

Universidad de San Buenaventura Cali

ABORDAJES PSICOANALÍTICOS A INQUIETUDES SOBRE LA SUBJETIVIDAD



Johnny Javier Orejuela
Manuel Alejandro Moreno
— EDITORES ACADÉMICOS —

Facultad de Psicología

2 0 1 3

Abordajes psicoanalíticos
a inquietudes sobre la subjetividad II

Universidad de San Buenaventura Cali

ABORDAJES PSICOANALÍTICOS A INQUIETUDES SOBRE LA SUBJETIVIDAD



Johnny Javier Orejuela

Manuel Alejandro Moreno

- EDITORES ACADÉMICOS -

Facultad de Psicología

2

0

1

3

Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II

Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II / Editores Johnny Javier Orejuela Gómez, Manuel Alejandro Moreno Camacho.--Cali : Editorial Bonaventuriana, 2013
396 p.
ISBN: 978-958-8785-28-8

1. Psicoanálisis 2. Sujeto (psicoanálisis) 3. Teoría psicoanalítica 4. Transferencia (psicoanálisis) 5. Pulsión (psicoanálisis) 6. Psicoanalistas 7. Psicología - Investigaciones 8. Clínica psicoanalítica 9. Casos clínicos en psicología I. Moreno Camacho, Manuel Alejandro, editor II. Tít.

150.195 (D 23)
A154

© Universidad de San Buenaventura Cali
 Editorial Bonaventuriana

***Abordajes psicoanalíticos a inquietudes
sobre la subjetividad II***

© Autor: Johnny Javier Orejuela y Manuel Alejandro Moreno
Grupo de investigación: *Estéticas urbanas y socialidades*.
Facultad de Psicología

Universidad de San Buenaventura
Colombia

@ Editorial Bonaventuriana, 2013
Universidad de San Buenaventura
Dirección Editorial de Cali
Calle 117 No. 11 A 62
PBX: 57 (1) 520 02 99 - 57 (2) 318 22 00 – 488 22 22
e-mail: editorial.bonaventuriana@usb.edu.co
<http://servereditorial.usbcali.edu.co/editorial/>
Colombia, Sur América

El autor es responsable del contenido de la presente obra.
Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.
© Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura.

ISBN: 978-958-8785-28-8
Tiraje: 300 ejemplares
Cumplido el depósito legal (ley 44 de 1993, decreto 460 de 1995 y decreto 358 de 2000)

Impreso en Colombia - Printed in Colombia.
2013

Agradecimientos

Queremos expresar nuestros agradecimientos a la Universidad de San Buenaventura, seccional Cali, por su confianza en este proyecto y su respaldo para llevarlo a cabo.

A la doctora Carmen Elena Urrea, decana de la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura, seccional Cali, y al doctor Luis Merchán, director del Centro de Investigaciones Bonaventuriano, por su apoyo incondicional para el logro de esta publicación.

Al profesor Jairo Báez, docente de la Facultad de Psicología de la Fundación Universitaria Los Libertadores, por la generosa lectura de este trabajo y el reconocimiento de su valor a través del prólogo.

A todos los psicoanalistas, colegas, profesores, estudiantes y amigos que contribuyeron con sus trabajos a engrandecer este proyecto editorial que hoy es un hecho para nuestra fortuna y la de generaciones venideras de nuestra Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica.

A Javier Navarro, Alejandra Melo y Valentina Ramírez, quienes con su generoso esfuerzo y entusiasmo permitieron que nos acercáramos a textos valiosos, que de no ser por su trabajo de traducción, del francés y del portugués, quizás no los hubiésemos conocido.

Al equipo de la Editorial Bonaventuriana, en especial a Claudio Valencia por su apoyo y diligencia, a Carlos Castilla por la corrección de estilo y a Diego Soto, por su compromiso con el diseño gráfico del libro.

LOS EDITORES ACADÉMICOS

Contenido

Prólogo	11
<i>Por: Jairo Báez</i>	
Presentación	17
<i>Por: Johnny Orejuela y Manuel Moreno</i>	
Parte I	
Malestar, subjetividad y cultura	23
Fernando Pessoa y el malestar en la identificación	25
<i>Por: Nelson da Silva Junior</i>	
<i>Traducción: Alejandra Melo</i>	
Malestar, sufrimiento y síntoma: relectura de la diagnóstica lacaniana a partir del perspectivismo animista	37
<i>Por: Christian Ingo Lenz Dunker</i>	
<i>Traducción: Johnny Orejuela</i>	
El cuerpo y los ideales en el malestar femenino.....	59
<i>Por: María Helena Fernandes</i>	
<i>Traducción: Valentina Ramírez</i>	
El cuerpo-empresa en la industria del espectáculo.....	69
<i>Por: Débora Tabacof</i>	
<i>Traducción: Johnny Orejuela</i>	

Parte II

Psicoanálisis en extensión: Abordajes para la inteligibilidad del arte, la educación y la sociedad.....	77
Reflexiones sobre el psicoanalista como crítico de arte: introducción a la obra escultórica de Javier Marín.....	79
<i>Por: Néstor Braunstein</i>	
Sujeto, ética, educación y ciudadanía.....	101
<i>Por: Héctor Gallo</i>	
La victimización y sus implicaciones en las relaciones familiares.....	113
<i>Por: Alejandra Ordóñez y Manuel Alejandro Moreno</i>	
Reflexiones psicoanalíticas sobre la educación: La relación entre sus actores implicados.....	143
<i>Por: Wilmar Hernán Reyes</i>	
Más allá del fracaso escolar.....	159
<i>Por: Tamia Aguirre</i>	
La agresividad en la escuela: una mirada psicoanalítica.....	173
<i>Por: Elizabeth Ceballos</i>	

Parte III

Abordajes clínico-teóricos	191
Lacan, el mal entendido.....	193
<i>Por: Javier Navarro</i>	
Lacan me importa un bledo	211
<i>Por: Jean Allouch</i>	
<i>Traducción: Javier Navarro</i>	
La intervención analítica, una cuestión ética.....	223
<i>Por: Amelia Haydée Imbriano</i>	
Perspectivas sobre el discurso clínico.....	245
<i>Por: John Alexander Quintero</i>	
Freud y las mujeres.....	261
<i>Por: María de los Ángeles Morana</i>	
Compulsión a la repetición: pulsión y aparato psíquico	283
<i>Por: Roger Collazos</i>	

Análisis de un ejemplo clínico de François Leguil: reflexiones desde la perspectiva estructural sobre la clínica y el ejercicio del poder ... 303
Por: Juan Carlos Villa

Parte IV

Inquietudes sobre psicoanálisis, religión y subjetividad 325

Relaciones entre psicoanálisis y religión, tres visiones:
Freud, Jung y Lacan 327
Por: Johnny Orejuela, Carlos Calle, Luis Valderrama

El psicoanálisis como un ejercicio espiritual 357
Por: Héctor Reynaldo Chávez

La religión y su función en la cultura 373
Por: Camilo Bustamante

Acerca de los autores 387

Prólogo

Cuando se quiere sacar el asunto del lenguaje (significante, símbolo, significado) a un ambiente limpio, libre de toda contaminación afectiva, se puede afirmar que ya de plano se está rechazando cualquier intervención psicoanalítica. Qué es el psicoanálisis sino una teoría de la afectividad (pulsión) que tiene su lugar de presentación en el ámbito del lenguaje. Por ello, cualquier intención de querer encontrar nexos que complementen o sincreticen la lingüística y el psicoanálisis, fracasará si no se tiene de fundamento que el lenguaje no puede ser entendido si no se precia el basamento afectivo de aquel que lo utiliza, el ser parlante.

Es justo decir que toda crítica es odiosa o, mejor, es afectiva (pulsional, más exactamente). En ese sentido, es en el afecto donde debería ponerse la mirada para entender un enunciado que logra romper los mismos criterios lógicos que intentan soportar el discurso del sujeto que lo enuncia. No hay construcción de mundo sin amor, no hay conocimiento sin pulsión; el ideal de un mundo aséptico de pulsión no es sostenible desde el andamiaje analítico. Desde esta óptica, el malentendido es lo esperable y nada se saca intentando depurarlo. Un malentendido no se aclara con otro, debería ser la moraleja que se extrae de un debate entre seres parlantes.

El sentido lacaniano no reemplaza el significado que se le pueda endilgar a un significante, muy a pesar de lo impreciso que pueda ser este ejercicio de dar significados precisos al significante; el sentido está al final de la cadena significante, esto es, al final del último significante que permite sospechar que el discurso se articula o se ha articulado en un todo (esto sin obviar las fracturas como parte de lo articulado). Es por el sentido que el malentendido está siempre al acecho y es por el sentido que debería obviarse el retroceso a homologar lo uno con lo otro, en un afán de poder hacer diáfana la comunicación entre dos seres parlantes; mucho más llamativo cuando se enfrasca una diatriba en aras de imponer una verdad sobre una mentira que se vestía de veracidad. Llama-

tivo, aún más, que dos sujetos parlantes puedan escribir o hablar amparados en un mismo sentido y logren al finalizar la cadena significante en el mismo y único sentido. En este orden, las discusiones que asumen con rigor el sentido en contrapropuesta al significado, no deberían centrar las disquisiciones en los actos de verdad sino en los actos lógicos; esto es, la falla discursiva no se podría encontrar en contraste con otro discurso sino en su interior, en el encuentro de su falla en su ilación lógica.

Por ello, interesante encontrarse con documentos como el presente que dan cuenta de que se toman en serio el trabajo analítico desde el significante y con asidero profundo en lo que fundamenta el psicoanálisis, el inconsciente, la pulsión, la transferencia y la compulsión a la repetición para citar solo algunos de los temas aquí tratados. Es de las cosas más fáciles de encontrar, la falta de creencia en los mismos cimientos de psicoanálisis y lo más difícil de aceptar en el mismo seno de los que fungen desde el psicoanálisis. De qué manera se salta con frecuencia la barra que separa el significante del significado; o, lo que es lo mismo, la barra ilusoria que separaría la conciencia del inconsciente y, con mayor rigor, el desconocer el atrapamiento del sujeto en la metáfora y la metonimia.

Otra dificultad de entrada, cuando el análisis surge en el plano de la palabra dicha y la interpretación se cierra en el plano del significante. Siendo el arte, aludido aquí por Néstor Braunstein, como cualquier otro artilugio humano, del orden de significante, ni el mismo autor podrá hablar verazmente sobre lo producido, pues no podrá dar verdad fiel de la metáfora o la metonimia que amparó su producción artística. Entonces, ¿cuál ha de ser el decir del psicoanalista sobre una obra de arte?: nada; nada que no sea de él. Luego, cualquier ejercicio adicional habrá de situarse en otro lado; ese otro lado que no se ve claramente definido en muchas de las producciones de los psicoanalistas que se arriesgan en el campo del arte. Asumir el decir o no decir de una obra, es ya darle lugar de preponderancia a la obra, es también una interpretación fallida por tropezar en el significante. Al contrario de lo que propone el texto, la obra de arte no es el goce, contiene el goce (tanto del productor como del perceptor) y eso ya la pone en la calidad de útil. Lo único que se puede esperar de una obra de arte es otra obra, aquella que bien puede ser artística o de cualquier otra índole, pero como obra, autista por antonomasia. Decir que el arte es producto de la cultura, es asumir demasiado peso a la cultura; una obra de arte emerge en un momento cultural y es leída por ese momento de forma distinta a como lo harían otros. La obra de arte emerge valiéndose de los objetos que le brinda la cultura al autor; que no es lo mismo que decir que la obra es producto de la cultura; ella es subjetiva y propia a su productor.

En concordancia, ¿cuál es ese campo que le es vedado al analista? El psicoanálisis no es saber específico que se encarga de una parte de ese inmenso todo de la obra humana que ha de conocerse por expertos y por partes. El psicoanálisis se precia de responder por todo lo que se le pregunte acerca de ese todo que se sabe de entrada, es ilusorio y por lo tanto imposible de absolutizar para todos los seres que intentan saber. Por supuesto que el analista puede decir con propiedad de una obra de arte, siempre y cuando sea con su saber, que de entrada lo alecciona a que este, su saber, es un saber y no “el saber”. No se trata de hacer la interpretación desde otro lugar que no es el suyo pero que debe dominar si quiere decir algo de valor y sentido. Si tiene valor y sentido el decir del analista sobre el arte ha de ser porque se mantiene fiel a sus conceptualizaciones fundamentales; tampoco trata de ampararse en autores insignes ni técnicas predeterminadas dentro del seno de su saber, sino desde lo fundamental de ese saber en un acto crítico. La estética en psicoanálisis es otra cosa; mal se haría en utilizar cánones estéticos foráneos para refrendar una lectura de la obra de arte desde el psicoanálisis; incluso, podría preguntarse si cuando el psicoanálisis aborda el arte su preocupación sea la estética o, si acaso, el psicoanalista puede fungir de crítico de arte.

Lo anterior nos pone sobre la pista de una crítica que se recae fuerte sobre el psicoanálisis, no desechamos nunca la oportunidad de ser hermeneutas; la simple descripción del acontecimiento queda atrapada en el campo de interpretación; interpretamos negando la interpretación, afirmando la interpretación e interpretando la interpretación. Se interpreta desde la verdad y se interpreta desde las verdades. Nada se escapa al ser interpretativo. Psicoanálisis heroico en sus interpretaciones, que todo lo sabe, que nada se le escapa a la intelección y la sagacidad hermenéutica. Que no repara en el hueso duro del significante que se opone a revelar el secreto de lo reprimido. Son intelecciones profundas, detalladas del psicoanálisis y los objetos que se abordan desde el psicoanálisis.

Desde otra arista, el hacerse a una historia, propia de psicoanálisis, es bien diferente a ser producto de una historia; en ese sentido, ya se tienen dificultades cuando se intentan ciertos acercamientos y sincretismos con “otras” ciencias y saberes. De igual manera, el símbolo que arbitra en la construcción de una historia, *per se* singular, es bien diferente a los símbolos que permiten la conformación de una sociedad gracias al acto comunicativo y percepción diáfana del mensaje. Ello conlleva confundir métodos, metodologías y epistemologías que en sus fundamentos son incompatibles; v.g., en esencia el psicoanálisis y la educación aludido aquí en varios capítulos, tienen el mismo qué, lo que los diferencia es el cómo.

Seguidamente, ¿podríamos hablar de una muerte del sujeto? Si bien el sujeto no está donde se ubica, el sujeto es donde está ubicado; el sujeto logra un lugar en el lenguaje y responde a la lógica que puede permitir una lengua. Discursos apocalípticos que emergen de las lecturas analíticas, que conciben la destrucción de lo social y lo humano y poco reparan en la transformación del lazo social y el sujeto que habla. Al respecto, muchas cosas se dicen desde el psicoanálisis que valdría volver a reflexionarlas; una, para empezar la serie, sería la influencia despótica del Otro sobre el inocente sujeto. Qué tan potente es el Otro para estrangular al sujeto, tiene todavía muchas formas de ser articulado cuando el significante se impone y pone en cuestionamiento la intersubjetividad. Que el deseo es deseo del otro, ha de matizarse porque de otra manera, las formaciones del inconsciente quedan en entredicho. Del Lacan que inicia su camino por el psicoanálisis al Lacan que termina, hay diferencias, virajes, complementaciones, sustituciones, que muchas veces, en aras no muy fáciles de precisar, no se les da la importancia debida.

El psicoanálisis y la mujer nos vuelven a la pregunta de quién habla y desde dónde se habla. Un mundo, antaño hablado por el hombre, tiene ahora su contra-respuesta en un mundo donde la mujer tiene derecho a hablar. Pero con la misma claridad que nos da para ubicar el ser parlante que no habla, nos ilustra sobre un ser parlante que habla más allá del genérico hombre o mujer. Seguir insistiendo en discusiones sobre categorías gruesas, cuando el sujeto es lo que convoca en el psicoanálisis, es insistir en la universalidad e imposibilidad de destitución de un falo uno para todos.

El psicoanálisis emancipador e inquisidor de las instituciones y de un pasado incapaz de producir sujetos sigue siendo bastante llamativo. Y por ello la necesidad de articular que si la ética, aludida aquí por Amelia Imbriano y Hector Gallo de forma directa, es un ser en el mundo, tan singular como imposible su repetición. Podemos afirmar que el psicoanálisis es una ética; pero si la ética es una forma de ser para el mundo afincada en los juicios de valor de un iluminado, el psicoanálisis no es una ética o lo que se torna de esta manera un proceder ético no ha de ser psicoanálisis. Se necesita algo más que utilizar la jerga psicoanalítica para autenticar que el hacer se sustenta en un discurso psicoanalítico. De la ilusión ningún humano se puede desligar, entonces lo sano no sería poner la ilusión ética en el rasero de la verdad sino en el rasero de lo práctico para el sujeto y en extensión en su lazo social. El análisis no es la confesión de un secreto, por más que se quisiera y se impusiera como fórmula jamás podría llegar a buen término, pues siendo secreto no está al alcance de ningún honesto confesante.

Cada uno de los capítulos del presente volumen hablan de un momento preciso del decir amparados en el significante psicoanálisis; solo, y ya por ello, vale la pena darlos a conocer en esta publicación. Los documentos muestran las fracturas de un discurso que alguien podría refrendar completo; el discurso en falta, que se aprecia al leer el texto, es algo valioso que vale la pena rescatar; esas rupturas, esos pegues, dan cuenta de un imposible que pide mostrarse. El ser consecuentes con el significante y no con el significado, obligaría a que estos documentos se publiquen para dar cuenta de lo que es un discurso y que, como todo discurso, cuesta anudar para darle la consistencia y ex-sistencia; cualidades que otros discursos ilusoriamente afirman tener. El presente volumen, en su conjunto, es un registro de lo que se ha hecho y de lo que cada uno, en tanto sujeto, logra articular. Esto también hace valioso este libro pues es evidencia de que no hay verdad acabada y, en cambio, nos muestra las verdades de aquellos que se atreven a hablar la lengua psicoanalítica.

El texto también tiene el valor de los testimonios que dan cuenta de la fuerza de una obra lacaniana y del hombre Lacan, el psicoanalista; testimonios que de una u otra manera permiten articular que ahora no queda más que hablar de la obra, pues pronto no tendremos esos analizantes y acompañantes en el saber hacer que pueden dar fe de la práctica del hombre nombrado Jacques Lacan, aquel que fungió desde el psicoanálisis.

En el texto hay también documentos cándidos y por ello mucho más candentes y polémicos, con lecturas rápidas de lo que habría de leerse con la lentitud que pide un trabajo a la letra para poder lograr el hilo que potencializa y recaba en los efectos de un orden que pueda nominarse psicoanalítico.

Finalmente, el texto muestra un contenido variopinto y, con frecuencia, arriesgado para un contexto que sigue siendo llamativo por lo conservador. También, análisis osados, textos que refrendan variedad de autores citados, aunque dispares en su discurso, para darle valor de verdad a un decir. Todo esto justifica que sea un texto que merece ser publicado y leído, cada uno podrá empezar por donde su deseo le anime.

JAIRO BÁEZ
Profesor Fundación Universitaria Los Libertadores
Doctorando de 17, Instituto de Estudios Críticos y Psicoanálisis,
México, D.F.

Presentación

En el año 2012 presentamos a la comunidad académica el libro *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad*, publicación de la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali. Ahora, en 2013, nos complace presentar este segundo volumen. Y no son pocos los motivos de alegría asociados a esta nueva publicación ya que, como en el psicoanálisis, un segundo momento se colma de valor en tanto establece una conexión asociativa con el primero, que antes del segundo no fue primero sino que deviene primero como consecuencia de que ahora hay segundo. En otras palabras, solo ahora que hay dos es que podemos hablar de una serie.

De antemano queremos agradecer a todos los coautores su contribución y compromiso, a los traductores de textos que los relanzan al ponerlos a disposición nuestra en su versión en español; agradecemos también, y muy especialmente, a los pares lectores que como se sabe fueron anónimos, pero que con sus comentarios y aval permitieron la publicación del presente libro, recordándonos que *ningún libro es todo pero que no por ello no merece serlo*. Que autorizaron, en parte, nuestra intención de publicar y relanzaron nuestro deseo a continuar insistiendo en hacerlo para la salud del psicoanálisis y la satisfacción propia.

La estructura de este libro guarda fidelidad con la idea inicial, los autores de los capítulos que lo componen son profesores, colaboradores académicos invitados (directamente o a través de sus textos) y graduados de nuestro programa de Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica. Ahora bien, aun guardando fidelidad a la estructura original, este volumen cuenta con transformaciones gratas. La primera de ellas es que los profesores, colaboradores académicos y graduados del programa que estuvieron dispuestos a publicar sus reflexiones en esta oportunidad superan en número a los del volumen anterior. No obstante, la diferencia cuantitativa no sacrifica la pertinencia cualitativa de esta nutrida participación de autores. El balance: más graduados del programa

dispuestos a correr el riesgo de compartir las construcciones y conquistas de su proceso de formación; nuevos profesores contribuyendo a la discusión académica y al fortalecimiento de espacios para la formalización del saber; y un nutrido grupo de importantes colaboradores nacionales e internacionales dispuestos a compartir su trabajo con nosotros como una muestra de contribución y respaldo a la misión de la Facultad de Psicología y su programa de Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, pero también muestra de un compromiso indeleble con la transmisión del psicoanálisis, con acercarlo más a su público.

Este libro, como otros que se han gestado en la línea de trabajo Intersecciones del Psicoanálisis, del grupo de investigación Estéticas Urbanas y Socialidades, tiene como propósito contribuir a la trasmisión y difusión del discurso psicoanalítico, asumiendo como principales lectores, aunque obviamente no los únicos, a nuestros estudiantes, tanto del programa de grado de Psicología, como de la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica y la Maestría en Psicología.

La expresión escogida para el título por segunda vez: *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II*, singularizado esta vez con el significante II para diferenciarlo del volumen anterior pero a la vez para incluirlo en la serie, es lo suficientemente amplia y flexible para cobijar la diversidad de cuestiones que son trabajadas en los artículos, así como también los diferentes niveles de elaboración y estilos de escritura. Por ello hemos intentado agrupar la variedad de textos en cuatro ejes principales que estructuran este volumen, a saber: *Malestar, subjetividad y cultura*; *Psicoanálisis en extensión: abordajes para la inteligibilidad del arte, la educación y la sociedad*; *Abordajes clínico-teóricos e Inquietudes sobre psicoanálisis, religión y subjetividad*. Estos ejes nos permitieron la nada fácil tarea de ubicar juntos algunos textos, con un criterio que intenta hacer conjunto pero que no deja de tener cierta arbitrariedad, pues un texto podría estar en un lugar o en otro, según cada quien lo considere en determinado caso; lo cierto es que no asumimos los ejes como categorías estricta y mutuamente excluyentes sino más bien en una relación topológica de continuidad, límite y vecindad.

