

ISSN: 0123-8884

Revista *Affectio Societatis*

Vol. 16, N.º 30
enero-junio de 2019

Departamento de Psicoanálisis | Universidad de Antioquia



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
1803



Revista **Affectio
Societatis**

Vol. 16, N.º 30
enero-junio de 2019

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. 16 No. 30, enero-junio de 2019

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

Mariana Lopera Álvarez

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: Diego Rivera (1886/1957).
“Sueño de una tarde dominical en la alameda
central” (1947). Thinglink.

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. 13, N° 30 enero-junio de 2019

ISSN 0123-8884

Comité Científico..... 7

Artículos de investigación

Invenções frente a lo Real del trauma o las voces
de las víctimas de la masacre de Bojayá, Chocó
Ximena Castro-Sardi 11

Re-nacimientos y bautismos en el rap: misticismo
y religiosidad representados en seudónimos de adolescentes
Diego Fernando Bolaños, Marcelo Ricardo Pereira..... 39

O problema da experiênciã do Ser em Heidegger e Lacan
Elton Augusto Pinotti e Souza..... 63

Cuando se aprende nada: un diálogo entre los problemas
de aprendizaje y la anorexia mental en psicoanálisis
María Catalina León Suarez..... 83

Avatares que atraviesan el cuerpo y su relación con la época.
Una mirada Psicoanalítica
Bibiana Claudia Vangieri 97

Sur la problématique du lien social dans la psychose
Luis Iriarte Pérez 117

La angustia, más acá del conocimiento
Maximiliano Cosentino 132

Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: supereu, objeto voz e música <i>Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira, Marcus André Vieira</i>	144
Artículos de reflexión	
Estrago madre-hija y el superyó <i>Anna Carolina Nogueira</i>	177
Brujería e histeria: el síntoma como crítica <i>Rigoberto Hernández Delgado</i>	185
Un imposible duelo <i>Sylvia De Castro Korgi</i>	208
Clásicos del psicoanálisis	
El desarrollo de la transferencia <i>Ida Macalpine</i>	225
Guía para autores	265

COMITÉ CIENTÍFICO

Angélica Toro Cardona: Psicóloga, universidad de Antioquia. Master de investigación en psicoanálisis, universidad Paris VIII. Candidata a doctor en psicología de la Universidad Rennes 2. Psicóloga clínica Nouvel Hôpital de Navarre- Evreux (Francia)- Docente en psicopatología y criminología del instituto de formación continua AFAR (Francia).

Jose Ramón Ubieta: Psicólogo clínico, universidad Oberta de Catalunya, España. Áreas de conocimiento: Psicoanálisis, psicología clínica, infancia y adolescentes. Autor de diversas publicaciones de artículos.

Juan Manuel Uribe: Filósofo y Psicoanalista, universidad de Antioquia. Especialista, universidad de la Habana. Magister en ciencias sociales, Universidad de Antioquia. Doctor en filosofía, universidad de Antioquia. Docente del departamento de psicoanálisis de la universidad de Antioquia.

Ilka Franco Ferrari: Psicanalista, Psicóloga, Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, PUC Minas, Brasil. Doctorado en Psicología por el Programa Clínica y Aplicaciones del Psicoanálisis en la Universidad de Barcelona, y Pos-doctorado en “Psicología Forense” por esta Universidad.

Flor de María Gamboa: Psicoanalista, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, México. Áreas de conocimiento: Psicoanálisis, estudios de género y teorías feministas. Autora de diversos artículos publicados.

Wilmar Hernández Reyes Sevillano: Candidato a Doctor en Sociología, Universidad del Valle, Magister en Psicología y Especialista en Psicología Clínica de Orientación Psicoanalítica, Universidad San

Buenaventura, Cali. Psicólogo, Universidad del Valle. Asistente de docencia de la facultad de ciencias sociales y económicas de la Universidad del Valle, Cali.

Isabel Cristina Zapata Castaño: Psicóloga, Universidad de San Buenaventura (Medellín). Master en investigación en ciencias sociales y humanas con énfasis en psicoanálisis, Universidad Saint-Denis, Paris VIII. Psicóloga clínica, Estructura de tratamiento del dolor crónico, Hospital de Haguenau (Francia). Psicóloga clínica, Servicio de reparación socio- judicial, Asociación ARSEA de Estrasburgo (Francia) Áreas de conocimiento: Violencia intrafamiliar, feminidad, dolores crónicos, psicoanálisis en institución, psicoanálisis aplicado y clínica psicoanalítica.

Olga Medina Tamayo: Psicoanalista, Enseñante vacataire de la Universidad Paul-Valéry Montpellier III. Doctora en Psicología clínica y psicopatología de la Universidad paris cité Sorbonne- Villetanuese. Master II en psicología clínica y patológica, Universidad de Descartes Paris V. Especializaciones en psiquiatría legal, criminología aplicada al peritazgo mental, y en urgencias psiquiátricas.

Aline Guimarães Bemfica: Psicoanalista. Investigadora por la Fundación de amparo a la investigación do Estado do Rio de Janeiro. Investigadora invitada por la Universidad de París 8, Francia. Postdoctorado por la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Doctorado en Teoría Psicoanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Maestria en Teoría da literatura por la Universidade Federal de Minas Gerais.

Mario Elkin Ramírez Ortiz : Psicoanalista, Filósofo y sociólogo, universidad de Antioquia. Especialista, universidad de Paris VIII. Magister en de Estudios Avanzados en Psicoanálisis y Campo Freudiano, Universidad de Paris VIII. Doctor en Psicología, Universidad de Buenos Aires. Docente del departamento de psicoanálisis de la universidad de Antioquia.

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN



INVENCIONES FRENTE A LO REAL DEL TRAUMA O LAS VOCES DE LAS VÍCTIMAS DE LA MASACRE DE BOJAYÁ, CHOCÓ

Ximena Castro-Sardi¹

Universidad Icesi, Cali, Colombia

xcastro@icesi.edu.co

ORCID: 0000-0002-0740-9293

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a01

Resumen

Este artículo es producto de una investigación realizada en la región de Bojayá, Chocó (Colombia) durante los años 2016 y 2017. A partir de una serie de entrevistas y notas de campo, se presenta una lectura psicoanalítica de los efectos psíquicos y sociales de uno de los acontecimientos más violentos del conflicto armado colombiano. La reflexión sobre los hallazgos empíricos se estructura en torno a tres temáticas: la conceptualización

psicoanalítica del trauma como un Real imposible de representar; la configuración de la identidad de víctima en esta región, antes olvidada, como una forma de inscribirse en el Otro; y las invenciones propuestas por los sujetos-víctimas para bordear lo imposible de decir que habita el trauma.

Palabras clave: víctimas, trauma; psicoanálisis lacaniano, conflicto armado colombiano, masacre de Bojayá.

1 Psicóloga, Psicoanalista. Profesora del Departamento de Estudios Psicológicos de la Universidad Icesi, Cali, Colombia. Master of Social Science, New School for Social Research, Nueva York; Master Recherche en Psychanalyse y candidata a doctora, Université Paris 8, Francia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0740-9293>.

INVENTIONS FACING THE REAL OF THE TRAUMA OR THE VOICES OF THE VICTIMS OF THE MASSACRE OF BOJAYÁ, CHOCÓ

Abstract

This paper is the result of a research carried out in the region of Bojayá, Chocó (Colombia) during the years 2016 and 2017. From a series of interviews and a field diary, it presents a psychoanalytic reading of the social and psychic effects of one of the most violent events of the Colombian armed conflict. The reflexion on the empirical findings is structured around three topics: the psychoanalytic conception of trauma

as a Real impossible to represent; the configuration of the victim identity in this region, formerly forgotten, as a form of being inscribed in the Other; and the interventions proposed by the subjects-victims to approach the impossible to say that inhabits the trauma.

Keywords: victims, trauma, Lacanian psychoanalysis, Colombian armed conflict, massacre of Bojayá.

INVENTIONS VIS-À-VIS DU RÉEL DU TRAUMATISME OU LES VOIX DES VICTIMES DU MASSACRE DE BOJAYÁ, CHOCÓ

Résumé

Cet article est issu d'une recherche menée dans la région de Bojayá, Chocó (Colombie) entre 2016 et 2017. Une série d'entretiens et de notes prises sur le terrain servent de base pour présenter une lecture psychanalytique des effets psychiques et sociaux de l'un des événements le plus violent du conflit armé colombien.

La réflexion sur les résultats empiriques porte sur trois thèmes : la conceptualisation psychanalytique du traumatisme en tant que Réel impossible à représenter ; la configuration de l'identité de la victime dans cette région, auparavant oubliée, comme une manière de s'inscrire dans l'Autre ; et finalement, les

invenções proposées par les sujets-
victimes pour frôler l'impossible à
dire habitant le traumatisme.

Mots-clés : victimes, traumatisme,
psychanalyse, lacanien, conflit armé
colombien, massacre de Bojayá.

Recibido:05/04/2018 • Aprobado:21/10/2018

En este artículo expondré una lectura psicoanalítica de uno de los casos emblemáticos del conflicto armado colombiano, acontecido el 2 de mayo de 2002 en Bellavista, Chocó, cuando un cilindro bomba estalló en el altar de la iglesia dejando sin vida a casi un centenar de personas. Esta reflexión sobre el caso de las víctimas de la masacre de Bojayá, basada en los resultados de una investigación de campo², más de quince años después del acontecimiento traumático, me permitirá proponer algunas ideas y tesis en torno a la temática de las víctimas de la guerra en Colombia, basándome en la teoría psicoanalítica.

La primera de ellas se relaciona con el concepto psicoanalítico de *trauma*, cuya vigencia y operatividad permiten abordar tanto el acontecimiento inesperado, excesivo y devastador de la masacre –es decir, a un *Real* imposible de simbolizar–, como a las marcas, a veces indelebiles, que deja en el psiquismo de los sujetos que sobrevivieron. La segunda, tiene que ver con la configuración de la identidad de víctima en un contexto social atravesado históricamente por la segregación y la violencia y cómo ésta forma de nombrarse les ha permitido a las comunidades de la región del medio Atrato inscribirse simbólicamente en el *Otro* del país. La tercera expone dos invenciones singulares de los sujetos-víctimas de la masacre de Bojayá como un modo de arreglo frente a lo *Real* del trauma.

2 Este artículo es un producto del proyecto de investigación “Bojayá, 15 años después: Políticas del perdón y el retorno”, financiado por la convocatoria interna de investigación de la Universidad Icesi y por la Fundación Ford, y desarrollado durante 2016 y 2017 en Bojayá, Chocó. El equipo interdisciplinario de investigación estuvo conformado por: Aurora Vergara, Diego Cagüañas, Lina Buchely, Marcelo Franco, Yoseth Ariza, Jerónimo Botero, Lina Mosquera, Lina Jaramillo, María Paola Herrera, Henry Arenas, Mario Hernández, Natalia Arenas y Ximena Castro-Sardi. En Bojayá, participaron con generosidad Leyner Palacios Asprilla, María Pascuala Palacios y demás integrantes del Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, el Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (COCOMACIA), el Grupo de Cantadoras de Pogue, entre otros integrantes de las comunidades de Pogue y Bellavista.

El acontecimiento traumático

La masacre de Bojayá ocurrió durante un enfrentamiento entre el Frente 57 de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo) y el Bloque Élmér Cárdenas de las AUC (Autodefensas Unidas de Colombia). El combate tuvo lugar en Bellavista –la cabecera municipal de Bojayá– y Vigía del Fuerte –un municipio vecino que limita con el departamento de Antioquia– entre los días 20 de abril y 7 de mayo de 2002 (CNMH, 2010). La expansión paramilitar, que había tenido lugar en la región del Urabá desde inicios de los años noventa, había descendido hacia el sur por el río Atrato convirtiendo a Bellavista en objeto de disputa de todos los bandos en combate. En la mañana del 2 de mayo, la guerrilla atacó con cilindros bomba a un grupo de paramilitares que se encontraban cerca de la parroquia San Pablo Apóstol, a sabiendas de que ahí, en una capilla de cemento, se resguardaban alrededor de 300 personas que esperaban sobrevivir en la casa sagrada. Un cilindro bomba rompió el techo de la iglesia y estalló en el altar. Pese a las múltiples advertencias y denuncias emitidas por organismos de control, la Diócesis de Quibdó y varias ONG, las autoridades gubernamentales y la fuerza pública no protegieron a la población civil (Gómez, 2012). Aquel día murieron 119 personas, las cuales fueron enterradas en fosas comunes improvisadas por las autoridades estatales³ y quedaron heridas alrededor de 100 personas. Tras la masacre ocurrió el destierro de 1.774 familias, y cinco años después el proyecto de relocalización y retorno de esta población desembocó en la construcción de “Bellavista la nueva”.

Si bien es menester ubicar la masacre en una historia de al menos cuatro siglos de destierro, explotación, racismo, despojo y expropia-

3 El número de personas asesinadas en la masacre no ha sido establecido con claridad debido a las falencias en el proceso de identificación de los cuerpos por parte de las autoridades en los días posteriores a la explosión del cilindro bomba en la iglesia. Otra de las dificultades para establecer el número exacto se debe a que había un número importante de mujeres embarazadas. Si bien los seres aun no nacidos carecen de existencia legal, para los habitantes de Bojayá éstos sí son contabilizados entre sus fallecidos. Más de una década después de la masacre, la cifra oficial de muertos no concuerda con la cifra de los bojayaseños.

ción de tierras y recursos, tal como lo señala Vergara-Figueroa (2018), este evento transformó para siempre la vida de esta comunidad y el uso del territorio. Para Ortega (2008), los acontecimientos traumáticos, además de destructivos, dejan una marca indeleble en las víctimas y se vuelven perturbadores para sus protagonistas y los descendientes de estos, aun después de años y décadas; son capaces de desbordar los referentes de previsión de las comunidades y cuestionan “no solo la viabilidad de la comunidad sino la vida misma” (p. 31). Según este autor, las características de los traumas sociales son: su capacidad de desestabilizar categorías socialmente establecidas; constituyen experiencias que presentan un carácter inconcluso, transformándose en referencias tan influyentes que los proyectos colectivos tienden a legitimarse a partir de estas; y tienen la capacidad de estructurar el presente, incluso de forma tácita o implícita.

Según Arciniegas (2012), a diferencia de los efectos traumáticos de una experiencia, que son múltiples y particulares, los acontecimientos que son capaces de producir traumas tienen algunas cualidades comunes. La *capacidad traumatógena de un acontecimiento*, para esta autora, se basa en tres características: lo inesperado o lo sorpresivo; el sinsentido, pues es algo difícil de narrar y comprender; y lo excesivo, debido a que atraviesa una frontera de protección de los sujetos: “Se trata, así, de acontecimientos que introducen una *discontinuidad* en la vida del sujeto. Introducen un antes y un después en la historia de alguien. A partir de ese momento la vida ya no podrá ser como antes” (p. 46).

Con base en lo anterior es posible argumentar que la masacre de Bojayá es un acontecimiento traumático no solo por su dimensión devastadora, sorpresiva y excesiva, sino también porque derrumbó algunos de los criterios establecidos en la vida social. En una entrevista con el párroco de la iglesia San Pablo Apóstol de Bellavista, Álvaro Hernán Mosquera, éste relata el horror que se vivió el 2 de mayo de 2002 y la huella que dejó en la comunidad:

Cuando se hace una reconstrucción de todo lo que se vivió, todo el proceso, traer la imagen a la memoria y recordar todas esas cosas produce estupor. *Produce estupor* porque... [...]. Pero la narración – toda la que hace la gente, el padre Antún, el mismo padre Janeiro

Jiménez- es que en ese momento pensaron que ya, *que el mundo se acababa porque... la gente no esperaba nunca: los sorprendió. El impacto los sorprendió, el estallido del cilindro los sorprendió*. Se contabilizan todas las personas que estaban allí: 119 personas [...], reconocidas en este momento: 79 quedaron allí, contando los niños –muchos niños–; mujeres embarazadas también que quedaron allí. Y hubo mucha gente que, precisamente desde afuera, pudieron ellos mismos... cuando escuchan el estallido, vienen corriendo. Aquí hay una señora también que estuvo allí: ella empezaba, ayudó muchísimo a sacar los cuerpos también. Y hubo un momento en que una señora se levanta... sin cabeza [...]. Otros sin brazos, sin piernas. Eso fue, como se dice, una carnicería humana completa (Entrevista de campo 1, Bellavista, 2016)⁴.

Aunque muchas víctimas coinciden en que hubo una intensificación de la confrontación entre grupos armados desde el año 2000, el ataque a la iglesia era insospechado, estaba por fuera de cualquier previsión socialmente establecida. Y a pesar de que algunos piensan que el suceso del 2 de mayo fue una “tragedia anunciada”, era inconcebible que una expresión de violencia extrema ocurriera en el refugio sagrado de los pobladores creyentes de Bojayá. Así lo expresa el párroco:

Es una tensión muy fuerte que la comunidad vivió. Cuando uno habla con cada persona que estuvo en ese lugar, en ese sitio, de los que pudieron sobrevivir a esa masacre, se revive nuevamente el dolor. *El dolor que sigue haciendo mella y que va marcando en las personas ese estigma en que no pueden todavía salir de ese dolor y que no han podido reconstruir su tejido social [...]. Nunca el templo se pensó o se creyó que podía ser tocado, un lugar sagrado, y que esta gente podía, de alguna manera, atentar contra ese lugar, contra ese sitio, sabiendo que tantas personas estaban ahí inocentes: que no formaban en ningún momento parte de la guerra, no eran combatientes* (Entrevista de campo 1, Bellavista, 2016).

4 Algunas de las entrevistas presentadas aquí fueron editadas en la realización del documental titulado “Promesas de paz”, dirigido por Marcelo Franco, periodista, integrante del equipo de investigación, junto con Carlos Penagos.

La masacre ocurrida en Bellavista en el año 2002, como acontecimiento traumático comporta, indudablemente, un Real que se deriva de la *tyché* (Lacan, 2007/1964), es decir, del infortunado azar de estar en el lugar preciso del acto de violencia. La dimensión aleatoria en la causalidad del sujeto es introducida por Lacan en su *Seminario 11*, retomando la noción aristotélica de *tyché*, para referirse al encuentro inesperado, bueno o malo, con el Real, es decir con lo indecible e inasimilable:

La función de la *tyché*, de lo real como encuentro –el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido– se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención –la del trauma. (p. 63).

El trauma, desde la perspectiva lacaniana, siempre comporta, a la vez, una dimensión relacionada con el acontecimiento y la contingencia, y otra ligada a las marcas psíquicas que deja en los sujetos que vivieron el evento (Lahutte, 2015).

Los sobrevivientes y el trauma psíquico

Para los habitantes de Bojayá, la expresión “el daño al alma” producido por la violencia, en particular por la masacre del 2002 y el consecuente destierro, se ha vuelto un lugar común. Es el nombre que la comunidad le ha conferido al trauma psíquico de la guerra. En palabras de Leyner Palacios, un reconocido líder social:

La gente hoy en Bojayá vive con temores, con muchos miedos, con mucha incertidumbre [...] Para nosotros, los negros aquí en Bojayá, los indígenas, *elaborar el duelo es permitirles a nuestros muertos que descansen por fin en paz*, es que se encuentren con el padre Dios, que lleguen al cielo, y esa llegada al cielo permite también para nosotros tranquilidad en las familias [...]. *Nuestra gente se sueña todos los días con sus muertos*, que le están pidiendo rezo; eso nos indica de que no están tranquilos, ¿cierto? Y no es posible avanzar en un proceso de paz cuando nuestra gente está tan intranquila en la comunidad [...]. (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).

Freud (2004/1920), al desarrollar su teoría sobre las neurosis traumáticas, halló que éstas sobrepasan otros tipos de neurosis “(...) en sus muy acusados indicios de padecimiento subjetivo –que la asemejan a una hipocondría o una melancolía–, así como en la evidencia de un debilitamiento y una destrucción generales mucho más vastos de las operaciones anímicas.” (p. 12). La vida onírica de la neurosis traumática lo llevó a reformular su teoría de los sueños como cumplimiento de un deseo y a cuestionar la supremacía del principio de placer en el aparato psíquico, ya que la “fijación psíquica de los enfermos” (p. 13) a la situación traumática da cuenta de una tendencia psíquica a repetir compulsivamente el displacer ligado al evento que provocó terror. En el mismo texto, Freud agrega que en la neurosis traumática se destacan dos rasgos: “(...) que el centro de la gravedad de la causación parece situarse en el factor sorpresa, en el terror, y que un simultáneo daño físico o herida contrarresta, en la mayoría de los casos, la producción de la neurosis” (p. 12).

Los relatos de los sobrevivientes de la masacre de Bojayá, además de estar atravesados por una imposibilidad de decirlo-todo sobre lo acontecido el 2 de mayo de 2002, dan cuenta de una agitada vida onírica caracterizada por dos fenómenos enigmáticos sobre los que es relevante reflexionar. El primero es que varias mujeres de la comunidad cuentan que los menores, que aún no habían nacido cuando la masacre ocurrió, son asediados en sus sueños por el acontecimiento traumático que vivieron sus padres y abuelos, lo que, en palabras de Freud (2004/1920), “(...) los despierta con renovado terror”, una y otra vez; el segundo alude a los sueños recurrentes que tienen los sobrevivientes de la masacre con sus familiares que murieron en los que éstos aparecen mutilados, quemados y en situación de sufrimiento y lamentación. Esto es interpretado por los bojayaceños aludiendo a que son “almas en pena” que no han podido descansar por no haber sido sujetos de una digna sepultura y de las honras fúnebres propias de su cultura. En palabras de María Pascuala Palacios, una habitante de Bellavista quien perdió a sus padres y otros familiares en la masacre:

Mi mamá [quien murió en la masacre] un día llegó donde mí, y estuvimos hablando. Me mostraba la dentadura incluso [...], me mostraba la ropa y me decía cosas que, de verdad, no sé, me des-

compusieron mucho [...]; después que ella habló conmigo muchas cosas, se vomitó, se vomitó, yo la vi que se vomitó. Mi papá [quien murió en la masacre] también llegó un día y también trató de hablar conmigo. O sea, nosotros sentimos que todas esas cosas pasan porque ellos *están en una situación de pena*. La verdad, lo que es esa situación de la identificación de cadáveres y la situación de los heridos que quedaron aquí en Bojayá, que hoy día están sufriendo tanto y se nos están hasta muriendo, quisiéramos que hubiera [...] un apoyo, que nos dijeran: ‘Vea, nos vamos a llevar este *lesionado*, les vamos a traer una brigada de salud’ [...]. Vea, *yo sufro por mi familia, pero también sufro una situación grande cuando veo que mi hermanita no escucha... no escucha*. Incluso hay días que amanece y nos dice que le están doliendo mucho los oídos, que miren cómo me amaneció el pie... *O sea, yo ando metida en esto, pero no tengo palabra* [...]; *no tengo nada que decirle, de verdad que no*. (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

Efectivamente en Bojayá, “(...) el horror de la guerra pervive en los sueños”, tal como lo enuncia Cagüañas (2019, s.p.), y el sufrimiento de la masacre no sólo se extiende a los muertos, sino también a aquellos que aún no habían nacido. Podríamos incluso afirmar que hay una “transmisión intergeneracional” del trauma de la masacre de Bojayá, aunque no en los términos biológicos utilizados por Yehuda (2002), quien encuentra que en los descendientes de los sobrevivientes de Auschwitz existe una predisposición fisiológica y neuroquímica a desarrollar el llamado trastorno de estrés pos-traumático (TEPT). Desde el punto de vista psicoanalítico, afirmaríamos que tanto los dichos de los sobrevivientes, como lo que no han podido decir sobre el horror acontecido el 2 de mayo de 2002, han quedado marcados en el inconsciente de las nuevas generaciones y estas huellas indelebiles se manifiestan de forma repetitiva como pesadillas traumáticas. Como lo afirma Goder (2015) a propósito de los sobrevivientes de la Shoah y de la segunda y tercera generación de sus descendientes, hay una confrontación consciente e inconsciente de éstos últimos con un real traumático por intermediación del discurso de los padres sobre su encuentro con ese Real inasimilable.

Pareciera que en Bojayá la compulsión de repetición que fija los sujetos al acontecimiento traumático “no ha cesado de no escribirse”,

como diría Lacan (2012/1970) cuando sitúa la categoría de lo Real para referirse a lo imposible de representar en lo que decimos, recordamos, percibimos, etc., pero que a la vez insiste en su intento de elaboración por medio del lenguaje, dejando siempre un resto irrepresentable. “Nuestras representaciones tienen un agujero”, afirma Laurent (2005, p. 112) a propósito de la teoría del trauma en Lacan (1973-74) y de su planteamiento del neologismo *troumatisme* (que condensa agujero “trou” y trauma, en francés) para referirse a la imposibilidad que caracteriza la relación entre los sexos en los seres hablantes. En palabras de Hulak (2016), Lacan sitúa el trauma en el agujero (*trou*) que constituye lo Real en el corazón de lo simbólico.⁵

El relato de María Pascuala, además de ilustrar el sufrimiento de los muertos en la masacre, también introduce las marcas de la violencia en los cuerpos de los vivos. En los términos propios de los habitantes de Bojayá, el tema de los “lesionados”, es decir, de aquellos que padecen de dolor en sus cuerpos porque sus heridas aún no han sido sanadas, se ha vuelto recurrente en su narrativa reivindicativa. Así como reclaman la exhumación de los cuerpos enterrados en fosas comunes para poder llevar a cabo los debidos rituales fúnebres, también demandan atención médica, así sea 15 años después, para aquellos que aún tienen las esquirlas del cilindro bomba enquistadas en su piel, o para quienes perdieron miembros de su cuerpo o funciones sensitivas. En palabras de Leyner Palacios:

Las heridas de todos y todas han quedado abiertas y no se han podido sanar, pues el dolor continúa al ver que entre nosotros quedaron alrededor de 110 lesionados por efectos de esa pipeta explosiva, sus *cuerpos maltratados con hendiduras, cicatrices, inmovilidades y demás señales de dolor, nos recuerdan que nuestras almas no han recobrado la calma* (Comité de Víctimas, 2015: 2-3).

5 En su última enseñanza, Lacan acude a la figura topológica del toro, cuyo centro es un agujero, para situar lo real del trauma. En esta figura, el agujero central se encuentra en continuidad con la exterioridad espacial de la superficie, estructura que oblitera la oposición exterior-interior.

Las víctimas, sus demandas y el Otro

Los sobrevivientes de la masacre, agrupados en torno al Comité por los Derechos de las Víctimas, llevan años trabajando a favor de la reparación de las personas afectadas, con el apoyo de entidades del Estado, periodistas, académicos y organizaciones no gubernamentales. La labor de este Comité ha resultado en la legitimación de la identidad de víctima, entendida como una condición de existencia subjetiva, social y política (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

En el marco de las políticas contemporáneas en torno a la paz y la memoria, las víctimas ocupan un lugar central: al pretender conocer la “verdad” sobre un acontecimiento violento y definir las medidas materiales y simbólicas de reparación, estas son buscadas para que narren con detallada veracidad “la manera en que vivieron los crímenes perpetrados contra ellas o sus parientes” (Lefranc, 2017, p. 141). Se espera que las víctimas expresen su sufrimiento para que pueda ser canalizado a través de dispositivos jurídicos, terapéuticos y otras prácticas enfocadas en la reparación y la reconciliación. Dado que actualmente la condición de víctima es una vía de acceso al reconocimiento y la visibilidad política y social (Fassin y Rechtman, 2009; Gatti, 2016), se ha vuelto frecuente escuchar un discurso ilustrado en los derechos humanos, cuando las víctimas formulan sus demandas en la esfera pública. La tríada ideal verdad-justicia-reparación, que en los marcos jurídicos de hoy depende de los testimonios de las víctimas, muchas veces genera un circuito que retroalimenta las demandas en la medida que no se materializan estos ideales. Ciertamente, las víctimas demandan y algunas nunca cesan de hacerlo.

La forma en que las víctimas de Bojayá narran el acontecimiento del 2 de mayo de 2002 ilustra cómo se entreteteje la expresión de su sufrimiento con un discurso político-jurídico que reclama reparación. De acuerdo a la descripción que se encuentra en su página web, el Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá (2017) tiene como propósito mejorar “las condiciones de vida” y procurar “la reparación integral de la comunidad”. Además, el Comité se ocupa de establecer vínculos con entidades del Estado, organizaciones locales e internacionales de ayuda humanitaria, académicos y periodistas. Si bien este

colectivo cuenta con una pluralidad de integrantes y cada uno podría hablar de la masacre de forma diversa, desde hace varios años se ha gestado un relato compartido que responde a los intereses políticos de su organización: por ejemplo, para hacer efectiva “la reparación integral” es indispensable establecer quiénes son los responsables y quiénes los afectados: “Por eso yo digo que aquí hay varios responsables a todos los espacios que voy”, expresa María Pascuala; efectivamente, en calidad de víctima, esta integrante del Comité, denuncia frecuentemente y con gran vehemencia que la masacre de Bojayá tiene “varios responsables”: las FARC-EP, los paramilitares y el Gobierno.

El señalamiento y consecuente reconocimiento de los actores-victimarios como los principales responsables del proceso de reparación, el clamor sentido por “la situación de los lesionados” y la exhumación e identificación individualizada de los muertos constituyen enunciados recurrentes en el discurso de las víctimas de Bojayá. Respecto a la necesidad de enterrar, de forma apropiada, a quienes murieron, María Pascuala afirma lo siguiente:

Casi todas las personas venimos en una réplica: *que sentimos que ellos todavía están pensando porque esa gente quedó molida, fueron recogidos con pala [...]. Es hasta feo pronunciarlo porque esa gente toda se recogió... con pala y se echó en una bolsa [...]. Entonces eso lo cogieron y lo llevaron a una fosa común que queda allá en Bojayá, adentro [...]. Nosotros hemos venido replicándole a los responsables de esto que nosotros lo que queremos es que esos muertos ya descansen tranquilos, haciéndoles rituales, haciéndoles una parte sagrada donde ellos puedan estar tranquilos ahí. De allá de la fosa los sacaron y los trajeron aquí a Bellavista, pero esa gente está así: *revuelta* [...]. Nosotros lo que queremos es que el gobierno se comprometa con todo su gabinete de gente y nos vaya a hacer la exhumación de cadáver otra vez [...], nos identifiquen esa gente y nos la pongan en una parte sagrada. *Para que ellos puedan sentirse bien, cómodos y reparados, como ellos se lo merecen.* Cuando ya ustedes nos hagan ese trabajo, entonces nosotros sentimos que nos están [...] reparando un duelo que llevamos muy adentro de ver que nuestra gente está ahí, en una revoltura, tirada. (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).*

Como afirma Briole (2015; 2016), la guerra deshumaniza la muerte, convierte los cuerpos en piezas que se recogen después del com-

bate; piezas sueltas de aquello que fue en otro momento un cuerpo habitado por una historia. Según este autor, las fosas comunes, tan utilizadas en los crímenes genocidas de guerra, constituyen el último ultraje que puede efectuarse sobre la singularidad de un sujeto. Un cuerpo en una fosa común es un cuerpo tirado, “revuelto” con otros cuerpos, lo que no constituye una sepultura. Como dice Marguerite Duras (citada por Briole, 2016, p. 6): “No se trata de la mezcla de los cuerpos, en absoluto, es la desaparición de este cuerpo en la masa de los otros cuerpos”. Lo insoportable de la fosa común es que el cuerpo ya no puede contarse en su existencia singular, lo que anula su pertenencia social, su inscripción simbólica.

Es por lo anterior que la exhumación de los cuerpos para los habitantes de Bojayá apunta a realizar una contabilidad de los cadáveres que les devolvería la dignidad de una sepultura que no sea anónima: una sepultura con nombre y un rito fúnebre que, según sus creencias, les permitirá descansar en paz.⁶

Por otro lado, la demanda incesante de los Bojayaceños de una atención adecuada en salud para los lesionados y heridos aún permanece insatisfecha y constituye un malentendido entre esta comunidad y el Otro humanitario que se ha hecho presente en innumerables ocasiones sin poder colmar la demanda. ¿Cómo explicar esta brecha entre la demanda y la respuesta de asistencia? ¿Cómo entender que el dolor subsista en los cuerpos, como si no hubieran pasado casi dos décadas tras la masacre?

Pérez (2007) afirma que si el sujeto-víctima sólo es escuchado en la vertiente de ser efecto directo del trauma, éste y el sujeto se vuelven equivalentes. Es decir que el efecto queda adherido a la causa: “(...) el sujeto queda fijado a la escena traumática y reducido al conjunto de manifestaciones sintomáticas postraumáticas” (s.p.). Según esta lógica, el sujeto sería un producto directo del acontecimiento traumá-

6 Finalmente, tras años de lucha, en mayo de 2017 la Fiscalía General de la Nación y el Instituto Nacional de Medicina Legal iniciaron el proceso de exhumación e identificación de los restos, para así dar paso a los ceremoniales fúnebres por tanto tiempo pospuestos, de *cada uno* de los fallecidos.

tico, lo que acarrea la segregación de su ser. Otro destino es posible si el trauma es considerado como resto de aquella escena violenta, al modo del resto diurno en el sueño, pieza que podría causar un decir sobre la guerra, permitiendo el reencuentro del sujeto con su deseo. El sufrimiento, como efecto de lo traumático, se presenta como una repetición infructuosa, y es usual que el cuerpo se convierta en el soporte privilegiado del padecimiento. La afectación corporal, el dolor del cuerpo en los traumas de guerra, puede liberar al sujeto de su dolor psíquico, como afirmaba Freud (2004/1920); mientras que la herida física de la guerra es posible de sanar, dejando una cicatriz, la repetición psíquica traumática es incurable.

Efectivamente, los cuerpos de los lesionados portan las marcas indelebles de la masacre, marcas que son expuestas sin ningún pudor en las reuniones del Comité por los derechos de las víctimas; marcas que no solamente dan cuenta del trauma no reparado —e irreparable—, dejando sin respuesta posible al Otro humanitario, sino que también evidencian la conveniencia de permanecer siendo víctima, quizás como único modo de existir para el Otro. En sus palabras, Leyner Palacios lo expresa así:

Bueno, yo creo que, primero, *el mundo vino a darse cuenta que nosotros existíamos y vivíamos... y cómo vivíamos, ¿cierto? Toda esta tragedia, a partir del 2 de mayo, es una explosión donde el mundo conoce la realidad que estábamos viviendo antes; que el mundo haya conocido eso ha sido importante para mostrar la barbarie de la tragedia, pero también para mostrar que es necesario parar, ¿cierto?* (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).

Propongo considerar que la condición de víctima en Bojayá es una manera de inscribirse en el Otro del país, pero ¿cómo ocurre esta inscripción? En efecto, esta región se ha convertido en un foco de asistencia y las víctimas son buscadas para que den sus testimonios: los que otros desean escuchar. En palabras de María Pascuala:

La gente venía, nos tomaban las entrevistas [...], y arrancaban y se iban. Hoy día, nosotros logramos las asambleas con la gente y lo primero que nos dicen es: *'No queremos que vengan otra vez los desfiles de chalecos. Porque aquí han venido de distintos chalecos, y a nosotros no nos ha quedado nada'* (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

Chalecos de entidades del Estado, chalecos de agencias y ONG locales e internacionales. El *chaleco* es la figura metonímica creada y utilizada por los bojayaseños para referirse al desencuentro entre las necesidades de las víctimas y lo que ofrecen los programas de asistencia y reparación. El chaleco es el nombre de ese Otro estatal y humanitario que por estar imbuido en su saber experto no ha sabido escuchar las voces de las víctimas.

Según el párroco de Bellavista, lo que ocurrió el 2 de mayo de 2002 causó tanto dolor “(...) no solamente en Bojayá, en Chocó. No, fue Colombia. Universalmente hablando, eso trascendió, y sigue, sigue todavía –a pesar de los años que han transcurrido– haciendo sus efectos” (Entrevista de campo 1, 2016). Una de las consecuencias ha sido la llegada de la “ayuda profesional” a Bojayá. Lo paradójico es que la abundancia de actores que pretenden ayudar, para muchas víctimas, no ha generado un mejoramiento de sus condiciones de vida. María Pascuala lo expresa de este modo:

No ha habido una reparación como tal. Como yo te decía ahora rato, la gente no es que ha estado en la mejor situación [...]. Por eso ahorita la gente se está haciendo mezquina, casi no quiere hablar; la gente ya no quiere decir nada de esto porque esto a nosotros se nos volvió [...] un negocio (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016).

“Porque aquí han venido distintos chalecos, y a nosotros no nos ha quedado nada...” (Entrevista de campo 3, Bellavista, 2016). “Distintos chalecos” se “volcaron” en Bojayá; sin embargo, esto no ha generado una “reparación como tal”, sino un “negocio” cuya rentabilidad se basa en la (re)producción testimonial de las víctimas. De modo que el *desfile de chalecos* y la falta de una reparación efectiva son dos fenómenos que coexisten (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

Los habitantes de Bojayá, cuya existencia para el Otro del país se fundamenta en su identidad “víctimas”, se encuentran atrapados entre un Otro victimario, que aún no abandona su territorio, y un Otro humanitario que los re-victimiza en la medida que los vuelve objetos de un ejercicio narcisista y extractivista. Resta aún por inventarse un Otro en el que se pueda confiar.

Sabemos también que no habrá chaleco, por bien intencionado que sea, que pueda colmar plenamente la demanda de las víctimas. No hay que olvidar que cesar de ser víctima en Bojayá puede implicar desaparecer para el Otro estatal; un Otro que se ha caracterizado históricamente por ser frágil, fallido e indolente, pero que en Bojayá se ha hecho presente, como burocracia blanda, con su cara más empática, para gestionar el sufrimiento y las emociones de las víctimas (Buchely, 2017).

Las invenciones: el Cristo mutilado y los nuevos alabaos

Es cierto que las demandas de reparación nunca cesarán, por la estructura misma del trauma y de la lógica de la demanda de reparación que le es concomitante, pero es fundamental que las intervenciones futuras encaminadas a dicho fin en Bojayá no sean una más en la serie del “desfile de chalecos”. Esto, innegablemente, se convierte en un desafío ineludible para hacer efectiva la rehabilitación psicosocial y las labores asistenciales en salud que aún están pendientes. Si bien el trauma porta lo irreparable, es un deber ético del Estado y de la sociedad civil despejar el camino truncado de la reparación, sin la cual no habrá paz posible (Castro-Sardi y Erazo, 2019).

Pero más allá de los aspectos jurídicos y políticos de la llamada reparación integral, y si situamos a las víctimas como sujetos protagonistas con capacidad de proponer sus propios modos de reparación, es imprescindible estar muy atentos a su enunciación, a sus propios lenguajes, tonos y ritmos, así como reconocer sus modos singulares, culturales e invenciones en el proceso de elaboración de lo imposible de decir. Lo anterior está relacionado con una reflexión que hace Gutiérrez-Peláez (2017) a propósito de las intervenciones psicosociales en el marco del conflicto armado en Colombia. Según el autor, una estrategia de intervención debe basarse en una posición ética que reconozca el saber de las comunidades por encima de los saberes expertos de los interventores. Desde esta perspectiva, el saber propio de los otros es la base para construir soluciones, lo cual supone reconocer y legitimar las acciones y las decisiones tomadas en los contextos loca-

les: “No hay un metadiscurso o un plan de intervención que pueda prescindir del saber de cada comunidad y de cada sujeto” (p. 3).

En el *Seminario 21*, Lacan (1974) afirma: “(...) todos sabemos porque todos inventamos un truco para llenar el agujero – trou – en lo Real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce *troumatisme*. Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto” (Lección 19). Esta noción lacaniana de invención aparece como un recurso subjetivo, un *saber hacer* con el agujero en lo simbólico, un arreglo pragmático frente a la imposibilidad de representación completa que habita el lenguaje. Miller (2005) aclara que la invención en el sentido psicoanalítico se opone al de creación, en la medida que ésta última implica crear a partir de nada (*ex nihilo*), y la primera supone la creación a partir de materiales ya existentes. La invención en psicoanálisis es un bricolaje de algo nuevo, sorprendente, a partir de lo que ya hay.

Giraldo (2013), en un artículo titulado “Invenciones”, expone el caso de los habitantes de Puerto Berrío, otra región de Colombia azotada por el conflicto armado desde hace varias décadas, y argumenta que la comunidad inventa una forma singular de resistencia pacífica. Los cadáveres, arrojados al río Magdalena por los grupos violentos, son rescatados por los pescadores y, cuando ello es posible, “(...) los porteños le dan un tratamiento al cuerpo de la víctima, en el cual el cuidado se opone a la crueldad de la que fueron objeto; les hacen ritos funerarios, los adoptan y empiezan a cuidar de sus tumbas” (p. 4). La autora concluye que estas prácticas de duelo reconfiguran la geografía del territorio, oponiéndose a la segregación y violencia impuesta por los grupos armados: “Estas invenciones civiles son una forma de arreglo posible, no ideal, a los efectos de estrago del conflicto armado; son construcciones espontáneas que dan voces a quienes no la tienen” (p. 5).

Siguiendo esta perspectiva, quiero señalar dos invenciones de las víctimas de Bojayá, quienes lejos de permanecer pasivas a la espera de un Otro humanitario que venga a “reparar los daños”, han sabido inventar un modo de hacer propio frente a lo imposible de decir del trauma de la guerra.

El Cristo mutilado o reliquia del trauma

En una reunión que se llevó a cabo el 19 de septiembre de 2016 en Bellavista convocada con el propósito de discutir con representantes de todas las comunidades de Bojayá si se debía recibir un don de las FARC como gesto de perdón, los participantes establecieron con vehemencia una serie de condiciones para su aceptación. Unos días antes había descendido intempestivamente en La Loma un encargo del Secretariado de las FARC como símbolo de perdón para el pueblo de Bojayá: se trataba de una escultura en yeso de un “Cristo Negro”, denominada así por el artista cubano que la creó. El inicial rechazo frente a la llegada de este intruso –considerado como algo “ajeno, impuesto”, con un aspecto “feo”, “espantoso”, pero, por sobre todo, incapaz de remplazar el “verdadero Cristo, el mutilado, el nuestro”–, se fue transformando a lo largo de la discusión, que duró tres horas, en una aceptación condicionada. Una de las asistentes señaló, con una expresión de dolor en su rostro y en tono de lamento, las marcas visibles en sus piernas causadas por las esquirlas de la explosión del cilindro-bomba hace 15 años, exigiendo una atención médica que nunca ha llegado. Esta enunciación del lamento, rápidamente traducida a una demanda de atención para los lesionados, tuvo eco en la mayoría de los asistentes y detonó una serie de peticiones que quedaron plasmadas en una carta impecablemente redactada que el líder del Comité envió al Secretariado de las FARC y al Comisionado de Paz. La lista de peticiones comenzaba con las dos más apremiantes: atención médica a los lesionados y exhumaciones que permitan la identificación de los cuerpos y la realización de ritos fúnebres (Notas de campo, Bellavista, 2016).

Esta reunión fue, sin duda, un escenario privilegiado para escuchar las voces de las víctimas de Bojayá; en ella no sólo se expresaron las que hablan del sufrimiento relacionado con los lesionados y los no enterrados, sino que también pudimos observar cómo el Comité logra hacer un engranaje discursivo entre el lamento ligado al sufrimiento y la formulación de una demanda en un lenguaje inteligible para el Otro, es decir el Estado, reiteradamente convocado para que haga efectivas las medidas de reparación. También se evidenció el

entretejido singular que hay en esta comunidad entre los símbolos religiosos y la acción política. Cabe resaltar que, durante la reunión, el “Cristo mutilado” ocupó, iluminado por cirios, un lugar central del salón comunitario; el Cristo mutilado, además de ser la huella mnémica de las lesiones corporales de las víctimas, “hace milagros”, “gracias a él” muchos consideran que sobrevivieron a la explosión del 2002 (Notas de campo, Bellavista, 2016).

A propósito del significado que tiene el “Cristo mutilado” para los habitantes y víctimas de Bojayá, Leyner Palacios, afirma:

Es el símbolo que representa cómo quedaron nuestras vidas: lesionadas; cómo quedaron las personas de Bojayá: heridas [...]. Entonces el símbolo constituye esa herida que tiene la gente, pero también esa posibilidad de protegernos: nosotros creemos que el Cristo salvó mucha gente, así como los que quedamos vivos también podemos contribuir a seguir salvando vidas (Entrevista de campo 2, Bellavista, 2016).

Propongo pensar que el Cristo mutilado es una invención de las víctimas de Bojayá. Como todas las figuras de Cristo crucificado en la tradición católica, fe que profesa la mayoría de los habitantes de Bojayá, se trata de un cuerpo martirizado, el cuerpo por excelencia de la víctima como ser sacrificado a Dios; también es un hacedor de milagros, un símbolo de salvación y resurrección: gracias a él muchos no murieron en la masacre. Pero además de ser portador de la función universal del símbolo católico, este Cristo ha quedado mutilado y, como tal, ha sido adoptado, apasionadamente, por esta comunidad como una reliquia del acontecimiento traumático. La comunidad se ha rehusado a la reparación del Cristo propuesta por las autoridades eclesiásticas, quienes han ofrecido una restauración protética que le devolvería su forma original. Han rechazado con vehemencia otros cristos, como el Cristo Negro donado por las FARC, pues los han considerado imposiciones incapaces de sustituir al “verdadero”, al “nuestro”, según su decir.

Conservar cuidadosamente la forma mutilada del Cristo –que no solo ha pasado por restauraciones sucesivas, sino que ha sido replicado para evitar la pérdida o el daño del original que solo es usado en las reuniones del Comité de víctimas– es una forma singular de presentificación del trauma ante la imposibilidad de representarlo.

En términos lacanianos, el Cristo mutilado es un objeto capaz de mostrar un Real que no puede narrarse. La intención por parte de la comunidad de sostener la irreparabilidad del Cristo constituye una invención que permite, por un lado, mostrar el agujero de lo real del trauma, aquello que “no cesa de no repararse”, y por otro, compartir un símbolo (rasgo) que une a la comunidad en un contexto donde predominan el silencio y la desconfianza efecto de la presencia y violencia ejercida por los grupos armados. Podríamos afirmar, acudiendo a una proposición de Wittgenstein (1999/1972), que la fuerza simbólica del objeto Cristo mutilado está dada por el poder que tiene *para mostrar lo que no se puede decir*.

La reinvencción de los alabaos

Una de las tradiciones ancestrales de la diáspora africana asentada en la región del Pacífico colombiano es el *alabao*. Según explica una de las integrantes del grupo de Cantadoras de Pogue (Bojayá), el alabao es “un canto a capela, ancestral y colectivo, de estructura responsorial, en el que una alabadora o alabador pone un canto, y en contestación a este se entona el coro a cargo del resto de alabadoras, alabadores y asistentes al velorio” (Entrevista de campo 9, Cali, 2017). El arte de alabar, componente principal del ritual mortuorio de estas comunidades, se ha mantenido desde tiempos coloniales, y ha sido transmitido de generación en generación a través de la tradición oral. Este canto tiene como función despedir a los fallecidos y facilitar su paso a los otros mundos donde se encuentran con sus ancestros, así como acompañar a los familiares para aliviar el sufrimiento que padecen ante la pérdida de sus seres queridos. En estas comunidades “hasta el dolor se comparte” (CNMH, 2015, p. 8) y “no alabar a un muerto representa un obstáculo para el paso del alma al mundo de los ancestros, condenándolo a deambular entre los vivos”, asegura Cira Pino, integrante del grupo de cantadoras (Entrevista de campo 11, Cali, 2017).⁷

7 La mayor parte de las entrevistas con las cantadoras de Pogue se realizó en una serie de encuentros en el mes de agosto de 2017 con ocasión del lanzamiento del CD/DVD *Voces de resistencia* (Varón, 2017), iniciativa del Centro de Estudios Afrodiaspóricos

A pesar del fuerte componente tradicional que lo caracteriza, la práctica ancestral del alabao como un canto ligado a los ritos fúnebres no ha permanecido ajena a los embates de la confrontación armada que, desde mediados de la década de los 90, llegó a esta región selvática de Colombia. Ante los estruendos de la guerra que han instalado el terror, silenciando a las comunidades del Medio Atrato, éstas han sabido inventar una nueva función para los alabaos; las mismas cantadoras historizan este proceso:

El origen de todo esto fue bíblico, iniciamos porque las misioneras iban a allá, nosotros leíamos la biblia y pues ahí nos metimos en el cuento de los alabaos. Bueno, ahí ya la gente inició a pronunciarse, a decir que iban a conformar un *grupo de alabaos...* (Entrevista de campo 8, Cali, 2017)

Las cantadoras concuerdan en que empezaron a componer colectiva y sistemáticamente en 1999, a raíz del asesinato del párroco del municipio de Bellavista, Jorge Luis Mazo, por parte de grupos armados ilegales que controlaban la zona. Luz Marina continúa reconstruyendo la historia:

Nosotros nos organizamos como grupo a partir del incidente que hubo en Bojayá. Cuando hubo el incidente del padre Jorge Luis Mazo, empezamos porque que nos llamaban a los aniversarios del padre, entonces tuvimos la idea de un grupo de mujeres, el caso de Oneida, Eugenia, Ereisa. Nos pusimos a pensar que debíamos hacerle unos cantos con honor al padre, porque él era una persona que nos visitaba, él nos apoyaba a nosotros las comunidades del río Bojayá. Nos pusimos a hacer cantos sobre la masacre, sobre el grupo que lo mató. Así fue que iniciamos a hacer sus composiciones. A partir de esa fecha el grupo fue cogiendo fuerza, luego se vino esa

de la Universidad Icesi, en cooperación con el Centro de Ética y Democracia de la misma universidad, cuyo propósito es fomentar el conocimiento y la divulgación del alabao como expresión musical de las comunidades afrocolombianas en el departamento del Chocó. Las entrevistas y grupos focales fueron realizados por diferentes integrantes del grupo de investigación, en particular por Aurora Vergara y Diego Cagüañas, con la colaboración de la estudiante Daniela Ortiz, quien realiza su trabajo de grado sobre las alabaoras de Bojayá.

catástrofe del 2 de mayo, entonces nos invitaban a la conmemoración del 2 de mayo, seguimos haciendo sus alabaos, pues por ese motivo *ya hoy estamos dentro del mundo* (Entrevista de campo 9, Cali, 2017).

Es, entonces, a partir del asesinato del padre Jorge Luis y de la masacre del 2 de mayo de 2002 en Bellavista que el grupo de Cantadoras se consolida como un colectivo organizado para la enunciación conjunta. Por su parte, Ana Oneida Orejuela cuenta que fue precisamente el acontecimiento violento de 2002 lo que la impulsó a “poner” su propio alabao como un mecanismo para elaborar su sufrimiento.

Yo ya me lancé a componer fue a partir del 2 de mayo, antes no me había atrevido. Después del 2 de mayo que ocurrió esa masacre tan grande, se me dio la inspiración de hacer canciones como por desahogar dolor. (Entrevista de campo 10, Cali, 2017)

En Bojayá, la tradición del alabao ha pasado por una transformación profunda a partir de la intimidación de los grupos armados y, en particular, tras la masacre del 2 de mayo de 2002. Lo que era un canto mortuario que se coreaba en los velorios para asistir al alma del fallecido en su pasaje a la tierra de los ancestros, ha traspasado las fronteras del ritual religioso para convertirse en una estrategia de resistencia de los bojayaseños frente al terror impuesto por los grupos armados ilegales en sus territorios. Quiceno, Ochoa y Villamizar (2017) argumentan que, a partir de este viraje de contenido, los alabaos “adquieren una responsabilidad mayor en la comunidad”, pues, “sin dejar de ser una expresión cultural, el contexto obliga a integrar esta expresión cotidiana en la agenda política, es decir, a agenciar la participación ciudadana por medio de la oralidad.” (p. 184).

Uno de los cantadores más destacados de la región, Saulo Mosquera, recuerda que cantar alabaos se convirtió en una forma de denunciar lo que el terror había silenciado. Los alabaos, entonces,

(...) ya no solo le cantaban a la Virgen, a Cristo o a la crucifixión, también comenzaron a contar historias como la del sacerdote asesinado por los paramilitares, o a servir para denunciar con nombre propio a políticos por su apoyo a grupos armados, y para reprochar la indiferencia del país frente a la suerte del pueblo chocoano. (Cagüeñas, 2019).

Briole (2015), psicoanalista con amplia experiencia en el tratamiento de los traumas de guerra, afirma que no es propiamente el encuentro con la muerte lo que resulta devastador para los sujetos que viven acontecimientos violentos, sino que dejan de creer en la historia. Es su misma historicidad la que queda perturbada. En este sentido, las víctimas de Bojayá han sabido concebir una nueva función para esta práctica tradicional, lo que les ha permitido no solamente elaborar sus duelos y narrar lo vivido, sino reinventar un nuevo lazo con el Otro y con su historia. Como bien lo dice una de las cantadoras, “(...) seguimos haciendo alabao, pues por ese motivo *ya hoy estamos dentro del mundo*”. El alabao les ha permitido inventar una nueva forma de habitar el mundo simbólico y recoser el tejido social fracturado por décadas de violencia arbitraria.

Irónicamente, como lo señala Cagüañas (2019), el poder de las voces de las cantadoras y la resonancia afectiva de sus cantos les ha dado un protagonismo inesperado. Inicialmente se dieron a conocer en el ámbito político y cultural de su región, y recientemente –tras su participación en la firma de los acuerdos de La Habana en Cartagena, en el ofrecimiento del presidente Santos de su Premio Nobel de Paz a las víctimas en Bellavista, y en la misa del Papa Francisco en Villavicencio– han estado en el foco de los medios de comunicación a nivel nacional. La ironía, como tantas otras del conflicto armado colombiano, según este autor, consiste en que un acontecimiento trágico haya transfigurado su labor de acompañantes en rituales fúnebres y religiosos en espacios de reivindicación y visibilidad política.

La reinención del canto fúnebre o, más bien, la invención de una nueva función del arte de alabar es correlativa a la adquisición por parte de esta comunidad de una conciencia más clara de su rol político. El nuevo alabao, aquel que suena y resuena por fuera del ámbito local, además de ser un canto de denuncia y reivindicación, es el modo singular que tienen los bojayaseños de cantar-contar algo de lo indecible de los horrores de la guerra en su territorio; es el medio que se han inventado para escribir y re-escribir su historia. La resonancia de las voces de las alabaoras y este singular modo de cantar tienen el poder de afectar los cuerpos de los que escuchan, no solamente por su potencia estética y narrativa, sino también porque posibilita bor-

dear simbólicamente el agujero del trauma; o, en palabras de Vicens (2018), permiten “(...) construir un marco, que rodea un agujero, y que se reitera, a más no poder” (s.p.).

A causa de su gran potencia y del eco que provocan en el Otro, las voces de las alabaoras se han convertido en uno de los principales emblemas de memoria de las víctimas del conflicto armado colombiano, en cuanto encarnan, a la vez, sus inagotables lamentos y sufrimientos, como la “insondable decisión” (Lacan, 2002/1966: 168) de los sujetos-víctimas de re-anudarse al Otro, en lugar de desaparecer como sujetos. Como afirma Laurent (2002), “(...) después de un trauma, hay que reinventar un Otro que no existe más” (p. 5). Es significativo agregar que el nuevo uso que estas comunidades le han dado al alabao, se ha convertido en una fuente inagotable de invención de nuevas letras por parte del grupo de cantadoras de Bojayá; estas composiciones se gestan en la conversación y el encuentro cotidiano de las integrantes del colectivo, contribuyendo a cimentar el *affectio societatis* en su territorio.

Por último, no es meramente anecdótico destacar que cuando le preguntamos a Cira Pino, una cantadora de Pogue, sobre su relación con el arte del canto, ella buscó la respuesta en el registro de los sueños: estaba sentada en una silla, cuarenta años atrás, cuando un ánimo se le acercó mientras dormía y le dijo, “Cira, vos sos cantadora” (Entrevista de campo 11, Cali, 2017). Según el decir de las cantadoras, los sueños, lugar de encuentro entre vivos y muertos, son el principal medio de transmisión del arte de alabar y de las letras de los alabaos. Quizás estos sueños tengan el poder de sustituir la repetición de las pesadillas traumáticas de guerra. Lo que resulta indudable, después de escuchar las voces de las *Musas de Pogue*, es que en Bojayá, *lo que no se puede decir, se canta*.

Referencias

- Arciniegas, L. (2012). Sujeto, trauma y síntoma. En M. A. Restrepo-Espinosa (Ed.), *Salud mental y desplazamiento forzado* (pp. 39-52). Bogotá, Colombia: Universidad del Rosario.

- Briole, G. (2016). El cuerpo del enemigo. Conferencia dictada en la Universidad del Claustro de Sor Juana, México, DF. Recuperado de: <http://letraslacanianas.com/images/stories/briole.pdf>.
- Briole, G. (2015). Dans les mâchoires de la guerre : arrachement. En M.-H. Brousse (comp.) *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 75-78). París, Francia: Berg International.
- Buchely, L. (2017). Estado empático y ciudadanía precaria. Reflexiones en torno al caso emblemático de Bellavista (Bojayá, Colombia). *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 62(1), 211-230. Doi: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v62i1.50742>.
- Cagüañas, D. (2019). Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó. *Philosophical Readings*, 11(1) (En edición).
- Castro-Sardi, X. y Erazo, C. (2019). Sufrimiento y agencia política. *Athenea Digital*, 18(4). (En edición).
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2010). *Bojayá: la guerra sin límites*. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Comité por los Derechos de las Víctimas de Bojayá, Chocó. (2015). Recuperado de: <http://www.comitevictimasbojaya.org/index.php/el-comite>.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2009). *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Franco, M. y Penagos, C. (realizadores). (2016). *Las promesas de la paz* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Icesi.
- Freud, S. (2004/1920). Más allá del principio de placer. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., vol. XVIII) (pp. 1-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gatti, G. (2016). El misterioso encanto de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (56), 117-120. Doi: <http://dx.doi.org/10.7440/res56.2016.09>.
- Gatti, G. y Martínez, M. (2017). Presentación: El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate. *Revista de Estudios Sociales*, (59), 8-14. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.01>.
- Giraldo, M. C. (2013). Invenções. *Nueva Escuela Lacaniana (NEL) de Guatemala*.
- Goder, L. (2015). Le réel traumatique de la Shoah. En M.H. Brousse (comp.), *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 37-42). París, Francia: Berg International.
- Gómez, P. (2012). *Los muertos no hablan*. Medellín, Colombia: Otramérica.
- Gutiérrez-Peláez, M. (2017). Retos para las intervenciones psicológicas y psicosociales en Colombia en el marco de la implementación de los acuer-

- dos de paz entre el gobierno y las FARC-EP. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 35(1), 1-8.
- Hulak, F. (2016). Le paradigme du trauma. *Association des psychologues cliniciens d'orientation freudienne (APCOF)*. Recuperado de: <https://www.apcof.fr/texte/le-paradigme-du-trauma/>.
- Lahutte, B. (2015). Dettes de sang. En M.H. Brousse (comp.), *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre* (pp. 55-60). París, Francia: Berg International.
- Quiceno, N., Ochoa, M. y Villamizar, A. (2017). La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó). *Revista de Estudios Políticos*, 51: 175-195.
- Lacan, J. (2007/1964). *El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2002/1966). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos* (pp. 142-183). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2012/1970). Radiofonía. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 433-468). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1973-74). *Les non-dupes-errent. Séminaire XXI*. (inédito). Recuperado de: <http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>.
- Laurent, E. (2002). El revés del trauma. *Virtualia: Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, (6), 2-7. Recuperado de: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/696/destacados/el-reves-del-trauma>.
- Laurent, E. (2005). El origen del Otro y el objeto traumático. En: E. Laurent. *Lost in Cognition: el lugar de la pérdida en la cognición* (pp. 97-115). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lefranc, S. (2017). La venganza de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (59), 140-144. Doi: <https://dx.doi.org/10.7440/res59.2017.12>.
- Miller, J.-A. (2007). La invención psicótica. *Virtualia: Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, (16), 2-12. Recuperado de: <http://www.revistavirtualia.com/articulos/500/formas-contemporaneas-de-la-psicosis/la-invencion-psicotica>.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F.A. Ortega (Ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-70). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez, G. A. (2007). Frente a lo traumático de la guerra, la ética de la palabra. *El Sigma*. Recuperado de: <http://www.elsigma.com/colaboraciones/frente-a-lo-traumatico-de-la-guerra-la-etica-de-la-palabra/11470>.
- Varón, J. (realizador). (2017). *Voces de resistencia* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Icesi. <https://medium.com/vocesderesistencia>.
- Vergara-Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia. Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. New York: Palgrave-Macmillan.

- Vicens, A. (2018). De la praxis al savoir-faire joyceano. Texto preparatorio del XI Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, Barcelona, 2-6 abril de 2018. Recuperado de: <https://congresoamp2018.com/textos-del-tema/la-praxis-al-savoir-faire-joyceano/>.
- Yehuda, R. (2002). Clinical Relevance of Biologic Findings in PTSD. *Psychiatric Quarterly*, 73(2), 123-133.
- Wittgenstein, L. (1999/1972). *Tractatus logico-philosophicus*. París, Francia: Gallimard.

RE-NACIMIENTOS Y BAUTISMOS EN EL RAP: MISTICISMO Y RELIGIOSIDAD REPRESENTADOS EN SEUDÓNIMOS DE ADOLESCENTES

Diego Fernando Bolaños¹

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

diferbol_21@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-6629-4705

Marcelo Ricardo Pereira²

Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil

marcelorip@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0977-9124

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a02

Resumen

Sintetizamos hallazgos de una investigación de contraste realizada en Colombia y Argentina. El método empleado fue de intervención clínica aplicada a la investigación utilizando espacios de habla, entrevistas de orientación clínica, diarios de bordo y clínico con los cuales

conseguimos obtener *discursos singulares* de adolescentes y extrajimos salidas de constitución subjetiva. También usamos técnicas más convencionales con las que accedimos a *discursos particulares* que se tienen sobre adolescentes. Así conseguimos identificar, en adolescentes, raperos

-
- 1 Estadiario postdoctoral del programa de post-graduación en Conocimiento e Inclusión Social de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil). Docente de Centro Federal de Educación Tecnológica de Minas Gerais CEFET-MG (Brasil).
 - 2 Profesor de Psicología, Psicoanálisis y Educación del Programa de Posgrado y de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil).

y grafiteros, que sus salidas a la en-crucijada de la adolescencia, relacionadas con las agrupaciones, se dan con la sustitución de sus nombres. Presentamos dos casos de raperos que con sus seudónimos buscan el

fortalecimiento del lazo filial –social, en especial con las madres–.

Palabras clave: nominación, identificación, nombre propio, sustitución, par-cero.

RE-BIRTHS AND BAPTISMS IN RAP: MYSTICISM AND RELIGIOUSNESS REPRESENTED IN THE ADOLESCENTS' PSEUDONYMS

Abstract

We summarize the findings of a contrast research carried out in Colombia and Argentina. The method used was the clinic intervention applied to research by using talking spaces, interviews of clinic orientation, logbooks, and the clinic with which we could obtain both *singular discourses* of the adolescents and solutions of subjective constitution. We also used some more conventional techniques with which we had access to existing *particular discourses* on adolescents.

