisas para todo desarrollo posible de la criminología. En: *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (s.f.). Clase 1 del 15 de noviembre de 1967. En: *Seminario 15: El acto analítico*. No Editado. Versión traducida por la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Argentina.
- Muñoz, P. (2009). *La Invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Tendlarz, S. E., García, C. D. (2009). Acting out y pasaje al acto. En: *Psicoanálisis y criminología. ¿A quién mata el asesino?* Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.

UNA VIOLENCIA INMANENTE AL SUJETO

Michelle Villanueva Mejía¹

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (umsnh), México

mzzvillanueva@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2794-1612

Mario Orozco Guzmán²

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (umsnh), México

orguzmo@yahoo.com.mx

ORCID: 0000-0001-5365-9966

DOI: 10.17533/udea.affs.v15n29a012

Resumen

A lo largo de este artículo pretendemos profundizar en el concepto de la violencia, partiendo de la hipótesis que al igual que el sujeto, la violencia es efecto del lenguaje. Una exploración teórica de índole psicoanalítica que tiene como fin el abordaje de la construcción subjetiva del yo y su anclaje con la violencia, construcción que determina la relación con otro

(semejante) y con la muerte, construcción que parte del Otro. Para su desarrollo partiremos de planteamientos freudianos como la pulsión, la identificación y el narcisismo. A su vez haremos un recorrido por los complejos familiares, propuestos por Lacan, para hacer una descripción de la construcción que trae con ello una estructuración en la relación

-
- 1 Egresada de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en el año 2016. Actualmente laborando en la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Michoacán ejerciendo labores de orden psicológico en el Departamento Jurídico. Participación en Estancias de Investigación en los Proyectos: "Posiciones subjetivas narcisistas. Una exploración Psicoanalítica de su intolerancia y repercusiones violentas", en el Verano de Investigación Nicolaita de la UMNSH (2015) y en el proyecto: "Escrituras de lo Real. La Intolerancia como acontecimiento. Fundamentos teóricos y abordajes clínicos de su orden Testimonial", en el Verano de Investigación Nicolaita de la UMNSH (2016).
 - 2 Profesor e investigador de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMH). Miembro de Espacio Analítico Mexicano. Licenciatura y maestría en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Doctorado por la Universidad de Valencia, España. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI).

con el semejante, la aparición primaria de la violencia que germina en la infancia y determina al sujeto.

Palabras clave: violencia; subjetividad; psicoanálisis; familia; cultura.

A VIOLENCE IMMANENT TO THE SUBJECT

Abstract

This paper aims at delving into the concept of violence, with the hypothesis that, just as the subject, violence is an effect of language. It is a psychoanalytical and theoretical exploration in order to approach the subjective construction of the ego and its anchoring to violence, a construction that determines the relationship with the other (counterpart) and with death, a construction that begins in the Other. Freudian notions such as

drive, identification, and narcissism are considered in this development. It also looks over family complexes, proposed by Lacan, to make a description of the construction that entails a restructuring in relation to the counterpart, the first emergence of violence in childhood and that determines the subject.

Keywords: violence, subjectivity, psychoanalysis, family, culture.

UNE VIOLENCE IMMANENTE AU SUJET

Résumé

Cet article vise à approfondir le concept de violence, basé sur l'hypothèse que, comme le sujet, la violence est effet du langage. Il s'agit d'une exploration théorique de nature psychanalytique dont le but est d'étudier la construction subjective du moi et son ancrage dans la violence. Cette construction détermine la relation avec autre (semblable) et avec la mort. Des postulats freudiens tels que la pulsion, l'identification et le

narcissisme serviront d'appui aux réflexions ici proposées. L'on regardera également les complexes familiaux proposés par Lacan, dans le but de décrire la construction qui entraîne une structuration dans la relation avec le semblable, l'apparition primaire de la violence qui germe dans l'enfance et détermine le sujet.

Mots-clés : violence, subjectivité, psychanalyse, famille, culture.

Recibido: 28/3/2017 • Aprobado: 28/6/2017

Desde la teoría psicoanalítica, el concepto de violencia va más allá de un acto o del uso del poder. La violencia desde esta visión implica una posición de sujeto en su intrincada y paradójica adaptación a lo social. Antes de ser un acto, es *condición* de sujeto, de aquel que está inmerso en la cultura que también lo constituye y determina. Cultura que en la actualidad se ve atravesada por la globalización y sus discursos, trayendo como consecuencia una relación particular con la imagen. El sujeto del que aquí hablamos dispone de un lenguaje, parte de un recurso simbolizante en la relación con los otros y el entorno en general. Al compararlo con otras especies de seres vivos notamos que es el ser humano el único poseedor de una consciencia de sí mismo y de los otros que constituyen un mundo y un nudo de relaciones; por lo tanto, es el único que puede sostener relaciones de horror, tortura y crueldad consigo mismo y con sus semejantes.

El avance tecnológico nos permite ver una violencia cuya complejidad alcanzada advierte sobre problemáticas inéditas en su inserción social; los recursos tecnológicos, como signos de avance científico, no escapan a su implementación en escenarios de violencia. Los teléfonos celulares, por ejemplo, representan algo más que un medio de comunicación; representan una memoria actuante y vigente del saber científico, han hecho caducos los diccionarios y las enciclopedias. Pero su uso con fines delictivos, criminales y hasta terroríficos los hacen pensables como armas: “La alta tecnología emplea las armas del débil. Combina el abatimiento con la perfidia, la velocidad con el engaño, la fuerza con la astucia” (Sofsky, 1996, p.42).

La violencia aísla, deshumaniza, frena el desarrollo civilizatorio, pone sitio a las libertades, mutila física y anímicamente, eleva preguntas a las alturas de lo inexpugnable y es, en síntesis, la distopía perfecta (Monsiváis, 2009, p.50). Sin embargo, no se puede entender lo humano ni la civilización sin la presencia de la violencia. En la actualidad encontramos instituciones encargadas del estudio y tratamiento de la violencia, la cual se significa como ruptura de nexos estrechos de convivencia y entendimiento con los otros. Nuestro trabajo implica, entonces, adentrarnos en la temática desde la perspectiva psicoanalítica con el fin de ampliar su abordaje reflexivo, para lograr el entendimiento del entretejido estructural sujeto-violencia.

La violencia a la que hacemos referencia es una característica de singularidades subjetivas y colectivas que se construyen dentro de los diversos entornos sociales y de una formación identitaria que va desarrollándose en un entramado de palabras y discursos que cifra las condiciones de una cultura. La violencia, finalmente, pertenece al campo de lo real, sea que se manifieste en un espacio de sinsentido, o que integre la idea del sentido absoluto, lo cual la pondría en relación con el campo de la psicosis. Las certidumbres absolutas llegan a imponer y justificar actos violentos al responder a argumentos enteramente cerrados. A este tipo de violencia la definió Wieviorka (2005) como de hipersujeto, y donde el sentido está “omnipresente, superabundante” (p.294); semejante a lo que dice Lacan (1990) del delirio como un discurso “irreductible, no manejable” (p.190). Sin embargo, el discurso que puede justificar y hacer imprescindible el acto violento resulta a menudo arduamente manejable.

Violencia y complejos familiares

La violencia surge desde el momento en que el gran Otro, sitio fundante de la palabra, nos impone la entrada al mundo humano; a partir de dicha entrada, se establece una vida sujeta a ciertas particularidades de sentido en relación con los objetos y a ciertos vínculos que delimitan la organización social y dan pie al fomento del goce, de ese más allá (del principio de placer) del dominio de las palabras. Lacan enuncia que:

(...) la familia aparece como un grupo natural de individuos unidos por una doble relación biológica: la generación que depara los miembros del grupo; las condiciones de ambiente, que postulan el desarrollo de los jóvenes y que mantienen al grupo, siempre que los adultos progenitores aseguren su función. (Lacan, 1938/2003, p.13).

Cualquier sujeto que ingrese a la vida social, a lo considerado “humano”, lo hará bajo el discurso de la institución familiar, sea cual sea la composición de la familia y las personas que la integran. Podrá ser una

familia que incluye padre, madre e hijos, o ser sólo una madre en lazo de filiación con una criatura que ha gestado. El sujeto con su nacimiento reedita el sometimiento del ser humano al régimen de lo simbólico:

El ingreso de la cría humana en el orden simbólico que da vía a la estructuración psíquica, acude a la violencia para aludir al trazo que inscribe nombrando y otorgando un lugar y que, así mismo, marca un cuerpo. Es la huella imborrable que inscribe en el orden del lenguaje, humanizando, por tanto, dando posibilidad al desasimiento respecto del plano meramente biológico. Se trata del sometimiento que hace advenir en lo simbólico. (Castro, 2005, pp.35-36).

La familia es la primera institución que nos forma bajo este régimen que también está estructurado por reglas, ideales, expectativas, modos de vivir; en fin, por características que organizan un universo de sentido en la formación del yo. Los límites del sujeto se forman aquí, donde un grupo define un sentido de existencia y de relación con los objetos y las ideologías: "Se debe comprender a la familia humana en el orden original de realidad que constituyen las relaciones sociales" (Lacan, 1938/2003, p.25). El sujeto desde su concepción depende absolutamente de un otro para sobrevivir; esta dependencia total supone, del mismo modo, la formación de una estructura que soporta la transmisión primordial de un lenguaje cuyo alcance va más allá de un simple lazo de sangre o biológico. El desvalimiento, en las condiciones de origen del ser humano, se compensa con los cuidados que este otro brinda. Sobrevaloración del otro y desvalimiento de la criatura son una dualidad básica ante el encuentro con necesidades urgentes que el mundo exterior no garantiza atender. Más allá de la consanguinidad aparece la injerencia de la cultura y el discurso moldeando las primeras condiciones vitales. La criatura es asistida por el otro, por el ser materno, en la medida en que porta un sentido y valor subjetivo. Freud (1914/2006) aludía a un sentido y un valor narcisista, la extensión de la valoración narcisista de padres a hijos es como una envoltura que protege a la criatura de la violencia del desamparo.