Es así como en el apartado *Malestar, subjetividad y cultura* Nelson Da Silva Junior, después de habernos concedido la entrevista que apareció publicada en el libro *Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas*, nos reitera diligentemente su colaboración académica presentando en este volumen su trabajo sobre *Fernando Pessoa y el mal-estar en la identificación*, el cual permite situar con precisión el sentido de las prácticas corporales en la contemporaneidad. Este texto ha sido

traducido y transcrito por Alejandra Melo, quien se estrena como traductora del portugués y contó con la colaboración de su orientador Johnny Orejuela en esta empresa académica.

Por su parte, Christian Ingo Lenz Dunker, quien también hizo parte de los psicoanalistas internacionales que compartieron su experiencia con nosotros a partir de las conversaciones publicadas en el libro *Palabra Plena*, nos presenta en esta oportunidad su escrito *Malestar, sufrimiento y síntoma*, una apuesta interesante por una *psicopatología no toda* a partir de una relectura de la psicopatología lacaniana desde el perspectivismo animista. Este trabajo ha sido traducido del portugués por Johnny Orejuela, en colaboración con nuestra estudiante Alejandra Melo, quien ofició de transcriptora.

La profesora María Elena Fernandes contribuye esta vez con su trabajo *El cuerpo y los ideales en el malestar femenino*, el cual fue publicado en portugués en nuestra Revista Guillermo de Ockham el año pasado, y que fuera traducido por nuestra estudiante Valentina Ramírez, quien aprovechando que acaba de regresar de su intercambio en la Universidad de Brasilia y domina más el portugués, aceptó el desafío de pasar al español este valioso texto que pone de relevancia cómo el malestar femenino en la actualidad no obedece solo a una transformación de los ideales que tiranizan a las mujeres como sujetos, y que en este caso están ligados fuertemente a los ideales del cuerpo; sino que se debe sobre todo a que hoy se presenta una confluencia simultánea de ideales ante los cuales la “mujer elástico” se ve obligada a responder con flexibilidad ante las múltiples demandas que tiene como mujer, madre, ama de casa, esposa y trabajadora.

En la misma línea de reflexión sobre la relación cuerpo-subjetividad en la contemporaneidad la colega Débora Tabacof, de los Foros del Campo Lacaniano de Sao Paulo, participa con el texto *Cuerpo-empresa en la industria del espectáculo*, en que se discute el lugar del cuerpo y las consecuencias de la tiranía de los ideales corporales en los programas tipo *reality show*. Este trabajo fue publicado por primera vez en la Revista Guillermo de Ockham, en el 2011, y fue traducido del portugués por Johnny Javier Orejuela.

El apartado intitulado *Psicoanálisis en extensión: abordajes para la inteligibilidad del arte, la educación y la sociedad*, es inaugurado por el Dr. Néstor Braunstein, quien tras haber compartido ya dos experiencias de trabajo con nosotros en la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura de Cali en el 2007, en el I Seminario Latinoamericano de Psicoanálisis, y en el 2011, en el II Seminario de Formación Analítica, así como de participar también en nuestro libro *Palabra Plena*, en esta oportunidad pone a disposición sus reflexiones acerca de las re-

laciones entre psicoanálisis y arte, consignadas en el artículo *Reflexiones sobre el psicoanalista como crítico de arte, introducción a la obra escultórica de Javier Martín*.

Por su parte, Héctor Gallo, quien nos acompaña desde nuestra primera cohorte de la especialización y demás actividades de la facultad, esta vez nos comparte sus reflexiones en torno a *Sujeto, ética, educación y ciudadanía*, trabajo que es producto de una conferencia con idéntico nombre ofrecida en nuestra universidad el año pasado.

En este mismo apartado Manuel Alejandro Moreno, en compañía de Alejandra Ordóñez, su orientada, presentan su trabajo sobre *La victimización y sus implicaciones en las relaciones familiares*. Junto con los trabajos de un grupo de graduados de la especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, quienes exponen sus construcciones en el proceso de formación; así, Wilmar Hernán Reyes publica su trabajo *Reflexiones psicoanalíticas sobre la educación: la relación entre sus actores*; Tania Aguirre presenta su trabajo *Más allá del fracaso escolar* y Elizabeth Ceballos escribe *La agresividad en la escuela: una mirada psicoanalítica*, cerrando el apartado.

En el tronco temático *Abordajes clínico-teóricos*, Javier Navarro, quien también participó en el primer volumen de esta serie, ha compartido con nosotros desde las actividades de estudio del Colectivo de Análisis Lacaniano - CANAL, desde hace diez años, y nos acompañó como invitado nacional en el III Seminario Latinoamericano de Psicoanálisis en el año 2013, presenta su texto *Lacan, el mal entendido*. Con este trabajo, sin haberlo premeditado, se abrió la convocatoria y despertó el entusiasmo para convocar a los demás autores que con diligencia y generosidad no dudaron en atender el llamado, participación que se consolida en este segundo volumen, para nuestra fortuna.

Así mismo, Amelia Haydée Imbriano, quien también ha aceptado en dos oportunidades la invitación a participar en actividades académicas de nuestra Facultad como profesora internacional en el I y III Seminario de Formación Analítica, en los años 2009 y 2012, respectivamente, y cuya entrevista se encuentra también en nuestro libro *Palabra Plena*, comparte con nosotros en esta ocasión sus consideraciones sobre *La intervención analítica: una cuestión ética*.

Jean Allouch, tras habernos acompañado en el II Seminario Latinoamericano de Psicoanálisis en el año 2009 y también en *Palabra Plena*, en esta ocasión hace presencia a través del texto *Lacan me importa un bledo*, el cual ha sido traducido de su versión original en francés por Javier Navarro.

Participan también los profesores de la especialización María de los Ángeles Morana, quien presenta su texto *Freud y las mujeres*, y John Alexander Quintero, quien nos comparte su trabajo *Perspectivas sobre el discurso clínico*. Cierran el apartado dos trabajos de nuestros egresados, así Roger Collazos comparte su trabajo *Compulsión a la repetición: pulsión y aparato psíquico*; y Juan Carlos Villa presenta su reflexión *Análisis de un ejemplo clínico de François Legüil*.

Finalmente, en el último apartado referido a *Inquietudes sobre psicoanálisis, religión y subjetividad* realizan su contribución a este volumen Johnny Orejuela, en compañía de Carlos Calle y Luis Alberto Valderrama, quienes presentan su trabajo *Relaciones entre psicoanálisis y religión, tres visiones: Freud, Jung & Lacan*, una reflexión que pone de relieve que la religión, como hecho de cultura con efectos subjetivos, nunca ha sido un asunto ajeno a la reflexión psicoanalítica como ingenuamente se tiende a creer.

De igual manera, el profesor Héctor Chaves, siguiéndole la pista, como buen conocedor de Foucault que es, a la polémica frase de Allouch –¡el psicoanálisis debe ser foucaultiano o no será más!– y a la inclusión por parte de Foucault del psicoanálisis en la serie de las prácticas espirituales, situación a la que Allouch es el único que responde, nos brinda una interesante reflexión en su texto *El psicoanálisis como una experiencia espiritual*.

Al cierre, del apartado y del libro, nuestro egresado Camilo Bustamante expone sus elaboraciones, en el proceso de formación, alrededor de *La religión y su función en la cultura* en el que pone de relieve el lugar de la religión como parte constitutiva nada despreciable del ordenamiento simbólico que conocemos como *gran Otro*.

De esta manera, ponemos este libro a disposición de la comunidad académica y de todos aquellos interesados en el psicoanálisis y su abordaje desde las diversas cuestiones expresadas en los trabajos aquí compilados, esperando con ello hacer una contribución al debate académico, la reflexión sobre las posibilidades de aplicación del psicoanálisis en diferentes campos de acción y conocimiento humanos y la articulación del deseo de saber acerca de la comprensión de las inquietudes que sobre la subjetividad contemporánea se agitan entre nosotros y que están consignadas en este volumen que, esperamos, lo disfruten.

JOHNNY JAVIER OREJUELA Y MANUEL ALEJANDRO MORENO
Editores académicos
Valencia, España y Cali, Colombia noviembre de 2013.



PARTE I

MALESTAR,
SUBJETIVIDAD
Y CULTURA

Nelson da Silva Junior

Psicanalista brasileiro. Graduado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1985), Mestre em Processus Et Dysfonctionnements - Université de Paris VII Denis Diderot (1992), Doutor em Psychopathologie Fondamentale Et Psychanalyse - Université de Paris VII - Université Denis Diderot (1996). Contato: nesj@terra.com.

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista brasileiro. Membro de Escola (A.M.E) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Professor Livre Docente (2006) do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Contato: chrisdunker@usp.br; <http://stoa.usp.br/chrisdunker/weblog/>

María Helena Fernandes

Psicanalista brasileira. Doutora em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade de Paris VII, com pós-doutoramento pelo Departamento de Psiquiatria da UNIFESP. Contato: mhelenfe@terra.com.br

Debora Tabacof

Psicanalista brasileira. Psicóloga pela Pontifícia Universidad Católica de São Paulo (Brasil). Psicanalista em formação contínua nos Foros do Campo Lacaniano – São Paulo, Brasil. Contato: deboratabacof@uol.com.br

Fernando Pessoa y el malestar en la identificación

Por: Nelson da Silva Junior

Traducción: Alejandra Melo

El propósito de este apartado es presentar algunas hipótesis sobre el malestar en la identificación. Se trata sobre todo de un esfuerzo por describir la estructura que define este malestar, a saber, aquel que es determinada por la cultura. He aquí uno de los sentidos de la alusión que este título pretende hacer al texto escrito por Freud, *El malestar en la cultura*, texto que analiza el modo por el cual la cultura determina un malestar de cierto modo necesario.

Además de eso, me propongo pensar el malestar en la identificación en la cultura actual. Eso implica que se retomen, de modo comparativo, algunas diferencias entre el sujeto moderno y el sujeto postmoderno en sus respectivas formas de sufrir los males de la identificación. La elección de Fernando Pessoa no es una casualidad. Se trata probablemente del poeta que cuestionó de manera más radical la existencia del sujeto como tal, no solo en la lengua portuguesa, sino en la literatura en su totalidad. Mi intención aquí es la de tomar a Fernando Pessoa como un paradigma de los límites del proyecto del periodo de la modernidad. Pero, Pessoa es igualmente un paradigma de la crisis y aun, de la falencia, del proyecto moderno. La verdad, pretendo demostrar que, si por un lado, la obra de Fernando Pessoa coloca en cuestión toda y cualquier pretensión del sujeto a fundamentarse en una consistencia cualquiera, avanzando en las problemáticas de la identificación del sujeto que forman parte del día a día actual en cuanto a la ausencia de referencias, por otro lado, él lo hace en el interior de un horizonte absolutamente cadencioso con la modernidad.

Así, ese poeta ocupa una posición privilegiada en el campo que nos interesa. Pero si Pessoa se ubica en el interior del proyecto moderno, esto implica que él está fuera del espacio de un malestar postmoderno. En cuanto al paradigma del malestar típicamente posmoderno en la identificación, tomaré algunas pocas viñetas de entrevistas realizadas con jóvenes al respecto de tatuajes y *piercings*. Primero, pretendo mostrar que varios de esos relatos dan a entender que tales modificaciones corporales se hacen como una reafirmación de la consistencia del sujeto, pero en el interior de un mundo donde eso no tiene realmente sentido. Según el modo por medio del cual pretendo realizar esa comparación, habría por lo tanto entre Pessoa y el sujeto postmoderno una relación de simetría inversa.

La literatura moderna: de la muerte de Dios a la muerte del sujeto

A partir del final de la Edad Media, las instituciones culturales perdieron la fuerza que les garantizaba el discurso religioso. El estado laico pasa a organizar el espacio social y las relaciones entre los individuos. Se inicia una orfandad moral del hombre y la necesidad de inventar cada vez nuevas justificaciones de la moralidad. En efecto, la modernidad se caracteriza por el imperativo de una construcción incesante de sí. Sin poder contar con un principio trascendente que pueda ser evocado para las coerciones cotidianas, la forma contractual y racional, fundada en la libertad y en la igualdad de los contratantes, es puesta en el lugar de la prohibición del deseo del discurso religioso (Taylor, 2004).

El cuestionamiento de la identidad y, por lo tanto, de la existencia misma del narrador fue una de las aventuras literarias características del siglo XIX. Hermann Melville inicia su *Moby-Dick* (1851) con la sentencia: “*Call me Ishmael*”, introduciendo al lector en la incertidumbre hiperbólica del mundo de la narración. Pero la radicalidad de tal cuestionamiento ontológico de la narración posee un inquietante efecto de diseminación en todo el espacio literario, siendo, en cierta medida, inseparable de la constitución de ese espacio, tal como nos demostró Maurice Blanchot en su ensayo. Si la identidad del narrador es una apuesta, ¿no lo sería también aquella de su lector?

Así, treinta y pocos años antes de Melville, Hoffman ya despierta el lector en el interior del universo inquietante cuando abre su *El hombre de arena* (1816) no con un narrador, pero sí con una secuencia inusual de cambios epistolares: Nathanael escribe a Lothario, hermano de su prometida Clara acerca de su terror en la infancia del hombre de arena y su asociación entre Coppelius y Coppola, pero envía “erróneamente” esa carta a Clara. Clara le responde con

otra carta, denunciando su engaño. Nathaniel vuelve a escribir para Lothario sobre las asimilaciones entre la identidad de Coppelius, Coppola y Spalanzani, buscando separar lo que es fruto de su imaginación de lo que es real. Lo que este equívoco epistolar de hecho revela, es la ausencia de un narrador que se responsabilice por la verdad de la narración, inaugurando así una inseguridad inédita en la literatura y, por lo tanto, en la escena cultural europea.

La cultura aguardaría aún más de un siglo hasta que Lacan viniera a dar una función estructural en el sujeto para esta ausencia de un Otro del Otro, es decir, la ausencia de un padre simbólico, particularmente en los seminarios sobre la transferencia y sobre la identificación, entre 1960 y 1962. Pero, en ese medio tiempo, la ausencia del gran Otro, la muerte de Dios, tuvo tiempo de madurar en incontables formas, tanto en la literatura, como en la filosofía, hasta llegar a la problemática de la muerte del sujeto.

En la filosofía, la idea de una eficacia propia a los procesos de ruptura fue introducida por el pensamiento hegeliano, al concebir la negatividad como motor del movimiento propio al pensamiento filosófico. La centralidad de la figura de la negación en el interior del sujeto del conocimiento incidió en su inclusión en el campo de fuerzas de sus objetos de conocimiento, abriendo la posibilidad de un análisis de las condiciones históricas del conocimiento. A partir de este efecto de inclusión del espíritu en el mundo, el destino de la figura de la negatividad fue, en las ciencias humanas, el de estar presente en cuestionamientos de vocación ética, suministrando un fino instrumental de interpretación y de desvelamiento de formas sutiles de poder y violencia, como, por ejemplo, la genealogía foucaultiana de los mecanismos silenciosos del poder en la propia textura del discurso y de las organizaciones sociales.

Pero, la negatividad hegeliana tuvo igualmente consecuencias importantes en el campo de la teoría del conocimiento. Ideas como la transformabilidad del sujeto del experimento, durante el experimento y –principalmente– por el experimento, fueron concebidas o apoyadas a partir de esta filosofía. En efecto, la negatividad hegeliana busca transformar la propia estructura y lógica del conocimiento, rompiendo con el paradigma kantiano de un sujeto inmutable en sus categorías *a priori* de la razón, con importantes efectos de apertura en el campo epistemológico.

Este pensamiento no solo marcó el decline irremediable del poder divino, sino que también abrió la posibilidad de la falencia de un correcto ideal de razón como organizador del mundo y de los hombres. Así, la categoría del “semejante”, fue siendo poco a poco sustituida por una alteridad de “presencia incierta”.

Autonomía inédita y desamparo trascendental aparecen como las dos caras de una misma moneda en el pensamiento posthegeliano sobre la subjetividad. En la literatura del siglo XX, la problemática del negativo surgió como la matriz de nuevas posibilidades de producción y de recepción artística. Robert Musil, Fernando Pessoa, Borges, Clarice Lispector, Joyce, Kafka, Celan y Beckett, entre muchos otros, exploran minuciosamente la poética trágica del “hombre sin cualidades”: un hombre hecho solo de restos y silencios del lenguaje y cuya perplejidad delante de un mundo de fuerzas sin sentido es su única verdad.

Fernando Pessoa, una obra sobre el fin del sujeto

Ahora, la obra de Pessoa posee la particularidad de abordar la figura de la persona a partir del negativo, del nada constitutivo de la persona. En *El libro del desasosiego*, escrito bajo el semi-heterónimo* de Bernardo Suenes, tenemos un ejemplo de la desertización del ser realizada por Pessoa:

Me hice una figura de libro, una vida leída. Lo que siento es (sin que yo quiera) sentido para escribirse lo que se sintió. Lo que pienso está inmediatamente en palabras, mezclado con imágenes que lo deshacen, abierto en ritmos que son otra cosa cualquiera. De tanto recomponerme me destruí. De tanto pensarme, soy ya mis pensamientos pero no yo. Me sondeé y dejé caer la sonda; vivo a cada pensar si soy hondo o no, sin otra sonda sino el mirar que me muestra, claro a negro en el espejo del pozo alto, mi propio rostro que me contempla contemplarlo¹.

En el centro de la escritura de Pessoa encontramos una función de la persona (Jemand) que no es nadie (Niemand). Aquí, antes aun de ser alguien, antes que él adquiriera una visión cualquiera en la imaginación del poeta, el interlocutor responde antes por su nulidad, por la ausencia de la cual testifica la palabra persona. Es en esta negatividad esencial, presente en el seno mismo de la estructura de la alteridad, que la escritura de Pessoa parece encontrar su origen.

La cuestión –ser, o mejor, la imposibilidad de ser– constituye la inquietud fundamental que atraviesa toda la obra de Pessoa. De hecho, él exploró las maneras y las posibilidades de no ser en sus heterónimos de forma diferencial.

La inversión y la explotación de los aspectos de esta sombra, en la cual el poder de corrosión frente a la existencia es absoluto, constituyen a la vez el núcleo duro

* Heterónimo es una expresión en portugués que hace referencia a nombre y personajes inventados por un autor para firmar obras con estilos literarios diferentes.

1. Pessoa, Fernando, LD. (201) trecho 193.

de la distinción de los heterónimos restantes: de cara a la misma negatividad del tiempo como finitud, el ingeniero futurista Álvaro de Campos reacciona con emoción afirmando de la existencia sobre todo su intensidad, mientras el médico latinista Ricardo Reyes adopta la melancolía estoica. La sombra de la existencia recibe aún otros puntos de vista con el ortónimo² (Pessoa) y el semi-heterónimo (Bernardo Suenes), además de la finitud, es también y sobre todo la alteridad que viene a asombrar aquí la luz de la presencia. En una palabra, todos somos confrontados al florecimiento en acto de la lógica virtualmente infinita de un *Tratado de la negación*, obra capital de Raphael Baldaia, otro personaje esencial en la constelación de subjetividades de Pessoa. Se asiste, en efecto, a una verdadera distinción animista de metáforas de la negatividad, porque cada uno de los heterónimos encarna un modo privilegiado de la ruptura con el totalitarismo de la positividad del ser.

Es tal vez solo en la reunión de todas estas negatividades que asombran la existencia del sujeto que se podría posiblemente encontrar una unidad para el mundo pessoano³. En ese sentido, el título *Fausto, una tragedia subjetiva* retoma y localiza, por su parte, con aún más precisión, el campo en el cual se circunscribe la distinción de las negatividades que la obra de Pessoa opera. De modo que será posible afirmar que existe una “ontología negativa” específicamente pessoana que se circunscribe en este lugar a partir de la confluencia y de la imbricación de las diversas negatividades exploradas por el autor.

Es posible que tal afirmación no sea unánime entre los especialistas de Fernando Pessoa, dado que ella se conforma apenas con Alberto Caeiro. Este heterónimo, maestro incontestado del neopaganismo pessoano, ofertando un contraste absoluto con la versificación extensiva del no-ser en la obra de Pessoa, se afirma, con efecto, como siendo “el argonauta⁴ de las sensaciones verdaderas” y el “único poeta de la naturaleza”. *Abstenerse de nombrar el innominable* podría, sin embargo, servir de máxima a este que es el heterónimo más importante de Pessoa.

En efecto, encontraremos en Caeiro la misma radicalidad que en Wittgenstein, en la decisión de solo conectar a las palabras el lado luminoso del fenómeno; dicho de otra manera, su presencia: “Sobre lo que no podemos hablar, sobre eso

2. Expresión en portugués que hace referencia al nombre verdadero, real. Es sinónimo de autónimo (cf. Diccionario Priberam da Língua Portuguesa, en línea).

3. Cf. Soler, Collette; “Pessoa, le sphinx”, *BARCA! Poésie, politique, psychanalyse*, no. 5: *Symptôme et révolution*. Paris, novembre 1995, pp. 101-142, spécialement p. 121 et ss.

4. Navegante osado. N del T.

se debe callar⁵” postula Wittgenstein en su *Tractatus*. Sin embargo, tal imposición no sabría circunscribir la obra entera de Pessoa. Y es también verdad que Caero, no obstante su posición privilegiada de fundador y organizador del universo heteronímico⁶, parece concentrar solo en él toda la potencialidad afirmativa del autor. Aun así, lo que Caero pone en evidencia en todo lugar es simplemente la sombra del ser, la oscuridad que asombra la existencia de ella misma. Ya en el inicio de *El guardador de rebaños*, Caero confiesa tener el pasmo esencial del niño que, al nacer, reparese que nacera de veras que al nacer, nace de verdad. Ahora, ¿cómo sería posible para el niño tener que pagar ese pasmo sin que, de algún modo, fuera sensible a la posibilidad de que en vez del universo, nada existiera? Así, el maestro de las sensaciones verdaderas que es Caero es también él, profundamente afectado por el negativo. Y, una vez que este negativo no puede ser una sensación, Caero no puede confesar su “existencia”, pues esto sería crear metafísica, es decir, sustituir las cosas que son por lo que pensamos de ellas. En el caso del negativo, no sería sustitución sino una invención.

Finalmente, Fernando Pessoa anticipa en su obra el fin del sujeto, lo que vendría a caracterizar, juntamente con otros trazos, lo que llamamos hoy de Post-modernidad. Pero veremos que aunque el sujeto en Pessoa esté exhalando sus últimos suspiros, su obra es aun perfectamente concebible como una de las obras de genio, una obra que inaugura un estilo, y que crea un universo nuevo, o sea una obra moderna.

Fernando Pessoa, un poeta moderno

En el proyecto moderno, está ya presente su fin: la ruptura con la narrativa histórica y su forma sustitutiva, a saber, la puntualidad de las sensaciones, donde la presencia alcanza su grado máximo, es también el modo como el sujeto moderno se despidе de la historia occidental. Estamos en el campo consagrado

5. “Wovon man nichtsprechen kann, darüber muß man schweigen. «Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main, 1990, p. 85.