Therefore, we could identify that, among adolescents, rappers, and graffiti artists, their solutions –related to groups– to the adolescence crossroads happen by substituting their names. We present the cases of two rappers who seek, through their pseudonym, the strengthening of the filial-social bond, especially with their mothers.

Keywords: naming, identification, proper name, substitution, *par-cero* [buddy/pair-zero].

RE-NAISSANCES ET BAPTÊMES DANS LE RAP : MYSTICISME ET RELIGIOSITÉ REPRÉSENTÉS PAR DES PSEUDONYMES D'ADOLESCENTS

Résumé

Cet article présente de manière synthétisée des résultats d'une recherche

contrastive effectuée en Colombie et en Argentine. La méthode employée

a été celle de l'intervention clinique appliquée à la recherche. Des espaces de prise de parole, des entretiens à orientation clinique et des journaux cliniques et de bord ont permis l'identification de *discours singuliers* d'adolescents, ainsi que des processus de construction subjective. Des techniques plus conventionnelles ont également dévoilé des *discours particuliers* sur les adolescents. De cette façon, l'on a pu constater que chez les

adolescents, rappers et graffiteurs, la substitution de leurs noms au sein des groupes représente le moyen de sortir du carrefour de l'adolescence. L'article présente deux cas de rappers qui, à travers leurs pseudonymes, cherchent à renforcer le lien filial-social, en particulier avec les mères.

Mot-clés : nomination, identification, nom propre, substitution, *par-cero* [pote/pair-zéro].

Recibido:29/01/2018 • Aprobado:8/05/2018

Introducción

Con el objetivo de encontrar evidencias sobre cómo se dan procesos de constitución de subjetividad en adolescentes que integran agrupaciones juveniles de ciudad (AJC), cómo dichas agrupaciones inciden en esos procesos y cómo se las arreglan esos adolescentes para resolver sus dilemas, realizamos una investigación-intervención³ de orientación clínica (Pereira, 2016; Bolaños 2017) en dos ciudades, una en Argentina y otra en Colombia, durante los años 2013-2016. En un primer momento de la investigación fue necesario levantar un estado del arte sobre la evolución conceptual y las concepciones históricas que sobre AJC y adolescentes se habían presentado desde que el concepto de adolescencia fue acuñado por Stanley Hall en 1904 (Matheus, 2007, p.33) y desde que las formas de agrupación juvenil se ubicaron como objetos de estudio en los primeros años del siglo xx.⁴ Seguido, nos sumergimos en trabajos de campo para obtener percepciones y concepciones que sobre adolescentes se presentan en las ciudades del estudio.

En dicha inmersión conseguimos obtener lo que identificamos como *discursos particulares* sobre adolescentes y que, básicamente, son las concepciones que tienen educadores, psicólogos, médicos, trabajadores sociales y personas adultas del común sobre jóvenes y adolescentes, haciendo énfasis en los adjetivos asignados y en los escenarios de actuación (Bolaños, 2017) que les adjudican en las ciudades. En líneas generales, los adolescentes son percibidos y clasificados como soñadores, rumberos, consumistas, rebeldes, solitarios, acelerados, apáticos políticos, vulnerados, entre otros. Algunos escenarios de ac-

3 La investigación intervención o pesquisa intervención es una metodología desarrollada ampliamente en Brasil en áreas de la salud y la educación y, en los últimos años, se ha implementado en estudios desde y con el psicoanálisis; de ahí que recibía la denominación ampliada de “orientación clínica”, ya que en ella los principios psicoanalíticos de inconsciente, demanda, deseo, pulsión, síntoma (Pereira, 2012; 2016), entre otros, han posibilitado mayor alcance a este tipo de estudios.

4 Tarea académico científica inaugurada por la Escuela de Chicago después de la Primera Guerra Mundial, en los inicios, según Hannerz (1982), de la reconocida Antropología social.

tuación que les asignan son el deporte, la educación, el baile, el consumo y el uso de alucinógenos. Nos llamó la atención que las AJC no fueron mencionadas como escenarios de actuación y tampoco las formas de vida de dichas agrupaciones se mencionaron como característica del actuar adolescente. También observamos que profesionales de la ciudad colombiana ubicaron a los adolescentes en escenarios de violencia social y estructural “(...) *nuestros muchachos son vulnerados por el Estado*” (Psicóloga 1); “(...) *la generación de ahora sólo piensa en la rumba y no se preocupan por más (...)*” (Adulto mayor de un grupo de gimnasia); mientras que en la ciudad argentina los profesionales no ubicaron a los adolescentes tan siquiera como víctimas de violencias.

Ya al obtener los *discursos singulares* (de los adolescentes), nos llamó la atención que, inversamente a como se les percibe, los sujetos que participaron en esa etapa del estudio sienten las agrupaciones como un gran escenario de actuación y protagonismo de sus propias vidas. Sobre las violencias, los adolescentes de Colombia no las mencionaron y los de Argentina hicieron explícita su posible participación en actos de violencia; incluso algunos, siendo víctimas, afirmaron que el Hip-Hop les ayuda a prevenirla. La obtención de los discursos singulares⁵ y su interpretación nos orientó hacia la denominación de *par-ceros*⁶; denominación que guarda consistencia con el principio de singularidad que rige al psicoanálisis.

5 Sobre los discursos singulares, asimilamos los planteamientos de Gallo y Ramírez (2012) al afirmar que: “Lo singular requiere que el investigador esté dispuesto a mantener abierto el abordaje metódico de lo imprevisto y de lo real no codificado” (p.95).

6 Término que significa compañero, colega, amigo y hermano, y que se ha expandido en su uso en Colombia, en especial en la región urbana de Antioquía y del Eje cafetero. Se popularizó en los años 80, cuando novelas y películas costumbristas comenzaron a mostrar la vida ciudadana de jóvenes atravesada por las violencias, la delincuencia y el consumo de alucinógenos. La intención en esta investigación de escribirlo separado por un guion (*par-cero*), tiene connotación epistemológica de remitir a la singularidad desde la cual es imposible, a pesar de las similitudes, la igualdad. Así, no hay en los procesos de constitución de subjetividad sujetos que sean iguales y conformen pares; hay sólo unicidades, de ahí el *par-cero* o *cero par*.

Finalmente, al entrar más en detalle en los discursos de los parceros, en especial en la búsqueda de rastros sobre la constitución de su subjetividad y la función de las AJC en ello, conseguimos identificar que, entre otras prácticas, el desplazamiento o sustitución de los nombres propios⁷ con apodos o seudónimos es una estrategia de construcción de lazo social y de identificación, no sólo con la agrupación, sino hacia afuera, a través de la obtención de reconocimiento, en especial con los seudónimos que en dos casos observamos como posibilidades de fortalecimiento del lazo fraterno-materno.

Discursos singulares y/o sin lugares de los adolescentes

Los adolescentes objeto de este estudio, en su mayoría pertenecen a las denominadas familias recompuestas (Roudinesco, 2003), en las que la existencia de hermanos puede darse por parte de ambos padres; los de Argentina, en caso de separación alternan la convivencia con los dos progenitores, los de Colombia quedan con las madres. Tal vez por ello dicha figura, la de la madre, es más referida y posicionada preferencialmente por estos adolescentes; mientras que en los de Argentina es blanco de críticas y de irrespeto.

En relación con su vida en las agrupaciones, estos adolescentes alternan dichas prácticas con jornadas de trabajo (algunos están inmersos en el mercado laboral, aunque de manera informal). Esas mismas prácticas son sustentadas con recursos obtenidos de su trabajo o de algún auxilio familiar; con lo cual podemos decir que no se ubican en estilos de vida consumistas en la lógica de las modas masificadas. Los adolescentes piensan sobre las instituciones escolares que son algo inútil, que *“mecanizan a las personas”* y no les permiten *“desarrollarse creativa y críticamente”*, ya que los profesores son sólo *“agentes repetidores de órdenes del sistema”*. Contrariamente observan las AJC como

7 Tanto los seudónimos como los nombres que se mencionan aquí han sido modificados para efectos de proteger la identidad de los adolescentes, según acuerdo establecido con ellos y principio ético formulado mediante el compromiso informado presentado y firmado al inicio del estudio.

espacios que les posibilitan “*ser libres y crear*”, aunque lamentan que muchos de ellos no puedan realizar sus prácticas en las instituciones.

De otro lado encontramos que, al hablar de su consumo de marihuana y alcohol, así como de ciertas prácticas de calle, algunos las asocian con su ingreso a las AJC y a la vida grupal en general. Otros aducen que la llegada a las AJC es una consecuencia de sus búsquedas, y que cuando llegaron a las agrupaciones ya habían experimentado o consumían dichas sustancias y andaban en las calles buscando “*¿no sabes qué?*” (Raperos 8).

De lo anterior observamos que estos adolescentes están “*resolviendo*” a su manera, además de sus “*dramas*” y “*tragedias*”, advenidas muchas como consecuencia de la pubertad, el entramado de imaginarios y discursos que sobre ellos se han levantado. Tal vez por sus resoluciones es que desde el “*mundo adulto*” se elaboran juicios, como los escuchados en Cali y Mar del Plata, que les identifican como rebeldes, solitarios, consumidores, acelerados, soñadores, alegres, apáticos políticos, entre otras; así, pareciera que la calle, el baile, la rumba, el consumo, el trabajo, el deporte, las celebraciones, la irreverencia en sus exigencias de derecho, el estar “*Full HD*”⁸ y las prácticas sexuales abiertas, que fueron relacionadas como escenarios de actuación adolescente, llegan a funcionar como espacios de fuga y distensión en medio del trabajo psíquico que requieren realizar para llegar a tales resoluciones.

También observamos que estar en la calle y en el Hip-Hop son reportadas como el resultado de no encontrar contención en las familias y en la educación para poder responder a ese trabajo psíquico. Entonces, pareciera que el papel de las AJC puede sintetizarse en que en ellas el adolescente, al hallarse en la calle de frente a desafíos y viéndose en lo insostenible de su existencia, sienten que el otro, el par-cero que le lleva algo de ventaja en la vida con otras experiencias,

8 Estar “*Full HD*” se refiere a un estado de alegría, felicidad, placer y goce momentáneo alcanzado gracias a diversos elementos asociados al consumo, como lo refiere la canción “*Ras tas-tas*” del grupo Cali Flow, disponible en: <https://www.google.com.br/search?q=ras+tas+tas+cali+flow>

y el grupo, le secundan y apoyan, le dan contención, escucha y soporte. Es probable que ahí radique uno de los valores de estas agrupaciones para la constitución de esos sujetos.

Para sustentar las anteriores afirmaciones, nos detuvimos en una categoría emergente que surgió en el segundo momento de categorización de nuestro estudio: el nombre propio y, en especial, en cómo es puesto en “jaque” el universo simbólico y su campo de significados al sustituirlo por un sobrenombre, apodo o un seudónimo, y lo que ello puede significar en la constitución de la subjetividad. Entonces analizamos e interpretamos, desde la teoría psicoanalítica, algunos aspectos de las sustituciones de sus nombres y la relación con la constitución de su subjetividad.

La sustitución del nombre propio con apodos en “par-ceros” agrupados: una opción de constitución de la subjetividad

Antes de hablar de la sustitución de los nombres de los par-ceros, debemos hacer referencia a lo que comprende el nombre propio en psicoanálisis, foco central de nuestras argumentaciones. Inicialmente debemos afirmar que al tratar la temática del nombre propio en psicoanálisis, y de su complemento, la función del nombre, dos elementos emergen para la discusión. El primero es referente “(...) a la imposibilidad de la identidad⁹ como signo completo y cerrado, lo que abre el juego a las identificaciones” (Zelis, 2012, p. 777), tema en el cual el psicoanálisis ha dedicado basta producción desde Freud hasta la actualidad.

El segundo refiere al individuo y a la individualidad, definidos “(...) a partir de su unidad integrada(...) (que) se mantiene en la dialéctica adaptación-desadaptación” (Gallo y Ramírez, 2012, p. 256), frente a los cuales se posicionan los conceptos de sujeto y subjetividad, sus-

9 El mismo Zelis plantea que para el psicoanálisis, “hay identificación para el sujeto a causa de que no hay identidad” (2012, p. 777).

ceptibles de transformación “mediante las variaciones simbólicas de sentido”, (p. 256) lo que marca una gran diferencia entre el psicoanálisis y la sociología, por ejemplo. Así, frente a estos dos elementos, se hace necesario decir que el uso/desuso del nombre propio no es cuestión de puesta en riesgo de la identidad y la individualidad, así como tampoco se trata de ponerse o quitarse una máscara, un vestido o un ropaje, aunque el nombre pueda ser asumido como algo que cubre al sujeto; pero, ¿qué cubre? sus deseos, a la vez que encubrió o sublimó los deseos de los progenitores, ya que nombrar es sublimar, hacer obra de la letra, facilitarse un pasaje en una vía obstruida; esto se aplica tanto a adultos que asignan nombres a los niños, como al adolescente que se asigna un apodo o que responde a un sobrenombre, incluso hasta al que se asigna un seudónimo.

La apropiación y uso del nombre propio involucran un trabajo de elaboración y duelo que implica, en términos de desprendimiento, dejar de estar identificado a los sentidos del Otro (Rivadero, 2011); es un acto de alta complejidad esta apropiación, luego, dejar de usar el nombre o una parte de él, implica un acto de también gran complejidad y no admite regularidad ni categorías. Es decir, sobre ello deberá hablarse desde las singularidades de los discursos y del sentido de quien se “des-nombra”.

Con el nombre propio, el sujeto establece una relación que podemos calificar de significado del significante, ese que Zaiczik (2004, p. 3), llama “objeto recursivo” y que define como “una parte del objeto que guarda la información del todo”. Con ello, el nombre propio sería una representación que se hacen del sujeto otros significantes, como nos lo hizo entender Lacan en Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano (2009/1960, pp. 755-787). Es decir, el nombre propio funciona como un operador del sujeto que, al ser enunciado, entra a tener significación entre los demás.

Reconocemos que el nombre propio es ese significante que direcciona a ciertas marcas, pero es bueno aclarar que “(...) ningún conjunto de marcas concretas puede agotar el significado del nombre propio, a lo sumo, la marca esencial del sujeto sería, si fuera posible ceñirla, la continuidad de su historia” (Zelis, 2012, p. 780). Continuidad histó-

rica del sujeto nombrado que no es ni la etimología del nombre, ni la forma específica de su asignación, ni cómo el sujeto se fue apropiando de él. De ahí que sea posible afirmar que el nombre propio con-trae en sí dudas, vacíos de existencia, huecos, espacios que profundizan la condición del sujeto incompleto. El sujeto de la falta, como lo estableció Lacan, así como el sujeto de las unicidades o de relaciones binarias elevadas a trascendencia de constitución subjetiva, como lo refirió Freud.

Una de esas unicidades es *sujeto/significante*. Es ahí donde vemos la trascendencia de la función del nombre: en la vinculación de un sujeto con su significante nominador y definidor que lo denota y lo connota en la medida en que lo interviene real, simbólica e imaginariamente. Lacan en el *Seminario 9* (1961-1962) refirió del nombre propio un carácter demostrativo, esto es, que da descripciones abreviadas y que designa aspectos particulares de las cosas con lo cual se singulariza como un significante puro que acompaña al sujeto a todas partes; eso sí, con las características de ser intraducible y no interpretable, ya que lo que es susceptible de interpretarse es el conjunto de actos del sujeto del nombre. Los aspectos particulares de las cosas y singulares de los sujetos vienen a ser los rasgos especiales que contraen la(s) diferencia(s).

Pero, que guarde amplia relación con la identificación no es que sea la identificación total del sujeto (aunque con él se lo identifique), ya que no es de su propiedad (le perteneció al lenguaje de los otros) y fue elegido por los otros. Es decir, la elección de un nombre y su asignación traen un sentido, un deseo, un goce y un enigma que se escapa a quien lo detenta ahora, quedando ese sujeto en un vacío. Así, el nombre propio no es en sí tan propio, y más bien ha sufrido un proceso de apropiación gracias al cual los demás sujetos le asignan función de “identificador”.

Podemos decir que el nombre se instaura en el inconsciente con función en lo que Lacan denominó registros real, simbólico e imaginario (1974-1975) que son, en palabras de Miller “los verdaderos nombres del padre” (Lacan, 2005, p.8). Así, como es referido en psicoanálisis, el Nombre del Padre se erige como ese significante que en

la estructura de las significaciones viene a nombrar la falta en el Otro gracias a una afirmación primordial (*Bejahung*) en el sujeto, el deseo de la madre sobre él. Entonces, el nombre viene a constituir una marca, "(...) aplicada sobre el objeto, superpuesta a él" (Zaiczik, 2004). Marca superpuesta porque en la acción de nombrar y de nombrarse, el objeto del nombre es el sujeto nombrado, quien, a la vez, al ser nombrado convierte en objeto a ese otro que le nombra.

Todo ello se da a partir de la palabra dada que, como la refirió Lacan, "(...) es igualmente una forma de acto" (2005, p. 31). Así nombrar vendría a ser un acto enmarcado en lo simbólico, que transforma en objeto, cuasi palpable, aquello inaprensible, el sujeto/objeto que, aunque no esté, al ser evocado se trae a escena. El nombre propio, como palabra dada, como concepto, mantiene en el tiempo la imagen de un sujeto que se lo ha apropiado. Miller lo presenta así: "El nombre ya eterniza el sujeto, pero no su cuerpo" (1997, p. 92). Entonces, el nombre se ubica en el campo de lo simbólico universal e inmortal; concepto al que cada sujeto intenta igualar o alcanzar para asirlo a su cuerpo. Miller adiciona: "(...) habrá un momento en que el nombre permanecerá solito y ningún cuerpo vendrá a responder a la invocación" (p. 92). De esa forma el nombre y la función del nombre posibilitan la articulación entre lo real y lo simbólico. Dependerá de la apropiación, que cumpla la función de "hacer estar ahí" y de "hacer ser el que es" al objeto nombrado.

Ahora, el sentido del nombre, si es que lo tiene para el sujeto, más allá de su apropiación que le hace decir "mi nombre es", sólo puede sostenerse desde el registro de lo imaginario. Rivadero (2011, s.p.) en el blog Imago Agenda lo presenta de esta forma: "El nombre propio, si opera como tal, es una nominación válida a nivel del anudamiento de lo Imaginario a los demás registros". Entonces, sostén y sentido emergen como elementos de importancia para el nombre. En relación al soporte del sentido en lo imaginario, Lacan afirmó: "El sentido, es aquello por lo cual responde algo que es diferente que lo Simbólico; y este algo no hay medio de soportarlo de otro modo que por lo Imaginario" (1974-1975, p. 4). Dicha labor de soporte o sostén se encuentra en la lógica de ver que el efecto de sentido, en nuestro caso del nombre, sólo es posible mirarlo en términos de lo "'intelligere', leer entre líneas a

saber en otra parte que la manera en que lo simbólico se escribe” (p. 4); es decir, leerlo en la lógica de lo que ese nombre y su apropiación han significado para el sujeto que lo detenta, y no en la condición del signo (etimología o historia del nombre testimoniadas por terceros). Pero esa lógica sólo puede leerse a partir del discurso del sujeto nombrado.

Entonces, el nombre propio supera la condición de identidad social y se ubica en la función de re-presentante histórico del sujeto. Con todo y eso, dos premisas irrumpen sobre la función del nombre: 1. Instauration de la sujeción del sujeto a su cultura desde el deseo de los Otros que lo han nombrado y, con ello, incluido en ese universo llamado lenguaje, desde donde se sostiene para interpretar su mundo; 2. En su apropiación es usado por el sujeto, desde su “propio” deseo, para nombrarse y representarse ante el deseo de los otros. Bajo esas premisas podemos deducir otro inter-juego articulador del nombre propio, y es el que promueve entre el registro simbólico y el imaginario. Dicho inter-juego lo podemos operar así: al recibir un (su) nombre el sujeto recibe, además de un concepto, la posibilidad de acceder a un universo simbólico regulado por el lenguaje. Al entrar usa su nombre para presentarse y representarse ante los otros; para ponerlo y ponerse él en el juego social.

Finalmente, en correspondencia con los registros mencionados, nos es posible hablar de tres (3) dimensiones del nombre propio y de su función (función del nombre): Real, Simbólica e Imaginaria, que operamos en la siguiente descripción. En el registro de lo Real se relacionarían con el otro ante el cual se da el nombre y que opera la nominación (nombra). En el registro Imaginario implicarían el sentido que el sujeto les otorgue en relación a como ha sido nombrado. En el registro de lo Simbólico, nombre y función del nombre se moverían en el deseo, “eterno”, de ser nombrado, de ser llamado por el otro. Podemos afirmar, como lo estableció Lacan, que como los efectos de los tres (3) registros por sus anudamientos, también el nombre propio y función del nombre presentan “efecto de sentido, efecto de goce y efecto [...] de relación” (1974-1975); pero que solo existen nombre propio y función del nombre si el primero ha revestido un sentido para el sujeto, es decir, que sólo en el registro de lo Imaginario nos es posible ubicar su verdadera existencia, con la cual, en el acto nominador, a su vez, el sujeto adviene a existir.

En el trayecto de nuestra investigación algunos parceros se presentaron con apodos, posibles máscaras sostenidas desde sus imaginarios; ante ello nos asaltaron interrogantes: ¿qué encubren o qué rechazan?, ¿qué desean generar?, ¿tal vez una nueva condición bautismal?, ¿será, entonces, que se asumen en un nuevo nacimiento?, ¿qué quieren representar-se?, ¿quizás un rechazo al mundo simbólico desde el que fueron nombrados?

Entonces, como el nombre puede ubicarse en la lógica de ser el representante histórico del sujeto o de conferirle una identidad, como lo afirma Roudinesco (2003), y siendo uno de los primeros se convierte, como lo da a entender De Lajonquière (1992), en significativo por excelencia del sujeto. El nombre, haciendo parte de ese gran universo simbólico llamado lenguaje, es usado por el sujeto para, además de presentarse, manifestar al Otro su deseo de ser llamado; con ello se ubica como base para la identificación, el auto-reconocimiento y el reconocimiento de la otredad que le nombra, y más en la condición adolescente¹⁰. En ese sentido, sustituirlo, reemplazarlo o desplazarlo con un apodo, sobrenombre o seudónimo, es un fenómeno para ser analizado debido a las implicaciones que con-trae para la identificación, y con ello para la constitución de la subjetividad.

Podemos afirmar que al sustituir el nombre, práctica muy frecuente en la adolescencia¹¹, no importa la razón que lo oriente, el sujeto se enfrenta a una doble identificación o, en su defecto, a dos “nominaciones latentes”, la del primer nombre y la de su sustituto. Nominaciones que podemos asumir en la perspectiva de ser núcleo significativo del inconsciente, como lo afirmó Lacan en el *Seminario 9* (1961-1962, Clase 7) sobre el nombre propio: “(...) el primer núcleo, como significante

10 Desde nuestra perspectiva, la adolescencia no es una etapa ni un momento del desarrollo, la asumimos como condición, ante todo subjetiva y luego contextual, cultural, ideológica, entre otras; y adicionalmente como una(s) perspectiva(s) de vida de quien(es) presente(n) tal condición o está(n), como lo plantearon Aberastury y Knovel (1994), en ese proceso.

11 Práctica manifiesta con diminutivos, recorte de los nombres, siglas tomando parte del nombre y apellido, o toma de un sobrenombre de algún artista o deportista famoso.

de lo que enseguida va a organizarle como cadena giratoria, tal como desde siempre se las he representado por ese centro, ese corazón hablante del sujeto que llamamos ‘el inconsciente’ (p. 35)”.

Esas nominaciones latentes serán mediadas por el deseo (de cambio y de posesión) y sustentadas por la acción desde el registro de lo Imaginario, pues es desde dicho registro que el mismo sujeto orienta y soporta sus experiencias vitales y también su universo simbólico, atravesados ambos (experiencias de vida y universo simbólico) por trazos, rasgos o marcas que provienen del deseo de los otros que le han nombrado. Pero, al apodarse, darse un sobrenombre o asumir un seudónimo, hay un valor de placer, un lucro que esta acción deja. No podemos, entonces, analizarlo por fuera de tal ganancia en la economía psíquica, adicionándole que también le llega a significar inscripción “propia” a un mundo significativa con sus marcas en la asignación, como sucede con lo que, por ejemplo en Brasil, se ha denominado *nombre social*¹², con el cual un estudiante ya puede ser llamado en las instituciones educativas.

En unos adolescentes partícipes del estudio, la sustitución ha sido hecha en orientación artística, como seudónimo que encierra cierta tendencia de mercadeo con ese otro nombre. Tal orientación la encontramos, por ejemplo, en Tres, JoyJo y Mariamna. En otros, la sustitución se condice con ciertas actitudes cotidianas del adolescente, es el caso de Tirador, Virus y Secreto. Y también observamos que en algunos el sonido o la referencia escrita del apodo fueron los referentes para realizar el remplazo, lo que se dio con Toscó, Isab y Pio.

12 La referencia es a la “portaría #33” (Norma aprobada por el Consejo Nacional de Educación Brasileiro en septiembre de 2017 y decretada el 17 de enero de 2018 por el Ministerio de Educación Nacional de Brasil), que reconoce legitimidad a los nombres asignados o tomados, en especial en las comunidades LGBT. Otros referentes importantes al respecto los encontramos en la Resolución No. 18 del 25 de abril de 2018 del Secretario de Estado de Seguridad Pública de Minas Gerais SESP (También Brasil), donde se ordena, en líneas generales, que a los y las adolescentes en medidas socio-educativas se les registre en el Plan Individual de Atendimento (PIA) con su nombre social. Similar determinación fue tomada por el Tribunal Superior Electoral TSE con el denominado Título de elector en todo el territorio brasileiro.

Tanto como seudónimo o como representación de sus actitudes, o en seguimiento a ciertas marcas sonoras y escritas, podemos decir que de lo que se trata es de un desplazamiento del nombre y con ello de una separación del proceso de apropiación y significación realizado. Sobre este desplazamiento nos parece importante la afirmación de Rivadero (2011, s.p.): “Separarse del nombre propio elegido por el Otro, bajo el sentido del otro, representa un enigma y un desafío para el sujeto”. Desde otra lógica, Zelis aporta algo interesante sobre la sustitución al afirmar que: “Muchos ‘nombres’ y ‘apodos’ funcionan como nombres propios para evitar la angustia de la falta, y en los casos más difíciles para armar un ‘sostén’ imaginario ahí donde algo falló en la estructuración a partir de las identificaciones” (2012, p.780).

Tanto como desafío o como sostén es posible mirarlo, como lo hizo Freud (1985) en el caso del olvido del nombre propio Signorelli, con referencia al deseo de eliminar una situación reciente (en los adolescentes tal vez gran parte de la niñez). Es decir, con la sustitución, el nombre propio sería sometido a represión, lo cual facilitaría la emergencia de un sustituto; hay casos en que la sustitución elimina cualquier parecido del signo (etimología, deseo de los padres, etc.) haciendo emerger otro sentido constituido en el deseo, el deseo de ser llamado diferente. Esto para la auto-asignación de apodos.¹³

Pero es posible hallar también cierta conexión de contenido entre el nombre propio y el sustituto. Conexión que no corresponde al ámbito de lo consciente, incluso tratándose de una sigla, una abreviatura o un derivado del nombre. Así, concluiremos como lo hizo Freud en el referido caso, que no nos atrevemos a afirmar que todos los casos de sustitución se rijan bajo el mismo principio. Es posible que en algunos casos algo o todo el sentido advenido con el nombre propio se quiera reprimir; en otros es posible que algo de ese mismo sentido se quiera resaltar o sobreponer; en ambos (represión o sobre-

13 Para la asignación a otros de un apodo o llamar a otros por el sustituto, podríamos referir una supuesta potestad de ser “el bautista”; el Bautista, aquel que fue elegido para dar nombre a los otros, con lo cual se considera más que esos otros bautizados por él. Sin embargo, no es la orientación que nos interesó en la investigación, de ahí que sólo hagamos aquí esta pequeña referencia.

posición) una constante emerge, la pluri-causalidad. Ahora teniendo como base lo planteado, vamos a los casos.

Ante la invitación para que se presentaran y hablaran de su experiencia en la agrupación, algunos de los parceros lo hicieron obvian-do el nombre y reemplazándolo con el apodo o seudónimo que les identifica en la AJC, incluso ampliando información acerca de cómo lo tomaron.

Yo soy, no voy a decir mi apodo; bah, si lo voy a decir; soy el Tirador... y se me ocurrió porque estaba viendo una propaganda, una de la red, de esa de 'speed', y una viejita estaba jugando al 'Country Stade' (risas) y llega y dice: "aguarda, atrás hay un tirador" (risas). Entonces, suachh, me sonó en la cabeza ahí y fui y corte... Tirador (risas).

Otros iniciaron haciendo referencia a su pertenencia a la agrupación: *"soy artista Hip Hop" (JoyJo); "soy rapero, estudiante y compositor" (William Alberto); "Soy Virus, bah me dicen Virus (...) antes sólo hacía firmas mías, las miraba, ahora tengo mi seudónimo y ya (...)" (Simón).*

Esto sucedió en las entrevistas y espacios de habla, orientándonos a atender aspectos del sentido de tal sustitución y las formas en que se veían implicadas sus identificaciones. Es decir, analizar esos reemplazos o desplazamientos de los nombres propios como actos que conllevan impacto identitario y, con ello, en la constitución de su subjetividad. Hubo dos casos de sustitución con seudónimos (Mariamnna y Tres) que, inicialmente, indicaron solo pretensión de los parceros de resaltar su condición artística, a la vez que iniciar o completar el desasimio respecto de la autoridad fraterna; sin embargo, al mirar en detalle los discursos referidos a los procesos de sustitución, hallamos puntos de misticismo y elevación de la figura materna. Así, encontramos no un desligamiento, sino una religación, en especial a ese gran objeto deseado-amado iniciáticamente: la madre.

- a. Mariamnna, cuyo nombre es Ana María, nos manifestó un gran amor hacia su madre, con quien vivió un tiempo. A ella le da lugar de "salvadora" por haberla sacado del consumo de drogas cumpliendo algo que ella misma refiere como un "designio de Dios":

(...) mi mamá empezó a ir a la iglesia y ella oró por mí y me ayudó a salir, eso; me rescató de la droga... tuve un encuentro con Dios (...) Él, a través de mi mamá, me hizo salir de esa situación (...)

Analizamos este seudónimo como signo (con apoyo en la etimología) y como significante –en clave del discurso de Mariamna– hallamos lo siguiente: Marian es un nombre hebreo derivado de María, la cual es “la elegida” o “la amada por Dios”; y Ana refiere compasión o que Dios se ha compadecido. Si es elegida, entonces está en gracia con Dios, a la vez que este se ha compadecido por ella, ella se siente a salvo. El estar a salvo o ser salvada, como efectivamente considera que lo fue al salir de las drogas. Pero el seudónimo Mariamna es escrito con dos “n”, al ser cuestionada por ello nos respondió: “significa nuevo nacimiento”. Nuevo nacimiento que ubica en dos partes: la salida de las drogas y la pertenencia a una iglesia (“vivo una vida espiritual”), es decir, como significante de un nuevo ser.

La consistencia de este juego de significados la ubicamos en la lógica de que solo es posible vivir si se nace, y que un segundo nacimiento solo es posible si se ha muerto; tal parece que quien era anteriormente murió. Es decir, en ella se reproduce uno de los actos de mayor devoción en la fe cristiana: la resurrección. Ella ha resucitado, ella, entonces, tiene la gracia del Padre. Es, en cierta forma, la Mesías que habiendo sido salvada ahora es salvadora (Mariamna nos refirió que sus canciones llevan mensajes para ayudar a la juventud al igual que asiste a un centro misionero Bethesdá). Así, nos parece que la renovación de su nombre se orienta en el fortalecimiento de su significante actual marcado por la fe cristiana y no tanto por la práctica del rap, o al menos en la forma como inició.

Pero en la escritura del apodo, además de la doble “n”, se intercepta la m, que acentúa la pronunciación de la parte final, Anna, y con ello, tal vez, acentúa o fortalece su “estar en gracia”, su salvación, y también su don mesiánico. También “m” es la inicial de madre/mamá, quien materializó el milagro de su salvación de las drogas. Esta conjetura se nos ratifica al escuchar en

una de sus canciones la narración del drama vivido por su progenitora cuando Mariamna consumía drogas; una de las frases de obertura dice: “*Gracias mamá por doblar tus rodillas y aferrarte a la promesa que Dios te dio*”. Es decir, Mariamna posiciona, en su discurso artístico, el imaginario de un Dios que promete.¹⁴

Entonces, su representación en el seudónimo implica refrendar su condición de ser salvada, y una doble gracia (de ella y de la madre) que fortalece (acentúa) el vínculo con la progenitora revalidado en el sentir de un “nuevo nacimiento”. Renacer teniendo como protagonista a la misma madre, algo que nos indica ese deseo de reforzar/renovar el vínculo con su progenitora, como Yahveh lo hizo con Moisés en la “alianza”.

- b. Tres, de nombre Octavio, nos argumentó que aquel, que califica como su “nombre artístico”, lo tomó “(...) el 13 de enero de 2013, día que comienzo mi carrera musical”; asegura que pensó en su historia personal, en su familia, en su madre y “(...) fue cuando me puse a pensar sobre mi nacimiento que fue el 3 de marzo, día 3 y mes 3, jejeje...”, y que recordó aspectos familiares, religiosos y de proyección artística como:

(...) con mis hermanas me llevo 3 años de diferencia (...) 3 son las personas de la trinidad (...) 3 es como ese espíritu de revolución; nombre corto, de fácil recordación (...) que es ese espíritu de, de hacerle entender a la gente sobre las raíces que tenemos (...) psicológicamente en, pues, con, en los números, también tiene un significado agradable, jeh! también es usado creo que por él, por Alá y vainas así; pero pues lo veo más por la psicología, psicología de los números.

Al pedirle una auto-descripción desde su seudónimo refirió:

14 El Dios que promete es la representación de un acto que tiene inmenso valor en la Biblia, pues es, tal vez, uno de los trayectos de la fe cristiana de mayor muestra de milagros y de fuerza del Dios en cuanto a la protección del pueblo elegido liderado por Moisés.

A Tres lo veo como una persona como independiente, llena de ideas, creativa. ¡Eh!, algo místico, tres personas distintas y un solo Dios, teorías mayas y la psicología del número, donde se refiere que es el signo de la expresión artística. No sé, ¡tiene muchos significados el tres!; entonces me pareció muy, muy apto, pues, para mi proyecto. Igual no soy, pues hago rap, pero puedo mezclarlo con muchos otros ritmos, el punk, el jazz. No soy como tan purista dentro de la cultura. Trato de mantener la esencia, pero sí poderme nutrir de muchas cosas, y... yo creo que el tres lo representa; es como lo que más representa.

La referencia a la psicología del número, en la que da la impresión que este rapero se apoyó para, en algunos momentos, describirse como: “(...) *persona independiente, llena de ideas, creativa* (...)”, puede ser una referencia a la grafología que, según el diccionario de la RAE, es “el arte que pretende averiguar, por las particularidades de la letra, cualidades psicológicas de quien la escribe”. Se especula de la grafología que tiene un valor científico y permite “(...) descubrir, mediante el estudio de los números, el equilibrio entre los valores espirituales y materiales de las personas aplicando los mismos aspectos gráficos que a la letra escrita (orden, dimensión, claridad o legibilidad, dirección, inclinación cohesión)” (“Grafología, números y su significado psicológico”, 2016); la misma es utilizada, incluso, en los procesos de selección de personal en empresas.

Tomamos esa referencia importante, aunque es a la escritura y no tanto al fonema, como parece ser el caso de Tres, que resalta de su seudónimo que “(...) *es un nombre corto, de fácil recordación. Psicológicamente en, pues, con, en... los números también tiene un significado agradable*”. Adicionalmente, hubo una sentencia que nos llamó la atención al referir de su “nombre artístico” aspectos fuertes de identificación con las siguientes afirmaciones: “(...) *Tres es mi significante directo y no simplemente otro nombre*”. Nos preguntamos, entonces, ¿qué es lo que quiere ser y qué le significa tal sustitución? Al buscar en sus narraciones encontramos una especie de desdoblamiento con un “uno” que atraviesa su discurso en los siguientes términos:

(...) generalmente, Tres es una persona distinta a lo que es Octavio. Octavio es más..., ha sido como educado de otra forma, de pronto de forma más sumisa, más tranquila, de una forma que encaje con la sociedad; pero Tres

trata más como de sacar todo eso que realmente rechaza y que realmente no le gusta (...) cuando hago música, uno se olvida de los problemas, adquiere más que una fuerza física, adquiere una fuerza mental, espiritual que le permite a uno enfrentar los problemas y toda situación, porque tiene una fortaleza, que por ejemplo hace que la gente se identifique (énfasis nuestro).

La presencia del “uno” nos sugirió la autoimagen de un entero, un “no dividido”, a la vez de verse como un todo. Así interpretamos que Tres puede ser el que le habla de sí mismo y le completa, como el misterio de la trinidad: “tres personas distintas...” (es importante destacar, de igual forma, que en lo extenso del discurso, Tres fue recurrente refiriendo que sus logros son “gracias a Dios”). Al estar completo o completarle la disposición imaginaria de ese “uno”, en relación con Tres, es el de una unidad con fuerza física, mental y espiritual (elementos que él menciona) y con el que imagina que la gente (los demás) le identifican. Mientras Tres se apoya en uno para complementarse, su nombre, Octavio, sería su antónimo, “una persona distinta”, el “no uno”, el significante dividido que siempre ha estado así; por lo cual, tal vez, no desea que aparezca porque ha sido educado de forma “sumisa”.

Entendemos entonces que el Tres tiene aquí más función de renovación, cambio y hasta de eliminación de signos contraídos con el nombre propio; tal vez una búsqueda inconsciente de sentirse un “uno”, no dividido por otros y sí, más bien, que la gente lo vea unificado, entero. Recordemos que uno (1) sólo es divisible por él mismo y da como resultado 1; y 3 es divisible, además de por sí mismo, por 1, el universal divisor de todos que se mantiene como él mismo. De ahí otro elemento que se nos presentó, si su seudónimo podría funcionar como exteriorización de un deseo de anticipación en relación con su nacimiento, o de diferenciación extrema de sus dos hermanas, ya que tres, el número, es el segundo impar entero y sólo es divisible por uno y por él mismo.

Deducimos que tal vez sea eso lo que Tres desea; no estar a la par de sus hermanas, no dividir con ellas ¿el amor de la madre?; ser sólo divisible por el uno, el uno que tanto menciona y que es no dividido porque incluso puede estar en la referencia de ese deseo de la madre

con quien vive solo y a quien da sostén económico, lo que no hacen sus hermanas, a pesar de todo el sacrificio que ella hizo para sacarlas adelante. Por eso es inconcebible que el amor de la madre esté dividido con ellas, pues ellas no son gratas. Pero, a la vez intuimos que Tres le ofrece evitación de la angustia de la falta, aquella que se profundiza al sentirse dividido como Octavio. La falta hallada en Octavio, quien es 3 años menor que sus hermanas.

Ahora, en la idea de mostrar la conexión o ligazón que, pensamos existe, entre este seudónimo y la progenitora, tomaremos como base de análisis algunas de sus afirmaciones que develan, a nuestro juicio, tales relaciones. Cuando nos refiere que para llamarse Tres *“me puse a pensar sobre mi nacimiento, que fue el 3 de marzo, día 3 y mes 3”*. Al igual que con Mariamna aparece el acto de nacer, y con él, de manera implícita, la existencia de la madre. Entonces hay una conexión que podemos deducir por temporalidad, el tiempo de haber nacido. Más aún, el día que lo toma es cuando inicia su carrera musical (13 de enero de 2013), que puede referirnos, también, a un nuevo nacimiento, en este caso el artístico; el Uno que renace como Tres.

Ampliando nuestra interpretación y análisis de la sustitución de nombres con los seudónimos Mariamna y Tres, observamos que, además del fortalecimiento del significante de salvación y la evitación de la angustia, al estar enmarcados en ámbitos artístico-culturales, pueden ser la reinstalación (repetición) del deseo de agradar a las madres, de rendirles tributo y, en correspondencia, la imagen de una madre deseosa de ser agradada. Agrado que es dado por medios diferentes, pero de similar forma. Si para Tres tal agrado se presenta impulsado por el reproche hacia las hermanas y destaca que él ve por la madre, siendo menor que ellas; en Mariamna se presenta con gratitud hacia la madre por haberla salvado de la droga y por su ingreso a la iglesia. Reproche y gratitud se presentan de forma mística y derivadas, pensamos, de ese marco monoteísta que, con su gran padre salvador y pasador de la Ley simbólica, tal vez tuvo representación en los actos iniciáticos de las madres y en sus figuras de mártires, mujeres sacrificadas y salvadoras que cumplieron, como misión, la crianza “solas”. Pero, y ¿por qué esa forma?; ¿por qué decimos que buscan agradar a sus madres? Intentemos explicar.

En la medida en que esos seudónimos se convierten en sus representantes como artistas ante otros significantes (artistas y público) obteniendo reconocimiento; en esa representación estaría dada la satisfacción a las madres deseosas de estar en “gracia” y de tener goce místico. Por eso se los asignan, los traen hacia sí, los apropian y luego los ofrecen a ellas mismas representadas por los públicos que escuchan sus canciones y que, al final, al aplaudirles les ofrendan. Estos raperos reciben los aplausos y los transfieren, simbólicamente, a esos seres deseosos de su gratitud generándose efectos de goce. Goce interpuesto en el goce de las madres, su goce es transmitido a sus madres para que ellas gocen.

Entonces, la sustitución de nombres en estos adolescentes nos permite hacer salvedad sobre el posible rompimiento con las generaciones adultas que el psicoanálisis y otras ciencias refieren como necesario para la evolución humana. Estos adolescentes, contrariamente, buscan mantener el goce de las madres a través de sus seudónimos, los cuales casi que representan ofrendas para ellas en la medida en que a través de ellos (los cuales en sus raíces tiene origen del relacionamiento con las madres y sus imaginarios sobre ellas como lo describimos arriba) obtienen reconocimiento artístico y son aplaudidos en los escenarios. Estos aplausos se convierten en prendas de gratitud hacia las progenitoras que, o les salvaron la vida o se han sacrificado por ellos.

Así, podemos decir que un significante amo proveniente de los discursos de las madres (y las madres mismas) se incrustó en los superyós de Tres y Mariamna, convirtiéndose en taras de apego, lastres afectivos parentales y obstáculos subjetivos, quedando representado allí fuertemente el lazo con ellas. En devoción a la gratitud que deben guardar a sus madres por sus sacrificios y por ser sus salvadoras, ellos, inconscientemente, las marcan como trazos en sus seudónimos y con ello les rinden tributo, lo que se fortalece y remarca cada que se presentan como Tres o como Mariamna.

Consideraciones finales

Resaltamos que las ideas y percepciones existentes sobre adolescentes y sus escenarios de actuación no corresponden con las realidades

que ellos afrontan. Observamos que en sus estrategias para resolver la encrucijada de la adolescencia, los adolescentes usan los recursos que su condición psíquica les permite, entre ellos la sustitución de sus nombres. Conseguimos identificar, interpretar y analizar nueve (9) casos que nos dieron evidencia sobre tal proceso como factor de constitución de subjetividad. Hicimos el recorte de dos (2) casos de sustitución de nombre con seudónimos de dos raperos, y dedujimos que a estos adolescentes la sustitución les permite rendir tributos a sus madres y mantener, así, vivo sus lazos filiales, desde donde se erigen como salvados pero, a la vez, como protagonistas de su vida artística en el rap. La sustitución con seudónimo intervino directamente y revivió trazos de la identificación primaria de estos adolescentes, en la medida en que posibilitó una transferencia desde los trazos iniciales ligados con lo más universal que detenta el sujeto (el lenguaje a partir del nombre) hacia las relaciones horizontales, obteniendo de los otros, ubicados en este nivel, tributos a la imagen del representante del trazo iniciático: la madre.

Referencias bibliográficas

- Aberastury, A., Knobel, M. (1994). *La adolescencia normal. Un enfoque psicoanalítico*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bolaños, D.F. (2017). *Respiramos el mismo, pero somos diferentes. Constitución de subjetividad en Adolescentes que integran agrupaciones juveniles de ciudad en Cali (Colombia) y Mar del Plata (Argentina)* (Tesis doctoral). Universidad Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Brasil. Recuperada en: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUOS-AQRNGJ>.
- Brasil, Ministerio Nacional de Educación. Portaria No 33 de Janeiro 17 de 2018. Recuperado de: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/mec-homologa-resolucao-que-permite-que-transexuais-e-travestis-usem-ou-nome-social-nas-escolas-do-brasil.ghtml> Con acceso 21/01/2018
- De Lajonquière, L. (1992). *De Piaget a Freud*. Petrópolis, Brasil: Vozes. Real Academia Española[RAE]. (2016). *Grafología.rae.es*. Recuperado de: www.lemma.rae.es/drae/?val=grafología.
- Freud, S. (1985). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Bogotá, Colombia: Círculo de Lectores.

- Gallo, H., y Ramírez, M. (2012). *El psicoanálisis y la investigación en la universidad*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Grafología: números y su significado psicológico (1 de febrero, 2016). *Grafología y personalidad*. Recuperado de: <https://www.grafologiaypersonalidad.com/grafologia-numeros/>.
- Hannerz, U. (1982). *Exploración de la ciudad*. (Isabel Vericat y Paloma Villegas Ciudad (Trads.). México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado en: <http://pt.scribd.com/doc/105945650/92967456-Hannerz-Los-Etnografos-de-chicago-en-La-Exploracion-de-La-Ciudad>.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores. Tercera edición revisada por Tomás Segovia, Juan David Nasio y Armando Suarez. (Original de 1966)
- Lacan, J. (1961-1962). *Seminario, Libro 9: La identificación*. En Psikolibro. Recuperado en: <http://centrodedifusionyestudiospsicoanaliticos.files.wordpress.com/2013/03/20-seminario-9.pdf>.
- Lacan, J. (1974-1975). *Seminario RSI*. En Psikolibro. Recuperado en: <http://centrodedifusionyestudiospsicoanaliticos.files.wordpress.com/2013/03/20-seminario-22.pdf>.
- Lacan, J. (2005). *Os nomes-do-pai*. Telles, A. (Trad). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Matheus, T. (2007). *Adolescência*. São Paulo, Brasil: Casa do Psicólogo.
- Miller, J. A. (1997). *Lacan elucidado*. Palestras no Brasil. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Pereira, M. (2012). A orientação clínica como questão de método à psicologia, psicanálise e educação. En: Pereira, M. R. (org.). *A psicanálise escuta a educação: 10 anos depois* (pp. 23-34). Belo Horizonte, Brasil: Fino traço.
- Pereira, M. (2016). *O nome atual do malestar docente*. Belo Horizonte, Brasil: Fino traço.
- Rivadero, S. (2011). El nombre propio y el propio nombre. *Imago Agenda*. Recuperado de: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1610>.
- Roudinesco, E. (2003). *A família em desordem*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Zaiczik, C. (julio, 2004). Del ser al nombre propio. En: *Jornadas Aniversario "30 años de Escuela (1974-2004)"*. Conferencia llevada a cabo en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Argentina.
- Zelis, O. (2012). La función del nombre en psicoanálisis: articulación entre las concepciones de J. Lacan y C. S. Peirce. *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología; XIX Jornadas de Investigación; VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (pp.777-781). Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

O PROBLEMA DA EXPERIÊNCIA DO SER EM HEIDEGGER E LACAN¹

Elton Augusto Pinotti e Souza²

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Brasil

eltonpin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9528-9614

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a03

Resumo

O artigo aborda a relação entre ser e linguagem nas obras de Heidegger e Lacan. Para tanto, fizemos um percurso de diálogo crítico com algumas ideias de Slavoj Žižek presentes no artigo “Por que Lacan não é heideggeriano”, enquanto propusemos um problema: o ser só pode surgir pelo logos? Com os conceitos de *das Erei-*

gnis em Heidegger e de gozo suplementar em Lacan, reconhecemos uma possibilidade de experiência do ser para mais além da identidade metafísica ou das identificações da fantasia.

Palavras-chave: Heidegger, Lacan, Žižek, linguagem, ser.

EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA DEL SER EN HEIDEGGER Y LACAN

Resumen

El artículo aborda la relación entre ser y lenguaje en las obras de Heide-

gger y Lacan. Para tal fin, hicimos un recorrido de diálogo crítico con algu-

1 Pesquisa financiada pela Fundação CAPES, Brasil.

2 Psicanalista pós-graduado (nível mestrado) e graduado do Instituto de Psicologia da USP (Departamento de Psicologia Clínica). Intercambista bolsista (Bolsa Mérito Acadêmico USP) na Universidade francesa Université Rennes 2 (Psicopatologia). Foi pesquisador e supervisor clínico do Laboratório de Piscanálise, Saúde e Instituição do Departamento de Psicologia Clínica do IP-USP. Coordenador de comunicação da editora CosacNaify (2007-2008). Graduado em Comunicação Social (ESPM-SP).

nas ideas de Slavoj Žižek presentes en el artículo “Por que Lacan não é heideggeriano”, al tiempo que propusimos un problema: ¿El ser solo puede surgir por el logos? Con los conceptos de *das Ereignis* en Heidegger y goce suplementario en Lacan,

reconocemos una posibilidad de experiencia del ser para más allá de la identidad metafísica o de las identificaciones de la fantasía.

Palabras clave: Heidegger, Lacan, Žižek, lenguaje, ser.

THE PROBLEM OF THE EXPERIENCE OF BEING IN HEIDEGGER AND LACAN

Abstract

This paper addresses the relation between being and language in Heidegger and Lacan's works. To that end, we made a journey of critical dialog with some of Slavoj Žižek's ideas present in the article “Por que Lacan não é heideggeriano”; at the same time, we proposed a problem: does the being appear only through

the logos? With the concepts of *das Ereignis* in Heidegger and supplementary *jouissance* in Lacan, we recognize a possibility of experience of being for beyond the metaphysical identity or the fantasy identifications.

Keywords: Heidegger, Lacan, Žižek, language, being.

LE PROBLÈME DE L'EXPÉRIENCE DE L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER ET LACAN

Résumé

Cet article aborde la relation entre être et langage chez Heidegger et Lacan. Dans ce but, l'on a effectué une révision critique de quelques idées de l'article « Pourquoi Lacan n'est pas heideggérien » de Slavoj Žižek, en même temps que l'on posait la question suivante : l'être surgit-il seulement par le logos ? Le concept de

das Ereignis chez Heidegger et celui de jouissance supplémentaire chez Lacan, nous mènent à reconnaître une possibilité d'expérience de l'être au-delà de l'identité métaphysique ou des identifications de la fantaisie.

Mots-clés : Heidegger, Lacan, Žižek, langage, être.

Recibido:07/07/2017 • Aprobado:14/05/2018

Introdução

A diferença em relação a Heidegger é que Lacan, ao invés de aceitar esse acordo (mesmidade) entre Ser e lógos, tenta sair dela, para uma dimensão do real indicada pela junção impossível entre sujeito e gozo.

Žižek. “Por que Lacan não é Heideggeriano”.

Trata-se aqui da questão da experiência do ser em relação à linguagem, a partir dos pensamentos de Heidegger e de Lacan. Questionaremos primeiramente o artigo “Por que Lacan não é heideggeriano” (2009) de Slavoj Žižek, texto em que somos apresentados à hipótese de que a grande separação teórica entre Heidegger e Lacan residiria justamente no problema da equivalência ou diferenciação do ser diante da linguagem. As várias análises de Žižek derivam ali de dois pilares: 1. em Heidegger, ser é o mesmo que linguagem (ou *logos*) – isto é, a ideia de que o ser tanto se abre quanto se manifesta enquanto linguagem –, ao passo que, 2. Lacan teria superado um acordo mútuo entre pensamento e ser, desde que o ser apontaria agora ao furo Real no âmago não-localizável do sujeito, como uma impossibilidade irredutível não apenas da linguagem como da própria experimentação.

Abordaremos o problema da experiência do ser primeiramente em diálogo com os argumentos de Žižek: Heidegger ensurdecera de fato ao diapasão principal de sua própria inspiração filosófica, fundamentada desde *Ser e Tempo* (1927) e disseminada ao longo de sua obra, a ideia de uma transcendência do ser em relação ao pensamento, ao homem, ao ente? Ou seja, a manifestação do ser para Heidegger não passaria de um pensar? E por outro lado, seria o conceito lacaniano do objeto *a*, enquanto o ser inapreensível do sujeito, a única formulação de Lacan para colocar-se em questão o ser do “ser falante” (*parlêtre*)?

O intuito que assumimos com nosso estudo vai justamente na via de demonstrar o equívoco de uma leitura do sentido do ser em Heidegger em relação de igualdade à linguagem, como uma redução

perpétua do ser na linguagem ou enquanto pensamento. Queremos sobretudo retomar a ideia de que não é meramente por teorizar que o ser é impensável – isto é, real – que Lacan teria arquitetado uma saída do acordo filosófico entre *logos* e ser. Pensaremos aqui na legitimidade de uma escuta clínica aberta à possibilidade de experiência de gozo – ou experiência de ser – que excede a mônada simbólica do sujeito, ideia que entraria para o cerne da psicanálise pelo conceito de “gozo feminino”, mesmo que de modo incontornavelmente polêmico e obscuro.

O ser que não é igual ao *logos* em Heidegger

Primeiramente, se criticamos o ponto zero do artigo de Žižek sobre Heidegger – a denunciada indiferenciação entre ser e linguagem –, nossa intenção não é a de discutir nem refutar toda a sequência argumentativa que dali se desencadeia, isto é, não é nosso objetivo deslegitimar a queda de um primeiro dominó para recuperar todo o eixo das demais peças (neste caso, as diversas consequências políticas da negação da subjetividade em Heidegger). O diálogo com o artigo de Žižek nos servirá apenas como um ensejo à análise da questão da experiência do ser na obra de Heidegger e Lacan.

Em seu artigo, Žižek recupera a famigerada afirmação de Heidegger – a linguagem é a casa do ser – para sugerir um avanço teórico de Lacan efetuada na proposição: a psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito (Žižek, 2009). Mais do que isso, assumindo uma posição epistemológica lacaniana, Žižek não hesita em interpretar Heidegger a partir dos conceitos psicanalíticos; e assim é que, em poucas palavras, haveria Heidegger indiferenciado Simbólico de Real. A afirmação supracitada está em Carta sobre o Humanismo, de 1983:

A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. (Heidegger, 1983/1949, p.149).

O ser ter acesso à linguagem significaria, portanto, que a linguagem seria tanto a moradia quanto o modo de manifestação do ser. Mas nesse caso, o que viria a dizer *levar o ser à linguagem*, se entre os dois, ser e linguagem, não há separação ou diferença alguma? Pois se a tese for a da *linguagem como única sustentação do ser*, para Žižek, a síntese dos anjos entre pensamento e ser teria sido superada com Lacan, que:

(...) foca o real do gozo como algo que, embora esteja longe de ser simplesmente externo à linguagem (é antes “*êx-timo*” em relação a ela), resiste à simbolização, permanece um caroço estrangeiro em seu interior, aparece nela como uma ruptura, corte, hiância, inconsistência ou impossibilidade. (Žižek, 2009).

De fato, a ideia que em Lacan está tão explícita – a impossibilidade de simbolização do ser – permaneceria totalmente ausente ou no melhor dos casos ambígua se nos atermos somente às passagens supracitadas de Heidegger. E para avançarmos nessa questão, consideremos de antemão uma rápida introdução do problema do ser na analítica existencial.

A questão sobre o sentido do ser perdeu-se, segundo Heidegger, ao longo da história da metafísica enquanto tradição da filosofia ocidental e mais especialmente nas ciências modernas, na medida em que a interrogação praticada por tais disciplinas resumiu-se exclusivamente ao ente, ao âmbito das evidências, ou seja, à investigação da objetividade “real” dos existentes dados à percepção. A ideia é que algo do ser estaria perdido na medida em que se apreende o ser como “algo”. E para apontar o que restou como o esquecido das metafísicas, Heidegger desafiaria as ciências, de modo um tanto irônico, por exemplo, a responder onde estaria, nos campos das teorias do estímulo sensorial, o “*é*” de cada ente averiguado: “Nem mesmo o maior acúmulo e intensidade possíveis de estímulos fazem aparecer o “*é*”. Em todo ser estimulado o “*é*” já aparece pressuposto” (Heidegger, 2006, p.201); e, mais gravemente do que pressuposto, *esquecido e impensado* em tal pressuposição, como um resto invisível e destinado à invisibilidade.

Boa parte da tradição filosófica teria entendido também por “problema do ser” a pergunta pelo ente (Heidegger, 1969/1955, p. 11). Por

consequência, efetuar-se-ia um equívoco investigativo desde o modo de se colocar a questão, pressupondo-se o ser em equivalência ao ente manifestado. Ocorre que a razão de tal pressuposição não seria arbitrária. Em *Ser e tempo* (2009/1927), Heidegger afirma que alguma compreensão de ser no Dasein – o ser humano, como único ente dotado da possibilidade de questionar-se sobre o ser – já estaria sempre incluída em tudo o que se apreende do ente. Numa concepção prévia, o ser das coisas existentes se ocultaria numa suposta evidência própria da manifestação de cada uma delas – na constatação imediata de que “cada coisa simplesmente é” –, como aquilo pelo o que não se precisaria nem mesmo interrogar. Para Heidegger, o conceito de ser, em virtude de sua ocultação na pré-compreensão do Dasein, seria a questão mais obscura e enigmática para o pensamento (Heidegger, 2009/1927, p.39).

Primeiramente, Heidegger entende que o fundamento da metafísica consiste no esquecimento do ser no interior da evidência do ente (no ôntico da ek-sistência). A questão que surge a partir disso, presente na leitura de Žižek, seria a de que Heidegger haveria fundamentado uma separação ontológica entre ser e ente, mas resguardando o ser na ordem de uma determinada manifestação na *linguagem*, suportada e em correspondência ao *logos*.

Mas ocorre dessa equivalência receber diversos contrapontos nos próprios escritos de Heidegger. Vejamos por exemplo em *Identidade e diferença* (1983/1957):

A metafísica corresponde ao ser enquanto lógos (...) Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença (isto é, a indiferença/igualdade), sem levar em consideração a diferença enquanto tal. O que assim é designado remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. (...) A origem da diferença [entre ser e lógos] não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica. (p.200, itálico nosso).

(...) Se alguma superação (da metafísica) permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no Ereignis, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele. (p.271, itálico nosso).

Segundo Heidegger, pensador da “superação da metafísica”, é a própria *diferença* entre ser e *logos* que permaneceria impensada, ou diríamos excluída do campo perceptivo da metafísica, tal qual um ponto cego. A equivalência (ser=*logos*) caracterizaria o próprio modo de ser da metafísica – constituída numa sólida e constante alienação da diferença entre *pensar* e *desvelar* o ser. Haveria aí uma denúncia sobre a cegueira congênita e própria do homem entregue à metafísica do ser, “no todo” ele aderido ao *logos*. E se a indiferença entre ser e *logos* é o que aguardaria uma superação, Heidegger sugere insistentemente que a saída de tal labirinto dar-se-ia mediante outro estado de coisas, um misterioso acontecimento-apropriador denominado por ele de *Das Ereignis* – experiência que “não pode mais ser dito pelas palavras guias da metafísica”. Uma pessoa despertada pela *Ereignis* experimentaria uma armação tempoespacial da realidade bastante incomum, por assim dizer.

O problema parece sutil, mas é de grande peso: superar o pensamento metafísico seria simplesmente *pensar diferente* (simbolizar, quem sabe *elaborar* mais adequadamente o ser), ou haveria algo *a mais* nessa experiência (*Erfahrung*) de viragem para além dos limites da metafísica? Vejamos essas passagens das conferências de “Tempo e ser” (1983/1962):

No transcurso do seminário, falou-se repetidas vezes de experimentar [*Erfahren*]. Assim, entre outras coisas, se disse: O despertar no interior do *Ereignis* deve ser experimentado, não pode ser demonstrado. Uma das últimas questões levantadas referiu-se ao sentido deste experimentar. Viu-se uma certa contradição no fato de o pensamento mesmo dever ser a experiência do estado de coisas, sendo, ou outro lado, apenas a preparação da experiência. Portanto, assim se concluiu, *o pensamento* (também o pensamento que foi tentado no próprio seminário) *não é ainda a experiência* (...) Assim, *o despertar dentro do Ereignis permanece algo que deve ser experimentado*, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis*. Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo.³ (p.292, itálico nosso).

3 Trata-se de um trecho do protocolo da sexta sessão do seminário “Tempo e ser” proferido por Heidegger, redigido por Alfredo Guzoni. O seminário ocorreu Todtnauberg, de 11 a 13 de setembro de 1962.

E de “Identidade e diferença” (1983/1957): Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem [linguagem, logos, ente] e ser, estão reciprocamente a-propriadados, *experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos acontecimento-apropriação* [Ereignis] (p.185).

O que se lê nessas passagens é que, meramente *pensar* na Ereignis (o desvelamento do ser) *não é ainda a própria experiência* de apropriação do ser, vivenciada necessariamente como *singulare tantum*: única e irrepresentável. Para Heidegger, o ser permaneceria velado e inconcebível (enquanto experiência viva) para o alcance do reconhecimento metafísico, capaz apenas de *pensar o ser* enquanto um *conceito* (logos) dado na oposição sujeito-objeto, ora tomado como positividade (ser=algo), ora como negatividade (ser=nada). Consideremos que a ponderação que um daltônico faça sobre a cor vermelha (pensar que haja uma diferença em relação à cor verde) não corresponde em nada à experiência viva do vermelho. O exemplo é evidentemente grosseiro, pois a percepção de uma nova cor diria respeito ao desvelamento de uma inédita qualidade de um ENTE qualquer, e não a irrupção do SER que se vela no *Dasein* em diferença a qualquer ente. Mas basta que consideremos que para Heidegger o evento de desvelamento do ser não corresponde ao evento de *pensar* no desvelamento do ser, ou seja, que não seria no domínio do logos que o ser irromperia numa “singular estranheza” (Heidegger, 1969/1955, p.49). Conclui-se disso que a Ereignis permaneceria impensável, portanto? “Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem, mas conduzir nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, sua essência: recolher-se no acontecimento-apropriador [Ereignis]” (Heidegger, 2003/1959, p.8).

Vejamos ainda algo sobre a “riqueza velada da linguagem”. Diz-nos Heidegger em “A essência da linguagem” (2003/1959): “Talvez na palavra “caminho”, *Tao*, resguarde-se o mistério [Geheimnis] de todos os mistérios da saga pensante do dizer, ao menos quando deixamos esses nomes retornarem para o que neles se mantém impronunciado [Ungesprochene]” (p. 155, *itálico nosso*).