La estructura familiar es sumamente compleja, está marcada por lazos imaginarios y simbólicos que la organizan, dando lugar a su funcionamiento, a jerarquías y formas de interacción no necesariamente recíprocas. El lugar en que emerge el sujeto es el lugar donde

se funda y germina la violencia, violencia instituyente de ciertos tipos de subjetividad. Se enfatiza la violencia que destituye la subjetividad del otro, de la víctima, y de su agente, pero también se puede insinuar la violencia que cimienta la subjetividad del deseo. Esa es la violencia que se inscribe simbólicamente en la prohibición del incesto, la violencia que instaura un límite que impide al sujeto el acceso al goce materno que es igualmente violento en su poder desquiciante.

Lacan describe la construcción subjetiva en función de tres complejos secuenciales: el complejo del destete, el complejo de intrusión y el complejo de Edipo. Plasma la realización de una antropología de la familia (Zafiropoulos, 2002) y una aplicación de la experiencia del psicoanálisis para dar cuenta de lo concreto de su basamento, especialmente cuando se aplica a los hechos de “la familia como objeto y circunstancia psíquica” (Lacan, 1938/2003, p.25). Los complejos, estructurantes del orden familiar ligado a la cultura, partiendo de Lacan, se entenderían como algo que “une en una forma fija un conjunto de reacciones que puede interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto” (p.26). Los complejos y las pulsiones reproducirían *algo* de la realidad que vive el sujeto, estarían regulados por factores culturales y su forma sería representativa de un momento determinado de la demanda dirigida al Otro o proveniente del Otro, como instancia simbólica primordial: “Lo que define al complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente y lo hace de forma doble” (p.16). Por su aspecto formal, el complejo representa la diversidad de la realidad; por su aspecto activo, el complejo se inserta de manera repetitiva en la realidad.

Los complejos, por tanto, ejercerán en el sujeto su dominio sobre la conciencia, pero el elemento central del complejo es inconsciente y se conoce como *imago*: “En su pleno ejercicio, el complejo corresponde a la cultura, consideración esencial para todo aquel que intenta explicar hechos psíquicos de la familia humana” (Lacan, 1938/2003, p.27). Cada momento del complejo supone una crisis y, por tanto, una eventualidad de violencia en sus condiciones y desenlace.

El primer complejo, llamado del destete, no se reduce a la suspensión de la lactancia en las relaciones primordiales de crianza, no

es únicamente en términos de lo orgánico-funcional; más bien hace referencia a una condición psíquica primaria de separación. El complejo pone en juego las vivencias que movilizan al sujeto en una fantasmática marcada por el desprendimiento del sentido extático de la vivencia del “todo” inscrito en la imago del seno materno.

La criatura dentro del cuerpo materno se encuentra en un estado de supuesta homeostasis ideal. Se establece un mito de ausencia de demanda, pues no habría experiencia de falta. El estado intrauterino implica entonces un fantasma de plenitud. Ese estado no puede perdurar, aunque a veces algunas mujeres lleguen a idealizarlo. Una primera forma de castración, que Dolto (2008) caracteriza como umbilical, tiene que advenir; ella sitúa ya una experiencia de violencia de la que participan tanto madre como criatura; empero, la lactancia parece que vendría a intentar dar continuidad a esa impresión de plenitud. Se pone en juego la primacía de la imago del pecho materno, respecto de la cual el sujeto se encuentra en una condición extensiva de dependencia parasitaria; sin la asistencia de la madre, la criatura no sobrevive por su propia cuenta, lo cual tiene como consecuencia esa vivencia de proximidad entre muerte y dependencia absoluta. Por ello en algunos casos Lacan (1938/2003) habla, sobre todo, de ciertas situaciones de anorexia y toxicomanía en las que el sujeto puede buscar en la muerte “reencontrar la imago materna” (p.41).

La presencia de la madre en función de espejo hace que el bebé tenga una noción de su propio ser en un *continuum* imaginario; su ausencia lo inquieta marcando un eje de discontinuidad a nivel del propio ser. Su presencia, incluso compendiada en su rostro, da cuenta de una certidumbre vital. “Traumático o no, el destete deja en el psiquismo humano la huella permanente de la relación biológica que interrumpe” (Lacan, 1938/2003, p.32). Freud (1905/2006) ya lo había reconocido al constituir la idea de aparato psíquico a partir de la inscripción de las huellas mnémicas primordiales en relación con la vivencia de satisfacción, trazos que dejan como saldo una presencia perdida.

La idea de que el ser humano nace en una condición prematura biológica tendría como consecuencia experimentar un cuerpo insostenible sin este Otro como soporte vital. Se trata de una impresión de

desgarramiento corporal. El bebé tendrá la tarea de seguir el camino de la subjetivación mediante la sublimación de la imago materna, trasladando la idea de la fusión con la madre a la del grupo social, como lo llega a sugerir la obra de René Kaës. La fragmentación corporal se constituye, sin embargo, como el costado en lo real del imaginario del todo maternal. Esa fragmentación encarna una impresión primordial de violencia a nivel del ser propio y/o del otro.

Posterior al complejo del destete aparece el de intrusión. Con él, Lacan propone que desde el origen hay una tensión agresiva inherente al vínculo con la imagen del semejante. Es la violencia de los celos fraternos: “La percepción de la forma del semejante como unidad mental se relaciona, en el ser viviente, con un nivel correlativo de inteligencia y sociabilidad” (Lacan, 1938/2003, p.52). En esta etapa la criatura comienza a sentirse fuera de esa fusión con la madre, en razón de ese intruso que introduce una dimensión tercera. La criatura, después de vivir la condición interoceptiva de fragmentación, comienza a través de este complejo una experiencia distinta que hace tambalear cierta certidumbre en relación con el vínculo materno. “La unidad que introduce en las tendencias contribuirá a la formación del yo. Sin embargo, antes de que el yo afirme su identidad, se confunde con esta imagen que lo forma, pero que lo aliena de modo primordial” (Lacan, 1938/2003, p.56). La imagen del otro en este complejo es formativa pero alienante, confusa pero constitutiva del yo. El otro, en esta situación de alienación especular, participa de relaciones de alarde, seducción y despotismo, como lo señala Lacan, relaciones que pueden fincar una especie de escenarios imaginarios de violencia.

El complejo de intrusión, donde se sitúa el estadio del espejo, da cuenta de una dinámica de reconocimiento del cuerpo propio que configura una unidad inexistente en el complejo de destete. Esta imagen en el espejo, la imago del semejante, es vivenciada como intrusiva en la propia relación amorosa e identificatoria que sostiene con la madre. El intruso, el que se suma a esta relación primaria vía la imagen, pone en juego el mecanismo de los celos que, según Lacan, será “el arquetipo de todos los sentimientos sociales” (1938/2003, p.44). Para Lacan, los celos, en su base, no representan una rivalidad vital sino una identificación mental (p.45). La identificación es conocida

por Freud como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo (Freud, 1921/2006, p.99). La identificación, en principio, es agresiva, celosa. Es decir, hay componentes violentos en la formación de este yo que se capta en el semejante especular con gran tensión alienante. Los celos son vector de la *agresividad primordial*, que es imaginaria y dirigida al otro que irrumpe en la relación, al otro-invasivo. Los celos instauran esa triangulación donde sujeto, semejante y objeto apetecible del deseo están en una dinámica formativa del yo y su alteridad.

Esa imagen del otro es parte de una estructura narcisista donde oscila la forma de relación con una imago del semejante (una relación de identificación, de amor, de odio, de alienación) incitando su fondo pasional. Lacan señala: “El yo se constituye al mismo tiempo que el otro en el drama de los celos” (Lacan, 1938/2003, p.57). Pero dicha imagen participa de una ilusión, puesto que la relación que aquí se enmarca sigue siendo afín a un mundo de orden especular, de espejismos. Lacan refiere una estructura narcisista:

Estructura mental con el pleno sentido del mito de Narciso, tanto si ese sentido indica la muerte —la insuficiencia vital de la que ha surgido ese mundo—, o la reflexión especular —la imago del doble que le es central— o la ilusión de la imagen; de todas maneras y en todos los casos, ese mundo, como lo veremos, no contiene al prójimo. (p. 56).

Ese mundo contiene al sí mismo, a la imagen propia que mediante la ilusión especular se considera como (de) otro.

El drama de los celos culmina muchas veces en crímenes contra el supuesto intruso en una relación amorosa, culmina en la violencia contra el tercero-invasor. Es una violencia más con relación al narcisismo que a la pulsión de muerte. Permite entender algo de este odio a los extranjeros como terceros intrusivos: “los que habrían debido permanecer en sus casas” (Sibony, 1998, p.207); sin embargo vienen a meterse en nuestra casa, como el asaltante o el ladrón que viene a quitarme a mi mujer, me despojan de aquello que más quiero y de aquello que considero como más propio. El que se desprende de su

origen y viene a meterse a mi casa me hace evocar el desprendimiento del origen: “nuestra desinserción revela la suya; somos, los unos y los otros, hijos de una misma exclusión, la misma desinserción originaria” (p.207). El extranjero puede recordar la privación originaria de mi origen familiar; por eso su presencia en sí misma me genera violencia.

Los complejos son factores de la violencia entendida desde la constitución de la subjetividad. El complejo de Edipo sitúa al intruso-despojador en la figura de la imago paterna. En realidad no es un intruso, pues se presenta ante el niño sosteniendo, indica Lacan (1999), un derecho, pero también “como el agente de la prohibición sexual y el ejemplo de su transgresión” (Lacan, 1938/2003, p.63); promueve el límite cultural para la evitación del goce incestuoso y es representante de este goce como una prerrogativa. Su presencia puede concebirse como violencia por la amenaza (de castración), que sugiere Freud sobre la posesión fálica como atributo narcisista; encarna una amenaza a una condición narcisista del sujeto. Para las niñas impone, por su imagen de ideal fálico, la posibilidad de resarcir un daño igualmente narcisista. Entonces se advierte cómo es impensable la violencia sin las condiciones subjetivas en las cuales se inscribe de entrada. Las intensas sacudidas al narcisismo pueden hacer entrever a la castración como una experiencia de violencia cuyo agente es el padre en tanto imago del complejo edípico; imago incisiva y decisiva, de “padre terrible” (Lacan, 1999, p.173).