6. El nacimiento de Caero el día triunfal 8 de marzo de 1914 coincide, en efecto, con aquel de la constelación heteronímica. No obstante, la aparición en él de personalidades imaginarias desde la edad de seis años, después de la pérdida de su padre y de su hermano cadete, no sería exacto hacer coincidir la palabra heteronimia no importa con cuál alteridad en Pessoa. La literatura actual está generalmente en consonancia sobre el hecho de que esta denominación deba ser reservada a las personalidades literarias. Ver sobre este asunto, Gil, José, *Fernando Pessoa o la metafísica de las sensaciones*, Editions de la Différence, París, 1988, particularmente los capítulos IV y V.

por Camus, en *El Extranjero*, donde la sensorialidad sin sentido define una secuencia temporal de acontecimientos unívocos, pero sin conexión entre sí, inviabilizando una historia. Tal secuencia no historial define, por su parte, el destino de un sujeto cuya posición es aquella de un espectador perplejo delante de la ausencia de sentido. Este punto extremo de la experiencia con el tiempo se cristaliza en aquel que Pessoa nombra como su maestro, Alberto Caeiro. A partir de ahí, resta solo el relato de sus modalidades de disolución. En ese sentido, podemos releer la obra pessoana yendo más allá del proyecto moderno de construcción del Sujeto, con S mayúscula. Pero la esencia del proyecto moderno aún permanece en el que podría ser entendido como “deseo de potencia” de los heterónimos. En efecto, el proyecto heteronímico⁷ revierte la disolución pasiva en diversificación activa y hace una obra que se funda sobre el fin de la unicidad del sujeto, fundada en la narrativa de aquel que es siempre coincidente consigo (artistas del estilo como Thomas Mann, Picasso).

Así, la propia constelación heteronímica reconstituye un sentido para la historia, y este aspecto de la obra pessoana permite que esta sea insertada sin grandes vacilaciones en el horizonte moderno. Así, Fernando Pessoa organiza sus principales heterónimos en el interior de un evidentemente, improbable proyecto de restitución de la nación portuguesa en una nación imperialista. Con poco más de un millón de habitantes, Portugal dominó los mares del mundo en la época de las grandes navegaciones. Y, aunque por pocas décadas, la lengua portuguesa se hizo la lengua oficial para las transacciones económicas. En el inicio del siglo XX tal restablecimiento a la categoría de imperio era para Portugal tan improbable cuanto lo sería hoy, dadas las condiciones de la geoeconomía y de la geopolítica. Para Fernando Pessoa, el imperialismo sería restaurado en el campo de la sensibilidad, o sea en la cultura. Así, Pessoa, más allá de la diversificación en varios autores, lanza varios movimientos estéticos a los cuales estos estaban afiliados, o promoverían. Entre los más importantes se destacan el *sensacionismo* y el *interseccionismo*, donde se localizan respectivamente el ingeniero modernista Álvaro de Campos y Fernando Pessoa.

Pero, el movimiento destinado por Pessoa a restaurar el imperialismo lusitano, y sobre el cual más trabajó fue el neopaganismo lusitano. Este es el núcleo duro y gran organizador de los heterónimos de Pessoa. Su fundador y maestro es Alberto Caeiro. (Resumen del neopaganismo y demostración de la reafirmación del proyecto moderno...)

7. Palabra derivada de *heterónimo*, el cual alude al nombre y personaje inventados por un autor para firmar obras con estilos literarios diferentes. N del T.

Modernidad y postmodernidad

Ahora, la identidad como fundamento del sujeto es un concepto esencialmente conectado a la historicidad del propio concepto de sujeto. En efecto, la constitución de este modo de estar en el mundo es relativamente fechable. Es a finales de la Edad Media y en el Renacimiento que la noción de individuo comienza a ser construida en la cultura europea. (...).

¿Habría formas de padecimiento inherentes a esta nueva construcción? La idea de ese texto es que sí, y que tales formas tienen una estructura fundamental a la cual están conectadas de modo genético, por así decir.

El pasaje de la modernidad a la postmodernidad en la Filosofía

Un autor importante para la comprensión del pasaje de la modernidad a la postmodernidad es Heidegger. Su proyecto de desconstrucción de la metafísica, explicitado en la introducción de *Ser y tiempo* (1927) puede ser leído como un proyecto de desconstrucción de la identidad como principio del ser.

En verdad, *Ser y tiempo* aborda la problemática del ser bajo un punto de vista radical en la historia de la metafísica: el punto de vista del sujeto. Pero se trata de un sujeto cuya constitución es negativa, pues ese sujeto solo es, solo se torna él mismo a partir de la posibilidad de una diferencia radical, aquella de dejar de ser sí mismo.

Como nueva llave de lectura del ser y del sujeto que tiene el ser, aún como una constante preocupación, el *Dasein* es una especie de corrosivo universal, que desconstruyó todo a partir de la propia negatividad. Esa máquina de desconstrucción corroía el sentido del mundo, el futuro, el pasado, el presente. En ese sentido, *Ser y tiempo* es una forma de sentencia de muerte al sujeto moderno, al hombre-proyecto, al hombre delante de sí. Pero se trata de una sentencia que, tal como la máquina demoníaca de la Colonia Penal de Kafka, estaría tatuada en el propio cuerpo de ese hombre moderno. De hecho, es llevado el hombre moderno a su extremo, al empujar el hombre-proyecto a los estertores de su misión, el *Dasein* heideggeriano se depara con la posibilidad última, la posibilidad de la muerte. El ser-para-la-muerte se resume a eso: el desvelamiento de la ausencia de sentido de todos los proyectos, individuales y sociales, de todas las relaciones. Pero, es una ausencia de sentido que siempre estuvo allí y que, por lo tanto, revela también la carnada de la cual siempre, desde el inicio, éramos víctimas. Así, esa máquina de destrucción de sentido

destruye el presente, pasado y futuro y parece aceptar solo una extraña forma de futuro anterior: aquel que nunca podría haber sido. Se trata del ápice del sujeto moderno, del sujeto que no puede suponer ninguna determinación previa para sí. Tal como un Atlas sin suelo, él debe cargar el mundo en la espalda apoyado en un fundamento faltante. Pero se trata de un nada que le fue hecho a la medida, que le cabe en la justa medida de la suela de sus zapatos, un nada que le es dirigido a él y no es de nadie más, un nada que lo singulariza. En ese sentido, es el caso de hablarse de un sujeto que funciona en una lógica trágica, que simultáneamente el desconstruye y lo construye. De ese modo, el proyecto de desconstrucción de la metafísica fundado sobre la negatividad del sujeto trabaja contra sí mismo, pues al reafirmar el sujeto que se constituye a partir de la posibilidad de no-más-estar-ahí, *Ser y tiempo* reafirma la consistencia del sujeto moderno, que se candidatiza como sustituto de la orden metafísico perdido.

Ahora, precisamente ese punto demuestra que –como dirá el propio Heidegger– *Ser y tiempo* había sido escrito en un lenguaje metafísico. A partir de esta constatación, la segunda parte de *Ser y tiempo* será abortada antes que pudiera venir a la luz. En su lugar, Heidegger irá a concentrar su trabajo en el propio lenguaje, aproximando su pensamiento a la poesía y alejándolo de la filosofía. Conceptos como verdad, sentido, comprensión, darán lugar a los desarrollos sin la rigidez de conceptos y definiciones. De este modo, la actividad y el emprendedorismo aún presentes en *Ser y tiempo*, serán sustituidos por términos conectados a una postura pasiva y de escucha en relación con un pensamiento que le acontece o no, que le es enviado o no de un lugar otro.

Postmodernidad. El sufrimiento en la identificación moderna y postmoderna

El conflicto entre la necesidad de construirse un futuro y la pérdida del futuro –conflicto oriundo de la lógica neo-liberal– responde, en una especie de siniestra resonancia, al conflicto presente en los valores de la cultura moderna y postmoderna. Tal vez haya un origen común de estos elementos en resonancia, en una especie de homología ontológica que los discursos y las instituciones culturales establecerían entre sí, al modo foucaultiano de concebir la cultura. Así, si la ausencia de un horizonte de sentido define y diferencia todas las producciones y experiencias post-modernas, ella encuentra una resonancia en lo real de la vida económica cotidiana de los jóvenes, cada vez que estos se paran delante de la pérdida del futuro. Esta pérdida del futuro realmente está presente en la vida del joven, en el sentido lacaniano de lo real; es decir, ella se repite, ella siempre vuelve al mismo lugar.

Fredric Jameson interpreta la temporalidad post-moderna como temporalidad en la esquizofrenia, y puntualidad e insularidad de las experiencias temporales. Las marcas corporales son escrituras, donde la letra deja de ser significante y vuelve a ser signo. Es esta antigua faceta, es decir, el signo, la letra presentifica, y *toma cuerpo*. Diferentemente de la identificación moderna, la identificación post-moderna recula delante del significante, o más específicamente, retrocede delante del vacío que el significante implica. La letra recupera así una cantidad de gozo perdido en el régimen significante. En ese sentido, las modificaciones corporales pueden ser entendidas como un proceso de literalización de los procesos de identificación.

De hecho, tales procesos han abandonado estilos donde la narrativa presentifica la tensión con incontables formas de alteridad para adoptar una escritura ideogramática donde el vacío es reinvestido por un elemento sensorial. Se trata aquí del espesor existencial de la identificación, que en las modificaciones corporales re-encuentran lo que escribe Hölderlin sobre el hombre, que este es un signo sin significación. Pero, a diferencia de Hölderlin, el signo recibe aquí la misión de ser de nuevo la garantía de la significación.

La construcción de sí exige la confrontación con la imagen, de sí y más particularmente con la peculiar amenaza que la imagen hace al “su” sujeto: en la posición de ideal que ella necesariamente ocupa en el proyecto moderno de construcción de sí, la imagen pasa a ser el propio sujeto: pero, las posibilidades reales e imaginarias del proyecto moderno se encuentran ausentes en el contexto actual. De hecho, si el joven es el sujeto del mundo moderno de hoy, en el sentido que la juventud encarna la posibilidad pura, es igualmente verdad que lo absolutamente nuevo parece estar agotado no solo en las creaciones del arte, sino también en las posibilidades de conquistas económicas.

¿No será acaso que en la contemporaneidad los sujetos son casi que totalmente definidos y amenazados por la imagen pura, como nos muestran las proliferaciones de las modificaciones corporales, como los tatuajes, implantes, cirugías plásticas e incontables modalidades de prótesis? Se trata de la conducción del proyecto de la modernidad llevado a su término, donde la imagen pasa a ser la plantilla del sujeto. Pero la adopción de tal proyecto implica igualmente la adopción de sus dolores:

Entonces... El dibujo de la espalda es bien discreto. Solo se ve cuando ando sin camisa... El del brazo es bien llamativo. Cuando salgo en camiseta, nadie mira mi rostro. Eso me incomoda. A punto de prácticamente parar de usar camisetas. Pero finalmente... Por ser estética, no deja de ser para los otros... Pero con certeza, lo hice

para mí, como una realización personal. Cuando nos tatuamos, transformamos nuestro cuerpo. Aquello se hace parte de nosotros. (Daniel, primer tatuaje a los 17 años y primer piercing a los 15 años).

Bibliografía

- BAUDELOT, C. y ESTABLET, R. (2000). *Avoir 30 ans en 1968 et en 1998*. París: Éditions du Seuil.
- JAMESON, F. (1985). *Pós-modernidade e sociedade de consumo*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP no. 12, pp. 16-26.
- TAYLOR, C. (2010). *Imaginários Sociais Modernos*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Texto e Grafia.

Malestar, sufrimiento y síntoma

Relectura de la diagnóstica lacaniana a partir del perspectivismo animista*

Por: Christian Ingo Lenz Dunker

Traducción: Johnny Orejuela

Introducción

Consideramos que la diagnóstica¹ psicoanalítica se inserta en el cuadro mayor de una metadiagnóstica de la modernidad. Esta metadiagnóstica supone la existencia de un elemento común que caracteriza antropológicamente y define históricamente los modos de subjetivación que llamamos de modernidad. El centro sin sustancia de esas formas de vida sería compuesto por narrativa, discursos y teorías acerca de la pérdida de la experiencia (*Ehrfahrung*). Según Honneth (2006), hay una doble interpretación de la modernidad a partir de la antropología filosófica, de Montaigne a Rousseau, y a partir de la filosofía de la historia, de Hobbes a Hegel. Ambas comparten la idea común de la pérdida de la experiencia, entendida alternativamente como la incapacidad del sujeto de reconocerse en su propia historia particular o como dificultad de establecer formas sociales universalmente compatibles. Alienación y fetichismo serían dos figuras fundamentales de la nominación de ese bloqueo de la experiencia.

Todo diagnóstico, sea formal o informal, clínico o crítico, disciplinar o discursivo, reconoce, nombra y sanciona *formas de vida* entendidas como perspectiva

* Este texto apareció en su versión en portugués en la revista de sociología *Tempo Social*, vol. 23, no. 1, de la Universidad de Sao Paulo. Transcripción: Alejandra Melo.

1. Empleamos la palabra “diagnóstica” para designar la actividad continuada de examen y verificación clínica. El término es un adjetivo sustantivado referente a expresiones como “arte diagnóstica” o “técnica diagnóstica”.

provisoria y montaje híbrido entre exigencias del lenguaje, de deseo y de trabajo. El *resentimiento social* es un diagnóstico (deleuze-nietzschiano), la *biopolítica* es un diagnóstico (foucaultiano), la *personalidad autoritaria* es un diagnóstico (adorniano), la *vida nuda* es un diagnóstico (agambeniano), el *declinio del hombre público* es un diagnóstico (sennetiano), la *cultura del narcisismo* es un diagnóstico (laschiano), el *cinismo* es un diagnóstico (zizekiano). Son ejemplos de diagnósticos parciales: de la modernidad, del espacio público, de la génesis de un discurso, de la valencia de un tipo social. La crítica de Politzer ([1928] 1998)² y la de Canguilhem ([1966] 1990) también son diagnósticos que dominan este síntoma social llamado *psicología* y este otro síntoma social llamado *normalidad - normal*. No obstante, la idea de *pérdida de la experiencia* es un diagnóstico (benjaminiano) de otro tipo, pues condiciona a los demás, que aparecen delante de él como casos particulares o versiones específicas.

En ningún caso el diagnóstico es universal (la *sociedad patológica*, por ejemplo), ni particular (este grupo social específico llamado *resentidos*, por ejemplo). Se trata de la relación entre universal y particular, o sea, de la relación contingente entre el sujeto y la ley. El diagnóstico no debe ser entendido como clasificación o inclusión del caso en su cláusula genérica, más como reconstrucción de una *forma de vida*.

Retomemos la antigua partición diagnóstica presente en la clasificación esbozada por Freud de los tipos de síntoma: transitorios, típicos e individuales (cf. Freud, [1917] 1988f). Esta clasificación es un tanto insólita por dos motivos: Primero, sus categorías no son excluyentes: síntomas *típicos* son siempre *individuales*, síntomas *transitorios* pueden ser también *típicos*, además de eso, existen síntomas *individuales transitorios*. Segundo, Freud compara síntomas según criterios distintos, a saber, la relación del síntoma con el tiempo (transitorio, permanente, intermitente, crónico), la regularidad social del síntoma para una determinada época, cultura o contexto (típico, atípico, único, específico, genérico) y su función para el sujeto (individual, colectivo, productivo, improductivo, creativo, empobrecedor). A pesar de insólita e inconsistente –y tal vez justamente por su incapacidad de reunir un conjunto que incluya todos los casos posibles–, esta clasificación revela niveles diferenciales de lectura de lo patológico, no siempre explicitados por los que se dedican a estudiar la diagnóstica psicoanalítica. Lo que genéricamente se designa por síntoma

2. La fecha entre corchetes se refiere al año de edición original de la obra. Ella es indicada la primera vez que la obra es citada. En las demás se indica solamente la edición utilizada por el autor (N. del E.).

—esta categoría que funda históricamente toda clínica posible— admite tanto el sentido de *experiencia de sufrimiento* (síntomas transitorios), como el sentido de *signo de un proceso patológico* (síntomas típicos) más allá del sentido de *malestar aun no reconocido o nominado colectivamente* (síntomas individuales). Hay formas de sufrimiento que aún no pueden ser nominadas y otras que ya no pueden ser reconocidas, así como hay mitos individuales y colectivos, transitorios y permanentes, típicos y atípicos. Eso nos habilita distinguir el *sufrimiento excesivamente nominado*, codificado bajo formas jurídicas, morales o clínicas, al modo de síntoma típico, de *sufrimiento insuficientemente nominado* que se presenta como malestar difuso (*Unbehagen*), angustia fluctuante o condición incurable concerniente a una *forma de vida*. Llevando adelante la inconsistencia de la clasificación freudiana podemos percibir que el diagnóstico se hace sobre una forma de vida que debe incluir o presuponer sus propias prácticas, productivas o improductivas, de nominación (autodiagnóstico), su economía social de conversión, determinativa o indeterminativa, de sufrimiento en síntoma o malestar (interdiagnóstico), bien como su inserción en dispositivos prácticos o institucionales de tratamiento de la falta o del exceso (paradiagnóstico).

Esa repartición corrobora la valorización verificada en la clínica psicoanalítica, en contraste con la clínica médica, de la diagnóstica espontánea traída por el propio paciente. Sea que esta autodiagnóstica sea desconstruida y revertida en heterodiagnóstica, sea que se revele la naturaleza significativa, proveniente de otro al cual el sujeto se aliena, este es el primer paso incontrolable de la experiencia y de la diagnóstica psicoanalítica. Y es por razones semejantes que el psicoanálisis valoriza los esfuerzos de nominación del síntoma, en la transferencia y en el discurso a lo largo del tratamiento (interdiagnóstica). Mas eso no invalida el hecho de que existe una teoría de diagnóstico en psicoanálisis que aspira a la universalidad, transmisibilidad, a la justificación clínica y teórica (paradiagnóstica).

El objetivo de este artículo es presentar la noción de *forma de vida* como concepto útil para la recontextualización de la diagnóstica psicoanalítica, particularmente proveniente de los trabajos de Jacques Lacan, en el cuadro de la metadiagnóstica de la modernidad, desarrollada por las teorías sociales, en especial aquellas de extracción crítica. Definimos una forma de vida tanto por la negatividad que la constituye como por las formaciones de recomposición, unidad o identidad que le son características. Contando con esas formaciones de retorno y con esas experiencias de constitución es posible proponer un diagnóstico social que incluye tanto formas de *síntoma* como modalidades de sufrimiento y de malestar. Para justificar la utilidad clínica y crítica del concepto de *forma de vida* vamos a

realizar un breve examen y una redescipción preliminar de algunas oposiciones de la racionalidad diagnóstica psicoanalítica: falta y exceso, producción e improducción, determinación e indeterminación. Esta relectura será presentada con base en una especie de contramodelo, alternativo a la razón diagnóstica occidental, totémico-naturalista, en la cual el psicoanálisis estaría insertado.

Al apropiarse de la noción de estructura propuesta por Lévi-Strauss ([1949] 1973a, [1949] 1973b), Lacan (1987) heredó también la tesis de la primacía del totemismo que, posteriormente, fue cuestionada en los momentos más avanzados de su obra por el señalamiento de la no paridad entre los mitos axiales del psicoanálisis: *Édipo* (cf. Freud, [1924] 1988h), *Totem y tabú* (cf. Freud, [1912-1913] 1988e) y *Moisés y la religión monoteísta* (cf. Freud, [1939] 1988i). Mas la crítica, interna y externa al modelo estructuralista, no necesita ser hecha al modo de derogar las ventajas de su método, lo que la propia antropología post-estructuralista ha mostrado con sus últimos desarrollos. Es en este contexto, de renovación de los estudios estructuralistas y actualización del pensamiento dialéctico –igualmente presente en Lacan y sin la cual su versión del estructuralismo es incomprendible–, que proponemos esta homología entre la psicopatología psicoanalítica y la noción de perspectivismo amerindio, formulada por Viveiros de Castro (2002). Tal homología adquiere en ese trabajo una doble finalidad: 1) Responder a las críticas internas (cf. Miller, 2006; Soler, 2009) y externas (cf. Deleuze, 1976; Parker, 1999), dirigidas al estructuralismo lacaniano en psicopatología; y 2) Habilitar la noción de *forma de vida* (cf. Safatle, 2008) como concepto capaz de justificar una patología de lo social y explicar tanto la penetrancia de ciertos síntomas en detrimento de otros, como su ligazón con modalidades determinativas e indeterminativas, de sufrimiento y malestar.

Formas de vida y pérdida de la experiencia

Hamlet (1599), *Don Quijote* (1605), *Don Juan* (1620), *Robinson Crusoe* (1719) y *Fausto* (1808) son narrativas cruciales cuando se piensa en el tipo de subjetividad que caracteriza la modernidad (cf. Dunker, 2010). Cada uno de esos héroes, en cada caso de manera distinta, expresa una misma forma de monomanía. Ellos están exclusiva y egoísticamente interesados en sus emprendimientos personales, sus actos y sus obras, definiéndose discursivamente y haciéndose reconocer por su deseo. Son definidos por el tipo de división subjetiva que les caracteriza. Fausto, el profesor errante, vive la alienación de satisfacerse a través de un alma vacía que ya no le pertenece más. Don Quijote enloquece porque lee libros de caballería en exceso y sueña habitar un tiempo que no le es más contemporáneo. Robinson Crusoe realiza la experiencia trágica como soledad

y desamparo después de visitar su hacienda de esclavos en Brasil. Hamlet vacila frente al acto de venganza reivindicado por el fantasma de su padre, cuya autoridad no garantiza más el sentido legítimo de su acción. Don Juan padece de la condición efímera del deseo y del abismo infinito e infinitesimal que cerca su elección amorosa siempre nueva y laboriosa.

Son formas de vida que demandan una gramática específica de reconocimiento y de localización de *impasses* y conflictos. En el campo del lenguaje esta contradicción se estructura en la oposición fundamental entre *falta* y *exceso*. De ahí adviene una concepción de lo patológico como *impasse*, bloqueo o suspensión de la simbolización y el síntoma como forma restitutiva en exceso y no reconocida del fracaso de una experiencia. Del universo del deseo derivamos la oposición entre determinación e indeterminación. En este caso lo patológico se define por una forma de falsa realización estructural (*Überdeterminierung*) del deseo, sea por su alienación a los objetos empíricos, sea por el fracaso de su subjetivación. Por fin, del mundo del trabajo derivamos la oposición entre producción e improducción. En este caso lo patológico aparece como efecto de un trabajo psíquico o de una elaboración (*Ducharbeiten*) entre el deseo y el lenguaje, capaz de crear nuevos objetos de intercambio, de consumo, de concesión o de fantasía. A pesar de esto, tales objetos instituyen subtracciones, deformaciones y repeticiones que acaban por diseminar la pérdida de la experiencia que en tesis ellos mismos deberían recomponer y reparar. Encontramos así la forma lacaniana para designar esta pérdida de la experiencia en la idea de *objeto a* simultáneamente como localización de la falta (como objeto fálico o traumático), determinación del deseo (como objeto causa del deseo) y productor de goce (como objeto plus-de-gozar).