No acontecimento-apropriação [Ereignis] vibra a essência [schwingt das Wesen] daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser (Heidegger, 1983/1957, p.186, *itálico nosso*).

Se em Heidegger o ser “mora” na linguagem, “vibra” também para além dela. A “vibração da essência” (*die Schwingung des Wesen*), que se desvela com a experiência da *Ereignis*, permanece indizível (*Ungesprochene*) e, paradoxalmente, revela-se como a própria essência da linguagem (*Das Wesen der Sprache*). Apesar de Heidegger fundamentar a *Ereignis* (o ser) num *inefável* – a “conformação do quieto da linguagem”, o “mostrar o lugar da poesia impronunciada” (Heidegger, 2003/1959, p.29) –, sugere ao mesmo tempo uma possibilidade de se corresponder à “vibração” do ser do Dasein em seu dizer, caso isso se dê no “interior” de tal experiência.

Não se pode concluir disso nem que o *logos* desvele o ser, tampouco que a linguagem tomada pela *Ereignis* represente finalmente o ser. Menos ainda que o testemunho da *Ereignis* transmita a abertura do ser para o despertar e deleite alheio (retire da *Ereignis* sua condição ontológica de *singulare tantum*). A obscuridade proto-poética de Heidegger, assim, não justificaria a ideia de que se houvesse assumido uma *equivalência* (*mesmidade* em sentido de *igualdade*) entre ser e *logos*, como quer Žižek, ao afirmar que:

(...) até Heidegger, o Ser que a filosofia tem em mente é sempre o ser cuja casa é a linguagem, o ser sustentado pela linguagem, o ser cujo horizonte é aberto pela linguagem”, pois “a premissa básica de Heidegger “como já Parmênides - o primeiro filósofo - o colocou, “pensar e ser são o mesmo”, o acordo mútuo entre pensamento (*logos* como razão/discurso) e ser. (2009, p.12).

A leitura é questionável pois Žižek passa completamente em branco pela vocação paradoxal da *mesmidade* na obra de Heidegger, cujo sentido se não reduz absolutamente à lógica da *igualdade*. Heidegger, ao citar precisamente este princípio filosófico de Parmênides – “Pois o mesmo é tanto pensar como ser” –, afirma que “o mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. *No mesmo a diversidade se manifesta*” (1983/1957, p.190, grifo nosso). A revelação da *Ereignis* para Heidegger não é outra coisa senão a experiência totalmente incompreensível aos ouvidos do sujeito da metafísica: a diferença radical *enquanto* diferença entre ser e *logos* (p.191). A partir disso – e não antes ou depois disso –, a *diferença* poderia enfim ser *pensada*, mas permanecendo o ser não-representado neste pensamento.

A *diferença* poderia ser pensada, e não o *ser*. Assim como é possível ao daltônico ponderar sobre a diferença entre os verdes e vermelhos, ao pensamento metafísico é também dada a possibilidade de reflexão sobre a diferença misteriosa entre *pensar ser* e *ser*. O problema aqui retoma a muito polêmica questão da espera, da passividade do homem frente ao seu ser esquecido, desde que o *ser*, de seu posto *transcendente*, não se deixa convocar ou vibrar pelo pensamento do homem.

Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis* (...) A isto se deve o fato de nunca sermos capazes de colocar o *Ereignis* diante de nós, nem como algo que se opõe a nós, nem como algo que a tudo abarca. É por essa razão que o pensamento que representa e fundamenta corresponde tão pouco ao *Ereignis* quanto o dizer simplesmente enunciador. (...) Sem dúvida, tornou-se agora visível que o que quer dizer *Ereignis*, passado pela análise do próprio ser e do próprio tempo, pela *penetração do destino do ser e no alcançar do espaço-de-tempo*. (...) Que resta dizer? Apenas isto: o *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. *Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica*. (Heidegger, 1983/1962, p.270, itálico nosso).

Žižek desconsidera tanto o núcleo inefável da *Ereignis* quanto todo o campo das transformações do espaço-de-tempo, tudo aquilo que Heidegger sugere se passar como uma alteração apropriadora da temporalidade e da espacialidade da abertura de mundo em *Ereignis*. Lembra-nos Ernildo Stein, por exemplo, que “o acontecimento-apropriação é essencialmente outra coisa, porque muito mais rico que qualquer determinação metafísica do ser” (Heidegger, 1983/1957, p.185). Em grossíssima expressão, o desvelamento do ser ocorreria mais propriamente numa impensável mutação da realidade vivida, irreduzível a uma atividade simbólica peculiar, isto é, a uma abordagem intelectual mais específica do ser. E no caso de pressionarmos Heidegger contra os conceitos lacanianos, ao modo de Žižek, seríamos desafiados pelo menos a pensar em alterações mais abrangentes da própria amarração imaginária-simbólica (RSI) da experiência diante do real, implicando-se aí desidentificações objetais, e, sobretudo, falaríamos da emergência de uma nova forma de gozo. E se

reconhecemos o “não-todo” do *logos* em relação ao ser, também em Heidegger, não seria esse o elemento que separaria tão radicalmente o óleo da analítica existencial da refrescante água lacaniana.

Žižek e Sloterdijk contra a alienação política Heideggeriana

Sobre a passividade do Dasein em relação ao ser, Žižek aposta todas as suas fichas no sentido alienante de tal projeto. Em *O amor impiedoso* (2012), o autor acusa as “experiências de Self” de uma precária mentira individual com a qual os seus aspirantes, ao modo de um fetiche, suportariam fantasiosamente uma verdade social insuportável. A visagem de um gozo êxtimo (experiência do ser) adentra no pensamento de Žižek como convivência perversa com as tragédias do capitalismo, pois aquele que encontra “serenidade” em seu ser (refere-se ao conceito heideggeriano, implicado na *Ereignis*) não passaria de um pusilânime apolítico, um sujeito ausentado da realidade social em razão de jactar-se de um gozo, em si e para si, não além do reduto de sua individualidade.

Žižek associa o pensamento de Heidegger às aspirações dos praticantes do “budismo ocidental”; como duas manifestações culturais de um mesmo fetiche de recusa da participação política:

(...) onde está o fetiche que lhe permite (fingir) aceitar a realidade “como ela é”? O “budismo ocidental” é tal fetiche: ele lhe permite participar integralmente da marcha frenética do jogo capitalista, sustentando a percepção de que realmente você não faz parte dele, de que você está muito ciente do quanto esse espetáculo é sem valor – o que realmente importa a você é a paz de seu Self interior, ao qual você sempre pode se retirar (...). (2012, p.79).

De seu sofá e vidrado na verdade cósmica indelével e Perfeita, o gnóstico espiritualista (ou “budista ocidental”) aceitaria qualquer coisa, pois inclusive as grandes barbáries fariam parte da evolução cósmica do ser como sístoles e diástoles entre o Caos e a Harmonia. Pois se Tudo é passageiro e de acordo com Deus, bastaria ao espiritualista aceitar seu papel passivo na paisagem.

Mas vejamos como a apreciação de Žižek neste caso surge como uma variação sobre o tema crítico do filósofo alemão Peter Sloterdijk, disparada anteriormente mas também contra Heidegger, em *Regras para o parque humano*, de 1999. Sloterdijk estava interessado em apontar o que há de danoso no desenraizamento biocultural do modelo antropológico de Heidegger, de consequências extremamente alienantes em razão de um esvaziamento do compromisso real do homem (o Dasein) com seus co-habitantes sociais. Em poucas palavras, a fenomenologia existencial seria uma filosofia negligente por exaltar uma minoria incapaz de sustentar um elo social relevante.

Já em *Esferas I* (2009/1998), Sloterdijk enfoca sua crítica em outro aspecto das experiências místicas (outra expressão para as “experiências de Self”), qualificando-as de *ilusão* no sentido de operarem uma “regressão psíquica” em seus praticantes. O autor enxerga nos eventos de “unidade” das experiências místicas determinados efeitos de um retorno psíquico às origens placentárias de cada ser humano, às condições não-objetais das experiências pré-natais (p.279). E é nessa chave compreensiva que o autor caracteriza também os possíveis fenômenos “para-metafísicos” implicados na *Ereignis* heideggeriana – uma espécie de suporte filosófico para os anseios tão antigos quanto “regressivos” inerentes às tradições místicas orientais.

Nessa hipótese, a aspiração da *Ereignis* conduziria o homem à forçosa *indiferenciação* entre todos os entes, numa espécie de unidade pré-subjetiva bebê-placenta; um princípio de identidade absoluta. A *Ereignis* receberia aqui a sua interpretação mais descompassada: tratar-se-ia da experiência de Unidade do Dasein no sentido de um estado de pura homogeneidade entre ser e ente, entre Dasein e alteridade, em uma inegável experiência de perda de singularidade.

Duas propriedades da *Ereignis* ficam desconsideradas nessa interpretação: evento em que se ultrapassa a propensão metafísica de identificar ser *enquanto* ente – e um *objeto*, para Heidegger, é essa identidade metafísica entre ser e ente (2002/1950, p.145) –, e evento em que se ultrapassa as *identidades* do Dasein enquanto um “eu metafísico interno” em contraposição a objetos “externos”. Queremos apontar com isso que a interpretação de Sloterdijk também se susten-

ta na estranha omissão do paradoxo fundamental da fenomenologia heideggeriana: desvelar ser e ente como o *mesmo*, isto é, como essencialmente *diferentes* e *não-isoláveis*. De modo que “reunir e conjugar, numa unidade, as diferenças” (Heidegger, 2002/1950, p.151) não nos parece significar de modo algum uma espécie de blecaute psicótico da experiência de mundo.

Mas que Heidegger tenha deixado pairar o senso histórico do panorama biocultural e subjetivo do Dasein, e que ele, pessoalmente, tenha ou não se envolvido com imperdoáveis controvérsias políticas, isso justificaria uma inteira e generalizada negação ou deslegitimação das experiências “pós-metafísicas”? A suposta vivência de uma Abertura de êxtase frente ao vazio, em que se alteram drasticamente as relações entre linguagem e ser, marcaria uma divisão cirúrgica entre uma minoria apolítica de outra parcela apta ao engajamento social? Há mesmo essa oposição fixa e consistente entre gozo e política, entre ser e desalienação? Assim, como entenderíamos Lacan na ideia de que “a mística, não é de modo algum tudo aquilo que não é a política”? (Lacan, 2008, p.82)

Um ser mais além do objeto *a*

Consideramos a leitura de Žižek duplamente problemática. Primeiramente porque a *mesmidade* heideggeriana não corresponde à simples lógica da identidade. Em segundo lugar porque a leitura lacaniana do gozo, com a qual Žižek se fundamenta para criticar o “logocentrismo” de Heidegger, é passível, ela mesma, de ser acusada de logocêntrica – ou, mais precisamente, de *falocêntrica*.

Entremos na questão do não-todo na qual se baseia Žižek (em seu artigo), cuja referência está nas fórmulas da sexuação do *Seminário 20* de Lacan, e de onde se enfatiza a asserção de um não-todo fundamental da psicanálise: “nem tudo é *lógos*”. O *lógos* é não-todo pois, em suas palavras, a linguagem é corroída e mutilada interiormente por antagonismos e rupturas, nunca completamente ela mesma (Žižek, 2009, p.12). Leitura bastante precisa de Lacan que ressalta mais di-

retamente o vetor masculino das posições assinalada nas fórmulas da sexuação. Pois nessas formas de se enunciar a incompletude do sujeito a partir de sua relação impossível com o objeto a (“o gozo do sujeito é não-todo”, “o simbólico é não-todo”, “o *lógos* é não-todo” etc.), o que encaramos é a castração própria à estrutura da fantasia e de um gozo todo ele em função do Falo (Lacan, 2008, p.14). Ocorre, contudo, da novidade trazida no *Seminário 20* tratar-se justamente de um “não-todo” por outra via, a da nebulosíssima posição “feminina”.

A partir de *Encore*, conjunto dos seminários proferidos de 1972 a 1973, a ideia freudiana do primado do Falo para os dois sexos é em parte mantida e em parte subvertida por Lacan. Isso se dá pela pluralidade que o autor concede ao conceito de *gozo*. Desenha-se em um quadro as modalidades de gozo correlatas às relações que o homem ($\$$) e a mulher (\mathcal{A}) estabelecem com objeto a (a), com o Falo (Φ) e com uma enigmática Abertura indizível para além da linguagem ($S(\mathcal{A})$). Diz Lacan sobre suas notações: “Tais são as únicas definições possíveis da parte dita homem ou bem mulher para o que quer que se encontre na posição de habitar na linguagem” (Lacan, 2008/1972-1973, p. 86):

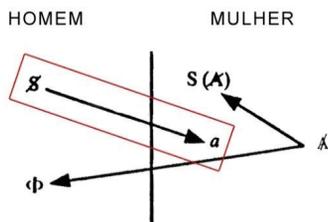


Figura 1. Quadro da sexuação reduzido com o friso nos símbolos presentes no matema da fantasia.

Fuente:

Pelos símbolos inscritos no quadro da lógica da sexuação, a máxima lacaniana de que *não há relação sexual* entre homem e mulher se articula pela impossibilidade de se escrever um vetor de complementação de gozo entre as posições de \mathcal{A} (mulher) e $\$$ (homem), ou seja, de que afinal de contas *não há* relação entre $\$ \rightarrow a$, mas também de que não há *relação* entre $\$ \rightarrow \mathcal{A}$. Isso porque, para Lacan, o sujeito não goza do Outro sexo – ou, como afirma Žižek, não há injunção entre sujeito e gozo, ou entre sujeito e ser. Observamos Lacan sugerir que se a “mulher” se duplica entre a possibilidade de um gozo fálico e Outro

para além do Falo, já a posição sexual masculina estaria toda ela em função fálica, isto é, totalmente circunscrita pela fantasia e limitada pelos efeitos de significação. O homem nesta perspectiva, portanto, diz respeito a uma posição de sujeito que reduz o Outro ao objeto *a* na medida em que goza não com o Outro sexo, e sim com o seu inconsciente, mediante uma *representação do ser absente* (Falo). Interessa-nos com isso ressaltar: a posição masculina de gozo seria falocêntrica por excelência. E no sentido de sua adesão total à função significante, *logocêntrica*, pois totalmente mediada pelo *logos* na experiência de “ser”.

Como bem nos relembra Žižek a respeito de Lacan, a experiência do ser pela linguagem se revelaria, paradoxalmente, como uma *falta-a-ser*. Em outras palavras, o ser do sujeito é para Lacan a sua falta-a-ser (objeto *a*), isto é, o próprio espaço vazio em meio à moradia simbólica.

E seria concebível nesta teoria psicanalítica uma *experiência do ser falante* para mais além do *logos*? Lacan surpreende ao sugerir que além desse gozo pensante neurótico (Lacan, 2008/1972-1973, p.77), haveria a possibilidade de se gozar pela via da ex-sistência:

Há um gozo dela, desse *ela* que não existe e não significa nada. Há um gozo dela sobre o qual talvez ela mesma não saiba nada a não ser que o *experimenta* [*qu'elle l'éprouve*] – isto ela sabe. Ela sabe disso, certamente, quando *isso acontece* [*quand ça arrive*]. [...] *Esse gozo que se experimenta* e do qual não se sabe nada, não é ele o que nos coloca na via da ex-sistência? E por que não interpretar uma face do Outro, a face Deus, como suportada pelo gozo feminino? (pp.80-82, itálico nosso).

Esse incompreensível gozar da ex-sistência abriria inclusive um novo modo de pensar psicanaliticamente sobre “Deus”: não apenas como uma fantasia de suporte e complementação Simbólica própria da ilusão de salvação do sujeito de seu desamparo constitutivo. Longe de representar uma completude simbólica, o “Deus feminino” ou “místico”, por assim dizer, realizaria o desamparo do ser falante a partir de um vazio transbordante, para mais além das identificações de um sujeito. O desamparo místico vivificaria um gozo a mais possível somente num evento de radical indeterminação imaginária e simbólica, e jamais mediante uma fantasia de completude de ser. O gozo imediato (sem mediações fálicas) do “Deus feminino”, contudo,

escaparia da condição de sujeito. Ou seja, aqui alcançaríamos uma inusitada tese na teoria lacaniana: *o ser falante é não-todo sujeito, goza falicamente, mas também poderia gozar do ser ex-sistente.*

O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal (Lacan, 2008/1972-1973, p. 16).

Mas, o ser, é o gozo do corpo, como tal, quer dizer, como assexuado (p. 14).

(...) a mulher é aquilo que tem relação com esse Outro. (p. 77).

Mas se o sujeito não se relaciona com o Outro como tal, como compreender a estranha relação hetero-assexual do ser falante “feminino” com o Outro, simbolizada como $A \rightarrow S(A)$? Uma passagem de Lacan que se mostrará especialmente paradigmática neste sentido:

(...) o impasse que consiste em que elas se “mesmam” no Outro, pois enfim não é necessário de se saber Outro para sê-lo, uma vez que *lá onde a alma encontra ser, diferencia-se a mulher*, e disso se origina: difamam-na [homofonia na língua francesa entre “diz mulher” e “difama”]. (Lacan, 1972-1973, tradução livre nossa).

Lacan afirma que não há necessidade de *se saber* (simbolizar o) Outro para *sê-lo*. Não há necessidade de um assentamento representativo para *ser* Outro, do que entendemos: ser Outro é *gozar* desse Outro. Articula-se aí uma relação de *mesmidade* – ser o mesmo – entre a “mulher” e o seu gozo mais próprio. A “mulher”, ou o “místico”, surpreendentemente atenta para a lacuna indeterminável do Outro e, *lá*, passa a ser – passa a gozar – para além do objeto e de modo indizível (daí essa quase poesia de dizer que “a alma encontra ser”). Ali ela se diferencia, isto é, goza da diferença entre o Falo e o ser. A nova conjuntura de ser acessada pelo místico, portanto, já não é aquela do “ser faltante” às voltas com a representação de um objeto do desejo, impossível em sua dimensão real, e que apenas se positiva enquanto fantasia.

Num processo de indeterminação imaginária e simbólica própria desse novo gozo, o efeito em jogo seria o de abrir um espaço vazio nas identificações de objeto: uma abertura às inconsistências da fan-

tasia, dentre elas o próprio dentre elas o próprio objeto Eu com sua bagagem de identificações biográficas. Pois se na teoria da fantasia é a ausência de um território do ser (objeto *a*) que causaria a criação de mapas simbólico-imaginários pelos quais erra um sujeito, já a experiência do ser êxtimo $S(A)$ estaria radicalmente para além da estrutura psíquica *eu-querer-ser*, isto é, não corresponderia ao território de mapa imaginário-simbólico nenhum. Trata-se de Outra coisa, não-identificável: “(...) ele (*a*) nos fará tomá-lo por um ser, em nome de ser aparentemente alguma coisa mesmo. Mas ele só se resolve, no fim das contas, em seu fracasso, em não poder sustentar-se na abordagem do real” (Lacan, 2008/1972-1973, p.102).

Enquanto a relação da mulher com o Outro se demonstraria uma relação de *ser*, isto é, de gozo, aquela relação do sujeito com seus semblantes seria a de gozar da falta-a-ser constitutiva do Outro. E ficamos assim diante da distinção entre a concepção de Outro como lugar da cadeia significativa, e Outro como “consistência real além da dimensão simbólica” (Hamon, 2010, p. 239). Consideramos então que, onde se duplica a modalidade de gozo, em Lacan, duplica-se também a apreensão do ser (*être*): o ser indizível do gozo êxtimo $S(A)$, e o ser da significância enquanto gozo fálico, sexual, marcado no quadro pelo objeto (*a*). A questão do ser se desdobra então entre ser da significância e ser indizível – entre duas modalidades de gozo.

E a favor dessa tese – na psicanálise lacaniana o ser do ser falante é o gozo –, lembremos que Lacan já a enunciava direta ou indiretamente pela relação de equivalência entre as expressões *falta-a-ser* e *falta-a-gozar* (*manque-à-être* e *manque-à-jouir*). A única substância que se possa atribuir ao ser, pela psicanálise lacaniana, seria então a substância do gozo. O que defendemos assim é o seguinte: em *Encore*, o ser não se reduz ao objeto *a*, mas se remete também ao *real do corpo* que tanto precede quanto excede a moradia significativa de um sujeito às voltas com sua falta. Para além do gozo fálico, consideramos então essa vertente do gozo feminino, o gozo místico do ser.

$S(A)$ em vez de *a*, eis a grande diferença em jogo na não relação sexual: a mulher se “mesma” com o Outro no sentido de ser jogada numa enigmática experiência a mais de *ser*, em si mesma e para além

de si mesma, tão improvável quanto necessariamente distinta do que se poderia imaginar. O que se passa no êxtase místico é indizível, difere contundentemente do complemento amoroso via objeto da fantasia. E não seria algo disso que o místico indiano Jiddu Krishnamurti [1895-1986] arriscava dizer em seus escritos poéticos e suas inúmeras palestras filosóficas?

Benção arrasadora, aquele raro fenômeno simplesmente existia, indiferente a qualquer forma de crítica ou avaliação. Fato inédito, sem conexão, no passado ou no futuro, era inacessível ao pensamento e nada representava em termos de ganho ou de lucro pessoal. Mas, por ser gratuita, dela jorrava a imensidão do amor e da beleza (Krishnamurti, 2004/1961, p.104, 105).

A ruptura de um princípio de identidade auto-afirmativa, concomitante ao acesso sem mediações a uma experiência temporária de ser ilimitado, inexprimível pelo pensamento, é também amplamente desenvolvida no trabalho do filósofo e místico russo Pavel Florenski [1882-1937], em cuja obra encontramos o pensamento da condição translógica do ser místico:

Os mistérios da religião [refere-se à experiência mística] não são segredos que não convém divulgar, não são senhas de conjurados. São experiências inexpressáveis, indizíveis, indescrevíveis, que não podemos revestir de palavras de outro modo que não seja em forma de contradições, as quais são ao mesmo tempo “sim” e “não”. Se dão conta aqui ‘todos os mistérios... que ultrapassam o pensamento’ (Florenski, 2010/1914, p.161)

Por fim, não nos passa despercebido que Žižek resume a questão do gozo (e do ser) a uma exclusiva mirada ao objeto impossível. A questão do gozo “místico” é para Žižek uma espécie de ode neurótica às psicoses, ou um fetiche capitalista de complementação de gozo; em suma, a modos de “alienações”. Na questão do gozo, Žižek nos parece assim um comentador “todo ele fálico” da obra de Lacan, engajado numa escuta “toda ela fálica” da cultura. Assim sendo, há de se questionar se o autor não estaria cumprindo uma função de habilidoso pensador hiperfálico, no sentido lacaniano do termo, espécie de determinador do gozo impossível do Outro em termos de meras,

perversas e irresponsáveis aspirações de autossuficiência do sujeito contemporâneo. Sintomático dessa leitura unidimensional de Žižek, sobre a questão do gozo, é justamente a sua escrita sobre o seminário *Encore* presente não apenas no artigo citado como também em seu livro *O amor impiedoso*, em que nada se menciona além do gozo fálico. Uma estranha vista grossa de Žižek, bom leitor de Lacan, a qualquer consideração de um gozo “na via da ex-sistêcia”. A única apreensão possível de ser, assim, dar-se-ia pela relação do sujeito com as representações fálicas e logocêntricas de sua extimidade.

Mas se Žižek trava a sua importante batalha contra a hegemonia do discurso capitalista, essa forma de discurso, como ele coloca, determinante da impossibilidade da revolução político-social, por outro lado, Žižek não deixa de se posicionar de maneira análoga ao determinar o impossível de uma experiência de ser para além do objeto. Nesse caso, lancemos o que haja de “revolucionário” ou “amoroso” na experiência do gozo, então da ordem de um (im)possível, à mesma perspectiva do pensamento žižekiano sobre a impossibilidade do amor e da revolução:

(...) o “Real como impossível” significa, aqui, que o impossível acontece, que “milagres” como o Amor (ou a revolução política: “em alguns aspectos, uma revolução é um milagre”, disse Lenin em 1921) de fato ocorrem. Do “impossível de acontecer”, passamos, assim, ao “impossível acontece” – isso e não o obstáculo estrutural que adia para sempre a resolução final, é a coisa mais difícil de aceitar: “Nós esquecemos como ficar prontos para que até milagres aconteçam”. (Žižek, 2012, p.140).

Amém!

Referências bibliográficas

- Florenski, P. (2010/1914). *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca, España: Sígueme.
- Hamon, R. (2010). *Jouissance et position féminine*. In : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne : repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*. Rennes, Francia: Presses Universitaires de Rennes.

- Heidegger, M. (1969/1955). *Sobre o problema do Ser*. Em Ernildo Stein (Trad.). São Paulo, Brasil: Livraria Duas Cidades.
- Heidegger, M. (1983/1949). Sobre o "humanismo". Em Ernildo Stein (tradução, introduções e notas), *Conferências e escritos filosóficos* (pp.149-175). São Paulo, Brasil: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (1983/1957). Identidade e diferença. Em Ernildo Stein (tradução, introduções e notas), *Conferências e escritos filosóficos* (pp.177-202). São Paulo, Brasil: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (1983/1962). "Tempo e ser". Em Ernildo Stein (tradução, introduções e notas), *Conferências e escritos filosóficos* (pp.256-293). São Paulo, Brasil: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (2002/1950). A coisa. Em Emmanuel Carneiro Leão (Trad.), *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2003/1959). A essência da linguagem. Em *A Caminho da linguagem*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2006/1959-1969). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2009/1927). *Ser e tempo*. Em Márcia Sá Cavalcante Schuback (Trad.). Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Krishnamurti, J. (2004/1961). *Diário de Krishnamurti*. Trad: Alexandra Trifler. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix.
- Lacan, J. (1972-1973). *Le séminaire: Livre 20: Encore*. Staferla, disponível em: <http://staferla.free.fr/>.
- Lacan, J. (2008/1972-1973). *O Seminário. Livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Ed.
- Sloterdijk, P. (1992). *Regras para o parque humano*. Rio de Janeiro, Brasil: Tempo Brasileiro.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I (Microsferología) - Borbujas*. Madrid, España: Biblioteca de Ensayo Siruela.
- Žižek, S. (2009). *Por que Lacan não é heideggeriano*. Em Lucas Mello Carvalho Ribeiro (Trad.). Belo Horizonte, Brasil: Scriptum.
- Žižek, S. (2012). *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Em Lucas Mello Carvalho Ribeiro (Trad.). Belo Horizonte, Brasil: Autêntica.

CUANDO SE APRENDE NADA: UN DIÁLOGO ENTRE LOS PROBLEMAS DE APRENDIZAJE Y LA ANOREXIA MENTAL EN PSICOANÁLISIS

María Catalina León Suárez¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

mariacatalinaleonsuarez@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7289-482X

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a04

Resumen

Este artículo presenta los resultados de una investigación sobre la clínica de los problemas de aprendizaje desde un abordaje psicoanalítico en un diálogo con la clínica de la anorexia mental. Se destaca que, similar a lo que ocurre con la anorexia, en la que se come nada, en algunos problemas de aprendizaje no se trata de que no se aprenda, sino de que se aprende nada; razón por la que se hace un desarro-

llo del concepto nada y se abordan otras nociones importantes para el psicoanálisis, entre las que están el deseo, la falta, el amor y el objeto a. Esto se ejemplifica con algunos casos, siendo el principal de ellos el de Ernest Kris, comentado por Lacan, “El hombre de los sesos frescos”.

Palabras clave: problemas de aprendizaje, anorexia mental, nada, falta, deseo.

1 Licenciada en psicología y pedagogía, psicoanalista infantil y de adolescentes, interesada en el trabajo con población vulnerable, en ese sentido en el apoyo a propuestas de fortalecimiento personal y comunitario para la generación de procesos de paz y sana convivencia. Específicamente vinculada a la educación en el estudio y abordaje de las dificultades de aprendizaje, orientada a la investigación sobre éstas, al apoyo en la construcción del currículo y la formulación de la evaluación educativa.

LEARNING NOTHING: A DIALOG BETWEEN LEARNING DISABILITY AND MENTAL ANOREXIA IN PSYCHOANALYSIS

Abstract

This paper presents the results of a research on the clinic of learning disability from a psychoanalytic approach in a dialog with the clinic of mental anorexia. It highlights that, similar to anorexia, in which nothing is eaten, in some learning disabilities the problem is not the impossibility to learn, but the fact that nothing is learned. For this reason, we develop nothingness as a

concept and address other notions important to psychoanalysis, such as desire, lack, love, and object a. Some cases are used as an illustration of this; the main of them is the one of Ernest Kris, commented by Lacan, "the man of the fresh brains".

Keywords: learning disability, mental anorexia, nothing, lack, desire.

LORSQUE L'ON N'APPREND RIEN : UN DIALOGUE ENTRE LES TROUBLES D'APPRENTISSAGE ET L'ANOREXIE MENTALE EN PSYCHANALYSE

Résumé

Cet article présente les résultats d'une recherche sur la clinique des troubles d'apprentissage sous un angle psychanalytique, en établissant un dialogue avec la clinique de l'anorexie mentale. Il en ressort que, de manière similaire à ce qui survient avec l'anorexie lorsque l'on ne mange rien, dans quelques troubles d'apprentissage il ne s'agit pas de ne pas apprendre, mais de ne rien apprendre. Cela mène à dé-

velopper le concept de rien et à aborder d'autres notions importantes pour la psychanalyse, notamment celles de désir, manque, amour et objet a. L'on illustre cela par quelques exemples, en particulier celui de Ernest Kris, commenté par Lacan, « L'homme aux cervelles fraîches ».

Mots-clés : troubles d'apprentissage, anorexie mentale, rien, manque, désir.

Recibido:04/10/2017 • Aprobado:7/05/2018

Introducción

El presente artículo desarrolla de manera breve el recorrido de un trabajo investigativo llevado a cabo durante la realización de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires, que parte de una inquietud sobre la creciente sintomatología de los problemas para aprender y sus asociados desánimo escolar, dificultad para estar en el espacio escolar y con los otros; así como de una escucha activa de tal fenómeno, que lleva a pensar si hay un más allá en el hecho de no comprender, de no aprender, que pueda tener algún diálogo con lo que ocurre en las anorexias mentales y el aparente hecho de no comer.

Tales inquietudes hacen síntesis en la pregunta orientadora de la investigación, ¿de qué manera es posible considerar, desde el psicoanálisis, una propuesta de abordaje de algunos problemas de aprendizaje a partir de un diálogo entre la clínica de estos y la de las anorexias mentales?, puesto que se parte de la hipótesis de que algunos de los llamados “problemas de aprendizaje” son un paradigma de los efectos de la nada como objeto en las relaciones establecidas por el sujeto –particularmente con el aprendizaje–, cuando la función de la falta no ha conseguido forjarse a cabalidad; lo cual se puede constatar estableciendo un diálogo entre la lectura de Jacques Lacan sobre la anorexia, y los problemas de aprendizaje.

Los objetivos de la investigación fueron, entonces, establecer la relación existente entre la estructuración subjetiva y el saber –como base del aprendizaje–, y el diálogo que frente a ello es posible entablar con algunas anorexias; realizar un diálogo entre los planteamientos fundamentales de la clínica de las anorexias y el saber articulado con el aprendizaje, para argumentar una propuesta de abordaje de algunos problemas de aprendizaje; y estudiar el caso de Ernest Kris, “El hombre de los sesos frescos”, y la lectura que Jacques Lacan hace de éste, como ilustración de la tesis, ya que en su análisis se ponen en diálogo la inhibición intelectual y la posición anoréxica.

Como puede colegirse de lo anterior, el método investigativo utilizado es el diálogo, como garante de que las diferentes fuentes, incluidos los documentos teóricos, las experiencias clínicas y también

los distintos conceptos desde la apertura teórica que cada uno implica, encuentren un espacio común, abierto a los aportes, a los puntos de lanza que cada uno sitúa.

Constitución subjetiva y saber

Los problemas de aprendizaje interrogan por el saber: ¿el estudiante sabe o no?, ¿puede llegar a saber?; pero cuestionarse sobre lo que esto realmente implica lo inspira Freud, quien tempranamente sustenta en los albores del sujeto la manera como se forja la curiosidad: en la investigación sexual infantil ve el comienzo del *apetito* por saber y la pulsión de investigar, todo ello en una íntima relación con la estructuración subjetiva. Lo anterior lleva a preguntarse, ¿acaso el saber que se pone en juego dentro de la escuela, que muchas veces no logra ser aprendido, tiene alguna relación con el saber que está en la base de la estructuración subjetiva? y ¿de qué se trata ese saber primigenio?; así como también por la relación entre anorexia, alimentación y saber, como puntos de anclaje a partir de los cuales se establezcan algunas lecturas frente a los problemas de aprendizaje.

En “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci” (2003/1910), Freud establece una importante relación entre la sexualidad infantil y el saber: el insaciable placer por preguntar que caracteriza a los niños es el punto del que parte, y lo reconoce como testimonio del *apetito* de saber de aquellos que comienzan a vivir: sexualidad y *apetito* en la base del saber. *Appetere* significa anhelar, desear ardientemente (Collins English Dictionary, 2015); Freud lo usa para referirse al saber, mas es por excelencia aquello que remite al alimento, a una necesidad corporal que implica la comida o la bebida, y es también lo que se pone en entredicho en la anorexia: al parecer al sujeto con anorexia le *apetece* nada, ¿desea ardientemente nada?; y en el caso del saber, cuando no se logra acceder al saber escolar, ¿se *apetece* nada sobre el saber, se está saciado? Piera Castoriadis Aulagnier da unas pistas iniciales para comprender el *apetito* más allá de la necesidad corporal, como oferta de sentido y fundamento para el deseo, pues “(...) en las primeras moléculas de leche que toma el infans: el aporte alimenticio

se acompaña siempre con la absorción de un alimento psíquico que la madre interpretará como absorción de una oferta de sentido” (Aulagnier, 2010, pp.38-39).

Así, el saber que se juega en aquel instante primigenio es el del acceso al mundo de los humanos por medio del baño de lenguaje que describe Lacan, pero también es el que nombra Aulagnier como un *don* necesario para la vida del infans. Este don es el que está en la base de la frustración e implica que la pérdida introduce la falta, esto es, que sobre el fondo del signo de amor ha habido primero una anulación para reaparecer luego como pura presencia. Entonces, un saber fundante para el sujeto hace su aparición, a partir de él la satisfacción de la necesidad sufre una transformación y adquiere un valor simbólico la actividad en que se pone en juego el objeto de la necesidad; en lo que tiene que ver con la alimentación implica que esta, al ser don y símbolo, no es una incesante demanda materna para suplir lo que sería una pura necesidad –como ocurre con la anorexia–, y también para los problemas de aprendizaje, no es una estricta demanda para aprender los contenidos académicos. Desconocer el valor simbólico de alimentarse y de aprender es taponar la falta que vehicula el deseo para que éstos sean libidinizados por el sujeto.

Es la razón por la que Lacan enseña que en la anorexia no se trata de que el sujeto no coma, sino de que come nada; no es que no desee, hay un deseo débil, es un deseo de nada; la nada antepuesta en la relación con el otro que le ha atiborrado es el medio por el cual busca dar paso a una falta que le ha sido taponada. Pero en algunos problemas de aprendizaje, tal atiborramiento ocurre de manera similar, y los diferentes profesionales al servicio de la educación y la escuela, iniciando con el maestro, así como los padres e incluso el sistema mismo, taponan la falta para desear saber, exigiendo el estricto cumplimiento del plan de estudios tal y como ha sido diseñado; además ostentan un saber especializado sobre lo que supuestamente le ocurre al sujeto, las razones por las que no aprende y lo que debe hacerse al respecto.

Puede decirse, entonces, que hay igualmente una dificultad para acceder al mundo simbólico del saber en la relación con los otros,

pues ya todo se sabe y está dicho, lo cual taponar el deseo, el amor por el saber, y sitúa algunos casos en los que, como ocurre con la anorexia, el sujeto antepone la nada en la relación con el Otro, y entonces no se trata de que no aprenda, se trata de que aprende nada.

Los momentos primeros de la existencia y la estructuración subjetiva de que se ha venido hablando, suponen también el paso fundamental por el Edipo y la castración que, a su vez, implican un saber sobre el cual se define la manera en que el sujeto se asumirá en el mundo; como lo plantea Mario Elkin Ramírez (2007), el saber introyectado de la ley significante, la normatividad y la afirmación que le permiten al sujeto establecer juicios de existencia sobre las cosas y de atribución sobre la realidad, que en el campo de la educación escolar y del aprendizaje se traduce en la posibilidad de estar con los otros, de asumirse en una institución que por excelencia recrea las normas que permiten estar en lo social y la manera en que le es posible posicionarse respecto del aprendizaje con el alcance simbólico que tiene éste.

Se trata, de esta manera, de una relación con el saber que, por supuesto, es simbólica y que tiene efectos sobre el cuerpo, aquel que entonces no es el meramente orgánico, sino que está afectado por el lenguaje, en un efecto que Lacan ha nombrado –a partir del estudio que hace de los estoicos– como incorporación: lo simbólico es un incorporal que toma cuerpo, a través de lo cual es posible ubicar la presencia de las cosas en el mismo.

Entonces, el cuerpo como organismo no es garantía de una inscripción simbólica, es necesaria una incorporación que implica el alimento y el aprendizaje, y que consiste en la transmisión de ese saber sobre la falta y la castración, sobre el Padre Muerto (un saber que proviene de la función materna). También es necesaria la identificación primaria que implica la pérdida del objeto *a*, y con ello el nacimiento de la pulsión, del agujero alrededor de la nada que instala un modo pulsional del comer, incluso del aprender, gracias al cual, por ejemplo, las comidas se hacen más apetecibles y hay una curiosidad y un gusto por saber más. Éste saber que se transmite está también presente en la relación con otros representantes del Otro, como los

maestros, quienes de la misma manera transmiten su falta y con ello, su amor por el saber.

Las anorexias y el saber, a propósito de algunos problemas de aprendizaje

Sigmund Freud no hace un amplio desarrollo investigativo sobre la anorexia, especialmente porque la vincula, en el trabajo con casos clínicos, con la histeria, donde se hace presente como síntoma importante. Una de las menciones que realiza se encuentra en “Un caso de curación por hipnosis”, donde plantea varios desarrollos clínicos a los que se refiere como “observaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por ‘voluntad contraria’” (Freud, 2001/1892-1893, p.147), una *voluntad contraria* que puede ser una expresión muy primigenia del “come nada” que señala Lacan, en lugar del “no come” para los casos de anorexia; lo que convoca a pensar en el campo de la educación un “aprende nada”, en lugar del “no aprende” para algunos casos de problemas de aprendizaje, pues la experiencia en el abordaje de estos ha mostrado que no se trata de una voluntad que no se tiene, se trata de una *voluntad contraria* que se evidencia en el carácter de división subjetiva que está en la acción y no en la negación consciente, y que es *contraria* en la medida en que se juega inexorablemente en la relación con un Otro que ha ubicado su voluntad por encima del ser del sujeto estando ahí, siempre presente y con certezas sobre éste.

Freud relata algunos casos de “voluntad contraria”, y específicamente el de una de sus pacientes, Emmy Von N. (1999); ante la negativa de involucrarse subjetivamente en el propio padecimiento, Freud le exige reevaluar su situación so pena que continúen en el tratamiento, lo cual tiene un efecto curador en la mujer. La postura que al respecto toma Freud es interesante y reveladora, es una postura que podría considerarse amorosa, en la que hay unas condiciones para la presencia de Freud en el tratamiento: él puede faltar y no está dispuesto a ser ubicado en el mismo lugar en que esta mujer ubica a las personas que le rodean. Solo a través de la falta es que florece el deseo y es esta la posición amorosa que enseña Freud; pero muchos

casos de anorexia y de problemas de aprendizaje lo que revelan es un Otro siempre presente e implacable.

Varias de las referencias de Lacan a la anorexia sitúan este punto fundamental:

(...) frente a lo que tiene delante, es decir, la madre de quien depende, hace uso de esa ausencia que saborea. Gracias a esta nada, consigue que ella dependa de él. Si no captan esto, no pueden entender nada, no sólo de la anorexia mental, sino también de otros síntomas. (Lacan, 1999/1956-1957, p.187).

(...) pero el niño no se duerme siempre así en el seno del ser, sobre todo si el Otro, que a su vez tiene sus ideas sobre sus necesidades, se entromete, y en lugar de lo que no tiene, le atiborra con la papilla asfixiante de lo que tiene, es decir confunde sus cuidados con el don de su amor. (Lacan, 2002, p.608).

Entonces, una posición de absoluta presencia resulta asfixiante y *a-ti-borra* porque confunde la necesidad con el don de amor. La pura necesidad en la alimentación es la que lleva a concebir el cuerpo como un mero organismo y no permite que el alimento sea libidinizado; la necesidad respecto al saber y en el aprendizaje es lo que lleva a que se memoricen solo contenidos, se cumpla estrictamente un plan de estudios que debe aprenderse de la misma forma para todos, se enseñe y evalúe bajo las premisas deterministas del método científico.

Contrario a ello, el don de amor vehiculiza el deseo porque implica *dar lo que no se tiene*; que todo no está dicho, que no hay completa satisfacción, implica la falta. La respuesta a la omnipotencia en la confusión entre necesidad y deseo es, como lo señala Lacan (1999/1956-1957), bajo el signo de la nada, pues es la manera como el sujeto consigue anteponer, separar en la relación con el Otro y, fundamentalmente, proteger el deseo propio. Es una disposición lógica y ética del sujeto hacia el Otro, forma en que suple el vacío, y objeto separador del Otro como apertura al enigma del deseo en éste, provocando la falta en la cual le es posible inscribirse. Sin embargo, el deseo en la anorexia no llega a ser lo suficientemente fuerte, y como señala Recalcati, esta disposición ética se queda coja, no vale como imperati-

vo porque el deseo se revela débil, pues aun cuando el sujeto se vacía para salvaguardarlo, no encuentra cómo asumirlo y por ello es “un hundimiento sobre el propio deseo. Es un empobrecimiento progresivo del deseo. Es un derrumbe del deseo” (Recalcati, 2004, p.6).

La absoluta presencia que ha implicado un derrumbe del deseo es definida por Lacan al referirse al deseo de la madre y a la anorexia como un estrago, es una devoración, un vínculo desesperado, un devastamiento. En lugar de que el hijo ocupe una posición que divida a la madre, que la haga desear más allá de éste, ha sido llamado a colmarla, quedándose supeditado al retorno de la demanda de amor, esto es, a la relación en la cual no hay un límite, en la que en lugar de darse lo que no se tiene como muestra de amor, se da todo a expensas del goce absoluto. La anorexia, por excelencia, presenta esta relación dramática cuyo estrago muy bien describe Recalcati:

(...) para obtener el signo de amor, el sujeto puede llegar al extremo de consumir todo su ser, puede hacer de su ser un cúmulo de ruinas (...) la búsqueda y la demanda infinita del signo de amor pueden invertirse en su contrario, resistente a toda dialéctica. Puede devenir estrago, odio puro, rechazo sin apelación del Otro. (Recalcati, 2004, pp.134-135).

Ahora bien, ¿hasta qué punto tal devastación en la relación con el Otro –que llega incluso a suponer un cierto arrasamiento de la dimensión subjetiva– se evidencia también en la relación patológica de algunos sujetos con el ámbito escolar? Al ser la escuela por excelencia un mundo de vínculos simbólicos, los aprendices, desde la particularidad, pero especialmente aquellos que tienen fuertes dificultades para estar en la escuela y en el proceso académico, cuestionan fuertemente las distintas relaciones que se entablan con el Otro; ya sólo la excesiva inquietud, la imposibilidad de controlar el cuerpo, el maestro angustiado, la cotidianidad escolar agitada, el sujeto descontrolado y sin un lugar en la institución, puede llegar a catalogarse como un verdadero estrago.

Si se examina con detenimiento el Otro de la dificultad escolar, del llamado fracaso escolar, puede llegar a tener unas características

similares a las del Otro en la anorexia; es un efecto estragante por una presencia persecutoria que el sujeto vive, y que en la escuela puede multiplicarse en la función que cumplen los maestros, los padres, los terapeutas, el sistema mismo..., todos representantes del Otro; un efecto estragante del que tampoco se escapan algunos maestros, quienes con la vestidura simbólica de su labor más que desquebrajada parecen padecer cada día su función.

Saber, goce y cuerpo: marcas del significante.

Efectos en las anorexias y en los problemas de aprendizaje

El caso de Ernest Kris, “El hombre de los sesos frescos”, leído y estudiado por Lacan, es un ejemplo clínico del diálogo entre el campo académico, de las dificultades para aprender y la anorexia mental. En los *Escritos 2*, Lacan señala, refiriéndose a la interpretación que hace Kris del caso:

Trata usted al paciente como a un obsesivo, pero él le tiende la pértiga con su fantasía de comestible: para darle la sensación de adelantarse en un cuarto de hora a la nosología de su época diagnosticando: anorexia mental. Refrescará usted de pasada, devolviéndolo a su sentido propio, ese par de términos reducidos por su empleo corriente a la dudosa calidad de una indicación etiológica(...) anorexia, en este caso, en cuanto a lo mental, en cuanto al deseo del que vive la idea, y esto nos lleva al escorbuto que reina en la balsa en la que lo embarco con las vírgenes flacas. (Lacan, 2002, p.581).

Esta afirmación, al igual que las demás hechas por Lacan cuando se refiere a la interpretación y a la anorexia, resulta polémica y acertada, dado que marca una manera tajantemente distinta de pensar y direccionar la problemática con la alimentación y la interpretación misma, poniendo en cuestión cómo son abordadas por la *ego-psychologie*, de la cual es representante Ernest Kris.

El caso se trata de un joven científico de unos treinta años que ocupa con éxito una posición académica respetable, sin poder alcan-

zar una más elevada por ser incapaz de publicar sus amplias investigaciones, pues tiene, según él, un impulso a robar las ideas de los otros, en especial las de un amigo con el que conversa a menudo. Para Ernest Kris en la dirección de la cura fue necesario ir a las pautas de comportamiento del paciente, las conductas típicas, que en últimas revelan las actividades defensivas del yo, y reconocer en ellas una "alianza" para la cura, razón por la que se encarga de averiguar en profundidad sobre un texto que el paciente dice plagiar, con el fin de demostrarle que esto no es así.

La respuesta que recibe es la que comenta Lacan en la referencia arriba citada, el paciente al escuchar contradecir su hipótesis, después de un largo silencio afirma: "Todos los días al medio día, cuando salgo de aquí, antes del almuerzo, y antes de volver a mi oficina, me paseo por la calle x (una calle bien conocida por sus pequeños y atractivos restaurantes) y miro los menús detrás de las vidrieras. Es en uno de esos restaurantes donde encuentro de costumbre mi plato favorito: sesos frescos" (Kris, 1998/1924, p.42).

Una respuesta que, sin lugar a dudas es una reafirmación sobre la propia verdad negada por Kris, y a la cual, con el tono sarcástico que lo caracteriza, Lacan se refiere así: "(...) esa mostaza después de cenar que el paciente respira, me parece que dice más bien al anfitrión que faltó durante la cena. Por muy compulsivo que sea para olfatearla, se trata de un hirt; síntoma transitorio, sin duda, advierte al analista: erró usted el blanco". (Lacan, 2002, p.580). ¿El anfitrión faltó durante la cena?, ¿erró usted en el blanco?, Kris *¿embarcado en la balsa con las vírgenes flacas?*, hay claramente para Lacan un cuestionamiento a la posición del analista, a la manera cómo interpreta el caso, revelando con ello un gran error: el síntoma es negado por el analista al aplicar la técnica "de la superficie a la profundidad", y como respuesta el paciente produce un *acting out*; la manera como Lacan argumenta esto es entablando un diálogo con la anorexia mental, remarcando que el énfasis está, tal como ocurre con los sujetos que tienen anorexia, en *el deseo del que vive la idea*.

Se está aquí frente a un caso de inhibición intelectual, de estancamiento ante la posibilidad de avanzar en el ámbito académico que tie-

ne mucha importancia para el paciente, un caso que, en esa medida, es, como ya se había mencionado, similar a otros que ocurren y que son nombrados como problemas de aprendizaje. Podría decirse que este paciente se reconoce a sí mismo con problemas para aprender, en la medida en que dice con sus palabras y también con su *acting* no poder fabricar una idea propia y siempre estar usurpando las de los demás para reconocer su validez. En otros casos de problemas de aprendizaje se encuentra algo cercano, hay en estas problemáticas la tendencia a pensar que definitivamente no se puede aprender, y que es el otro quien logra hacer siempre todo correctamente, además de otras características asociadas, como el aparente desinterés académico y el registro de todo un historial de análisis frente a la dificultad de parte de distintos profesionales que, como Kris, tienen “la verdad” sobre lo que le pasa al sujeto.

Son varias las enseñanzas que permite ver el diálogo entablado por Lacan en este caso, y que se complementan igualmente en un caso presentado sobre un paciente que, similar al de Kris, no es que *no aprenda*, es que *aprende nada*. En el caso comentado por Lacan, se ve al paciente recurrir al robo, al plagio, para tomar distancia del Otro y sacar de su alcance los objetos a través de los cuales se relaciona; en el Otro caso, el paciente hace recurso a la mentira, justo cuando el valor de la honestidad es el máspreciado por su madre y anteponerla así en la relación estragante que ha entablado con el Otro paterno y materno, e incluso el Otro docente.

Algunas conclusiones

Algunas de las conclusiones que la investigación permite establecer atendiendo al problema investigativo son que el mecanismo que opera en el alimentarse y en el aprender es semejante debido a que penden de un *apetito* que emerge de la relación con el Otro; de ahí que esta relación sea tan importante y requiera de la falta como estructural, aquella que es transmitida por el Otro materno, como posibilidad de ingreso al mundo simbólico y de límite al goce, siendo la razón por la que comer, saber y aprender tienen su origen en la sexualidad misma.

Alimentarse y aprender tienen igualmente fundamento en la sexualidad porque están entrelazados con una satisfacción libidinosa de la oralidad proveniente del investimento pulsional del Otro; esto implica al aprendizaje, por cuanto a través de la alimentación la madre transmite el mundo simbólico, fundamento de los procesos del pensamiento, e involucra de la misma forma al vacío, porque ningún alimento y ninguna atención proporcionan una satisfacción completa, siendo la antítesis de ello los excesos en los cuidados de una madre siempre presente, como ocurre en las anorexias, en las que la madre está presta a colmar y borrar la falta.

Una de las consecuencias de este fundamento en la sexualidad es que la relación con el saber es en principio por un rechazo activo, ya que la investigación intelectual inicial es sobre la sexualidad y, por esta razón, pasa a ser rápidamente reprimida, luego a estar tomada por la falta como parte de los descubrimientos de esa investigación, la cual da apertura al deseo de saber.

Ahora bien, así como la relación con el alimento y el aprendizaje implican la sexualidad, requieren en su fundamento de un don, de un signo del amor del Otro, pues el amor es el que está habitado por la falta; y entonces, porque no es completo, se quiere más, porque no es completo siempre hay un don que entregar, porque es carente se apetece más, porque es enigmático se busca más; igualmente ocurre con el saber, de ahí que un plan de estudios acabado e inamovible, un maestro siempre presente que lo sabe todo, unos padres siempre acompañantes... sean la antítesis del amor al saber y el fondo de una nada como rechazo absoluto.

La nada, de esta manera, es el objeto introducido por el sujeto en la relación con el Otro, por ello es una disposición lógica y ética; es la forma en que se suple el vacío llenado y se hace apertura al enigma de un deseo que no alcanza a ser lo suficientemente fuerte para que la posición del sujeto, en la anorexia y en los problemas de aprendizaje, sea menos mortífera. Contrario a esto, es preciso una relación con el Otro en la que haya un punto de no-coincidencia que permita articular una diferencia, es a partir de ello que el Otro no es solamente el del tener: el que posee el alimento, el saber, sino el que le falta.

Finalmente, puede decirse que el caso de “El hombre de los sesos frescos” brinda un ejemplo claro sobre la importancia de la posición del analista y su interpretación, enseñanza que se extiende al campo educativo en el papel que le corresponde al maestro y a los diferentes profesionales presentes en él, llevando a recordar, entre otros aspectos, que la posición que asumen estos actores es determinante y puede llegar a tener un efecto estragante en el aprendiz –similar al que ocurre en las anorexias–, y que hay un más allá en las problemáticas presentes: un anclaje de goce del que pende la repetición de la dificultad y que permite entender por qué algunos problemas de aprendizaje se sobreponen a meras estrategias reeducativas y de enseñanza.

Referencias bibliográficas

- American Psychological Association. (2015). *Collins English Dictionary*. Dictionary.com. Recuperado de: <http://dictionary.reference.com/browse/appetite>
- Aulagnier, P. (2010). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2003/1910). Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (trads.). *Obras completas* (Vol. xi). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1999/1893-1895). Estudios sobre la histeria. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (trads.). *Obras completas* (Vol. ii). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001/1892-1893). Un caso de curación por hipnosis. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry (trads.). *Obras completas* (Vol. i). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kris, E. (1998/1924). La psicología del yo y la interpretación en la terapia psicoanalítica. *Textos de referencia. Publicación interna de la Asociación de Psicoanálisis*. Barcelona, España: Biblioteca Freudiana de Barcelona.
- Lacan, J. (2002). *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1999/1956-1957). *Seminario, Libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Ramírez, M. (2007). *Psicoanálisis con niños y dificultades en el aprendizaje*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Recalcati, M. (2004). *La última cena: anorexia y bulimia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del cifrado.

AVATARES QUE ATRAVIESAN EL CUERPO Y SU RELACIÓN CON LA ÉPOCA. UNA MIRADA PSICOANALÍTICA

Bibiana Claudia Vangieri¹

Universidad del Aconcgua, Argentina

bibianavangieri@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1972-5784

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a05

Resumen

El presente artículo es resultado de la tesis doctoral *Avatares que atraviesan el cuerpo y su relación con la época*. Una mirada psicoanalítica. La metodología de investigación utilizada fue de tipo cualitativa en el marco de un tipo de estudio descriptivo-interpretativo. La misma indaga acerca de diferentes avatares que atraviesan el cuerpo en la actualidad, tales como tatuajes, escarificaciones, perforaciones, autolesiones y

fenómenos psicosomáticos. Se trata de marcas que, a diferencia del síntoma, se manifiestan como otras formas de respuesta a la angustia, fenómenos que se resisten al decir, acontecimientos de cuerpo que implican un goce autístico, signos sobre el cuerpo opacos al sentido, marcas de la lengua.

Palabras claves: cuerpo, acontecimiento, goce, *sinthome*.

1 Licenciada en Psicología. Universidad del Aconcgua, Facultad de Psicología, Mendoza, 1995. Psicóloga Clínica. Otorgada por el Honorable Consejo deontológico. Ministerio de Desarrollo Social y Salud. Gobierno de Mendoza. Julio del 2003. Directora de Tesis de grado de alumnos de la carrera Licenciatura en Psicología. Facultad de Psicología. Universidad del Aconcgua. Mendoza. Año 2005 a la fecha.

VICISSITUDES GOING THROUGH THE BODY AND THEIR RELATION TO THE EPOCH. A PSYCHOANALYTIC PERSPECTIVE

Abstract

This paper is a result of the doctoral thesis *Vicissitudes Going through the Body and Their Relation to the Epoch. A Psychoanalytic Perspective*. It used a qualitative methodology in the context of a descriptive-interpretative study. It explores the different vicissitudes currently going through the body, such as tattoos, scarifications, piercings, self-harms, and psychoso-

matic phenomena. They are marks that, contrary to the symptom, manifest as other forms of response to anxiety, phenomena resisting the saying, body events entailing an autistic *jouissance*, signs on the body that are blurred to the sense, marks of *lalangue*.

Keywords: body, event, *jouissance*, *sinthome*.

AVATARS QUI TRAVERSENT LE CORPS ET LEUR RAPPORT AVEC L'ÉPOQUE. UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE

Résumé

Cet article est issu d'une thèse de doctorat intitulée *Avatars qui traversent le corps et leur rapport avec l'époque. Une approche psychanalytique*. Dans le cadre d'une étude de type descriptif-interprétatif, l'on a employé une méthodologie qualitative. C'était l'outil utilisé pour enquêter sur les différents avatars qui traversent le corps aujourd'hui, tels que les tatouages, scarifications, piercings, blessures auto-infligées et phénomènes psycho-

somatiques. Il s'agit de marques qui, contrairement au *sinthome*, se manifestent en tant que d'autres formes de réponse à l'angoisse, des phénomènes qui résistent au dire, des événements du corps qui comportent une *jouissance* autistique, des signes sur le corps opaques pour le sens, des marques de *lalangue*.

Mots-clés : corps, événement, *jouissance*, *sinthome*.

Recibido: 02/27/2018 • Aprobado: 12/04/2018

Introducción

En la clínica actual acuden sujetos con diferentes marcas en su cuerpo: tatuajes, perforaciones, escarificaciones, autolesiones, fenómenos psicósomáticos, que anuncian que allí hay un *parlêtre* (Lacan, 2006/1975), un cuerpo hablante.

Brodsky (2015) plantea: ¿por qué hablar de cuerpo en psicoanálisis, cuando su práctica parece poner el cuerpo en suspenso dando un lugar privilegiado a la palabra? Aunque casi no haya contacto físico, o por el uso del diván la mirada quede fuera..., no podemos prescindir del cuerpo. Incluso para hablar hace falta un cuerpo. Al paciente no sólo se le pide que hable, también se le pide que venga, que acuda de cuerpo presente, al igual que el analista. Los cuerpos no están ahí por casualidad, su presencia no es contingente. “Al consultorio se trae el cuerpo y se habla del cuerpo, del cuerpo propio y del cuerpo del Otro, con el que normalmente no se sabe qué hacer” (Brodsky et al., 2015, p.39).

Este cuerpo y sus malestares se hacen presentes en la clínica actual, es una clínica marcada por el acontecimiento de cuerpo. Lo real se manifiesta ahí despojado de toda envoltura significativa. La clínica se presenta frecuentemente como un escaparate de goces aislados, privados de esa envoltura (Rollier et al., 2016).

Por su parte, Silvia Salman plantea: “(...) en relación al goce, la experiencia de análisis puede leerse como una experiencia de cuerpo” (2013, p.7). El psicoanálisis opera con la palabra, por lo cual se deberá pensar de qué modo se articulan palabra y cuerpo. En el *Seminario 20, Aún*, Lacan (1981/1972-1973) dirá que el *parlêtre* hablando goza; como plantea también Salman (2013), las palabras hacen cuerpo. El sujeto que va al análisis es un sujeto que sufre de cosas que le han dicho. Es un sujeto que está enfermo de las palabras del Otro, de ciertos enunciados. Estos encuentros originales con las palabras escriben marcas en el cuerpo e instalan un modo de gozar que deja al sujeto enganchado, de ahí en más, en una repetición (Salman, 2013).

En estos modos de gozar, en estos *avatares*, se pone en funcionamiento un montaje pulsional. El término *avatares* está presente en las obras de Freud y de Lacan, asociado especialmente al concepto de pulsión, y a sus diferentes vicisitudes –puesto que no se trata en el sujeto de un programa pulsional, no se trata del destino, pues este implica fijación–, lo pulsional se caracteriza por lo variable:

Y, por otra parte, al hecho que la sublimación se sujeta esencialmente a la suerte, al avatar, a la ‘schicksal’ –vicisitud– de las pulsiones, que ella se refiere a esos avatares, lo que para Freud es anunciado en el artículo que tiene ese título: “Trieb und Tribschicksal”, “pulsiones y sus avatares”. (Lacan, 1981/1968-1969, p.127).

Así pues, lo pulsional se halla articulado a un trayecto. Por ello interesa destacar uno de los elementos, el objeto. Freud destaca en “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915/1976) que se hablará de fijación cuando se establece un lazo íntimo entre la pulsión y el objeto. Entonces, la pulsión es lo más variable –por los avatares pulsionales–, pero a la vez es lo más fijo; una vez que cierto “programa” de goce se ha escrito, un encuentro que comienza como contingente puede devenir necesario. Aquel corte, tatuaje, perforación, que comienza como contingente puede devenir luego en una repetición, constituyendo una vía facilitada para el goce. Hay en ciertas marcas que se realizan sobre el cuerpo, un tratamiento real de la piel donde la pulsión se satisface. Cierta labilidad en el encadenamiento simbólico deja vía libre a otros modos de goce, alejándose del modelo metafórico del síntoma histérico.

Dichos avatares (Lacan, 1981/1968-1969) remiten, entonces, a vicisitudes pulsionales, trayectos que, de ser contingentes, pueden devenir en una repetición. Son del orden de una marca, no de una articulación entre significantes. Se trata de signos, efectos corporales del significante, escrituras a modo de jeroglíficos, enigmáticos, que se repiten, persisten, insisten; marcas que dan cuenta de un intento de inscripción fallido. Búsqueda de un significante que sea realmente tal, es decir, que pueda alojar al sujeto, que pueda representarlo para otro significante. Son marcas que intentan “hacer cuerpo” cuando faltan las palabras.

Para ello la piel ocupa un lugar predilecto, un gran lienzo al que el sujeto percibe y vive como “un cuerpo”. La piel “siente”; en ella se puede erigir nuevos bordes pulsionales. A modo de una banda de Moebius posee una extimidad, no está dentro ni fuera, zona erógena por excelencia, lugar privilegiado para lo pulsional.

Un cuerpo para gozar

En su obra, Lacan se refiere al concepto de cuerpo en diferentes momentos: como lugar del Otro, como un revestimiento imaginario y como lugar del goce:

En 1966 y en 1967 lo definirá como el lugar del Otro, pero no un otro con quien se tiene una relación intersubjetiva, sino un Otro que deja en el cuerpo cicatrices en los orificios del cuerpo. (Lacan, 1988/1966-1967). En 1967 en *Intervenciones y textos 2* continuará sosteniendo que el cuerpo es “un lecho” para ese Otro, Otro que realiza sobre ese cuerpo una operación significativa. (Lacan, 1988/1967).

Este concepto que repetirá en 1972 diciendo que ese cuerpo se corporiza de manera significativa y agregando que esto implica un goce (Lacan, 1981/1972-1973). En 1966 y en 1985 también se referirá al goce, dirá que el cuerpo es más que una extensión, que está hecho para gozar, y aclara que es para gozar no en relación a otro, sino de sí mismo. (Lacan, 1985/1966).

En 1975 definirá al cuerpo como una bolsa que retiene órganos y destacará que este se lo siente como piel (Lacan, 2006/1975). Se presenta en esto al cuerpo como un revestimiento imaginario (bolsa) que cubre un real (órganos). En este mismo seminario sobre el sinthome hará referencia a que la relación del sujeto con ese cuerpo no es una relación simple y que además ese cuerpo tiene agujeros (Lacan, 2006/1975). Es decir, esa cubierta imaginaria no lo cubre todo. Dejará en claro, además, que el sujeto no es un cuerpo, sino que “lo tiene”, destacando en esto la ajenidad del mismo (Lacan, 2006/1975).