Violencia pulsional

La OMS (Organización Mundial de la Salud) (2002) define la violencia como: “El uso intencional de la fuerza o poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad que cause o tenga muchas posibilidades de causar lesiones, muerte, daño psicológico, trastornos del desarrollo o privaciones” (p. 3). Desde la teoría psicoanalítica, empero, la violencia no puede reducirse a un ejercicio de poder. Aunque es un sentido destacado para apreciar el hecho de que el poder, en su dimensión política, en su inagotable

esfuerzo de dominio, no puede evitar el recurso a la violencia, conviene aclarar que este es siempre un poder sobre otro u otros a los que somete e incluso destruye física o moralmente. Empero, el gesto de poder puede consistir en una amenaza, en una advertencia vertida en palabras que buscan producir miedo, parálisis, huida, acorralamiento; se erige como gesto de odio que, en su desarrollo efusivo, llega a confundirse con la corriente pasional del amor:

“Si el amor aspira al desarrollo del ser del otro, el odio aspira a lo contrario: a su envejecimiento, su pérdida, su desviación, su delirio, su negación total, su subversión. En este sentido el odio, como el amor, es una carrera sin fin” (Lacan, 1981, p.403).

Sigmund Freud tuvo a lo largo de su construcción teórica un interés fundamental por la agresividad y la violencia humanas. Partiremos entonces de la idea que cualquier manifestación violenta da cuenta de la existencia de lo que Freud designa como pulsión de muerte. En su estudio *Más allá del principio de placer* (1920/2006), propone esta coerción interna a volver a un estado de descomposición orgánica del ser, la misma se destina, parcialmente, hacia afuera para que no aniquile la vida humana desde dentro. La pulsión de muerte, a diferencia de las de vida, no posee sistema representacional que implique ligazones entre diversas representaciones:

Las pulsiones de muerte se caracterizan por carecer de representación residual de relaciones eróticas con el otro. Son propias de un cuerpo no alertable por el deseo. Las pulsiones de muerte incitan regularmente al sujeto a retirarse de toda imagen erógena, como en el sueño profundo, como en el desvanecimiento que sucede a una emoción intensa. (Dolto, 2008, p.31).

Lo que vale para sí mismo puede valer para el otro. Es decir, las pulsiones de muerte desligadas del deseo y de Eros ahuyentan al otro también de toda posibilidad de encuentro y ligazón erógena, buscando descomponerlo y hacerlo desvanecer.

Previamente a esta coerción disolvente de la subjetividad de las pulsiones de muerte, en oposición a las de vida, Freud (1905/2006)

establece una primera distinción de las pulsiones dividiéndolas en dos grupos: (1) Las pulsiones yoicas o de auto conservación, las cuales aspiran a la conservación, la confirmación y al engrandecimiento del yo; y (2) Las pulsiones sexuales, en las que está implicada la vida sexual infantil y funcionan con fines de conservación de la especie. Para Freud el ser humano sirve a dos propósitos principales: a) La conservación de su vida y, b) La supervivencia de la especie. La conservación y afirmación de la vida llega a exigir a menudo posiciones de violencia. Wieviorka (2005) se refiere a la violencia del sujeto en sobrevivencia, donde la amenaza recae sobre el ser mismo en confrontación mortal con un otro; la disyuntiva es suprema entre “¿él o yo? ¿sobrevivir o morir?” (p.299). En las pulsiones sexuales, por otro lado, Freud atisbaba “un componente de agresión” (1905/2006, p.143) que participa en la seducción y en el afán de doblegar al objeto sexual. El sadismo exhibe este componente separado del afán de placer sexual, o supeditándose al dolor emanado de dicho objeto. Por la vía del sadismo, Freud encontraba un erotismo franco de la violencia.

En el texto *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/2006) sitúa la dimensión del inconsciente en un sistema de repetición que enlaza la vida con la muerte. El mismo yo de las pulsiones de autoconservación queda situado, incluso sitiado, entre la vida y la muerte. Entre una vida que es Eros, enlaces siempre expansivos de amor, y una muerte que es odio, destrucción, vemos agitarse y angustiarse al yo. Para Freud la violencia no sólo estaría del lado de las pulsiones de muerte, también del lado de las pulsiones de vida y del Eros. La violencia está en el nacimiento a la vida, en el nacimiento como ser de lenguaje. También la violencia se impone en el amor, sobre todo en su aspecto pasional que a veces culmina en crimen:

Este mundo de lo posesivo en el terreno amoroso ha propiciado muchas barbaridades. Los crímenes pasionales están basados en que uno de los implicados considera que le van a quitar algo que le pertenece. Entonces se cree con el derecho a actuar como si estuviera defendiendo la casa contra un asaltante, incluso castigar a la mujer con la muerte porque después de todo, es una posesión del hombre y con qué derecho se va a ir con otro. (Savater, 2004, p.156).

Es parte de una historia de discriminación en materia de género; prevalentemente el derecho, el privilegio, estaría en el campo de los hombres, y el deber en el campo de las mujeres. Derecho de plusvalía o de plus de goce.

El otro se presenta para el yo del individuo, lo destaca Freud (1921/2006), bajo las modalidades de ejemplo de realización, de colaborador, de objeto sexual y de enemigo. Siendo el otro predominantemente un enemigo, la muerte aparece apetecible. Sin embargo, las ligazones que urden la trama del colectivo son de identificación entre sus componentes; Freud se refiere a que los une un tipo de pulsiones inhibidas en su meta, sean estas el placer sexual o la destrucción mortífera. El otro, en este caso, no es ni objeto sexual ni enemigo a eliminar; la ternura y la identificación detienen a los sujetos para no agredirse. La violencia se frena debido a eso, pero también el narcisismo. Identificarse con el otro o brindarle aprecio al compañero supone inhibir pulsiones de muerte, pero también hay un componente erótico, por su carácter de ligazón extensiva, sin desenlace de disfrute sexual. Si se quiere que el otro aparezca y funcione como colaborador es indispensable hacer un ejercicio de identificación empática con él y de aprecio respetuoso por lo que implique su diferencia.

La violencia tiene un alcance impensado, al grado de ser pactada, de ser parte de un acuerdo de grupos y entre grupos; es violencia que se supedita a la vía la palabra; la colectividad acepta o excluye. La Segunda Guerra Mundial es uno de tantos acontecimientos históricos que dan cuenta de esa realidad colectiva de la violencia, de esa violencia que excluye y aniquila, promovida por colectivos contra colectivos. Esta guerra impactó por sus masacres genocidas, de los que tenían rasgos específicos que despojaban de humanidad al otro en calidad de enemigo. A esta modalidad de violencia la denominó Wieviorka de anti-sujeto: "El cual deniega a sus víctimas los derechos más elementales, los desubjetiviza" (2005, p.298). Para comenzar les excluye del derecho elemental, más bien fundamental, a la vida; para el régimen nazi, por ejemplo, los judíos habían perdido la condición humana, eran reducidos a la condición abyecta de animales. Y, por otro lado, los medios masivos de comunicación norteamericanos trataban a los japoneses como bestias (Zoja, 2013) incitando y haciendo plausible su eliminación.

Esta exclusión, abominación y destrucción de toda una colectividad en función de un rasgo diferencial del otro con el cual estoy en conflicto bélico, en conflicto de odio, está inscrito en lo que Freud (1921/2006) denominó en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, el “narcisismo de las pequeñas diferencias”:

En una ocasión me ocupé del fenómeno de que justamente comunidades vecinas, y aún muy próximas en todos los aspectos, se hostilizan y escarnecen: así, españoles y portugueses, alemanes del norte y del sur, ingleses y escoceses, etc. Le di el nombre de narcisismo de las pequeñas diferencias, que no aclara muchas cosas. Pues bien: ahí se discierne una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad. (p.101).

Esta inclinación agresiva, necesaria para la formación de grupos que conlleva a la sociedad, pueden derivar en el odio aniquilador más intenso, en la destrucción del otro. Con estos argumentos se plantea que la violencia no es sólo producto pulsional, emanación de pulsión de muerte, sino también aguda sensibilidad narcisista en relación a otro. Se trata de las “innumerables diferencias mínimas o mayores, que trazan los contornos de cada personalidad, que forjan los comportamientos, las opiniones, los temores y las ambiciones que a menudo resultan eminentemente edificantes pero que a veces producen heridas que no curan nunca” (Maalouf, 2009, p.36). Las mínimas diferencias pueden resultar hirientes para un yo que llega a ser sumamente ambicioso en su éxtasis narcisista.

La violencia implica al goce, como bastión más allá del principio de placer. No basta la muerte, debe haber una tortura antes de ella, incluso después de ella. Lo dicta la posición sadiana. El otro queda a menudo cínicamente socavado en su humanidad: “infinitas son las formas de la crueldad, desde el asalto y el exterminio al cuerpo del otro, hasta ese ejercicio sutil de humillación de las conciencias al menor rastro de alienación infantil” (Pereña, 2004, pp.187-188). No hay institución, familiar, escolar, laboral, que no acuda a este ejercicio cruento de la humillación de los que tienen menos poder, precisamente para ratificar condiciones de autoridad y dominio en quienes lo ejercen.

El discurso del sujeto es el que dará cuenta de cómo se ha tejido y entretejido de palabras e historias un episodio de violencia. Es el que permitirá el desciframiento, incluso, de su sinsentido abrumador, del caos que ha generado, de sus supuestas razones para abrirse paso destruyendo, de su carácter excesivo o desmesurado, de su ilusión transformadora o reformadora. Muchas veces se arguye que la violencia es un recurso inevitable para hacerse reconocer y para ser tomado en cuenta en los reclamos y exigencias que se plantean, como si no quedara otra alternativa. Allí entramos en lo que Wieviorka (2005) denominaba violencia de sujeto flotante: “es frecuente que la violencia urbana explote cuando la negación de las personas como sujetos es vivida como intolerable ante el hecho de un ‘abuso’ policiaco o de una decisión de justicia particularmente inadmisibles” (p.293). A partir de un acontecimiento violento, su ejecutor parece que deja de flotar y se afianza, sólo entonces parece que su palabra vale y merece escucharse.