No falta a nuestros héroes, todos de noble estirpe, el trabajo de astucia o ingenio, ni coraje o perseverancia en hacer reconocer sus deseos, mucho menos potencia discursiva o narrativa para reconstruir sus historias. Mas la suma de estas virtudes clásicas es insuficiente para representarlos, una vez que aquello que los define es la propia división subjetiva reconocida como pérdida, falta, corte o vacío. Ello son expresiones del paradigma mórbido que caracteriza a la subjetividad moderna como un inventario de desencuentros, falsas restituciones, promesas irrealizadas y elaboraciones melancólicas (cf. Matos, 1989). Son al mismo tiempo señores de sus historias de vida presentadas como obras de autodeterminación, mas también esclavos del duelo por una experiencia que no consiguen recordar, reconocer o incorporar. Ellos evocan existencias póstumas, desprovistas de acontecimientos, como es el caso de nuestro Brás Cubas,

o vivencias amnésicas como nuestro Macunaíma, o aun una sobrevivencia instrumental como nuestro sargento de milicias.

No son apenas historias clínicas o literarias que describen cómo personas consiguieron transformar en realidad aquello que deseaban con ansia, superando obstáculos internos y externos; son historias sobre el descubrimiento, contradictorio, paródico o irónico, de aquello que aún no era conocido respecto de los propios deseos (cf. Watt, 1997). Tales narrativas poseen valor formativo para nuestra razón diagnóstica al localizar la falta entre regla paterna y ley social, lo que es necesario no solo para la formación de síntomas sino también para producir legitimación social del sufrimiento, siendo condición para tornar legible el sufrimiento como aspiración de reconocimiento y también para determinar el malestar aún no todo nominado, lo que tornaría posible su tratamiento por los discursos conforme la tipología lacaniana de los lazos sociales: educar, gobernar, hacer, desear, analizar (cf. Lacan, 1992).

No hay ningún motivo para que el psicoanálisis heredero del debate de las luces no sea considerado un capítulo particular de esta metadiagnóstica de la modernidad. La alegoría de las tres heridas narcisistas –Copérnico, Darwin... y el psicoanálisis– es un ejemplo de cómo la propia historia del psicoanálisis observó tal diagnóstico desde el inicio. La ambición clínica del psicoanálisis envuelve la cura como realización de una experiencia. La tesis del decline de la autoridad paterna (cf. Lacan, 2003) es otro buen ejemplo de cómo alteraciones en forma de vida (familia patriarcal) implican reinterpretaciones de la pérdida de las experiencias (liberales, disciplinares, románticas) que, a su vez, implican reformulaciones de modos de sufrimiento, expresados en la contradicción entre aspiraciones del conocimiento y determinaciones simbólicas por las cuales estas se deberían efectuar. Por cuenta de esto, en el seguimiento del texto en cuestión, Lacan sugiere que la consecuencia probable del decline de la imago paterna es el hecho de que, en el futuro, la neurosis de transferencia (con sus síntomas conversivos y disociativos) serán sustituidas por la neurosis de carácter (con sus disposiciones de personalidad, variaciones narcisistas e impulsividades). La prohibición se mostró verdadera mas solo hasta el punto en que nuestra civilización permanece totémicamente organizada.

La descripción de las formas de recomposición, degradación, elevamiento, enflaquecimiento u exageración de la autoridad paterna es tan correlacionada con la posición de síntomas que en una de sus últimas reformulaciones teóricas Lacan (2007) llamó el nombre-del-padre (o versión del padre) como *sinthoma*. Es precisamente en este lugar de determinación simbólica de la ley y con esta

función ordenadora y clasificatoria de la falta que el padre aparece como figura “totémica” en los síntomas de los grandes casos clínicos de Freud. La parálisis de Elizabeth Bont R. o de Anna O. surgen cuando ellas se ven liberadas de los cuidados dispensados al padre (cf. Freud & Breuer, [1895] 1988). La fonadora testimonia que el padre a pesar de la impotencia aún se relaciona sexualmente con la señora K. (cf. Freud, [1905] 1988a). La fobia a los caballos del pequeño Juanito es un suplemento de la función del padre (cf. Freud, [1909] 1988b). El hombre de las ratas solo puede decidir casarse y concluir sus estudios si antes quita la deuda legada por su padre (cf. Freud, [1909] 1988c). El hombre de los lobos está poseído por la mirada que él mismo aumenta a la escena del lobo paterno copulando con su madre (cf. Freud, [1918] 1988g). Schreber construyó un delirio en torno a su transformación en mujer y subsecuente cópula con Dios-Padre para dar origen a una nueva raza de seres humanos (cf. Freud, [1911] 1988d). O sea, el síntoma es una determinación paterna como significación y satisfacción que recae sobre el malestar, nominándolo y estableciendo la gramática en la cual el sufrimiento que él vehicula puede ser reconocido como demanda suprimida, inarticulada o informulada. De ahí, que el nombre clínico del malestar sea la angustia.

Nuestros héroes psicoanalíticos, así como nuestros héroes literarios, pueden evocar una respuesta moral conservadora cuya enunciación sería: *vea lo que acontece con aquellos que dan la espalda a la solidaridad cósmica de la vida, para la comunidad de origen y para el sentido colectivo de la convencionalidad de significados*. La locura alucinatoria de Don Quijote, la erotomanía de Don Juan y Bovary, la obsesión de Kant, la paranoia de Kafka, la melancolía de Fausto, la depresión de Baudelaire, la histeria de Hamlet, Mounthaigne y Hegel, la megalomanía de Crusoe, son versiones conmensurables con el totemismo psicoanalítico y sus temas relativos a la pérdida de la experiencia: la transgresión, o sacrificio, la conversión, la interdicción, la identificación, o el luto. La lección deja legada por la dialéctica entre señor y esclavo, traída por Lacan (1988b) para el psicoanálisis, a partir de una lectura antropológica de la *Fenomenología del espíritu* como modelo para una teoría del reconocimiento, es de que la experiencia es ella misma una dialéctica. Dialéctica cuyo circuito ontológico formado por la pérdida de la experiencia y su retorno como experiencia de la pérdida es real.

No es por otro motivo que Lacan siempre definió el psicoanálisis como una *experiencia*. Primero se trataba del tratamiento psicoanalítico como una experiencia dialéctica (cf. Lacan, 1988a); en seguida, de la cura como experiencia de subjetivación del deseo inconsciente (cf. Lacan, 1988c); después, experiencia de castración, de luto y de atravesamiento de las identificaciones (cf. Lacan,

1988); y, para terminar, experiencias de caída del analista como objeto en la transferencia, y en la fantasía del analizante (cf. Lacan, s/d). En ese sentido, el tratamiento psicoanalítico como verdadera y genuina experiencia de reconocimiento coordinada por la función lógica representada por el totemismo paterno, sería una apuesta en la *producción de una experiencia productiva de determinación*.

Esta apuesta clínica es coincidente con un primer método diagnóstico de la modernidad, que enfatiza el *exceso de experiencias improductivas de determinación*. O sea, en la forma de vida que caracteriza a la modernidad hay hipertrofia de sistemas y dispositivos disciplinares (cf. Foucault, [1978-1979] 2008), de ahí que el campo del sufrimiento sea indisociable de la experiencia de alienación, tanto en su vertiente de exteriorización (*Entäusserung*) del sujeto, como en su vertiente de extrañamiento (*Entfremdung*) del deseo. Hay demasiada racionalización del trabajo (cf. Marx, [1844] 1985), del lenguaje (cf. Benjamin, [1936] 1994) y de la vida (cf. Weber, [1946] 1963), que redundan en pérdida del carácter orgánico y auténtico de la experiencia (*Erfahrung*). Hay una reificación generalizada de la conciencia y una hipertrofia del pensamiento de la identidad (cf. Adorno & Horkheimer, [1944] 1985) que se prolonga en una colonización del mundo de la vida (*Lebenswelt*) por la razón instrumental (cf. Habermas, 1990). Las estrategias de determinación y de discriminación, propias del mundo de la técnica (*Gestellt*), acaban generando vivencias (*Erlebnis*) improductivas (cf. Heidegger, [1953] 2002), incapaces de producir reconocimiento social simbólico (cf. Jameson, [1981] 1992), o que acarrearán más ambivalencia, indeterminación, indiscriminación (cf. Bauman, 1999) y consecuente percepción de riesgo (cf. Beck, 1997). Este primer metadiagnóstico basado en la pérdida de la experiencia generalmente conduce a un linaje paranoide como se ve en Don Quijote, Hamlet y Don Juan, y más tarde en Henry James (cf. Zizek, 2008), Kafka (cf. Santner, 1997) y Flaubert (cf. Kehl, 2008).

Mas hay un segundo metadiagnóstico de la modernidad basado en un *déficit de experiencias productivas de indeterminación*. O sea, ciertas experiencias de indeterminación, necesarias para que la libertad se manifieste en acto real y no apenas en el reconocimiento indirecto, a través de la sumisión y mediación de los sistemas simbólicos reunidos en una unidad teológico-política. Podríamos volver aquí al tema del decline de la imagen paterna como condición potencialmente favorable a la producción de experiencias productivas de indeterminación. Esto habría sido la preocupación fundamental de autores como Nietzsche y Bataille. O sea, allí donde un diagnóstico percibe el déficit el otro localiza el exceso. Donde el primero lee una experiencia improductiva de determinación, el otro reconoce una experiencia productiva de indeterminación. Ambos metadiagnósticos no son

reductibles ni complementarios entre sí porque la indeterminación no es solo la falta simétrica de determinación (cf. Honneth, 2007). La indeterminación posee estatuto ontológico propio, así como negativo, y no debe ser concebida apenas como negación, suspensión o transgresión de la ley (*automaton*), sino también como contingencia y encuentro (*tiché*). Eso es lo que se encuentra sistemáticamente en la noción lacaniana de gozo, o sea, una experiencia de no identidad, infromidad, extrañamiento, falta, sin embargo un modelo antropológico de lo que sería una forma de vida basada en esta otra lógica de reconocimiento.

Agrupamos en esta segunda metadiagnóstica la crítica de la moral del resentimiento (cf. Nietzsche, [1884] 1997), de la institucionalización de la experiencia y la asfixiante dependencia sentida en relación con las instancias de representación (cf. Taylor, 1997). Así como el exceso de experiencias de determinación aparece como malestar en la forma de desconfianza, sentimiento de soledad e inseguridad social, el déficit de experiencias productivas de indeterminación aparece como malestar en la forma de inadaptación, sentimiento de vacío y valorización de la anomia social. Ese diagnóstico aparece de modo descriptivo, en los teóricos de la sociología comprensiva, como colonización de la esfera pública por la gramática privada del reconocimiento intersubjetivo (cf. Sennett, [1973] 1993), o como encortamiento de la narrativa amorosa (cf. Giddens, 1993). Entre los filósofos de la diferencia el diagnóstico reaparece como reconocimiento de la indeterminación de las relaciones entre las creencias y las prácticas (cf. Deleuze, [1953] 2001) o como reconocimiento de la indeterminación del sentido en su itinerancia (cf. Derrida, [1966] 1973). En este linaje esquizoide se encuentran inicialmente Crusoe y Fausto, después Hölderlin (cf. Laplanche, [1961] 1991), Baudelaire (cf. Jameson, 2005), Joyce (cf. Laberge, 2007) y, entre nosotros, Guimarães Rosa (cf. Rivera, 2005).

Hay varias maneras de leer con el psicoanálisis este doble diagnóstico histórico de la modernidad: como pérdida de la experiencia y como experiencia de la pérdida. La más simple y ampliamente empleada por Freud consiste en sincronizar las experiencias particulares de negatividad y de identidad que marcan la constitución del sujeto, con experiencias universales que describen la génesis lógica del sujeto, de los grupos, de las masas y de la civilización. Para Lacan estas experiencias negativas de la pérdida inciden de manera un poco distinta. En el registro del deseo la negatividad de la pérdida del objeto (*Versagung*) se articula a partir de la falta como frustración imaginaria, privación real (*Entbehrung*) y castración simbólica (*Kastration*). Esta pérdida de naturaleza ontológica (real, simbólica o imaginaria) se articula diferencialmente conforme es entendido el campo antropológico del otro como campo del lenguaje y sentido (*Bedeutung*),

en el cual ocurren experiencias de alienación, separación y angustia (*Angst*) o si consideramos el otro como experiencia del cuerpo, en la cual insisten los temas del desamparo (*Hilflosigkeit*), de precariedad de la unidad corporal o de la inexistencia de la relación sexual. Mas esta dimensión antropológica de la pérdida puede ser nuevamente revertida en la dimensión ontológica del vacío. En este caso, hablamos del encuentro con lo real, del trauma-verdad (*traumatisme*), de la cosa (*das Ding*) y del objeto de la angustia. Hay, por lo tanto, en Lacan, una tentativa de describir una gramática de negaciones de la experiencia como relectura de la teoría freudiana de la defensa: negación (*Verneinung*), represión (*Verdrängung*), forclusión (*Verwerfung*) y renegación (*Verleugnung*). Mas hay, por otro lado, el esfuerzo por establecer una lógica de las experiencias de negación, como relectura de la tarea freudiana de la pulsión: sublimación (*Sublimierung*), retorno al propio yo (*Wiederkehr*), inversión (*Umwendlung*) entre sadismo-masoquismo, fusión y defusión de las pulsiones, degradación del objeto en la vida amorosa (*Erniedrigung*). En suma, Lacan intentó condensar las variables de la experiencia de pérdida en la noción de “objeto a” y las variedades de la pérdida de la experiencia con la noción de sujeto dividido. El corte es una figura conceptual que representa la no identidad entre uno y otro. Eso basta para justificar la idea de que el doble metadiagnóstico social de la modernidad está presente y activo en el interior de la racionalidad diagnóstica elaborada por Lacan.

La noción de *forma de vida* no tiene nada que aumentar frente a esta articulación lógica y antropológica de la negatividad en Lacan. Ella nos sirve apenas para agrupar, metodológicamente, diferentes montajes clínicos en torno del *objeto a* y del sujeto, teniendo en vista un problema práctico que es el diagnóstico. En vez de decir que hay diagnósticos sobre la estructura de la defensa y diagnósticos sobre la fantasía, o que hay diagnósticos que privilegian las articulaciones entre real, simbólico e imaginario en detrimento de la posición frente a la sexuación, o de modalidades prevalentes de discurso, preferimos decir que el diagnóstico incide sobre una forma de vida. Diagnosticar es reconstruir una forma de vida, definida por el modo como esta lidia con la pérdida de la experiencia y con la experiencia de la pérdida. Diagnosticar es decir cómo una forma de vida se muestra más determinada o más indeterminada, cómo crea su singularidad entre falta y exceso y cómo se relaciona con otras formas de vida por medio del intercambio y de la producción. Lenguaje, deseo y trabajo son formas de relación, de ahí que nuestro concepto sea adecuado no para un *relativismo*, mas sí para un *relacionismo*.

Psicopatología psicoanalítica y perspectivismo amerindio

Debemos entender una forma de vida exactamente como los viajeros de la nave *Enterprise*, dirigida por el capitán James Kirk (William Shatner), en el famoso seriado de televisión *Viaje a las estrellas* (*Star Trek*), producido por Gene Rodenberry en los años de 1960-1980. La expresión forma de vida aparecía ahí para designar seres humanos o humanoides mas también animales, plantas, minerales a los cuales se aplicaría la regla de la no indiferencia. Por otro lado, la propia tripulación de la nave no era compuesta por una única forma de vida, incluyendo rusos, japoneses, americanos, bien como el doctor Spoc, medio terrestre medio vulcan. La serie, concebida en medio de la Guerra Fría y el naciente multiculturalismo norteamericano, anticipaba también, de modo inadvertido, el contexto en el cual queremos introducir la noción de forma de vida, o sea: el multinaturalismo.

Formas de vida no siempre son humanas, lo que permite un recurso estratégico en relación con los esfuerzos esencialistas por definir lo que es el hombre, cuál es su parámetro de racionalidad, cuáles sus disposiciones universales de acción o en qué exactamente él se diferencia de los animales. Nos vamos a servir aquí de lo que Viveiros de Castro llamó el “perspectivismo amerindio” para re escribir la diagnóstica psicoanalítica.

Partimos de la idea de que la psicopatología lacaniana articuló la teoría de las estructuras clínicas a partir de una deriva metodológica del concepto antropológico de estructura. Es en ese sentido que las estructuras clínicas se presentan más como mitos individuales (cf. Lacan, 1987), como posiciones existenciales (cf. Juranville, 1987), como discursos o modalidades de transferencia (cf. Calligaris, 1989), y menos como desvío, anomalía o pérdida de función. Mas junto con el método estructural Lacan importó su contexto de aplicación, a saber, la premisa totémica, adquirida por Lévi-Strauss vía Freud. El método estructural, conjugado con una teoría dialéctica del deseo y de la historia, permitió, como vimos, una redescipción del tema freudiano del complejo paterno. Se puede apuntar la crítica de que el discurso sobre la vacuidad del contenido y las puras formas simbólicas, que caracterizó el primer capítulo del estructuralismo, o el discurso de la purificación lógica de la intuición, que marca el segundo capítulo, son potencialmente conformistas en relación con el metadiagnóstico de la pérdida de la experiencia y su síntoma más trivial, la hipertrofia de la razón sistémica. Ota (2010) llamó este tercer momento de la aplicación estructuralista dispuesto a incorporar el tema de la indeterminación de formalismo normativo.

En él las descripciones lógicas de las estructuras abandonan definitivamente su función descriptiva y asumen forma normativa, procedimental y política. Si antes las estructuras pensaban a los hombres, ahora tendríamos hombres que se piensan a sí mismos siendo pensados por las estructuras.

El contexto de la razón diagnóstica no pasó inmune a estos movimientos de inversión de perspectivas (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 353). La psicopatología psicoanalítica puede ser criticada por su neurótico-centrismo, por su androcentrismo y por su totemismo naturalista. En relación defensiva se pasa entonces a abogar por un psicótico-centrismo, un femenino-centrismo o un relativismo culturalista; sin sustituir la idea de centro por la de elipse —y la geometría de la elipse por la topología del toro— la inversión del totemismo-naturalista expresado en el mito freudiano de *Totem y tabú* (cf. Freud, 1988e), no necesita generar un relativismo-mononaturalista, al modo de las psicopatologías “culturalistas” de la contemporaneidad, mas puede dar oportunidad a un animismo-multinaturalista. La inversión del neurótico-centrismo no se hace necesariamente por la admisión del carácter central de la psicosis humana como pretende la llamada teoría de la forclusión generalizada, mas puede ocurrir por las vías de la recuperación de la categoría de locura, como patología del reconocimiento y del sufrimiento social. También la inversión del androcentrismo no necesita corresponder a su sustitución por los simples opuestos del feminismo generalizado derivado de la noción de goce femenino, mas puede ser contrapuesta a la noción de *experiencia productiva de indeterminación*, equivalente conceptual de la no proporcionalidad clínica entre los géneros o entre las modalidades de goce. Mas para eso tendríamos que introducir un tipo de torsión diferente de la torsión simétrica y reflexiva que caracteriza el totemismo.

Es exactamente eso lo que encontramos en el *animismo perspectivista amerindio*, tal como es descrito por Viveiros de Castro (2002, p. 337). La noción de perspectiva no nos debe engañar aquí, no se trata de un multiculturalismo, más bien se trata de un multinaturalismo:

[...] *multiculturalismo supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una es total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenómeno puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real* (p. 379).

La noción de perspectivismo puede ser aplicada a la razón diagnóstica, por medio de la noción de forma de vida, desde que se la considere como perspectiva, no como representación. Los diferentes grupos clínicos, cuadros, síntomas y signos que componen una psicopatología, usualmente describen variedades del

espíritu reunidas en la unidad material y biológica de los cuerpos. Tenemos, de un lado, la universalidad objetiva de los cuerpos (mononaturalismo), de otro, la particularidad subjetiva del significado (totemismo). Podemos entonces describir formas de vida particulares, según el tipo de organización del significado que les caracteriza. Es aquí que el psicoanálisis convoca la serie totémica del padre simbólico, de la función paterna, de la metáfora paterna, del significante amo, de la versión del padre (*père-version*), etc. Esta serie define la incidencia de lo real, concebido como mundo epistemológicamente unificado, metodológicamente conveniente y lógicamente necesario. En este universo funciones deixicas tales como “ayer” o “mañana” son tan lógicamente válidas como las relaciones de parentesco tales como “hijo de”, “sobrino de”, etc. (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 385) y tan naturales como un pedazo de pescado o una canoa. Este contexto trivial define la “normalidad administrada” como actitud reflexiva: *los seres humanos ven los humanos como humanos y los animales como animales*. “Animales” es la función lógica del argumento en la cual podemos sustituir toda forma de vida que no participe de esta ley totémica. Históricamente, locos, bárbaros, extranjeros, marginales, enfermos, salvajes, niños, y así sucesivamente. Es en este punto que el animismo levanta una respuesta alternativa. No existen apenas humanos y animales, hay también formas de vida, que, como los “espíritus”, pueden ser, por ejemplo, no-todo-humanos o aun-no-animales. Donde el totemismo reconoce una oposición del tipo hombre/animal, el animismo percibe un número indeterminado de formas de vida todas ellas “humanas”, vestidas con las más diversas “ropas” no humanas. Si se encuentra con tales formas de vida “desnudas” es un signo seguro de que las condiciones no son normales (Viveiros de Castro, 2002, p. 350). O sea, que la perspectiva no es normal, mas nunca que el otro no es normal.

Podemos pensar de modo homólogo que la psicosis, al contrario, mas no simétricamente a la neurosis, implica una gramática semejante a dos pueblos animistas, que privilegian la metonimia como función ordenadora y que se alían al multinaturalismo para afirmar que las relaciones entre cultura y naturaleza son en última instancia culturales. Si la paternidad es una relación adoptada por la neurosis como matriz de todas las otras relaciones, la objetividad, que es una propiedad de los cuerpos o de los seres, es dotada por la psicosis como matriz de todas las otras objetividades. Basta imaginar las diferencias psicopatológicas colocadas de esta manera, para comprender que no hay ningún déficit de simbolización en la psicosis, ninguna carencia de función representativa, sino apenas una diferencia en cuanto al lugar de incidencia de la cuestión estructural: el cuerpo o el sujeto. Eso es corroborado por la observación de que el perspectivismo amerindio es somático, en la cual el cuerpo es entendido como ropa, envoltorio, o semblante

que debe ser continuamente producido o fabricado (Viveiros de Castro, 2002, p. 389). La ropa concebida como producción de un cuerpo está más para un equipamiento de encubrimiento que instrumentaliza acciones que como la máscara de carnaval, que esconde una identidad esencial:

Viéndonos como no humanos, es así mismo como los animales y espíritus ven como humanos [...] los jaguares ven la sangre como cauim³, los muertos ven los grillos como peces, los gallinazos ven las lombrices de la carne podrida como pescado asado, etc. (Viveiros de Castro, 2002, p. 350).