Un “cuerpo hablante”

“¿Qué es el cuerpo hablante? Ah, es un *misterio*” (Lacan, 1981/1972-1973, p.158, las cursivas son mías). “Lo real, diré, es el *misterio* del cuerpo que habla, es el misterio del inconsciente” (p.55, las cursivas son mías).

En 1975 propone el término *parlêtre*: neologismo que condensa *parler* (hablar) y *être* (ser), articulando así significativo y cuerpo. Con esto no se refiere a que el cuerpo hable, aclara Bassols (Brodsky et al., 2015), es el sujeto el que se sirve del cuerpo para hablar: “(...) ese ser o ese cuerpo sólo lo son en la medida en que pueden hablar, en la medida en que el ser es un ser hablante o, incluso, un ser parlante (...)” (p.13). El cuerpo es más bien un parlante, entonces, es el ser quien habla con el cuerpo y se escucha por el parlante, un parlante como el lugar donde se escucha lo que se dice, siempre desde Otro lugar. No es que el cuerpo habla, sino que se habla con el cuerpo.

Lacan (1985/1966) ha definido al cuerpo como algo hecho para gozar. Este cuerpo no se define por su forma, por su imagen, sino por el hecho de estar habitado por el goce de *lalengua* (Brodsky et al., 2015). Miller (2011) acentúa esto refiriendo que ese cuerpo “(...) tiene consistencia de goce (...) eso goza allí donde eso no habla, donde no produce sentido” (p.107). Entonces surge la pregunta: si ese goce no produce sentido, si “no habla” ¿por qué hablar de un cuerpo hablante? Porque el cuerpo habla en términos de pulsiones y no de sentidos, tal como refiere Miller (Rollier et al., 2016). Y ¿cómo es que habla en términos de pulsiones?:

(...) las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir. Para que resuene este decir, para que consuene (...) es preciso que el cuerpo sea sensible a ello. De hecho lo es. Es que el cuerpo tiene algunos orificios (...) (Lacan, 2006/1975, p.18).

Es decir, como refiere Bassols, algo “resuena” en el cuerpo por el hecho de tener zonas erógenas con bordes (Brodsky et al., 2015).

En el *Seminario 23*, Lacan (2006/1975) privilegia un orificio corporal: la oreja, debido a sus características: no puede cerrarse, carece de párpados, labios o esfínter. Es a través de ese agujero que *lalengua* hace su intrusión en la carne, que las palabras afectan la sustancia gozante provocando que en el cuerpo algo responda, que haya un decir que resuena. Cuando se habla de goce, se trata de un goce más allá del principio del placer:

Afectado por el lenguaje el cuerpo está marcado por una satisfacción problemática y paradójica que desde siempre altera los límites de la homeostasis y desemboca en un goce que va más allá del placer. El exceso le es consustancial, pero reviste variadas formas. (Rollier et al., 2016, p.125).

Entre esas variadas formas encontramos ciertos acontecimientos de cuerpo, abordados algunos en este trabajo.

La noción de *parlêtre* viene –en la obra de Lacan– a ubicarse donde antes estaba el sujeto del inconsciente, concepto que tiene predominantemente una relación con el Otro del lenguaje, en tanto *parlêtre* es un concepto que suma a este sujeto la relación con el cuerpo, cuerpo en tanto sustancia gozante. El goce en juego tiene temporalidad y espacialidad; la temporalidad del goce es siempre la repetición, y la espacialidad es el lugar donde anida el goce, que no es otro que en el cuerpo (Miller et al., 2013).

Morao (Rollier et al., 2016) va a plantear que el propio cuerpo puede convertirse en un objeto, en un instrumento que, por medio de intervenciones singulares, permite al *parlêtre* tratar el goce sin ley. Miller (Rollier et al., 2016) aporta: “El signo recorta la carne, la desvitaliza y la cadaveriza, y entonces el cuerpo se separa de ella” (p.27).

Vittar (2014) enuncia: “Es el cuerpo que porta la huella del signo, el cuerpo superficie de una inscripción imposible de borrar, a la que se le inventó un querer decir cuando en verdad no quiere decir nada, sólo itera” (p.46). La iteración no es dialéctica, es repetición de un Uno solo, sin par, sin cadena, infértil al sentido.

Dimensiones del cuerpo

Lacan va a plantear diferentes dimensiones del cuerpo que se enlazan entre sí, en un primer momento el cuerpo es ante todo la forma del cuerpo; mientras que en un segundo tiempo lógico, el cuerpo se encuentra afectado por el significante como una sustancia gozante. De este modo se puede hablar, en primer lugar, de un cuerpo imaginario, del espejo, un cuerpo reducido a su forma, el cuerpo visual, que se obtiene por la asunción de una imagen. Refiere Lacan que esto se acompaña de cierto júbilo y complacencia que señalan el control de la identificación especular. Dado que el sujeto se identifica en el otro, a partir de la imagen del otro, esto determina un efecto de alienación fundamental (Lacan, 2008/1966). El Yo se constituye a partir de la nueva acción psíquica que consiste en la identificación a la imagen unificada que aporta el semejante. El sujeto se hace representar por su cuerpo tomándolo como propio y unificado. Se asume una imagen cuya función es ortopédica y permite velar el cuerpo fragmentado, es decir, el cuerpo resulta un engaño. No hay imagen completa del cuerpo:

(...) el amor propio es el origen de la imaginación. El *parlêtre* adora su cuerpo porque 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, 1975/2006: 64).

La eficacia formadora de la imagen proporciona la idea de unidad del cuerpo, haciendo que los seres humanos adoren ese ideal de la buena forma. Esta forma otorga consistencia al ser hablante; es una suerte de bolsa de piel, imagen virtual que protege al sujeto de la fragmentación, de lo real del organismo. La imagen cohesionada lo que está disgregado y desajustado, montando la imagen especular (Rollier et al., 2016). Brodsky (2015) aporta que esa imagen es un tratamiento del goce del cuerpo: le da unidad, marco, límite; civiliza el goce del cuerpo a través de la ilusión de dominio del yo, pero al mismo tiempo esa imagen tiene efectos de goce sobre el cuerpo.

Pero también el cuerpo significantizado, en el que el goce queda contorneado por el significante. Es el cuerpo en el registro simbólico

vaciado de ese goce primordial y trabajado por el lenguaje. Se constituye en un tiempo mítico en que la palabra muerde la carne y a partir de allí adviene un sujeto (Lacan, 1962-1963/2006). El efecto del lenguaje es la pérdida del cuerpo orgánico y, con ello, de las necesidades que se transforman en un hecho simbólico o cultural: “Las palabras no son evanescentes para los cuerpos: los marcan, dejan en ellos heridas, incisiones, huellas de un goce imborrable” (Rollier et al., 2016).

El cuerpo es lo que le permite al significante encarnarse, ofrece sus orificios como reductos para el goce que allí se condensa. El cuerpo no puede pensarse sin el Otro, los agujeros corporales son su marca (Castelluccio, 2013). Se trata del recorrido de las pulsiones, así construidas entre el cuerpo y el Otro del decir.

También Lacan se refiere a un cuerpo en relación a lo real, que incluye la dimensión del acontecimiento de cuerpo, un goce que no está localizado a partir de un significante y del que, por ello, se obtiene una satisfacción por fuera del sentido (Salman, 2013).

El cuerpo, en su dimensión Real, se presenta como lo imposible de ser imaginizado o simbolizado. Es *lalengua* incrustada en la carne, como refiere Bassols (Brodsky et al., 2015), entendiendo *lalengua* como ese enjambre de S1. Allí surge el *parlêtre*, en el instante del misterio, del acontecimiento de la unión de *lalengua* con el cuerpo (Lacan, 1973-1974).

A partir de lo expuesto, cabe destacar que el cuerpo es fundamentalmente pulsional, y que el cuerpo imaginario es un semblante que vela esa fragmentación (Rollier et al., 2016).

Sinthome: acontecimiento de cuerpo

Del encuentro de *lalengua* con el cuerpo surge el acontecimiento de cuerpo. En el *Seminario 23, El sinthome* (2006/1975), Lacan hará referencia al mismo y lo articulará con el *sinthome*, considerado como saldo del levantamiento relativo de los síntomas; es decir, se parte del

síntoma y se llega a un “núcleo incurable”, un resto indescifrable. El *sinthome* queda vinculado a “un saber hacer ahí con eso”, se trata de una sutura, un empalme; al respecto, Schejtman (2013) aporta que el *sinthome* es un remiendo, una corrección, una compensación, una suplencia, y que ese saber arreglárselas *sinthomático* nos mantiene más o menos estables, pero también más o menos adormecidos.

Lacan dirá que el *sinthome* es un acontecimiento de cuerpo. Así lo refiere en la conferencia “Joyce el síntoma”: “Dejemos el síntoma en lo que es: un acontecimiento de cuerpo” (Lacan, 2012/1975, p.595).

¿Cómo se diferencian los conceptos de síntoma y *sinthome*? El síntoma, como formación del inconsciente, produce efectos de sentido por la sustitución del significante, implica una operación de desciframiento. El *sinthome*, en cambio, es un acontecimiento de cuerpo, una emergencia de goce, un cifrado que afecta al cuerpo, un goce opaco.

Caretto (Rollier et al., 2016) advierte que “acontecimiento” proviene del latín “advenire”, que significa “venir a”, e indica un evento de carácter inusitado que introduce una discontinuidad en la vida de un sujeto. Marca un antes y un después. Pessoa Gonzalvez plantea: “En el encuentro contingente del cuerpo con el significante, el goce es producido, excavando el cuerpo. Surge así el acontecimiento de cuerpo, una marca de goce derivada de este encuentro contingente” (Rollier et al., 2016: 144).

De este modo se pasa de la concepción del síntoma histórico de Freud y del síntoma del Otro en Lacan, al *sinthome*. El síntoma es lo analizable, el *sinthome* un goce opaco. El síntoma del *parlêtre* que Lacan define como acontecimiento de cuerpo, segrega al sujeto en el aislamiento de un imposible de decir (Rollier et al., 2016).

Miller en *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo* (2002) aportará que si el síntoma es satisfacción pulsional, entonces siempre es acontecimiento de cuerpo. Siempre hay acontecimientos que dejan huellas en el cuerpo, huellas que perturban al cuerpo. Dichos acontecimientos tienen que ver con el significante, pero no produciendo efecto de significado, sino -referirá Miller- efecto de afecto en el cuer-

po, goce; cuando se trata de efectos durables, permanentes, se los puede llamar huellas. Se trata aquí del cuerpo como *sustancia gozante*, tal como Lacan (1981/1972-1973) lo plantea en el *Seminario 20*.

A este modo de operar del significante (no articulándose, sino como una presencia), Miller lo denominará *corporización*, y dirá que es en cierto modo el revés de la significación. Es el significante afectando el cuerpo del ser hablante, despedazando al cuerpo hasta hacer surgir el goce. Hay que diferenciar, aclara Miller, la corporización codificada, normada, que proviene de un discurso y que inscribe el cuerpo en el vínculo social, de la corporización contemporánea donde el cuerpo tiende a ser descuidado por las normas, como en el caso de los piercings, body art y dictadura de la higiene.

Respecto al acontecimiento de cuerpo, otros autores, como André Vieira, dicen: "(...) este tipo de acontecimiento remite a algo en nuestro cuerpo que es hablante, incluso si no es discurso" (Brodsky et al., 2015, p.32); y agrega Bassols: "Porque hay *parlêtre* –el parlante–, hay palabra; hay la letra de la sustancia gozante que va a estar inscrita en el síntoma, que va a estar inscrita finalmente en el *sinthome*; y hay el ser" (Brodsky et al., 2015, p.80).

Miller (2002), por su parte aclarará que el síntoma como acontecimiento de cuerpo es altamente susceptible de ponerse en evidencia en la psicosis, pero puede contemplarse también en el marco de la neurosis.

Época y marcas del cuerpo

Suele plantearse que hay síntomas propios de cada época o síntomas que no se presentan con el mismo significado que en otras épocas. Por ejemplo, el tatuaje existe desde hace muchos años, pero a lo largo de la historia ha ido adquiriendo diferentes significados. El sujeto que llega a la consulta está inmerso en un contexto particular y en un momento determinado de la historia; el psicoanálisis no puede desconocer esto, Lacan lo expresa así: "Mejor pues que renuncie quien no

pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época” (2008/1953-1956, p.308). De este modo, Lacan invita a no quitar la mirada de la época cuando se trata del sujeto, sujeto que no puede pensarse en relación con diferentes acontecimientos de cuerpo sin pensarlo inserto en un determinado tiempo y lugar.

Ahora, hay un discurso contemporáneo que incide en el sujeto y en el lazo social, pero más allá de la incidencia de la época, desde el psicoanálisis se tiene en cuenta cada sujeto en su singularidad. La época actual posee ciertas características que sostienen un modo de gozar con el cuerpo que no pasa tanto por la articulación entre significantes, sino que prevalece el goce del Uno, autoerótico, un goce opaco. Una de esas características es el predominio de la virtualidad, donde la contemplación de la imagen cobra un valor significativo. El avance de la ciencia y de la tecnología, con sus nuevas técnicas, “posibilita” diferentes invenciones de corporización (Rollier et al., 2016): lo que el sujeto no tiene o no le gusta en su cuerpo lo puede agregar, cambiar, quitar, modificar, mejorar, controlar. Así la ciencia le dice que puede “tener un cuerpo”, además le dice cómo hacerlo y también cómo debe ser ese cuerpo. Hay un avasallamiento del sujeto del deseo por la tecnología.

El avance tecnológico alienta, además, una cultura de la obsolescencia (Cebolla Lasheras et al., 2012): las cosas rápidamente caen en desuso, son descartables, y la renovación permanente de objetos se vuelve un imperativo. De este modo se niega la pérdida y no se da lugar a los procesos de duelo. Estas condiciones, que llevan cada vez más a morder el anzuelo de la imagen, contribuyen a la negación de la falta estructural, quedando así la subjetividad, y con ella el deseo, arrasados por la época.

Lacan (1985/1966) plantea la existencia de una falla epistemosomática, que es aplicable a la época actual en relación al efecto que tiene el progreso de la ciencia sobre la relación entre el cuerpo y la medicina. Se trata de cuerpos estudiados, diagnosticados, medicados, quedando fuera la dimensión gozante. Sujetos que acuden al médico para que este los diagnostique, garantizando así la presencia de la enfermedad; pero ello no implica necesariamente la búsqueda de la curación, a veces oculta que el sujeto se aferra a un padecer.

Si bien cada época aporta a la construcción de subjetividades, cada sujeto responde a ello desde su particularidad conforme sea su constitución subjetiva y su posición ante la castración; dependerá de cómo cada uno acepta la falta, la capacidad para tolerar las pérdidas, tramitar simbólicamente la angustia, soportar el dolor y elaborar duelos, trabajos propios del sujeto del deseo. Pero no todos los sujetos tienen dificultad para atravesar estos procesos, no todos responden ante las complicaciones de la vida marcando su cuerpo con ciertos avatares, ¿por qué, entonces, algunos lo hacen y otros no? Ello dependerá de los modos de gozar instalados en cada uno, trayectos pulsionales que han quedado facilitados, marcas de *lalengua* sobre ese cuerpo.

Cuando la angustia marca el cuerpo. A propósito de dolores y duelos

Estos avatares –acontecimientos de cuerpo– se manifiestan en cada sujeto de manera particular, única, y suelen tener detrás algún acontecimiento de vida. Cada sujeto entrevistado en esta investigación hizo referencia a alguno: “*me tatué después que...*”, “*apareció la enfermedad cuando...*”, pero ahí hay algo no dicho que tiene que ver con el goce, algo que no pasa por el sentido, el acontecimiento relatado es un hecho biográfico que no se enlaza a una articulación significativa, quedando plasmado en una marca, un signo. Algo acontece en la vida de estos sujetos y resuena en el cuerpo poniendo en marcha un trayecto pulsional que traduce el silencio de la pulsión de muerte. Un real que no se deja metaforizar.

Freud dice claramente que esta pulsión se dedica a destruir su propia morada orgánica (1976/1933); se vuelca al propio cuerpo en un acto autopunitivo: somatizaciones, tatuajes, perforaciones, autoleSIONES, escarificaciones, aseguran la presencia del dolor, lo superyoico manda a gozar. No poder parar de tatuarse, de cortarse, de perforarse, es la voz del superyó.

Es la pulsión la que hace de este cuerpo un cuerpo hablante. Algo allí habla de forma misteriosa, enigmática, da cuenta de algo oculto,

incomprensible; para ello Lacan (2006/1975) ofrece el término *parlêtre*, para pensar a este sujeto que habla a través de ese cuerpo.

Como analistas nada sabemos de este misterio; cómo escuchar, entonces, a un *parlêtre*, con un cuerpo que goza, que no produce sentido, que no quiere decir nada. Lacan (2006/1975) privilegió el orificio de la oreja, porque allí ingresan las palabras que pueden afectar la sustancia gozante provocando que algo resuene en ese cuerpo. Hay modos de gozar instalados en ese cuerpo a partir de palabras que dejaron marcas, tal vez nuevas palabras dichas y oídas puedan resonar allí produciendo un efecto simbólico.

Estas marcas –despojadas de una envoltura significativa– dan cuenta de la presencia de un goce que deja por fuera el necesario atravesamiento de la angustia frente a ciertos acontecimientos de vida. La angustia queda así resguardada, encubierta por un tatuaje, un corte, una lesión psicósomática. ¿Por qué el sujeto evita vérselas con la angustia?, porque es un afecto que intranquiliza, conmociona, inquieta, estremece, turba.

Se trata de un afecto no tramitado que está desamarrado del significativo y orienta al sujeto hacia una posición deseante; es un afecto que conduce al deseo, a modo de un sendero, dice Lacan (2006/1962-1963), pero es un camino algo desviado donde el sujeto puede descarrilarse, extraviarse, despistarse.

Como se advierte en estos testimonios, la angustia es un afecto no tramitado que está desamarrado del significativo; orienta al sujeto hacia una posición deseante, es un afecto que conduce al deseo, a modo de un sendero, dice Lacan (2006/1962-1963), pero es un camino algo desviado, donde el sujeto puede descarrilarse, extraviarse, despistarse.

En la presente investigación se planteó como hipótesis que algunos sujetos que no logran tramitar la angustia por vía simbólica, marcan su cuerpo con ciertos avatares. Si la angustia fue definida por Freud (1976/1926) como una reacción frente a una situación de peligro, tramitarla implicará poder tolerar el mismo, el peligro será

siempre la castración; si se trata de un afecto desamarrado, el sujeto deberá entonces intentar amarrar, anudar, articular algún significante; si la angustia implica soportar la proximidad del deseo del Otro, se deberá aceptar que el Otro está castrado, por ende el sujeto también lo está, y poder así moverse en la vida teniendo en cuenta la falta.

También la angustia se presenta cuando *falta la falta* (Lacan, 2006/1962-1963), cuando el sujeto está sumergido en un goce que lo aleja de la posición deseante. Para que el deseo pueda circular, será necesario hacer un movimiento hacia lo simbólico que sólo es posible si hay reconocimiento y aceptación de la falta. En los sujetos entrevistados se observó dificultad para poder tramitar simbólicamente la angustia, en su lugar aparecía algo que venía a marcar el cuerpo, un trayecto pulsional plasmado en la piel. Debido a la labilidad en el encadenamiento simbólico, se deja vía libre a otros modos de goce diferentes al síntoma.

Otro elemento observado en este trabajo es la presencia del dolor. En estas marcas *el dolor* suele cobrar cierto protagonismo. En estos avatares la piel es perforada, atravesada, de este modo se eleva la investidura narcisista y el lazo con el otro se debilita. Tatuarse, perforarse, lesionarse son prácticas que implican resistir al dolor. ¿De qué dolor se trata?; en algunos casos los sujetos entrevistados plantearon la dificultad para tolerar ciertos dolores, estas marcas aparecieron ante la presencia de pérdidas, de dificultades, instalándose un goce autoerótico plasmado en el cuerpo.

Cada marca sobre el cuerpo presenta su particularidad. El tatuaje es utilizado con diferentes finalidades, en algunos casos a modo de rito iniciático o bien marca identitaria, de pertenencia grupal, cobrando fundamentalmente un valor ritual significante. En otros casos la finalidad es generar fascinación y erotismo (valor imaginario), y en otras situaciones predomina su valor erógeno (observado predominantemente en los casos trabajados), a modo de un goce autoerótico que intenta velar la hiancia de la falta constitutiva del sujeto para quedar resguardado de esta última, el tatuaje penetra la piel y se aloja en ella de modo irreversible.

En algunos casos esta marca se utiliza en un intento por simbolizar, tramitar la angustia, para poder elaborar pérdidas. El cuerpo va registrando, tomando nota de esas pérdidas. Algunos avatares que marcan el cuerpo pueden deberse a duelos que han quedado “suspendidos” en la vida del sujeto:

En relación con las autolesiones, estas suelen ser actos realizados en soledad, que se presentan ante episodios desencadenantes vividos con un gran aumento de tensión. También remiten a una angustia no tramitada, vivida como amenazante, una angustia insoportable ante la cual el sujeto no logra elaborar un saber para calmarse, en su lugar se utiliza el corte a modo de un “calmante”, buscando generar un dolor más manejable y soportable. A diferencia del tatuaje y de los fenómenos psicosomáticos, la autolesión puede considerarse en algunos casos como un *acting out* (Kuras de Mauer y May, 2015), un llamado al Otro donde algo se da a ver. Hay un intento de instaurar un intervalo, un intento de inscripción y separación para que el sujeto pueda emerger, se busca que el corte asuma el efecto de una falta.

Los fenómenos psicosomáticos también dan cuenta de algo no tramitado. La enfermedad somática suele interrumpir manifestaciones psíquicas de la melancolía (Freud, 1976/1917), detiene así el dolor y la *elaboración de duelos* que conllevan un sufrimiento insoportable para el sujeto. De este modo progresa el ruido del cuerpo, que asume un exceso que no se pudo procesar, un goce específico se inscribe en él y el sujeto se desvanece. A diferencia del tatuaje, estas marcas entran al análisis derivadas y acompañadas de un diagnóstico y un tratamiento médicos. Estas marcas también pueden perforar, lesionar la piel; una forma de padecer es relevada por otra, reteniendo así cierto grado de padecimiento. De este modo se enlazan duelos patológicos y enfermedades somáticas. El sujeto enferma como consecuencia de la anulación de la subjetividad a partir de la solidificación de los significantes (holofrase) (Lacan, 1987/1964), perdiéndose el intervalo que aloja al sujeto.

Refiriéndose a lo psicosomático, Lacan (1988/1975) plantea que es algo ante lo cual los analistas a menudo nadamos, podríamos agregar que es algo ante lo cual a menudo naufragamos, algo que no se

puede leer ni traducir; hacemos esto extensivo a los otros avatares mencionados, teniendo en cuenta que hay cierta labilidad en el encadenamiento simbólico. Será necesario buscar un significante que sea realmente un significante, para que algo resuene en ese cuerpo y pueda regularse algo de ese goce con el fin de producir un movimiento en los modos de presentación del sufrimiento. Para ello será necesario amarrar algo de la angustia, ya que es un afecto que va a la deriva; si bien la angustia es estructural, constitutiva y productiva, porque conduce al deseo, también puede arrasar con el sujeto cuando él mismo no puede tramitarla por la vía simbólica.

En algunas de estas marcas algo se anuncia en relación al deseo del sujeto, se anuncia que está impedido, obstaculizado, y que un trayecto pulsional está en marcha, encapsulado en un espacio, la piel, a modo de un museo. En un museo algo se guarda, o bien porque está por extinguirse o bien para resguardarlo, quedando allí sin movimiento y lejos de la angustia.

En estas marcas la mirada, como pulsión escópica, suele cobrar un lugar preponderante, hay un placer de ver, de verse y ser visto, se invoca la mirada, quedando allí el deseo del sujeto detenido, sin pasar al tiempo de comprender y al momento de concluir.

Conclusiones

En el análisis, estos avatares del cuerpo se hacen presente; si bien el analista siempre se las tiene que ver con un sujeto –no con los *cuttings*, tatuajes, *piercings*, enfermedades, ni con la curación de los mismas–, sí trabaja con un sujeto que tiene un cuerpo, pero un cuerpo diferente al abordado por la medicina, un cuerpo imaginario, un cuerpo mortificado por el significante, y fundamentalmente tendrá que considerar que se trata de un cuerpo en tanto *sustancia gozante*, donde habita un goce irreductible, un goce opaco al sentido.

Por lo tanto, no hay psicoanálisis sin cuerpo; como plantea Salman (Brodsky et al., 2015), las palabras y el cuerpo son materia prima

de la experiencia analítica y ambos se anudan para dar vida al cuerpo hablante. Teniendo en cuenta esto, el analista tendrá que vérselas con las particularidades de ese padecimiento, ese acontecimiento en el que se encuentra apresado un sujeto que tendrá que trabajar para no quedar en la fatalidad de ese goce intentando nuevos anudamientos, haciendo un nuevo uso en el registro del goce.

Para la clínica psicoanalítica no es el fenómeno lo que podría responder por el sujeto, solo el significante que emerge bajo transferencia daría cuenta de la manera como un sujeto se hace representar, manera que, además, debe ser producto del mismo paciente. Se trata de la apuesta por el desciframiento a través de la palabra del paciente en un intento de construir un saber.

Cada uno tiene una relación particular con el propio cuerpo. El modo de goce siempre es singular, único. El análisis deberá tener en cuenta que hay algo del orden de lo indescifrable, deberá entonces centrarse en el saber hacer de cada *parlêtre* para que pueda buscarse la regulación de un goce diferente.

Para concluir, retomo las palabras de Freud, quien nos invita no sólo a escuchar a nuestros pacientes, sino también a mirarlos para poder escucharlos: “El que tenga ojos para ver y oídos para oír se convencerá de que los mortales no pueden guardar ningún secreto. Aquel cuyos labios callan, se delata con la punta de los dedos; el secreto quiere salirse por todos *los poros*” (1976/1905, p.68, énfasis mío).

Referencias bibliográficas

- Brodsky, G., Bassols, M., Vieira, M. A., Salman, S., Tendlarz, S., Baudini, S., ... Simonetti, A. (2015). *El cuerpo hablante. Parlêtre, sinthome, escabel*. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Castelluccio, C. (2013). *El fenómeno del tatuaje: nombre propio y escritura*. Buenos Aires, Argentina: Letra viva.
- Cebolla Lasheras, M. J., Fortuny, P., Mandet, E., Romano, A. y Weintraub, E. (2012). *El tatuaje, un enigma a ser descifrado: Ensayo psicoanalítico*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.

- Freud, S. (1976/1905). Tres ensayos de teoría sexual. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. VII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1915). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1917). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1923). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y teoría de la libido. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1926). Inhibición, síntoma y angustia. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1976/1933). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XXII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kuras de Mauer, S., y May, N. (2015). Cortarse solo: Acerca de las autolesiones en la piel. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 16. Recuperado de <http://www.controversiasonline.org.ar/PDF/anio2015-n16/1-MAUER-ESP.pdf>
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21: Los incautos no yerran (los nombres del padre)*. Versión íntegra. Recuperado de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/26%20Seminario%2021.pdf>
- Lacan, J. (2008/1953-1956). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 231-309). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1981/1968-1969). *El Seminario Jacques Lacan. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1985/1966). Psicoanálisis y medicina. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (1987/1964). *El Seminario Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008/1966). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1* (pp. 107-128). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (1988/1966-1967). La lógica del fantasma. En *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (2008). El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. (2ºed.) (pp. 99-106). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Lacan, J. (1988/1967). Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad. *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (1981/1972-1973). *El Seminario Jacques Lacan. Libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1988/1975). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lacan, J. (2006/1962-1963). *El Seminario Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006/1975). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2012/1975). *Otros escritos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J. A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires, Argentina: Edigraf.
- Miller, J. A. (2013). *Hablar con el cuerpo*. vi Encuentro Americano de Psicoanálisis de la Orientación Lacaniana, xviii Encuentro Internacional del Campo Freudiano. Recuperado de http://www.enapol.com/es/template.php?file=Argumento/Conclusion-de-PIPOL-V_Jacques-Alain-Miller.html
- Rollier, F., Miller, J. A., Laión, A., Ratier, F., Morao, M., Pelliza, M., ... Ramírez, C. (2016). *El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. x Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Rio de Janeiro, Brasil: Grama.
- Salman, S. (2013). El cuerpo en la experiencia del análisis. *Boletín Colofón. Cuerpos que hablan*, 33, 7-17. Buenos Aires, Argentina: Grama.
- Schejtman, F. (2013). *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Argentina: Grama.
- Vittar, H. (2014). El cuerpo del analista, herramienta fuera de serie. *Enigmas del cuerpo, revista de psicoanálisis*, 5(5), 45-46.

SUR LA PROBLÉMATIQUE DU LIEN SOCIAL DANS LA PSYCHOSE

Luis Iriarte Pérez¹

Université Rennes 2, Francia

luisiriartep@gmail.com

ORCID : 0000-0002-8422-7047

DOI : 10.17533/udea.affs.v16n30a06

Résumé

Dans le présent article, nous prenons appui sur la théorie de Jacques Lacan pour décrire quelle est la spécificité du lien social dans la psychose. Nous partons de la notion de signifiant, exposée en 1960, pour démontrer que celle-ci est en relation avec ce que Lacan théorise, en 1970, à propos du discours et du lien social. C'est ainsi que nous arrivons à formuler que la problématique du lien social surgit chez les patients psychotiques lorsqu'il n'existe pas un rapport entre les signifiants déterminant la constitution subjective.

Nous prouvons cette hypothèse en prenant compte d'un cas clinique et nous indiquons qu'il peut se présenter trois types de difficultés au niveau du lien social : 1) Les relations avec l'entourage seront interprétées à partir de la séquence *Énigme-Perplexité-Certitude* ; 2) Les rapports aux autres sont marqués par une certaine radicalité, et 3) Ce lien absolu provoque souvent le sentiment d'être abandonné.

Mots-clés : lien social, discours, difficultés du lien social, psychose.

1 Doctorant de psychopathologie à l'Université Rennes 2 (France). Psychologue, Master de Psychologie Clinique à l'Université Rafael Urdaneta (Venezuela) et Master de Pscyanalyse à l'Université Paris 8 (France). Ancien psychologue au Nouvel Hôpital de Navarre (France).

SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL LAZO SOCIAL EN LA PSICOSIS

Resumen

En el presente artículo, nos apoyamos en la teoría de Jacques Lacan para describir cuál es la especificidad del lazo social en la psicosis. Partimos de la noción de significante, expuesta en 1960, para demostrar que esta tiene relación con lo que Lacan teorizó, en 1970, a propósito del discurso y del lazo social. Así, llegamos a formular que la problemática del lazo social surge en los pacientes psicóticos cuando no existe una relación entre los significantes que determinan la constitución subjetiva.

Probamos esta hipótesis teniendo en cuenta un caso clínico e indicamos que se pueden presentar tres tipos de dificultades a nivel del lazo social: 1) las relaciones con el entorno serán interpretadas a partir de la secuencia *Enigma-Perplejidad-Certeza*; 2) las relaciones con los otros están marcadas por cierta radicalidad; 3) este lazo absoluto provoca a menudo el sentimiento de estar abandonado.

Palabras clave: lazo social, discurso, dificultades del lazo social, psicosis.

ON THE ISSUE OF THE SOCIAL BOND IN PSYCHOSIS

Abstract

In this paper, we base on Jacques Lacan's theory to describe the specificity of the social bond in psychosis. We start from the notion of signifier, presented in 1960, to prove that it has a relation to Lacan's theorization, in 1970, on discourse and social bond. Thus, we formulate that the issue of the social bond arises in the psychotic patients when there is no relation among the signifiers which determine the subjective constitution. We prove such hypothesis by taking into

account a clinic case and we indicate three possible difficulties in terms of the social bond: 1) the relations to the surroundings will be interpreted from the sequence *Enigma-Perplexity-Certainty*; 2) the relations to the others are marked by a certain radicalness; 3) this absolute bond often causes the feeling of being abandoned.

Keywords: social bond, discourse, issues of the social bond, psychosis.

Recibido :28/10/2017 • Aprobado :02/06/2018

Introduction

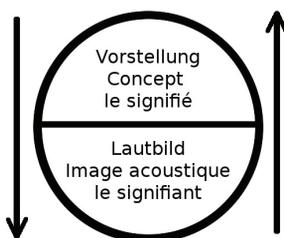
A partir de la psychanalyse d'orientation lacanienne, nous allons examiner dans le présent article une question : Quelles difficultés peuvent rencontrer les patients psychotiques au niveau du lien social ? Pour arriver à y répondre, nous aborderons ce sujet de la manière suivante : En premier lieu, nous allons réfléchir sur la notion de lien social en nous appuyant sur certaines théories de J. Lacan. Ensuite, nous démontrerons à partir d'un cas clinique comment se présentent certaines difficultés du lien social chez ses patients.

Pour commencer nous dirons que la notion du lien social a pu être approchée par différentes voies, étant une d'entre elles les liens d'« alliance, filiation, fraternité » (Grollier, 2003, p. 155) qu'un individu établit avec son entourage. Également, cette notion permet de saisir ce qui détermine que certaines personnes puissent « tenir ensemble de façon viable et relativement stable » (Sauret, 2009, p. 314). D'autre part, nous percevons qu'à partir de cette conception nous pouvons examiner « le lien du sujet à l'objet dans le fantasme » (Soler, 2012/2011-2012, p. 53). Par ailleurs, le lien social a été considéré dans ses deux « dimensions » (Grollier, 2015, p. 59) : 1) La dimension subjective, liée à la position occupée par un sujet lors de son arrivée au monde et 2) La dimension collective, faisant référence à l'inscription d'un individu dans une logique de vie commune. Nous constatons donc qu'il existe une pluralité d'approches pour traiter la question du lien social depuis la psychanalyse lacanienne. Pour cette raison, nous pouvons préciser quel est notre point d'appui théorique.

En ce qui concerne notre recherche, nous allons nous orienter à partir de cette formule de Lacan : « un discours, c'est ce qui détermine une forme de lien social » (Lacan, 1975/1972-1973, p. 76). En ce sens, pour étudier la notion du lien social chez Lacan, une voie possible est celle de sa théorie sur le discours. Cependant, nous remarquons que cette théorie est strictement liée à celle qu'il avait élaborée dans les années 1950 concernant le signifiant. Pour cela, nous examinerons les formulations de Lacan sur le signifiant afin de saisir ce qu'il a théorisé postérieurement sur le discours, étant une modalité de lien social.

Le signifiant : de la linguistique à la psychanalyse

Tout au long de son enseignement, Lacan a décrit l'existence de trois « registres essentiels de la réalité humaine » (Lacan, 2005/1953, p. 13) : le symbolique, l'imaginaire et le réel. Nous aborderons ici l'ordre symbolique puisque c'est dans celui-ci qui a été localisé tout ce qui concerne le langage. Cependant, avant de commencer à examiner ce registre, nous allons nous référer à la définition de Ferdinand de Saussure permettant à Lacan d'élaborer sa conception sur le signifiant.



A ce propos, nous nous rapportons au *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, où il avait formulé sa théorie du signe linguistique, en manifestant qu'un signe c'était « la combinaison entre un concept et une image acoustique » (Saussure, 1972, p. 98). Le concept serait alors la représentation mentale que nous nous faisons d'un mot (par exemple, si nous prenons le mot *cheval*, le concept est lié à l'image que nous avons de cet animal), et l'image acoustique serait le support matériel du mot, c'est-à-dire, la séquence de « sons » et de « syllabes » qui le constituent (avec le même exemple, il s'agirait alors de la séquence *c-h-e-v-a-l*). Cette première formulation sera remplacée par Saussure ainsi : le concept deviendra le « signifié » et l'image acoustique sera dorénavant le « signifiant » (Saussure, 1972, p. 99).

A son tour, Lacan prend cette référence de Saussure pour élaborer sa théorie sur le signifiant. Ce sera dans l'article « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », de 1960, où Lacan présentera une première définition, qu'il reprendra d'ailleurs au moment de la création de sa théorie sur les quatre discours : « Un signifiant c'est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant » (Lacan, 1966/1960, p. 819).

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \rightarrow \frac{S_2}{\mathcal{S}}$$

Avec cette définition nous observons que nous ne pouvons rendre compte du sujet qu'à partir du lien entre les signifiants. Autrement dit, c'est l'articulation S1-S2 qui nous permet de définir qu'est-ce qu'un sujet. D'autre part, Lacan dit qu'il existe de deux voies possibles pour que les signifiants puissent se lier entre eux : 1) la métaphore ; où il se présente une substitution d'« un mot pour un autre » (Lacan, 1966/1957, p. 507), et 2) la métonymie ; où il y a une connexion « mot à mot » (Lacan, 1966/1957, p. 506). Donc, en considérant cette relation possible entre les signifiants, certains psychanalystes ont formulé que « l'articulation signifiante est un mode de lien » (Miller, 2013/2000-2001, p. 12) ou que « le lien entre les signifiants est très précisément le lien social » (Naveau, 2004, p. 56). De ce fait, ce qui permettra d'établir un lien social est déterminé par l'inscription chez le sujet d'une relation entre les signifiants. Il faut noter, que cette même formulation est présente aussi dans la théorie de Lacan sur le discours.

La théorie lacanienne du discours

Dans son Séminaire *L'envers de la psychanalyse*, Lacan décrit d'une manière assez précise comment il conçoit le terme de « discours ». Il dit que ce dont il s'agit dans le discours c'est d'« une structure qui dépasse de beaucoup la parole » (Lacan, 1991/1969-1970, p. 11). Par conséquent, au moment de considérer cette notion, nous ne ferons pas seulement référence aux échanges de paroles existantes entre deux personnes puisque le discours est plutôt lié à ce qui est déjà présent avant la parole, c'est-à-dire, le langage. C'est ainsi que nous discernons que le discours est toujours en rapport avec le langage.

De même, nous pouvons constater que pour Lacan il existe une correspondance entre ces notions au moment où il affirme que : « Par l'instrument du langage s'instaurent un certain nombre de relations stables, à l'intérieur desquelles peut certes s'inscrire quelque chose

qui (...) va bien plus loin, que les énonciations effectives » (Lacan, 1991/1969-1970, p. 11). Pour mieux comprendre cette phrase, nous allons élucider deux termes qui reviennent systématiquement lorsque nous parlons de la conception lacanienne de discours : le langage et la structure. Pendant son Séminaire *Les psychoses*, Lacan déploie ces deux définitions. Quant à la première, il a formulé que ce qui « caractérise le langage, c'est le système du signifiant comme tel » (Lacan, 1981/1955-1956, p. 135). Par rapport à la deuxième, il a affirmé que « la structure est d'abord un groupe d'éléments formant un ensemble covariant » (Lacan, 1981/1955-1956, p. 207).

A partir de ces élucidations nous pourrions faire certaines remarques : 1) Si le discours est « une structure », cela implique qu'il est constitué par différents éléments composant un ensemble qui permute. 2) Si ce qui caractérise le langage c'est le signifiant et non pas la parole, nous pourrions dire alors que les signifiants sont les éléments qui vont constituer l'ensemble covariant au sein de discours. 3) C'est par le biais d'un possible lien entre les signifiants qui pourraient s'instaurer, chez les individus, des relations stables où l'échange de parole pourrait avoir lieu. En ce sens, nous pouvons affirmer que le discours serait une structure construite à partir de signifiants et leur articulation, permettant d'établir des liens stables entre les êtres humains. Cependant, l'articulation entre les signifiants n'est pas une opération garantie. Il peut avoir des cas où pour certains sujets cette relation entre les signifiants ne peut pas être inscrite et cela aura des conséquences sur le lien social.

Avant d'examiner ce que nous appellerons les difficultés du lien social, nous pouvons présenter trois références données par Lacan sur la psychose et le discours. D'abord, lors de son compte rendu sur son Séminaire *L'acte psychanalytique*, Lacan avance que le psychotique apparaît comme « le maître » dans « la cité du discours » (Lacan, 2001/1969, p. 379). Ensuite, il formule que « le dit schizophrénique se spécifie d'être pris sans le secours d'aucun discours établi » (Lacan, 2001/1973, p. 474). Enfin, il parle du « hors-discours de la psychose » (Lacan, 2001/1973, p. 490). Même si Lacan n'a pas développé chacune de ces formules, nous pouvons en déduire que le sujet psychotique rejette d'être soumis à un discours : c'est pour cela qu'il se présente *hors-discours*, sans le secours du discours ou étant le maître. C'est ainsi

que nous comprenons l'affirmation de J.-A. Miller : « la folie est rejet de l'inconscient, c'est-à-dire du discours du maître comme imposture » (Miller, 1987, p. 96). Désormais, nous pouvons examiner ce qui se passe lorsque qu'il n'y a pas cette inscription au niveau du discours.

Difficultés du lien social

Étant donné que le lien social est lié à la relation entre les signifiants, nous parlerons de difficultés du lien social lorsque cette chaîne signifiante (S1-S2) n'est pas inscrite chez un individu. Cette première considération prend en compte ce que Lacan a développé, dans les années 1950, par rapport au signifiant et la structure psychotique. C'est ainsi que nous envisageons d'examiner comment se présente cette difficulté au niveau du langage, dans le but de saisir les conséquences qui peuvent surgir au niveau du lien social.

Lors de son Séminaire *Les psychoses*, Lacan formule précisément comment surgit le signifiant pour les patients psychotiques. Il l'exprime de la manière suivante : « Il s'agit, au fond de la psychose, d'une impasse, d'une perplexité concernant le signifiant » (Lacan, 1981/1955-1956, p. 219). A l'encontre d'une articulation S1-S2, Lacan nous indique qu'il y a dans la psychose une impasse au niveau des signifiants. Pour bien saisir cette citation de Lacan, nous prenons en compte ce que J.-A. Miller a formulé sur la rupture entre le signifiant et le signifié, en l'illustrant ainsi : S // s (IRMA, 1997, p. 15). Nous pouvons écrire aussi cette problématique de l'articulation entre les signifiants de la manière suivante : S1 // S2. C'est comme cela que nous entendons ce que Lacan appelé « la chaîne brisée » (Lacan, 1966/1958, p. 535).

En conséquence, l'articulation brisée produira à son tour une perplexité chez le sujet psychotique, dès le moment où il y aura un signifiant (S1) auquel il ne pourra pas donner un sens (S2). Néanmoins, si nous examinons de plus près les conséquences de la rupture de l'articulation signifiante, nous devons souligner qu'il s'agit en fait d'une « séquence temporelle » sur trois temps différents. C'est ainsi que J.-A. Miller l'a précisé (IRMA, 1997, p. 101) :

Énigme - Perplexité - Certitude

Dans un premier temps nous devons distinguer le surgissement d'un signifiant, étant complètement étrange pour le sujet. Dans un deuxième temps, le sujet psychotique se trouve perplexe face à cet élément énigmatique, c'est-à-dire, il n'arrive pas à donner une réponse à ce que lui arrive et, il se peut aussi, qu'il n'arrive pas non plus à attribuer ce signifiant à une personne. De ce fait il y aura un vide sur lequel le psychotique devait y répondre. Seulement dans un troisième temps il y aura une réponse. A ce propos, Lacan dit qu'il s'agit d'une certitude car le psychotique sera convaincu que ce qui se passe le concerne.

Quant à cette conviction de la part du sujet psychotique, Lacan explique qu'il s'agit « d'un effet du signifiant, pour autant que son degré de certitude (...) prend un poids proportionnel au vide énigmatique qui se présente d'abord à la place de la signification elle-même » (Lacan, 1966/1958, p. 535). Par conséquent, au moment de parler des difficultés du lien social nous ferons référence au vide surgit pour le sujet psychotique lorsque les signifiants se présentent de manière désordonnée, en donnant aucune signification.

C'est ainsi que nous pouvons décrire une des difficultés présentées par les patients psychotiques : du fait qu'il y a une impasse dans la chaîne signifiante, des signifiants peuvent survenir d'une manière énigmatique, les laissant perplexes face à des situations auxquelles ils ne pourront répondre, jusqu'à que ce qu'il y ait une certitude qui viendra s'inscrire. Nous allons démontrer ce point à partir d'un cas clinique, de même que d'autres difficultés surgissant au niveau du lien social.

Cas clinique : rupture du lien social et ses conséquences subjectives

Nous avons appelé le patient « Thierry ». Il avait 70 ans au moment du premier rendez-vous et il consultait après avoir fait une peine de 8 ans en prison pour des d'attouchements sur mineur. De même, il

arrivait dans le cadre d'une obligation de soins, imposée par la Justice. Dans son récit, nous pouvons constater que les relations établies avec certaines personnes ont été très importantes pour lui, et du moment où une rupture avec ce lien s'est produite il perd les repères qui l'orientaient dans la vie, l'amenant jusqu'à son passage à l'acte.

Deux chocs

Étant l'aîné d'une fratrie de 6 enfants, il est parti vivre chez sa grand-mère maternelle au moment où son grand-père est décédé. A cette époque-là, à 10 ans, ses parents avaient décidé qu'il devait accompagner sa grand-mère. Il dit que cette décision avait été un « soulagement » car il avait plus de « liberté » et se sentait moins « stressé » que lorsqu'il vivait chez ses parents.

Par ailleurs, Thierry précise qu'il n'avait pas les mêmes restrictions chez sa grand-mère. Il pouvait manger tout ce qu'il voulait car chez elle « on ne manquait de rien ». Ce n'était pas pareil chez ses parents car ils étaient nombreux et ils n'avaient pas beaucoup à manger. Cependant, un premier choc lui arrive à 17 ans lors du décès de sa grand-mère. Ayant considéré cette personne comme sa propre mère, ce décès s'est présenté pour le patient comme « un vide ».

Le deuxième choc est lié à une série d'événements qui lui sont arrivés après qu'il est parti à la retraite, c'est-à-dire, environ 40 ans après le premier choc. A ce moment-là, Thierry a fait une « petite dépression » qui a duré 8 ans. A la même époque où il est parti à la retraite, sa femme s'est fait opérer. Elle s'est fait enlever ses organes reproductifs et depuis cette opération, elle n'a plus voulu avoir des rapports sexuels. Thierry, étant « très demandeur », s'est disputé avec elle et de ce fait, ils ne communiquaient pas beaucoup.

Donc, ces trois événements (son départ à la retraite, le fait de ne pas avoir des relations sexuelles avec sa femme et qu'ils ne se parlaient pas) ont été vécus par Thierry comme un deuxième choc. Le patient disait qu'à cette époque-là, il s'est senti « abandonné » puisqu'il « était coupé du monde » et qu'il ne parlait à personne. C'est ainsi qu'il énoncera : « la retraite, j'ai eu du mal à l'accepter ». En ce sens, nous pouvons af-

firmar que même s'il savait que son départ à la retraite approchait, il n'a pas pu supporter ce moment de séparation d'avec sa femme, son employeur et ses clients. Pendant 8 ans, le patient n'arrivait pas à accepter ce que lui est arrivé, et ce sera au moment où il a été incarcéré -après son passage à l'acte- qu'il pourra commencer à en parler.

Un Autre souple et gentil

Lors d'un entretien, je souligne que « parler aux autres » c'est très important pour lui. Thierry est d'accord et il ajoute que déjà avant ses emplois, il parlait beaucoup avec sa grand-mère lorsqu'ils habitaient ensemble. Donc, une première personne chez qui il a trouvé ce caractère « souple » et « gentille » c'était sa grand-mère. Avec elle, il pouvait parler sur différents sujets et ils s'occupaient ensemble des animaux de la ferme.

Cependant ce lien avec la grand-mère a duré peu de temps. Suite à son décès, Thierry est de nouveau allé chez ses parents mais un an après il est parti à l'armée. Après les années à l'armée, il a travaillé dans différentes boîtes d'intérim, jusqu'au moment où il a débuté dans une société de transport routier avec ses cousins. Il restera dans ce travail jusqu'à sa retraite. Étant resté presque 30 ans dans cette société, il s'est senti « soulagé » et « en liberté » car on lui le laissait faire son travail, jusqu'au point qu'il se sentait son propre employeur. Par rapport à son patron, le patient dira qu'il était plutôt « un père de famille ».

Par ailleurs, après son passage en Maison d'Arrêt, Thierry est arrivé en Centre de Détention où il a rencontré une jeune psychiatre qui était « gentille » et avec laquelle il arrivait à parler. Lors de nos entretiens, le patient signalera qu'il arrive aussi à s'exprimer avec moi, tel comme il le faisait avec cette psychiatre. Il précise que le trait de « souplesse » chez certains professionnels lui permet de s'exprimer, et ce faisant, Thierry se sent plus « libre ».

Quant aux liens que le patient a pu établir tout au long de sa vie, nous pourrions dire qu'il a trouvé au moins deux types de personnes avec lesquelles il avait des réponses différentes : d'une part, un Autre

ayant le caractère « souple » et « gentille » de la grand-mère, et d'autre part, un Autre qui avaient le caractère des parents.

Un Autre sévère et méchant

Depuis sa jeunesse, Thierry a eu affaire aussi à des personnes avec un caractère fort. D'abord, il a eu « une enfance dure » car ses parents étaient « méchants » et « ne montraient pas d'amour ». De ce fait, le patient dira qu'avec eux il n'arrivait pas à parler. A propos de ses parents, il affirme également que son père « sévère » travaillait toute la journée en usine et sa mère était femme au foyer. A part cela, il n'indique pas d'autres traits des parents ou des souvenirs vécus avec eux.

Une deuxième personne considérée « méchante » était sa femme. Ils se sont rencontrés juste avant qu'il part à l'armée et sont restés en contact jusqu'à son retour. Du temps passé ensemble, Thierry se souviendra qu'elle pouvait lui crier dessus, et pendant ces moments, il restait en silence. Malgré cela, il n'a jamais pensé à se séparer d'elle. Ils ont divorcé deux ans après de son passage à l'acte et maintenant le patient assure qu'il ne regrette pas le divorce.

Même s'il ne comprend pas ce qui l'a poussé à faire des attouchements sur sa petite-fille, il dira : « il a fallu que cette chose arrive, pour que ma femme se sépare de moi ». Nous pourrions faire l'hypothèse que ce patient : 1) Étant « coupé du monde », le seul lien qu'il gardait avec son entourage c'était avec sa femme méchante, 2) N'arrivant pas à mettre un terme à cette relation avec elle, son passage à l'acte lui a permis - à son insu - de faire en sorte que c'est soit sa femme qui décide de divorcer. Ne pouvant pas assumer cette volonté de se séparer de sa femme, avec cet acte dans lequel il ne se reconnaît pas, Thierry arrive finalement à rompre le lien avec cet Autre méchant.

A la suite de son passage à l'acte, il a aussi rencontré d'autres personnes ayant ses attributs. Au début de son incarcération, Thierry est allé en Maison d'Arrêt et il a eu des difficultés à s'y habituer car les surveillants étaient « sévères » avec lui. De même, lorsqu'il a rencontré une psychologue le patient s'est « renfermé » et a eu du mal à parler car celle-ci avait un « regard froid ». Thierry précise également,

que face à ce type de personnes, il a peur de dire ce qu'il ressent, devient alors « timide » et il reste en silence. C'est ainsi qu'il affirmera : « avec les gens méchants, cela ne m'intéresse pas de parler, je préfère de rester seul ». Sur ce point, nous pouvons dire que face à l'Autre méchant le patient choisit de rester « seul », cependant cette position devient problématique pour Thierry car ladite solitude lui provoque aussi le sentiment d'être « abandonné » ou d'être « coupé du monde ».

D'un vieux solitaire à être entouré

Au fur et à mesure des entretiens, le patient trouvera certains arrangements lui permettant de garder un lien de parole avec les autres. Actuellement, il se sent « soulagé » lorsqu'il rencontre son cousin, ses neveux et sa sœur. Du moment où sa famille vient manger chez lui, le patient a « le moral » et ne se sent pas « un vieux solitaire ». Par conséquent, Thierry dira que dès qu'il est accompagné par sa famille, il ne pense plus à ce qu'il a fait. Même s'il manifeste qu'il ne pourra pas oublier son passage à l'acte, quand il est « entouré » par ses proches, il arrive à ne pas y penser.

C'est ainsi qu'il a retrouvé une formule pour se sentir moins abandonné : « Si je suis bien entouré, le moral va mieux ». Cette formule a pu s'appliquer dans différents moments de sa vie, où il s'est retrouvé « seul » et n'avait pas le moral. Par exemple, une fois sortie de prison, son frère -avec qui il habitait- décède. Thierry manifeste que cela a été dur, surtout le fait de « se retrouver à nouveau seul ». Suite au décès de son frère, il a dû déménager car la maison allait être vendue. Néanmoins, le patient a remarqué que dans la nouvelle ville où il allait s'installer, cela pouvait aller mieux car il serait en plein centre-ville et pourrait « parler avec les commerçants et avec ses voisins ».

Depuis qu'il s'est installé dans son nouvel appartement, le cousin -avec qui il avait travaillé auparavant- vient manger chez lui toutes les semaines et cela lui fait du bien. Ce cousin l'a récemment proposé de l'accompagner à faire son travail de routier dans différentes villes de France. Thierry manifeste que cette activité lui permet d'être « entouré » par les clients de son cousin et de parler avec eux, tel comme il l'a fait pendant 30 ans.

Cependant, il y a une séquelle qui est restée de ses années en prison, qu'il n'arrive pas à comprendre et dont il ne veut pas questionner : depuis sa sortie du Centre de Détention, Thierry a peur de « conduire ». Plus précisément, il a peur de produire « un accident sur la route ». De ce fait, même s'il a une voiture et le permis de conduire, c'est sa famille qui conduit maintenant pour lui. En ce sens, nous pouvons affirmer que cette nouvelle peur lui permet de : 1) Ne pas rester « seul », au moins dans ses déplacements, et 2) Ne pas produire un accident, car ce sont les autres qui conduisent désormais à sa place. Donc, en restant « entouré » Thierry évite cette position du « vieux solitaire » pouvant produire d'autres accidents. Nous devons noter que le patient parle de son passage à l'acte comme un « accident » qui n'a pas dû se produire. En conséquence, avec la compagnie des autres personnes, il sent qu'il n'aura pas des accidents ni sur la voie publique ni dans sa vie privée. Nous sommes arrivés au diagnostic de psychose pour ce patient puisque dans son lien aux autres, nous percevons qu'il existe une fragilité qui apparaît à partir de deux modalités possibles : soit il est complètement attaché et il se sent bien, soit une séparation se produit et il ressent un « vide » et il se sent « coupé du monde ». Même s'il ne présente des hallucinations ou des idées délirantes précises, nous considérons qu'il s'agit d'un patient de structure psychotique.

Conclusion

Ayant examiné les théories du signifiant et du discours chez J. Lacan, et ayant présenté le cas de Thierry, nous pouvons saisir certaines problématiques du lien social chez les patients psychotiques. Comme nous l'avons vu, la problématique du lien social surgit dans la psychose dès lors que l'articulation signifiante n'a pas été inscrite. Une première difficulté émerge quand les signifiants se révèlent de manière désordonnée. De ce fait, le sujet psychotique interprétera les situations qui lui arriveront avec son entourage à partir de la séquence temporelle *Énigme-Perplexité-Certitude*. Nous avons aperçu cela lorsque Thierry part à la retraite et pendant 8 ans ne comprenait pas ce qui se passait pour lui, jusqu'au moment d'être incarcéré suite à son passage à l'acte.

La deuxième difficulté est liée au lien absolu établi avec les autres. Pour Thierry, soit il a affaire à un Autre « souple » et « gentil », soit l'Autre est « méchant » et « sévère ». Avec les souples et gentilles, comme sa grand-mère, il essaie d'être entouré par eux et leur parler. Concernant les méchants et sévères, il reste en silence et devient timide. La radicalité de son lien est constatée aussi lorsqu'il sa grand-mère décède et il reste sous le choc. Autrement dit, une fois que l'Autre n'est plus à son côté, il perd ses repères.

Une troisième difficulté au niveau du lien social est liée au sentiment souvent éprouvé par les patients psychotiques d'être abandonné par l'Autre. Face aux autres méchants, Thierry expliquait qu'il préférerait de rester seul et ne pas entrer en contact avec eux. Mais cette coupure avec son entourage pouvait être accompagnée par ce sentiment d'être abandonné. En ce sens, une séparation ne pouvait pas se produire sans qu'il y ait aussi le sentiment que son entourage le laisse tomber. Pour terminer nous pouvons dire que le psychotique, n'ayant pas accepté d'être soumis aux lois de langage, devra payer dans son lien aux autres le rejet dont il est le responsable.

Bibliographie

- Grollier, M. (2003). Importance du signifiant dans les échanges inconscients parents-enfants. *Cliniques méditerranéennes*, 68 (2), 155-162.
- Grollier, M. (2015). La construction du lien social à l'adolescence. *Revue de l'enfance et de l'adolescence*, 91 (1), 59-70.
- IRMA. (1997). *Le Conciliabule d'Angers : Effets de surprise dans la psychanalyse*. Paris, France : Agalma/Seuil.
- Lacan, J. (1966/1957). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. *Écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966/1958). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. *Écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966/1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. *Écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975/1972-1973). *Le Séminaire, Livre XX, Encore*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1981/1955-1956). *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*. Paris, France : Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (1991/1969-1970). *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2001/1969). L'acte psychanalytique. Compte rendu du Séminaire 1967-1968. *Autres écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2001/1973). L'étourdit. *Autres écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2005/1953). Le symbolique, l'imaginaire et le réel. *Des Noms-du-Père*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Miller, J.-A. (1987). Sur la leçon des psychoses. *Actes de l'École de la cause freudienne*, 13 (6), 94-97.
- Miller, J.-A. (2013/2000-2001). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires, Argentina : Paidós.
- Naveau, P. (2004). *Les psychoses et le lien social : Le nœud défait*. Paris, France : Anthropos.
- Sauret, M.-J. (2009). Adolescence et lien social : le moment adolescent. *Adolescence*, 68 (2), 313-327.
- Saussure, F. (1972). *Cours de linguistique générale*. Paris, France : Éditions Payot.
- Soler, C. (2012/2011-2012). *Qu'est-ce qui fait lien ?* Paris, France : Éditions du Champ lacanien.

LA ANGUSTIA, MÁS ACÁ DEL CONOCIMIENTO

Maximiliano Cosentino¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

maximiliano.cosentino@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6098-211X

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a07

Resumen

En el presente artículo nos proponemos abordar un aspecto escasamente trabajado en la bibliografía lacaniana, a saber, la recepción de la Crítica de la razón pura –especialmente, “La estética trascendental”– en el seminario La angustia de Jacques Lacan. Efectivamente, los comentaristas de la obra de Lacan se han centrado casi de manera exclusiva en la recepción de la filosofía práctica de Kant que ha realizado

el psicoanalista francés, dejando de lado la importancia de la Crítica de la razón pura para delimitar al objeto a. En este punto, será necesario evocar la distinción fundamental entre objetividad y objetividad para distinguir, así, el deseo a la base de las condiciones de posibilidad del conocimiento al deseo.

Palabras claves: objetividad, objetividad, epistemología, Kant, objeto a.

ANXIETY, ON THIS SIDE OF KNOWLEDGE

Abstract

This paper aims at addressing one aspect barely studied of the Lacanian bibliography, i.e., the reception of the Critique of Pure Reason –especially, the “Transcendental Aesthetic”– in Jacques Lacan’s seminary on Anxiety. Indeed, commentators of Lacan’s work have almost exclusively fo-

cused on his reception of Kant’s practical philosophy, putting aside the importance of the Critique of Pure Reason to delimit the object a. In this point, it will be necessary to recall the fundamental difference between objectivity and objectivity in order to distinguish the desire on the base

1 Licenciado en Psicología (UBA). Becario doctoral UBACyT. Docente e investigador (UBA/UAI). Director de la revista Litura (UAI).

of the conditions of possibility from knowledge to desire.

Keywords: objectivity, objectality, epistemology, Kant, object a.

L'ANGOISSE, EN DEÇÀ DE LA CONNAISSANCE.

Résumé :

Cet article aborde un aspect peu étudié de l'œuvre lacanienne, à savoir, la réception de la Critique de la raison pure - notamment "L'esthétique transcendante" - dans le séminaire L'angoisse de Jacques Lacan. En effet, les commentateurs de l'œuvre de Lacan se sont focalisés presque exclusivement sur la réception de la philosophie pratique de Kant de la part du psychanalyste français, en oubliant

l'importance de la Critique de la raison pure pour délimiter l'objet a. Sur ce point, il est nécessaire d'évoquer la distinction fondamentale entre objectivité et objectalité, pour différencier ainsi le désir à la base des conditions de possibilité de la connaissance au désir.

Mots-clés : objectivité, objectalité, épistémologie, Kant, objet a.

Recibido:10/04/2018 • Aprobado:10/06/2018

“Lo que evoco aquí para ustedes no es metafísica. Es más bien un lavado de cerebro”

Lacan, *Seminario 10: La angustia*.

A lo largo de sus escritos y seminarios, Lacan estableció un diálogo constante con la filosofía trascendental de Kant. Aún más, se podría sostener, sin riesgo de exagerar, que Kant —junto con Aristóteles, Platón, Descartes y Hegel— es uno de los filósofos más nombrados por el psicoanalista francés. De hecho, Kant es el único que ostenta el privilegio de intitular uno de los textos que conforman los *Escritos*, como es sabido, el célebre “Kant con Sade” (1963). Ahora bien, al examinar las menciones a la obra kantiana —basta en este punto indicar los casos paradigmáticos, como el escrito anteriormente señalado o el seminario del año lectivo 1959-1960 sobre *La ética del psicoanálisis*— podemos constatar que la lectura de Lacan se centra casi exclusivamente en su vertiente práctica². En esta dirección también podemos situar los desarrollos en el seminario del año 1962-1963 sobre *La angustia* en el que Lacan, a través del objeto voz, intenta dar cuenta del imperativo categórico³ y de su articulación con el superyó. Sin embargo, además de las referencias a la filosofía práctica kantiana, a lo largo del seminario encontramos, de forma insistente, menciones más o menos directas a la *Crítica de la razón pura* y especialmente a la estética trascendental. La introducción de estas referencias a la teoría del conocimiento de Kant se explica dado que gran parte de las reflexiones del *Seminario La angustia* están dirigidas a situar la especificidad del objeto *a*. De este modo, la *Crítica de la razón pura* funcionará a lo largo del seminario como telón de fondo sobre el cual confrontar la dimensión del objeto en psicoanálisis. Para dar cuenta de estos movimien-

2 Ésta vía de lectura centrada en la recepción de la filosofía práctica kantiana en la obra de Lacan se reproduce en sus comentaristas. Basta, como ejemplo, citar el libro de Zupančič (2012) *Ethics of the Real*.