La violencia instalada en la cultura del dominio

Freud discierne a la violencia como determinante estructural de la ley. El padre de la horda primordial era sumamente violento en sus celos; la única libertad posible se concentraba en él y en su poder veleidoso y abusivo. Más que un padre respetable era un padre que hacía bullir el miedo entre sus hijos y sus mujeres: “todos los hijos se sabían perseguidos de igual modo por el padre primordial y lo temían de idéntica manera” (Freud, 1921/2006, p.119). Hay un mundo de violencia antes de la implantación de la ley que vendrá a prohibir el parricidio concomitante del incesto. Es la violencia que veta a los hijos la apertura al deseo. A esa violencia responden los hijos con la violencia del asesinato del padre. Violencia abusiva del padre tiránico y violencia consecutiva para suprimir a este hacen una dupla que constituye los cimientos de la ley, la cual parece conjurar el miedo, ya sea a la violencia abusiva y celosa del otro, ya sea a la violencia por la codicia del poder.

Sin embargo, este padre representa una figura de excepción. El padre primordial carece de genealogía y de exposición a la castración. Es destacado que Freud (1929-1930/2006) lo adscriba a la prehistoria,

de hecho lo concibe “padre de la prehistoria” (p.126) porque antes de él no hay nada que contar ni que referir en términos de ley, si acaso otros mitos. Su palabra tiene fuerza de ley. Quizás sea una forma de compendiar el hecho, señalado por Lacan (2001), de que “la cultura reside justamente en que es algo que nos tiene agarrados. No la llevamos a cuentas sino como una plaga” (p.68). La violencia es parte de la cultura, parte de una cultura que llevamos como un fardo del cual es imposible deshacerse. Estamos plagados de cultura y de la violencia que le acompaña. Basta abrir un texto sagrado como la Biblia para advertir la presencia de la violencia en el desarrollo de la cultura. Una dialéctica impregnada de violencia en esta cultura de mandatos autoritarios y reacciones insurrectas. Es relevante la desobediencia del pueblo, la cual es encarnada por una mujer que ocupa una posición de sujeto primordial de la envidia del saber de Dios. Consumir el objeto prohibido no aplaca su ansia de ocupar el lugar del otro divino en la medida en que su “herida narcisista es radical” (Sibony, 1998, p.172). Primera promesa de elevación suprema arraigada en un consumo que debería suprimir toda falta. Primer engaño en lo que aportaría un supremo bien. El castigo será un destino sufriente para las mujeres, sobre todo en su condición irremisible de “dar a luz” (Roudinesco, 2005, p.132) ¿Qué violentó tanto a este Dios que pone por delante de su orgullosa creación al hombre? Eva se sale de su dominio portentoso, como lo hará su pueblo pertinaz en su rebeldía.

Lo que Freud (1929-1930/2006) designa como superyó de la cultura, en sus extremadas exigencias, produce síntomas neuróticos, rebelión o desdicha. Su mandamiento de “amar al prójimo como a sí mismo” resulta “incumplible” (p.138); propone un modelo de amor a partir del Yo, pero del Yo idealizado. El amor narcisista, el amor a uno mismo, pero en la realización de la perfección y la grandeza. Como si eso atajara la violencia que se puede emprender contra otro, la cual puede implicar satisfacción narcisista. Para comenzar, el prójimo está lejos de ser como uno mismo; aunque se quisiera que fuera como un reflejo de semejanza a uno mismo y que respondiera a la imagen de uno mismo, eso tampoco se cumple, las diferencias saltan y parecen ultrajantes. El prójimo no se amolda ni se acomoda a mis intereses narcisistas. Complejos como el de intrusión y de Edipo dan cuenta de un prójimo que supone una contrariedad a los anhelos narcisistas.

tas. El hecho de que el prójimo no sea como yo, el hecho de que no constituya una confirmación a mi amada imagen, puede resultar una verdadera ofensa o un agravio narcisista. En ese sentido el otro surge como fuente de angustia: “El otro deviene la causa de este peligro: del riesgo de inferioridad. Y encasillarlo como tal, sería superar el peligro. Pero la violencia que conlleva es compulsiva. Se alimenta de ella misma” (Sibony, 1998, p.175). El peligro es que el otro reduzca mi valor, mi valoración narcisista; para que ello no ocurra, la estrategia es encasillarlo, enmarcarlo, estigmatizarlo, designarlo como enemigo.

La cultura denominada de la hipermodernidad no escapa a estos ideales superyoicos incumplibles, bajos los cuales es posible que el cuerpo aparezca como un otro-enemigo contra el que se vuelcan violencias cruentas. Uno de los componentes semiológicos de lo que Rassial (2001) denomina estados-límite consiste en los ataques a la imagen corporal; se trata de cumplir allí estándares de perfección narcisista, de llevar la máxima de amar al cuerpo como a uno mismo a los confines de su opuesto: el odio. La violencia se ejerce contra un cuerpo que no se somete a los cánones de un amor narcisista regulado, empero, por un superyó de lo impecable y de lo implacable. Evidentemente observamos un culto al cuerpo que se objetiva en la oferta vasta de sitios para la mejora corporal: gimnasios, clínicas de belleza, cirugías estéticas. Pero con el superyó y sus imperativos no es fácil entenderse, pues se ajustan a la doctrina consumista del capitalismo. Es una cultura donde se trata de adquirir y hacerse de “otro cuerpo” que aplaque la persecución superyoica de la perfección. José Milmaniene, en su libro *Clínica de la diferencia en tiempos de perversión generalizada* (2010), hablaba de patologías del vacío, de un vacío que se colma con una avidez de consumo. Aquellos adolescentes que establecen una política del goce, sustrayéndose de la acción política de la rebelión, sustentan “una relación masoquista con el cuerpo” (p.39). Afiliándose a grupos en los cuales los líderes resultan ser “violentos y autoritarios” (p.41). Ellos, en cambio, son sólo líderes violentos y autoritarios con su cuerpo.

La violencia hace cultura de intransigencia con el otro, sea el prójimo o el cuerpo. El ideal de sometimiento, Freud lo proponía desde el momento en que aparecían pulsiones que podrían conducirse de

manera independiente unas de otras y del yo, de manera autoerótica. Por eso la violencia adquiere esta modalidad de hacer saber de modo ostentoso quién manda en casa; son los alardes que a menudo se observan en las “actuaciones”, más o menos teatrales, pero también frecuentemente funestas, de estilo machista. Son las actuaciones también de los jóvenes que marcan violentamente sus cuerpos como demostración de un señorío veleidoso, el cual se ve instado a ir cada vez más allá, más allá de las palabras y más en la proximidad de una muerte que se cree asible en un vértigo de megalomanía.

El sentido de la violencia

La fuerza de la naturaleza humana es el lenguaje, es la característica única y sobrevalorada que posee y que funda al sujeto; pero en la relación del sujeto con el otro (semejante, prójimo, cuerpo) puede perder su capacidad de mediar los encuentros y posibilitar el entendimiento, el sujeto puede hacerse imaginariamente rehén del poder de la clase dominante, prenda de uso de los que encarnan la práctica política del poder del capital, puede ser rehén de propósitos de violencia de dominio y domesticación de la ciudadanía. Es la condición bifronte de la palabra en relación con la violencia. Lo indica Sibony (1998), la violencia irrumpe a falta de una palabra que acuerde y apacigüe discrepancias; pero también irrumpe en función de ciertas palabras que pueden ser devastadoras. La violencia habla del “fetichismo de la palabra” (p.126) en relación con la violencia, porque igual puede conjurar o aplacar el acto violento, que promoverlo. Hay discursos que imponen y exigen el acto violento. El grito que exclama y llama al ataque es un gesto mínimo de cómo se articulan en la inmediatez de lo real palabra y acto. Pero más allá de este instante vertiginoso de violencia están las arduas maquinaciones que hacen indispensable e imperiosa una violencia sistematizada contra una nación, un pueblo, un grupo social, un individuo.

Gaulejac y Rodríguez (2005) plantean que “se acepta la existencia de una <<realidad>>, la sociedad, que pre-existe al sujeto, condiciona su existencia e influencia el sentido de sus actos” (p.32). La violencia

cobra en esa realidad social un sentido, y su posible justificación cuando se la llega a adherir a un discurso que la hace encomiable y útil. El lenguaje que gesta los vínculos sociales los dota de sentido y es capaz de adscribir sentido a la violencia que los tensa y los desgarrar. Se habla de violencia desde el principio de los tiempos en la medida en que nos encontramos con un ser humano que se sabe con un cuerpo inerme ante el poderío de las fuerzas de la naturaleza, ante el poderío de la muerte. Se suscita una “física del horror” (Cavarero, 2009, p.25), pues, más allá de la muerte, el cuerpo descompuesto resulta imposible de mirar. La sepultura será la reacción ante esta violencia terrorífica de la muerte. Si al principio era el verbo, como lo proclama San Juan, este verbo posee un poder ante el sinsentido de la muerte y sus desgarramientos de cuerpos y vínculos; este verbo dice cómo deben ser las cosas y cómo no deben ser. Le da sentido a los actos humanos, a los actos violentos; en medio de su caos y locura, les adjudica una razón posible.

Sólo el ser humano se ve impelido a darle sentido a lo que hace, aunque no siempre lo consiga. La violencia puede emerger en un vacío de sentido, como aparece un sueño o un acto fallido. Freud decía que la elaboración secundaria era un proceso que venía a actuar desde el yo para que el sueño pareciera razonable, como si fuera indispensable ponerle lógica de sentido al sueño. Muchos actos violentos aguardan una razón lógica para su locura destructiva, esperan que en un segundo momento su agente de cuenta de qué fue lo que pasó, pero frecuentemente el sujeto no puede explicar lo que pasó; puede encontrar alguna razón también, puede encontrar en alguna posición ideológica la fuerza tempestuosa que lo convenció de hacer lo que hizo. Sibony (1998) se pregunta si la ideología haría menos daño en caso de que no se tomara por la idea que hace ley, pero esta es una prerrogativa de poder a la cual no declinaría; señala que finalmente síntoma e ideología son la misma cosa: la ideología es un síntoma que genera goce y que extiende su goce a los actos que ratifican su cosmovisión hecha de fuerza de ley. Por eso es que la violencia que sumerge el sentido puede ser, a la vez, en virtud del juego lenguaje-sujeto, testimonio veraz de estancamiento de sentido.