El psicoanalista como chamán: reformulación

Reencontramos aquí, de forma renovada, la antigua tesis de Lévi-Strauss (1993b) de que el chamán, del cual el psicoanalista sería una versión moderna, es un maestro en este esquematismo cósmico dedicado a comunicar y administrar las perspectivas cruzadas y los estados informados, confiriendo sensibilidad a los conceptos e inteligibilidad a las intuiciones. El chamán es este ser transespecífico, humanoide y andrógono capaz de ver la forma interna humana sobre la ropa vestida por determinada forma de vida y al mismo tiempo leer su mito, o sea, *la historia del tiempo en que hombres y animales no distinguían* (cf. Lévi-Strauss, [1988] 2005, p. 193).

Viendo los seres no humanos como ellos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo; sobre todo son capaces de volver a contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. El encuentro o intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, es un arte política, una diplomacia (Viveiros de Castro, 2002, p. 358).

En trabajo anterior sobre la historia de las prácticas que determina la invención del tratamiento psicoanalítico, insistimos en la tesis de la cura como arte política. Intentamos mostrar que, desde la Antigüedad (medicina griega, cuidado de sí helenístico, la retórica) hasta la modernidad (Mountaigne, Kant, Heggel), las diferentes prácticas de cura, de tratamiento y de cuidado presentes en la arqueología de la clínica psicoanalítica tienen en común ese componente político (cf. Dunker, 2010). Otra cosa, entre tanto, es presentar una diagnóstica compatible con ese arte político de la cura.

Si el arte político parece un terreno por demás vasto e incierto, conviene recordar que las teorías indígenas sobre la enfermedad no divergen tanto así de las

3. Bebida fermentada hecha a base de maíz cocido (Nota del traductor).

concepciones hegemónicas del mononaturalismo moderno, reduciéndose en el total a cuatro hipótesis recurrentes: 1) pérdida del alma o posesión; 2) quiebra de tabú; 3) intrusión de un objeto; y 4) desregulación del espíritu (cf. Clements, 1932). Los casos 1 y 2 predominan en formas de vida totémica, en los cuales la cura se estructura por medio del sacrificio, de la soledad y de la alianza. Los casos 3 y 4 prevalecen entre los pueblos animistas, en los cuales el canibalismo y la incorporación son una constante, el chamanismo y la metamorfosis corporal componen el modelo de proceso de cura. En el totemismo predomina el temor al aislamiento y a la soledad.

En el animismo prevalece el horror a las experiencias de indiferenciación entre hombres y animales (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 391). Reencontramos ahora las dos metadiagnósticas de la modernidad. En la variante totémico-paranoide, la experiencia es recompuesta por la determinación; en cuanto a la vertiente animista-esquizoide, la experiencia es recuperada por medio de la indeterminación.

El próximo paso es invertir el mononaturalismo totémico para el multinaturalismo animista. En el perspectivismo amerindio la “condición original común a hombres y animales no es la animalidad, mas si la humanidad” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355). Homólogamente, en la diagnóstica psicoanalítica la condición común entre normalidad y patología es la patología y no la normalidad. Si “los humanos son aquellos que continuarán iguales a sí mismos: los animales son extra humanos, y no los humanos ex animales”. Homólogamente los neuróticos, psicóticos o perversos son formas de vidas patológicas que perderán los atributos heredados o mantenidos por los humanos normales; sin embargo, tales humanos “normales” son una perspectiva y una forma de vida imposible, una vez que esta no es más pensada como esencia interior común y universal, consonante con el humanismo trivial. Animales y demás seres cosmopatológicos continúan a ser humanos como las otras indeterminadas formas de vida porque el mundo es el que se transforma a partir del cambio de perspectiva.

Si, en el mononaturalismo convencional que caracteriza la modernidad se piensa el sujeto como *objeto insuficientemente analizado*, el multinaturalismo presente en los pueblos amazónicos entiende el objeto como un *sujeto incompletamente interpretado* (Viveiros de Castro, 2002, p. 360). Si para Saussure el punto de vista crea el objeto, para el perspectivismo el punto de vista crea el sujeto. No es una disputa para establecer la hegemonía entre modos de ver, representar o conceptualizar, mas es una lucha para hacer reconocer cuál mundo es necesario

y obligatorio teniendo en cuenta un conjunto indeterminado de perspectivas posibles. No es el sujeto el que crea una perspectiva; es la perspectiva la que crea al sujeto. Todos los seres ven el mundo de la misma manera, lo que muda es el mundo que ellos ven (multinaturalismo), o sea, la epistemología es constante, la ontología es variable. Hay ciertos *impasses* en la teoría lacaniana del sujeto que podrían ser redimensionados a partir del perspectivismo amerindio (cf. Silva Jr., 1999; Bairrão, 2003).

La torsión asimétrica del animismo perspectivista

De esa manera, lo que “nosotros” llamamos la sangre es la cerveza para el jaguar, y lo que “nosotros” llamamos el barro con lama es la gran casa de ceremonia para las antas⁴. Lo crucial es que “nosotros” aún no sabemos de eso y raramente vemos las antas en sus rocas de antas. Ocurre que “nosotros” en el marco del perspectivismo amerindio significa menos una referencia de sustantivos y más un uso pronominal indeterminado. Al contrario del totemismo, en el cual el nombre común es tomado en la función de los nombres propios, en el animismo la identidad colectiva del “nosotros” está sujeta a la extensión indeterminada, yendo desde la parentela al grupo de origen e incluyendo seres desconocidos.

Hay restricciones y evitaciones calculadas en cuanto al uso de la autorreferencia y de la onomástica personal, de tal forma que el propio nombre es raramente pronunciado por su portador. Sutil diferencia necesaria entre decir “yo me llamo X” (totemismo) y “soy llamado de X por Y” (animismo). Luego, toda posición a la cual se atribuye un punto de vista o una intencionalidad será también un sujeto. Ahora, basta pensar la topología del significante como dos puntos necesarios para formar un conjunto, de los cuales uno de ellos representa un sujeto, para percibir la profunda afinidad entre el animismo perspectivista y la teoría lacaniana. Basta ver cómo el problema de la autorreferencia se confunde en Lacan con el tema de la metáfora, para percibir la proximidad entre la teoría de las estructuras clínicas y el totemismo. Teniendo en cuenta esa aproximación podemos formalizar un ejemplo de cómo el animismo perspectivista aumenta una nueva articulación en las posiciones entre falta y exceso y entre determinación e indeterminación: (a) humanos están para sí mismos así como los salmones están para sí mismos (mononaturalismo reflexivo identitario); (b) salmones se

4. Proboscídeo, paquidermo de América del Sur. Animal parecido a un chigüiro. (N del T).

ven a sí mismos como humanos, porque los humanos los ven como salmones, viéndose a sí mismos como humanos (torsión simétrica del totemismo).

Comparemos esta doble alternancia con la simetría de la torsión animista: (a) salmones parecen a otros salmones, así como los humanos parecen a otros humanos (animismo); (b) salmones no parecen humanos para otros humanos, así como los humanos no parecen salmones para otros salmones (perspectivismo); (c) humanos se ven como humanos, mas no son vistos como no humanos (animales, espíritus) por los no humanos (torsión asimétrica del animismo).

El primer grupo transformativo recuerda la forma canónica propuesta por Lévi-Strauss para formalizar la estructura de los mitos, en la cual un elemento es sustituido por su función y la función es sustituida por el inverso del elemento (cf. Lévi-Strauss, [1955] 1973c). De esta manera una correlación entre identidades reflexiva explica el surgimiento de las diferencias, conforme el modelo totemista. Lacan absorbió este concepto al pensar la estructura del sujeto como una banda de Moebius, definida por su torsión simple. La novedad representada por el animismo perspectivista exigiría la reescritura de la fórmula canónica, pues envolvería la doble torsión asimétrica cuya mejor representación topológica sería la garrafa de Klein, compuesta por dos bandas de Moebius con torsiones en sentido contrario.

Si esto se demostrara correcto, podríamos corregir la idea de que la neurosis es un mito individual (cf. Lacan, 1987) con la tesis de que el mito no siempre refleja la commensurabilidad totémica entre humanos y no humanos, mas puede indicar la idea animista de que tanto humanos como no humanos son diferentes de sí mismos. Es la correlación entre dos series de diferencias que produce la identidad como estructura simétrica y reversible: *si todos tienen alma nadie es idéntico a sí mismo* (cf. Viveiros de Castro, 2002, p. 377).

Conclusión

Vimos que el perspectivismo animista es un contraejemplo a las formas de vida de prevalencia totemista, extensivamente presentes en la diagnóstica psicoanalítica desde Freud. Si el animismo amerindio es una orientación consistente para la producción constante e indeterminada de un cuerpo, como matriz de posición del sujeto, eso no lo aproxima a la psicosis de ninguna manera, apenas permite pensarla de forma menos deficitaria.

Percibimos ahora cómo la matriz neurótico-céntrica de la psicopatología psicoanalítica, igual que subsidiada por una teoría de la constitución del sujeto

en la cual los procesos metonímicos ocupan el papel significativo, entiende el síntoma como déficit de reconocimiento de una determinación metafórica (paterno-totémica). El sufrimiento, a su vez, puede ser ahora más bien concebido como exceso de indeterminación metonímica al modo de una demanda inarticulada, que es más fácilmente pensable en una lógica del reconocimiento del tipo animista.

El problema del malestar ahora puede ser descrito como pérdida de experiencia, no solo adoptando por referencia la oposición histórica entre modernidad y Pre-modernidad, sino también por la oposición entre mononaturalismo y multinaturalismo. Entendemos ahora porque la metadiagnóstica centrada en la idea de exceso de experiencias improductivas de determinación solo percibe en las experiencias indeterminativas improductividad o déficit de determinación. Es porque este diagnóstico se emparenta con el mononaturalismo totemista, que solo consigue percibir un mismo mundo, idéntico a sí y en el cual “nosotros” somos el elemento variable. De ahí que el sufrimiento de indeterminación tienda a ser abordado con más esquemas determinativos en vez de ser reconocido en el marco de otra dialéctica del reconocimiento.

Las recientes pesquisas etnográficas en el marco renovado del pos estructuralismo, lejos de descartar la importancia del totemismo, viene revelando cómo este debe ser pensado como un caso particular separable tanto del mono o multinaturalismo como del totemismo. En el marco del animismo multinaturalista el *sinthoma* –y ahora esta expresión neológica lacaniana nos parece mucho más adecuada– debería ser pensado como exceso, indeterminación metonímica, expresado por el temor al canibalismo, por el horror antropofágico y por el linaje esquizoide de la modernidad.

En cuanto el totemismo se yergue frente a la pérdida de la experiencia de sí, el animismo apunta a la pérdida de la experiencia del Otro. En tanto que el totemismo enfatiza la experiencia de la pérdida del otro, el animismo perspectivista se prende de la experiencia de la pérdida de sí. Mas el resultado más interesante de este experimento mental basado en la suposición de homología entre formas de vida, antropológica e históricamente definidas, y la racionalidad diagnóstica del psicoanálisis lacaniano es que en ambos casos la suma de las posibilidades no nos lleva a encontrar la totalidad del sistema. El sueño de un catálogo de formas de sufrimiento, de síntoma y de malestar, es un trazo del totemismo. La suma de las posiciones naturalista (mono y múltiple), totemista y animista no forman y jamás formarán, como esperamos haber demostrado, un punto de vista común, sin que eso represente al mismo tiempo un relativismo. Este universal

fracturado, o esta psicopatología no-toda, es lo que se puede esperar de esta nueva fase de las relaciones entre psicoanálisis y teoría social.

Bibliografía

- ADORNO, T. E. y HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do esclarecimento*. 1a. edição 1944. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAIRRÃO, J. F. (2003). *O impossível sujeito: implicações da irredutibilidade do inconsciente*. São Paulo: Rosari.
- BAUMAN, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECK, U. (1997). *A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva*. In: Giddens, A., Beck, U. & Lash, S. (orgs.). *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora da Unesp.
- BENJAMIN, W. (1994). “Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Obras escolhidas*, vol. 1. 1a. edição, 1936. São Paulo: Brasiliense.
- CALLIGARIS, C. (1989). *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- CANGUILHEM, G. (1990). *O normal e o patológico*. 1a. edição, 1966. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CLEMENTS, F. (1932). “Primitive concepts of disease”. *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, 32 (2): 185-252.
- DELEUZE, G. (2001). *Empirismo e subjetividade*. 1a. edição, 1953. São Paulo: Editora 34.
- GUATTARI, F. (1976), *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro, Imago.
- DERRIDA, J. (1973). *Gramatologia*. 1a. edição, 1966. São Paulo: Perspectiva.
- DUNKER, C. I. L. (2002). *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta.
- _____ (2010). *The Constitution of psychoanalytic clinic: a history of its structure and power*. London: Karnac.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nascimento da biopolítica*. 1a. edição, 1978-1979. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUD, S. (1988a). “Fragmentos da análise de um caso de histeria [Caso Dora]”. In: *Obras completas*, vol. 7, 1a. edição, 1905. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (1988b). “Análise da fobia de um menino de cinco anos [Pequeno Hans]”. In: *Obras completas*, vol. 10. 1a. edição, 1909. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1988c). “A propósito de um caso de neurose obsessiva [Homem dos Ratos]”. In: *Obras completas*, vol. 10. 1a. edição, 1909. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1988d). “Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (*Dementia paranoides*) descrito autobiograficamente [Caso Schreber]”. In: *Obras completas*, vol. 13, 1a. edição, 1911. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1988e). “Totem e tabu”. In: *Obras completas*, vol. 13, 1a. edição, 1912-1913. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1988f). “Conferências introdutórias à psicanálise: o sentido dos sintomas”. In: *Obras completas*, vol. 16, 1a. edição, 1917. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1988g). “Da história de uma neurose infantil”. In: *Obras completas*, vol. 17, 1a. edição, 1918. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1988h). “O declínio do complexo de Édipo”. In: *Obras completas*, vol. 19, 1a. edição 1924. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1988i). “Moisés e a religião monoteísta”. In: *Obras completas*, vol. 23, 1a. edição, 1939. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ & Breuer, J. (1988). “Estudos sobre histeria”. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, vol. 2, 1a. edição, 1895. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIDDENS, A. (1993). *Transformações da intimidade*. São Paulo: Editora da Unesp.
- HABERMAS, J. (1990). *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, M. (2002). “A questão da técnica”. In: *Ensaio e conferências*. 1a. edição, 1953. Petrópolis: Vozes.
- HONNETH, A. (2006). *La société du mépris*. Paris: La Découverte.
- HONNETH, A. (2007). *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Esfera Pública.
- JAMESON, F. (1992). *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. 1a. edição, 1981. São Paulo: Ática.
- _____ (2005). *Modernidade singular*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- JURANVILLE, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KEHL, M. R. (2008). *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago.

- LABERGE, J. (org.) (2007). *Joyce-Lacan o Sinthoma*. Pernambuco: Cepe.
- LACAN, J. (1987). *O mito individual do neurótico* (1953). Lisboa: Assírio Alvim.
- _____ (1988). *O Seminário, Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1992). *O Seminário, Livro XVII: O avesso da psicanálise* (1969-1970). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998a). “Para além do ‘Princípio de realidade’”. In: *Escritos* (1936). Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- _____ (1998b). “Intervenção sobre a transferência”. In: *Escritos* (1951). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (1998c). “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: Lacan, J. *Escritos* (1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2003). “Complexos familiares na formação do indivíduo”. In: *Outros escritos* (1938). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (2007). *O Seminário, Livro XXIII: O Sinthoma* (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ (s/d). *O Seminário, Livro XV: O ato psicanalítico* (1967-1968). Separata. junho 2011, 135, Christian Ingo Lenz Dunker.
- LAPLANCH, E., J. (1991). *Hölderlin e a questão do pai*. 1a. edição, 1961. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973a). “Eficácia simbólica”. In: *Antropologia estrutural*. 1a. edição, 1949. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1973b). “O feiticeiro e sua magia”. In: *Antropologia estrutural*. 1a. edição, 1949. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1973c). “A estrutura dos mitos”. In: *Antropologia estrutural*. 1a. edição, 1949. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____ (1982). *Estruturas elementares de parentesco*. 1a. edição, 1949. Petrópolis: Vozes.
- _____ (2005). *De perto e de longe: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. 1a. edição, 1988. São Paulo: Cosac-Naify.
- LUKÁKS, G. (1988). *História e consciência de classe*. 1a. edição, 1923. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- MARX, K. (1985). *Manuscritos econômico filosóficos*. 1a. edição, 1844. São Paulo: Abril Cultural (col. Os Pensadores).
- MATOS, O. C. F. (1989). *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense.
- MILLER, J. A. et al. (2006). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós.
- NIETZSCHE, F. W. (1997). *A genealogia da moral*. 1a. edição, 1884. São Paulo: Moraes.
- OTA, N. K. (2010). *O poder como linguagem e vida: formalismo normativo e irrealdade social*. Tese de doutorado. FFLCH-USP (Sociologia).
- PARKER, I. et al. (1999). *Deconstructing Psychopathology*. Londres: Sage.
- POLITZER, G. (1998). *Crítica dos fundamentos da psicologia*. 1a. edição, 1928. Piracicaba: Unimep.
- RIVERA, T. (2005). *Guimarães Rosa e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAFATLE, V. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo.
- SANTNER, E. L. (1997). *A Alemanha de Schreber: a paranoia a luz de Freud, Kafka, Foucault*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SENETT, R. (1993). *O declínio do homem público*. 1a. edição, 1973. São Paulo: Cia das Letras.
- SILVA JR., N. (1999). “A pré-perspectiva em Odilon Moraes e a abertura da situação analítica”. *Percurso*, 12 (23): 16-26.
- SOLER, C. (2009). *La querella de los diagnósticos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- TAYLOR, C. (1997). *As fontes do self*. São Paulo: Loyola.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- WATT, I. (1997). *Mitos do individualismo moderno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WEBER, M. (1963). “A racionalização da educação em treinamento”. In: *Ensaio de sociologia*. 1a. edição, 1946. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ZIZEK, S. (2008). *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo.

El cuerpo y los ideales en el malestar femenino*

Por: María Helena Fernandes

Traducción: Valentina Ramírez

En estos últimos años la cuestión del cuerpo en el psicoanálisis me dio bastante ocupación y dio origen a tres libros. En el primero, abordé las vicisitudes de la percepción del cuerpo en los procesos de una enfermedad somática. En el segundo, me dediqué a explorar la función del cuerpo en la teoría freudiana y, en el tercero, sobre la anorexia y la bulimia en la clínica psicoanalítica, me propuse a contribuir para comprender mejor las distorsiones de la imagen corporal tan comunes en esos casos.

La ruta de construcción de las ideas de ese último libro fue despertar en mí un interés, cada vez mayor, en la articulación entre clínica y cultura, dando origen a algunos artículos publicados en los últimos años¹. Es a esa articulación a la que dedicaré mi contribución a la discusión aquí.

Las discusiones respecto de la articulación entre los acontecimientos culturales y la psicopatología han recibido atención de los psicoanalistas que, cada vez más, se rehusan a lidiar con los subproductos clínicos de nuestra cultura como

* Este artículo fue publicado por primera vez en portugués en la Revista Científica Guillermo de Ockham. Vol. 10, No. 1. Enero - junio de 2012, pp. 135-140.

1. "Le corps fétiche: La clinique miroir de la culture. In Gaspard, J-L. & Doucet, C. (orgs.) Pratiques et usages du corps dans notre modernité. Toulouse: Érès, 2009 (pp. 117-127); "As mulheres, o corpo e os ideais". In Volich, R. M., Ferraz, F. C., Ranña, W. (org.) Psicossoma IV: corpo, história e pensamento. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008 (pp. 207-220); "A mulher-elástico". *Viver - mente & cérebro*, 161: 28-33, 2006. (artigo republicado na Edição Especial As faces do feminino: dimensões psíquicas da mulher. *Mente & Cérebro*, 18:78-82, 2009).

si fueran casos separados e individuales. Ese recurso responde a la necesidad de que consideremos los registros sociales, éticos y políticos implicados siempre en la teorización clínica.

En el *Primer Coloquio Internacional sobre Prácticas y Usos del Cuerpo en la modernidad*, que ocurriera en la Universidad de Rennes II, en 2007, yo enfatiqué que la clínica psicoanalítica de la anorexia y de la bulimia, al poner en evidencia el fetichismo del cuerpo, el apego al ideal y la amplitud del mecanismo de la negación y del clivaje, rebelaba su potencialidad para engendrar una contribución propiamente psicoanalítica, con respecto de los casos del malestar contemporáneo.

En aquella ocasión, insistí en que no se podía dejar de notar que la imagen de la anorexia y de la bulimia venía siendo ampliamente evocada como modelo del mal-estar actual. Ciertamente ponía en evidencia la amplia participación de la alimentación en las formas de expresión del sufrimiento actual.

De hecho, la imagen clínica de la anorexia es aquella que subvierte negativamente el orden del lenguaje alimentario, pues alimentarse se tornó dominante en nuestra sociedad de la abundancia. Así, la variedad de los problemas alimentarios sugiere que una verdadera *psicopatología de la alimentación cotidiana* viene ocupando el escenario contemporáneo. Nunca se habló y se pensó tanto en la alimentación como en los últimos tiempos. Un nuevo cliché surgió en el escenario de la modernidad: ¿comer o no comer? ¡esa es la cuestión!

Las anoréxicas y bulímicas ocupan ahí un lugar destacado al lado de las otras formas de expresión psicopatológica que también envuelven a la alimentación. La preocupación por la nutrición, componente importante del culto al cuerpo en la contemporaneidad, viene asumiendo nuevas facetas psicopatológicas. Recientemente se ha enfatizado en que la búsqueda exagerada de una dieta correcta y saludable puede transformarse en un disturbio alimenticio de contornos nítidamente obsesivos, bautizado por el médico americano Steven Bratman como “ortorexia nerviosa”².

Sale una cuestión: ¿Por qué la alimentación viene adquiriendo lugar tan destacado en el escenario contemporáneo? A mi parecer, *la preocupación con la alimentación se ha convertido en un fetiche privilegiado del control del cuerpo en la actualidad. Es el cuerpo fetichizado que parece servir de distinción al proyecto higie-*

2. Datos tomados del reportaje “Manía de ser saudável”, del Cuaderno Folha Equilíbrio, Folha de São Paulo, 20 de enero de 2005.

nizador y totalitario de control de la existencia humana de la modernidad. Hannah Arendt (2000) resaltó que una de las formas de totalitarismo es la tentativa de automatizar y estandarizar la existencia humana.