3 Así lo indica: “(...) cierto imperativo llamado categórico, en el que encontramos de nuevo el carácter de certeza fundamental ya advertido por la filosofía tradicional y articulado por Kant bajo la forma de la conciencia moral. Abordarlo desde la perspectiva del *a* nos permite situarlo en su lugar” (2006/1962-1963, p. 249).

tos, en primer lugar, vamos a caracterizar los puntos fundamentales del proyecto kantiano en la *Crítica de la razón pura* poniendo énfasis en el giro copernicano producido en la relación entre el sujeto y el objeto; en segundo lugar, confrontaremos la perspectiva kantiana con el esquema de la división subjetiva presentado por Lacan durante el *Seminario La angustia*; en tercer lugar, siguiendo la distinción lacaniana entre objetividad y objetalidad, mostraremos la función del fantasma para el conocimiento; finalmente, propondremos una lectura ética del objeto *a* para evitar interpretaciones de corte epistemológico.

Las condiciones de posibilidad de la objetividad

Como se sabe, en el segundo prólogo a la *Crítica de la razón pura*, Kant propone realizar una “revolución copernicana” en la metafísica (B XVI). En otras palabras, producir en metafísica el cambio de perspectiva que Copérnico estableció para pensar los fenómenos astronómicos, es decir, el abandono de la perspectiva natural que aparenta que el Sol gira alrededor de la Tierra por la perspectiva de que la Tierra (y demás planetas) gira alrededor del Sol. En este sentido, el gesto que va a rescatar Kant de la revolución copernicana no es la refutación de la cosmología aristotélico-ptolemaica, sino el cambio de perspectiva que supuso⁴. Esta modificación de perspectiva es la que Kant persigue para la metafísica, en otros términos, “en la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la intuición de los objetos” (B XVII). Es conocido el cambio de perspectiva que introduce Kant en la *Crítica de la razón pura* para la metafísica: se abandona la perspectiva que considera que el conocimiento debe adecuarse a los objetos por la perspectiva que los objetos deben ade-

4 Como ya bien ha señalado Koyré en *Del mundo cerrado al universo infinito* (2002/1957, pp. 31-40), la revolución de Copérnico no fue un corte absoluto con la cosmología aristotélico-ptolemaica. De hecho, compartía varios de sus supuestos, los más notorios: el carácter finito del universo y su forma esférica. De este modo, la característica esencial de la revolución copernicana hay que ubicarla en el cambio de perspectiva que, por supuesto, tuvo un efecto abrumador y radical en la ciencia y la filosofía.

cuarse al conocimiento. De este modo, Kant va a distinguir dos factores esenciales en el acto de conocer, dado que “pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51/B75): por un lado, la estructura de la razón; por el otro, las impresiones o sensaciones.

Dicho de manera más precisa, desde la perspectiva kantiana, la razón está compuesta por las formas puras de la sensibilidad –el espacio y el tiempo– que son tematizadas en la “Estética trascendental” y por las categorías o formas puras del entendimiento que son desarrolladas en la “Lógica trascendental”. En este sentido, las formas puras de la sensibilidad –el espacio y el tiempo– y las formas puras del entendimiento –las categorías– no son propiedades de los objetos, sino que conforman la estructura a priori del sujeto que permite la posibilidad que se elaboren los objetos. Sin embargo, para que pueda darse un objeto son necesarias las impresiones o sensaciones. De esta manera, si se intentase conocer mediante las formas puras de la razón, sean de la sensibilidad o del entendimiento, solamente tendríamos formas vacías sin contenido. Es necesario que las formas a priori del sujeto se apliquen a las impresiones y sensaciones que son dadas en la experiencia. De manera complementaria, las impresiones y sensaciones sin formas puras, es decir, sin la estructura a priori del sujeto, son un caos sin orden.

La primera consecuencia que se puede extraer del planteo kantiano es que solamente puede haber conocimiento dentro de los límites de una experiencia dada a un sujeto; en otras palabras, solo puede haber conocimiento de los fenómenos. En este sentido preciso, el conocimiento metafísico queda imposibilitado –de esto se trata la crítica como límite de la razón pura–, ya que los conceptos, siguiendo el paradigma kantiano, de Dios, alma y mundo no nos son dados en la experiencia. De este modo, Kant postulará en la “Dialéctica trascendental” que Dios, alma y mundo son solo ideas regulativas de la razón; en otras palabras, las ideas solamente pueden ser pensadas, pero nunca conocidas. Una segunda consecuencia del planteo kantiano, ligada a la primera, aunque más relevante para los fines de nuestro trabajo, es que el objeto se encuentra siempre en relación con el sujeto; tal como lo hemos expresado anteriormente, en el sujeto se encuen-

tran las condiciones de posibilidad de la objetividad o, dicho de otra forma, solo podemos conocer los objetos en cuanto fenómeno (el objeto “para-mí”⁵) y nunca en tanto noumeno o como cosa en sí (*Das Ding an sich*). Por lo tanto, al depender el objeto –y su objetividad– de una teoría del sujeto –en cuanto condición de posibilidad de toda experiencia de objeto posible–, se impide que pueda existir una ontología autónoma, más precisamente, una ontología de lo absoluto, es decir, que no sea relativa al sujeto, o como responde Badiou a una pregunta de un estudiante en una lección en The European Graduate School: “Si sostienes que el objeto, y finalmente la objetividad, está necesariamente en relación con un sujeto entonces estás bajo la visión de que la objetividad depende de la subjetividad. Y esa es la visión de Kant”⁶ (2012, pp. 103-104).

Un objeto que escapa a la estética trascendental

En la tercera clase del seminario sobre la angustia, luego de presentar el primer esquema de la división subjetiva, Lacan se apresura a precisar que el objeto *a* es un objeto que “escapa a las leyes de la estética trascendental” (2006/1962-1963, p. 50). En este punto, es necesario recordar, para situar la diferencia sustancial del planteo lacaniano con el kantiano, la operación de la división del sujeto. En un primer nivel,⁷ caracterizado como “mítico” (2006/1962-1963, p. 175), el sujeto (S) debe constituirse en el lugar del Otro (A) –entendido como “tesoro de los significantes” (p. 175)–. El sujeto (S), al intentar situarse en el Otro (A) mediante la forma de una pregunta sobre su deseo –el caso paradigmático es el *Che vuoi?*–, transforma al Otro completo –insisti-

5 Tomamos prestada la expresión “objeto para-mí” de *Después de la finitud* (2006), justamente allí Meillassoux critica fuertemente a la filosofía kantiana.

6 Traducción del autor de este trabajo. Versión original en inglés: “If you claim that the object, and finally objectivity, is by necessity in a relationship to a subject then you are within the vision that claims that objectivity depends on subjectivity. And so it is the Kantian vision”.

7 Preferimos conservar la expresión de Lacan, *niveau mythique* (nivel mítico), que consideramos evita las interpretaciones de corte genético con la temporalidad lineal que le es propia.

mos en su carácter mítico — en Otro barrado (\bar{A}). El resultado de esta operación del sujeto (S) sobre el Otro (A) se expresa en el segundo nivel, donde la diferencia entre las dos formas del Otro, es decir entre A y \bar{A} , se escribe, mediante la notación lacaniana, como a . De esta manera, el a es, ante todo, un resto irreductible producto de la primera interrogación del sujeto (S) al Otro (A). Sin embargo, es recién en un tercer nivel donde la división del sujeto se consuma, dado que el a tendrá la función de representar al sujeto (S) en su aspecto real, de esta forma, lo convierte en sujeto dividido ($\$$). Lacan esquematiza la operación de la división subjetiva del siguiente modo⁸:

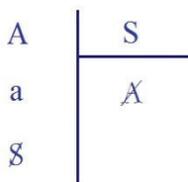


Figura 1. Primer esquema de la división.

Fuente: Tomada de: Lacan, J. *El seminario, Libro 10: La angustia* (p. 36).

De este esquema podemos extraer algunas conclusiones importantes para entender la necesidad de Lacan de evocar la estética trascendental como contraste para su teorización sobre el a . En primer lugar, salta a la vista que tanto el a como el $\$$ quedan ubicados del lado del Otro (A) —lado que Lacan había denominado, en la segunda clase del seminario, el “lado objetivo de la barra” (2006/1962-1963, p. 36)— y, en consecuencia, también lo está el fantasma $\$ \langle a$. En segundo lugar, el objeto a se constituye como un resto o residuo de la operación de la división del sujeto. En este punto, el objeto a no se confunde con ningún objeto “contable” o de “intercambio” (p.103), en otras palabras, el objeto a no es un objeto intramundano. Aunque aquí conviene ser preciso: tampoco se trata de un objeto por fuera del mundo, que resulta inaccesible al sujeto pero que es necesario suponer. El objeto a no se debe confundir con la cosa en sí o el noúmeno kantiano, dado que no es el

8 En sentido estricto, se trata del tercer esquema de la división subjetiva dado que Lacan ya había presentado otros dos con anterioridad en el seminario de *La angustia*. Si bien presentan diferencias, por los límites de este trabajo, pondremos nuestra atención en éste que es más cercano a nuestro propósito argumentativo.

objeto sin el sujeto, es decir, la cosa; sino que el objeto *a* entraña una relación específica con el sujeto: por un lado, es el resto de su producción; por el otro, es su representante ante el Otro. En este sentido, estamos de acuerdo con lo indicado por Harari en su introducción a la lectura del seminario *La angustia*, en cuanto que el esquema de la división del sujeto no expresa la relación de un sujeto ante un objeto. Aunque no coincidimos con el aspecto positivo de su interpretación, dado que Harari considera que la operación de la división del sujeto supone una fractura de la “epistemología clásica (...) el positivismo” (1993, p. 53) que implica una ruptura con la ciencia. Sin embargo, este último punto implica confundir una discusión epistemológica –en el sentido de qué se puede conocer– con una discusión sobre el estatuto científico del psicoanálisis –cuál es su lugar dentro de la ciencia–; pero, aún más, es perder de vista que el objeto *a* en Lacan no está relacionado con ningún tipo de teoría del conocimiento (y no sólo con el positivismo) porque, como hemos indicado con anterioridad, se trata de un objeto particular producido en la constitución subjetiva que no tiene entidad –se trata, más bien, de una falta irreductible– y no, en términos heideggerianos, de un objeto a la mano (*Zuhandenheit*). Por nuestra parte, no podemos dejar de señalar, junto a Lacan, que el psicoanálisis se sitúa “en un más acá anterior al momento del conocimiento” (2006/1962-1963, p. 67), en otras palabras, el psicoanálisis no es una epistemología o teoría del conocimiento. Este punto es enfatizado por Lacan en la clase del 9 de enero de 1963:

(...) designar esta *a* minúscula con el término objeto es hacer un uso metafórico de dicha palabra, porque está tomada de la relación sujeto-objeto (...) de lo que nosotros tenemos que hablar haciendo uso del término *a* es precisamente de un objeto externo a toda definición posible de objetividad (xxxx2006/1962-1963, p. 98).

Nuevamente, en el transcurso de esta clase, Lacan va a aludir a Kant para tomar distancia de su estética trascendental. Creemos que esta insistencia se debe a dos motivos. El primero, más general, a clarificar, como venimos señalando, que no está construyendo una teoría del conocimiento. El segundo, más particular, a mostrar que si bien está postulando una relación entre el sujeto y el objeto, no es al modo kantiano –es decir, en tanto que en el sujeto están las condiciones de

posibilidad de la objetividad-, sino que la única relación posible entre el sujeto (\$) y el objeto *a* es fantasmática y no implica conocimiento, sino el marco para el deseo. La conjunción de estos dos puntos redundante en la distinción lacaniana entre objetividad y objetalidad.

¿Objetividad u objetalidad?

En el tramo final del *Seminario La angustia*, Lacan profundiza sus diferencias con Kant y precisa para el objeto *a* “el término de objetalidad como opuesto al de objetividad” (xxxx2006/1962-1963, p. 232). De esta manera, Lacan insiste en no identificar al objeto *a* como el correlato objetivo del sujeto -tal como se plantea en la *Crítica de la razón pura*-, sino que propone entender al *a* bajo la rúbrica de la objetalidad, dicho de otra forma, como “el correlato de un *pathos* de corte” (xxxx/p.232). En un giro sorpresivo, Lacan introduce el problema de la causalidad en Kant, a quien considera “repleto de causalidad” (p.233). En efecto, Kant, en la *Crítica de la razón pura* establece como una de las formas puras del entendimiento -es decir, como una categoría- la relación de causalidad entre fenómenos⁹; por lo tanto, la relación de causalidad forma parte de las condiciones de posibilidad de la objetividad del sujeto. Ahora bien, ¿cómo se relaciona el problema de la causalidad con el objeto *a*?

En este punto debemos recordar que el psicoanálisis se ubica en un momento lógico previo al del conocimiento, por lo que la hipótesis fuerte de Lacan será que a la base de cualquier tentativa de construir una teoría del conocimiento -Kant es el caso paradigmático en el *Seminario La angustia*- se encuentra operando el *a*. Más precisamente, la objetalidad como *pathos* del corte -es decir, como afecto que acompaña a la división del sujeto- opera como causa del deseo de conocimiento. Desde la perspectiva lacaniana, en la causalidad no se trata de otra cosa que de ese “pedazo carnal arrancado de nosotros mismos” (2006/1962-1963, p. 233) que cumple la función de ser “la tripa causal” (p. 234)

9 En este punto debemos aclarar que el problema de la causalidad es abordado por Kant en la *Crítica de la razón pura* dentro del contexto de las antinomias de la razón pura en el apartado de la “Dialéctica trascendental”.

para el deseo de conocimiento. De esta manera, la apuesta de Lacan es radical, ya que la angustia es la certeza que se encuentra a la base del deseo de conocer. Este punto, por otra parte, es coherente con lo señalado en el esquema de la división subjetiva, a saber, que la angustia tiene una posición media entre el goce y el deseo; por lo tanto, solo se puede acceder al deseo habiendo atravesado la angustia. Una consecuencia interesante que se deduce de este planteo es que, en última instancia, la certeza de la angustia –vale recordar que Lacan la vinculó con lo que no engaña– es la causa de la búsqueda de certezas metafísicas o, de otro modo, del deseo de conocimiento. Por este motivo, Lacan sostiene que el Dios de San Anselmo, el de Descartes o la causa primera de Aristóteles, en fin, los conceptos que funcionan como causa (*arché*) y principio (*aitias*) en los diversos sistemas metafísicos occidentales, son producto del *a* obtenido por la división subjetiva. En este sentido, el concepto que opera como fundamento es un desplazamiento de su verdadero fundamento, es decir, la angustia.

No es exagerado sostener que Lacan se ubica en la línea, abierta por Heidegger, de pensadores críticos de la metafísica de la presencia; o al menos no más exagerado que Lacan al afirmar que estaba realizando “el cuestionamiento más radical que jamás se haya articulado en nuestra filosofía occidental de la función del conocimiento” (2006/1962-1963, p. 236). En esta dirección se vuelve clara la función del fantasma; efectivamente, Lacan afirma que en el fantasma ya hay conocimiento porque con el nivel del fantasma nos encontramos en el marco del deseo o, aún más, el fantasma es una pantalla ante la angustia –esto es lo que expresa el matema $\$ \langle a -$, en otras palabras, el fantasma es un momento posterior al de la angustia. Por lo que se podría afirmar, siguiendo la pista abierta por Lacan, que todo deseo de conocimiento es, en última instancia, fantasmático puesto que se trata de una reacción defensiva ante la angustia.

Hacia una ética trascendental

Llegando al final del seminario sobre *La angustia*, Lacan sostiene que el *a* como causa del deseo es una extracción del funcionamiento de la causa del dominio de la estética trascendental al de la “ética tras-

cidental” (p. 304). Más allá del carácter irónico de esta afirmación –el término “trascendental” refiere en Kant exclusivamente al conocimiento¹⁰–, Lacan estaría afirmando que la posición del sujeto ante el *a* –el fantasma– es una respuesta ante la inconsistencia del Otro (*A*). En esta dirección, en el seminario del año lectivo 1958-59, *El deseo y su interpretación*, Lacan sitúa al fantasma como el lugar donde “el sujeto encuentra su soporte en el momento en que se desvanece ante la carencia del significante que responda por su lugar de sujeto en el nivel del Otro” (2014/1958-1959, p. 418). En este preciso sentido, el fantasma es una pantalla, una respuesta o una forma de estructurar la realidad del deseo que sostiene al sujeto en *fading* ante el encuentro con el aspecto real del Otro, es decir, su incompletud. De este modo, el fantasma es una protección ante lo real, pero, simultáneamente, lo real es soporte del fantasma. En otras palabras, el fantasma es una forma de velar la verdad paradójica del sujeto, es decir, su falta en ser (*manque à être*); pero, al mismo tiempo, su falta en ser enfrentada con la falta del Otro (escrito como *a*) encuentran su coagulación en el fantasma. De este modo, el estatuto del objeto *a*, en cuanto solicita una respuesta, es ético más que epistemológico.

Referencias

- Badiou, A. (2012). *The Subject of Change*. New York, E.U.: Athropos Press.
- Harari, R. (1993). *El seminario “La angustia” de Lacan: una introducción*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kant, I. (2009/1781). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Koyré, A. (2002/1957). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Lacan, J. (2014/1958-1959). *El seminario, Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2006/1962-1963). *El seminario, Libro 10: La angustia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

10 Así lo expresa Kant en la *Crítica de la razón pura*: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida que ella ha de ser posible *a priori*” (A12/B25).

- Lacan, J. (2001/1963). "Kant con Sade". En *Escritos 2*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Meillassoux, Q. (2016/2006). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Zupančič, A. (2012). *Ethics of the Real*. New York, E.U.: Verso.

SOBRE O ESQUECIMENTO INESQUECÍVEL DA VOZ DO OUTRO: SUPEREU, OBJETO VOZ E MÚSICA

*Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira*¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil

lucas_emmanoel@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-9081-8081

*Marcus André Vieira*²

Université Paris Diderot, Paris

mav@litura.com.br

ORCID: 0000-0002-0383-8218

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a08

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar o objeto voz na psicanálise. Verificamos que a manifestação eminente do objeto voz é a incidência das vozes do supereu, o qual não está referido à Lei, mas ao gozo exigido pelo Outro absoluto, revelando-se na vociferação no sujeito neurótico acometido pelo destilhamento fantasístico, e na alucinação

1 Graduado em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na qual produziu o trabalho: Narcisismo e Anorexia (2010); psicanalista associado ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise do Rio de Janeiro; mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde defendeu a dissertação: Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise (2017), com a orientação do professor Marcus André Vieira; e músico pelo Instituto de Educação em Artes Professor Gustav Hitter-GO.

2 Psicanalista; psiquiatra pela Université Paris Diderot, PARIS 7, França; mestrado e doutorado em Diplôme D'études Approfondies en Psychanalyse pela Université Paris 8; Membro da EBP – Escola Brasileira de Psicanálise – e da AMP - Associação Mundial de Psicanálise; professor do programa de Graduação e Pós-graduação em psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

do sujeito psicótico. Nesse sentido, apreendemos a experiência com as vozes do supereu como o elo indicativo da fraternidade entre neurose e psicose. Diante disso, e para ambos os casos, podemos sugerir que a música, envolvida no trabalho de transferência, pode se colocar como um

dispositivo para o esquecimento das vozes do supereu, ao mesmo tempo em que, também com a música, se reafirma o quão inesquecível foi entrar no gozo com o Outro.

Palavras-chave: objeto a; supereu; objeto voz; música.

SOBRE EL OLVIDO INOLVIDABLE DE LA VOZ DEL OTRO: SUPERYÓ, OBJETO DE VOZ Y MÚSICA

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo presentar el objeto voz en el psicoanálisis. Comprobamos que la manifestación eminente del objeto voz es la incidencia de las voces del superyó, el cual no está referido a la Ley, sino al goce exigido por el Otro absoluto, revelándose en la vociferación en el sujeto neurótico acometido por el despedazamiento fantástico y en la alucinación del sujeto psicótico. En este sentido, entendemos la experiencia con las voces del superyó como el

eslabón indicativo de la fraternidad entre neurosis y psicosis. Ante esto, y para ambos casos, podemos sugerir que la música, implicada en el trabajo de transferencia, puede usarse como un dispositivo para el olvido de las voces del superyó, al mismo tiempo que, también con la música, se reafirma cuán inolvidable fue entrar en el goce con el Otro.

Palabras clave: objeto a; superyó; objeto voz; música.

ON THE UNFORGETTABLE OBLIVION OF THE VOICE OF THE OTHER: SUPEREGO, OBJECT VOICE AND MUSIC

Abstract

This paper aims at presenting the object voice in psychoanalysis. We verify that the eminent manifesta-

tion of the object voice is the effect of the voices of the superego, which is not related to Law, but to the *jou-*

issance demanded by the absolute Other, revealing in the shouting in the neurotic subject assailed by the fantastic tearing and in the hallucination of the psychotic subject. In this sense, we understand the experience with the voices of superego as the link indicative of the fraternity between neurosis and psychosis. For both cases, we suggest that music,

involved in the transference work, may be used as a device to forget the voices of the superego, and, at the same time, with music too, it is reaffirmed how unforgettable was the entrance in the *jouissance* with the Other.

Keywords: object a, superego, object voice, music.

SUR L'OUBLI INOUBLIABLE DE LA VOIX DE L'AUTRE: SURMOI, VOIX D'OBJET ET MUSIQUE

Résumé

Cet article a pour but de présenter l'objet voix dans la psychanalyse. L'on constate que la manifestation éminente de l'objet voix est l'incidence des voix du surmoi. Celui-ci ne se réfère pas à la Loi, mais à la jouissance exigée par l'Autre absolu, qui se manifeste en la vocifération chez le sujet névrosé assailli par le déchirement fantastique, et en l'hallucination chez le sujet psychotique. Dans ce sens, l'expérience avec les voix du surmoi apparaît ici en tant

que maillon indicatif de la fraternité entre névrose et psychose. Pour les deux cas, l'on suggère que la musique impliquée dans le travail de transfert peut être utilisée en tant que dispositif pour l'oubli des voix du surmoi et que, en même temps, elle réaffirme le caractère inoubliable du fait de rentrer dans la jouissance avec l'Autre.

Mots-clés : objet a, surmoi, objet voix, musique.

Recibido:30/08/2017 • Aprobado:29/05/2018

Introdução

Este artigo³ objetiva apresentar o objeto voz que se manifesta, sobretudo, através da incidência no sujeito das vozes do supereu. Assim, no primeiro tempo deste artigo, apresentaremos algumas notas sobre os comparecimentos da voz nas contribuições freudianas, dando ênfase às injunções das vozes do supereu. No segundo tempo, além de fazermos considerações sobre o objeto *a*, indicaremos algumas especificidades do objeto voz, destacando o fato de que o ouvido é o único orifício do corpo que não pode se fechar; o que alude para a característica do supereu de invadir o sujeito, evocando assim ao gozo da continuidade primordial *infans*-Outro absoluto. Essa continuidade é testemunhada tanto pelo sujeito neurótico quanto pelo psicótico, fraternidade tal que pode ser reconhecida a partir da experiência com as vozes do supereu. Diante disso, no terceiro tempo, iremos sugerir que a experiência do sujeito com a música, envolvida no trabalho de transferência, se colocaria como possibilidade de esquecimento da vociferação do Outro, ato que implica, concomitantemente, no quão inesquecível foi entrar na continuidade com a voz do Outro.

Algumas notas sobre a voz (a)sonora em Freud

Mesmo reconhecendo o fato de Lacan ter elevado a voz ao estatuto de conceito, apreendendo-a como objeto pulsional⁴, postulamos que

-
- 3 O presente artigo é parte da dissertação “Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise” apresentada em 2017, com a orientação do professor Marcus Andre Vieira e produzida no projeto “A voz e os limites: aspectos de uma alteridade sem corpo”, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Por isso, agradeço a acolhida de todos os envolvidos, além da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter concedido a bolsa de mestrado e ao programa de pós-graduação em psicologia clínica da PUC-RIO.
 - 4 O estatuto da voz como objeto pulsional faz referência à voz como objeto *a*, como foi formulado por Lacan no seminário *A angústia* (1962-1963/2005). A voz, juntamente com o objeto olhar, foram incluídos na série de objetos estabelecidos por Freud: oral e anal. A abordagem do objeto voz será realizada posteriormente.

o lugar de importância conferido à voz – tanto na sua manifestação sonora quanto não-sonora, na clínica psicanalítica e na constituição do sujeito – foi inaugurado por Freud, ainda que este não tenha se dedicado especialmente sobre o tema. Para manifestar aquela importância, faremos alguns apontamentos sobre a associação livre, a afonia na histeria, o grito, a fantasia, o silêncio, a alucinação, para enfim, adentrarmos nas vozes do supereu.

O lugar de importância da voz – tanto no encadeamento significativo presente na fala quanto no afeto como efeito da musicalidade da voz –, na psicanálise, coincide com a própria fundação desta. O poder de hipnotizar conferido ao médico no “teatro charcotiano” foi destituído pela histérica Emmy Von N. (Breuer & Freud, 1893-1895/1996, p. 83), quando esta disse a Freud: “Fique quieto! Não diga nada! Não me toque!”. Em outro momento, quando Freud a indagou sobre de onde provinham as suas dores gástricas, a paciente, em um claro tom de queixa, disse a Freud que ele não deveria lhe perguntar de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar o que tinha a dizer (Breuer & Freud, 1893-1895/1996, p. 83). Freud concordou e ela prosseguiu. Ele se deixou ensinar pelas falas dos analisandos, reconhecendo a importância da fala para o tratamento analítico, denominado pela Srta. Anna O. de “*talking cure*” e, ainda, de “*chimney-sweeping*” (Breuer & Freud, 1893/1996, p. 65). Esse fato foi uma via privilegiada para Freud vislumbrar a invenção da psicanálise através da associação livre, na qual o sujeito é convidado a falar o que quiser, sem ater-se ao sentido. Podemos dizer, assim, que o sujeito justifica o acontecimento do inconsciente quando se põe a falar, pois é aí que ele, como sujeito do inconsciente, se perde, reafirmando o fato de que “não é senhor de sua própria casa” (Freud, 1916-1917 [1915-1917]/1996, p. 153).

Nesse ato de fala, que pressupõe sempre um Outro, sob todas as sortes de mal-entendidos, a materialidade sonora da voz pode, também, se tornar áfona, ausentar-se, ficar rouca, reafirmando o quão ela é desposuída pelo falante, indicando para um modo de dizer sobre o indizível que incide no corpo, como próprio da experiência do inconsciente. Na dimensão sonora da fala, ressaltamos o lugar do corpo, o qual é o substrato orgânico onde se faz o exercício da fala, mas,

sobretudo, o lugar onde se revela o indeterminado da pulsão, indicando aí um perigo para a voz. Como Arnaud (1992, p.26) indica: “O perigo para a voz vem sempre do corpo. Seu único lugar real de exercício e também seu único perigo”. A inconformidade do corpo fura a fala, e isso não foi imperceptível a Freud, comparecendo nos casos clínicos, como no caso da Srta. Rosalia H. (1893-1895/1996) e de Dora (1905[1901]/1996), em que a perda da fala é um indicativo da conversão histérica, ou como um dos modos do inconsciente se revelar na peculiaridade histérica de produzir um desejo insatisfeito, o qual comparece no seu corpo através da perda da função de um órgão.

A sonoridade da voz também comparece no grito do vivente na experiência primordial de satisfação (Freud, 1950[1895]/1996, p. 370) que se põe como abertura para o Outro. Da satisfação experimentada, restou *das Ding*, como impossibilidade de reencontrar esse objeto satisfatório. É nesse encontro com o Outro, que implica sempre em um desencontro, que o organismo do vivente é Outrificado, processo pelo qual o faz experimentar a passagem do “grito puro ao grito para” (Poizat, 1996, p.191), marcando a inauguração do sujeito na linguagem. Enquanto no “grito puro” o vivente grita como resposta ao inominável da necessidade, no “grito para” há o apelo ao Outro com a malograda visada de repor a satisfação decorrente da ação específica.

Além disso, podemos indicar a importância da experiência com o que se escutou para a constituição da fantasia. Freud, na sua reflexão sobre a arquitetura da histeria presente no *Rascunho L* (1950 [1892-1899]), do dia 2 de maio de 1897, além de destacar a fantasia como uma função defesa, postulará uma divisão sensorial para a produção da fantasia e do sonho, indicando que, enquanto o que se escutou constitui o núcleo da fantasia, o sonho se produz a partir do que se viu. Conforme seus escritos: “(...) As fantasias são feitas de coisas que são ouvidas e posteriormente utilizadas; (...) Relacionam-se com coisas ouvidas, assim como os sonhos se relacionam com coisas vistas. Nos sonhos, realmente, não ouvimos nada, nós vemos” (Freud, 1950 [1892-1899]/1996, p. 297).

Partindo do pressuposto de que a fala é um suporte privilegiado para o encadeamento significativo – mas não exclusivo –, o qual não

é outra coisa senão, “aquilo em que se vê aprisionado um animal à procura de seu objeto, de tal modo que a busca desse objeto o conduz a um outro campo de rastros, no qual essa mesma busca perde seu valor introdutório e se transforma em seu próprio fim (Lacan, 1962-1963/2005, p. 78), portanto, a fala situa-se no reino do equívoco. Isso se reafirma ainda mais na singularidade do modo em que o sujeito realizou a escuta das palavras e da sonoridade da voz, podemos dizer que a escuta convoca o sujeito a se posicionar, e nesse processo, a sua operação fantasística se revela. É nesse sentido que podemos apreender a indicação de Freud de que o que se escutou constitui o núcleo da fantasia, embora, possamos apontar que não há gesto humano que não suscite a fantasia, além da audição, a visão, o tato, o paladar, o olfato. Assim, para além da experiência perceptiva, a fantasia é constitutiva do sujeito-Outro.

A sonoridade da voz também está referida ao silêncio, afinal, a produção sonora é constituída e só é possível com sons e silêncios. Essa coabitação interna entre fala e silêncio se desdobra na prática psicanalítica. Nesse sentido, do mesmo modo que a regra da associação livre constitui um fator de primeira importância para a análise, o silêncio também o é. Pois, à medida que o analista encarna esse silêncio, o faz como abertura para o acontecimento imbuído do porvir que implica sempre uma alteridade presente na fala e no silêncio do analisando. É importante notar que o silêncio do analisando não é desprovido de um dito, ainda que seja para aludir ao indizível. Caberia ao analista escutar a “música” que o analisando compõe e, em uma postura ética, relançar ao analisando a sua “produção musical”, encorajando-o a escutá-la.

Em Freud, podemos indicar pelo menos três tipos de silêncios que podem se manifestar na clínica psicanalítica. Um se manifesta como resistência e faz referência a algo que foi silenciado em decorrência do recalque, o qual acontece “silenciosamente” (Freud, 1911/1996, p.78) e é tornado ruidoso somente no processo subsequente de restabelecimento no qual o recalque se desfaz. Assim, o silêncio do analisando, como manifestação de um não-dito proveniente do recalque, é ainda assim possibilidade de se dizer e encontrar sentido através da interpretação psicanalítica. O segundo silêncio está referido à angús-

tia. Como Freud (1919/1996) aponta, o silêncio, assim como a solidão e a escuridão são elementos que fazem despontar a despersonalização angustiante característica do *Unheimlich* (1919/1996, p. 238) – estranho-familiar –, “aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e (...) familiar”. O terceiro silêncio vai para além do que foi silenciado pelo recalque, é destituído de sentido, é indicativo do silêncio estrutural da “pulsão de morte” (Freud, 1920/2006) – anunciado pela compulsão à repetição – que opera silenciosamente a sua destrutividade na intimidade do sujeito (Freud, 1930 [1929]/1996). Este silêncio é anterior e está subjacente ao par significante silêncio-som.

Das manifestações da voz apresentadas por Freud, é na alucinação na psicose que a voz terá um lugar eminente, o que se aproxima do objeto voz que será formulado por Lacan – o qual partiu da investigação das alucinações para cunhar o objeto voz. Na alucinação as vozes são experimentadas pelo sujeito como provenientes de uma terceira pessoa, que vociferam injunções no mesmo, determinando-lhe ordens que ressoam e são assumidas como verdades, essas vozes são vividas como um acontecimento de certeza que conduz o sujeito à obediência (Vieira, 2009). É importante sublinhar que essas vozes não são percebidas sensorialmente, não são sonorizadas – como foi apontado nas manifestações anteriores –, mas se fazem escutar internamente e silenciosamente em um repetitivo eco que invade e inunda esse sujeito psicótico, nadificando-o. Como o que é testemunhado pelo presidente Schreber em sua narração autobiográfica *Memórias de um Doente dos Nervos* (1905/1995), o que foi investigado por Freud em *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides)* (1911/1996).

As vozes na alucinação aludem para as vozes do supereu, que não se restringem aos contornos simbólicos da lei edípica – como veremos em seguida –, mas é indicativo do pulsional manifestado pelo supereu que vocifera a sua tirania no sujeito. Assim, o presidente Schreber, desprovido da simbólica lei edípica que lhe forneceria resguardo frente às injunções do supereu, se encontra acometido pelos comandos insensatos das vozes alucinadas. Esse supereu de lei cega é figurado pelo pai da horda primitiva (Freud, 1913[1912-1913]/1996),

o todo poderoso, não-castrado. O assassinato simbólico do pai primeiro instituiria a Lei no psiquismo, como acontece na neurose, mas na psicose esse pai impiedoso não morre, encontra-se vivo e urra através das vozes alucinadas.

Em Freud, as vozes ganharão um maior contorno investigativo com o comparecimento do supereu, o qual se manifesta através das vozes que, silenciosamente, vociferam no eu, de modo íntimo e alheio a ele. Na complexidade que essa instância psíquica foi se dando na obra freudiana, podemos vislumbrar que, se por um lado o supereu encarna a lei edípiana, a qual resguardaria o eu da trágica indiferenciação entre o eu e o Outro; por outro, essa instância se põe como transgressão dessa lei, como uma “lei da não lei”, lançando o eu, justamente, naquela indiferenciação.

Como grande parte das elaborações freudianas, as quais se abrem para uma contínua reformulação através do que se escuta na clínica, a apreensão do que veio a se nomear de supereu não se deu desde o início, o que será feito apenas em 1923 no texto *O eu e o id*. Contudo, desde outrora os seus traços puderam ser escutados por Freud. Conforme é sugerido por Gerez-Ambertín (2009), as manifestações do supereu já se anunciavam na psicanálise nos primeiros casos clínicos, em que comparecia a autopunição com a qual condescende todo sujeito que, na sua condição humana de desamparo, tem a dependência ao Outro como constitutivo da sua origem, justificando o masoquismo como originário; assim como nas reflexões de Freud em torno do parricídio e da culpa. O supereu vai emergir, nominalmente, dentro do que se considera como segunda tópica da produção freudiana, acompanhado pelo comparecimento do “demoníaco” da pulsão de morte em 1920, a qual subverteu o princípio do prazer até então soberano nas suas investigações da primeira tópica.

Inicialmente, e até os últimos textos de Freud, o supereu comparecerá equiparado ao ideal do eu; contudo, no processo investigativo desses operadores se despontarão algumas distinções; como veremos adiante.

No texto *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914/2004), Freud indicará que as vozes estarão articuladas com a “consciência moral”

(p.113). Essa consciência atua a partir do ideal do eu, referido aos modelos ideais da lei e da ética para os quais o eu vai se encaminhar na vida, na tentativa de assegurar a satisfação narcísica experimentada no tempo infantil em que, o *infans*, reafirmado pelo amor dos pais, se erigia como seu próprio ideal, pondo-se, onipotentemente, como eu ideal. A consciência moral teria a função de observar continuamente o eu, tendo como medida o ideal do eu, elevando o nível de exigências do mesmo. Além disso, Freud apontará que essa autocrítica da consciência moral coincide com o delírio de estar sendo observado, em que a paranóia experimentada pelo sujeito se caracteriza assim:

(...) todos os seus pensamentos são conhecidos, de que todos os seus atos são vigiados e supervisionados, de que **vozes** os informam da atuação dessa instância e, ainda, de que essas **vozes** lhes falam, caracteristicamente na terceira pessoa (“agora ela está pensando nisso de novo”; “agora ele vai embora”) (Freud, 1914/2004, p. 114, grifos nossos).

Freud vai seguir reconhecendo que uma instância que opera como vozes internas, com um domínio que observa todas as intenções do sujeito e que tem acesso a elas e as critica, “de fato existe” e está “presente na vida normal de todos nós” (Freud, 1914/2004, p. 114).

Em *Psicologia e a análise do ego* (1921/1996), verificamos que ao mesmo tempo em que o ideal do eu trabalha para a restituição do asseguramento narcísico perdido, mediado pelo julgamento da consciência moral, paradoxalmente assume a expressão das funções de críticas injustificáveis e punitivas que esbravejam no eu, como no caso da melancolia, na qual o eu passa a experimentar uma “cruel autodepreciação do ego, combinada com uma inexorável autocrítica e acerbas autocensuras” (p.119). Ao contrário do ideal do eu, esta experiência melancólica testemunha um esgarçamento narcísico, através de uma instância que “se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos” (p.119); o que remonta à operação do supereu, conforme Freud irá demonstrar no texto *Eu e o id* (1923).

Neste texto, Freud sublinha que, em decorrência da dissolução do complexo de Édipo, a proibição da indiferenciação no incesto que an-

tes era feita pela instância parental – o terceiro ao duo mãe-bebê – é internalizada e se encontra como um precipitado proveniente das identificaciones parentais que modificará o eu, produzindo o “ideal do eu ou o supereu” (1923/2007, p.44) – aqui Freud ainda não faz a separación entre ambos. Dito isso, o supereu, apreendido aqui como legislador, é herdeiro do complexo de Édipo. Contudo, em seguida, Freud indicará que subjacente a este supereu edípico, “esconde-se a primeira e mais significativa identificación do indivíduo, aquela com o pai da sua própria pré-história pessoal” (p.42) que, para o autor, não parece ser decorrente de um “investimento objetal”, mas de uma “identificación direta e imediata, anterior a qualquer investimento de objeto” (p. 42). Mais a frente, Freud vai indicar que o supereu “é produto da primeira identificação que ocorreu em um momento no qual o eu ainda era fraco; segundo, ele é o herdeiro do complexo de Édipo (...)” (p. 56).

O paradoxo entre ideal do eu e supereu e a evocación mitológica ao pai da pré-história, com o qual o eu se identifica, desafia o entendimento relançando mais questões. Ainda assim, acompanhando as indicações de Freud e as manifestações clínicas do supereu, este se revela “perenemente mais próximo do id e é capaz de representá-lo frente ao Eu” (1923/2007, p. 57), ao contrário do ideal do eu. Nesse sentido, a identificação pela qual o supereu se constitui não seria por assimilação, na qual traços do Outro são simbolicamente assimilados, mas por incorporación do pai da pré-história pessoal, que pode ser apreendido como testemunho do inassimilável. Portanto, podemos dizer que seria uma identificação por incorporación, “direta e imediata”, da inexorável alteridade, instituída mitologicamente pelo pai sem rédeas e tirânico da horda primitiva tal como Freud apresenta em *Totem e tabu* (1913[1912-1913]/1996), e que se manifestará como “um resíduo, puro resto que se faz ouvir em um eco crítico” (Gerez-Ambertín, 2009,p. 64).

Indicando para esse supereu, que abriga em si o excesso do pulsional e que se distancia do ideal do eu, Freud fará menção à experiência melancólica, em que a destrutividade sádica se engendra no supereu, que, por conseguinte, se dirige contra o eu. É nesse sentido que o autor apontará que no supereu existe “uma cultura pura da pulsão de morte” (1923/2007, p. 66). Desse modo, enquanto o eu tenta em

vão “se defender contra as exigências de um id sanguinário e contra as acusações de uma consciência moral punitiva” (p.61), o supereu pode ser supermoral e tornar-se tão cruel como o id (Freud, p. 61).

Todavia, e a despeito do supereu tender a se conciliar com o ideal do eu, Freud vai questionar tal entendimento assumindo uma suspicácia quanto à “metamorfose do relacionamento parental em superego” (1933[1932]/1996, p. 68): “não nos sentimos seguros de que estejamos compreendendo-a por inteiro”. Ainda assim, segue mantendo o supereu como uma produção edípica (1940 [1938]/1996) que instituiria a lei frente ao gozo, sendo, portanto, um fator civilizatório⁵.

Enquanto em Freud – mesmo com os apontamentos que diferenciam ideal do eu e supereu – verificamos a proeminência do supereu como “herdeiro do Complexo de Édipo”, como interditor do gozo, Lacan, o conceberá como um “imperativo do gozo”: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*” (1975/1985, p. 11); o que se opõe ao ideal do eu e às interdições fundadas pela lei edípica.

Nesse sentido, o imperativo conclamado pelo supereu não interdita o gozo, mas é a vociferação do próprio gozo tirânico que constrange e insulta o sujeito e o conduz a exceder os limites da lei rumo ao impossível do gozo, o que obstaculariza o desejo e a lei que o causa. Desse modo, o supereu nadifica o sujeito na sua possibilidade de enlace com o outro. Lacan (1953-1954/2009, p. 140) estabelecerá que:

O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que

5 Miller (1994) ratificará que o supereu freudiano não corresponde a uma função moralizante e legal. Este psicanalista, fazendo referência ao texto *Uma descrição metapsicológica do processo de cura* (1925), de Franz Alexander, apontará que o supereu, como um automatismo da repetição, não tem função de adaptação, mas de inadaptação do sujeito, ao exigi-lo o impossível da satisfação.

o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo *figura feroz*, às figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu.

Se a lei funda a falta, que é condição para o desejo e abertura para o Outro, o supereu a destrói vociferando um gozo que não admite dialética, pondo-se como um “*Tu debes*”, mudo, sem sentido, que se aloja no eu como um “corpo estranho (...)”, (em que) o *eu* se crê no estado de duplo, isto é, expulso da casa enquanto o *tu* fica sendo o possuidor das coisas” (Lacan, 1957-1958/1999, pp. 212-313). O eu se põe como um servo masoquista e voluntário do supereu, o qual, sadicamente, lhe devasta e causa fascínio, encontrando aí o sentido para esta instância operar como imperativo do gozo, em que o eu nada mais faz que escutar, obedecer e servir ao supereu o seu corpo para neste deixar escorrer o gozo, experimentado como estranho, externo, mas, também, familiar, íntimo. É nesse sentido que o eu, ao sucumbir às agressões do supereu, se põe comparativamente como os protistas, “que são destruídos pelos produtos dos seus próprios processos internos de decomposição orgânica” (Freud, 1923/2007, p. 56).

Freud, reconhecendo a importância atribuída aos “restos-de-palavras pré-conscientes” na formação do eu (1923/2007, p. 60), questionará se o supereu é constituído através do que se escutou. Mesmo sem demarcar uma resposta definitiva e sem estabelecer uma relação direta entre o supereu e a experiência auditiva, ele estabelecerá que é impossível negar o fato de que o supereu se origina, também, “naquilo que já foi um dia escutado” (p. 60). E quanto à energia de investimento do supereu, Freud indicará que esta não provém de “eventuais percepções auditivas, lições ou leituras”, mas de “fontes situadas no id” (p. 60).

Freud, assim, revela que o supereu se constitui através do “lóbulo auditivo” (1923/2007, p. 38), que é um receptáculo dos restos das palavras escutadas, dos fragmentos vocais, desprovidos de significação. E é justamente pela via de um sem sentido que o supereu se defronta com o eu e o vocifera com um “*Tu debes*”, impossibilitando uma ela-

boração que permita ao eu fazer frente aos imperativos destrutivos dessa instância que exige a ele um gozo insustentável. Além disso, Freud indica que a fonte de investimento, ou o que talvez pudéssemos nomear de “adesão pulsional” a esses restos de palavras que constituem o supereu advém das moções pulsionais do id. Em outros termos, o receptáculo psíquico para os restos ouvidos se abriga no id, reafirmando a singularidade do efeito no sujeito do que se escutou, mais do que propriamente foi ouvido. São esses restos de vozes, sem sentido que, embora sustentados pela linguagem, que silenciosamente e ao mesmo tempo em um estrondoso barulho, vão ecoar repetidamente no supereu, fazendo com que o eu, de imediato, apenas ouça e obedeça, porque “ouvir é obedecer” (Quinard, 1999, p. 64).

Esse excedente é indicativo do supereu, que se porá como um limite da linguagem na sua possibilidade de significação. Isto que resta da significação alude para o que Lacan denominará de objeto *a*, em que o supereu é uma de suas manifestações: “não pode haver concepção analítica válida do supereu que esqueça que em sua fase mais profunda a voz é uma das formas do objeto *a*” (1962-1963/2005, p. 321).

Objeto *a*, objeto voz

No coração da subjetividade há uma falta de objeto pela qual o sujeito se inaugura como tal, passando a se endereçar eternamente na vida em busca desse objeto, que foi supostamente encarnado por uma “pessoa pré-histórica e inesquecível, e que jamais é igualada por ninguém posteriormente” (Freud, 1896/1996, p. 287). Malgrado o sujeito, esse encontro, tido como um reencontro com aquilo que se perdeu, é experimentado no máximo como uma “nostalgia (que) liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 13). Desse modo, trata-se sempre de um desencontro, como um acontecimento irremediável da vida. A fantasia solicita a realização do desejo com o objeto e a vida dá o objeto *a*, que comparece como falta no interior do agalma e atualiza a inexis-

tência de um objeto que venha suprir essa falta incurável e estrutural do sujeito; o que conduz o sujeito ao movimento desejante.

No Seminário 10, *A angústia* (1962-1963/2005), o objeto *a* receberá a sua mais categórica apreensão, será concebido como real, irrepresentável, que cai como resto irreduzível à operação significativa pela qual o sujeito se inaugura na linguagem.

A constituição do sujeito é decorrente da queda do objeto *a*, o qual marca a radicalidade da Lei da castração na carne do sujeito, tornando-o da linguagem, humanizando-o. Nesse processo o real do organismo do *infans* é envolvido e dividido pelos significantes que acompanham o desejo do Outro, e para isso, é preciso que o pequeno se deixe envolver por esse que lhe invoca, em um movimento duplo (Catão, 2015); o que levará a uma subtração do gozo do organismo de onde cairá o objeto *a*, como um “pedaço carnal arrancado de nós mesmos” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 237).

No seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan utiliza duas operações lógicas matemáticas para teorizar o processo de subjetivação: alienação e separação. O primeiro tempo é o da alienação, e está referido à reunião do vivente com o Outro, à sua alienação aos significantes que vêm do Outro, como condição mínima para a produção da primeira significação da qual o sujeito será efeito. O segundo tempo é o da separação, na qual o *infans* rompe a circularidade com o Outro que lhe determinava. Desse corte brotará um resíduo, um resto, impossível de ser simbolizado e que se mantém como “prova e garantia única (...) da alteridade do Outro” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 36). Nesse processo, “(...) a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 71).

Como resto do processo de subjetivação e marca do real, o objeto *a* não tem representação no mundo, não é redutível à percepção, senão através das vestes imaginárias e simbólicas que o cobrem. Desse modo, o *a* é um resto que está excluído da cadeia simbólica de significantes, ao mesmo tempo em que a sustenta, causando o encadeamento de um significante a outro no intento de produzir uma significação possível. Sendo assim, o objeto *a* comparece como “extimidade”

(Lacan, 1959-1960/2008, p. 173), como uma “exterioridade íntima” (p.173), tão íntima que estruturalmente é a mais exterior.

No seminário 10 o objeto *a* será experimentado pelo sujeito como causa de desejo, no qual a inexistência de um objeto que venha suprir a pulsão encontra-se velada pela fantasia; como fonte de angústia, quando acontece o fracasso daquela fantasia neurótica fazendo irromper o anúncio da aproximação do gozo; e posteriormente, no seminário 16, *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), tal objeto incidirá no corpo como mais-de-gozar, indicativo do gozo da pulsão de morte que opera silenciosamente o seu destroçamento no sujeito através compulsão à repetição.

Essas experiências do sujeito com o objeto *a* se darão através de alguns objetos referidos às zonas corporais por onde acontecem os encontros entre o sujeito e o Outro. À lista de objetos indicadas por Freud, seio, fezes, falo, Lacan acrescentou o olhar e a voz. Longe de concebê-los em uma evolução baseada em um substrato biológico, há, desde Freud um “anti-evolucionismo” (Vieira, 2009, p. 5) para o qual Lacan deu proeminência como uma das mostras da subversão que a psicanálise carrega no seu bojo. Desse modo, a experiência do sujeito com os objetos não pode ser apreendida de modo cronológico, em termos de “progressão ou de regressão” (Miller, 2013, p. 2), mas em termos estruturais, referido ao acontecimento entre sujeito e Outro; o que foi apresentando por Lacan (1964/2008) assim: o objeto oral é o objeto da demanda ao Outro; o objeto anal é o objeto da demanda do Outro; o objeto escópico é o objeto do desejo ao Outro; e o objeto voz é o objeto do desejo do Outro.

Da série de objetos *a*, conjecturamos que a experiência com o objeto voz é a que mais testemunha a continuidade sujeito-Outro, o gozo da alienação primordial. Como verificamos, todos os outros objetos têm essa propriedade, mas a voz, inelutavelmente, tem a especificidade de invadir o sujeito: “o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar. É por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 19). O que não comparece de modo tão manifesto em outros objetos: enquanto no nível do seio pode-se engolir ou cuspir;

no nível do excremento pode-se regular, soltar ou reter as fezes; no olhar pode-se desviar ou movimentar as pálpebras; no objeto voz, o qual é contornado pela pulsão invocante⁶ operada pelas vozes do superego que convocam ao gozo, o sujeito não tem pálpebras: “Antes do nascimento, até o instante derradeiro da morte, os homens e as mulheres ouvem sem um instante de descanso” (Quinard, 1999, p. 65).

Antes de retornar a essa especificidade da experiência com a voz, objetivamos fazer algumas considerações sobre as indicações de Lacan em torno do objeto voz.

O objeto voz lacaniano não está referido à sonoridade: “O que sustenta o *a* deve ser bem desvinculado da fonetização” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 273). Este é o paradoxo radical da voz na psicanálise, do objeto voz, que é áfono, e pode ser concebido como um conceito operativo referido à experiência subjetiva de ser acometido pelo indeterminado da pulsão invocante. Nesse sentido, o objeto voz comparece, à revelia do eu, nos mal entendidos da pretensa tentativa de reciprocidade na comunicação, nos atos falhos, nos lapsos da fala, nas repentinas crises de tosse e em súbita rouquidão, na gagueira, no grito, no pranto – como um limite do dito –, na experiência estética com a música – pois à medida que a música vela o pulsional da voz ela também se coloca como possibilidade de revelá-lo –, na angústia, nas alucinações, dentre outras manifestações.

Essa distinção entre o objeto voz e o sonoro é estabelecida por Miller (1989/2013, p. 12-13): “Se nós falamos tanto, se fazemos nossos colóquios, se conversamos, se cantamos e se ouvimos os cantores, se fazemos música e se a escutamos (...) é para fazer calar o que merece

6 Este termo foi utilizado pela primeira vez por Lacan no Seminário 11 (1964/2008, p. 105), na aula *A linha e a luz*, em 4 de março de 1964, e ratificou o termo, além de ter mencionado outros, na aula *O que é um quadro?*, em 14 de março de 1964: “invocante, vocatário, vocacional” (1964/2008: 118). Mas foi com Didier-Weill que esse termo ganhou eminência e foi desenvolvido, a partir da intervenção deste no seminário 24 de Lacan: *L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, em 21 de dezembro de 1976, que resultou no texto *Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante*.

que se chame a voz de objeto *a*". Ainda assim, e por isso mesmo, consideramos que não há uma completa dissidência entre o objeto *a* e o sonoro, pois à medida que o imaginário da sonoridade da voz e o seu encadeamento simbólico tentam calar o real do objeto voz, o próprio movimento de mantê-lo à distância carrega no seu ato o que lhe terrifica – o real da voz.

Outra indicação de Lacan é que, a pulsão invocante, a qual tem o objeto voz como a sua correspondente, é apreendida por Lacan como "a experiência mais próxima do inconsciente" (1964/2008, p.105); o que pode ser compreendido na reafirmação de que o inconsciente se funda no acontecimento entre o organismo e o Outro, e que este, representado por um outro semelhante comparece primordialmente através da voz (Laznik, 2000, 2004; Catão & Vivès, 2011), da qual não há escapatória (Lacan, 1975-1976/2007).

Lacan (1964/2008, p. 118) apontará também que no terceiro tempo da pulsão, que é o se fazer ao Outro, "*o se fazer ver* indica por uma flecha que verdadeiramente retorna para o sujeito, ao passo que o *se fazer ouvir* vai para o outro", é invocação ao Outro. E o autor ressalta que a razão disso é de estrutura, ou seja, o que se fala vai direto para o Outro, e não há retorno, pois o som "tem uma existência efêmera que se extingue mal começa" (Hegel, 1974, p. 195), "é uma exteriorização que se destrói a si mesma e no próprio momento em que nasce" (Hegel, 1974, p. 181). E pelo fato do se fazer ouvir ir para o Outro, este ato está implicado no desejo. Como Lacan indica, no seminário 13, *O objeto da psicanálise*, na lição do dia 1 de junho de 1966, o objeto voz está diretamente implicado no nível do desejo; logo, o que entra em questão na experiência com a voz é o desejo do Outro. Assim ele afirma: "Se o desejo do sujeito se funda no desejo do Outro, este desejo como tal se manifesta no nível da voz". E nesse mesmo entendimento o psicanalista segue indicando que: "A voz não é somente o objeto causal, é também o instrumento pelo qual se manifesta o desejo do Outro". Destarte, à medida que a voz utilizada como instrumento manifesta o desejo, ela também é evocação do real do objeto voz.

Outro apontamento sobre a voz, é que esta "(...) não é assimilada, mas incorporada (Lacan, 1962-1963/2005, p.301), para dizer do modo

que o supereu se constitui e opera na subjetividade, sem a mediação simbólica. Enquanto o processo de assimilar faz referência ao ato de se apropriar de algo, tornando-o elemento da composição de uma substância que se pretende idêntica ao que foi assimilado, a incorporação se revela na radical não-identidade, referido ao real do Outro como um pedaço de corpo estrangeiro que é incorporado quando a constituição do sujeito, operando neste de modo intrusivo, testemunhando a inexorável alteridade; o que é indicativo do funcionamento do supereu. Esta indicação de Lacan reporta ao que Freud já havia mencionado no texto *Eu e o id* (1923) para dizer da constituição do supereu, em que subjacente ao eu ideal esconde-se a primeira e mais significativa identificação, que é por incorporação, com o pai da pré-história pessoal do eu. Nessa apreensão e conforme desenvolvemos até aqui, podemos dizer que subjacente ao contorno simbólico do eu ideal há o real do supereu.

É nesse sentido também que Lacan (1964/2008, p. 118) postulará que na pulsão invocante, ao contrário da pulsão escópica, o sujeito se encontra determinado; o que alude ao mandato das vozes do supereu que exige gozo ao sujeito e o mantém nadificado.

Por fim, a característica que consideramos mais específica da experiência com o objeto voz é o fato de o ouvido ser o único orifício que não pode se fechar para o que vem do Outro (Lacan, 1975-1976/2007), metaforizando a experiência de continuidade sujeito-Outro, em que o interno e o externo se encontram pouco delineados; o que nos conduz a afirmar, junto com Dolar (2000), que existe algo do fenômeno psicótico em toda voz.

Para o sujeito se constituir como tal foi preciso que esta continuidade, referida ao gozo, se tornasse descontínua, como produção significativa de cortes pelos quais o desejo emergiria; ou ainda, que o Outro absoluto, por efeito da Lei, se convertesse em Outro barrado, o qual, apostando que naquele organismo pudesse haver um saber, possibilitou a produção de um lugar para o surgimento do sujeito que, no mesmo movimento, pudesse se esquecer da voz do Outro absoluto que é imperativo de gozo. Todavia, esse ato de esquecer só foi possível porque ele previamente foi receptor do real da voz do

Outro (Didier-Weill, 1997, p.37): “da mesma forma que, para escrever, é preciso uma página branca, para falar é necessário um esquecimento, um branco, um silêncio absoluto do Outro, sem o qual a fala não pode ressoar”. Ainda assim, reafirmamos que o fato do sujeito ter sido receptor da voz do Outro absoluto, como condição para ele advir, revela o quão inesquecível foi gozar com essa voz, a qual pode ser testemunhada pela vociferação do supereu no sujeito neurótico quando este, em experiências contingenciais da vida, é vivido pelo destilhaçamento da fantasia, a qual se colocaria como um modo de velar o real do objeto voz, e nas alucinações do sujeito psicótico que indicam o eterno fracasso da fantasia.

Desse modo, reconhecemos nessa experiência com as vozes do supereu uma fraternidade entre neurose e psicose. O que é vivido pelo neurótico é “comparável” mas não “idêntico” a uma “alucinação” (Didier-Weill, 1997, p.137); o que pode ser traduzido assim: “Onde está você, que não cessa de me esquecer?”, o que é “traumatizante na medida em que questiona o esquecimento fundador da existência”, onde os limites entre o sujeito e o Outro se encontram diminuídos.

Nesse sentido, o recalque originário (Freud, 1915/2004), como um primeiro esboço da descontinuidade na continuidade fundadora do sujeito, não se faz de uma vez por todas, tendo que ser atualizada em um movimento espiral⁷ que acompanha o próprio processo de humanização, sobretudo cada vez que o sujeito é nadificado e tornado objeto pela vociferação do Outro.

E como derivado da operação do recalque originário se institui o “ponto surdo” (Vivès, 2012a), um ponto intra-psíquico que reafirma a operação pela qual o sujeito, após gozar na continuidade da voz do Outro primordial e absoluto, precisou se tornar surdo a esta voz, para assim, constituir um campo perceptivo e escutar como sujeito do inconsciente. Ou seja, sem um ponto surdo o sujeito estaria imerso no real do gozo oceânico e mortífero das vozes das sereias, do supereu;

7 Esse entendimento foi sugerido pela Inês Catão na ocasião da defesa de dissertação de mestrado da qual este artigo partiu.

o que estancaria a sua invocação desejan- te da vida. Podemos dizer que naquele movimento espiral que partiu do recalque originário, si- tuam-se, além do ponto-surdo, as fantasias, que velam o real da falta de objeto e é via para o enlace com o outro (Lacan, 1958-1959/2016).

A importância desse movimento subjetivador de reafirmar o es- quecimento da voz do Outro põe o acabamento do Édipo incessante- mente em questão. E o testemunho psicótico não nos deixa esquecer essa não garantia do processo simbólico edípico. É nesse seguimento que Porge (2014, p. 59) nos convida a “reconsiderar a neurose do ponto de vista da psicose e não o inverso, como de costume”. Desse modo, apreendendo a história da psicanálise como um procedimen- to que na sua construção se fez crítica ao seu próprio fazer, partir da escuta da psicose é reconhecer esta como uma constatação de que “teoria é bom, mas não impede que as coisas existam” (Charcot, 1892-1894, p.210, citado por Freud, 1893-1895/1996, p.23).

Destarte, sugerimos que, para aquele esquecimento da voz do Ou- tro, a experiência com música, pode se colocar como um via possível.

Vozes do supereu, objeto voz e música

Lacan (1962-1963), inspirado nas investigações de Theodor Reik (1946) sobre o instrumento chofar – utilizado em várias circunstân- cias da antiguidade, mas que se tornou circunscrito às liturgias ju- daicas do ano novo e do dia do perdão – apreendeu este rito para “substantivar” (Lacan, 1962-1963/2005, p.268) a sua apreensão sobre o objeto voz. Dentre as suas reflexões, a sonoridade do chofar reme- teria à renúncia ao gozo, evocaria a morte do pai totêmico (Freud, 1913 [1912-1913]/1996), o qual alude ao Deus absoluto que compa- rece através das vozes do supereu. Assim, a execução desse instru- mento na liturgia se poria como barra à vociferação do supereu. E ao passo que a sonoridade desse instrumento vela a presença das vozes do supereu, ele também as revela, mantendo a força da presença do Deus onipotente, o rastro do assassinato, mas de modo localizado e ritmado.

Seguindo esta indicação de Lacan sobre a função do chofar, sugerimos que a música – ouvida, cantada e tocada⁸ –, envolvida pela transferência, pode se pôr como um dispositivo para reconstituir o ponto surdo no neurótico que, por contingências da vida, experimentou o destilhaçamento fantasístico e se oferecer como um “lugar tenente”⁹ (Vivès, 2016, p. 3) – uma suplência para o recalque originário que não aconteceu na psicose – às alucinações do psicótico, como possibilidade de esquecimento da voz do Outro, não para fazê-las desaparecer, mas para localizar o gozo, sustentá-lo e fazer algo diferente com o mesmo. Schreber assim o fez e, no seu escrito autobiográfico, nos transmitiu que a música pode ser uma dessas formas. Ele tocava piano (Schreber, 1905/1995, p.242).

Assim, ao mesmo tempo em que a música faria ensurdecer a voz do Outro arcaico, ela também lhe daria voz; pois, nesse contexto, à medida que a produção musical seria propulsionada por essa tentativa de esquecer a vociferação do Outro feroz, esse próprio fazer permitiria escutar o real do supereu, este resto traumático que diz sobre o mais íntimo do sujeito, contudo, velado pelas propriedades imaginárias e simbólicas da música, referidas, respectivamente, ao sonoro e à linguagem pela qual a música se estrutura. Nos dizeres de Didier-Weill (1997, p.264): “(...) a música é essa presença pela qual é-nos lembrada que, em nossa tentativa de esquecer o Outro, somos obrigados a encontrar um ponto de onde o Outro, ao se subtrair a

-
- 8 De acordo com Vivès (2012c), o potencial terapêutico da música é uma questão antiga que se coloca desde o tempo de Hipócrates. Os gregos antigos destacaram que certos modos musicais – formas de organizar os sons – propiciavam o entusiasmo aos sujeitos. No século XIX, Pinel fazia escutar música nos hospitais psiquiátricos. E em torno dos anos 40, nos Estados Unidos, a musicoterapia instituiu-se como disciplina. A ideia desse dispositivo terapêutico seria que, quando o paciente escutasse certos tipos de música, isso permitiria modificar o comportamento. Hoje em dia, os estudos feitos a partir dessa perspectiva não são muito convincentes. Assim, este autor indica que a música não cura ou trata, para ele, o que trata é a transferência, contudo, a música pode ser utilizada em uma relação transferencial (Vivès, 2012b).
- 9 Este lugar foi proferido por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (1967-1968), na aula do dia 28 de fevereiro de 1968, onde ele indica que o “lugar tenente” (p.179) se colocaria como suplência ao recalque originário.

nossa vontade de esquecimento, manifesta-se como coisa inesquecível, inegável”.

Para apresentar o que desenvolvemos até aqui, propomos as seguintes ilustrações:

1. A primeira ilustração, que alude aos primórdios do sujeito, o *infans* está submetido aos caprichos do Outro absoluto. Portanto, inicialmente não há lugar para a emergência do sujeito, ainda que essa continuidade de gozo seja condição antecedente e lógica para o porvir de um sujeito. Postulamos que esta experiência de continuidade será atualizada na vociferação do supereu, o qual comparece sem a mediação da lei, no neurótico e nas alucinações do psicótico.