Son fulgurantes estas ideas que hacen ley o que hacen su propia ley mediante la violencia. Guerra y terrorismo infunden sentido a la

violencia. La guerra se prende a un sentido donde intempestivamente nada resulta respetable: “Trasgredir todas las restricciones a que nos obligamos en tiempos de paz y que habían recibido el nombre de derecho internacional” (Freud, 1915/2006, p.280); toda violencia es permitida. Y en su torbellino letal confunde, como lo advierte Freud, al combatiente con el ciudadano pacífico. Pero su violencia se puede supeditar a altos designios, a ideales supremos como los que propone Napoleón en su guerra contra Rusia, quien habla de una “guerra del buen sentido” (Tolstoi, 2008, p.449), pero también de la “gran causa” y el “principio de seguridad” (p.450). Es también el sentido enaltecido del atentado terrorista: “El terrorista se confunde con su causa: esa causa existe puesto que él la defiende, es sagrada puesto que él se sacrifica por ella, y reconocida puesto que él la ha dado a conocer” (Sibony, 1990, p.14). Entonces tenemos a la violencia encadenada a la gran causa, al sentido de seguridad y del bien; la violencia implantada como dispositivo sacrificial, como inserta en la ritualización de un encuentro definitivo con Dios. Parece que en estos casos la violencia viene a abrocharse y a abrazarse con ideales del yo.

Desde una ideología del Estado, la violencia también posee sentido. Dice Freud (1915/2006) que si “el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia” (p.281), no es por un afán de suprimirla, sino porque se propone “monopolizarla como a la sal y al tabaco” (p.281); es decir, hacerla su mercancía y especular con ella. La violencia en la era del capitalismo se constituye en una especie de mercancía de Estado; de este modo se vende y negocia fragmentando las colectividades y organizando de modo siniestro caudales de injusticia. En el libro *Demonios del Edén: el poder que protege a la pornografía infantil* (2006) Lydia Cacho cita a Carlos Paris, colaborador del diario *Periodistas Católicos*, enunciando lo siguiente:

En efecto, al institucionalizar, reconocer y, por lo tanto, normalizar, una práctica inadmisibles para una sociedad en que los seres humanos alcancen su plena libertad y dignidad, la legislación se hace cómplice de semejante actividad. Y si, como algunos pretenden, que a través de la regulación se recauden impuestos, asistiríamos a la conversión del Estado en gran proxeneta. Esta repugnante complicidad debería ser motivo de reflexión para quienes la regulación proyectan. (p.80).

El Estado ejercita su poder con violencia, incluso en sus políticas de regulación y seguridad. Freud descubrió la relación entre sexualidad y violencia en la formación del sujeto; en Marx encontramos la relación entre violencia e historia. El Estado termina por ser regulador de la vida sexual de los ciudadanos y también llega, como reflejo especular del capitalista, a hacer del sexo negocio y del deseo mercancía. Cuando están en juego las ganancias, el Estado se alía con el gran capital de las empresas, incluso criminales, para transformar las políticas de goce de las llamadas personalidades borderline (Milmaniene, 2010) en goces de la política. La violencia es un pivote en esas políticas y en esos goces. La violencia cruza la subjetividad, arrasa con ella, pero también es cultivada por sujetos que la ejercen de manera sistematizada, que la instrumentan y especulan con sus consecuencias. Siempre es vasto su potencial político.

Conclusiones

La violencia es cuestión fundamentalmente humana. Asunto de humanos y entre humanos. Aunque a veces también entre seres humanos y entorno ambiental. O entre humanos y otras especies. Eso es posible en la medida en que sólo el hombre erotiza e idealiza su accionar violento. Sólo el hombre hace de la violencia utensilio político. Pero sobre todo porque la violencia esta asida al lenguaje que construye subjetividades. La violencia es parte de la cultura y no hay cultura que no esté, en su historicidad, surcada de escenas y acontecimientos violentos. Hemos querido dar cuenta de cómo la violencia es componente de la estructuración de la subjetividad; cómo participa de los complejos familiares que urden la trama de los lazos de amor-odio con el cuerpo y los semejantes-diferentes y cómo se condiciona su emergencia desde los avatares pulsionales que, aun siendo eróticos, implican elementos de crueldad y, aun siendo de muerte, no son necesariamente funestos. La violencia no es ajena al sentido, aunque su irrupción devastadora haga abrumador el sinsentido. Puede enseñorearse en muchos episodios en la medida en que corresponde a ideales que, como decía Freud, pueden ser colectivos.

Referencias bibliográficas

- Cacho, L. (2006). *Los demonios del Edén: El poder que protege la pornografía infantil*. México: Grijalbo.
- Castro, M. (2005). *Transgresión, goce y profanación: Contribuciones desde el psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*. Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona, España: Anthropos-UAM.
- Dolto, F. (2008). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Freud, S. (1905/2006). Tres ensayos de teoría sexual. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. vii). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1914/2006). Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. xiv). 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. xiv). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/2006). Más allá del principio del placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. xviii). 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.
- Freud, S. (1929-1930/2006). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. xxi). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gaulejac V., Rodríguez, S. (2006). *Historia de vida. Psicoanálisis y sociología*. Querétaro, México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Lacan, J. (1938/2003). *La familia*. Buenos Aires, Argentina: Argonauta.
- Lacan, J. (1981). *El seminario, libro 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1990). *El seminario, libro 3, Las psicosis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El seminario, libro 5, Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2001). *El Seminario, libro 20, Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Maalouf, A. (2010). *Identidades asesinas*. Madrid, España: Alianza.

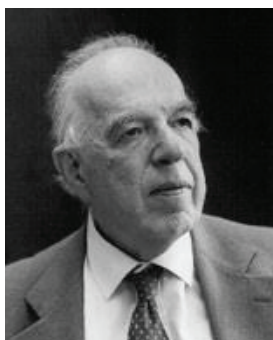
- Milmaniene, J. (2010). *Clínica de la diferencia en tiempos de perversión generalizada*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Monsiváis, C. (2009). México en 2009: la crisis, el narcotráfico, la derecha medieval, el retorno del PRI feudal, la nación globalizada. *Revista Nueva Sociedad*, 220(marzo-abril del 2009). Recuperado de: http://nuso.org/media/articulos/downloads/3593_1.pdf
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Recuperado de: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/67411/1/a77102_spa.pdf
- Pereña, F. (2004). *De la violencia a la crueldad. Ensayos sobre la interpretación, el padre y la mujer*. Madrid, España: Síntesis.
- Rassial, J. J. (2001). *El sujeto en estado límite*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Roudinesco, E. (2005). *La familia en desorden*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Savater, F. (2004). *Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad del legado de Moisés*. Madrid, España: Debate.
- Sibony, D. (1990). *Perversiones. Diálogos sobre locuras actuales*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Sibony, D. (1998). *Violence*. Paris, Francia: Seuil.
- Sofsky, W. (1998). *Traité de la violence*. Paris, Francia: Gallimard.
- Tolstoi, L. (2008). *Guerra y paz*. México: Tomo.
- Wieviorka, M. (2005). *La violence*. Paris, Francia: Hachette.
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Zoja, L. (2013). *Paranoia. La locura que hace la historia*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

CLÁSICO



LA PSICOLOGÍA DEL YO Y LA INTERPRETACIÓN EN LA TERAPIA PSICOANALÍTICA¹

Ernst KRIS



Aunque durante medio siglo de historia el desarrollo del psicoanálisis ha estado comparativamente hablando poco influenciado por descubrimientos simultáneos en otros campos de la ciencia, las diversas aplicaciones del psicoanálisis han estado influenciándose entre sí casi continuamente. Es en esta perspectiva que podemos ver la historia del psicoanálisis como una progresiva integración de hipótesis. La interrelación más clara es la existente entre las observaciones clínicas y el desarrollo de la teoría y técnica psicoanalítica. El desarrollo del punto de vista estructural en psicoanálisis, es decir, el desarrollo de la psicología del yo psicoanalítica, puede ser leído como efecto de esa misma interdependencia. En un punto Freud recibió la influencia de sus colaboradores de Zurich, quienes investigaron su interés por la psicosis. Esto lo llevó a formular el concepto de narcisismo y, de este modo, a ver el yo no ya como una serie de funciones aisladas sino como una organización psíquica. El segundo grupo de impresiones clínicas que favorecieron el desarrollo de una psicología estructural fue la observación de Freud de individuos motivados por un sentimiento de culpa inconsciente, y de pacientes cuya respuesta al tratamiento era una reacción terapéutica negativa. Estos tipos de conducta reforzaban su concepción de la naturaleza inconsciente de los autoreproches y de las tendencias al

1 Título original: "Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy", en *The Psychoanalytic Quarterly*, 1951.

autocastigo contribuyendo de este modo al reconocimiento de las características importantes del superyó. No hay duda de que otro tipo de impresiones clínicas a las que Freud se refirió durante estos años se derivaban de lo que hoy describiríamos como “neurosis de carácter” –casos en los que el análisis revelaba la naturaleza inconsciente de la resistencia y de la defensa y que, por esto mismo, facilitaban la formulación de las funciones preconscientes e inconscientes del yo.

Sin embargo, estos hechos no fueron fortuitos. Nadie puede creer que las impresiones clínicas de las que estamos hablando le llegaron a Freud de un modo accidental. Es seguro que Freud no volvió al estudio de las psicosis solo para entrar en polémica con Jung, o como respuesta a las sugerencias de Abraham. Tampoco se puede decir que su interés por las neurosis de carácter se debía al aumento de la incidencia de las neurosis de carácter entre sus pacientes a principio de los años 20 y, por ende, a un acontecimiento “psicosocial” –aunque es probable que tal cambio de frecuencia de distribución tuvo lugar. Es, sin duda, más sensato decir que se entrelazaba una disposición en el observador y un cambio de los objetos observados.