Actualmente, todo necesita ser cuidadosamente controlado, inclusive el afecto y el tiempo. *La lógica de la imagen responde a las exigencias de eficacia mercadológica; el sujeto eficiente es aquel que no se deja perturbar por sus afectos y aprovecha productivamente su tiempo.* Tal vez no sea solo un caso en la psicopatología contemporánea, pues es justamente la línea divisoria entre control-descontrol en donde se caracteriza la prevalencia de la lógica perversa, y también la lógica adaptativa en las formas de presentación del sufrimiento actual. Esto es evidente en la anorexia y en la bulimia, en las toxicomanías, en el síndrome de pánico, en los trastornos obsesivo-compulsivos y aun en la variedad de las conductas impulsivas.

En ese contexto, quedan obvias las figuras clínicas recordadas por la anorexia, mas también por la bulimia y por la sutil diversidad de las problemáticas y de qué formas de alimentación vienen ocupando un lugar destacado, comprometiéndose el cuerpo y, por su prevalencia en las mujeres, relanzando la discusión sobre *el mal-estar femenino en la actualidad*. Ese mal-estar parece evidenciarse, de forma privilegiada, a través del ideal de delgadez, que viene asumiendo, en los últimos tiempos, una significación amplificada que no ha sido inadvertida a los ojos de ninguno.

En el Brasil, 5% de la población femenina hace régimen alimenticio (dieta). En los últimos 5 años, el uso de medicamentos para perder peso creció 500%, así Brasil es hoy el tercer mayor consumidor de medicinas para adelgazar en el mundo. Se puede decir que la delgadez es actualmente objeto de un verdadero culto. Los estudios sobre la evolución de los hábitos muestran que “ese ideal de delgadez de la sociedad occidental, que llega mágicamente a las mujeres, se agrandó y se amplió en esas últimas décadas dominando en todas las clases sociales” (Vindreau, 1991, p. 67).

Siendo así, mi objetivo aquí es trazar un camino metodológico que me permita fundamentar las reflexiones en las que me gustaría avanzar respecto de las especificidades del mal-estar femenino en la actualidad.

Desde la década de los cincuenta las transformaciones en el modo de vida de las mujeres se vienen desarrollando de manera cada vez más acelerada. La radicalidad de esos cambios parece solicitar un espacio de discusión que ciertamente trasciende más en el ámbito de la clínica psicoanalítica. Sin embargo, lo que

pretendo traer a discusión son algunos cuestionamientos que fueron contruidos a lo largo de los años a partir de la escucha clínica de las quejas femeninas.

No se puede dejar de constatar que, en general, los consultorios de los analistas parecen ser habitados por una mayoría femenina, así como no se puede dejar de observar que el cotidiano de las mujeres de hoy en día es sensiblemente diferente del de sus abuelas. De ese modo, mi objetivo es proponer un cuestionamiento sobre las vicisitudes del universo femenino tal cual él se refleja en el espejo de la clínica y tal cual él es experimentado en la vida cotidiana de muchas mujeres en nuestra realidad brasilera.

Mientras se legitima la invención del psicoanálisis a partir de la escucha de las histéricas, sabemos que cabe en las mujeres un papel, nada despreciable, como portavoces de las enfermedades de la dimensión subjetiva de su tiempo. Sabemos también que las mujeres, a lo largo de los siglos, recurren a sus cuerpos para expresar los sucesos de su subjetividad, las enfermedades de ser mujer que cada época les propone. Desde las santas y beatas de la Edad Media, la necesidad de rechazar la alimentación y el brutal adelgazamiento del cuerpo, aparecen como una forma de comunicación, pero también de resistencia y reacción frente a las estructuras patriarcales del mundo medieval.

Freud, por su lado, localizó inicialmente el mal-estar de su tiempo en la represión de la vida sexual debido a la moral civilizatoria de aquella época. De hecho, él comprende que la neurosis toca más a las mujeres que a los hombres, justamente porque ellas eran el punto privilegiado de esa moral represora.

Ahora, recurrir a la represión de los deseos sexuales ya no es más necesario para las mujeres en la misma forma que lo fue antes de la revolución sexual del feminismo y de la misma invención del psicoanálisis. Tal vez, por esto, la forma clásica de la histeria tal cual era descrita en el siglo XIX, aparezca en una frecuencia menor sin que aún haya dejado de existir. De hecho, así como la expresión del mal-estar varía de un momento histórico a otro, ella también cambia en las diversas micro-culturas de una misma época (Alonso, 2000). No obstante, no podemos dejar de constatar que los ataques y desmayos que antes despertaban en el público una curiosidad respetuosa, parecen actualmente evocar una mirada de desprecio y reprobación, encontrando eco en el uso peyorativo del adjetivo "hístico". Destituída de un cierto *glamour*, la crisis hística perdió su potencialidad engendradora del interés público, o sea, engendradora del enigma, de aquello capaz de capturar la mirada del otro.

Si el cuerpo de las histéricas dio voz a la problemática femenina del siglo XIX, el cuerpo en negativo de la anoréxica parece ocupar, en nuestros días, ese lugar, ejerciendo interés y fascinación. Por lo tanto, no es nada sorprendente constatar hoy el aumento de los síntomas anoréxicos de tipo histérico. Se sabe bien que la histeria busca hábilmente situarse en el lugar del objeto de algún saber constituido y actual para ser reconocida. Siendo así, la muestra del cuerpo delgado y amenorreico de la anorexia, más por la falta que por el exceso, evoca el mal-estar femenino en la contemporaneidad.

La literatura psicoanalítica que envuelve las cuestiones relativas de la mujer, a lo femenino, a la sexualidad femenina y la feminidad, es vastísima, con un significativo aumento en los últimos años que antecedieron al final del siglo XX. Se trata de una literatura plural, en la cual encontramos, además de la producción masculina, una amplia gama de escritoras, mujeres psicoanalistas que, en la escucha de sí mismas y de sus pacientes analizadas, producen cuestionamientos teóricos significativos para el manejo clínico de las quejas femeninas.

La fecundación de esa producción certifica el compromiso de los psicoanalistas con la premisa de que, si el psicoanálisis también nació para dar voz a lo emergente, como dice María Rita Kehl (1998): “para la escucha del emergente, del que aún no fue nombrado y procura una formulación” (p. 329), se torna siempre fundamental estar atentos para escuchar nuestros analizados, hombres y mujeres, sin la sordera derivada de la pretensión de encajarlos, apresuradamente, en las formulaciones teóricas conocidas.

Tal compromiso requiere una *escucha fluctuante*, que no busca confirmar reiteradamente las teorías a las cuales nos adherimos, más o menos apasionadamente, para apenas escuchar lo que emerge de nuevo en la disparidad de las formas y de los movimientos del sujeto inmerso simultáneamente en su universo simbólico y pulsional. A mi parecer, la clínica de la anorexia y de la bulimia ilustra de forma ejemplar las formas de expresión del sufrimiento actual que tienen en la diversidad y plasticidad de la experiencia de la mujer con su cuerpo, una imagen privilegiada de sus contornos contemporáneos.

Siendo así, pretendo tomar como punto de partida mi argumentación a la amplia adherencia del ideal de delgadez en la cultura contemporánea y la prevalencia de las instancias ideales como reguladoras de la economía psíquica, para proponer una reflexión sobre las especificidades del mal-estar femenino en la contemporaneidad.

La hipervalorización de la delgadez en la actualidad tiene acentuada la relación entre la autoestima y la imagen del cuerpo delgado, particularmente para las mujeres. Hace 20 años atrás, las modelos pesaban 8% menos que el promedio de las mujeres; actualmente esa diferencia subió a un 20%. A pesar de que la apariencia física sea un elemento fundamental en la imagen de la mujer en diversas épocas y culturas, la delgadez no siempre fue el ideal deseado con ansia. Muy por el contrario, la historia del arte testifica que en el Renacimiento se valorizaban mujeres de cuerpos robustos, caderas grandes y abdómenes favorecidos. También se sabía que la exigencia de delgadez en las mujeres dio inicio al regreso de los años veinte, en sintonía con el inicio del movimiento de liberación de la mujer; en las décadas de los cuarenta y cincuenta las estrellas de Hollywood, como Rita Hayworth, por ejemplo, encarnaban el modelo de las mujeres de busto generoso y cuerpo curvilíneo, valorizadas por su sensualidad. Esa exigencia de delgadez parece que se intensifica a partir de los años sesenta y se acentúa considerablemente en los años setenta. La imagen del cuerpo ideal se comienza a centrar en la imagen de un cuerpo delgado y de formas menos redondeadas.

Sin embargo, aunque los padrones estéticos se hayan modificado considerablemente con el tiempo, la lucha para alcanzar el ideal de belleza vigente es algo que marca la relación de la mujer con su cuerpo en todas las épocas y culturas. Michel de Montaigne (1969) en sus *Ensayos*, escritos en 1580, llama la atención al hecho de que las mujeres desprecian el dolor en función de la vanidad. Es así que, a lo largo de los tiempos, las mujeres esclavizan sus cuerpos en nombre del ideal de belleza al cual aspiran en cada época.

Hubo un tiempo en que exfoliaban la piel para adquirir una tez más fresca, o buscaban a propósito dañar el estómago para conseguir la palidez valorizada en la ocasión o, aun, apretaban el vientre en duras fajas para exhibir un cuerpo delgado. Cualquier semejanza con el sometimiento de las mujeres actuales a los tratamientos estéticos y quirúrgicos, muchas veces bastante dolorosos, o la especial dedicación a las dietas alimentarias para adelgazar, muchas veces radicales y peligrosas para la salud, no debe ser una mera coincidencia (Fernandes, 2006).

Esa preocupación por la delgadez, sobre todo con la apariencia corporal, se revela hoy como una especie de tiranía; imperfecciones y defectos, muchas veces mínimos, son experimentados como catástrofes, mostrando que el que se encuentra amenazado es el sentimiento de identidad y de integridad corporal.

Las jóvenes anoréxicas y bulímicas nos enseñan más que un Superyo heredado del complejo de Edipo, esos casos nos confrontan con un Yo Ideal verdade-

ramente tiránico, que concentra sus exigencias en la experiencia del cuerpo. Esto me permite suponer que el YoIdeal, heredero del narcisismo primario, se encarna hoy en el cuerpo para asegurar, por medio de la delgadez, un mínimo de autosuficiencia y autoestima, dejando entre ver, así, que hoy en día *ese yo ideal es, antes de todo, corporal*.

En este contexto, es evidente el apego a los ideales vigentes, es algo que marca la existencia del sujeto contemporáneo; no se puede negar que las mujeres parecen experimentar ahí algo particularmente difícil. Así, la escucha clínica de las quejas femeninas nos invita a reflexionar sobre las vicisitudes del universo en el cual transitan las mujeres con el objetivo de intentar especificar lo que caracteriza el mal-estar femenino en la actualidad.

El cambio de los tiempos trae siempre consigo la transformación de los ideales, con el abandono de intereses antiguos y el descubrimiento de nuevos intereses y necesidades. Sin embargo, para las mujeres (y está ahí mi hipótesis) el cambio de los tiempos trajo también una *ampliación* de los ideales. O sea, en lo que se dice respecto de la propia inserción en la cultura, las mujeres se confrontan hoy no solo con las transformaciones de los ideales, mas sí con un verdadero cúmulo de ellos.

Presas de la necesidad de corresponder aun a los ideales del espacio doméstico, reinado de sus madres y abuelas, las mujeres se ven hoy teniendo que corresponder también a aquellos propios espacios públicos, antes reinado exclusivo de los hombres. En la necesidad de recorrer el difícil camino que cualquier cambio de posición subjetiva exige, las mujeres parecen tener hoy delante de sí un espectro amplio de ideales que buscan alcanzar.

Tensionadas entre una identificación pasiva y materna y otra activa y fálica, las mujeres van intentando lidiar con el exceso que caracteriza las demandas de su cotidiano, de ahí resulta un verdadero cúmulo que exige una *elasticidad* nunca antes imaginada. Si la necesidad de perseguir ideales construye la trayectoria cultural del ser humano a lo largo del tiempo, la trayectoria de las mujeres nos permite constatar que, al ideal de santidad y belleza vino a juntarse también el ideal de éxito, tan valorizado en nuestra cultura contemporánea.

Así, a mi parecer, la mejor representación del ideal de la mujer contemporánea es la figura de la *mujer-elástico*, tan magistralmente ilustrada en la película infantil *Los increíbles*. Para intentar corresponder a ese amplio espectro de ideales, la mujer actual necesita tener un funcionamiento verdaderamente *elástico*. Debe desempeñarse, con éxito, en una gama tan variada de funciones que solo una

elasticidad originaria le podría garantizar, o al menos aproximarle, algún éxito en una tarea tan increíble, ¡propia de los súper-héroes!

No puedo dejar de pensar que si la particularidad de la relación de la niña con la castración, tal como destacó Freud, asegura una dificultad de acceso a la sublimación en la construcción del Superyo, es esa misma particularidad la que parece garantizarle la *elasticidad* de su organización libidinal y, consecuentemente, la diversidad de sus posibilidades identitarias.

Si, por un lado, la experiencia de la mujer con su cuerpo encuentra en la irreductible sexualidad perverso-polimorfa una diversidad de posibilidades de gozo sexual, por otro, la diversidad identitaria garantiza a las mujeres una *elasticidad* considerable de sus intereses, no apenas sexuales. Se habla con frecuencia en esa capacidad que tienen las mujeres de hacer muchas cosas al mismo tiempo y de conservar, simultáneamente, inversiones genuinos en intereses diversos. Sin embargo, más allá de esa *elasticidad originaria*, ¿no existiría también en esa amplitud de exigencias que caracteriza el cotidiano femenino una dimensión esencialmente conflictiva? Está ahí una primera pregunta para discutir.

En la búsqueda de corresponder a esa amplitud de ideales propios de su época, la *mujer-elástico* necesita ser no solo la mujer ideal, sino que necesita también tener el cuerpo ideal. Además de madre dedicada, comprensiva y bien-humorada, la *mujer-elástico* debe conservarse siempre joven. Amante ardiente y bien dispuesta, presenta una tal diversidad de intereses que consigue perseguir, con igual obstinación, los ejercicios físicos necesarios para la manutención del cuerpo ideal, así como sus intereses culturales en los destinos de la humanidad.

Manteniendo un pie en el gimnasio y el otro en la última película del momento, la *mujer-elástico* es medianamente culta. Bien informada, habla de casi cualquier asunto, aunque dejando entrever una cierta mediocridad en muchos de ellos. Realizada y bien ubicada profesionalmente, la *mujer-elástico*, además de delgada, bonita y bien cuidada, es también económicamente independiente. Asiste a una película de Godard con el mismo entusiasmo que entra a un restaurante de asados, aunque se ve privada de buena parte del *menú* disponible. Serena y controlada, la *mujer-elástico* come carne mas solo si está acompañada de ensalada.

El ideal de delgadez domina el escenario contemporáneo, se ha construido no solamente como señal del cuerpo ideal, sino también como señal del éxito. Constituyéndose hasta como señal de perfección moral, el cuerpo delgado es la clave del éxito, pasaporte para conseguir belleza, poder y dinero. Así, el ideal del cuerpo delgado y de formas bien esculpidas exige de la *mujer-elástico* disciplina

y firmeza, solo de ese modo podrá permanecer en el ring de la lucha en busca de la belleza fetichizada por su tiempo.

Comprometida con la búsqueda de la delgada belleza, del cuerpo fino y rígido, se lanza, la *mujer-elástico*, a la correría insana para no perder el vagón del tren de su tiempo, esclava de la amplitud y diversidad de los ideales, a los cuales necesita por lo menos conseguir aproximarse; la *mujer-elástico* es victimizada por el exceso y por el cansancio frente a sus increíbles atribuciones, vive culpabilizada frente a la constatación de la imposibilidad de ser todo eso que se exige de ella.

Endeudada consigo misma y con los otros que le rodean, la *mujer-elástico* es, al mismo tiempo, por definición, culpable e impotente. Experimentando siempre una dolorosa sensación de que algo se le escapó, de que algo traspasa siempre de su cotidiano imposible, la *mujer-elástico* constata, desamparada, que su cuerpo ¡duele!

Siendo así, y para concluir, yo debo decir que: cabe aquí una segunda pregunta: ¿Para qué todo eso? Algunas veces es en el punto límite del dolor que se puede encontrar, o reencontrar, el propio límite de esa especie de tiranía velada que nos lleva, frecuentemente, a posicionarnos como *objeto* en el deseo del Otro. Ahora, si el psicoanálisis no nos ofrece respuestas, él ciertamente nos enseña a formular preguntas. Poder reinventar, a cada día, los caminos del propio deseo, y seguir construyendo un discurso propio supone un cambio de pregunta: ¿para *quién* todo eso? Ese cambio de pregunta supone una existencia de un *sujeto* a quien se destinan los esfuerzos realizados y, ciertamente también, los placeres de las victorias conquistadas. Eso exige que la mujer se pregunte, cada vez, si es *ella misma* el destinatario de esos esfuerzos, si es *ella misma el sujeto* de esa pregunta.

Todas nosotras, mujeres, experimentamos *en la carne* las diversas formas de manifestación de la angustia que esa exigencia de elasticidad acaba por despertar en lo cotidiano. Si abandonar el terreno de las certezas no es ni siquiera una posibilidad de escogencia para la mujer contemporánea, se ha visto que hace mucho las certezas ya se fueron; nos resta, entretanto, la posibilidad de reconocer la dimensión esencialmente conflictiva puesta en escena por nuestras propias conquistas en dirección a la autonomía.

Obviamente, no se trata de culpabilizar las conquistas y los avances obtenidos a través de ellas, ni mucho menos de defender un retroceso a posiciones anteriores. Sin ilusiones, debemos admitir que lo que teníamos antes ciertamente no era mejor que lo que tenemos hoy.

Debemos, por el contrario, disfrutar placenteramente de todo lo que fue conquistado. Se trata, entonces, de ponernos en el mismo interior del conflicto para poder problematizarlo, para circunscribirlo a través de la *circulación de preguntas* y no de la enunciación de ingenuas certezas.

Y, así, yo diría apenas para finalizar, que en nuestro querido mundo contemporáneo seguiremos adelante, todas nosotras, *mujeres-elástico*, cansadas, adoloridas, culpabilizadas y llenas de incertezas, sin embargo, sin jamás perder un cierto brillo que insiste en sobrevivir, que insiste en *aclarar* las preguntas. Una especie de testimonio de rebeldía, que nos constituye y nos habita. Herederas del Fénix, somos consumidas por el fuego con más frecuencia de lo que sería deseable, sin embargo... renacemos de las cenizas! Tal vez solamente por obstinación o, simplemente, por insistir en sustentar la esperanza de vivir meramente, como dice Caetano Veloso, sabiendo “el dolor y la delicia de ser lo que se es”.

Bibliografía

- ALONSO, S. (2000). “O que não pertence a ninguém... e as apresentações da histeria”. En Fuks, L. B. & Ferraz, F. C. (orgs.). *A clínica conta histórias*. São Paulo: Escuta.
- ARENDT, H. (2000). *A condição humana*. Rio/São Paulo: Forense Universitária.
- DE MONTAIGNE, M. (1969). *Essais, Livre I*. Paris: Garnier-Flammarion.
- FERNANDES, M. (2006). “A mulher-elástico”. *Viver - Mente & cérebro*. No. 161. pp. 28-33. (artigo re-publicado na Edição Especial As faces do feminino: dimensões psíquicas da mulher. *Mente & cérebro*, 18:78-82, 2009).
- FINE, A. (org.) “La boulimie”. *Monographies de la revue française de psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1991, p. 67.
- GASPARD, J-L. y DOUCET, C. (orgs.) (2009). *Pratiques et usages du corps dans notre modernité. Le corps fétiche: La clinique miroir de la culture*. Toulouse: Érès.
- KEHL, M. R. (1998). *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro: Imago.
- VINDREAU, C. (1991). “La boulimie dans la clinique psychiatrique “. In Brusset, B, Couvreur, C. & Fine, A. (orgs.). “La boulimie”. *Monographies de la revue française de psychanalyse*. Paris: P.U.F.
- VINDREAU, C. (2008). “ La boulimie dans la clinique psychiatrique “. In Brusset, B, Couvreur, C. & Volich, R. M., Ferraz, F. C., Ranña, W. (org.). *Psicossoma IV: corpo, história e pensamento. “As mulheres, o corpo e os ideais”*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

El cuerpo-empresa en la industria del espectáculo

Por: Débora Tabacof

Traducción: Johnny Orejuela

El fenómeno de los *reality show* invadió la cultura contemporánea desde la llegada del milenio. Es un fenómeno de ámbito mundial que en el Brasil posee como característica peculiar el enfocarse en las formas corporales, en la exhibición de la semi-desnudez, en las escenas de piscina, baños, bikinis y pechos. En el show de la realidad los cuerpos masculinos también son objeto de exhibición y orgullo, siendo la medida del éxito o fracaso, dando un valor de mercado para aquella “celebridad”. La llamada celebridad es justamente una figura pública sustentada en una imagen.

Una pareja formada en un *reality show* afirmó que podrían aparecer juntos públicamente, pero que la foto del beso estaría costando en el mercado unos 100.000 reales¹.

El *reality show* será descrito así como un gran juego del Yo. Según Bucci y Kehl, en *Videologías* (2004): “El cuerpo como principal objeto del investimento del amor narcisista y la imagen ofrecida a los otros” (p. 175).

En un *reality show* con formato de confinamiento, los participantes quedan aislados herméticamente del mundo: no leen el periódico, no ven televisión, no

* El presente artículo está publicado en la Revista Científica Guillermo de Ockham Vol, 9, No. 2 de 2011, pp. 103-107 y es el resultado de la ponencia del mismo nombre presentada en el II Coloquio Internacional Usos y Prácticas del Cuerpo en la Contemporaneidad, realizado en octubre de 2010, bajo la coordinación del profesor Dr. Nelson Da Silva Junior en el Instituto de Psicología de la Universidad de Sao Paulo (Br).

1. Equivale aproximadamente a 50 mil dólares americanos.

tienen acceso a Internet, no poseen reloj, y no reciben noticias de los familiares o amigos. El propósito de eso, a mi manera de ver, es hacer que el participante se separe de su nivel de relaciones, en la tentativa de distanciarlo de su historia, para que pueda enfocarse exclusivamente en la autosobrevivencia en la competición y en las relaciones imaginarias. Guy Debord (1997) afirma: “el espectáculo no es un conjunto de imágenes, mas es una relación social mediada por imágenes” (p. 14).