Figura 1: Quando o Outro é absoluto não há lugar para o sujeito.

Fuente: elaboração própria.

2. A segunda ilustração faz alusão à constituição do sujeito. Para este emergir é preciso que aquela continuidade seja barrada. Este processo irá reafirmar o ponto surdo, indicativo da operação recalque originário. Desse modo, através da barra da Lei, uma descontinuidade se faz na continuidade de modo a produzir um lugar de onde o *infans* irá emergir como sujeito, esquecendo-se da voz do Outro absoluto. Contudo, destacamos para o fato de que na ilustração abaixo, a barra da Lei não é contínua, para indicar que ela não se encontra, nunca, inteiramente intransponível; o contrário disso seria postular o engodo da garantia da Lei edípica. Esse entendimento reafirma que o objeto voz, através das vozes do supereu, está sempre à espreita de comparecer ao sujeito, ou ainda, que o ato de esquecimento implica no quão inesquecível foi o gozo da continuidade da voz do Outro absoluto.

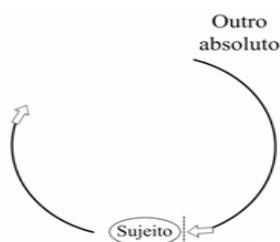


Figura 2: Constituição do sujeito.

Fuente: elaboração própria.

3. E justamente pelo fato do esquecimento da voz do Outro ser inesquecível, fomos conduzidos a questionar: e quando o ponto-surdo deixa de ensurdecer? E quando o sujeito é vivido pelo destilhamento da fantasia, sem a possibilidade, se quer, de formular uma resposta para o enigma do desejo do Outro? O sujeito é invadido pelas vozes do supereu que exigem gozo e o conduz para um gozo mortífero. Junto com Didier-Weill (1997), reconhecemos nessa experiência uma fraternidade entre neurose e as alucinações na psicose, justamente pelo acontecimento de certeza que se manifesta em ambas experiências. Assim, sugerimos que a música, envolvida na transferência, pode se colocar como barra à vociferação do Outro absoluto: como possibilidade de reconstituir o ponto surdo no sujeito neurótico e produzir um lugar-tenente para o psicótico, de modo a produzir um lugar onde o sujeito possa se posicionar frente às vozes do supereu que vocifera um saber absoluto sobre ele com um: “não, não sou apenas isso” (Didier-Weill, 1997), e assim, em um movimento desejan-te, possa invocar a vida.



Figura 3: As vozes do supereu e a música.

Fuente: elaboração própria.

Considerações finais

Reconhecemos que, em relação aos outros objetos, a experiência com o objeto voz, indicativo das vozes do supereu, seja a que mais se aproxima da continuidade sujeito-Outro; o que pode ser evidenciado no excesso de supereu no sujeito neurótico e na alucinação no sujeito psicótico, reafirmando a inexorável alteridade que destitui o eu de ser “senhor da sua própria casa” (Freud, 1916-1917 [1915-1917]/1996, p.153).

Lacan, em *Alocução sobre as psicoses da criança* (1967/2003, p.362), indicará que “toda formação humana tem por essência, e não por acidente, refrear o gozo”. A música, com as suas propriedades imaginárias e simbólicas, pode se pôr como um freio neste gozo operado pelas vozes do supereu. Contudo, a despeito do risco de um refreamento ascético do gozo, que pode conduzir à conformidade mortificadora do sujeito, a música, ao apontar para o real (Didier-Weill, 1997; Azevedo, 2007), suscita esse mesmo gozo. Afinal, o humano nunca se contém completamente nos freamentos, pois ele é sempre incitado a renovar o gozo com a voz do Outro arcaico e absoluto: podemos dizer que esse seja o princípio do movimento circular da pulsão invocante (Vivès, 2012c, p.20; Didier-Weill, 2016, p.40); o que reitera que o esquecimento dessa voz é, inelutavelmente, inesquecível.

Assim, sugerimos que a música, envolvida pela transferência, seja uma via para a transformação deste gozo aniquilador em um gozo vital, fazendo-o fluir, esteticamente, em uma produção inventiva em torno daquilo que produzia o sintoma ou faria irromper a loucura. E que assim o sujeito siga invocando a vida, impulsionado pelo objeto voz, reconstruindo lugares fora de si, fora daquela casa onde ele, narcisicamente, presumia ser senhor.

Referências

- Arnaud, A. (1992). *Les hasards de la voix*. Paris, France: Flammarion.
- Azevedo, R.M. (2007). *Vestígios do impossível - refletindo sobre música a partir da psicanálise*. Dissertação de mestrado não publicada. Universidade Fe-

- deral do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil. Recuperado em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalleObraForm.do?select_action=&co_obra=177202.
- Breuer, J. & Freud, S. (1893-1895/1996). Casos clínicos. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. II, pp.82-133). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Catão, I. & Vivès, J. M. (2011). Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. *Estudos de Psicanálise*, 36, 83-92. Recuperado em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ep/n36/n36a07.pdf>.
- Catão, I. (2015). O corpo como resposta à invocação da mãe. *Revista Psicologia, Diversidade e Saúde*, 4(1), 21-26. Recuperado em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/665/519>.
- Didier-Weill, A. (1976/2015). Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante. In: *Insistance. Quand la note bleue entend l'inconscient*, 10, 15-20. Recuperado em: <https://www.cairn.info/revue-insistance-2015-2-page-15.htm>.
- Didier-Weill, A. (1997). *Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Didier-Weill, A. (2016). *Qu'est-ce que le surmoi?* Toulouse, France: Érès.
- Dolar, M. (2000). Somos todos ventríloquos. In: D. A. Teixeira (Trad.). Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2015/11/13/mladen-dolar-somos-todos-ventriлоquos/>.
- Freud, S. (1950 [1892-1899]/1996). Rascunho L, Notas I. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I, p.297). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1950 [1895]/1996). Projeto para uma psicologia científica. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I, pp.335-469). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1893-1895/1996). Charcot. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. III, pp.19-34). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1896/1996). Carta 52. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I, pp.281-287). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1897/1996). Rascunho L. Notas 1. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. I, pp.297-300). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1905[1901]/1996). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das*

- Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. VII, pp.75-98). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1911/1996). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides). In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XII, pp.15-92). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1913[1912-1913]/1996). Totem e tabu. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, pp.13-168). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1914/2004). À guisa de Introdução ao narcisismo. In: A. H. Luiz (Trad.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (Vol. I, pp. 95-131). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1915/2004). O recalque. In: A. H. Luiz (Trad.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (Vol. I, pp. 175-194). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1916-1917[1915-1917]/1996). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte I e II). In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (Vol. XVI, pp.13-229). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1919/1996). O Estranho. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII, pp. 233-276). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1920/2006). Além do princípio do prazer. In: H.A. Luiz (Trad.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. (Vol. II, pp. 123-198). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1921/1940). Massen-psychologie und ich-analyse. In: *Gesammelte Werke*(Vol. XIII, pp.71-161). London, England: Imago.
- Freud, S. (1921/1996). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX, pp.79-155). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1923/2007). O eu e o id. In: A. H., Luiz (Trad.). *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Rio de Janeiro, Brasil: Imago (Vol. III, pp. 13-92).
- Freud, S. (1930 [1929]/1996) O mal estar na civilização. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI, pp.67-150). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Freud, S. (1933[1932]/1996). Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, conferência XXXI, A dissecação da personalidade psíquica. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXII, pp.63-84). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.

- Freud, S. (1940 [1938]/1996). Esboço de psicanálise. In: J. Strachey (Ed.) e J. Salomão (Trad.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII, pp.153-223). Rio de Janeiro, Brasil: Imago.
- Gerez-Ambertín, M. (2009). *As vozes do supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. (C. Stella, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Cia. De Freud.
- Hegel, G. W. F. (1974). Estética: pintura e música VI. In: R. Álvaro (Trad.). *Coleção filosofia e ensaios*. Lisboa, Portugal: Guimarães & Cia editores.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem. In: R. Vera (Trad.). *Escritos* (pp.238-324). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953-1954/2009). *O seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud*. B. Milan (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Lacan, J. (1956-1957/1995). *O seminário, livro IV: a relação de objeto*. D. E. Dulce (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957-1958/1999). *O seminário, livro V: As formações do inconsciente*. In: R. Vera (Trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/2008). *O seminário, livro VII: A ética da psicanálise*. A. Quienet (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: R. Vera (Trad.). *Escritos* (pp.807-842). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958-1959/2016) *O seminário, livro VI: O desejo e sua interpretação*. B. Claudia (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O seminário, livro X: A angústia*. V. Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1964/2008). *O Seminário, livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. M.D, Magno (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1965-1966). *O seminário, livro 13: El objeto del psicoanálisis*. J. Tarella (Trad.). Buenos Aires, Argentina: Escuela Freudiana de la Argentina.
- Lacan, J. (1966/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: R. Vera (Trad.). *Escritos* (pp.96-103). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1967). *Breve discurso a los psiquiatras*. R, Pablo; P, Roberto; e C, Félix (Trads.) Inédito. Recuperado em: http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_07.pdf.
- Lacan, J. (1967/2003). Alocução sobre as psicoses na criança. In: V, Ribeiro (Trad.) *Outros Escritos*. (pp.359-368). Versão final: Angelina Harari e Marcus Andre Vieira; preparação do texto: Andre Telles. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O seminário, livro XVI: de um Outro ao outro*. V. Ribeiro (Trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro XVIII: de um discurso que não fosse semblante*. V. Ribeiro (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1975/1985). *O seminário, livro XX: mais, ainda*. M.D. Magno (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1975-1976/2007). *O seminário, livro XXIII: O sinthoma*. S. Laia (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1976-1977). *Lo Seminario XXIV: Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara em la morra*. Buenos Aires, Argentina: ENAPSI – Entidad de Acción Psicoanalítica.
- Laznik, M-C. (2000). A voz como primeiro objeto da pulsão oral. *Estilos da Clínica - Revista sobre a infância com Problemas: dossier Clínica de Bebês*, V (8), 80-93. Recuperado em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/estic/v5n8/08.pdf>.
- Laznik, M-C. (2004). *A voz da sereia: o autismo e os impasses na constituição do sujeito*. Salvador, BA, Brasil: Álgama.
- Miller, J-A. (1994). *Percurso de Lacan: uma introdução*. A. Roitman (Trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar.
- Miller, J-A. (1989/2013). Lacan e a voz. *Opção Lacaniana online nova série*, 4(11), 1-13. Recuperado em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf.
- Oliveira, L.E.C. (2017). *Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise*. Dissertação não publicada. Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1512099_2017_completo.pdf.
- Poizat, M. (1996). *La voix sourde - La société face à la surdité*. Paris, France: Métaillé.
- Porge, E. (2014). *Voz do eco*. V. Viviane (Trad.). Campinas, SP, Brasil: Mercado das letras.
- Quignard, P. (1999). *Ódio à música*. A. M. Scherer (Trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Rocco.
- Schreber, D. (1905/1995). *Memórias de um doente dos nervos*. M. Carone (Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Paz e terra.
- Vieira, M.A. (2009). A presença do Outro. In: *Curso livre do ICP-RJ na Seção-Rio da Escola Brasileira de Psicanálise*, Inédito.
- Vivès, J-M. (2012a). *La voix sur Le divan: Musique sacrée, opéra, Techno*. Paris, France: Aubier.
- Vivès, J-M. (2012b). *A voz e a música como dispositivos terapêuticos*. M, Edimilson (Trad.). Recuperado em: <http://www.fcm.unicamp.br/fcm/noticias/2015/voz-e-musica-como-dispositivos-terapeuticos?language=en>.
- Vivès, J-M. (2012c). *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro, Brasil: Contra Capa.

Vivès, J-M (2016). O que é escutar vozes? *Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise*. São Paulo. Recuperado em: http://voxinstituto.com.br/wp-content/uploads/2018/03/jmvives-oqueescutarvozes_15.pdf.

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN



ESTRAGO MADRE-HIJA Y EL SUPERYÓ

*Anna Carolina Nogueira*¹

Universidad de Buenos Aires, Argentina

annacarolinapn@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7057-9669

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a09

Resumen

El estrago, referido específicamente al sujeto femenino, se sostiene en la observación resaltada por Lacan de que la niña parece buscar más subsistencia en la relación con la madre que con el padre, bien como en el carácter erotómano de la demanda de las mujeres, resultado de una falta estructural relativa a la inexistencia

de un significante que represente el sexo femenino en el inconsciente. Bajo esa perspectiva, el presente artículo resalta el lugar del superyó en la problemática del estrago madre-hija.

Palabras-clave: Estrago, Superyó, Deseo de la Madre, Feminidad.

MOTHER-DAUGHTER RAVAGE AND SUPEREGO

Abstract

Ravage, specifically referred to the feminine subject, is based on this observation made by Lacan: the girl seems to look for subsistence more in her relationship with the mother than in the one with the father, as well as in the erotomaniacal character of women's demand, result of a structural lack relative to the non-ex-

istence of a signifier which represents the feminine sex in the unconscious. From such a perspective, this paper highlights the place of the superego in the issue of the mother-daughter ravage.

Keywords: ravage, superego, desire of the mother, femininity.

1 Magister en Psicoanálisis en la Universidad de Buenos Aires. Especialización en Psicología Clínica en la PUC-Rio. Graduada en Psicología en la Universidad Gama Filho.

LE RAVAGE MÈRE-FILLE ET LE SURMOI

Résumé

Le ravage, qui se réfère exclusivement au sujet féminin, trouve appui sur cette observation faite par Lacan : la petite fille semblerait chercher plus de survie dans le rapport à la mère qu'au père, ainsi que dans le caractère érotomane de la demande des femmes, résultant d'un manque structurel concer-

nant l'inexistence d'un signifiant qui représente le sexe féminin dans l'inconscient. Sous cet angle, cet article met en relief la place du surmoi dans la problématique du ravage mère-fille.

Mots-clés : ravage, surmoi, désir de la mère, féminité.

Recibido:13/03/2017 • Aprobado:24/02/2018

Lacan, en el *Seminario 4: La relación de objeto*, compara la posición del niño frente al deseo de la madre con estar ante unas fauces abiertas. Fauces de un cocodrilo que podrían, caprichosamente, cerrarse, tragándolo; complementa esta idea Lacan en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, donde introduce el término ‘estrago’ para hablar de los efectos primordiales del deseo materno sobre la subjetividad del niño. No obstante, es solamente más tarde, en el escrito “El atolondradicho” (1972), que utiliza la palabra ‘estrago’ para referirse exclusivamente a la relación de la madre con su hija, de la siguiente manera:

(...) la elucubración freudiana del complejo de Edipo, en la que la mujer es el pez en el agua, por ser la castración en ella inicial (Freud *dixit*), contrasta dolorosamente con el estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual parece esperar en tanto mujer más subsistencia que del padre, lo que no pega con su ser segundo en este estrago. (Lacan, 1984/1972, pp.35-36).

Se trata de una formulación establecida a la altura del *Seminario 20*, donde Lacan introduce las fórmulas de la sexuación, ubicando del lado femenino un goce Otro que sobrepasa la lógica fálica. Mientras apunta a la inexistencia de un significante que dé cuenta de lo propiamente femenino, que establezca el universal de las mujeres, Lacan afirma que una mujer no aguanta ser no-toda, lo que nos remite a la afirmación de “El atolondradicho” sobre la demanda de subsistencia que la niña dirige a la madre. No aguantar ser no-toda apunta a la imposibilidad de habitar de continuo el lado femenino, lo que hace surgir la demanda por un significante que le confiera una identidad como mujer. La demanda por subsistencia aparece en calidad de problema para la niña, pues trata justamente a lo que concierne a su ser de mujer, a su femineidad misma y a ese interrogante por lo femenino.

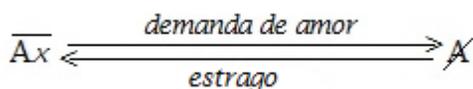
Esthela Solano-Suárez pone especial atención en el valor semántico del término ‘subsistencia’, dirigiéndose a la diferencia que hay entre el ser y la existencia, puesto que las derivaciones que encuentra en el francés y en el latín apuntan a estos dos términos, y agrega que el dolor de la femineidad, a su vez, se sitúa justamente “en esta disyunción entre el ser y la existencia” (2003, p.49) cuya diferencia está en que, al contrario del ser, la existencia no puede ser dada por significantes.

No se puede, según la autora, “calificar la existencia de una mujer con las categorías que declinarían su ser, sino que la problemática de la femineidad reposa sobre la problemática de la existencia” (p.48), de modo que en relación al interrogante por el ser femenino ningún adjetivo que se le confiera, ninguna respuesta, le asegura en tanto mujer una existencia: La mujer no existe, afirma Lacan.

No hay ningún significante que dé cuenta de lo femenino y, consecuentemente, la madre no puede darle eso que le demanda su hija. Sin embargo, que no exista respuesta no impide que la niña siga en la reivindicación fálica que se ve desde Freud, cuando indica que esta le dirige a la madre todo tipo de reproches culminando con el de haberla hecho incompleta. Y como no obtiene del Otro un significante que responda a su demanda, lo que Lacan llama subsistencia, lo que le queda es seguir demandando.

En *De la naturaleza de los semblantes*, Jacques-Alain Miller va a sugerir que por no estar todas sometidas a la lógica fálica, las mujeres son “más amigas de lo real”. Afirma que hay una especie de intuición, un saber implicado en la posición femenina “de que lo real escapa al orden simbólico” (2008/1991-1992,p.127), de que todo lo que le es dado no puede ser más que semblante, que no responde a la pregunta por su ser de mujer. Esta cuestión se muestra para ellas, de cierto modo, paradójica, puesto que, si bien las mujeres no creen en el semblante, por otro lado, lo utilizan –y necesitan de él– para intentar conseguirse una identidad. Que haya cierto descrédito no impide que la demanda siga, pero torna el semblante más pasible de vacilación que en el caso del sujeto masculino. Entonces, si un semblante no le sirve, pide otro, creando un ciclo infinito.

En *El hueso de un análisis*, Miller indica que la demanda de amor de las mujeres tiene un carácter ilimitado, consecuencia de lo real imposible de simbolizar que está en juego en lo femenino, asumiendo la forma erotómana. La niña no cesa de demandar algo que colme en ella eso que no cesa de no inscribirse. En esa referencia nos presenta Miller una fórmula (1998,p.98) que define al estrago como retorno de la demanda de amor infinita, que es dirigida al Otro, al *parlêtre* femenino.



Bajo esta perspectiva se puede pensar la afirmación de Freud de que el superyó sería más frágil en la mujer, por no haber para ella un motivo tan contundente, como lo es para el niño la amenaza de castración, para renunciar al complejo de Edipo, fundando así al superyó. Sin embargo, en *El malestar en la cultura* Freud indica que aún antes de la constitución del superyó, los niños se someten a la influencia del otro y a sus determinaciones sobre lo bueno y lo malo, sobre lo que deben o no hacer, renunciando a aquello que coloque en riesgo el amor de sus padres por ellos.

En “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud señala que para las mujeres la angustia causada por la amenaza de pérdida de amor desempeña una función equivalente a la angustia ante la castración en la fobia y, en el caso de la neurosis obsesiva, ante el superyó. De esta forma, se puede considerar que el temor a la pérdida de amor tiene eficacia en términos superyoicos para la mujer, para la cual, según Eric Laurent en *El Otro que no existe y sus comités de ética* (2010/1996-1997), importa menos la ley que el juez.

Dicha creencia en el juez es consecuencia justamente de que el Edipo no se diluye, manteniéndose el amor al padre, por lo que Leda Guimarães señala que las mujeres “pueden huir de las leyes, [pero] no pueden hacer lo mismo en relación al juez, ya que en él su creencia está fijada” (2005, p.138), y agrega que el juez está proyectado primero en la madre y solo enseguida en el padre, o en quien llegue a sustituirlo; pues, según afirma Freud en *Sobre la sexualidad femenina* (2007/1931), una intensa ligazón de la niña con el padre no es sino herencia de una ligazón anterior y de igual fuerza con la madre.

Además, si se siguen las postulaciones freudianas respecto al superyó, se encuentra una vertiente simbólica heredada del complejo de Edipo y una fuente pulsional originaria del *ello*, del que el superyó toma su fuerza y que le confiere su carácter compulsivo y cruel. Ahora bien, si la energía pulsional del superyó viene del *ello*, es decir anterior al complejo de Edipo, ¿no será correcto decir que es solamente

en términos de la ley que el superyó resulta más débil en la mujer, presentando igual fuerza en lo que concierne a su carácter compulsivo y cruel?; y, dado lo anterior, ¿no se podría pensar que la severidad del superyó femenino, al disponer de una base simbólica más débil, resulta aún más desmesurada?

Con eso en perspectiva resulta interesante retomar la cuestión del valor superyoico que tiene para las mujeres la amenaza de la pérdida de amor: ¿qué es lo que pierde una mujer cuando pierde el amor? Romildo Rêgo Barros afirma que con la pérdida del amor, “el objeto se des-simboliza”, “dejando a la mujer a las vueltas con el imperativo superyoico materno” (1995,p.64). La afirmación de que la pérdida de amor tiene el efecto des-simbolizante remite a cierta exclusión de lo femenino del orden simbólico, y a la relación de eso con la desmesura de la demanda de amor de las mujeres. El amor anuda algo de lo real insoportable para la mujer, y si ella lo pierde, según puntúa la referencia anterior, se queda sometida al imperativo superyoico materno. Y, ¿cuál es este imperativo?

En el *Seminario 10:La angustia*, Lacan relaciona el superyó con el objeto voz, que es siempre del Otro. En tanto objeto *a*, la voz es el superyó en su vertiente real, imposible de simbolizar. No es algo asimilado por el sujeto, sino incorporado. Un imperativo “que reclama obediencia o convicción” (2007/1962-1963,p.300). Cabe señalar que la noción de superyó como un imperativo es algo que está presente desde Freud hasta la última enseñanza de Lacan, siendo definido en el *Seminario 20* como un imperativo de goce, la única instancia capaz de obligar el sujeto a gozar. Y, aún en el *Seminario 10*, Lacan se refiere a un mandato de goce oriundo de Dios, remitiendo con ello a un juego de palabras que existe entre gozar y oír, palabras que en francés son bastante similares. Partiendo del orden de Dios, Lacan plantea: “A este Goza [jouis] sólo puedo contestar una cosa: es Yo oigo [J’ouïs]” (2007/1962-1963,p.91-92).

Y lo que oye es el mandato inaudible del superyó, como retorno de la demanda por subsistencia, que se revela en una reivindicación sin límites, una demanda infinita proclamada al Otro que la mujer se empeña por hacer existir, y que retorna sobre ella misma bajo la forma de estrago. Y si se remite a los comentarios de Lacan en el *Seminario 3*—donde caracteriza el superyó como un cuerpo extraño que

hace las veces de “dueño de casa” y somete el yo a sus leyes-, se puede situar en el núcleo de la respuesta oída por la hija el imperativo despersonalizante del superyó, bajo la forma de un “tú eres”, al que el sujeto se somete para reconocerse, como un mandato superyoico referido a su propio ser de mujer.

Como no hay respuesta que colme la falla estructural del significante, se arma un ciclo reivindicatorio interminable que servirá para alimentar el superyó. Según Leda Guimarães, en “As mulheres acreditam mais no juíz do que na lei”, “el superyó alimenta el goce mortífero del estrago al mismo tiempo que lo produce” (2005,p.137).

El goce del estrago no se confunde con el goce femenino pero tiene relación con él. No es por casualidad que se encuentra entre las derivaciones de la palabra *ravage* –término francés con el cual Lacan designa el estrago-, *ravissement*; arrebatamiento, éxtasis, rapto, son las palabras que hallamos en la traducción de dicho término. Eric Laurent, en *Los usos del lapso*, ubica este término en la mística, como “una forma de éxtasis en el cual el alma se siente captada por Dios, como una fuerza superior a la que no puede resistir” (2010/1999-2000,p.398), lo que remite a los testimonios de los místicos que Lacan aborda en el *Seminario 20* para hablar del goce femenino, un goce del que las mujeres nada saben, además del hecho de que lo experimentan, algunas, en el cuerpo. Nada pueden hablar de él y eso hace una inquietud en las mujeres, relacionada con lo imposible de decir de lo femenino.

Arrebato y estrago, son las dos caras del amor para una mujer. Y sí, por un lado, el amor de un hombre puede ser “el modo por el que acontece su deslumbramiento (*ravissement*)” (Miller, 1998,p.82), y puede conducirla a “un estado de felicidad extrema” (p.82), por otro lado, puede devastarla. Ser la mujer de un hombre es un semblante muy pasible de vacilación, y si es el único semblante que sostiene su ser de mujer, no sorprende que siga demandando pruebas de que no va a perder ese amor y, junto a él, a ella misma. Se dirige al Otro, entonces, partiendo de una demanda de amor infinita. Y lo que demanda es que el Otro le hable; no obstante, ninguna palabra alcanza circunscribir lo ilimitado de su goce, y tampoco es fácil conseguir muchas palabras de un hombre, puesto que el goce de él prescinde del habla. Por otro lado,

quien no falla en responder es el superyó, retornando con su fuerza devastadora como respuesta a la demanda de amor.

Referencias bibliográficas

- Barros, R. (1995). "Notas sobre o supereu feminino". En: *A mulher: na psicanálise e na arte* (org. Jimenez y Sadala). Rio de Janeiro, Brasil: Kalimeros-EBP/Contra-capa.
- Freud, S.(2007/1925). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos.En J. Strachey (Ed.), *Obras completas*(J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2006/1926). Inhibición, síntoma y angustia. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas*(J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2007/1930 [1929]).El malestar en la cultura.En J. Strachey (Ed.), *Obras completas*(J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XXI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2007/1931). Sobre la sexualidad femenina, En J. Strachey (Ed.), *Obras completas*(J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XXI). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Guimarães, L. (2005). As mulheres acreditam mais no juiz do que na lei. *Latusa, 10*. Rio de Janeiro, Brasil.
- Lacan, J.(2008/1956-1957).*El Seminario, libro 4: Las relaciones de objeto*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2007/1962-1963).*El Seminario, libro 10: La angustia*.Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (2008/1969-1970).*El Seminario, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1984/1972).El atolondradicho.En:*Escansión 1*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008/1972-1973).*El seminario, libro 20: Aún*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J-A.(2008/1991-1992).*De la naturaleza de los semblantes*.Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J.(2010/1996-1997).*El Otro que no existe y sus comités de ética*. (Laurent, E. (Colab.)). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J.(1998).*El hueso de un análisis*. Buenos Aires, Argentina: Tres Haches.
- Miller, J.(2010/1999-2000).*Los usos del lapso*. Laurent, E. (Colab.)). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Solano-Suárez, E. (2003).*Clínica lacaniana*.Buenos Aires, Argentina: Tres haches.

BRUJERÍA E HISTERIA: EL SÍNTOMA COMO CRÍTICA¹

Rigoberto Hernández Delgado²
Universidad Michoacana de San
Nicolás de Hidalgo, México
natusetmortem@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0542-4975

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a10

Resumen

Esta comunicación pretende mostrar cómo la histeria y otros fenómenos corporales históricamente conocidos (brujería y posesión demoniaca) pueden ser leídos como expresiones de un modo discursivo más allá de una mera interpretación clínica, sin decir que dicha interpretación no sea posible y legítima de cierta manera. El discurso de la histeria sería aquello que se expresa desde afuera o desde adentro, pero siempre contra el con-

junto de discursos dominantes en una época y en un contexto posibles y legítimos de cierta manera. El discurso de la histeria sería aquello que se expresa en lo social de modo concreto, es decir, una forma de discurso subversivo y crítico cuyo rasgo transversal ha sido el de usar al cuerpo como modalidad privilegiada de expresión.

Palabras clave: histeria, discurso histórico, síntoma, poder, psicoanálisis.

-
- 1 Una versión recortada y sintetizada de este artículo fue publicada en el número 9 de la revista *Teoría y crítica de la psicología*, con el título "Sociedad e histeria: el síntoma como crítica y subversión". Disponible en: <http://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/201/182>.
 - 2 Licenciado en Psicología por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Mtro. en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro. Miembro del Comité Editorial de la revista "Teoría y Crítica de la Psicología" desde 2013. Autor de varios artículos y capítulos de libros sobre psicoanálisis, filosofía y estudios sociales.

WITCHCRAFT AND HYSTERIA: THE SYMPTOM AS CRITIC

Abstract

This paper aims at showing how hysteria and other historically known corporal phenomena (witchcraft and demonic possession) can be read as expressions of a form of discourse instead of a mere clinic interpretation, not saying that such an interpretation is not possible and legitimate in some way. Hysteria discourse would express from the outside or from the inside, but always against the discourses dominant in

a time and context that were possible and legitimate in some way. Hysteria discourse would express in the social in a concrete way, i.e., as a form of subversive and critical discourse whose transverse feature has been the use of the body as the privileged way of expression.

Keywords: hysteria, hysterical discourse, symptom, power, psychoanalysis.

SORCELLERIE ET HYSTÉRIE : LE SYMPTÔME COMME CRITIQUE

Résumé

Cet article vise à démontrer que l'hystérie et d'autres phénomènes corporels historiquement connus (sorcellerie et possession démoniaque) peuvent être interprétés en tant qu'expressions d'un mode discursif, au-delà d'une simple interprétation clinique, ce qui ne veut pas dire pour autant que celle-ci ne soit pas possible et légitime d'une certaine manière. Le discours de l'hystérie serait ce qui est exprimé de l'intérieur ou de l'extérieur, mais toujours à l'encontre de l'ensemble

de discours dominants dans une époque et dans un contexte donnés. Le discours de l'hystérie serait ce qui est exprimé dans le domaine social de manière concrète, c'est-à-dire, il s'agit d'une forme de discours subversif et critique dont le trait transversal a été celui de l'utilisation du corps en tant que modalité privilégiée d'expression.

Mots-clés : hystérie, discours hystérique, symptôme, pouvoir, psychanalyse.

Recibido:04/02/2018 • Aprobado:12/07/2018

Es para nosotros bien sabido que la categoría psicopatológica de la "histeria", tan cara a Freud en su tiempo, se ha esfumado de los grandes manuales internacionales de clasificación de enfermedades o de trastornos mentales que norman actualmente la práctica clínica "psi". Incluso, también dicha categoría se ha ido difuminando en el contexto del psicoanálisis oficial desde la segunda mitad del siglo XX, y ha sido sustituida, al igual que en los manuales psiquiátricos, por otras categorías que ponderan metonímica o metafóricamente algún aspecto sintomático de ella, por ejemplo, por las categorías de "trastorno narcisista" o "personalidad borderline" (Maleval, 1994). Todo está dado en nuestro tiempo para que la potencia explicativa y terapéutica del concepto psicoanalítico de "histeria" se pierda, se niegue, se denoste, y para que los síntomas, los enfermos –su correlato empírico– vuelvan a ser tachados como meros simuladores, o bien para disolver el cuadro en otras áreas médicas que no pueden o no quieren decir nada al respecto. Un ejemplo de esto en nuestros días es el problema de la llamada "fibromialgia", cuya característica principal es el dolor crónico, problema del cuál la Organización Mundial de la Salud reconoce su presencia en un porcentaje de entre el tres y seis por ciento de la población mundial (Nucamendi, Guillén y Sánchez, 2013). De este porcentaje se sabe que entre el ochenta y el noventa por ciento de los casos corresponde a una población de mujeres (*Ibíd*). En nuestro país, sin embargo, no contamos con estadísticas respecto de su incidencia pues su existencia no es avalada por los organismos de salud pública, ni mucho menos reconocida como una enfermedad discapacitante.

No me gustaría solamente insistir en la necesidad de reconocer la existencia de lo que llamamos "histeria", sino más bien en mostrar que sus manifestaciones sintomáticas persisten, como hace más de un siglo, apuntando al límite mismo de la comprensión médica, psiquiátrica o psicológica; y, en ese mismo sentido, lo que me gustaría mostrar a continuación es cómo la histeria y otros fenómenos corporales históricamente conocidos pueden ser leídos como expresiones de un modo discursivo que va más allá de una mera interpretación clínica, sin decir que dicha interpretación no sea posible y legítima de cierta manera. El discurso de la histeria sería aquello que se expresa desde afuera o desde adentro, pero siempre contra el conjunto de discursos dominantes, contra unas normas científicas o morales, contra

un sistema político o económico vigente, contra un sistema cultural de diferenciación sexual presente en una época y en un contexto social concretos. La histeria sería una forma de discurso subversivo y crítico, cuyo rasgo transversal ha sido el de poner en juego al cuerpo como modalidad privilegiada de expresión.

Así por ejemplo, las manifestaciones extendidas de brujería en la Europa de los siglos XVI y XVII podrían ser comprendidas como formas discursivas críticas contra un poder que se afirmaba contundentemente en ese momento a través de los mecanismos de la evangelización cristiano católica y de los movimientos de reforma protestante, mientras que los síntomas histéricos podrían ser puestos en relación, como desafío y puesta en interdicción, con el discurso y la técnica médicos dominantes en el contexto del paradigma de la anatomo-clínica patológica imperante en la Europa decimonónica.

Sostengo que esta perspectiva puede encontrarse, como punto de acuerdo, aunque mediante formulaciones distintas, tanto en los análisis históricos que el filósofo francés Michel Foucault elabora en varios momentos de su obra, como también en los trabajos de otros historiadores y filósofos como Gladis Swain, Marcel Gauchet, Henry Ellenberger, Georges Didi-Huberman, Paul Bercherie y otros; esta perspectiva se encuentra también en la enseñanza del psicoanalista francés Jacques Lacan, sobre todo desde finales de los años sesenta, sin decir que no estuviera ya en germen en la obra de Freud, aunque sin una formulación tan explícita.

Comenzaré por indagar los fenómenos asociados a la brujería y a la posesión demoníaca desde el final de la Edad Media, de acuerdo a la perspectiva de algunos de los autores mencionados, luego abordaremos el problema de la histeria desde la Antigüedad, pero enfocándonos particularmente en el periodo en el cual su estudio es tomado por la neurología de la segunda mitad del siglo XIX; finalmente procederemos a relacionar lo anterior con la propuesta lacaniana del llamado “discurso histérico” y avanzaremos a concluir mediante un análisis a partir de las herramientas conceptuales del marxismo lacaniano.

La brujería y la posesión demoníaca como reacción al avance del poder religioso

La cantidad de escritos que podemos encontrar actualmente en torno al tema de la brujería es enorme y por lo tanto muy difícil de abarcar. Si nos enfocamos únicamente en aquella bibliografía que atiende el problema en su desarrollo histórico, la dificultad aún persiste. Sabemos que la figura de la bruja estaba ya contemplada en la literatura de la Grecia antigua, desde hace al menos 2500 años. En obras tales como *El asno de oro* de Apuleyo o el *Satiricón* de Petronio, ya podemos encontrar descripciones de mujeres a las que se les atribuyen poderes sobrenaturales o conocimientos para elaborar potajes y preparados que pueden trastocar el pensamiento, los deseos, la forma física de los hombres, o incluso modificar las leyes de la naturaleza oponiéndose a los dioses mismos. No deja de percibirse la advertencia explícita o implícita que acompaña a las historias plasmadas en esas obras, advertencia sobre el carácter peligroso de la bruja y, de manera más general, sobre el carácter peligroso de la mujer. La tradición de las hechiceras divinas le da forma a ciertos cultos antiguos que serán el modelo previo y precristiano de la bruja occidental de finales de la Edad Media. Entre esas hechiceras divinas encontramos a la infernal Hécate con sus tres rostros, la seductora Cirse que cautivó a Ulises, la astuta y vindicativa Medea, entre otras (Pedraza, 2014).

Pero nos interesa sobre todo destacar aquel modelo de bruja y de brujería que es mucho más reciente y ha pasado por el filtro de una interpretación cristiana correspondiente a la última etapa de la Edad Media, justo en el tiempo en el cual se escriben los primeros documentos que expresan un mandato por parte de las instituciones cristianas a perseguir y acabar con la brujería y con toda forma de paganismo y herejía. En particular, el siglo XIV de nuestra era marca el punto en el cual una nueva conexión entre la brujería y la demonología se pone en marcha; las primeras descripciones de aquelarres datan precisamente de ese tiempo y coinciden justamente con una serie de fenómenos sociales, políticos y naturales que marcarán el pasaje de la Edad Media hacia el Renacimiento y la Modernidad.

En 1486 se publica el famoso *Malleus Maleficarum*, el *Martillo de las Brujas*, escrito en Alemania por dos inquisidores dominicos: los teólogos Jacob Sprenger y Heinrich Kramer. Este texto contiene una descripción pormenorizada –absolutamente cargada de misoginia– de las características de las brujas, de sus ritos, reuniones, así como de los castigos y penas aplicables a esos delitos. Los procesos inquisitoriales por brujería se extendieron por la mayoría de los países europeos entre los siglos XVI y XIX; independientemente de las disputas entre católicos y protestantes, ambos bandos del cristianismo adoptaron para sí la misión de exterminar el riesgo de brujería. El historiador Jean Delumeau (2012/1978) afirma que las cifras de las víctimas mortales derivadas de los procesos de brujería en ese tiempo son en realidad incalculables de forma exacta, pero se cuentan por decenas o cientos de miles. En particular, es necesario hacer notar que la persecución de brujas durante los albores de la modernidad occidental denota también una estigmatización de la mujer como un ser marcado por la maldad infernal.

Michel Foucault (2006/1974) nos muestra, en su curso del Colegio de Francia titulado *Los anormales*, que los fenómenos de brujería en esa época están intrínsecamente relacionados con un conjunto de estrategias políticas puestas en marcha por las instituciones cristianas, católicas y protestantes, como respuesta ante la puesta en cuestionamiento de sus propios fundamentos, su legitimidad y su predominancia social. Para Foucault, los fenómenos de brujería, pero también los de posesión demoniaca y de misticismo, no serían sino el efecto antagónico de una oleada de cristianización que se produce desde el siglo XV en el Occidente europeo. Sobre todo, por ejemplo, el cuerpo convulsivo de las místicas y las posesas, aunque también las formas de la brujería femenina, serían el efecto retardado de los nuevos mecanismos confesionales que se instalaron en el Concilio de Trento y en los famosos Tratados de Carlos Borromeo a partir del siglo XVI. Efecto y cuestionamiento, al mismo tiempo, de una nueva política de vigilancia de los cuerpos que la matriz confesional instaló y que, de acuerdo a Foucault, sigue rigiendo la manera en que se delinea la individualidad moderna en la sociedad actual, no ya únicamente por medio del ritual confesional cristiano, sino por medio del imperativo amplio de hacer pasar la totalidad de nuestras vidas por el filtro de un

discurso confesional que puede tomar la forma del examen médico, la psicoterapia, la evaluación pedagógica, etc.

Para Foucault (2006/1974), la brujería descrita en las actas de los procesos inquisitoriales se muestra como un fenómeno limítrofe, es decir, como una manifestación reactiva desde el límite mismo de los mecanismos de poder mencionados. Predominantemente, la brujería, la bruja, el aquelarre mismo, encuentran su lugar propio en la periferia no ya de las ciudades sino de las aldeas, en el campo, en el bosque, en el monte.

Por otro lado, la posesión mística o demoniaca se deslinda de la brujería por cuanto puede entenderse como “contrapoder”, como manifestación de una resistencia que se erige en el interior mismo de dichos mecanismos: en la ciudad, y dentro de ella en los conventos, en los monasterios, al interior de las iglesias. Basta atender a la literatura de la época o a los escritores góticos del siglo XVIII y XIX para darse una idea de cómo es que el riesgo de la tentación demoniaca que producen los fenómenos corporales de posesión, se percibe en el mismo sitio en donde se profesa la fe cristiana. Por ejemplo, en *Los elixires del diablo* de Hoffman, en *El Monje* de Lewis, en *Melmoth el errabundo* de Maturin, etc., la temática del monje cristiano que pacta con el demonio en la celda del monasterio es recurrente.

Podemos tomar un ejemplo paradigmático que muestra cómo es que las manifestaciones de los fenómenos corporales se encarnaban en, y dependían de, un conjunto de relaciones de saber y poder que se imponían directamente sobre el cuerpo de los afectados. En su profundo estudio sobre la llamada “posesión de Loudun”, Michel de Certeau (2012/1970) describe y analiza los acontecimientos relativos a los procesos jurídicos, eclesiásticos y médicos, llevados a cabo en la comunidad de Loudun, en Francia, desde el año de 1632, a propósito de una serie de más de veinte casos de posesión demoniaca entre las monjas ursulinas del convento local que llevaron al enjuiciamiento y ejecución del sacerdote Urbain Grandier encontrado culpable de bujería.

El análisis realizado por De Certeau coincide con la propuesta de Foucault pues muestra cómo es que los signos de la posesión tienen una relación estrecha con los protocolos mediante los cuales los “exper-

tos” (clérigos, teólogos, médicos) interrogaban y exigían la manifestación de dichos signos. De Certeau usa el término “teatro” para referirse a la escena en la cual las monjas, obedeciendo las órdenes de los inquisidores, perdían la conciencia para dar voz y expresión a un tropel de demonios que tomaban posesión de sus cuerpos. Tanto antes como durante los procesos de exorcismo se evidencia cómo es que el cuerpo de las posesas se hace valer como un campo de batalla; se transforma desde un cuerpo dócil que se inclina ante el crucifijo, a un cuerpo rebelde que escupe sobre el rostro del cura, que habla lenguas ininteligibles y que levita, según los testimonios, a varios metros sobre el suelo. Sobre estas escenas, muchas veces repetidas y consignadas en las actas, De Certeau (2012/1970) elabora dos conclusiones de importancia capital:

Entre veinte más, dos rasgos revelan en los exorcistas esta situación ambigua de la teología ante los hechos y ante sus observadores médicos: por una parte, la distorsión del exorcismo que, de acto litúrgico, de operación salvadora y reveladora, se convierte en un arma de combate teatral, la confesión de una pérdida a través del trabajo de una recuperación; por otra parte, después de haber invertido las posiciones tradicionales, la verdad debe buscarse en la mentira y es el mentiroso quien la dice (p. 159).

Podemos, entonces, destacar varios aspectos del fenómeno: primero, su carácter relacional que involucra a las posesas pero también a los expertos, así como a un público ávido de escenas excitantes, y por lo tanto, su relieve teatral en cuanto se ofrece a la mirada de otro; luego, su manifestación predominantemente corporal y su forma agonística, es decir, a la manera de un enfrentamiento, como una lucha de fuerzas que se oponen; y finalmente, el carácter ficcional de la verdad que muestra su revelación mediante el rodeo de la farsa exagerada al extremo mediante un despliegue teatral.

La histeria contra la medicina primero y contra la neurología después: la desnaturalización de la enfermedad

La histeria para nosotros es bastante conocida no solamente desde su reactivación como foco de atención médica en el siglo XIX, sino como

una condición patológica de la mujer descrita desde hace miles de años. Ya Hipócrates, en el siglo VI a. C. describía en su “Tratado de las enfermedades de la mujer”, las características de esta enfermedad atribuidas en su origen a la hipermovilidad e irritabilidad del útero en el interior del cuerpo de la mujer. Su síntoma más característico, aquel que la acercaba a la llamada “enfermedad sagrada” (la epilepsia), era el temblor incontrolable; pero también iba acompañada de un tropel de síntomas absolutamente heteróclitos entre sí: dolores en cualquier sitio del cuerpo, anestias, parálisis, irritabilidad, labilidad emocional, ceguera, etc. Los peculiares medios terapéuticos recomendados por el propio Hipócrates muestran que los griegos asumían la histeria como inextricablemente relacionada con la sexualidad de la mujer, ya que puede entenderse que su sintomatología se debe a una falta de satisfacción de la función del órgano en cuestión, o sea la reproducción (Simon, 1984/1978).

Esta concepción de la histeria se enmarca en la cosmovisión griega, puesto que cristaliza un modelo social y político, al mismo tiempo que una concepción de la diferencia sexual aceptada en ese tiempo. En primer lugar, y como lo muestra Hanna Arendt (2010/1958), la polis griega dividía en su interior el espacio de la vida en las dimensiones contrapuestas de lo público y lo privado; lo público correspondiente al ámbito de la ciudadanía, la política, el lenguaje y lo masculino, mientras que lo privado era identificado con el terreno de las relaciones familiares, el hogar, la producción económica y la reproducción biológica, así entonces, el sitio natural de la mujer.

Esta división de espacios, que traduce una división política de los cuerpos en función de sus caracteres sexuales, partía del supuesto, señalado por la historiadora Gladis Swain (1994), de que el cuerpo femenino prolongaba a la naturaleza y su función generatriz, a la manera en que se correspondían el macrocosmos con el microcosmos. De tal forma que la persona individual de la mujer se desposeía de su propio cuerpo en tanto que su capacidad reproductiva le pertenecía a la naturaleza. El útero era ese órgano mediante el cual la naturaleza se expresaba, en toda su potencia, en el cuerpo de la mujer. Esto llevó a Platón (2000/360 a.C.) a sugerir hace más de 2000 años, en su diálogo *Timeo*, que la mujer era una suerte de “animal deseoso de

procrear” (p. 720). Debe entenderse que el alma, definida por antonomasia como alma racional por el filósofo de la Antigüedad, era una propiedad diferencial del hombre, quien se acercaba más al mundo divino de las ideas, mientras que la mujer, en su animalidad, era parte del escenario de la naturaleza.

La función sexual reproductiva era aquello que debía ser satisfecho en la mujer, no tanto porque su deseo individual estuviera al mando de esa necesidad, sino porque era la expresión de la capacidad generadora de la naturaleza misma; así, entonces, los síntomas históricos eran el reclamo del cosmos interrumpido en su funcionamiento natural. Este modelo de ordenamiento del mundo, tanto de la naturaleza como de la ciudad, fundamenta, justifica y mitifica, con una evidente misoginia, la desigualdad entre hombres y mujeres en la cultura helénica antigua. La confiscación, regulación y control del cuerpo de la mujer por el poder depositado en las instituciones que mantenían el orden social en ese contexto, colocaba al hombre en una relación de evidente ventaja, pudiendo participar en la vida pública y en todos los aspectos de lo que podríamos denominar, siguiendo a Agamben (2006), la vida de acuerdo a la concepción antigua de *bios*, es decir, la vida como potencia de realización, la vida humana manifestada en sus formas política, ética, artística, filosófica, etc., mientras que reducía a la mujer a una vida en el mero sentido del *zoe* griego, como pura vida biológica.

Por ello en su famoso estudio sobre el cuerpo y el sexo, Thomas Laqueur (1994/1990) muestra que para los griegos los órganos reproductores de la mujer eran concebidos como un producto inacabado, como una forma imperfecta de los órganos reproductores del hombre, o incluso como el cuerpo del hombre vuelto al revés. Por todo esto, en el contexto de estas relaciones políticas de la antigüedad griega, el cuerpo de la mujer no dejaba de mostrar una serie de resistencias ante las sujeciones de las que era objeto; la histeria y sus síntomas tendían a poner en duda la cosmovisión griega, al mostrarse como un cuerpo femenino reacio a cumplir su propio fin, su *telos*. En un mundo helénico, en donde cada cosa tiene su lugar y su fin propios, la histeria representaba el rompimiento del orden natural, y el encargo de hacer retornar a ese cuerpo al eslabonamiento ordenado de las

causas y los efectos era el médico. No solamente la histeria mostraba la inconformidad del cuerpo –que no de la consciencia necesariamente– de la mujer con el orden socio-político y económico en el que se subsumía en el mundo griego clásico, hemos de reconocer, de acuerdo al minucioso trabajo histórico de Sarah B. Pomeroy (1999/1987), que las válvulas de escape por las cuales se reconducía la rebelión corporal femenina hacia cauces relativamente seguros y socialmente aceptados eran múltiples, entre otros por ejemplo: los cultos religiosos a la diosa Atenea, los misterios de Demeter y Core en Eleusis y la celebración exclusivamente femenina de las Tesmoforias, también y por otro lado, mediante la prostitución.

La histeria fue, a lo largo de la historia de Occidente, desde la antigüedad hasta el alba de la modernidad, una de esas enfermedades que conformaban el amplio y difuso espectro de lo que Franklyn Rausky (1977), retomando una feliz expresión de J. L. Moreno, ha denominado el “proletariado terapéutico”. Se refiere propiamente a aquellos enfermos afectados por toda clase de malestares, tanto físicos como anímicos, y que no encontraban en los tratamientos médicos una cura satisfactoria para sus síntomas. Enfermos que debían resignarse a permanecer cautivos de sus propios males en tanto que la medicina, o no ofrecía medios para su curación, o sencillamente terminaba por reconocerlos como falsos enfermos. Durante los siglos xvii y xviii, las llamadas “enfermedades de los vapores”, las “enfermedades de los nervios”, las “enfermedades de la imaginación”, las convulsiones, el “spleen”, la propia histeria también, entre otras, representaron el límite de toda posible inteligibilidad por parte de la razón médica imperante en la cultura de la época (Rausky, 1977).

El desarrollo de la llamada “psiquiatría dinámica”, aquella que se avocó a estos problemas, según nos lo describe el historiador Henry Ellenberger (1976/1970), llega a un punto culminante en la segunda mitad del siglo xix, desde el momento en el cual al menos dos escuelas francesas de neurología tomaron a su cargo el problema de la histeria y emplearon para su estudio el método, hasta ese momento profundamente desacreditado, de la hipnosis. Por un lado, la escuela de Hypolitte Bernheim en la ciudad de Nancy en Francia, y por otro, la escuela de Jean Martín Charcot asentada en el hospital parisino de

La Salpêtrière; de las dos, la que ha pasado sin duda a la posteridad con renombre y una influencia prominentes es la segunda, la del neurólogo Charcot.

A partir de la década de 1870, y debido a un cierto número de problemas prácticos relacionadas con la reorganización de un pabellón del hospital, a Charcot se le impuso la necesidad de establecer un criterio diferencial entre, por un lado, los cuadros de epilepsia reales, es decir, aquellos cuya etiología respondía a algún tipo de lesión orgánica, y, por otro lado, los cuadros de histeria epiléptica, es decir, los cuadros de falsas epilepsias que no derivaban de alguna causa orgánica. Para ello, con su alumno, el médico y dibujante Paul Richer, Charcot elabora en 1881 la descripción gráfica del llamado “gran ataque histérico” o “gran histeria” en todas sus fases: la epileptoide, la de los grandes movimientos o del clownismo, la de las actitudes pasionales y la del delirio (Charcot, 1981/1882). La descripción grafica mediante los bocetos de Richer y de un buen número de fotografías de las distintas posturas y actitudes histéricas fueron publicadas posteriormente en la revista titulada “Iconografía fotográfica de la Salpêtrière”, en dos ediciones sucesivas (Didi-Huberman, 2007/1982).

Esa condición proteica, la histeria, que puede adoptar la forma de cualquier otra enfermedad, orgánica o anímica, había sido por fin caracterizada por Charcot en lo que tiene de más propio y en aquello que permite reconocerla como una entidad nosológica autónoma. Pero Charcot y su escuela se esforzaron no solamente por distinguir nosológicamente a la histeria, sino por autentificarla como una enfermedad verdadera, es decir, por demostrar su etiología lesional al interior del cuerpo. Desde sus primeros intentos de localización en la médula espinal, pasando luego al empleo de la noción de “lesión dinámica” en el córtex, por la idea de “diátesis histérica”, y hasta el problema de las parálisis histero-traumáticas que le permite dar un paso más hacia la desfeminización de la histeria (Charcot, 2007/1886-1887), la escuela de la Salpêtrière mostrará una basculación involuntaria y sin entusiasmo, como llevada por la exigencias de su obstinado objeto, hacia lo que Gladis Swain (2009/1997) denomina la “psiquización” de la histeria (p. 80).

El interés de Charcot en los casos de histeria masculina y el empleo de la hipnosis desde finales de la década de 1870, marcan el punto a partir del cual la doctrina charcotiana se ve obligada a comenzar a admitir dos supuestos antagónicos. En primer lugar, lo que Paul Bercherie (1988) denomina “paradoja objetiva” (p. 95), es decir, la contundente afirmación de Charcot en relación a las parálisis histéricas, según la cual éstas eran “parálisis por imaginación” y no “parálisis imaginarias”, para aclarar que esas impotencias motrices son tan reales como las que dependen de una lesión orgánica y no una mera simulación (citado en: Bercherie, 1988, p. 95). En segundo lugar, la doctrina se ve orillada a admitir que, a pesar de la realidad y de la objetividad de los síntomas, la causa de la histeria se desmaterializa cada vez más a medida que se la busca en todas partes dentro del cuerpo, escollo que tiende a llevar al límite mismo de sus posibilidades explicativas y experimentales a la anatomía patológica. De ahí que el nombre de Charcot sea mayormente importante para nosotros sobre todo por el trabajo que, en negativo y *au contraire*, realizó como condición para el advenimiento de la llamada “histeria psicoanalítica”, de la “histeria psíquica”. Por ello, Swain (2009/1994) afirma que “la neurología descorporeizó la histeria [...] sacando a la luz la anatomía imaginaria que rige sus manifestaciones (p. 209), y por su lado, Bercherie (1988) nos dice que “ese pasaje por el absurdo permitió por sí solo levantar la hipoteca <nerviosa>, y que en consecuencia el descubrimiento del inconsciente dependió histórica y epistemológicamente del progreso de la patología médica” (p. 70).

El “absurdo” al que arriba la escuela de la Salpêtrière se leerá como un fallo irrevocable, pero su valor estriba en que, si bien muestra el carácter inmaterialmente orgánico de la causa de la histeria, revela, por otro lado y sin proponérselo, la materialidad relacional que incita los fenómenos de la enfermedad. Esa materialidad relacional es política en el sentido foucaultiano (Foucault, 2001/1976) del término, pues implica una relación de fuerzas, pero es también inconsciente pues se desarrolla sin la participación deliberada de los sujetos que se ponen en relación material. Así también, y no menos importante,

como lo mostrará Freud unos años después, esa relación es eminentemente sexual³.

El médico Hippolyte Bernheim, principal rival de Charcot en la universidad de Nancy, se quejaba de que el llamado “gran ataque histérico” no era otra cosa que una invención de la propia Salpêtrière, es decir, un producto de las condiciones del hospital determinadas por el tipo de relaciones entre pacientes, médicos y el propio Charcot. El director de la escuela de Nancy afirmaba nunca haber visto uno de esos ataques fuera de la Salpêtrière, y explicaba esto planteando que la llamada “sugestibilidad” no era un rasgo patológico característico de la histeria, como lo afirmaba Charcot, sino que era la condición misma para que, en ciertas condiciones, una persona pudiera manifestar los síntomas de histeria (Ellenberger, 1976/1970). Así entonces, por efecto de la sugestibilidad y por las condiciones del propio hospital, se habría creado artificialmente algo tal como el gran ataque histérico, el cual no era entonces la cristalización última de la enfermedad real, sino el producto manufacturado por Charcot en su fábrica hospitalaria.

Para nosotros esto es de la mayor relevancia, pues lo que se muestra a través de la crítica de Bernheim no es tanto la irrealidad del fenómeno histérico, sino más bien su dependencia respecto de ciertas condiciones que pudiéramos calificar de “relacionales”, es decir, su dependencia respecto de ciertas formas de relación establecidas entre la o el histérico y una instancia de poder y saber que, en el caso del hospital de la Salpêtrière, ponía en juego todo un aparato extremadamente prolijo de observación para ofrecer a la mirada de los médicos y de un público amplio la sintomatología histérica.

El filósofo Georges Didi-Huberman (2007/1982) muestra cómo es que el “espectáculo” (p. 11) del cuerpo desposeído de sí mismo, el cuerpo convulsivo de la histérica, dependía inexorablemente de las condiciones específicas del hospital. La Salpêtrière funcionaba como una enorme maquinaria de observación para extraer y hacer emerger

3 No aludimos aquí al sentido matemático en que la palabra “relación” es usada por Jacques Lacan cuando afirma que “no hay relación sexual”.

desde los cuerpos el fenómeno histórico, imponiéndoles una serie de controles, exigencias, conminaciones sutiles o duras, para transformarlo en imagen, en espectáculo, en fotografía. El papel de la mirada en la constitución de ese fenómeno es mucho más que meramente científico, no es solamente una mirada aséptica que se dirige desde afuera hacia el objeto en naturaleza propia; esa mirada es fundamental y funge como la condición constitutiva del fenómeno histórico que, en tanto que se muestra como un espectáculo, está siempre dirigido a la mirada del otro, la cual retroactivamente no deja de solicitarlo y propiciarlo en el terreno de la intersubjetividad.

Se crea así un saber nuevo, el saber de la historia; no era éste un saber derivado de los datos puros que se ofrecen tersamente a la mirada de los médicos, sino un saber producido, extraído, arrancado, propiciado en virtud de una ciencia y una tecnología que no tenía nada de neutrales. Michel Foucault (2005/1973) en su curso del Colegio de Francia titulado *El poder psiquiátrico*, plantea sobre lo anterior que en el contexto del escenario práctico de la psiquiatría en el siglo XIX, es decir en el asilo, las histéricas habrían sido las primeras representantes de un movimiento antipsiquiátrico. Foucault verá en la historia menos una enfermedad que un fenómeno de lucha, a través del cual las enfermas respondían a un saber y un poder disciplinarios que, amparándose en el mero privilegio que se arrogaba la psiquiatría por ser una ciencia, reducía la terapéutica a una imposición disimétrica de fuerzas. Así entonces, para Foucault (1973) las histéricas habrían sido las “verdaderas militantes de la antipsiquiatría” (p. 302), puesto que bajo ese nombre debe entenderse todo movimiento que reintrodujera la cuestión de la verdad en la locura, que volviese a traer la problemática de la relación de los síntomas y la cura con una verdad (Vallejo, 2006).

Por ello, el psicoanálisis estaría también inscrito en esa tradición antipsiquiátrica, pues el movimiento teórico y técnico-terapéutico efectuado por Freud desde principios de la década de 1890, permitió buscar la causa de los síntomas histéricos no ya en alguna región oculta de la anatomía, sino en la narrativa histórica del pasado del sujeto, narrativa que muestra el punto de rompimiento de las asociaciones como recuerdos a consecuencia del acontecimiento traumático.

El movimiento desde la inicial teoría traumática freudiana, pasando por su desconfianza en la veracidad fáctica del relato de la histérica y hasta el arribo a una concepción estrictamente psicoanalítica respecto de la realidad fantasmática y deseante que cristaliza el discurso del paciente, confirma que para el psicoanálisis el síntoma histérico, en su irracionalidad aparente, es sin embargo revelador de un núcleo de verdad, verdad en relación al sujeto, pero también verdad de la condición psicosocial del sujeto. Por ello la noción de “transferencia” para Freud (2004/1912; 2004/1914; 2004/1915) será esencial en la técnica y en la terapéutica psicoanalíticas, pues muestra que el medio de curación es del mismo tipo que la causa de la enfermedad: intersubjetivo. Dicha noción y su empleo técnico en la clínica permitirá a Freud –aun cuando él mismo no lo haya pretendido así– la desmitificación de la pseudonaturaleza de la enfermedad histérica y su reconducción hacia su génesis relacional, social y cultural, como producto sintomático y crítico que muestra la verdad de la humana inadaptableidad del sujeto a un sistema deshumanizante (Dahmer, 1983/1973).

Conclusión: todo síntoma es histérico por cuanto realiza una crítica

Para el psicoanálisis la histeria representa algo más que una condición *sine qua non* de su propia emergencia histórica, es también, como para Michel Foucault, antes que una patología o una anormalidad, un discurso desafiante que interpela y desmiente a la ciencia y al poder dominantes. Ni las leyes de la anatomía, ni las reglas de la patología, nada de ellas funciona como cabría esperar al tratar de explicar a la histeria, ni siquiera la lesión cerebral tiene materialidad. La histeria es un desafío a cuantos se arrogan el saber y el poder, y en este sentido, en su desafío, la histeria también incita, puesto que con su reto consigne despertar al amo y empujarlo hasta, como dice Jacques Lacan, el “pie del muro de producir un saber” (citado en: Astudillo del Valle, Esteban-Arnáiz, Álvarez-Martínez, 2010, p. X).

La enseñanza lacaniana desde finales de los años sesenta, particularmente después de los acontecimientos de mayo del 68, comienza

a delinear la especificidad de una noción de discurso a partir de la cual se materializarían cuatro formas de economía discursiva que dan fundamento al lazo social y que permiten situar la manera en que el sujeto goza en su calidad de sujeto hablante, a saber: el discurso del amo, el discurso de la universidad, el discurso del psicoanálisis y el discurso de la histeria. Para entender cabalmente el meollo del discurso histórico, habría que ponerlo en relación con los otros tres, tarea que excede por mucho las posibilidades de la comunicación presente. En su seminario correspondiente a los años 1969-1970, Lacan (2002/1975) afirma respecto de la histérica:

Ella quiere un amo (...) Quiere que el otro sea un amo, que sepa muchas cosas, pero de todas formas que no sepa las suficientes como para no creerse que ella es el premio supremo de todo su saber. Dicho de otra manera, quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna (p. 137).

El matema correspondiente al discurso de la histeria coloca en relación a un sujeto que interpela a un amo en función de un deseo de saber. La función del síntoma histórico es la de una pregunta, por ello el agente es propiamente el síntoma mismo, el cual desenmascara a un amo respecto de la imposibilidad fundamental que éste tiene para responder en su estatuto ilusorio de “todo saber”. El problema fundamental que plantea la pregunta histórica es el de la relación sexual, una pregunta que “se le plantea al sujeto en el plano del significante, en el plano del *to be or not to be*, en el plano de su ser” (Lacan, 2004/1981, p. 239). La estructura de la pregunta, como la de toda pregunta, es esencialmente simbólica, no tiene nada que ver con la forma en que la sexualidad se encarrila en el terreno de la animalidad mediante el patrimonio instintivo. Esto demuestra, como ya lo mencionábamos, que la aparente naturaleza de la enfermedad histórica es en realidad una pseudonaturaleza, pues su génesis y su dominio son simbólicos y, por lo tanto, intersubjetivos.

El discurso histórico requiere un amo, pero requiere especialmente un superior al que contraponerse y derrocar. Por ello la relación de la histérica con el amo es una relación de poder, de desafío, de estrategia. El paralelismo que Lacan (2002/1975) encuentra entre la histérica

y la clase proletaria es, a este respecto, destacable, pues el valor sintomático del malestar del trabajador, de su alienación en el trabajo, de su deshumanización, muestra críticamente –al igual que el síntoma histérico– algo más que una mera condición atípica, anormal y extraña. Este síntoma *se* muestra así mismo como una crítica que permite entender que tanto la histérica como el proletariado han sido, además de explotados, despojados de su saber.