La predisposición de Freud para las nuevas formulaciones quizás se pueda certificar mejor por el hecho de que los principios de la psicología del yo fueron anticipados en sus Escritos técnicos.

La mayoría de estos escritos fueron redactados al mismo tiempo que su primer, y nunca completado, intento de formular una teoría, que más tarde se realizaría en la Metapsicología. A lo largo del desarrollo de la obra de Freud, siempre hubo un precedencia de las formulaciones técnicas sobre las teóricas. Era evidente durante la última década del siglo XIX cuando, en los Estudios sobre la histeria, Freud se reservó para sí la sección sobre terapia y no de la teoría. Algunos años después, cuando se concretó su interés en los sueños y las neurosis, y la importancia de la sexualidad infantil tuvo un mayor ascendente, se ocuparía principalmente en la modificación del procedimiento terapéutico: la “técnica de concentración” iba a ser reemplazada por la de la asociación libre. De igual modo, los escritos de Freud sobre técnica, durante la segunda década del siglo, anticipan por implicación lo que pocos años después iría a formular en términos de psicología

del yo. Su recomendación de que el análisis debería empezar desde la superficie y que la resistencia debería ser analizada antes de interpretar el contenido implicaba los principios básicos de la psicología del yo. Esto explica el estatuto que los escritos de Freud sobre técnica tiene dentro de la literatura psicoanalítica: han retenido una posición axial y la mayoría de los tratados sobre técnica, más que modificarlos, han ilustrado o confirmado sus escasos preceptos fundamentales. Si volvemos leer la disertación de Freud en el Congreso Psicoanalítico de Budapest en 1918, nos damos cuenta de que muchos problemas actuales relativos a la variación de los preceptos técnicos en determinados tipos de casos; -así como la tendencia global del desarrollo que en el presente intenta unir la terapia psicoanalítica a la psicoterapia en su sentido más amplio- ya fueron exactamente anticipados por Freud. El desarrollo predicho por él se hizo, sin embargo, posible gracias a las nuevas perspectivas abiertas por la psicología del yo a las modificaciones más tempranas y probablemente mejor sistematizadas de las técnicas psicoanalíticas, al desarrollo del análisis de niños por Anna Freud, al psicoanálisis de los delincuentes por Aichhorn, y, más tarde, a algunas de las diferentes modificaciones de la tendencia en el tratamiento psicoanalítico de casos “*bordeline*” y de psicosis.

La psicología del yo no solo amplió las perspectivas de la terapia psicoanalítica, sino que, también, la técnica del psicoanálisis de la neurosis sufrió cambios definidos bajo su impacto. Estos cambios son una parte del lento y a veces casi imperceptible proceso de desarrollo de la técnica psicoanalítica. Los cambios aislados que constituyen este desarrollo son difíciles de estudiar porque lo que podría describir como cambio no sólo puede ser visto como diferencia, y las diferencias en técnica entre analistas que comparten aproximadamente los mismos puntos de vista fundamentales puede ser debida a muchos factores; sin embargo, si estudiamos las tendencias de la modificación de las actitudes, estaremos en una posición más favorable.

No todos ni la mayoría de los cambios en la técnica psicoanalítica son consecuencias del desarrollo de algún aspecto de la teoría psicoanalítica. Si releemos los casos más antiguos de Freud, descubrimos, por ejemplo, que el conspicuo adoctrinamiento intelectual del Hombre de las Ratas enseguida fue reemplazado por un mayor

énfasis a la reactualización en la transferencia, un cambio que no tiene ninguna relación directa aparente con los presupuestos teóricos definidos. De un modo similar, una mejor comprensión y manejo de la transferencia no estaba probablemente en un inicio, conectado con ninguna intuición teórica nueva. Era un proceso de una mayor habilidad, y una mejor capacidad, que compartían Freud y sus primeros colaboradores, no distinta a ese proceso de una adquisición gradual de seguridad en la terapia que caracteriza la década formativa en el desarrollo de todo analista. Pero se pueden trazar otros cambios en la terapia psicoanalítica que, en mi opinión, influyen en las intuiciones teóricas. Cada nuevo descubrimiento en el psicoanálisis está abocado a influir, en algún u otro grado, el procedimiento terapéutico. El valor de las presentaciones clínicas está en que al escucharlas se estimula la revisión de nuestras propias experiencias clínicas, y de nuestros métodos, y nos aprovechamos de la experiencia de los demás. Para valorar esta influencia de la psicología del yo es necesario recordar las ideas que se desarrollaron al mismo tiempo, o subsiguientemente a la nueva orientación estructural: la teoría psicoanalítica de las pulsiones se extendió hasta incluir la agresividad, y la serie de experiencias ontogenéticas estudiadas incluían con mayor detalle los conflictos preedípicos que se derivan de la relación madre-hijo. Una investigación histórica de la literatura psicoanalítica confirmaría, creo, que estas nuevas intuiciones tenían efectos en la terapia, influyendo, sin embargo, principalmente el contenido de la interpretación y no la técnica de la terapia en su sentido más restringido. Se llegó a una transformación gradual de la técnica en gran medida a partir de la comprensión y mejoría del manejo de las resistencias. Por interpretar la resistencia no sólo nos estamos refiriendo a su existencia y a la determinación de sus causas, sino que también buscamos el modo en que opera analizándola en el contexto de otros tipos similares de conducta, como parte de las actividades defensivas del yo. La resistencia no es ya simplemente un “obstáculo” al análisis, sino que es una parte de la “superficie psíquica” que debemos explorar. El término resistencia pierde, pues, la connotación displacentera de un paciente que “se resiste” al médico que está enojado por la oposición del paciente. Esta fue la manifestación de un cambio de lo que podemos describir como el “clima” del análisis.

En uno de sus últimos trabajos Freud define las interpretaciones psicoanalíticas contra la acusación de arbitrariedad en especial al tratar la resistencia; analizó en detalle el criterio según el cual se podría verificar la exactitud de las interpretaciones a partir de la reacción del paciente. Con ello enfatizaba un área de cooperación entre el analista y el paciente e implícitamente nos precavía contra las interpretaciones impuestas dictatorialmente. Esto no significa que siempre sea posible o deseable evitar la oposición del paciente a algunas interpretaciones, sino que significa que por medio del desarrollo de la psicología del yo se han llevado a cabo una serie de cambios en la técnica de la interpretación –no cambio “azarosos”, como característica del trabajo de algunos analistas y no de otros, sino cambios que constituyen un conjunto de ajustes de la técnica psicoanalítica a la teoría psicoanalítica.

Ejemplos

Para clarificar estos puntos, citaré, en primer lugar, una versión simplificada de un incidente relatado por Anna Freud sobre el análisis de un niño de seis años. La visita al dentista había sido dolorosa. Durante su entrevista analítica el niño mostró un conjunto de acciones sintomáticas significativas relacionadas con esa experiencia. Estropeó o destruyó diversos objetos pertenecientes al analista y, finalmente rompió varias veces las puntas de unos lápices para luego afilarlas o tras tantas. ¿Cómo interpretar este tipo de conducta?

La interpretación puede apuntar a la castración retaliatoria, puede enfatizar el pasaje de una experiencia pasiva a una activa, o puede demostrar que el niño se estaba identificando con el dentista y su agresión. Las tres interpretaciones pueden, por supuesto, ser relacionadas con la angustia que había padecido. La elección entre estas tres interpretaciones u otras posibles dependerá claramente de la fase del análisis. La primera interpretación, una “interpretación del ello”, apunta directamente al complejo de castración. La segunda y la tercera apunta a los mecanismos de defensa. La segunda subraya que la pasividad es difícil de soportar y que al asumir un papel activo se controla el peligro. La tercera interpretación implementa la segunda

al señalar que la identificación puede servir como mecanismo de defensa. Podría mostrar bien que es un mecanismo general en la vida del niño. Puede influirle no sólo para reaccionar agresivamente (esto es lo que Anna Freud quiere decir cuando afirma que el niño no se estaba identificando “con la persona del agresor, sino con su agresión”), sino para lograr muchos objetivos, y que puede ser la motivación de muchos aspectos de su conducta. La interpretación que pone el énfasis sobre el mecanismo de identificación no es, por otra parte, la más amplia, pero puede también abrir un gran número de salidas y ser una interpretación que el niño puede aplicar más fácilmente a su auto-observación. Podría aprender a experimentar alguna de sus propias reacciones como “no conveniente” (es decir, como síntomas) y, de este modo, se daría un importante paso hacia una predisposición hacia el trabajo analítico subsiguiente.

No escogimos este ejemplo, para demostrar las potencialidades de una interpretación que apuntaba a hacer uso de un mecanismo de defensa consciente, sino, más bien, para demostrar que la situación permite y, en última instancia, requiere las tres interpretaciones. Un problema sobresaliente de la técnica consiste en establecer el mejor medio de comunicar el conjunto más completo de significaciones al paciente. El intento de restringir la interpretación al ello solo representa el procedimiento más viejo, el que según nosotros ha sido totalmente modificado por el cambio de que hablamos. Restringir la interpretación al mecanismo de defensa únicamente se podría justificar bajo el supuesto de que el paciente aún no está preparado –una precaución valiosa, aunque a veces existe una tendencia entre algunos analistas a exagerar esa precaución. También puede ocurrir que aunque restringimos con cuidado el campo de la interpretación el paciente reaccione como si no lo hubiésemos hecho. Mientras nuestra interpretación señala el mecanismo por el cual previene el peligro (identificación) el siguiente conjunto de asociaciones hace que el paciente reaccione como si hubiésemos interpretado su feminidad. Un secuencia de este tipo indica el progreso normal: la interpretación apunta a la estratagema de prevención, la reacción revela ese impulso.