Buscando mostrar una imagen ideal de sí, el Yo se debate con el espejo y con los otros “Yos” colocados en las mismas condiciones de aislamiento.

Los locales donde se pasan los *realities* son *settings* de grabación maquillados de hogar. Hace muchos años atrás, intentando establecer una separación entre lo que era imagen pública y subjetividad para un participante confinado en un programa de formación de una banda musical, del tipo *popstar*, usé el ejemplo de la chimenea de la casa forrada con un papel de notas musicales haciendo de la sala de estar un escenario. La chimenea no calentaba nuestro encuentro en una noche gélida. Hecha de cartón para el escenario no podía ser encendida, ni generar calor... aquel muchacho estaba rompiendo su casamiento para quedar con una muchacha que venciera en el mismo programa en su versión femenina. Y ¿qué sabían el uno del otro, además de que, a partir de entonces, representarían lo mismo en dos diferentes versiones?

En general, todos esos escenarios están rodeados por espejos. Atrás de cada espejo, hay cámaras. Enfrente del espejo una cara posando especialmente para el ojo imaginado que lo está viendo. Hay siempre la mirada del otro a través del espejo. “Aquí, nunca se puede quedar sola” fue como definió esta situación una participante de *La Fazenda* 3².

Al pasar el tiempo sin tener que producir nada que no sea la escena para las cámaras, el foco se concentra exclusivamente en el Yo, y el cuerpo es entonces aquello que se tiene. Que se usa. El cuerpo es aquello que se diseña para mostrar quien se es, el producto para el otro ver.

Hay como mínimo tres variables en juego en cualquier situación allí: Lo que es de la estructura del programa, lo que el sujeto está pasando y lo que el sujeto quiere hacer parecer que está pasando.

2. Conocido también como “La Granja”, en algunos países de habla hispana. (N. del T.)

El participante está en un constante cálculo sobre cuál será el juzgamiento que viene del otro que lo ve por la televisión desde su casa. Ser eliminado del programa es el veredicto de desaprobación y la caída de un Yo ideal para un mundo que, según una participante: “a mi me debería gustar pues aquí afuera soy libre”, pero acaba diciendo “mi mundo es aquel de allá” (refiriéndose a la casa-estudio). Y después de un silencio concluye: “La única cosa que yo quiero realmente saber es por qué fui eliminada”. El premio que esta participante ya había ganado en una situación de celebridad anterior había sido una cirugía plástica en todo su rostro y cuerpo, con derecho a nuevos senos, curvas y sonrisa.

¿De qué tipo de miseria estaría huyendo aquel que entra en el mundo encantado del *reality show*? Cito a Debord (1997) en *La sociedad del espectáculo*: “El hombre cuya vida se banaliza necesita hacerse representar espectacularmente (...) considerado en su totalidad, el espectáculo es al mismo tiempo el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento del mundo real, una decoración que le es sumada. Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real (...) el espectáculo constituye el modelo actual de la vida dominante en la sociedad” (p. 14).

Al referirse al propio cuerpo como “mi empresa”, los participantes siguen diciendo “la salud de mi empresa”, “el éxito de mi empresa”, “necesito mantener bien mi empresa”, “tomar mis vitaminas” y se les ha cuestionado al respecto de eso; la respuesta de uno de ellos fue: “Necesito mantener bien mi imagen, pues de ella es que vivo, de donde yo alcanzo mi sustento y sobrevivencia”. Kehl (2009) afirma en *El tiempo y el perro* que “el sujeto no vende su tiempo de trabajo, se vende a sí mismo como objeto de goce para el otro” (p. 99).

De parte del público, fascinado por la belleza de aquellas imágenes esculpidas en la televisión, en “cuanto más él (público) contempla, menos vive, cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo” (Debord, 1997. p. 24).

Aquel que dice “mi cuerpo es mi empresa” profiere esto como respuesta a los “sloganes” televisivos que proclaman/demandan: “ese es su único chance, venga a realizar su mayor sueño; la mayor, mejor y única oportunidad de ganar un millón, dos millones, de ser famoso, de tener todas las mujeres, carros y fama”. Bajo la presunción de que esta es una oferta fálica (irrefutable) que apunta para el goce ilimitado de los placeres, de las posesiones y del poder. La promesa de participación en el *reality show* promete un Yo finalmente completado en todas sus faltas y vacíos. Es de eso que habla la participante, perpleja de no ser feliz por “estar libre”, pero en falta, desolada por haber sido eliminada de aquel que era

“su mundo” donde vivía con su “nuevo cuerpo”, completo, pues se veía caída del universo de goce para el mundo faltante e incompleto del deseo.

La oferta hecha por el *reality* para el participante, en un contexto de industria, que mueve aproximadamente 100 millones de reales solo en marketing y venta de cuotas de patrocinio por temporada del programa es, de que siempre haya para él una sumatoria de solo ganancias. Y en cada actividad del *reality* son distribuidos entre los participantes productos de marketing entregados como inocentes regalitos.

En el discurso oficial de la invitación al show no existe jamás la enunciación de las pérdidas, ninguna referencia al proceso de sufrimiento en la eliminación, ni tampoco de exposición al dolor que se tornará el principal foco de la dinámica final de los programas editados. En *El tiempo y el perro*, Kehl (2009) discurre sobre la creación de una “imagen personal”, para venderse a sí mismo en el competitivo mercado del trabajo. Basándose en Walter Benjamín, Kehl nos habla sobre el *cortejo espectacular de los vencedores*, que fascina a los derrotados e impone el ritmo del olvido rápido de los procesos y de la historia. Las “desigualdades y explotación, que en los orígenes del capitalismo produjeran conflictos entre clases, quedan oscurecidos en función de la atracción ejercida por el espectáculo del triunfo de los vencedores” (Kehl, 2009, p. 89). Lo que el público piensa que es un juego manipulado, en el fondo es una manipulación política que obnubila la lucha de clases. Mientras las personas piensan que está pasando una cosa, un juego, en verdad lo que está pasando es otra, la alienación política.

Es relevante que justamente estudiando las depresiones se encuentre tanto subsidio para una discusión sobre el cuerpo-empresa. Hay una equivalencia entre el goce de las celebridades triunfantes y la depresión anodina de una masa que ve el show en silencio, ilusionada con que su poder de voto en la eliminación del *reality show* hace valer su palabra. No que haya ningún tipo de manipulación de los votos, eso sería ampliamente detectable e inútil, pues dando esa pequeña voz de voto al pueblo es que se acallan sus deseos políticos, isu participación real en el mundo!

Acompaño el sufrimiento de los eliminados al ver el programa un día después de su salida. La constatación fría de que no deja prácticamente ninguna marca de su falta o ausencia. La rueda gira impersonalmente, motivo, por otra parte, cabe aquí reiterar, de la absoluta falta de necesidad de manipulación de los votos de eliminación. La estructura del programa y su éxito es independiente de las personas/personajes que están allí jugando sus papeles, definidos previamente por la estructura; esta última sí es manipulada.

El concepto de cuerpo-empresa dialoga con el concepto de industria del espectáculo como la experiencia singular dentro de un fenómeno cultural de masas. Una empresa, según el diccionario de portugués Novo Aurelio (1999), es una “unidad de producción y ventas”, en cuanto a la industria refiere que es “la actividad de producción de mercancías, especialmente de forma mecanizada y en gran escala”.

La industria, que según Maria Rita Kehl (2009) es “justamente esa gran combinación entre una gran variedad de imágenes que se ofrecen a la identificación y la repetición prácticamente idéntica de los enunciados que la vehiculan” (p. 92), o sea, lo que importa allí, como bien lo muestra el cuerpo-empresa, es el dinero, o como dice la autora “el espectáculo es el dinero que se mira”.

Para Debord (1997), “la sociedad del espectáculo es la relación social entre individuos mediada por imágenes” (p. 14). El sujeto que afirma tener un cuerpo, ese cuerpo es para él su empresa, está completamente identificado en su forma de mercancía y vive su cuerpo como una imagen para ser vendida en el mercado. No está en una competición entre otros jugadores, se está ofertando entre otros productos. A pesar de que todos quieren ver las escenas erotizadas entre estos cuerpos, lo que se exhibe es una batalla por el premio, por el dinero. Como dijo en cierta ocasión una participante, al encontrar un condón: “¿quién pensaría en tener sexo en un clima de estos?”. De cualquier modo, llama la atención que los cuerpos siliconados sean mostrados en cualquier lugar, en cualquier situación tendiendo a una falta de significación erótica. Sin *sex appeal*. Como significando: ¡alguna cosa más que compré para mí! Lo que torna los programas brasileros singularmente erotizados son los cuerpos que, a diferencia de Europa y Estados Unidos, jamás se quitan la ropa por completo, siempre están manteniendo un mini bikini, un hilo dental, un obstáculo a la mirada para seducir por lo que no se revela así.

Lo que observo es que en un elenco de *reality* aquellos que no poseen un talento artístico en el cual apoyarse, que son puras imágenes/celebridades, escogen mostrarse como cuerpo-empresa, pues creen que es exactamente eso lo que se espera de ellos/ellas. Atribuyen su fama al objeto de deseo que se conforma en ser en el imaginario de los demás. La expectativa de mostrar un Yo perfectamente controlable por el ideal que se imagina ser lo esperado por el público es común a todos los participantes.

La persona mirándose en el espejo también hace lugar de público para sí mismo, atravesada por un cuerpo, exhibido con devoción de forma autónoma, donde el objeto cuerpo toma la consistencia final de un Yo.

Lo que se verifica es que ese cuerpo-empresa con el consentimiento de sus médicos, admite también la inclusión de medicamentos que sirven para adiestrar los afectos. El objetivo es afirmar la “musculatura” de la “empresa”, contener químicamente la violencia, incentivar con anabólicos el desempeño en el gimnasio, sin contemplar que mas allá del cuerpo-empresa hay un sujeto. Sujeto afecto a los efectos colaterales de las drogas y afectos descontrolados.

Relato aquí la experiencia en un *reality* cuya misión era seleccionar cinco chicas para formar una banda de *popstar*. Seleccionadas de un universo de 25.000 inscripciones, las finalistas deberían estar (parecer) eufóricas al final del proceso. Cuatro de ellas estaban felices. Transformadas en *popstar* estaban entregadas plenamente a su nueva vida. Eran pequeñas cuerpo-empresa de hacer show, discos, productos patentados. Esto pasaba por el adelgazamiento dirigido, exigido, compulsivo; blanqueamiento de los dientes; cambio de todo el guardarropa, cambio de peinado y, eventualmente, palabras impuestas por la producción para ser respondidas en los programas de audiencia. En esos programas, las canciones, también hechas bajo la encomienda por productores ya experimentados en el ramo del *show bizz*, serían ejecutadas por *playback* (con pista).

Para una de las cinco finalistas, el resultado después del extenuante proceso de la selección exhibiendo los fracasos de todas las demás aspirantes, y de su éxito, le parecía como robo de todo su arte y, poco a poco, de toda su vida. Una depresión lenta y gradual se insinuó a lo largo del primer año de absoluto éxito de la banda. Todo el Brasil cantaba la canción de aquella banda pop. Como su psicóloga, leía su depresión como forma de afirmación de su deseo. Había luchado toda su vida por ser artista y ahora era una pieza en el engranaje de varias empresas que vivían a su costa. Estaban la productora de la banda, el canal de televisión, la dueña del formato del programa y la disquera, todas rapando los lucros de la “pequeña empresa” que era la muchacha transformada en *popstar*. Ella no soportó, y prefirió volver a ser gordita y a tocar Música Popular Brasileira (MPB).

El resultado de la construcción de una identidad forjada por la apariencia abre espacio para que emerja lo desconocido de sí, muchas veces de un modo abrupto y desconcertante. Si el sujeto no es su propia subjetividad, si apenas es objeto de uso de consumo de sí y del mercado, sus afectos y expresiones fácilmente lo sorprenden como irrupción de lo inconsciente. La expresión de algo que se vehicula a través del cuerpo, no siendo apenas cuerpo, ya fue visto en algunos *realities* como actos de violencia, asombro y choque. El participante se ve derrumbado al suelo, sus afectos asaltando su existencia. La sorpresa a su reacción es inmensa para sí y sus familiares. Violencia, en algunos casos. Depresión, en

más casos aún. Leves disturbios alimenticios con una frecuencia asombrosa. Medicamentos para dormir, son utilizados indiscriminadamente. Síndrome de pánico, así son llamadas las vivencias de angustia intensa, medicadas y temidas. Siempre un Rivotril en el bolso, para cualquier asalto que venga del interior.

La promesa para el público de que es él quien decide el desarrollo del programa, la interactividad de ese formato, también provoca una segunda onda de cuerpos-empresa, esta vez por parte del telespectador identificado con aquella estética que promete un goce perenne.

Algunos formatos de los *Reality Show* ofrecen ganar una cirugía plástica, un cabello nuevo, una transformación visual que “garantizará” una mudanza total en la vida de quien a ella se somete. Nuevo cuerpo, nuevo Yo. Nuevo Yo, nuevos lucros.

Bibliografía

- BUCCI, E., y KEHL, M. R. (2004). *Videologias: ensaios sobre televisão*. (1a. ed). São Paulo: Boitempo.
- DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. (1a. ed.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- KEHL, M. R. (2009). *O Tempo e o Cão: a atualidade das depressões*. (1a. ed). São Paulo: Boitempo.

PARTE

II

PSICOANÁLISIS
EN EXTENSIÓN:
ABORDAJES PARA
LA INTELIGIBILIDAD
DEL ARTE,
LA EDUCACIÓN
Y LA SOCIEDAD



Néstor Braunstein

Psicoanalista argentino. Médico cirujano, Especialista en psiquiatría y psicoanálisis. Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México y de 17, Instituto de Estudios Críticos y Psicoanálisis. Contacto: www.nestorbraunstein.com.

Héctor Gallo

Psicoanalista, Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana, psicólogo de la Universidad de Antioquia. DSU y DEA en psicoanálisis de la Universidad París VIII, PhD en Psicoanálisis de la Universidad Autónoma de Madrid, profesor del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia. Contacto: hectorgallo1704@yahoo.com.mx.

Alejandra Ordóñez

Psicóloga, Universidad de San Buenaventura Cali. Psicóloga Equipo Interdisciplinario del municipio de Pradera del Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas - PAPSIVI. Contacto: alejandra.ordonezro@hotmail.com.

Manuel Alejandro Moreno Camacho

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura Cali. Magíster en Sociología, Universidad del Valle. Profesor Asociado, Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura Cali. Contacto: mamoreno@usbcali.edu.co.

Wilmar Hernán Reyes Sevillano

Psicólogo de la Universidad del Valle. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura Cali. Contacto: wilmarreyes215@yahoo.es.

Tania Aguirre Sepúlveda

Psicóloga de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Especialista en Psicología Clínica con orientación Psicoanalítica, Universidad San Buenaventura Cali. Contacto: taniaaguirre98@yahoo.com.

Elizabeth Ceballos Payán

Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia, Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Contacto: elizabethceballos81@gmail.com.

Reflexiones sobre el psicoanalista como crítico de arte: Introducción a la obra escultórica de Javier Marín

Por: Néstor Braunstein

Léase con precaución

Me dispongo a escribir sobre la escultura de Javier Marín en mi condición de psicoanalista; por lo tanto, comienzo por confesar que no soy un crítico de arte aunque, en tanto que consumado espectador y expectante consumidor, pueda contarme como un “aficionado”. En lengua foránea –aunque precisa– me designaré como *amateur*. Confieso también, de entrada, mi admiración por el artista y por su obra: prometo no ser objetivo aunque, eso sí, argumentar sobre mi posición subjetiva haciéndome responsable por ella.

El psicoanálisis no es un método ni una herramienta para la crítica de arte. Puede ayudar, desde una perspectiva propia, diferente a las demás, a observar las obras y enriquecer los comentarios o las hipótesis evitando juicios apresurados de parte de quien lo practica o, eventualmente, arriesgando conjeturas. Las conclusiones son y serán siempre relativas e inciertas. Jamás el analista pretenderá alcanzar “la verdad” de la obra de arte.

Sus “opiniones” no son refutables pero corren el riesgo de ser ridículas. ¿Con qué derecho se autoriza para emitir una palabra? La libertad de palabra, ofrecida a todos y cada uno, no basta. Tiene que ganársela.

La doctrina freudiana goza de un campo esencial de aplicación que es la realidad clínica, el padecimiento, de ciertos –no todos– los seres humanos que experimentan dificultades y sufren. Ese campo, como se ve, es bastante alejado y, en principio, tiene poca incumbencia en la valoración estética de productos artísticos.

En la práctica, el “doctor” aplica un método que consiste en la escucha del discurso del sujeto que demanda un análisis. Como las obras de arte no hablan y no piden entrevistarse con un analista, no pueden ser “psicoanalizadas”. Tampoco sirve aplicar ese método a los creadores cuando se los juzga a partir, no de lo que dicen en sesiones de análisis, sino de sus producciones artísticas.

Quien se analiza, el *analizante*, es siempre un *sujeto* (nunca un objeto) y lo analizado es siempre un conjunto de enunciados, de frases dichas en el análisis. Nunca se interpreta a los objetos producidos por alguien aunque tengan una forma literaria y sean textos: poemas, novelas, anécdotas, autobiografías, expresiones habladas o escritas fuera del escenario de la sesión.

Menos aun cuadros, esculturas, sinfonías o películas.

Y menos todavía a los autores de esas obras.

El psicoanalista puede aventurarse a formular ideas sobre lo que siente o percibe en el contacto con esas obras llamadas “artísticas”. Eso no lo distingue sino que lo iguala a cualquier otro *espectador, amateur* o no, que es capaz de formular juicios estéticos.

El analizado, en ese caso, es el psicoanalista mismo. A partir de lo que dice, habla y escribe. No se expone la obra de arte: quien se expone es el comentarista.

Sin embargo, algo queda: la experiencia clínica, el análisis del propio analista, el conocimiento de los procesos oníricos y las metamorfosis del material diurno que acaban en una configuración imaginaria y en un relato que llamamos “sueño” autorizan ciertas (e inciertas) tentativas para acercarse a los procesos de elaboración de las obras.

Hay un cierto parentesco entre la elaboración de un sueño, experiencia común a todos los humanos, y la elaboración de las obras de arte. Los procesos retóricos de la metáfora y la metonimia operan en ambos casos.

Dado ese parentesco, pueden surgir “interpretaciones” en el sentido más débil de esa palabra: “una” interpretación... entre muchas otras posibles. Cualquiera tiene el derecho de formularla, cualquiera puede impugnar su validez.

El resultado de esas intervenciones foráneas nunca está protegido o garantizado por el estatuto o los antecedentes del psicoanalista. Él no goza de ningún privilegio en el campo de la estética. Aunque, como cualquier otro, puede “perorar” (echar rollos, *scrolls*) según lo que sabe o cree entender.

También en eso se parece él a cualquier otro crítico, profesional o aficionado, reconocido o no, pues nadie, ni siquiera el más celebrado de los ensayistas podría moverse en un campo de verdades apodícticas. La interpretación y los comentarios se mueven en un plano; la verdad (si es que hay verdad en el arte) en otro.

La obra de arte es un objeto que se pro-pone a un espectador, que se hace pública. Todos (y nadie) son llamados a pronunciarse sobre ella. Todos (y cada uno) están habilitados para opinar sin permisos ni exclusiones a priori.

Es condenable (o al menos sospechoso) cualquier intento de hacer pasar un comentario o interpretación como “sustituto” de la obra, como “introducción” a ella o como “conclusión” de la misma. Los discursos se subordinan a la obra, árbitro y último referente de las interpretaciones. Nunca sucede al revés.

No hay metalenguaje del arte. La obra es soberana. Siempre estará en condiciones de decir algo distinto a alguien distinto. Las creaciones no cambian con el tiempo, los comentarios sí.

El esclavo de Miguel Ángel estará para siempre inconcluso: por eso está acabado. Jamás se librarán de sus cadenas. Los críticos ven, cada uno, en cada siglo, algo diferente: nunca terminarán de arriesgar comentarios e interpretaciones.

Eso sí: la “riqueza” de una obra puede, entre otras cosas, juzgarse por la cantidad y la calidad de lo que se dice de ella. Por lo que mueve a hablar, por lo que evoca. Es posible presentir, aunque nunca con certeza, la relevancia o la intrascendencia de un producto artístico.

La variedad y la calidad de los discursos que suscita indican la repercusión de la obra. En cierto modo, el ojo crítico viene a decorarla y a rodearla de halos fantasmales. La envuelve con una pátina de palabras. O le presta un fundamento: en cierto sentido, comentarla es cimentarla.

Los comentarios no son superfluos. Si bien la obra puede prescindir de ellos –no son necesarios, son contingentes–, ellos documentan la repercusión ejercida sobre alguien a quien la obra se propuso como “espectáculo”, objeto a ser visto (oído, olido, gustado, tocado, etc.).

Esas reseñas no quedan aisladas. Se conectan entre sí y constituyen una trama de textos, un complejo meta-artístico, un aura o aureola. Crean un espacio de recepción y se incluyen también en un conjunto discursivo, en un mercado, en un establecimiento intelectual y académico definido aunque no originado en el siglo XIX, el de la crítica y la historia del arte: un mester y un menester universitario.

La historia del arte incluye un importante capítulo dedicado a la recepción de las obras. Allí caen y caben los comentarios, digresiones e interpretaciones de toda laya. La “elaboración secundaria”.

Las apostillas producidas a partir de la obra no reflejan a la obra misma sino al tiempo, al *Zeitgeist*, de su composición. ¿La de la obra? No; la del comentario. ¿La del sueño? No; la de la vigilia que le sigue.

Útil o no, necesario o no, fecundo o estéril, ese “lecho de recepción” que acompaña a la obra se manifiesta por un lenguaje (muchas veces indigesto) que delimita y a veces ejerce coerción sobre lo que se dice y lo que no se dice del objeto artístico. Sobre la “apreciación”, sobre la memoria que se guarda de una experiencia estética.

Si la obra de arte –como el goce– es lo que no “sirve” para nada, lo que no es “útil”, su comentario y su crítica lo son menos... aun cuando se los repute de “interesantes”. No falta, sin embargo, el caso en que es más memorable un comentario que la obra criticada. Se conservan agudezas de Baudelaire, Wilde o Bernard Shaw cuando ya casi nadie se acuerda de la obra misma, del objeto de sus juicios.

La producción del artista nace en un ambiente preñado de palabras: historia de la disciplina artística en cuestión, géneros y subgéneros, modos de distribución y difusión, escuelas y grupos, calificación de lo innovador y de lo conservador, evaluación de la “importancia” cuando no del precio mercantil, validación y valoración del producto, destino efímero o perdurabilidad del mismo.

La obra de arte se engendra en un lecho simbólico.

Así como hay un mercado de las obras, hay un mercado de las opiniones y de los rollos.

La recepción y el comentario sobreponen un revestimiento (una capa de pintura, un maquillaje) que muchas veces resulta difícil separar de la obra misma.