Al revelarse la verdad de la histeria y de la clase proletaria –cuyo saber no se encuentra ni en la propia histérica, reducida a la condición de enferma, ni en el propio proletariado, segmentado y alienado, sino fuera de ellos– también se muestra que dicha condición es inaceptable, y desde el momento en que se la contempla en lo que es en sí misma, en su faz brutal e intolerable, ya podemos comenzar a transformarla. Por ello David Pavón-Cuéllar (2014) afirma que el discurso de la histérica y el movimiento revolucionario del proletariado coinciden al formar parte del “acontecimiento político-subversivo”, ya que vehiculizan la enunciación y la denuncia, la des-identificación con el significante amo, fungen como un cuestionamiento al poder, permiten la des-ideologización y la des-idealización por la irrupción de la verdad en el saber y corresponden a la insurrección y a la emancipación (p. 164).

Hemos tratado de demostrar que todo síntoma histérico es, no la manifestación representante de una lesión o etiología orgánica, ni tampoco un problema de orden estrictamente natural, sino el signo de una pregunta que no tiene respuesta, pues muestra el límite y el fallo del orden significante en el terreno de la sexualidad. La sexualidad sería el real indomable que retorna sintomáticamente como consecuencia del quiebre simbólico inevitable al que se enfrenta cada sujeto en la encrucijada de la pregunta por su sexo. La pregunta histérica muestra siempre ese fallo, muestra de forma paradigmática el impase en la relación sexual, su imposibilidad. Este problema, de acuerdo a Alain Badiou (2009/1982), es el anclaje materialista del psicoanálisis, de la misma manera que el problema de la imposibilidad de las relaciones de clase es el anclaje materialista del marxismo: “(...) si lo real del psicoanálisis es la imposibilidad de lo sexual como relación, lo real del marxismo se enuncia: ‘No hay relaciones de clase’. ¿Qué significa

esto? Puede decirse de otro modo: antagonismo” (p. 153). Lo que aquí más interesa destacar es que este materialismo de los cuerpos, pero también de las relaciones sociales, es un materialismo que no puede entenderse sino en su forma antagónica, en la lucha permanente que lo constituye y que imposibilita cualquiera verdadera “relación” en el sentido matemático de complementariedad, su absoluta inserción y resolución en el orden simbólico.

Así por ejemplo –y volviendo sobre el problema de la brujería que es, de acuerdo a lo que tratamos de demostrar, el problema del cuerpo que se rebela ante un amo en el plano del significante– Silvia Federicci (2004) propone que la persecución de las brujas desde el Renacimiento ha de entenderse como la prolongación de la lucha de clases por otros medios, y que el miedo al *sabbath* es al mismo tiempo el miedo a las reuniones campesinas en donde se gestaban las sublevaciones contra los señores feudales. Por ello, Federicci no deja de afirmar que la caza extendida de brujas en la Europa de los siglos XVI al XVIII fue una condición necesaria, paralela a la acumulación de la riqueza originaria para el tránsito del feudalismo al capitalismo. El cuerpo de la bruja marcado por el diablo es también un cuerpo que se resistió, tanto como pudo, a entrar en los controles sexuales de la biopolítica, entendida como gestión de la producción y reproducción de cuerpos como mano de obra industrial y militar requerida en los albores del capitalismo y en la formación de los Estados-nación modernos.

Es lícito afirmar que todo síntoma tiene un estatuto histórico por cuanto revela una verdad a manera de crítica, de interpelación, de subversión en contra de una estructura significativa de saber y de poder dominante. La parálisis, la convulsión, el dolor histérico, etc., en toda su irracionalidad revelan una verdad, pues son irracionales sólo desde el punto de vista de una aparente racionalidad que se pretende esférica que es la de la ciencia médica y psiquiátrica. Dialécticamente, la irracionalidad del síntoma histérico se habrá de tornar perfectamente racional retroactivamente, a posteriori, si es que se pone en relación con una verdadera ciencia crítica como el psicoanálisis o el materialismo histórico (Braunstein, 2006/1975), que no pretenda subsumirlo en una lógica sistemática devoradora y voraz. Por ello el valor del síntoma es el de revelar no únicamente la verdad de un sujeto

sino la verdad estructural de un sistema en toda su irracionalidad totalitaria y totalizante. El síntoma histérico, irracional a los ojos del psiquiatra, revela (y rebela) su racionalidad al denunciar la irracionalidad obscena de la racionalización médica del malestar humano. Para captar dialécticamente esta denuncia sintomática en su pleno valor de verdad, no habría que colocarla ni leerla en el nivel de su formulación consciente sino inconsciente, no en el plano del conocimiento sino del saber no sabido, no en el enunciado sino en la enunciación.

Querría entonces finalizar este recorrido, en donde se ha intentado mostrar cómo es que las manifestaciones corporales y anímicas de los fenómenos histéricos, en diferentes momentos históricos y en diferentes contextos sociales, no pueden comprenderse sin ser enmarcados en un cierto número de relaciones de orden discursivo y político. No quiero afirmar, como se viene haciendo desde hace cierto tiempo desde la perspectiva de un historicismo rampante e ingenuo, que las manifestaciones de la histeria son nada más que el producto secundario, los efectos del ejercicio de dichos mecanismos de saber y poder sobre el cuerpo⁴.

Se ha pretendido mostrar que la histeria no deja de demarcar una y otra vez el límite mismo del ejercicio de dichos mecanismos. Y que

4 Como de hecho parece sugerirlo Mauro Vallejo (2006) siguiendo a Foucault: “¿Qué puede ser la histeria absuelta de la dispersión de mecanismos que la nombran como patología, carente de todas las medidas técnicas y prescripciones discursivas que la colocan al lado de otros desarreglos de la salud o el deseo, distanciada de las figuras que la recortan del trasfondo oscuro de otros hechos, carente de su médico, de su psiquiatra, de su hipnotizador o de su psicoanalista? Sin todo ello, sin todos esos indicios del cuidado que se le dedican, la histeria no es nada” (p. 129). Es claro que Vallejo no pretende negar la existencia histórica de la histeria, solamente pretende mostrar la dependencia de esa existencia respecto de los discursos y los mecanismos que la cercan y la nombran. Sin embargo, al afirmar que sin todos esos discursos y mecanismos, la histeria “no es nada”, me parece que niega lo que de hecho sí “habrá de ser” la histeria en su materialidad más allá de esos mecanismos. La histeria, una vez analizada mediante las herramientas de una ciencia crítica, habrá de ser y habrá de mostrarse en su verdad propia como aquello que se resiste, por su propio exceso de vitalidad, a ser subsumido plenamente al interior del sistema simbólico de la cultura.

el cuerpo sobre el que recaen los efectos de las redes de poder y de saber no es un mero producto pasivo de aquellos, sino que en su propia inmanencia ese cuerpo manifiesta una vitalidad refractaria, una resistencia indócil, una obstinación, una intransigencia que cuestiona, que socava, que derriba una y otra vez aquel aparato complejo que se pone en marcha para cercar y someter a los cuerpos, sobre todo el cuerpo de la mujer, pero también el del homosexual, el del delincuente, el del loco, el del obrero, etc. Así, el discurso lingüístico, pero también el discurso corporal de la histeria, se establece siempre como una oposición, como la contraparte en una lucha cuyo opuesto es el discurso oficial de una teología, de una moral, de una economía, de una ciencia médica, etc. El síntoma histérico es un discurso impugnador, contestatario, subversivo, revolucionario, que muestra, como lo ha enunciado Jacques Lacan, que ningún sistema simbólico puede devorar en su interior la totalidad de lo real, en este caso de lo real corporal, pues éste siempre se resiste, siempre retorna. El discurso histérico, en todo lo que tiene de heteróclito en sí mismo, se hace valer siempre como una crítica a algún saber y a algún poder que pretenda tener un pleno dominio sobre los cuerpos.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-textos.
- Arendt, H. (2010/1958). *La condición humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Astudillo del Valle, H., Esteban-Arnáiz, R., Álvarez-Martínez, J. M. (2010). *Presentación. La histeria antes de Freud*. Madrid, España: Edición de Aliénistas del Pisuerga.
- Badiou, A. (2009/1982). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Bercherie, P. (1988). *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Braunstein, N. (2006/1975). ¿Qué entienden los psicólogos por psicología? En: Braunstein, N., Parternac, M., Benedito, G., Saal, F. *Psicología: Ideología y ciencia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Charcot, J. M. (1981/1882). Descripción del gran ataque histérico. En: *Revista de la Asociación española de Neuropsiquiatría*, 2(1), 121-126. Dispo-

- nible en: <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/14605/14484>.
- Charcot, J. M. (2007/1886-1887). Parálisis histero-traumática masculina. En: Aldo Conti, N., Stagnaro, J.C. (Comps.). *Historia de la ansiedad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Polemos.
- Dahmer, H. (1983/1973). *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- De Certeau, M. (2012/1970). *La posesión de Loudun*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delumeau, J. (2012/1978). *El miedo en Occidente*. México: Taurus.
- Didi-Huberman, G. (2007/1982). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid, España: Cátedra.
- Ellenberger, H. F. (1976/1970). *El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Madrid, España: Gredos.
- Federicci, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2001/1976). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2005/1973). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006/1974). *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2004/1912). Sobre la dinámica de la transferencia. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trad.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 93-105). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2004/1914). Recordar, repetir y reelaborar. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trad.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 145-157). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2004/1915). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trad.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 159-174). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gauchet, M., Swain, G. (2000/1997). *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Lacan, J. (2004/1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2002/1975). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Laqueur, T. (1994/1990). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, España: Cátedra.
- Maleval, J.-C. (1994). Cómo desembarazarse de la histeria o la histeria en el siglo XX. En: *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 49(14),

- 269-290. Disponible en: <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15372/15233>.
- Nucamendi, G., Guillén, G. y Sánchez, M. (2013). Fibromialgia. En: *Vigilancia Epidemiológica Semana*, 29, 1-28. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/13762/2013_29.pdf.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso Editores.
- Pedraza, P. (2014). *Brujas, sapos y aquelarres*. Madrid, España: Valdemar.
- Platón. (2000/360 a.C.). Timeo. En: *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Pomeroy, S. B. (1999/1987). *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid, España: Akal Ediciones.
- Rausky, F. (1977). *Mesmer: el periodo parisino*. En: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/rausky_mesmer.htm.
- Simon, B. (1984/1978). *Razón y locura en la antigua Grecia*. Madrid, España: Akal Ediciones.
- Swain, G. (2009/1994). El alma, la mujer, el sexo y el cuerpo. En: Swain, G. *Diálogo con el insensato*. Madrid, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Vallejo, M. (2006). *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.

UN IMPOSIBLE DUELO

Sylvia De Castro Korgi¹

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

sylviadecastro@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9947-1165

DOI: 10.17533/udea.affs.v16n30a11

Resumen

Teniendo como marco histórico el conflicto armado en Colombia, el artículo trata acerca del duelo truncado en casos de desaparición y, tomando apoyo en un cuento literario y un documental, muestra cómo mediante un ritual popular de enterramiento de cadáveres de desconocidos que flotan en los ríos, los habitantes de los puertos aparecen como los repre-

sentantes de una humanidad que se niega a entregarle a la barbarie el último baluarte de una costumbre, en el sentido ético del término, que nos ha permitido mantenernos a salvaguarda de esa lógica: la costumbre de la sepultura.

Palabras clave: duelo, desaparición, conflicto armado, literatura

AN IMPOSSIBLE MOURNING

Abstract

Having as a context the armed conflict in Colombia, this paper addresses the truncated mourning in cases of disappearance. Supported on a literary tale and on a documentary, it presents how, through the popular ritual of burying the corpses of unknown people floating on the rivers, the riverside dwellers appear as rep-

resenting a humanity which refuses to give to barbarity the last bastion of a custom, in the ethical sense of the term, that has allowed us to be safe from that logic: the custom of the burial.

Keywords: mourning, disappearance, armed conflict, literature.

1 Psicoanalista. Profesora de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura. Miembro del Grupo de Investigación "Psicoanálisis y cultura", Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá).

UN DEUIL IMPOSSIBLE

Résumé

Cet article s'inscrit dans le cadre du conflit armé en Colombie, et aborde le deuil tronqué dans les cas de disparition forcée. En prenant appui sur un récit littéraire et sur un documentaire, le texte montre comment, grâce à un rituel populaire d'enterrement de cadavres d'inconnus qui flottent dans les rivières, les riverains apparaissent comme les représentants

d'une humanité qui refuse de céder à la logique de la barbarie le dernier bastion d'une coutume (dans un sens éthique) qui leur a permis de se protéger contre cette même logique : la coutume de la sépulture.

Mots-clés : deuil, disparition forcée, conflit armé, littérature.

Recibido:15/03/2018 • Aprobado:31/10/2018

*Contra la fugacidad, la letra
Contra la muerte, el relato.*

Tomás Eloy Martínez

I.

Me propongo acudir a la reflexión freudiana sobre el duelo en un momento en que nuestra experiencia histórica más reciente, la de una guerra irregular que ha llegado parcialmente a su fin en virtud de un esforzado acuerdo de paz, nos permite – con cierta esperanza – volver el rostro a lo que viene después del fulgor del combate, si asumimos que la estela de dolor no equivale al proceso de duelo. En virtud de la diferencia entre el dolor y el duelo, entre la aflicción causada por la pérdida y el duelo que, aun contando con el dolor, implica un cierto proceso psíquico, una cierta reestructuración psíquica del doliente, es acertado preguntarse, en estos días justamente, por la incidencia del acuerdo de paz sobre las víctimas porque, más allá de los aspectos jurídicos (*cf.* Agamben, 2000, pp. 16-17)², reconocimiento de las víctimas mediante y promesa de aproximación a la verdad de los crímenes, ¿no promete acaso la firma misma del acuerdo la transición a otro momento en el que el dolor de paso al duelo? Quizás podríamos ver en ello el verdadero alcance de un acuerdo de paz que ha situado a las víctimas del conflicto en el centro de sus preocupaciones. La apuesta, pues, no ha sido cualquier cosa, considerando el tamaño de nuestra tragedia.

El duelo, entonces. Según sabemos, Freud adjudica al duelo el carácter de una reacción ante la pérdida de un ser querido o de una abstracción equivalente, como lo es el caso de un proyecto, de un ideal, la patria o la libertad, abstracción que ocupa un lugar privilegiado cuya falta provoca el duelo en virtud del sentido y del valor que el sujeto le reconoce. Al respecto, no puedo pasar por alto el talante dolido de

2 Imposible no recordar en este punto la reflexión agambeniana en relación con el uso de las categorías jurídicas: Agamben advierte que el derecho no tiende al establecimiento de la justicia, tampoco al de la verdad, exclusivamente a la celebración del juicio.

esa comunicación titulada “La desilusión provocada por la guerra”, una de las dos que bajo el título “De guerra y muerte. Temas de actualidad” Freud publica a pocos meses del estallido de la primera guerra mundial. En ella reconoce una pérdida así, anudada al socavamiento de los ideales de la eticidad, del cuidado del bien común y de la aceptación de las diferencias entre las naciones, pérdida de la que se conduce en grado apenas coherente con los horrores que el combate fue capaz de provocar.

En efecto, Freud señala cómo esa guerra no fue menos cruel que otras, al contrario, transgredió un límite acogido por lo que ya para entonces se designaba como derecho internacional, lo cual era para él indicador de cómo las naciones cultas contribuían a la barbarie. Así las cosas, y sobre el fondo del desmoronamiento de la fugaz esperanza de una “guerra ideal”, Freud (1915/1992) concluye que la desilusión provocada por la guerra “(...) no está justificada, pues consiste en la destrucción de una ilusión” (p. 282).

Con la guerra nos hallamos, pues, sin velo ante el horror del que la humanidad es capaz. Según la elaboración freudiana, la guerra nos deja turbados ya no solo porque nos confronta con la muerte de una manera insoportable, sino porque nos enfrenta sin remedio ante las manifestaciones de odio que resultan ajenas a nuestros ideales de civilidad. La guerra, la Gran guerra, como sabemos, interrumpió toda legislación, con lo que eso tuvo como consecuencia a título del desfondamiento del Otro de la ley, del Otro del pacto social, lo cual no fue ajeno a la paulatina desaparición del dominio de lo público que hasta entonces había funcionado como recurso simbólico para quienes se hallaran en duelo (cf. Elmiger, 2011, p. 31-50). Freud no lo dice explícitamente, pero esa modificación de las cosas, hoy en día debidamente documentada, es el telón de fondo de sus elaboraciones. Por lo demás, nosotros sabemos lo que en Europa ya se anunciaba, por increíble que fuera, y lo que ocurrió. Con todo, aquí, en Colombia, la barbarie de la guerra no dejó de sorprendernos...

Ahora bien, es en relación con la pérdida de un ser querido, del objeto de nuestro amor, de nuestra ventura, cualquiera sea el lugar que ocupe en el entramado de las relaciones sociales, que el asunto del due-

lo se plantea para Freud de forma explícita. No nos resultará entonces difícil diferenciar el ideal que pierde su vigencia, del semejante cuyo cuerpo se entierra, aún si muchos colombianos nos vestimos de luto el 2 de octubre de 2016, cuando el No se impuso sobre el Sí en el plebiscito que buscaba refrendar los acuerdos de paz de La Habana. Quizás podemos intentar una aproximación conclusiva al respecto y afirmar que entre el ideal que se pierde y el agujero en lo real abierto por la ausencia del otro, del semejante al que debemos enterrar, una diferencia radical se plantea: al fin de cuentas la pérdida de los ideales es un asunto al que estamos expuestos más o menos de manera cotidiana, cuando caen los velos que entre tanto los engalanaban. Otra cosa es la muerte del semejante, de aquel para quien no hay sustitución posible, del que no puede anhelarse ninguna recuperación, uno de cuyos asuntos fundamentales es el cadáver, es decir, en relación con los ritos de enterramiento, con lo cual el panorama de nuestra tragedia se va perfilando... Esa es al menos la ruta en la que me comprometo en este texto.

Todavía, en el tratamiento del asunto en "Duelo y melancolía", Freud (1917/1992, p. 176) introduce la noción de 'trabajo de duelo', esa suerte de exigencia que se le impone al doliente en relación con la pérdida, y que aparece primero en su pluma como "trabajo de recuerdo" (cf. Batista, 2011, p. 17-30). Se trata, según sabemos, del privilegio que él le concede al desasimiento paulatino de la libido que anudó los lazos con el muerto, de cada recuerdo, uno a uno, desasimiento doloroso, que compromete al deudo en lo más profundo de sí, y del que podríamos destacar dos elementos para nuestro propósito.

En primer lugar, que tal aflojamiento de los lazos exige un trabajo de memoria, allí donde a primera vista pareciera de olvido. Freud (1917/1992, p. 243) dice explícitamente que los recuerdos y las expectativas en que la libido se anudaba al objeto no son clausurados, al contrario, son sobreinvertidos, es decir, que la sobreinvertidura de los recuerdos es condición de su clausura³... Con lo cual el asunto de la memoria del muerto queda situado en una articulación inevitable con el duelo. Quiero decir entonces que el "trabajo del duelo"

3 Agradezco a mi colega Mario Figueroa por esta indicación.

riñe con una idea de “enterrar la memoria” que los deudos guardan de sus muertos, una memoria tanto más presente y acuciante cuanto que los crímenes no han sido esclarecidos y sus cuerpos no han sido siquiera hallados... (cf. Gaitán, 2017). Aquello que espera ser enterrado, en este país, a despecho de lo que anhelan quienes operaron como “determinadores” de los crímenes, no es la memoria de desapariciones y asesinatos, son los muertos.

En segundo lugar, de ese desasimiento paulatino dice Freud que avanza, ahora sí, en una suerte de desprendimiento y culmina, finalmente, en una renuncia de lo perdido en virtud de la cual la libido, una vez libre, estaría dispuesta a la sustitución del objeto. Freud se muestra, pues, a favor de la sustitución del objeto perdido, sustitución apoyada, por lo demás, en los buenos servicios del examen de realidad, lo cual no deja de ser extraño... pues, ¿quién no recuerda su original reflexión sobre la realización del deseo y sobre el objeto que se constituye en esa experiencia inaugural, un objeto que no es otra cosa que la huella de memoria de un encuentro para siempre perdido? (cf. Rabinovich, 2003, pp. 12-14).

Pero, entonces, tampoco es de extrañar que el propio Freud, en virtud de su propia experiencia, haya podido interrogar el final prometedor de la sustitución del objeto perdido al término del proceso de duelo. De hecho, una carta suya, no un texto conceptual ni un informe doctrinario, nos conduce al propio duelo de Freud por la muerte de su hija Sophie, un duelo que viene a subvertir sus convicciones. En 1929, le escribe a su amigo Ludwig Binswanger, él mismo en duelo por la muerte de uno de sus hijos, estas palabras:

Aunque sabemos que después de una pérdida así el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que continuaremos inconsolables y que nunca encontraremos con qué rellenar adecuadamente el hueco, pues aún en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto. Así debe ser. Es el único modo de perpetuar los amores a los que no deseamos renunciar (Freud, 1893-1939/1963, p. 431).

Digamos entonces que aun en el duelo que Freud califica de normal, aspirar a la sustitución del objeto perdido por otro, una sustitución sin

resto, no es más que... vana ilusión. La muerte revela que algo del objeto perdido es inolvidable, por lo tanto, insustituible. Lo es porque el objeto no se reduce a representación. Lo irrepresentable del otro, eso que Michael Turnheim llama la alteridad, la irreductible singularidad del otro, eso, antes que resolverse gracias al trabajo de duelo, lo moviliza...

Tal constatación nos obliga a volver sobre las formulaciones freudianas de la segunda comunicación recogida en el texto ya citado "De guerra y muerte", en este caso "Nuestra actitud hacia la muerte", en el que se hace explícita la doble vertiente de la muerte, la propia y la del otro, para advertir que no es solo la primera, la propia -de la que sabemos que no hay registro en el inconsciente- la que nos resulta irrepresentable. También la irrupción de la muerte del otro nos revela una parte suya que escapa a la representación. ¿No es esa acaso la impresión ante la que nos arroja la presencia misma del muerto? Impresión de extrañeza, por decir lo menos.

Con estos elementos en juego, una conclusión se advierte, relativa a la doble desdicha que es para nosotros la muerte de alguien que nos es próximo pues, por un lado, nos pone frente a la alteridad de la muerte, es decir, de lo no representable a nivel de lo universal -aquello en relación con lo cual el hombre de los orígenes fabricó espíritus y demonios (cf. Freud, 1913/1991, p. 65)-, mientras que de otro lado nos enfrenta a la presencia de lo que permanece, de un resto del muerto, a nivel de lo particular, un resto que no se deja eliminar... (cf. Turnheim, 2002). Lo real del muerto, a lo que habría que sumarle la particularidad de nuestro encuentro con él y de lo que hemos sido para él, lo hacen refractario a la sustitución (cf. León-López, 2011, pp. 67-76). En verdad, es imposible hacer el duelo cabal del otro de una relación en la que cada uno aporta su alteridad, es decir, en la que cada uno aporta, justamente, lo insustituible...

Pero lo que en adelante quisiera destacar es cómo esa alteridad plantea problemas a la memoria, que no sabe qué hacer con lo que no es representación o, incluso, que no puede hacer nada a falta de representación (cf. Turnheim, 2002). Ahora, según creo, retroactivamente cobra pertinencia lo que he dicho hasta aquí. En adelante se abre el otro capítulo, ineludible, del duelo: el de los rituales de en-

terramiento, los que se nos revelan como intentos de tratar, de bordear lo irrepresentable de la muerte, con lo cual nos aproximamos al asunto doloroso que se nos presenta, en Colombia, como una herida abierta, una vergüenza, una deuda con las víctimas del conflicto.

Este tema, el de la memoria de los muertos, del cuidado del cadáver, del entierro, agrega a la comprensión hasta aquí presentada, un tanto dual del duelo puesto que se juega entre el deudo y su muerto, elementos que Freud puso en principio a la cuenta de su examen sobre el desarrollo de la cultura. En "Tótem y tabú" rastrea entre los llamados primitivos la existencia del tabú de los muertos y la serie de limitaciones, prohibiciones y mandamientos a los que este conduce y que se manifiestan durante el período de duelo. Freud (1913/1991, p. 67) asegura que no se puede responsabilizar al duelo por las prácticas del tabú, pero también afirma que estas, dado su carácter de restricciones, dan expresión al duelo. Este hallazgo nos pone en la pista de la historicidad de las formas que asume el duelo, sus rituales, y, simultáneamente, de lo que constituye su invariante: el tratamiento del cadáver. El duelo, pues, como Freud lo consigna, atañe tanto al afecto penoso como a su manifestación ritual.

El asunto de los rituales no es ajeno a lo que Freud llama la prueba de realidad. El trabajo de duelo cumple con una función, la de admitir como perdido lo que se ha perdido, admitir también que no retornará, y eso equivale a pasar de la *experiencia de la desaparición...* momentánea, a la de la inexistencia... permanente (cf. Batista, 2011, p. 28). Si Freud reconoce que la realidad tiene un lugar fundamental en el duelo, es justamente porque en el cumplimiento de esa confrontación se juegan el retiro de la libido y la resignación del objeto. Pero, así como no hay sustitución sin resto del objeto perdido, ¿qué asegura que la realidad atestigüe su pérdida? Aún si no podemos descuidar el tardío hallazgo freudiano según el cual, con todo y la diferencia estructural entre neurosis y psicosis, la reconstrucción de la realidad perdida fracasa en ambos casos puesto que no hay sustituto cabal de lo perdido (Freud, 1924/1992, p. 196), la presencia del cadáver es aquí determinante.

Ahora bien, cuando la *experiencia de la desaparición* no es solo una manera de hablar de la muerte sino la expectativa ante un crimen

del que no hay otra prueba que la ausencia prolongada del ser en cuestión, y luego, la ausencia del cadáver, ¿qué podemos esperar? ¡Qué duelo es posible en estas condiciones! A falta de duelo hay, por el contrario, eternización del dolor (cf. Pelegrí y Romeu, 2011, p. 141). Pienso que la desaparición –llamada forzada– nos da la medida del horror de la guerra en Colombia cuando del duelo se trata... La desaparición es un traumatismo como ningún otro, que no encuentra las vías de tramitación que serían justamente las del duelo, es una confrontación con lo real de la falta que no termina de ganar la dimensión de la pérdida porque no concluye en la confirmación de la muerte y, tampoco en el reconocimiento del cadáver y el acto del funeral (cf. Zorio, 2011, pp. 251-266).

Si a esto se agrega la indolencia tantas veces denunciada del Estado cómplice cuando no culpable, si, como ha sido la constante en años, la ocurrencia de la desaparición se ha puesto en duda y su valor de crimen ha sido impugnado por las esferas del poder, de nuevo, ¿qué podemos esperar? A falta de reconocimiento, a falta de justicia, en fin, a falta de prueba de realidad que conduciría a declarar muerto al objeto perdido, los deudos han quedado confinados al campo de la pesadilla (cf. Pommier, 1989, p. 133).

No alcanzamos a sopesar el valor y la función de los ritos funerarios, cuyo menosprecio se ha instalado en las sociedades occidentales en paralelo con la devaluación de lo público. De hecho, se ha planteado la pregunta acerca de qué le debe a esta devaluación la epidemia de depresión en el mundo contemporáneo... Pero ese es otro asunto.

II.

Como a mis hermanos los han desaparecido, esta noche espero a las orillas del río a que baje un cadáver para hacerlo mi difunto.

Así empieza Jorge Eliécer Pardo, escritor colombiano, su relato titulado *Sin nombres, sin rostros ni rastros*. El relato nos confronta con una de las tragedias más dolorosas de nuestra historia, la de colombianos

asesinados en el curso de esta guerra irregular que hemos padecido, cuyos cuerpos, arrastrados por las corrientes de los ríos, son avistados por los pobladores de los puertos, recogidos, y adoptados... para ser enterrados. Cuerpos fragmentados de cuyo sufrimiento en vida los pobladores estiman el alcance, y se duelen. Entonces, los adoptan como suyos y, a falta de alguna de sus partes, los completan, los componen.

Desde la perspectiva oficial son los NN, los *no name*, los sin nombre. Han perdido no solo la vida, también la filiación, aquello que los sitúa en el linaje humano. De nuestra parte, esta tragedia evoca lo in-nombrable: aquello para lo cual lo simbólico del lenguaje no alcanza, lo que excede a la comprensión, por tanto, a la expectativa imaginaria de aliviar el impacto de terror que provoca, lo que nos enfrenta en cambio a lo real, precisamente *a lo que no tiene nombre*⁴.

Todos tenemos a nuestros NN en el cementerio, dice una voz del relato, les ofrecemos oraciones y flores silvestres para que nos ayuden a seguir vivos porque los uniformados llegan a romper puertas, a llevarse nuestros jóvenes y a arrojarlos despedazados más abajo para que los de los otros puertos los tomen como sus difuntos en reemplazo de sus familiares (Pardo, 2011, p. 317-320)⁵.

En el relato, los pobladores saben, aún si no pueden reconocerlo, que sus desaparecidos están muertos. Pero falta el cadáver. Así, la tragedia de la desaparición encuentra su máxima expresión en la ausencia de las honras fúnebres y de la sepultura. Un documental realizado por los artistas Juan Manuel Echavarría y Fernando Grizáles, titulado *Réquiem NN*, recoge a su turno la intimidad del ritual que durante años han realizado los pobladores de Puerto Berrio, sobre el Magdalena Medio, escenario privilegiado del accionar paramilitar desde el decenio de 1980. La coincidencia entre el relato literario al que he hecho referencia y el documental mencionado nos permite aproxi-

4 Va aquí mi homenaje a la escritora colombiana Piedad Bonnett.

5 Este relato ocupó el primer puesto en el concurso de cuento sobre desaparición forzada, *Sin rastro*, convocado por la Fundación Dos Mundos, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Comisión Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas y Defensoría del Pueblo, Colombia, 2008.

marnos a las razones íntimas de ese sobrecogedor ritual. En efecto, la última escena del filme muestra a una madre, en duelo sin fin, que se acerca a una tumba anónima para cumplirle al difunto allí enterrado la promesa que le hizo de adoptarlo, quiere decir, de nombrarlo: ella le da un nombre, el nombre de su hijo desaparecido...

Entonces, el asunto central en juego en la desaparición es un asunto humano por excelencia: el de dar sepultura a los muertos. No es de extrañar pues, que en este punto evoque yo a Antígona, la heroína que desafía al amo, a Creonte, al contravenir su orden y decidirse a enterrar a su hermano, no porque ella se oponga a la ley, sino porque defiende una ley en acuerdo con la justicia humana (Bruno, 2004, pp. 170-172).

No existe civilización alguna que no haya hecho del cuidado de sus muertos un eje de su cosmovisión y un motivo moral, incluso, aún, la nuestra, la civilización tecno-científica, no obstante sus sueños narcisistas de vencer la muerte, no obstante el hecho de que también la muerte ha ingresado en los cálculos del biopoder y de los más vulgares de la ganancia.

Ahora bien, el ritual del que he presentado aquí a grandes rasgos sus versiones literaria y fílmica, aún si incluye las visitas al cementerio, los rezos, el cuidado de la tumba y la celebración el día de los difuntos, todo eso que podemos recoger como elementos constitutivos de los ritos, empieza por la donación del nombre, no por nada. Del muerto, es el nombre lo que persiste en la memoria de los vivos, aun para dos generaciones sucesivas. Y en el caso anómalo, el de un muerto anónimo, un muerto vivo, un desaparecido, el ritual empieza por ahí. Solo así, una vez nombrado, puede recibir sepultura.

Si el nombre es una marca significativa de quienes nos traen a la existencia, que participa de ese movimiento esencial, asegurado por lo simbólico, en virtud del cual una pérdida de lo viviente puro, una pérdida de la condición animal, garantiza nuestro nacimiento como humanos, podemos concluir que ese ritual está a la altura de una redención... Hago aquí mía la reflexión de la psicoanalista M. Menès (2003) para preguntar si acaso la barbarie paramilitar no nos plan-

teado de la forma más cruda en nuestro medio la pregunta de lo que puede advenir en una cultura en la cual la lógica mortífera llegue a dominar al punto de reducir los cuerpos humanos a lo viviente puro, exterminable como, en efecto, lo inauguró el nazismo⁶...

Así las cosas, mediante su ritual, inscrito en un mundo de creencias que resultan tanto mágicas como religiosas, los habitantes del puerto son aquí los representantes de una humanidad que se niega a entregarle a la barbarie el último baluarte de una costumbre, en sentido ético del término, de una costumbre que nos ha permitido mantenernos aún a salvaguarda de esa lógica: la costumbre de la sepultura. La comunidad expresa una suerte de voluntad colectiva por preservar el principio humano de la sepultura como un legado insustituible, con respecto al cual cada generación tiene que velar por su vigencia para asegurar su transmisión a la siguiente. Los habitantes del puerto saben, sin saberlo, que en ausencia de duelo son las bases mismas de lo humano lo que está en juego. Por lo demás, no esperaron, ni tampoco necesitaron, que organismo alguno, gubernamental o no gubernamental, les dictara el libreto, lo que bien valdría la pena tomar en cuenta.

Dicho de otro modo, el ritual es una tentativa de inscribir lo innombrable, a falta de lo cual no habría memoria posible. Sabemos por Freud que solo la memoria, como inscripción, promete un cambio de registro en la experiencia subjetiva del horror. Lo contrario es el retorno a las imágenes terroríficas, justamente el imperio de la pesadilla. Sabemos, igualmente, que la falta de memoria condiciona la imposibilidad del olvido..., condiciona entonces, para los sufrientes, la imposibilidad de dar vuelta la página.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer II*. Valencia, España: Pretextos.

6 El original está en francés. La traducción es mía.

- Batista, A. L. (2011). El problema del duelo. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 17-30. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27214/27483>.
- Bruno, P. (2004). Ley y arrepentimiento. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (4), 170-172. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8307/8951>.
- Elmiger, M. E. (2011). Variaciones actuales de los duelos en Freud. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 31-50. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27215/39629>.
- Freud, S. (1893-1895/1992). Estudios sobre la histeria (Breuer y Freud). En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. II). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1893-1939/1963). *Epistolario 1893-1939*. Barcelona, España: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913/1991). Tótem y tabú. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIII). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1992). 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. (1917/1992). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIV). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1992). La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIX). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gaitán, G. (2017). El intento de memoricidio de Gaitán. *Las dos orillas*, abril 10. Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/delito-mas-alvaro-uribe-intento-memoricidio-gaitan-gloria-gaitan/>.
- León-López, P. (2011). El duelo, entre la falta y la pérdida. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 67-76.
- Menès, M. (2003). Et la chair s'est faite verbe... *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 52(2), 9-12.
- Pardo, J. E. (2011). Sin nombres, sin rostros ni rastros. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 317-320. Recuperado de: <http://bdigital.unal.edu.co/29263/1/27276-95749-1-PB.pdf>.
- Pelegri, M. y Romeu, M. (2011). El duelo, más allá del dolor. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 133-148. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27228/27505>.
- Pommier, G. (1989). *El desenlace de un análisis*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Rabinovich, D. (2003). *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

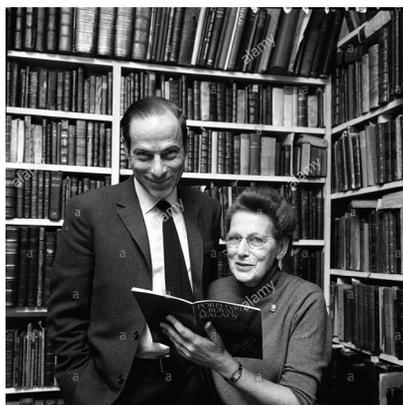
- Turnheim, M. (2002). *L'autre dans le même*. París, Francia: Editions du Champ Lacanien.
- Zorio, S. (2011). El dolor por un muerto vivo. Una lectura freudiana del duelo en los casos de desaparición forzada. *Desde el Jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, (11), 251-266. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/27261/27536>.

CLÁSICOS DEL PSICOANÁLISIS



EL DESARROLLO DE LA TRANSFERENCIA*

Ida Macalpine



La transferencia es una parte esencial del psicoanálisis. Existe una vasta literatura, por lo general dispersa, sobre el tema. En la mayoría de las contribuciones a cualquier tema psicoanalítico se puede encontrar, a menudo privada de un acceso fácil, alguna referencia a ella. Constituye necesariamente el tema principal de artículos y tratados sobre técnica psicoanalítica, pero "... es asombroso como una pequeña proporción de la muy extensa literatura psicoanalítica está dedicada a la técnica psicoanalítica y, menos aún, a la teoría de la técnica", afirma Fenichel¹. No hay ni una sola aportación que comprenda todos los hechos conocidos y las distintas opiniones. Todo esto es muy notable, ya que precisamente las distintas opiniones que se sostienen en relación con el mecanismo de la transferencia y su modo de producción parecen entenderse poco. A falta de una evaluación crítica global, el estudioso puede desorientarse con facilidad al ver que muchos autores, antes de entrar en materia, consideran necesario dar su interpretación personal de lo que ellos entienden por transferencia y neurosis de transferencia. Esto queda bien ilustrado en el libro de Fenichel sobre la teoría de las neurosis², que si bien contiene más de mil seiscientos cuarenta referencias, da sólo una en la sección sobre la transferencia.

La falta de conocimiento sobre la causalidad de la transferencia parece haber pasado inadvertida. Parece suponerse tácitamente que el

* Título original: "The development of the transference" (1950), en *The Psychoanalytic Quarterly*, no 4, pp. 500-539. Traducción del inglés. Montserrat Puig

tema de la transferencia es plenamente conocido. Fenichel, por ejemplo, escribe³: “Freud se sorprendió al principio al encontrarse con el fenómeno de la transferencia; hoy en día los descubrimientos freudianos hacen fácil entenderlo teóricamente. La situación analítica induce el desarrollo de derivaciones de lo reprimido y, al mismo tiempo, una resistencia opera en su contra... el paciente interpreta erróneamente el presente en términos de pasado”. Si examinamos esta referencia frecuentemente citada advertimos que da una explicación no teórica de los factores que producen la transferencia. Por muy aclaratorias e inequívocas que sean ésta y otras similares, son más descriptivas que explicativas. Las causas de la limitada comprensión de la transferencia son históricas, inherentes al tema y psicológicas.

I. Razones de la falta de investigación

1 Históricas: Cuando el psicoanálisis se estaba desarrollando, había un esfuerzo natural por diferenciarlo de la hipnosis, su precursora, tendiendo a olvidar las similitudes entre ambos. El modo de producción y la emergencia de la transferencia, positiva, negativa y neurosis de transferencia, fueron considerados como fenómenos nuevos completamente peculiares del psicoanálisis y, todos ellos distintos de los que se dan en la hipnosis.

En esta diferenciación respecto de la hipnosis, el psicoanálisis tuvo que rendirse al concepto de sugestión. Muchos autores psicoanalíticos y, más aún los otros, se quejaron del uso inadecuado e inexacto de este término. El gran impulso dado a las investigaciones sobre la sugestión vino del estudio de la hipnosis. Con la aparición, en 1886, del libro de Bernheim⁴, la hipnosis dejó de ser considerada como un síntoma de histeria y, el núcleo de la hipnosis quedó establecido como un efecto de la sugestión. Es mérito de Bernheim haber mostrado que todas las personas están sujetas a la influencia de la sugestión y, que el histérico difiere sobre todo por su anormal susceptibilidad a ella. Esto le pareció a Freud un gran avance por cuanto que reconocía la importancia de un mecanismo mental en la producción de la enfermedad. En la introducción a su traducción⁵ del libro de

Bernheim al alemán, en 1888, que tiene un interés histórico porque se considera la primera publicación de Freud sobre temas psicológicos, Freud acentúa la gran importancia de “su insistencia (de Bernheim) en que la hipnosis y la sugestión hipnótica pueden ser aplicadas, no sólo a histéricos y a pacientes con neuropatías graves, sino también a la mayoría de las personas sanas” y, su creencia en que “es deseable extender el interés de los médicos por este método terapéutico más allá del estrecho círculo de los neuropatólogos”⁶. La trascendencia de la sugestión quedaba así establecida, pero su significado seguía sin aclararse. Freud trató de encontrar en la hipnosis un vínculo entre los fenómenos fisiológicos (somáticos) y los fenómenos mentales (psicológicos): “En mi opinión”, dice, “el uso cambiante y ambiguo de la palabra ‘sugestión’ añade a esta antítesis una engañosa intensidad que en realidad no posee”. Entonces, se dedica a dar una definición de la sugestión que englobe ambas manifestaciones, la física y la mental: “Vale la pena considerar qué es lo que podemos llamar legítimamente sugestión. Sin duda algún tipo de influencia mental está implícito en el término y, me gustaría proponer el criterio de que lo que distingue una sugestión de otros tipos de influencia mental, tales como una orden o una información o instrucción, es que en el caso de la sugestión se estimula en el cerebro de otra persona una idea sin que se examinen sus orígenes, siendo aceptada como si hubiese surgido espontáneamente en dicho cerebro”. Freud no logró dar al término una definición clara e inequívoca.

Los fenómenos fisiológicos (vasculares, musculares, etc.) debían ir a parar al cajón de la sugestión si la hipnosis y la histeria iban a ser reivindicadas por la psicopatología. Las funciones fisiológicas no sujetas a control consciente y la temprana definición freudiana de sugestión no las abarcaban; por consiguiente, en este texto preanalítico, Freud extiende el significado de la sugestión introduciendo la sugestión indirecta. Dice: “La sugestión indirecta en la que una serie de conexiones, ajenas a la propia actividad del sujeto, se insertan entre el estímulo externo y la respuesta, no deja de ser un proceso mental; pero tampoco está expuesto a la plena luz como la conciencia que cae bajo la sugestión directa. “Es importante resaltar que el factor de una operación inconsciente en la sugestión se introduce aquí por primera vez en los textos de Freud. Si, por ejemplo, se sugestiona a un pacien-

te para que cierre los ojos y acto seguido se duerme, es que al estímulo inicial se ha añadido su propia asociación (dormir sigue a cerrar los ojos). Se dice entonces que el paciente está sujeto a una “sugestión indirecta” porque el estímulo sugestionador ha abierto la puerta a una cadena de asociaciones en la mente del paciente; en otras palabras, el paciente reacciona al estímulo sugestionador con una serie de auto-sugestiones. Freud, en este texto y, también posteriormente, emplea sugestión indirecta como sinónimo de autosugestión.

Cuando Bernheim descubrió que la sugestión era la base de la hipnosis quedaba por explicar por qué muchas, pero no todas, las personas pueden ser hipnotizadas o también ser susceptibles a la sugestión y, por qué algunas son más fácilmente hipnotizables que otras. Así, además de la actividad del hipnotizador, se establecía un factor inherente al paciente, factor que debía ser sometido a examen. Dicho factor se refería como la sugestibilidad del paciente. La naturaleza de lo que emergía en la mente del paciente durante la hipnosis se convirtió pronto en tema de extensas investigaciones y, el interés fue concentrándose progresivamente en los procesos psicológicos subjetivos. Ferenczi⁷ mostró que cuando el hipnotizador da una orden está reemplazando las imagos parentales del sujeto y, lo que es más importante, el paciente lo acepta así. Freud⁸ concluyó que la hipnosis constituye un vínculo libidinal mutuo. Descubrió que el mecanismo por el cual el paciente deviene sugestionable es una segregación a partir del Yo de un Yo ideal que es transferido al sugestionador. Como el Yo ideal tiene la función de comprobar la realidad¹, esta facultad queda muy disminuida en la hipnosis, lo que explica la credulidad del paciente y su profunda regresión desde la realidad hacia el principio del placer. Según Freud, el grado de sugestibilidad de una persona depende del grado de su madurez. A menor distinción entre Yo y Yo ideal, más fácil es la identificación con la autoridad. Así encontramos que en la concepción de la hipnosis y la sugestión, la sugestibilidad del sujeto llegó a tener más importancia que las actividades del sugestionador. Ernest Jones¹² muestra que no hay diferencias fundamentales entre la autosugestión y la alosugestión; ambas son regresiones libidinales al narcisismo. Abraham¹³, en su artículo sobre Coué, indica que los sujetos de este tipo de autosugestión regresan a estados de neurosis obsesiva. McDougall¹⁴ habla de “la actitud de sumisión del sujeto”

como sugestibilidad. Como el factor común obtenido por todos estos trabajos es la regresión, parecería justificable definir la sugestibilidad como una adaptación por regresión.

En las investigaciones sobre la hipnosis, en diferentes ocasiones se ha puesto el énfasis en los factores extrínsecos (la inculcación de una idea o las actividades del hipnotizador), o en factores intrínsecos (la sugestibilidad del paciente). De hecho, mientras que en un primer momento la inculcación de una idea extraña, independientemente de los factores que operasen en el paciente, fue considerada como lo que constituía todo el proceso de la sugestión, el péndulo pronto se balanceó hacia el otro extremo y el proceso endopsíquico (la capacidad de regresión) quedó como lo esencial de la hipnosis. A través de este desarrollo histórico, sugestión y sugestibilidad resultaron confundidas, aunque está muy claro que la sugestibilidad implica claramente un estado o predisposición, en oposición a lo que es el proceso efectivo de sugestión. Desafortunadamente, estos dos términos han penetrado en la literatura psicoanalítica con el mismo significado. Esto se debe, en parte, al hecho de que la transferencia llegó a considerarse como una manifestación espontánea del olvido de los factores desencadenantes (causales). Estas ambigüedades nunca se superaron y son en gran parte culpables de la falta de comprensión de la génesis y la naturaleza de la transferencia.

Para diferenciar la nueva técnica psicoanalítica de la hipnosis se produjo en psicoanálisis un repudio de la sugestión. Más tarde, cuando esto se cuestionó, el término sugestión fue reintroducido en la terminología psicoanalítica. Freud¹⁵ hizo esta sorprendente afirmación: "... y tenemos que admitir que sólo hemos abandonado la hipnosis para descubrir de nuevo la sugestión bajo la forma de la transferencia"; en otro artículo²¹: "La transferencia es equivalente a la fuerza llamada sugestión"; posteriormente²²: "Es bien cierto que el psicoanálisis, como otros métodos terapéuticos, opera por medio de la sugestión; la diferencia sin embargo es que esto (transferencia o sugestión) no es el factor decisivo". Mientras que Freud iguala aquí transferencia y sugestión, dice un poco antes en el mismo artículo²³: "Reconocemos fácilmente en la transferencia el mismo factor que los hipnotizadores han llamado sugestionabilidad y, que es el soporte de

la relación hipnótica". En estas lecturas introductorias¹⁸, Freud usa también transferencia y sugestión indistintamente pero, especifica el significado de la sugestión en psicoanálisis diciendo que, la sugestión directa fue abandonada en psicoanálisis y, que se usa sólo para dejar al descubierto, en lugar de "para encubrir". Ernest Jones²⁵ afirma que la sugestión reviste dos procesos: "sugestión verbal y sugestión afectiva, de las cuales, la segunda es la más primaria y es necesaria para la acción de la primera. La sugestión afectiva es una relación que depende de la transferencia (*Übertragung*) de ciertos procesos afectivos positivos en la región inconsciente de la mente del sujeto. (...) La sugestión toma parte en todos los métodos de tratamiento de las psiconeurosis excepto en el psicoanalítico". Esta nueva terminología no parece clara. Obviamente la "sugestión afectiva" representa la sugestibilidad. De la manera en que se plantea contradice evidentemente las afirmaciones freudianas con respecto al papel de la sugestión en el psicoanálisis, aunque Freud y Jones estarían con probabilidad totalmente de acuerdo en cuanto a qué quieren decir. Pero este uso confuso y fortuito de los términos no puede más que influenciar adversamente en cuanto a la completa comprensión de la transferencia analítica. Se puede tomar esto como la prueba de que la transferencia no ha sido del todo comprendida; si lo hubiese sido, se podría hablar de ella simple y claramente.

Que Freud no estaba satisfecho con la definición de la transferencia y la sugestión se confirma con esta afirmación suya⁹: "Después de haber abandonado el misterio de la sugestión hace casi treinta años, he encontrado, al acercarme de nuevo a él, que la situación no ha variado. (...) La palabra está adquiriendo un uso más y más extenso y está perdiendo cada vez más su significado». Introduce enseguida otra diferenciación de la sugestión "tal como se usa en psicoanálisis" y de la sugestión en otras psicoterapias. La sugestión, tal como se usa en psicoanálisis, dice Freud —y uno siente la tentación de decir que con argumentos claramente falaces—, se distingue del uso que de ella hacen otras terapias en el hecho de que la transferencia es continuamente analizada en psicoanálisis y resuelta, lo cual implica que los efectos de la sugestión quedan así anulados. Esta afirmación encontró su lugar en gran parte de la literatura psicoanalítica y, ganó aceptación hasta convertirse en un argumento estándar válido: el factor de la su-

gestión tenía que ser eliminado por la resolución de la transferencia y esto se consideraba la diferencia esencial entre el psicoanálisis y todas las obras psicoterapias. Pero es dudosamente científico incluir en la definición de la sugestión la ulterior relación entre psicoterapeuta y paciente y, no es de gran precisión científica calificar de “sugestión” su función: que el fin de la sugestión sea el de encubrir o el de poner al descubierto, esto es así en cualquier forma de sugestión, o no lo es. Pocos avances metodológicos se pueden conseguir usando “sugestión” para encuadrar la función y luego tratar los términos “sugestión”, “sugestibilidad” y “transferencia” como sinónimos. Por todo ello, no es sorprendente que la comprensión de la transferencia psicoanalítica haya sufrido a causa de esta formulación inexacta y acientífica.

Debemos estar de acuerdo con Dalbiez²⁶ cuando dice: “El deplorable hábito freudiano (que se debe, claro está, al mismo Freud) de identificar la transferencia con la sugestión ha contribuido a desacreditar las interpretaciones psicoanalíticas. La verdad es que la transferencia positiva produce las condiciones más favorable para la intervención de la sugestión, pero de ningún modo es idéntica a ésta». Dalbiez define la sugestión como «... una realización inconsciente e involuntaria del contenido de una representación”. Esto condensa elegantemente los factores que Freud estableció, nombró, como “autosugestión”, “sugestión directa e indirecta” y sus operaciones inconscientes.

Para resumir este repaso histórico debemos decir que, a pesar de todas estas ambigüedades, se acepta por lo general que en la técnica clásica del psicoanálisis la sugestión, así definida, se usa sólo para inducir al analizante a comprender que se le puede ayudar y que puede recordar.

2. *Inherentes al tema*: Un factor responsable del abandono de la teoría de la transferencia fue la temprana preocupación de los analistas por demostrar los mecanismos implicados en la transferencia. El interés por la génesis de la transferencia se desvió hacia investigaciones centradas en las manifestaciones de la resistencia y los mecanismos de defensa. Estos mecanismos eran a menudo presentados como explicaciones del fenómeno de la transferencia y su acción sirvió para explicar su naturaleza y aparición.

3. *Psicológicas (Contratransferencia)*: El abandono del tema puede ser en parte resultado de las angustias personales de los analistas. Edward Glover²⁷ comenta la falta de discusiones abiertas sobre técnica psicoanalítica y considera la posibilidad de las angustias subjetivas: "... Esto parece lo más probable, puesto que muchas discusiones sobre técnica se centran en el fenómeno de la transferencia y contratransferencia tanto positiva como negativa". Además puede intervenir en esto un esfuerzo inconsciente por evitar cualquier "interferencia" activa o, más exactamente, por eliminar cualquier sospecha de métodos que recuerden a los del hipnotizador.

II. Revisión general de la literatura

Un examen de la literatura, dentro del límite estricto de las miras de nuestro artículo, debería resumir simplemente lo que se ha dicho sobre la causa de la transferencia psicoanalítica. Pero si bien esto se puede hacer con facilidad, es de dudoso valor sin un examen previo de la literatura sobre las manifestaciones de la transferencia en general y, de todo aquello que se ha dicho sobre qué es y significa la transferencia. Resultaría obvio, entonces, que coexisten muchas opiniones distintas y que se han dado muchas interpretaciones distintas de todo ello, desafortunadamente, a falta de una extensa revisión crítica del tema. Una tarea tal es imposible porque no hay definiciones precisas y sí, por el contrario, muchas diferencias de opinión en cuanto a qué es la transferencia. Esto es atribuible en parte a la condición de ciencia en desarrollo y al hecho de que la mayoría de los autores abordan el tema desde un solo ángulo.

Para empezar no hay consenso acerca del uso del término transferencia, que se usa de formas diversas como "la transferencia", "una transferencia", "transferencias", "estado de transferencia" y, a veces, como "relación analítica".

¿Abarca la transferencia la totalidad de la relación afectiva entre el analizante y el analista o sólo las manifestaciones más restringidas de la neurosis de transferencia? Freud usó el término en ambos sentidos.

Recientemente Silverberg²⁸ prestó atención a este hecho y argumentó que la transferencia debe limitarse a las manifestaciones irracionales, manteniendo que si el analizante dice “buenos días” al analista, no es razonable incluir esta conducta en el término transferencia. También se ha planteado el punto de vista opuesto: que después del estadio inicial, la transferencia está en todas partes y cada una de las acciones del analizante puede tener una interpretación irtransferencial³⁰.

¿Puede ajustarse la transferencia a la realidad o bien son ambas mutuamente excluyentes y, por lo tanto, un hecho sólo puede corresponder a una o a otra? ¿O pueden coexistir, de modo que esa conducta acorde con la realidad puede tener un significado transferencial que exija interpretaciones de transferencia? Alexander³¹ llega a la conclusión de que son “... en verdad mutuamente excluyentes, como el concepto más general de neurosis es incompatible con el de comportamiento ajustado a la realidad”.

Freud³⁴ dividió la transferencia en positiva y negativa. Fenichel² expresa sus dudas acerca de esta subdivisión argumentando que: “Las formas de la transferencia en la neurosis son en su mayor parte ambivalentes o positivas y negativas simultáneamente”. Y añade que las manifestaciones de la transferencia deben valorarse por su valor de resistencia señalando que “... la transferencia positiva, si bien actúa como un grato motor para el levantamiento de las resistencias, ha de considerarse como una resistencia por el sólo hecho de ser transferencia”. Ferenczi³⁷, por el contrario, después de señalar que una violenta transferencia positiva, especialmente en los primeros estadios del análisis, no es más que resistencia, subraya que en otros casos y, particularmente en el último estadio del análisis, es esencialmente el vehículo por el que las fuerzas inconscientes pueden alcanzar la superficie. Con mayor frecuencia se destaca y se considera a la inherente ambivalencia de las manifestaciones de la transferencia como una exhibición típica de la personalidad neurótica.

La siguiente duda surge de un aspecto especial de la transferencia: el *acting out* en el análisis. Freud³⁸ introdujo el término de compulsión de repetición y dijo: “En el caso de un paciente en análisis (...) es evidente que la compulsión a repetir en el análisis los acontecimientos

de su vida infantil no tiene, en modo alguno, en cuenta el principio del placer". En una revisión exhaustiva del tema, Kubie³⁹ concluye que la concepción de una compulsión a repetir como explicación de la repetición tiene un valor cuestionable como concepto científico y sería mejor eliminarlo. Cree que el concepto de una compulsión a la repetición abarca el discutido instinto de muerte y que el término se usa en la literatura psicoanalítica con tal amplitud de connotaciones que ha perdido la mayor parte, si no todo, de su sentido original. Freud introdujo el término para una variedad de reacción transferencial llamada *acting out*, pero, de hecho, se aplica a todas las manifestaciones de la transferencia. Anna Freud⁴⁰ define la transferencia como "... todos esos impulsos experimentados por el paciente en su relación con el analista que no han sido creados por la relación analítica objetiva, sino que tienen su fuente en las tempranas relaciones de objeto y son ahora simplemente revividas bajo la influencia de la compulsión a la repetición". ¿Debe, entonces, el término compulsión a la repetición ser desestimado o conservado? Y si es conservado ¿es aplicable a todas las reacciones transferenciales, o sólo al *acting out*?

Esto nos lleva a la cuestión de si las manifestaciones de la transferencia son esencialmente neuróticas, como mantiene corrientemente Freud²²: "La sorprendente peculiaridad de los neuróticos de desarrollar sentimientos cariñosos tanto como hostiles hacia su analista se denomina transferencia". Otros autores, sin embargo, tratan a la transferencia como un ejemplo de mecanismo de desplazamiento y lo toman como un mecanismo normal. Abraham⁴² considera que hay una capacidad de transferencia igual a la capacidad de adaptación, que es transferencia sexual sublimada y, cree, que el impulso sexual en el neurótico se distingue del normal sólo por su excesiva extensión. Glover⁴⁴ dice: "La accesibilidad a la influencia humana depende de la capacidad del paciente de establecer transferencias, por ejemplo, de repetir en situaciones actuales (...) actitudes desarrolladas en la vida familiar temprana". Entonces ¿la transferencia es consecuencia del trauma, el conflicto, la represión y exclusiva del neurótico, o es normal?

Para contestar a la pregunta de si la transferencia es racional o irracional, Silverberg²⁸ mantiene que la transferencia tendría que ser definida como algo dotado de dos cualidades esenciales: ser irracional

y desagradable para el paciente. Fenichel² agrega que la “transferencia aumenta rápidamente por el hecho de que una persona no reacciona racionalmente a la influencia del mundo exterior”. Es evidente que su valoración como racional o irracional no supone ninguna ventaja ni clarificación del término transferencia. Es particularmente desafortunada esta antítesis, racional *versus* irracional, cuando precisamente el psicoanálisis demostró que las conductas racionales pueden rastrear-se hasta sus raíces irracionales. ¿Qué se transfiere: afectos, emociones, ideas, conflictos, actitudes, experiencias? Freud dice que sólo se incluyen los afectos de amor y odio. Pero Glover⁴⁵ encuentra que “hasta la fecha (1937) la discusión sobre la transferencia ha estado influida en gran parte por la comprensión de un único mecanismo inconsciente, el del desplazamiento” y, concluye “que una adecuada concepción de la transferencia ha de reflejar la totalidad del desarrollo del individuo (...) Desplaza hacia su analista, no meramente afectos e ideas, sino todo lo que ha aprendido u olvidado a través de su desarrollo mental”. ¿Se transfiere todo esto a la persona del analista o también a la situación analítica? ¿Ha de ser clasificada como transferencia la conducta extrapsicoanalítica?

¿La transferencia positiva y negativa es experimentada por el analizante como un cuerpo extraño, como afirma Anna Freud⁴¹ al discutir la transferencia de los impulsos libidinales, o es agradable para el analizante, una gratificación tan grande que le sirve como resistencia? Alexander³² concluye que las gratificaciones transferenciales son la causa más importante de los análisis excesivamente prolongados. Recuerda a sus lectores que si bien Freud⁴⁶ tenía al principio grandes dificultades para persuadir a sus pacientes que continuaran su análisis, pronto tuvo iguales dificultades para persuadirlos de que se entregaran a él.

Freud³⁶ dividió la transferencia positiva en cariño y transferencia positiva. La relación entre ambas no fue definida claramente y la transferencia cariñosa se describe, a veces, como la relación analítica. ¿Se mezclan o permanecen separadas? ¿La transferencia cariñosa se resuelve en transferencia positiva y negativa? La discusión acerca de la transferencia positiva al comienzo del análisis y como soporte de todo el análisis revivió tardíamente en los analistas de niños^{49, 50}. Esta

discusión se ha extendido a la cuestión de si es deseable, o incluso posible, la neurosis de transferencia en los niños. Mientras que esta cuestión afecta a los fundamentos de la teoría psicoanalítica, las definiciones ofrecidas como base para la discusión no son muy precisas.

Las contradicciones en la literatura acerca de la transferencia se podrían multiplicar pero, como ejemplo, es suficiente la notoria ausencia de una concepción unificada. Alexander³³ dice: "Si bien se acepta que el problema dinámico central en la terapia psicoanalítica es el manejo de la transferencia, hay una gran confusión sobre qué significa realmente esta transferencia". Llega a la conclusión de que la relación transferencial es idéntica a una neurosis de transferencia, excepción hecha de que las reacciones neuróticas transitorias de transferencia son habitualmente dignificadas con el nombre de neurosis de transferencia. De este modo, cuestiona que hay alguna necesidad del término de neurosis de transferencia. Igual que sucede con el término, hay una confusión similar en cuanto a la concepción. Las definiciones a menudo comienzan con "Cuando los síntomas se desencadenan...", o "Cuando se alcanza el nivel del conflicto...", o "Cuando el conflicto neurótico se traslada a la situación analítica...", o "Cuando la producción de la enfermedad llega a centrarse alrededor de un solo lugar, la relación con el analista...". Hablando estrictamente, tales enunciados son descripciones, no definiciones. La definición de Freud¹⁶ de la neurosis de transferencia se refiere sólo implícita y explícitamente a la persona neurótica. Esto produce la impresión de que sólo los neuróticos desarrollan neurosis de transferencia. Sachs⁵¹, por el contrario, encontró "... negligible la diferencia entre los análisis didácticos (*training candidates*) y los de pacientes neuróticos.

III. Resumen histórico de la literatura

Se podría sostener que las contradicciones en la literatura son en su mayor parte semánticas, que en innumerables ocasiones las discrepancias han adquirido un relieve engañoso. Se podría argumentar que una verdadera visión del conjunto sería posible si los períodos históricos han sido su principio rector. Los estadios de desarrollo del

análisis quedaron por supuesto reflejados en las concepciones actuales de la transferencia.

En la primera alusión (1895) a lo que más tarde se desarrolló en el concepto de transferencia⁷⁰, Freud dice que el paciente hace una falsa conexión con la persona del analista, cuando se hace consciente un afecto que se relaciona con recuerdos todavía inconscientes. Freud creía que estas conexiones eran debidas a “la fuerza asociativa que prevalece sobre la mente consciente”. Es interesante apuntar que con esta primera observación Freud destacó tempranamente que el afecto procede de material que emerge de la represión. Añade que no hay en esto nada inquietante, porque “... los pacientes llegan a apreciar gradualmente que en estas transferencias a la persona del médico están sujetos a una compulsión y a un engaño que se desvanecen con la finalización del análisis”.

En 1904, Freud destaca la naturaleza sexual de estos impulsos que se dirigen al médico. Se pregunta: ¿Qué son las transferencias? Son nuevas ediciones o facsímiles de tendencias y fantasías que han surgido o se han hecho conscientes durante el progreso del análisis...⁷¹. Las fantasías se añaden ahora a los afectos. “Si recurrimos a la teoría de la técnica analítica” prosigue, “se hace evidente que la transferencia es una necesidad inevitable”. En este momento histórico, Freud estableció la importancia fundamental de la transferencia con su sentido técnico específico. La importancia de este pasaje se confirma por la nota añadida en 1923. Es notable que Freud mencione en este pasaje que los impulsos transferidos no son sólo afectuosos o amables, sino que también pueden ser hostiles.