No se pueden lograr condiciones verdaderamente experimentales en las que se puedan estudiar los efectos de interpretaciones alter-

nativas. La comparación de “casos similares” o la comparación de la reacción del paciente a “situaciones similares” nos ayuda a alcanzar algunas generalizaciones útiles. La situación ocasional bajo la que se pueden hacer comparaciones más precisas es el estudio de pacientes que emprenden un segundo período de análisis con un analista diferente. La necesidad de un segundo análisis no es el menosprecio del primer analista, ni tampoco implica que el primer curso del tratamiento no tuviera éxito. En algunos ejemplos de reanálisis en los que funcioné como segundo analista, el primer análisis se había emprendido en una época en la que los problemas de la psicología del yo todavía no habían influido en la técnica analítica, o por un colega que (en esa época) no apreció su importancia. El tratamiento inicial había producido considerables mejorías, pero los mismos problemas aparecían bajo una nueva luz, cuando se “insertaban” interpretaciones de un nuevo tipo, “más próximas a la superficie”. En algunos pocos casos en los que existían estas condiciones fue posible disponer de un relato escrito del primer análisis y se pudo tener una comparación fiable.

Durante el período de su segundo análisis de un paciente, -joven científico de unos treinta años-, ocupaba con éxito una posición académica respetable sin poder alcanzar una más elevada por ser incapaz de publicar sus amplias investigaciones. Esto era su queja principal y fue lo que le condujo a proseguir un segundo análisis. Recordaba con gratitud su anterior tratamiento, que había mejorado su potencia, había disminuido sus inhibiciones sociales, y había producido un marcado cambio en su vida. El paciente estaba angustiado ante el hecho de que, al haber reemprendido su análisis, esto pudiera llegar a oídos de su anterior analista (una mujer), y de que ésta pudiera sentirse herida por no haber vuelto a ella. Aunque estaba convencido de que después de los años pasados ahora debía analizarse con un hombre.

En su primer análisis había aprendido que el miedo y la culpa le impedían ser productivo, y de que él “siempre quería sacar, robar, como había hecho en la pubertad”. Estaba bajo la presión constante de un impulso a usar las ideas de otros -frecuentemente las de un joven distinguido profesional (*scholar*), íntimo amigo suyo, que tenía un despacho junto al suyo y con quien mantenía a diario largas conversaciones.

Estaba a punto de materializar un plan de trabajo concreto, que iba a ser publicado, cuando, de repente, un día el paciente me dice que acaba de descubrir en la biblioteca un tratado que había sido publicado hacía unos años y en el que se encontraba desarrollada la misma idea central de su trabajo... Era un tratado que había leído hacía unos años. El tono paradójico de satisfacción y excitación al relatármelo me llevó a indagar con todo detalle sobre el texto que temía plagiar. Un amplio escrutinio del texto dio como resultado que la antigua publicación contenía un soporte útil de sus tesis, pero no aparecía alusión alguna a la misma. El paciente había hecho decir al autor lo que él mismo quería decir. Una vez asegurada esta pista todo el problema del plagio se presentó bajo una nueva luz. Sucedió que el eminente colega había tomado, en repetidas ocasiones, las ideas del paciente, las había adornado y repetido sin conocimiento. El paciente tenía ahora la impresión de estar oyendo por primera vez una idea productiva sin la cual no podría esperar dominar su propio tema, una idea que sentía no poder usar porque era de la propiedad de su colega.

Entre los factores que determinaban las inhibiciones del paciente en su trabajo, la identificación con su padre desempeñaba un papel importante. A diferencia del abuelo, un científico distinguido, el padre no había dejado huella en su campo (*"the father had failed to leave his mark in his field of endeavor"*). El esfuerzo del paciente por encontrar padrinos, por pedir prestadas las ideas, para descubrir o bien que eran inadecuadas o que podían ser objeto de plagio, reproducía los conflictos de su primera relación con su padre. La proyección de ideas a las figuras paternas estaba determinada en parte por el deseo de un padre exitoso y grande (*un grandfather*). En un sueño el conflicto edípico con el padre aparecía representado como una batalla en la que los libros eran armas y los libros conquistados eran tragados durante el combate. Esto se interpretó como el deseo de incorporar el pene del padre y se podía relacionar con una etapa determinada de la infancia cuando, a la edad de cuatro y cinco años, su padre lo llevaba como compañero de pesca. "El deseo por el pez más grande", y el recuerdo de intercambiar y comparar peces, apareció varias veces y con muchos detalles. La tendencia a sacar mordido y robar podía trazarse a lo largo de muchas ramificaciones y enmascaramientos, durante el

período de latencia y la adolescencia, hasta que un día se puede ver que el desplazamiento decisivo remitía a las ideas. Sólo eran interesantes las ideas de los demás, solo las ideas que uno pudiera tomar de los otros; de ahí que el apoderarse de ellas tenía que ser manejado, (*"hence the taking had to be engineered"*)².

Ahora es posible comparar dos tipos de concepción analítica. En su primer análisis, la conexión entre la agresividad y la inhibición es su trabajo había sido reconocido: "Un paciente que en la pubertad había robado, en ocasiones, principalmente dulces y libros, más tarde retuvo una determinada inclinación al plagio. Dado que para él la activada estaba conectada con robar, el trabajo científico con el plagio, pudo eludir estos impulsos reprensibles por medio de una amplia inhibición de sus actividades y esfuerzos intelectuales". El punto clarificado por el segundo análisis implicaba el mecanismo usado en la inhibición de la actividad. El segundo conjunto de interpretaciones, por esta razón, implementó la primera por su mayor concreción, por el hecho de que cubría la amplia gama de detalles de la conducta y, por ello, abría el camino para ligar el presente con el pasado, la sintomatología adulta con las fantasías infantiles. Sin embargo, el punto crucial fue la "exploración de la superficie". El problema consistía en establecer como surgió el sentimiento "Estoy en peligro de plagiar".

El procedimiento no apuntaba a un acceso a un acceso directo o rápido al ello por medio de la interpretación; antes bien, hubo un período exploratorio inicial durante el cual se estudiaban con cuidado diversos aspectos de la conducta. Este estudio empezó en un nivel descriptivo y, gradualmente, procedió a establecer las pautas (*patterns*) de conducta típicas, presente y pasadas. Lo primero que se observó fueron su actitudes de admiración y crítica de las ideas de otras personas, luego la relación de estas con las propias ideas e intuiciones del paciente. En este punto, la comparación entre la propia productividad del paciente y la de los otros tuvo que ser trazada con todos su detalles; más tarde, se pudo aclarar el papel que tales

2 N. del T.: Este *engineered* lleva a J. Lacan a traducir la frase en los siguientes términos: "apoderarse de ellas es una cuestión de saber arreglárselas" a partir del eco de *how to engineer*: cómo gestionar, planificar.

comparaciones habían desempeñado en el desarrollo de su infancia. Y, finalmente, pudimos analizar la distorsión de imputar a otros sus propias ideas y hacer consciente el mecanismo de “dar y tomar”. La descripción exploratoria apunta, pues, fundamentalmente, a descubrir el mecanismo de defensa y no al contenido del ello. El arma interpretativa más poderosa es naturalmente el vínculo entre esta defensa y la resistencia del paciente en el análisis, un aspecto que en el presente contexto no vamos a discutir. Los pasos exploratorios en este análisis se parecen a los que Helene Deutsch describe en un caso sorprendentemente análogo, en el cual la tendencia inconsciente a plagiar ideas de un amigo admirado condujo a un trastorno de la memoria tan grave que se utilizó el método psicoanalítico para eliminar totalmente el diagnóstico de enfermedad neurológica. Si hubiese sido posible obtener material de la infancia del paciente de Helene Deutsch, hubiésemos podido ligar las similitudes y diferencias en los primeros años de la vida de ambos hombres hasta las ulteriores diferencias en la estructura de sus defensas y su sintomatología³. El mecanismo descrito y hecho consciente en el análisis de nuestro paciente, el impulso del ello, el impulso de devorar, emergió a la consciencia. Los siguientes paso de la interpretación condujeron sin constricciones al área de había analizado, de un modo efectivo, el primer psicoanálisis. No se pretende aquí que tales procedimientos ya fueran nuevos en esa época. Seguramente siempre ha habido analistas que acceden a un problema de interpretación aproximadamente tal como se ha delineado aquí. Este tipo de perspectiva ha sido, en alguna medida, sistematizado gracias a la guía y apoyo de la psicología del yo. Todo indica que muchos más analistas proceden ahora de un modo similar y que han obtenido la impresión de que tal cambio de énfasis es terapéuticamente gratificante⁴.

3 Al analizar el paciente presentado aquí tuve conocimiento del artículo de H. Deutsch. Sin saberlo conscientemente, seguí su ejemplo al entrar en el examen detallado de las ocupaciones intelectuales del paciente.

4 El análisis del caso que aquí presentamos fue interrumpido por la segunda guerra mundial. Durante su trascurso el paciente publicó al menos una de las contribuciones que había previsto publicar desde hacía tiempo. Intentó reanudar su análisis después de la guerra pero no fue posible establecer contacto con él. Desde entonces he sabido que ha hallado satisfacción en su vida familiar y en su carrera.

Planificación e intuición

Una diferencia entre los métodos más nuevos y más antiguos de analizar los mecanismos de defensa y de articular los descubrimientos psicoanalíticos entre la “superficie” y la “profundidad”, requiere una discusión más detallada. El desarrollo de la teoría he hecho que las interrelaciones entre los diversos eslabones del trabajo analítico sean más claros, facilitando de este modo la comunicación de estos problemas. Ahora podemos enseñar con más precisión la “jerarquía” y la “temporalización” de las interpretaciones, así, como la “estrategia” y la “táctica” de la terapia. Sin embargo, vamos siendo cada vez más conscientes de las incertidumbres existentes en esta área. Al hablar de jerarquía y temporalización de las interpretaciones y de la estrategia o táctica en la técnica, ¿no nos referimos a un plan de tratamiento, ya sea en su perspectiva general o en la perspectiva adaptada al tipo de caso y de prognosis específica? ¿Qué grado de generalidad o de especificidad tienen los planes de tratamiento que hacen los analistas individualmente? ¿En qué momento del contacto con el paciente tienden a emerger tales planes? ¿Bajo qué condiciones estamos obligados a modificar tales impresiones o tales planes? ¿Cuándo tienen que abandonarse o reformularse?

Estas son algunas de las cuestiones sobre las que se apoya gran parte de nuestra enseñanza en psicoanálisis, y que están representadas inadecuadamente en la literatura analítica. El tema es de gran importancia porque al usar controles sobre la predicción nos podríamos satisfacer en cuanto a la validez y grado de las denodadas previsiones de esas operaciones sobre las que la técnica psicoanalítica depende en gran parte.

La tendencia a discutir la “planificación” y la “intuición” como dos alternativas de la práctica y técnica psicoanalítica recorre los escritos analíticos, aunque muchas veces se comprueba esa antítesis no es legítima. Theodor Reik y Wilhelm Reich en polémica poco provechosa son citados siempre en tales debates. En mi opinión no solo la controversia sino, también, el problema al que se apunta son espúreo. Sólo se tiene que determinar en que punto los procesos preconscientes en el analista “revelan” y determinan su reacción, un problema

que toca la experiencia personal de todo analista. Algunos se sienten inhibidos al intentar conscientemente formular los pasos a dar, para ellos la conciencia completa actúa como inhibición o distracción. Existen otros que, al menos de vez en cuando, desean reflexionar sobre lo que están haciendo o han hecho en un caso particular, y otro que casi incesantemente desean saber “donde están”. No se puede trazar un estándar óptimo.

La idea, sin embargo, de que las reacciones preconscientes del analista se oponen necesariamente a la “planificación” parece, en el presente nivel de nuestro conocimiento sobre los procesos del pensamiento preconscientes, y quedamos cortos, pasado de moda.

Una vez que partimos de que la distancia óptima de la conciencia completa forma parte de la “ecuación personal” del analista, la contribución de los procesos preconscientes obtiene una considerable importancia. En primer lugar, garantiza la espontaneidad que lleva al analista decir de un paciente que había mostrado una gran aprehensión en la víspera de una interrupción del análisis por vacaciones: “No se preocupe, estaré bien”. Muchos pueden pensar al principio que Ella Sharpe, que dio este ejemplo, había dado un paso peligroso, y que su respuesta impensada iba demasiado lejos.

Pero en una segunda reflexión podemos concluir que, dado que el paciente había sido preparado adecuadamente para la aparición de impulsos agresivos dentro de la transferencia, la agudeza de la interpretación puede haber tocado un *insight* creado. Se apruebe o no tales efectos de sorpresa – y debo aquí confesar mi propia duda – es obvio que una premeditación consciente difícilmente hubiera podido producirla.

Pero incluso aquello de nosotros que no compartamos la posición de Ella Sharpe, tenemos razón en la contribución constructiva de la intuición. Déjeme que les refiera el caso de un paciente que había sido analizado durante su infancia y que volví a ver quince años después de que su primera experiencia analítica se interrumpiera a causa de la influencia de una madre verdaderamente seductora que no pida soportar el compartir el chico con el analista de niños. Estaba fami-

liarizado con algunos de los aspectos de dicho análisis. Algunos de los síntomas no se habían modificado, otros habían vuelto a aparecer, estados de excitación compulsiva o sus equivalentes, que en algunos casos apuntaban hacia el exhibicionismo. Dedicamos largos tramos del análisis a los detalles de estos estados de excitación y se aclaró que, regularmente, se iniciaban y concluían con algunos hábitos de comer y beber.

La condición total fue designada por el paciente y yo mismo como de “voracidad”. En una fase siguiente las fantasías fálicas sobre la madre seductora fueron trasladándose a términos orales; la violenta demanda de amor (*demand for love*), se convirtió en una clave que abría muchos recuerdos que no se habían revelado durante el análisis infantil. En un punto, sin embargo, el proceso empezó a empantanarse, el análisis se hizo más lento, hasta que de repente sucedió un cambio.

Durante una entrevista el paciente manifestó emociones muy vivas: se fue de la entrevista muy conmovido e informo, al siguiente día, que había dado con la cuestión. Ahora comprendía. Y como prueba cito que cuando su mujer, entre bromas y de un modo suave, le había criticado había empezado a llorar y, muy aliviado, había seguido llorando durante horas. ¿Qué había ocurrido? Al repetir la interpretación yo había usado términos distintos sin premeditación consciente. No hable de su demanda de amor (*demand for love*), sino de su “necesidad de amor” (*need for love*) o expresiones con una connotación que ponía de relieve las exigencias no agresivas sino pasivas de sus pulsiones orales.

La intuición había modificado de un modo apropiado lo que la comprensión consciente había fracasado en captar. Este ejemplo puede servir para ilustrar la interacción regular y necesaria de la planificación e intuición, de los niveles preconcientes y conscientes de la comprensión del material psicoanalítico. Mi impresión es que todos los avances del psicoanálisis se han producido gracias a tales interacciones, que más tarde han sido más o menos codificados en reglas técnicas.

Cuando hablamos de la intuición del analista, estamos tocando un problema que tiende a ser tratado en la literatura psicoanalítica

bajo distintos encabezamientos. Nos referimos al equilibrio psíquico o al estado mental del analista. Una parte de este problema, sin embargo, está directamente vinculado al proceso de interpretación. Muchas veces una breve mirada en la dirección del autoanálisis es una parcela y parte de la intervención del analista.

La interconexión es una parcela y parte de la intervención del analista. La interconexión entre atención, intuición y autoanálisis en el proceso de interpretación ha sido magistralmente descrito por Ferenczi: “Uno se deja influenciar por las asociaciones libres del paciente; simultáneamente uno permite que las propias imaginaciones jueguen en estas asociaciones; de modo intermitente uno compara las nuevas conexiones que aparecen con productos previos del análisis sin perder de vista la propia crítica de los procesos de uno.

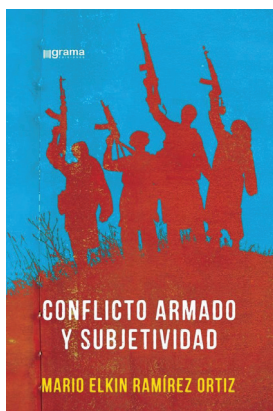
Esencialmente, uno podría hablar de un proceso finito de oscilación entre la empatía, la auto-observación y el juicio. Esta última, completamente espontánea, se declara intermitentemente como una señal que uno, naturalmente evalúa de inmediato por lo que es; sólo sobre la base de una ulterior evidencia podemos decidir finalmente para hacer una interpretación” (*La elasticidad de la técnica psicoanalítica*, 1927).

Traducción del francés: Vicente Palomera.

RESEÑA



CONFLICTO ARMADO Y SUBJETIVIDAD NUEVOS ENSAYOS DE PSICOANÁLISIS APLICADO A LO SOCIAL



Título: Conflicto Armado y Subjetividad: Nuevos ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social.

ISBN: 978-987-4136-13-8

Autor: Mario Elkin Ramírez Ortiz.

El libro *Conflicto Armado y Subjetividad* de Mario Elkin Ramírez, analiza desde el psicoanálisis los fenómenos sociales que subyacen al interior del conflicto armado, mostrando lo específico del sujeto del inconsciente en este contexto, en una época regida por el discurso capitalista, en el marco de la hipermodernidad.

El autor desarrolla la lógica de la subjetividad de la época, explora la relación ciencia-capitalismo y las consecuencias que de esta relación se derivan, como la aparición de nuevos sistemas, el conflicto armado, el plus de goce que arrasa con la subjetividad produciendo adiciones a los objetos de consumo y otras consecuencias como las prácticas del secuestro, el terrorismo y el desplazamiento forzado.

En el texto se pone de manifiesto, cómo desde el discurso capitalista desaparece el límite que humaniza al sujeto, todo está permitido, el goce no está excluido y en consecuencia el sujeto queda reducido a ser un consumidor que a su vez es consumido. Al saturarse la falta con el consumo excesivo de objetos, desaparece en el sujeto la capacidad de desear, al confundir el deseo con la compulsión de consumir objetos.

En su recorrido por el psicoanálisis, específicamente en Lacan, plantea que debido a la forclusión en lo simbólico del nombre del padre, éste puede retornar en lo social como una orden de hierro que se hace evidente en los grupos paramilitares y bandas criminales, que responden al llamado de un padre que sea consistente y regulador del orden social perdido.

En el libro se analiza el discurso de los diferentes actores armados y desde allí, partiendo de lo que es el otro para el sujeto hace inferencias sobre cómo se construye el enemigo desde la subjetividad y cómo la existencia de éste es necesaria para la validación del conflicto armado.

La guerra es presentada como una estrategia de mercado y fenómenos como el secuestro y el desplazamiento forzado son ejemplos de que la libertad, la vida, las tierras expropiadas en un contexto de conflicto armado tienen un valor de mercancía de acuerdo con la lógica del discurso capitalista.

El autor a partir de casos concretos como lo acontecido en la comuna 13 de Medellín, el miedo y la angustia en la guerra urbana de la ciudad, las consecuencias psíquicas del desplazamiento forzado y el secuestro, explica la implicación de lo subjetivo en el conflicto armado en Colombia.

Frente a las víctimas de este conflicto, el autor muestra que éstas se hallan en un sin sentido de lo que les ha acontecido y una ausencia de construcción simbólica, porque hay un encuentro con un real que no pueden simbolizar ni olvidar. Propone frente a esto que no se trata de olvidar, ni de reprimir psíquicamente, sino de hacer emerger lo silenciado para elaborarlo. Desde el psicoanálisis contrario a lo que plantea el discurso sociológico que tiende a poner en el perpetrador toda responsabilidad, invita a no victimizar al sujeto, sino, por el contrario, hace un llamado a que éste asuma la responsabilidad por su vida en adelante y no sobre los hechos perpetrados sobre él.

Sofía Fernández Fuente

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 es-

tos 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 institu-

ción, ello para garantizar la revisión por pares mediante el procedimiento *doblo 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 exclu-

sivamente 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 de-

ben 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, anteceditos 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 antecedita 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?](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