Alrededor de 1906, la transferencia se consideró como el desplazamiento de un afecto. Los analistas se interesaban ampliamente por desenterrar traumas olvidados y por buscar complejos. Gran parte de la teoría estaba todavía influida por el método catártico. El psicoanálisis era, entonces, dice Freud⁶⁹, “...sobre todo un arte de la interpretación”. Posteriormente, dijo que “el siguiente objetivo fue llevar al paciente a confirmar la reconstrucción a través de sus propios recuerdos. En este esfuerzo, el énfasis principal se puso en las resistencias del paciente; el arte consistía en desvelarlas tan pronto como fuese

posible, llamando al paciente la atención sobre su existencia... y enseñándole a abandonar dichas resistencias. Luego, se hizo cada vez más claro, sin embargo, que atraer a la conciencia el material inconsciente no era totalmente alcanzable tampoco con este método. "El paciente no puede evocar todo lo que permanece reprimido..., de modo que no tiene ninguna convicción de que la reconstrucción sea correcta. Está obligado, más bien, a repetir como si fuese una experiencia actual reprimida en lugar de recogerlo como una parte del pasado". Se introduce ahora la importancia de la resistencia bajo la forma del *acting-out* (compulsión a la repetición).

A *Más allá del principio del placer* (1920) siguió *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921) y *El Yo y el Ello* (1923). Los nuevos conceptos introducidos fueron el Superyó, una función más específica del Yo y la concepción del Ello, que contiene no sólo el material reprimido (antes Ics.) sino que es la reserva de los instintos. La resistencia se extendió a resistencia del Yo, del Superyó y del Ello. Esto produjo algunas confusiones, porque puede usarse en el sentido de la resistencia de una instancia psíquica en análisis o la resistencia de una instancia, como el Yo por ejemplo, a otra instancia psíquica, por ejemplo el Ello. Pero el término resistencia se ha entendido, sobre todo, como resistencia al progreso del análisis en general. Se mostró que el Ello no ofrece resistencia, sino que conduce al *acting-out*, que es a su vez, sin embargo, una resistencia a la rememoración. A veces el inconsciente sólo puede recuperarse en la acción y mientras que es material, en el sentido estricto, de la palabra, es a pesar de todo, resistencia a la rememoración verbalizada.

El desplazamiento, la proyección y la introyección, la identificación y la compulsión a la repetición son los mecanismos que, se consideró, operan en la transferencia. Se destacó la importancia de la elaboración (*working through*). En 1924, la discusión se centró en torno del valor relativo del *insight* intelectual *versus* la reviviscencia afectiva como esencia de la experiencia analítica, tema de vital importancia para interpretar la transferencia del paciente.

En el siguiente período, se integraron gradualmente estos nuevos conocimientos pero con mayor énfasis sobre algunos de los nuevos

aspectos a medida que iban surgiendo. A falta de una revisión global del tema, los autores encontraron preciso explicar qué querían decir cuando usaban el término transferencia.

Con esta integración aparecieron nuevos factores de confusión. Considerando arbitrariamente desde, digamos, 1946, la concepción de la transferencia fue influida por: 1) el análisis infantil; 2) las tentativas de tratamiento de psicóticos; 3) la medicina psicosomática; 4) la desproporción entre el número de analistas y el creciente número de pacientes que solicitaban análisis, que condujo a los intentos de acortar el proceso del análisis.

Algunos analistas de niños acentuaron de nuevo la interpretación directa de la satisfacción inconsciente, de tal modo que sus métodos eran reminiscencias de los comienzos del psicoanálisis. Pero, en un examen más detenido, parece haber una diferencia de principio: el material inconsciente que se presenta en el juego ofrece un sentido transferencial directo desde el comienzo. El terapeuta interpreta hacia adelante como si así fuese. La interpretación no se hace desde el material actual hacia atrás, hacia la satisfacción inconsciente, sino del material supuestamente inconsciente que se presenta apuntando hacia una supuesta significación transferencial inmediata. Debería señalarse que esto es un proceso mental del terapeuta y no del paciente; por lo tanto, en un sentido científico estricto, es una cuestión contratransferencial más que transferencial. Algo parecido sucede en la técnica clásica cuando se dan interpretaciones forzadas de la transferencia, pero la diferencia importante estriba en que estas interpretaciones se usan muy poco en el método clásico y, nunca antes de que la neurosis de transferencia esté bien establecida y el análisis se haya convertido en una compulsión. Es precisamente éste el punto teórico, en opinión de los autores, en el que se centra la discusión entre los analistas de niños: la posibilidad o la existencia de una neurosis de transferencia en los niños.

En el tratamiento de psicóticos, el concepto de transferencia desarrolló una nueva orientación. En algunas de estas técnicas, el terapeuta se interpreta a sí mismo el significado de la fantasía psicótica y acompaña al paciente en el *acting-out*. Hablando estrictamente, esto es contratransferencia activa.

En la medicina psicosomática, particularmente en la “terapia breve”, o bien se la ignora, o bien es activamente manipulada de una forma que, desde un punto de vista teórico, equivale al abandono de las manifestaciones que Freud llama espontáneas.

Globalmente, los cambios en el concepto de la transferencia no han sido constructivamente progresivos. Debe prestarse mucha atención no sólo al hecho de que no hay consenso sobre el concepto de transferencia, sino también a la imposibilidad de que lo haya mientras la transferencia no se estudie como un fenómeno dinámico. La falta de precisión se debe hasta cierto punto a que no se tiene en cuenta su desarrollo histórico. Tampoco puede haber un consenso de opinión, mientras se omite la relación de las manifestaciones de la transferencia con las tres etapas del análisis. Que grupos divergentes no definan netamente las diferencias fundamentales sino que más bien las escondan, va en detrimento de la exactitud científica. Hay una tendencia a hacer declaraciones de ortodoxia y a ocultar las desviaciones, tras una cita de Freud elegida de modo tendencioso y arbitrario.

IV. Literatura sobre la producción de la transferencia

A la vista de tan diversas opiniones sobre la naturaleza y las manifestaciones de la transferencia, bien pueden esperarse multitud de hipótesis y opiniones de cómo dichas manifestaciones aparecen. Pero no es éste el caso. Por el contrario, hay en este punto un acercamiento a una total unanimidad y acuerdo en toda la literatura psicoanalítica. Se sostiene que las manifestaciones de la transferencia afloran espontáneamente del interior del analizante: “Esta peculiaridad de la transferencia no se ha de colocar”, dice Freud, “por tanto, en la cuenta del tratamiento psicoanalítico, sino que se ha de adscribir a la propia neurosis del paciente”³⁵. En otra parte²⁴, dice: “En cada tratamiento analítico, el paciente desarrolla, sin ninguna actividad por parte del analista, una intensa relación afectiva hacia él (...) Debe aceptarse que el análisis produce transferencia. (...) El tratamiento psicoanalítico no produce la transferencia, sólo la desenmascara”. Ferenczi, tratando de la transferencia positiva y negativa, dice: “... y, particularmente, se ha de destacar que

este proceso es el trabajo propio del paciente y casi nunca es producido por el analista⁵². “La transferencia analítica aparece espontáneamente, el analista solo ha de tener cuidado de no estorbar al proceso⁵³. Rado dice: “El analista no se dispone deliberadamente a producir esta nueva formación artificial (la neurosis de transferencia), meramente observa que tal efecto se produce y, en el acto, hace uso de ello para sus propios propósitos⁵⁴. Y Freud dice posteriormente: “El hecho de que la transferencia aparece, aunque no sea deseada ni inducida ni por el médico ni por el paciente, en cada neurótico que está bajo tratamiento (...) siempre me pareció (...) prueba de que la fuente de las fuerzas propulsoras de la neurosis descansa en la vida sexual⁵⁷.”

Hay, sin embargo, una referencia de Freud, que debemos tener en cuenta, que tiene en mente otro factor de la génesis de la transferencia aparte de su espontaneidad, de hecho cierta influencia exterior: el analista “debe reconocer que el enamoramiento del paciente es inducido por la situación analítica...”⁵⁸. «Él (el analista) ha invocado este amor al asumir el tratamiento psicoanalítico para curar la neurosis; para él, es una consecuencia inevitable de una situación médica...”⁵⁹. Freud no explica ni especifica qué importancia da a esta observación.

Anna Freud⁴⁸ dice que el analista de niños ha de procurar ganarse la amistad del pequeño paciente para conseguir su amor y afecto antes de que el análisis pueda progresar, y dice entre paréntesis que algo similar sucede en los análisis de adultos.

Otra referencia al hecho de que este fenómeno transferencial no es completamente espontáneo se encuentra en una afirmación de Glover⁶ que resume los efectos de la interpretación inexacta. Dice que la fobia artificial y las formaciones histéricas que resultan de una interpretación incompleta o inexacta no son concepciones enteramente nuevas. Las manifestaciones histéricas fueron consideradas durante largo tiempo una histeria inducida y Abraham consideró que estados de autosugestión habían inducido sistemas obsesivos. Continúa diciendo: “... y por supuesto la inducción o desarrollo de una neurosis de transferencia durante el análisis se considera como una parte esencial del proceso”. Tenemos derecho, en este contexto, a suponer que el mismo Glover incurre en el punto de vista de que algunos factores

externos operan en la inducción de la neurosis de transferencia. Pero, es casi una coincidencia que no sea más que una alusión.

La impresión que se saca del conjunto de la literatura es que la espontaneidad de la transferencia se acepta y es admitida de forma general; de hecho, esta opinión parece preservarse celosamente por las razones referidas.

V. Exposición del problema

El psicoanálisis se desarrolló a partir de la hipnosis. De modo que un estudio de los métodos psicoanalíticos más antiguos puede dar datos aplicables al conocimiento del psicoanálisis: "No se puede sobrestimar la significación del hipnotismo en el desarrollo del psicoanálisis. Teórica y terapéuticamente el psicoanálisis es el depositario del hipnotismo"⁶¹. El autor cree hallar la pista del fenómeno y la producción de la transferencia en la comparación de la transferencia hipnótica con la transferencia analítica. Sólo después de mucho tiempo de practicar la hipnosis empíricamente, Bernheim, Freud y Ferenczi dieron explicaciones de su mecanismo. Freud demostró que el hipnotizador asumía de repente un papel de autoridad que instantáneamente transformaba la relación, para el paciente (por la vía del trauma), en una relación padre-hijo. Rado⁵⁵ cuando investigaba la hipnosis, llegó a la conclusión de que "... El hipnotizador es promovido de ser un objeto del Yo a la posición de un 'Superyó parásito". Freud¹⁰ dijo: "Nadie puede dudar que el hipnotizador va al lugar del Yo ideal". Posteriormente dice que "... La relación hipnótica es la devoción amorosa de alguien en un grado ilimitado pero con exclusión de la satisfacción sexual"¹¹. En otro texto, Freud destaca, repetidamente y con gran énfasis, que en la hipnosis operaban factores de naturaleza toscamente sexual y que la cantidad de libido movilizada se dirigía al hipnotizador.

El psicoanálisis empezó de forma empírica como la hipnosis. Se puede conjeturar que la transferencia analítica es una derivación de la hipnosis, motivada por impulsos instintivos (libidinales) y *mutatis mutandis* producida de un modo comparable al trance hipnótico.

Cuando se comparan hipnosis y transferencia, se ve que la relación hipnótica contiene los elementos de la transferencia condensados y superpuestos. Si a aquello que el paciente dirige al hipnotizador lo llamamos transferencia cariñosa, la hipnosis abarca la transferencia positiva y, la neurosis de transferencia⁶¹, así como las manifestaciones de la transferencia negativa, son así cuando la relación hipnótica se rompe. Por supuesto la analogía termina en cuanto que la transferencia no se resuelve en la hipnosis como en el análisis, sino que se permite que continúe. Considerándolo desde otro ángulo, las manifestaciones de la transferencia analítica son una lenta película de las manifestaciones de la transferencia hipnótica; tardan algún tiempo en desarrollarse, se despliegan lenta y gradualmente, no de golpe como en la hipnosis. Si el hipnotizador se convierte en el Superyó parasitario del paciente, de forma similar, la modificación del Superyó del analizante fue, por algún tiempo, considerada una característica distintiva del psicoanálisis.

Strachey⁶³ ve en el analista un Superyó auxiliar. Argumentando esto y, al examinar la proyección y la introyección de las formaciones arcaicas del Superyó al analista, dice⁶²: El analista "..., espera, en breve, ser él mismo introyectado por el paciente como un Superyó, introyectado, sin embargo, no como un simple sorbo y como un objeto arcaico, bueno o malo, sino poco a poco y como una persona real". Otra posible similitud entre los modos de acción de la hipnosis y de la transferencia psicoanalítica debe hallarse en el estado de disociación histérica en la hipnosis; en el psicoanálisis se produce también una división del yo entre una parte que experimenta y otra que observa (que sigue a la proyección del Superyó al analista). Sterba^{64,65} destacando la utilidad de la interpretación de las resistencias transferenciales, muestra que éste se debe a un tipo de disociación del yo en el momento preciso en que estas transferencias son interpretadas. Tanto en la hipnosis como en el psicoanálisis, la libido se moviliza y concentra a en la situación hipnótica o analítica: en la hipnosis se condensa de nuevo en una experiencia concreta, mientras que en el psicoanálisis aspira a un constante flujo de libido en la situación analítica. La terapia activa de Ferenzi intentaba aumentar o estancar este flujo libidinal. Freud se encontró primero con la transferencia positiva (amor) y sólo posteriormente descubrió la transferencia negativa.

Esta secuencia es la regla del análisis y, en ella, hay otra analogía con la hipnosis. Finalmente, se admite por lo general que el mismo tipo de pacientes responden a la hipnosis y al psicoanálisis. De hecho la hipnotizabilidad de las histéricas dio a Freud el impulso para desarrollar la técnica psicoanalítica y, los histéricos son todavía el paradigma de la técnica psicoanalítica clásica.

Hoy en día es relativamente fácil tener una visión del desarrollo de la transferencia analítica a partir de las reacciones hipnóticas y hacer una comparación entre las dos. Freud, que tuvo que encontrar su camino gradualmente a través de la creación de una nueva técnica, quedó totalmente sorprendido cuando encontró por primera vez la transferencia en su nueva técnica. Señala, repetida y enfáticamente, que estas demostraciones de amor y odio emanan del paciente sin ayuda, que son arte y parte del neurótico y que han de considerarse una “nueva edición” de la neurosis del paciente. Mantuvo que estas manifestaciones aparecen sin la intención del analista, a pesar suyo (representan resistencias) y que nada puede prevenir que ocurran. El punto de vista de Freud permanece todavía indiscutido en la literatura psicoanalítica: así surgió la concepción de que el analista no hacía nada para invocar estas reacciones, marcándose así las diferencias respecto de las actividades directas del hipnotizador. El analista se ofrece tácitamente como un Superyó en contraste con las ruidosas maquinaciones del hipnotizador.

En los primeros tiempos del psicoanálisis se creía que la transferencia era un signo característico y patognómico de la histeria. Esto era una herencia de la hipnosis. Posteriormente se encontraron las mismas manifestaciones en otras condiciones neuróticas, en las psiconeurosis o la neurosis de transferencia. Cuando, con el curso del tiempo, el psicoanálisis fue aplicado a un círculo de casos cada vez más amplio, se vio que los estudiantes en psicoanálisis didáctico, que no estaban incluidos abiertamente en ninguno de estas categorías, formaban transferencias exactamente del mismo modo. Esto se explicó por el hecho de que hay una transición gradual entre normal y neurótico, que de hecho somos todos neuróticos en potencia. Por esta vía, la carga de responsabilidad por la aparición de la transferencia fue trasladada imperceptiblemente de la histérica al psiconeurótico

y, de allí, a la personalidad normal. Una vez se llegó a este punto, se sostuvo que la transferencia era una de las muchas maneras por las que operaba el mecanismo mental universal del desplazamiento. Se demostró que la capacidad de transferir o desplazar operaba en todos en mayor o menor grado. Su uso se vio, de hecho, como un mecanismo de desplazamiento normal. El significado de este cambio de énfasis de un rasgo histérico a un mecanismo universal como fuente de la transferencia no recibió sin embargo la debida atención. No ocasionó ni muchos comentarios ni un intento de revisar los principios fundamentales del proceso analítico y su comprensión.

Todavía se sostiene que la transferencia emerge de forma espontánea del analizante, igual que cuando la experiencia psicoanalítica sólo se cuidaba de histéricas. Generalmente se enseña que la obligación del analista es dejar suficiente tiempo para el desarrollo de la transferencia y no estorbar su proceso natural con interpretaciones tempranas⁴⁷. Este papel del analista queda bien ilustrado con las comparaciones del analista con un “catalizador” (Ferenczi) o con un “espejo” (Fenichel).

VI. Comentario

Si la transferencia es un ejemplo de un mecanismo mental universal (desplazamiento) o, con Abraham, se considera equivalente a una capacidad de adaptación de la que cualquiera es capaz y que todos empleamos alguna vez en grados variables ¿por qué ocurre, invariablemente, con tanta intensidad en cada análisis? La respuesta a esta pregunta parece ser que la transferencia es inducida de una manera comparable a la producción de la hipnosis. El analizante tiene en grados variables una capacidad inherente, una disposición a formar transferencias y, esta disposición se encuentra con algo que lo convierte en una actualidad. En la hipnosis la capacidad inherente del paciente a ser hipnotizado es inducida por las órdenes del hipnotizador y el paciente se somete al instante. En el psicoanálisis esto ni se logra en una sesión, ni es el efecto de la obediencia. La técnica psicoanalítica crea un encuadre infantil del que la neutralidad del analista no es sino

una característica como otra cualquiera. A esta fijación infantil el analizante — si es analizable — se ha de adaptar, aunque sea por regresión. En conjunto, estos factores, que van a constituir este encuadre infantil, equivalen a una reducción del mundo objetal del analizante y a una denegación de las relaciones de objeto en la habitación analítica. A esta privación de la relación de objeto responde el analizante reduciendo las funciones conscientes del Yo y entregándose al principio del placer para seguir sus asociaciones libres, de modo que es remitido a lo largo del recorrido de sus reacciones y actitudes infantiles.

Antes de discutir los factores que constituyen esta fijación infantil analítica a la que el analizante es expuesto, es necesario advertir que es frecuente encontrar en la literatura psicoanalítica referencias a la situación analítica como a algo a lo que el analizante reacciona como si fuese infantil. Pero, generalmente, se entiende que el analizante es el único responsable de esta actitud. Como explicación de por qué haría siempre como si fuese una situación infantil, hallamos generalmente la explicación de que la seguridad, la ausencia de críticas adversas, el estímulo derivado de la neutralidad del analista y el apaciguamiento de temores y ansiedades, crean una atmósfera que conduce a la regresión. Con todo, está bien establecido en la literatura que está lejos de cumplirse la regla de que el diván analítico alivie las ansiedades y de que la situación analítica sea siempre experimentada como un lugar seguro: la proyección en el analista de un Superyó más o menos severo no conduce a aliviar temores. Muchos pacientes reaccionan primero con un aumento de las ansiedades, y el análisis es experimentado frecuentemente por el analizante como cargado de peligros, desde dentro y desde fuera. Muchos analizantes, al comienzo, tienen ansiedades de mutilación y de castración, y, a veces, el análisis es comparado, en la mente del analizante, con un ataque sexual. La tarea del analista es superar estas resistencias, pero la situación analítica *per se* no lo produce. De hecho, la seguridad del análisis como explicación de la regresión es paradójica: como sucede en la vida, la seguridad produce estabilidad, mientras que el estrés, la frustración y la inseguridad dan pie a regresiones. Este modo de pensar no se opone a las enseñanzas psicoanalíticas aceptadas y actuales. Es casi una exposición de los principios establecidos por Freud acerca de la concepción de la neurosis. El argumento contradictorio de que la seguridad del

análisis induce al analizante a la regresión se arrastra sin críticas de una publicación psicoanalítica a otra.

Los factores que constituyen este encuadre infantil son múltiples. Han sido descritos uno a uno por varios autores en diversas ocasiones. No pretendemos que esta tesis tenga nada nuevo que añadir a todos ellos excepto, en todo caso, que el conjunto de factores nunca ha sido descrito en términos de una decisiva influencia externa sobre el paciente. Damos ahora un esbozo de dichos factores, ya que esta descripción sólo intenta establecer las características de la técnica psicoanalítica estándar:

1. Restricción del mundo objetal. Los estímulos se reducen al mínimo (Freud incluso pedía al principio a sus pacientes que mantuvieran los ojos cerrados). La relajación en el diván también se ha de valorar como una reducción de los estímulos interiores y como una supresión de toda gratificación por mirar o ser mirado. La posición en el diván se aproxima a la posición infantil.
2. La constancia del entorno, que estimula la fantasía.
3. La rutina fija del ceremonial analítico; la disciplina a la que el analizante ha de someterse y que es una reminiscencia de la estricta rutina infantil.
4. El solo hecho de no recibir una respuesta del analista es probable que sea experimentado por el analizante como una repetición de situaciones infantiles. El analizante —no iniciado en la técnica— no sólo esperará respuestas a sus preguntas sino que esperará conversación, ayuda, ánimos y críticas.
5. La intemporalidad del inconsciente^{III}.
6. Interpretaciones en un nivel infantil estimulan comportamientos infantiles.
7. La función del Yo se reduce a un nivel intermedio entre el sueño y el despertar.
8. La responsabilidad personal disminuye en las sesiones analíticas.
9. El analizante se acerca al principio al analista de la misma manera que el paciente con una enfermedad orgánica se acerca al médico. Esta relación contiene en sí un fuerte elemento mágico⁶⁷, elemento fuertemente infantil.
10. Asociación libre que libera la fantasía inconsciente del control consciente.

11. La autoridad del analista (parental): esta proyección es una pérdida o una severa restricción de las relaciones objetales en el análisis y fuerza al analizante a recurrir a la fantasía.
12. En esta fijación y, teniendo la total amable atención de otro ser, el analizante se verá llevado a esperar lo que, de acuerdo con el principio de realidad, tiene derecho a hacer, depender y ser amado por analista. A la desilusión le sigue pronto la regresión.
13. Al principio, el analizante obtiene la ilusión de una libertad completa; su capacidad de seleccionar o conducir sus pensamientos a voluntad es una faceta de la frustración infantil.
14. La frustración repetida de toda gratificación, moviliza la libido e inicia regresiones a niveles más profundos. La continua negativa de toda gratificación y de relaciones objetales moviliza la libido por medio de la recuperación de recuerdos. Pero su significación descansa, también, en el hecho de que la frustración es una repetición de situaciones infantiles y más parecida al factor individual, seguramente más importante. Podríamos decir que crecemos por la frustración.
15. Bajo estas influencias el analizante se distancia cada vez más del principio de realidad y cae bajo el dominio del principio del placer.

Estas características ilustran, suficientemente, que el analizante está expuesto a una fijación infantil en la que se le hace creer que tiene una perfecta libertad, que es amado y que será ayudado en el modo que espera. La inmutabilidad de un entorno constantemente pasivo lo fuerzan a adaptarse y a regresar a niveles infantiles. El valor real de una sesión analítica descansa precisamente en esta irrealidad invariable; y su actividad se basa en su inflexible pasividad, de ahí la influencia que la atmósfera analítica ejerce. Con este entorno el paciente — si no tiene ninguna capacidad de adaptación — ha de llegar al límite y sólo puede hacerlo por medio de la regresión. La frustración de toda satisfacción impregna el trabajo analítico. Freud⁶⁹ dice: “Hasta donde sus relaciones con el médico le interesen, el paciente ha de tener deseos incumplidos en abundancia. Es conveniente negarle precisamente esas satisfacciones que desee más intensamente y exprese de forma más enfática”. Ésta es una descripción de la negación de la relación de objeto en el despacho del analista. Estas tesis destacan la significa-

ción, no sólo de la pérdida de relación de objeto sino, como un factor de igual importancia, de la pérdida del mundo objetal en el análisis. Sus distintos factores se han explicado antes.

Es evidente que la acción conjunta de todos estos factores ejerce una influencia ambiental y emocional definida en el analizante. Se encuentra sujeto a un entorno rígido no por una actividad activa del analista sino por la técnica psicoanalítica. Esta concepción está lejos de la que se enseña actualmente acerca de la completa pasividad por parte del analista. Se puede dar legítimamente un paso más y recordar lo que dice Freud²⁰ acerca de la etiología de las neurosis: "... La gente enferma de neurosis cuando la posibilidad de satisfacción de su libido se les niega —enferman a consecuencia de una frustración— y sus síntomas son sustitutos actuales de la satisfacción no conseguida".

La regresión, en el analizante, se inicia y se mantiene mediante este mismo mecanismo y, si en la vida corriente una persona cae enferma de neurosis porque la realidad frustra toda satisfacción, el analizante igualmente responde a la fijación frustrante infantil por regresión y por el desarrollo de una neurosis de transferencia. En la hipnosis se confronta al paciente de golpe con una figura parental a la que se somete instantáneamente. El psicoanálisis coloca y mantiene al analizante en una fijación infantil tanto ambiental como emocional y el analizante se adapta a ello gradualmente por regresión.

Lo mismo se puede decir en verdad de toda psicoterapia. Pero parece peculiar del psicoanálisis que tal fijación infantil se cree de forma sistemática y la influencia que ejerce en el analizante a lo largo de todo el tratamiento. A diferencia de otros terapeutas, el analista se mantiene fuera del juego que el analizante está representando, mira y observa las reacciones y actitudes del analizante desde su aislamiento. Haber creado tal instrumento de investigación bien puede ser considerado como la mayor genialidad de Freud.

No se puede seguir manteniendo que las reacciones del analizante en análisis ocurran espontáneamente. Su comportamiento es una respuesta a la rígida fijación infantil a la que está expuesto. Esto plantea muchos problemas para nuevas investigaciones. Uno de ellos es:

¿cómo se produce esto en el paciente? Él lo debe saber, consciente o inconscientemente. Sería interesante investigar si quizás el frecuente sentimiento de estar en peligro, de perder algo, de ser obligado o de ser atacado es un sentimiento suscitado en el analizante en respuesta a la presión ambiental y emocional que se ejerce sobre él. Sería factible suponer que esto produce una transferencia negativa y, como también debe existir una transferencia positiva (de otro modo el tratamiento se interrumpiría), debe darse por consiguiente un estado de ambivalencia. Podría verse aquí una explicación de por qué las actitudes ambivalentes prevalecen en el análisis. Esto ha sido considerado siempre como una manifestación espontánea de la neurosis del analizante. Siguiendo el argumento de esta tesis, la doble actitud del analizante, los sentimientos positivos hacia el analista y una respuesta negativa a la presión ejercida sobre él por la continua frustración y la pérdida del mundo objetal y la relación de objeto, puede considerarse como una secuela normal de la técnica analítica. Esto no constituiría una ambivalencia en sentido estricto porque el analizante reacciona simultáneamente a dos objetos distintos, a diferencia de la verdadera ambivalencia, en la que se dan dos actitudes hacia un mismo objeto. La apariencia común de esta pseudoambivalencia, no puede aducirse más como una evidencia o una parte de la neurosis preanalítica.

El paciente va al análisis con la esperanza y la expectación de ser ayudado. Por ello espera algún tipo de gratificación, pero ninguna de sus expectativas se cumple. Hace confidencias y no recibe nada a cambio. Trabaja duramente y espera elogios en vano. Confiesa sus pecados sin que le sean proferidas absoluciones o se le apliquen castigos. Espera que el análisis sea una relación pero se le deja solo. Proyecta en el análisis su Superyó y, a cambio, espera de él que guíe y controle sus tendencias instintivas, pero ve también que su esperanza es vana y que ha de aprender él mismo a ejercer estos poderes. Es cierto, juzgando el proceso como un todo, que tal como el análisis procede, el analizante es extraviado y engañado. Lo único que le salva de la rebelión y el abandono del tratamiento es la absoluta certeza y las continuas pruebas de que este procedimiento, a pesar de la presión y la frustración que impone, es necesario por su propio bien, y que es un método objetivo con el único fin de beneficiarlo y sin ningún otro propósito. En particular, el desinterés del analista

debe dar la seguridad al paciente de que no interviene ningún factor subjetivo. Vista de este modo, la integridad moral del analista, tantas veces resaltada, se convierte en una salvaguarda para que el paciente prosiga el análisis; es un dispositivo técnico y no un precepto moral.

A la luz de esta tesis debería decirse algo más acerca de las fuerzas que conducen el análisis. La libido necesaria para una regresión continua y para el trabajo del recuerdo son considerados por Freud¹⁹ como una derivación de los síntomas abandonados. Dice que el trabajo terapéutico tiene dos fases: “En la primera, la libido es empujada desde los síntomas hacia la transferencia y concentrada allí y, en la segunda fase, la batalla se desencadena alrededor de este nuevo objeto y, la libido es desligada de nuevo del objeto de la transferencia”. Como ocurre a menudo en los artículos de Freud, esta descripción se aplica a la clínica de las neurosis, pero el psicoanálisis toma el mismo curso en los no neuróticos. La fuerza que se deriva de la libido constantemente liberada por la denegación del mundo objetal y la frustración de los impulsos libidinales debe considerarse como la principal fuerza directriz en todo análisis.

VII. Conclusiones

Si se acepta la concepción de que la transferencia analítica es inducida activamente en base a una predisposición transferencial del analizante al exponerlo a una fijación infantil a la que debe adaptarse gradualmente por regresión, se siguen ciertas conclusiones.

1. Estadios del análisis

El análisis puede dividirse en estadios. El primer estadio es el período inicial en el que el analizante se adapta gradualmente a la fijación infantil. Actitudes y reacciones regresivas infantiles se manifiestan progresivamente durante lo que ha de describirse como la inducción de la neurosis de transferencia. Este estadio corresponde al que Glover²⁹ ha llamado de “transferencias flotantes”. En el segundo estadio, su regresión está bien establecida y el analizante representa

el infante en varios estadios del desarrollo con tal intensidad que todas sus acciones —dentro y fuera del análisis— están imbuidas de reacciones infantiles reactivadas, conscientes o inconscientes. Durante este estadio, bajo la constante presión de la frustración analítica, se repliega hacia épocas más tempranas, modelos más seguros de comportamiento infantil y, tarde o temprano, alcanza el nivel de sus conflictos. Alcanzarlo no es, sin embargo, la piedra de toque de la existencia de la neurosis de transferencia. Más adelante, el analizante transfiere no sólo al analista sino a toda la situación y, no sólo transfiere afectos, si bien estos pueden ser lo más visible, sino de hecho todo su desarrollo mental. Esto hace más fácil comprender la prontitud con que los analizantes fijan sus tendencias de amor y de odio en el analista sin importar el sexo y sin consideración de su conveniencia como objeto.

La neurosis de transferencia debe definirse como el estadio del análisis en que el analizante se ha adaptado al encuadre analítico infantil —cuya principal característica es la denegación de las relaciones de objeto y la continua frustración libidinal— hasta el punto que su curso regresivo está bien establecido y los distintos niveles de desarrollo se han alcanzado, se han revivido de nuevo y se han atravesado.

Un tercer y último estadio representa la gradual vuelta a la adultez, hacia una independencia reconquistada, después de liberarse de un Superyó arcaico y de apartarse gradualmente del Superyó analítico. Sin embargo, cuanto más profundo es el retorno de la madurez hacia la infancia producido en el primer estadio del análisis, la duración del primer y segundo estadios es tanta y toma tanto tiempo como el retorno a la maduración y la independencia. Sólo parte de este camino de vuelta desde niveles infantiles a la maduración en este tercer estadio cae dentro de los límites temporales del análisis. El resto y la adaptación completa a la edad adulta lo alcanza frecuentemente el analizante después de la finalización del análisis. En este último estadio post-analítico ocurren a menudo importantes progresos. En estos planteamientos se puede encontrar la respuesta del, a menudo discutido y nunca totalmente explicado, problema de las mejorías después de finalizado el análisis.

Es superfluo advertir que estos estadios son teóricos, ya que en realidad nunca se dan netamente separados sino siempre superpuestos.

2. Resistencia

El objetivo inicial del análisis es inducir una regresión; lo que la impide es una resistencia. Si en lugar de tal movimiento ocurre una detención (sea en forma de *acting-out* o de las gratificaciones de la transferencia directa), o si el movimiento en lugar de ser regresivo se torna en dirección a una maduración aparente (huida hacia la salud) se puede hablar de resistencia. Teóricamente, el *acting-out* es una variedad formidable de la resistencia, porque el analizante confunde la irrealidad de la relación analítica con la realidad y espera establecer relaciones reales con su analista. Actitud con la que anula el procedimiento analítico momentáneamente, pues deja sin acción motora el análisis: la privación de todas las relaciones de objeto en el espacio analítico y de la gratificación de la libido de ellas derivada. En los casos en los que se consiguen éxitos transferenciales tempranos y el paciente rechaza rápidamente sus síntomas, el análisis corre peligro de terminar en ese punto. El mecanismo de estos éxitos transferenciales es, en parte, equivalente al *acting-out*. El paciente regresa rápidamente al nivel de la infancia y forma una fantasía inconsciente de una relación recíproca niño-padres. Confunde esa realidad y esa relación de objeto, tal como existe enteramente en base a la situación analítica, con una relación infantil e, inconscientemente, obedece (hiere o fuerza) la imago paterna. Lo que ocurre, de hecho, en estos casos, es que el analizante ha formado en la fantasía una relación [transferencia] hipnótica recíproca con el analista: o bien la interpretación analítica no fue lo suficientemente rápida como para prevenirlo, o la predisposición del analizante a la transferencia era demasiado fuerte. No pudo ser adaptado gradualmente al encuadre infantil. En otras palabras, el analizante enfrentado a los estímulos de una situación infantil procede por la vía de la autosugestión (o sugestión indirecta) para librarse de un síntoma.

La transferencia tiene valor de resistencia si impide la recuperación de los recuerdos y detiene la orientación regresiva. *Per se* es el único vehículo posible para que el contenido inconsciente se haga

consciente. La transferencia no debería, sin embargo, ser igualada, indiscriminadamente, con la resistencia, como hizo Fenichel.

3. *Contratransferencia*

El propio analista está también sujeto al encuadre infantil del que forma parte. De hecho, el encuadre infantil al que está expuesto, contiene un factor infantil más importante: el analizante en regresión. El Yo del analizante está también dividido en uno que observa y otro que experimenta. El analista tuvo su propio análisis y sabe qué debe esperar y, más aún, a diferencia del analizante, está en una posición de autoridad. Mientras que la tarea del analizante es la de adaptarse activamente al encuadre infantil por regresión, corresponde al analista resistirse a tal adaptación. Mientras que el analizante ha de experimentar el pasado y observar el presente, el analista ha de experimentar el presente y observar el pasado. Ha de resistir a toda tendencia regresiva en su interior. Si cae víctima de su propia técnica y experimenta el pasado en lugar de observarlo, está sujeto a la contratransferencia. El fenómeno de la contratransferencia se puede describir mejor parafraseando el símil de Fenichel: el analista malinterpreta el pasado en términos de presente.

4. *Accesibilidad al tratamiento analítico*

Si la tesis de este artículo resulta correcta, puede encontrarse una pista de la accesibilidad de distintos tipos de pacientes al tratamiento analítico. Para responder a la técnica analítica clásica, los analizantes deben tener algunas relaciones de objeto intactas y suficiente adaptabilidad a su disposición, para llegar al encuadre infantil analítico por regresión. Tanto en la hipnosis como en el psicoanálisis hay una escala móvil que va de la histeria a la esquizofrenia. Abraham ⁴³ dijo: “El negativismo de la *dementia praecox* es la más completa antítesis de la transferencia. En contraste con la histeria, estos pacientes sólo son accesibles a la transferencia en un grado mínimo. Intentando analizarlos, notamos cada vez la ausencia de transferencia”. El más alto grado de sugestibilidad, la capacidad de formar transferencias, se conoce como la característica principal de la histeria. La histeria y todo el grupo perteneciente a las neurosis de transferencia se distinguen por

un ajuste deteriorado e inmaduro a la realidad, sus reacciones están entremezcladas con actitudes y mecanismos infantiles. Por eso, bajo la presión del medio analítico infantil, responden libremente y con relativa rapidez con el aumento de comportamientos infantiles ante la pérdida del mundo objetal y las relaciones de objeto. El carácter neurótico responde menos fácilmente y menos libremente porque sus relaciones de objeto están relativamente establecidas con firmeza (por ejemplo sublimaciones que funcionan) y, por lo tanto, son difíciles de resolver analíticamente. La supresión de las relaciones de objeto y de las gratificaciones libidinales en el análisis quedan desviadas frecuentemente por sublimaciones reforzadas pero, antes de que el análisis pueda proseguir, estas “relaciones de objeto sublimadas” deben ser revertidas.

Los psicóticos son refractarios a la técnica clásica, de acuerdo con esta tesis, porque sus relaciones de objeto son deficientes y limitadas y, o no queda nada de lo que la presión analítica de la técnica clásica pueda privar a estos pacientes, o sus relaciones de objeto son demasiado leves para que su privación produzca alguna diferencia. Freud¹⁷ dijo: “... en base a nuestras observaciones clínicas de estos pacientes, observamos que deben haber abandonado el investimento libidinal de los objetos y transformado la libido de objeto en libido del Yo”.

Como el núcleo de la técnica clásica es la privación de las relaciones de objeto al paciente a través de su exposición a un encuadre infantil, los narcisistas regresivos han de mostrarse consecuentemente inaccesibles al método clásico. Por supuesto, esto no los excluye de métodos analíticos que se apartan de la forma clásica. El principal cambio en su abordaje deberá ser un ajuste de la técnica en los estadios tempranos del tratamiento analítico. Este aspecto es responsable también de los problemas de la transferencia y, particularmente, de la neurosis de transferencia, que están en discusión entre los analistas de niños.

5. Definición de la transferencia analítica

Si una persona con cierto grado de sugestibilidad intrínseca es sometida a estímulos de sugestión y reacciona a ellos, puede decirse de ella

que está bajo la influencia de la sugestión. Para llegar a la definición de la transferencia analítica es necesario antes introducir un término análogo a la sugestibilidad en la hipnosis y hablar de la capacidad o predisposición de una persona a formar transferencias. Esta predisposición es precisamente el mismo factor y ha de ser definido de la misma manera que la sugestibilidad, es decir, una capacidad para adaptarse por regresión. Mientras que en la hipnosis el factor precipitante es el estímulo sugestivo seguido de sugestión, en psicoanálisis la adaptabilidad de la persona mediante regresión es aprovechada por los estímulos externos (o factor precipitante) del encuadre: formará una relación transferencial, entrará en regresión y formará relaciones con imagos tempranas. La transferencia analítica debe definirse, pues, como una adaptación gradual de la persona por regresión al encuadre infantil analítico.

6. Espontaneidad de la transferencia

La transferencia no puede considerarse como una reacción espontánea neurótica. Debe decirse que es el resultado de dos tipos de fuerzas: la predisposición a la transferencia, intrínseca al analizante, y el estímulo externo del encuadre infantil. Hay que distinguir, pues, factores intrínsecos y factores extrínsecos en el mecanismo de la transferencia analítica: la respuesta a la situación analítica variará de intensidad en distintos tipos de analizantes. La capacidad de formar una neurosis de transferencia se vio que era inherente –variando sólo en cantidad– a todos los analizantes susceptibles de ser analizados, tanto si eran neuróticos como si no lo eran. Para justificar esto, el término neurótico se extendió hasta perder la mayor parte de su significado porque, el factor precipitante, el encuadre infantil, pasó desapercibido.

Es interesante, históricamente, observar que, en el auge de la hipnosis, la hipnotizabilidad se consideró un rasgo característico de la histeria; de hecho, la hipnosis fue considerada una histeria artificial (Charcot). Precisamente, se dio la misma situación en el psicoanálisis con respecto a la neurosis de transferencia. Cuando, para su asombro, Freud encontró por primera vez la transferencia en su nueva técnica que, sólo aplicaba a pacientes neuróticos, atribuyó “este extraño fenómeno de la transferencia” a la neurosis del paciente y, vio en ello

“una característica peculiar de los neuróticos”. Cuando acuñó, para las manifestaciones extremas de la transferencia, la designación de neurosis de transferencia, se afirmaba, explícitamente, que estas manifestaciones eran una nueva edición de una vieja neurosis que se revelaba por sí misma dentro del marco del tratamiento psicoanalítico. Una vez que el concepto de neurosis de transferencia se convirtió en dogma en la enseñanza psicoanalítica, las manifestaciones agudas fueron admitidas, sin mayor discusión, como algo ligado inseparablemente al neurótico.

Así, históricamente, el vínculo establecido entre la transferencia y la neurosis es una réplica exacta de la hebra temprana entre la hipnosis y la histérica. Freud, en su período preanalítico, aclamó con entusiasmo la demostración de Bernheim de que mucha gente era hipnotizable y de que la hipnosis no podía considerarse por más tiempo inseparable de la histeria. En la introducción al libro de Bernheim, Freud⁶ decía: “El éxito de Bernheim... consiste, precisamente, en haber despojado a las manifestaciones de la hipnosis de su rareza, relacionándolas con fenómenos familiares de la vida psicológica normal y del sueño”. En lo referente a esta afirmación, es extraordinario que el psicoanálisis nunca haya separado oficialmente la transferencia de la neurosis clínica.

7. Resolución de la transferencia

La resolución de la transferencia ha sido considerada como la salvaguarda contra la sugestión y la prueba de que ésta no juega ningún papel en el psicoanálisis. La validez de este argumento fue pronto discutida, porque el sentido y la definición de la sugestión son vagos y movidosos y este término recibe connotaciones diversas. Esta advertencia adquiere un peso adicional cuando se comprende que la propia resolución de la transferencia psicoanalítica no ha sido entendida en todos sus aspectos. Es cierto que sus manifestaciones se analizan continuamente en psicoanálisis y que se intentan reducir, pero su resolución definitiva, o incluso su destino último, no se entienden con claridad. Siempre que se resuelve, es durante un período mal definido, después de finalizado el análisis. Sólo por esta característica escapa ya a la observación estrictamente científica. Se podría argüir que

la transferencia analítica en algunos de sus aspectos puede resolverse en último caso por sí misma. En la hipnosis, por supuesto, no se hace ningún intento de resolver la transferencia, pero no se puede pensar como si estuviese destinada a persistir. Mejor la dejamos ocuparse de sus asuntos. No hemos seguido en estas páginas esta línea de pensamiento para ignorar la diferencia esencial en la resolución de las transferencias hipnótica y psicoanalítica; sino para enfatizar que, desde el punto de vista de la teoría, su concepción no es suficientemente exacta y, por ello, da lugar a confusiones en cuestiones fundamentales en lugar de clarificarlas. Parece importante destacar este punto ya que por el solo peso de la rutina y la repetición, concepciones ambiguas tienden a asumir la apariencia y la dignidad de los conceptos científicos claros.

Hay, sin embargo, otra diferencia entre la transferencia hipnótica y la psicoanalítica, que está libre de toda ambigüedad y que debe ser considerada de la mayor significación para distinguir al psicoanálisis de las otras psicoterapias. La hipótesis que aquí exponemos es que tanto la hipnosis como el psicoanálisis explotan las situaciones infantiles que crean. Pero, en la hipnosis la transferencia es real y verdaderamente una relación mutua existente entre el hipnotizador y el hipnotizado. El hipnotizador soporta ciertas transferencias pero él también transfiere. Se siente la tentación de decir que la contratransferencia existe obligatoriamente y es una parte esencial de la hipnosis (y por lo mismo en todas las psicoterapias en las que el paciente es ayudado, animado, aconsejado o criticado). Esta interacción entre hipnotizador e hipnotizado llevó a Freud a describir la hipnosis como la "formación de grupo de dos". El paciente soporta una sugestión directa con el síntoma. Sólo en la terapia psicoanalítica el analizante no recibe una transferencia. El analista ha de resistir ante todas las tentaciones a la regresión, se mantiene neutral, distante, como un espectador y, nunca participa como actor. Se induce al analizante a la regresión y a "transferir" sólo en respuesta al encuadre infantil analítico. La relación transferencial analítica debe describirse, hablando estrictamente, no como una relación entre analizante y analista sino, más precisamente, como la relación del analizante con su analista. El análisis deja solo al analizante. Por su esencia natural el análisis, a diferencia de la hipnosis, no constituye un grupo de dos. No se niega

por otra parte que el análisis sea un “equipo de trabajo” en el sentido de que existe una relación “objetiva” entre el analista y el analizante. La sugestión no puede tomar parte en el procedimiento clásico de la técnica psicoanalítica porque el analista permanece fuera del movimiento regresivo, ya que es su deber oponer resistencia a la contra-transferencia en virtud de su propio análisis.

Es de interés histórico revisar el desarrollo del psicoanálisis y ver que si bien, tal como se ha mostrado en este artículo, nunca se ha avanzado en cuanto a las bases teóricas, se sintió, inconscientemente, que el tema de la contratransferencia era el punto más vulnerable y la cuestión más significativa del psicoanálisis. La literatura que trata del manejo de la transferencia verifica este argumento sin dificultad. A través de esta inmunidad postulada a la regresión, se abre paso el concepto de la pasividad del analista; pero se permitió, equivocadamente, su extensión a la concepción de la pasividad como regla de toda la técnica psicoanalítica.

Para hacer de la transferencia y su desarrollo la diferencia esencial entre el psicoanálisis y todas las otras psicoterapias, la técnica psicoanalítica debe definirse como el único método psicoterapéutico en el que la regresión infantil unilateral – transferencia analítica – es inducida en un paciente (analizante), es analizada, elaborada y finalmente resuelta.

VIII. Resumen

1. Se ha llamado la atención sobre la ausencia de una comprensión clara del concepto fundamental de la transferencia analítica y se han perfilado las razones de esta deficiencia.
2. Se han demostrado las discrepancias y las incertidumbres acerca del término.
3. A pesar de las diferencias fundamentales de opinión relativas a la naturaleza de la transferencia hay una sorprendente unanimidad y total acuerdo en cuanto a la causa de sus manifestaciones. Se

- sostiene que emergen espontáneamente en el analizante (el neurótico).
4. Se presenta una hipótesis que discute la emergencia espontánea de la transferencia.
 5. A partir de una estrecha analogía trazada entre las transferencias hipnótica y analítica, se ha inferido que la analogía se extiende a la producción de estos fenómenos: que la transferencia analítica es inducida activamente por una “predisposición a la transferencia” del analizante y por el entorno analítico.
 6. El analizante es expuesto a un rígido encuadre infantil al que se adapta gradualmente por regresión.
 7. Se han descrito y discutido los factores que constituyen esta fijación infantil.
 8. Se han esbozado las conclusiones, a partir de este planteamiento, teniendo en cuenta los estadios del análisis y, se ha avanzado en la definición de la neurosis de transferencia. Se han comentado la resistencia, la contratransferencia y la accesibilidad al tratamiento psicoanalítico. Se ha definido la transferencia psicoanalítica y se ha revisado críticamente su resolución.

NOTAS

- I. Freud contradujo más tarde esta afirmación en *El Yo y el Ello*, cap. III.
- II. Rado escribe⁵⁶: “Nos imaginamos que no constituiría ningún apartamiento de los modos habituales de expresión analíticos sugerir que esta transferencia de libido de los síntomas en la experiencia hipnótica representa la formación de una neurosis de transferencia hipnótica.
- III. Numberg⁶⁶ dice: “El sentido del tiempo del paciente parece haber quedado fuera de juego. El pasado es ahora el presente y el presente es el pasado”.

BIBLIOGRAFÍA

1. O. Fenichel, *Problems of Psychoanalytic Technique*, The Psychoanalytic Quarterly, Inc., New York, 1941, p. 98.
2. *Ibid.*, pp. 27-28

3. O. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, W.W. Norton & Co., New York, 1945, p. 29
4. H. Bernheim, *De la suggestion et de ses applications a la thérapeutique*, Octave Doin, París, 1886.
5. S. Freud, *Hypnotism and Suggestion*, Int. J. Psa., XXVII, 1946, pp. 59-64.
6. *Ibíd.*, p. 60
7. S. Ferenczi, "Introjection and Transference", en *Contributions to Psychoanalysis*, Richard G. Badger, Boston, 1916.
8. S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Hogarth Press, London, 1940, p. 78.
9. *Ibíd.*, p. 36
10. *Ibíd.*, p. 77
11. *Ibíd.*, p. 77
12. E. Jones, "The Nature of Autosuggestion", en *Papers on Psychoanalysis*, Bailliere, Tindall and Cox, London, 1948, p. 289.
13. K. Abraham, *Psychoanalytic Notes on Coue's Method of Self-Mastery*, Int. J. Psa., VII, 1926, pp. 190-213.
14. W. Mc Dougall, *A Note on Suggestion*, J. Neurology and Psychopathology, I, pp. 1920-1921.
15. S. Freud, "Transference and Suggestion", en *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Allen and Unwin, London, 1933, p. 373.
16. *Ibíd.*, p. 37.
17. *Ibíd.*, p. 374.
18. "The Analytic Therapy", en *Ibíd.*, p. 377.
19. *Ibíd.*, pp. 380-381.
20. "Aspects of Development and Regression" en *Ibíd.*, p. 289.
21. S. Freud, *Selbstdarstellung*, Ges. Werke, XIV, p. 68.
22. *Ibíd.*, p. 67.
23. S. Freud, *An Autobiographical Study*, Hogarth Press, London, 1946, pp. 76-77.
24. *Ibíd.*, p. 75.
25. E. Jones, "Action of Suggestion in Psychotherapy", en *Papers on Psychoanalysis*, Bailliere, Tindall & Cox, London, 1918, p. 359.
26. R. Dalbiez, *Psychoanalytical Method and the Doctrine of Freud*, Longmans, Green & Co., New York, 1941, vol. II, pp. 114-115.
27. E Glover, *An Investigation of the Technique of Psychoanalysis*, Bailliere, Tindall and Cox, London, 1940, pp. 1-2.
28. W Silverberg, *The concept of transference*, This Quarterly, XVII, 1948, p. 303.
29. E Glover, *The Technique of Psychoanalysis*, Bailliere, Tindall & Cox, London, 1928, p. 24.

30. *Ibíd.*, p. 79.
31. F. Alexander and Th. French, *Psychoanalytic Therapy*, The Ronald Press Co., New York, 1946, p. 72.
32. *Ibíd.*, p. 34.
33. *Ibíd.*, p. 73.
34. S. Freud, *The Dynamics of Transference*, *Coll. Papers*, II, p. 319.
35. *Ibíd.*, p. 315.
36. *Ibíd.*, p. 319.
37. S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Verlag, Hans Haber, Bern, 1939, vol. III, p. 237.
38. S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, Int. Psa. Press, London, 1922, p. 44.
39. L. Kubie, *A critical Analysis of the Concept of the Repetition Compulsion*, Int. J. Psa., XX, 1939, p. 390.
40. A. Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, Hogarth Press, London, 1947, p. 18.
41. *Ibíd.*, p. 19.
42. K. Abraham, "The Psycho-Sexual Differences Between Hysteria and Dementia Praecox", en *Selected Papers*, Hogarth Press, London, 1948, p. 66.
43. *Ibíd.*, p. 71.
44. E. Glover, *Psychoanalysis*, Staples Press, London, 1949, p. 309.
45. E. Glover, *Therapeutic Results of Psychoanalysis*, Int. J. Psa., XVIII, 1937, p. 127.
46. S. Freud, *On Beginning the Treatment*, *Coll. Papers*, II, p. 350.
47. *Ibíd.*, p. 360.
48. A. Freud, *The Psychoanalytical Treatment of Children*, Imago Publishing Co., Ltd., London, 1946, p. 16.
49. *Ibíd.*, p. 34.
50. M. Klein, "Symposium on Child-Analysis", en *Contributions to Psychoanalysis*, Hogarth Press, London, 1948, pp. 165-166.
51. H. Sachs, *Observations of a Training Analyst*, *This Quarterly*, XVI, 1947, pp. 157-168.
52. S. Ferenczi, "Glaube, Unglaube und Überzeugung", en *Populäre Vorträge über Psychoanalyse*, Int. Psa. Verlag, Leipzig and Vienna, 1922, p. 187.
53. S. Ferenczi, *Bausteine zur Psychoanalyse*, Int. Psa Verlag, Leipzig and Vienna, 1927, vol. II, pp. 64-65.
54. S. Rado, *The Economic Principle in Psychoanalytic Technique*, Int. J. Psa., VI, 1925, p. 36.
55. *Ibíd.*, p. 40.
56. *Ibíd.*, pp. 36-37.
57. S. Freud, *On the History of the psychoanalytic Movement*, *Coll. Papers*, 1, p. 293.
58. S. Freud, *Observations on Transference Love*, *Coll. Papers*, II, p. 379.
59. *Ibíd.*, p. 388.

60. E. Glover, *The Therapeutic Effect of Inexact Interpretation*, Int. J. Psa., XII, 1931, p. 411.
61. S. Freud, *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*, Ges. Werke, XIII, p. 407.
62. J. Strachey, *On Therapeutic Results of Psychoanalysis*, 1937, Int. J. Psa., XVIII, p. 144.
63. J. Strachey, *The Nature of Therapeutic Action of Psychoanalysis*, 1934, Int. J. Psa., XV, p. 139.
64. R. Sterba, *The Fate of the Ego in Analytic Therapy*, 1934, Int. J. Psa., XV, pp. 119-120.
65. R. Sterba, *The Dynamics of the Dissolution of the Transference Resistance*, 1940, *This Quarterly*, IX, pp. 363-379.
66. H. Nunberg, "The Theory of the Therapeutic Results in Psychoanalysis", en *Practice and Theory of Psychoanalysis*, Nervous and Mental Disease Monographs, New York, 1948, p. 170.
67. H. Nunberg, "Psychological Interrelations Between Physician and Patient" en *Ibid.*, p. 178.
68. S. Freud, *The Ways of Psychoanalytic Therapy*, Coll. Papers, II, p. 398.
69. S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, op. cit., p. 17.
70. J. Breuer and S. Freud, "Psychotherapy of Hysteria", 1895, en *Studies in Hysteria*, Nervous and Mental Disease Monographs, New York, 1936, pp. 230-231.
71. S. Freud, *Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria*, 1905, Coll. Papers, III, p. 139.

GUÍA PARA AUTORES

Política Editorial

La política editorial de la revista consiste en la difusión de artículos académicos sobre temas concernientes al campo teórico-clínico propio del psicoanálisis, y a su diálogo con otras disciplinas, que contribuyan a su permanente y necesaria transformación, gracias a la articulación entre su práctica y los problemas propios de cada época.

Originalidad

Los artículos que sean presentados para publicación deberán ser producciones *originales*, esto es, que no hayan sido publicados en otros medios. Si ellos son el resultado de un proceso investigativo o tesis, se deben mencionar los datos relativos al proyecto de investigación o tesis, el periodo de tiempo e institución en que fue realizada. Se recomienda que aquellos artículos que sean resultados de investigación terminada incluyan datos relativos a planteamiento del problema, objetivos de la investigación, metodología y conclusiones.

Idioma

Como parte de la política de nuestra publicación, y con el ánimo de difundir la Revista *Affectio Societatis* a otras latitudes, los artículos candidatos a publicación pueden ser enviados igualmente en inglés, francés o portugués. Todos los artículos que se publiquen aparecerán con su resumen tanto en español, como en francés e inglés; esta traducción debe ser enviada por el autor junto con el artículo.

Evaluación de los artículos

Los artículos presentados para su publicación son sometidos al Comité Editorial de *Affectio Societatis*, quien decide en un plazo no superior a un mes cuáles de ellos cumplen los requisitos para ser sometidos a evaluación y posterior publicación. Los artículos que no cumplan

estos criterios mínimos son devueltos a los autores. Los artículos que pasan la primera revisión son dispuestos para un proceso de evaluación académica por parte de árbitros idóneos en la materia y el tema específicos, y pertenecientes a universidades e instituciones tanto del ámbito nacional como internacional, bajo el sistema *doble ciego*: consistente en ocultar los datos del autor al evaluador, así como al autor la identidad del o los encargados de evaluar su artículo. Los textos son evaluados teniendo en cuenta: su valor académico, su fundamentación científica, la presentación de la información, el manejo de las fuentes, entre otras. Para esta parte del proceso los evaluadores cuentan con un mes para emitir su concepto. El autor conocerá de parte de *Affectio Societatis* el resultado del arbitraje de su artículo, bien sea su aprobación con o sin modificaciones, o su desaprobación, así como los aspectos más relevantes de dicha evaluación. Por último, los artículos ya evaluados y revisados por los autores pasan por una evaluación editorial consistente en la corrección de estilo y revisión del cumplimiento de los criterios editoriales de la Revista; esta corrección es igualmente puesta en conocimiento del autor y acordada con éste. En todos los casos, el Comité editorial tendrá la discrecionalidad para publicar cualquier artículo.

Si bien la Revista convoca para la recepción de artículos con el tiempo necesario para cada número; merced a contratiempos insalvables, en ocasiones no es posible completar el proceso de evaluación de un artículo dentro del tiempo previsto; en estos casos la Revista aplazará la evaluación del artículo teniendo en cuenta el calendario para el número siguiente. En todos los casos se avisará a los autores acerca de estas modificaciones.

Criterios editoriales

Los artículos no deberán exceder las **20 páginas tamaño carta**, a espacio y medio con fuente en 12 puntos (times new roman) y en procesador compatible con Word de Microsoft. Lo cual corresponde aproximadamente a unos 35.000 caracteres.

- El autor deberá cuidar que al interior del artículo no aparezcan de manera explícita datos sobre la autoría del texto o la institu-

ción, ello para garantizar la revisión por pares mediante el procedimiento *doble ciego*.

- En un archivo aparte deberá enviarse la siguiente información:
- Un resumen no superior a 8 líneas, en el que se sintetice el contenido del artículo, y se especifique si el mismo es el resultado o el avance de un trabajo de investigación. Dicho resumen debe ir acompañado de su debida traducción al inglés y al francés, y al español en caso de que el original esté en otro idioma.
- Palabras clave del artículo en español, inglés y francés.
- Datos del autor: nombre, domicilio, teléfono, número de fax, dirección electrónica, nombre de la institución donde labora, cargo actual y un breve currículum, incluyendo, por supuesto, estudios realizados y otras publicaciones, para reconocimiento de los créditos respectivos y la inclusión de dicha información en la base de datos de autores. Se aclara que estará al alcance de los navegantes sólo el nombre, el e-mail, la información sobre estudios realizados, el cargo(s) actual(es) y la filiación institucional.
- “Formato de autorización” diligenciado, el cual se descarga desde el sitio web de la revista, y en el que consta de manera explícita la autorización para publicar el artículo y su inclusión en bases de datos bibliográficas.

Los artículos deberán tener la debida corrección ortográfica y observar las normas APA en lo concerniente al uso de citas y notas, como se muestra más abajo. Si contienen diagramas o escrituras especiales (como es el caso de los grafos o de algunos “símbolos” en la teoría psicoanalítica), estos deben estar correctamente indicados en el texto.

Nota de copyright

Los artículos enviados a *Affectio Societatis* deberán ser inéditos y no estar sometidos paralelamente a procesos de arbitraje en otras revistas. Tampoco pueden estar ya publicados en un sitio web. Los autores autorizan a la revista a publicar sus artículos no sólo en la página web de la misma sino también en cualquier otro medio escrito, así como su inclusión en las bases de datos a las cuales pertenezca *Affectio Societatis*. La Revista reconoce que los derechos morales y la decisión de publicar sus trabajos posteriormente en otros medios compete 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, antecedidos por la abreviatura “pp.”, del capítulo consultado. Por último, se anotan los datos de publicación del libro, tal como se mostró en la anterior referencia.

Ejemplo: Sanmiguel, P. (2009). Ricercando. En J, Hoyos (Comp.). *Perspectivas de la investigación psicoanalítica en Colombia* (pp. 21-28). Medellín, Colombia: Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia.

Si se trata de un libro clásico que ha sido traducido, luego del autor y fecha de publicación debe incluirse la inicial y apellido de traductor acompañados de la abreviatura “Trad.”. Si el libro ha sido traducido y editado debe especificarse en la referencia quién fue el editor y quién el traductor. Si quien editó el libro es el mismo que lo tradujo se escribe entre paréntesis (Ed. y Trad.). Finalmente, luego de los datos de publicación del libro se coloca entre paréntesis la fecha original de publicación antecedida de la frase “Trabajo original publicado en...”.

Ejemplo 1: Platón. (1983) *Cratilo*. (J. Zaranka, Trad.). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Ejemplo 2: Freud, S. (1993). El olvido de los nombres propios. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. VI, pp. 9 - 22). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1901).

Revista: Si es una publicación diaria, semanal o mensual, es necesario incluir el mes y el día utilizando el siguiente esquema: (2002, 24

de enero). El autor debe ser citado tal como se ha mostrado en las referencias anteriores; posteriormente, en letra cursiva, van el título, el volumen -sin necesidad de incluir una abreviatura- y el número de entrega entre paréntesis sin abreviatura. La paginación se anota con números arábigos, después del número de entrega, separada de éste por una coma. Las páginas discontinuas se dividen con una coma.

Ejemplo de revista especializada: Sanmiguel, P. (2007). Requiem por una nueva pulsión. *Desde el jardín de Freud: Revista de Psicoanálisis*, 7 (Diciembre 2007), 111 - 118.

Ejemplo de artículo de diario: Medina, C. (2002, 8 de febrero). Montoya cambiará de canal. *El Tiempo*, pp. 2, 9.

Fuentes de internet: Además de tener en cuenta lo anterior respecto de la citación de revistas, para un artículo recuperado de una base de datos electrónica debe tenerse en cuenta la dirección URL de la página o la base de datos donde se obtuvo el artículo.

Ejemplo: Eidelsztein, A. (2009). Psicoanálisis y lógica. La operación omega. *Revista Affectio Societatis*, 6, (10). Recuperado de la base de datos Directory of open access journals (DOAJ): <http://www.doaj.org/doaj?func=openurl&issn=01238884&genre=journal&uiLanguage=en>

Artículos de revistas que se publican sólo en internet:

Ejemplo: García, A. (s.f.) Literatura y psicoanálisis. *Acheronta*, 21. Recuperado en <http://www.acheronta.org/>

Tesis no publicada:

Ejemplo: Parra, C.M. (2001). *Ingeniería social en una comunidad vulnerable*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Si está en fuente electrónica sin publicar:

Ejemplo: Cendales, L.A. (2005). *Incidencia del programa de comunidad justa en el desarrollo moral del Instituto Técnico José Ignacio de Márquez*. Tesis de maestría no publicada. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Recuperado en: http://biblioteca.uniandes.edu.co/Tesis_2005_segundo_semestre/00004954.pdf

Envío de artículos

Los artículos y la información correspondiente al autor o autores, así como el “Formato de autorización”, deberán ser enviados a través de la plataforma OJS creando un usuario o bien, usando el que ya se tenga si ha sido autor en números anteriores. Desde esta plataforma se confirmará automáticamente el recibo de los mismos. Posteriormente el editor de la revista o su auxiliar se pondrá en contacto con el autor. Para mayor información puede descargar la guía del OJS en la sección *PARA AUTORES*.



Imprenta
Universidad de Antioquia

Teléfono: (574) 219 53 30. Telefax: (574) 219 50 13
Correo electrónico: imprenta@udea.edu.co