A veces se incorporan a ella como una sofocante túnica de Neso de la que es imposible desprender al cuerpo aprisionado.

¿Quién sería capaz de ver el mingitorio de Duchamp (*Source*) de manera ingenua, sin el *flush* de las indigestas parrafadas que pasaron por él?

Es la necesaria maldición del arte por ser un producto de la cultura. No puede vivir aislado. Da qué hablar. Es un tema: sujeto, *sujet*, *subject*.

El psicoanálisis, sumergido él mismo dentro de esa cultura, es muchas veces invocado o convocado para expresar su manera de recibir la obra e insembrar con su vocabulario al espacio de la crítica. Cuando no es el psicoanalista el que se ofrece para ejercer o ejercitar sus habilidades “de oficio”. Grave (y cuestionable) sería que pretendiese hacerlo “por su oficio”.

Nadie tiene menos subterfugios ni menos prerrogativas que el analista para las intervenciones indebidas, para la invasión de un territorio que no es el suyo. Nunca serán suficientes las precauciones que tome para no ser incluido en la legión de los que intentan imponer a la obra reglas y cánones, modos de “interpretación” que vulneran la íntima naturaleza de la obra. El privilegio de esa obra es ser anterior y exterior a los comentarios.

El psicoanalista, como crítico de arte, desde Freud en más, es siempre vergonzante.

Un modo de intervención particularmente frecuente y censurable es la búsqueda de claves sexuales y de alguna simbología “freudiana” supuestamente descubierta por presuntos detectives del inconsciente. El resultado no puede ser otro que la caricatura: caricatura de la obra, caricatura del psicoanalista y caricatura del psicoanálisis. Así aparece el psicoanálisis en el cine norteamericano de los años cincuenta: el de Hitchcock es un flagrante ejemplo.

Freud siempre sostuvo la precedencia del poeta sobre el psicoanalista. En el objeto artístico el psicoanálisis se busca a sí mismo: no puede aterrizar sobre la obra para completarla o evidenciar algo que ella misma no dice. Los comentarios en general y los del analista en particular son la estela evanescente que sigue al motor de la creación.

Hay una suposición que enmarca la intervención del analista que se atreve a “opinar” (sin poder nunca ir más allá de eso: de la opinión, de la doxa, orto o

hetero) sobre una producción artística. Se le supone –habrá que confirmarlo en cada caso singular– conocedor del horizonte social, cultural, político, económico, religioso, ideológico y académico así como de la actualidad y el pasado del arte y los distintos lenguajes que integran ese colchón de recepción que antecede y continúa a la obra.

Se supone en él (o ella) la “cultura”.

Su intervención no es, en tal caso, como psicoanalista sino como letrado, como versado en un cierto tipo de discursos y temáticas. No es su privilegio particular: es el de la mujer (o el hombre) supuestamente cultivado, *connoisseur*. ¿Pero quién podría validar (o invalidar) sus títulos? ¿Quién autoriza al que se autoriza a comentar?

El psicoanalista siempre deberá mostrar sus credenciales para juzgar. Nunca podrá refugiarse en un argumento de autoridad acerca de prácticas, teorías o conceptos que proceden de autores reconocidos de su propia disciplina. No valen el prestigio ni las citas ni las afirmaciones ni los artículos firmados por Freud, Lacan, Winnicott, etc.

El análisis discursivo de las obras que comenta deberá incluir siempre el discurso y el vocabulario con el cual hace el comentario. “¿Por qué yo, por qué yo ahora, por qué yo con estas palabras... me permito perpetrar digresiones o aseveraciones sobre obras que ni lo piden ni lo necesitan y maldito para lo que les pueden servir mis palabras?”

La crítica de los zapatos debe comenzar por la crítica de los zapateros, de su oficio y de sus hormas y formas de trabajar. La (auto)crítica debe hacerse desde un principio para no recibir un merecido “zapatero a tus...”.

El trabajo del crítico, profesional de la especialidad o *amateur*, no puede consistir en ponerles betún o en reparar las suelas de los zapatos “de” van Gogh. No fue esa la misión de Heidegger, Shapiro, Derrida o Kimball, portavoz de los críticos conservadores en el siglo XXI. Mal que le pese al último, todos esos autores arrojan una luz nueva sobre ese calzado tan celebrado, tan pisoteado y maltratado.

Oscuros zapatos que parecen invitaciones a “meter la pata” en ellos.

La opinión del psicoanalista vale como la de cualquier espectador pero no es la de cualquiera. No puede librarse de estar marcada por su experiencia del análisis. Por estar formado en los vericuetos del freudismo, no disfruta de especiales prerrogativas... pero tampoco se justifica censurar esa aproximación a la obra,

la analítica, que es el ensayo de un zapatero que se ocupa de sus zapatos pero también observa cómo, con otros zapatos, caminan los demás.

¿Quiénes son los demás? El filósofo, el historiador del arte, el crítico deconstruccionista, el ideólogo pragmatista, el tasador mercantil, el *marchand* —que también *dealer* llaman— el “simple” espectador.

“Psicoanalista, a tu inconsciente”. Que los demás se ocupen de lo suyo.

Es que el psicoanalista, cuando se decide a opinar en materia de arte, tiene que afrontar las críticas que él y otros harían a su empeño, anticipar los prejuicios desde los cuales se le podría leer, impugnar la propia arrogancia y la que cabría atribuirle. La modestia es, en su caso, una imposición deontológica, la condición de posibilidad de cualquier enunciado crítico.

El analista que se ocupa de cuestiones estéticas tiene —no puede no tener— un cierto “credo estético” desde el cual estudia las obras. Como cualquier otro observador. Es necesario que cada uno esté advertido del suyo y de la relatividad del mismo. Tal es la única ventaja que podría reclamar para sí el psicoanalista: estar al tanto y ser un experto en la precariedad de sus juicios.

Críticos de arte, sociólogos, filósofos, politólogos de izquierda y derecha, psicoanalistas, antropólogos, historiadores, feministas, practicantes de la misma o de otras disciplinas, etc., etc., han formado legiones y hasta ejércitos enteros (escuelas) de comentaristas de las obras de arte.

Toda clase de cosas inteligentes, toda clase de sandeces, han sido proferidas y ofrecidas a la opinión ilustrada. ¿Quién se atrevería a recopilar una antología de las aportaciones y de las tonterías? ¿Quién establecería una frontera definida entre unas y otras?

No obstante, a través de todas ellas, los zapatos, sin desgastarse, indiferentes a la cháchara que los rodea, continúan su camino desde hace más de 120 años. Y seguirán andando, sin salir de su lienzo inmóvil, cuando todas las opiniones y especulaciones hayan sido olvidadas.

La literatura de la crítica es inabarcable: desde las más modestas presentaciones encomiosas de exposiciones individuales a las reseñas periodísticas, a las introducciones de catálogos y de museos, a las monografías sobre autores, escuelas, períodos, géneros, parece que toda obra puede aprovechar de alguna clase de exégesis supuestamente orientadora del espectador.

Cabe suponer que, si tanto se escribe, debe haber un público lector. ¿Es eso cierto o es que la escritura forma parte de un género publicitario que no podría ofrecer fotos y copias de las imágenes sin algún texto que sirva como pie de página... aunque pocos o nadie se tomen el trabajo de leerlo?

¿O es el comentario una linterna que brilla en la oscuridad de las galerías y museos de modo que, sin él, la obra permanecería en penumbras y sería afásica para el asistente?

Hemos aludido a un “*credo estético*”, un conjunto de proposiciones que es un concentrado compacto del idioma que se hablará, ese idioma en el cual el crítico y el *amateur* esperan ser comprendidos. Es común que no se lo exponga y que el lector tenga que deducirlo de las afirmaciones del comentarista sobre las obras y los autores.

Ese “credo” no es el del psicoanálisis... que no tiene ninguno en tanto que disciplina o a modo de catecismo. Es el de “este” psicoanalista; cada uno que se atreve a firmar con su nombre y apellido.

¿Se servirá el crítico de una obra o autor en particular como argumento favorable para avalar o reforzar sus predilecciones estéticas? ¡No! El crítico (o el “espectador reflexivo” –es lo mismo–) podrá ejercitar su “credo” en el estudio de uno y de cien artistas. Nunca lo validará jugando la carta forzada de sus prejuicios, sus “creencias”. Mucho menos la de su “experiencia” en la clínica, en la ciencia, en la academia o en la literatura. Tampoco los premios, nobeles o innobeles, que haya recibido.

Un crítico sería capaz, en ciertos casos, de modificar la mirada o de agregar una nueva perspectiva para el juicio acerca de una obra, mostrar detalles que pasan inadvertidos para el ojo o el oído del espectador profano (Cf. tres ejemplos entre miles, Daniel Arasse, *Le détail* o Thomas Mann: la fuga en Beethoven, en *Doktor Faustus*, George Steiner comentando las traducciones de *Antígona*).

Esta misión, la de inducir pensamientos no pensados, la de destacar detalles no reseñados, la de habilitar nuevas perspectivas sobre la obra ya vista, debería ser la máxima (y la mínima) aspiración del crítico o del *amateur* al inclinarse sobre las figuraciones antropoides de Javier Marín, al aproximarse a sus cuerpos de barro y bronce.

Hay un observador de la obra a quien se le podría atribuir una autoridad singular, una capacidad excepcional para la observación y el juicio, un conocedor

privilegiado de la génesis del producto artístico que estaría más allá de cualquier impugnación: el artista mismo. ¿Quién si no él podría hablar de la “verdad” de la obra?

El suyo es (o sería) un punto de vista inaccesible a cualquier otro, superior por conocer las intenciones, los medios y los fines de la obra, por llevar una bitácora (escrita o tácita) del proceso de producción y de las demandas expresivas internas y foráneas a las cuales responde el objeto.

El artífice conocería como nadie las metáforas interpretativas y el camino que va desde los antecedentes personales, ideológicos e históricos al producto terminado. Conoce al vástago “como si lo hubiese parido”.

Sus proclamas, sus diarios íntimos, su correspondencia con el hermano (p. ej., Theo o Jorge), con los colegas, con los *marchands* o con los amigos y críticos serían el depósito de un saber que estaría más allá de cualquier impugnación. En las declaraciones del artista podría leerse la verdad de la obra, esa “verdad en pintura” que Cézanne nos debe y a veces nos muestra como ramas de pino apuntando a la tierra.

¿Es verdaderamente así? En este punto, aquí sí, el psicoanalista podría intervenir y corregir: “Así sería, nadie sabría más que el artista... si la conciencia del creador fuese soberana, si no existiese el inconsciente: esa “otra” verdad que el yo desconoce, disimula, disfraza, desmiente, reprime y esconde, no tanto del espectador como de sí mismo”.

El “yo” del artista es tan sospechoso como cualquier otro.

Es por ello que el artista debe mantener los oídos abiertos a las lecturas que su obra recibe pues bien pudiera suceder (y con frecuencia sucede) que en su creación intervienen actores que provienen del pasado, de la realidad histórica en la que está inmerso, de las fantasías referidas a un futuro que todavía no existe pero cuya sombra planea sobre su trabajo.

Javier Marín, inventor de cuerpos despedazados

Rodin developed his memory into a resource that is at once reliable and always ready. During the sitting his eye sees far more than he can record at the time. He forgets none of it, and often the real work begins, drawn from the rich store of his memory, only after the model has left (Rainer Maria Rilke).

Para mí, hacer escultura es autoanálisis (Javier Marín).

Necesito trabajar solo; cuando me doy cuenta, ya terminé una escultura y nada más queda el recuerdo de que algo pasó, como en un sueño. Todas ellas son autorretratos puestos en cajas muy bonitas, son quinientos mil (javiermarines) que hay dentro de mí, que se escapan y se esconden en cada escultura que realizo (Javier Marín).

¿A qué viene todo esto? ¿Para qué tantos “miramientos” antes de discurrir sobre la obra de un escultor en particular, un particular escultor: Javier Marín?

Ni las opiniones del artista ni el credo del crítico o del comentarista permiten acceder al secreto o el misterio de las obras. Tampoco las obras sirven para “comprobar” ninguna teoría. Nunca jamás. Puede que haya, en el mejor de los casos, una incierta armonía entre las esculturas marinianas y algo, más o menos verosímil, más o menos documentado, que se dice de su creador. Entre sus declaraciones a quienes lo entrevistaron, sus recuerdos de episodios vividos y los productos que surgieron de sus manos e imaginación.

Me consta que a Javier Marín le divierte escuchar a los entusiastas de sus obras, esos que –además– conocen de historia del arte, discutiendo sobre su posición entre las diversas escuelas o tendencias, los “ismos” de los siglos pasados y el presente.

Tiene razón al sonreír frente a las opiniones de los “expertos”. No solo él: cada creador auténtico inventa el mundo a su modo, sin imitar a sus colegas y coetáneos: su ser como persona y como artista es singular. Su arte expresa una visión hecha de sueños, fantasías, recuerdos de su vida y de obras ajenas, estudios, maestros, impulsos sugeridos por los materiales que maneja.

¿La inspiración?: “¿Y qué tal si hago esto?”. “¿Y por qué no haría estotro?”.

¿El método?: “Que la inspiración decida”.

Cada artista goza (sufre) a su manera. También el crítico escribiendo sus laboriosos ensayos.

Desde una definida postura teórica ante el arte se podrá estudiar al artista, su obra, el contexto de su producción. ¿Servirá esa obra para avalar o reforzar las posiciones adoptadas por el crítico –“psicoanalista” en este caso–, un nombre que equivale al de “zapatero” (todos recordamos la sentencia de Apeles) y permite enviarlo a sus calzados?

En la fácil (pero no siempre clara) distinción entre lo figurativo y lo abstracto puede decirse que Javier Marín ha optado por la escultura figurativa. En la fácil (pero no siempre clara) distinción entre lo naturalista, lo impresionista y lo expresionista puede decirse que la suya es, para decirlo con una breve formulación, escultura expresionista. Mejor, para ubicarlo en su tiempo: neoexpresionista.

Neoexpresionista y neofigurativo. Quizás habría que buscar las correspondencias estéticas, no tanto en Nueva York, como se tiende a hacerlo, sino en la Alemania posterior a los años cincuenta. La pintura de Baselitz e Immendorf, el cine de Fassbinder, la *Trümmerliteratur* (de los escombros) y las novelas de Böll, Grass y Christa Wolf tienen mayor afinidad con sus esculturas que las estatuas de Henry Moore o las pinturas de Rothko o Newman.

Excepción podría hacerse con una cierta mirada sobre el cuerpo humano, análoga a la de Javier Marín: la de W. de Kooning, el holandés que dejó los Países Bajos.

“Neoexpresionismo” es el rótulo que me siento tentado a pronunciar para referirme a un conjunto de manifestaciones artísticas que es más fácil de definir por aquello de lo que se distinguen que por aquello que las agrupa. Las contrapartes, las tendencias diferentes del neoexpresionismo, aquellas con las cuales no se le podría confundir, son: el arte abstracto, el arte conceptual, el minimalismo y la figuración neoclásica.

Muchas veces oí hablar del neoclasicismo de Javier Marín. No podría concordar con esas voces pues su obra es, más bien, un ataque explícito al clasicismo. ¿Una alusión? Sí; una alusión disolvente. Obviamente para disolver, para ser, anti- algo es necesario reconocer ese algo al que se impugna y se invierte poniéndolo “de cabeza”, como dice el título de una de las obras del escultor.

Ya lo propuse en un ensayo previo (“Los ángeles ausentes de Javier Marín”): el paradigma conceptual de estas esculturas debe buscarse en la acuarela del *Angelus Novus* de Paul Klee, tal como se revela en la iluminadora lectura que hace Walter Benjamin. Mirar sin ignorancia y también sin espanto al pasado para arriesgarse de manera temeraria a entrar en el futuro.

Pergeñar alas sin ángeles y hombres que parecen ángeles sin alas para mostrar lo incompleto de unos y otros.

En la fácil tarea de reconocer imágenes puede decirse que la figura humana es el objeto privilegiado y casi único de su obra plástica y que somete a los rostros y los cuerpos a un tratamiento rudo, ajeno a la convención y a la compasión.

Despedaza, desintegra, descuartiza, muestra la general fragmentación de cuerpos y almas y llama así a la recomposición, a la restauradora actividad de un arte que, mostrando la realidad, impulsa a transformarla.

¿Qué entendemos como neoexpresionismo mariniano? Asumiendo la relatividad de las denominaciones de escuelas y tendencias, digamos que lo “expresionista” es, en toda obra, la de Marín o la de cualquier otro, la presencia manifiesta de la subjetividad gozante (sufriente) del artista.

Una distorsión de la realidad, como el sueño que surge también cuando los ojos se cierran. Apertura a otra realidad, irreconocible. Otra escena, no la del mundo compartido.

La falta y la incompletitud son, en su obra, los elementos creativos que trascienden a la naturalidad fotográfica de la representación.

Las esculturas, los mudos cuerpos de Marín, hablan y muchas veces gritan; piden que se les escuche, que cada espectador sea un crítico y un traductor del impacto de la verdad que esos “cuerpos” revelan, su verdad. En los dos sentidos de “su”: la del cuerpo y la del artífice.

Javier Marín “transfigura” la carne de los cuerpos que él imagina (el modelo está ausente) en esculturas. El espectador es conjurado para que “traduzca” esos cuerpos maltrechos en discurso, agregando un plus de palabras al impacto causado por la obra.

En sus esculturas, la sustancia terrenal: el bronce, el barro, la artificiosa resina y hasta el humilde alabastro se hacen elocuentes al pasar a través del ojo de la aguja pupilar del mirón. Los objetos humanoides, modelados por la memoria y la imaginación, son racimos, colmenas, tropeles de signos en busca de sentido.

Zeichen sind wir, deutunglos. “Signos somos, carentes de sentido”. (Hölderlin). Somos nosotros (*wir*) los conminados a producir sentido(s). A partir de la mutilación. En la imposible tarea de colmar lo que por siempre falta.

Hay un doble movimiento: Marín, como creador, transforma lo inteligible (la idea) en sensible (obra de arte). El público, como espectador, recorre el camino en sentido inverso, pasa de la obra a la idea, de lo sensible a lo inteligible. O a lo intraducible e inefable del traumatismo.

Sus obras son claramente sexuadas. La ambigüedad es excepcional. Los títulos más frecuentes indican la sexuación de las figuras. Raramente se economizan los detalles anatómicos; todo lo contrario: se realzan penes y mamas y formas de las

pelvis y rasgos de los rostros. Todos los llamados “caracteres sexuales primarios y secundarios” que se exhiben en las láminas de los tratados de anatomía.

Mujeres embarazadas, guerreros y venus, manotas y manitas, hermes a veces y afroditas otras; nunca hermafroditas. Que no quepan dudas.

Antes con el dúctil barro, hoy con el rígido bronce y las maleables resinas, las figuras –“autorretratos de quinientos mil javiermarines”– son seres sin sospechas, aunque se muestren lastimados e incompletos. Los frecuentes títulos o nombres de “mujer” y “hombre” no tienen nada que aclarar: son redundantes. La designación “sin título” es más exacta.

Nunca son, sin embargo, figuraciones ideales o idealizadas de la sexualidad. La expresión artística deconstruye los arquetipos de lo masculino y lo femenino. La sensualidad es desterrada y el erotismo es contrarrestado por la fuerza destructora de la pasión, pasión por la verdad, enemiga de las intrigas y de las trampas de la convención.

El clasicismo idealiza. El expresionismo, anterior en la historia del arte a toda escuela, disuelve los ideales y denuncia su inconsistencia.

¿Por qué las figuras más conocidas y admiradas de la Antigüedad clásica son las que han llegado incompletas a nosotros? Victoria de Samotracia, Venus de Milo, torso del Apolo de Belvedere, Apolo del templo de Zeus en Olimpia, para recordar sus nombres célebres y sus imágenes de todos conocidas.

¿Por qué esa fascinación de los expertos, no de los turistas, que los lleva a preferir la Piedad Rondanini a la Piedad Vaticana? ¿O a los esclavos encadenados que parecen entrar confusamente en el mármol por sobre el David que salió de él?

¿Por qué el caminante de Rodin, sin cabeza ni brazos, la pierna descarnada de Giacometti, las incontables cabezas de San Juan, Holofernes y Goliat? ¿Por qué los pies y los corazones en platones de Javier Marín?

¿Por qué las cascadas de cuerpos mal ensamblados de nuestro escultor, los órganos y entrañas de los sacrificados, las reliquias de los santos, los objetos parciales descoyuntados, la fascinación por los muñones, por el hueco de las esculturas vaciadas de su “carne” visceral?

Es que todos y cada uno siente (y goza) de esa incompletitud. Podría uno incluso arriesgarse a decir, sin alejarse de Freud, que el trabajo de la cultura es

un intento de disfrazar el hecho fundamental de que somos seres incompletos, anticpos de la disolución que nos espera.

Contemplando estas figuras celebérrimas de la Antigüedad nos encontramos a nosotros mismos. Por nuestra propia falta nos identificamos con el horror de la amputación que es nuestro pasado, hace nuestro presente y anticipa el ser futuro.

La respuesta a la fragmentación es instintiva o lo parece. Se extrañan la “buena forma” encomiada por la *Gestaltpsychologie* y la imagen integrada del *self* como surge de la unificación que concede el espejo al infante de Lacan. ¡Bienaventurados los cuerpos unos y enteros!

Sin esa suturación de las faltas el sujeto se escinde y regresa al mundo terrorífico del desamparo, al grito desesperado ante la Cosa sin nombre, cuando ningún prójimo es auxiliador.

¿Cuáles son los atributos de los escultores de formas mutiladas? ¿Quién podría brindarnos una respuesta si no el poeta que comprende la ética que se desprende de los restos de la estatua del Apolo de Belvedere y dedica en 1908 el soneto a su gran Amigo, el Escultor? Oigamos, oigamos al poeta en una traducción más o menos libre:

Torso arcaico de Apolo (R. M. Rilke)

*Nunca hemos conocido su inaudita cabeza
en donde maduraban los globos de sus ojos.
Mas su torso aun brilla, como un candelabro
en el que su visión, aunque menguada,
se detiene y reluce. Si no, ni el relieve del pecho
que así te ciega ni la suave curva de sus caderas
deslizaría una sonrisa hacia el entronque del
medio, donde residía el poder de procrear.
Si no siguiese en pie esta piedra, breve y contrahecha
bajo el transparente desplomarse de los hombros
y si no destellase como la piel de los predadores;
tampoco irrumpiría penetrando por sus cortes
como una estrella, pues no hay en ella un lugar
desde no te mire. Debes transformar tu vida.*

Así es. Las ruinas de una memoria irrecuperable, las de todos nosotros, son como ese torso de Apolo y como los múltiples torsos de Marín: incitaciones a figurar lo que falta sabiendo que la estatua seguirá mostrando la fea belleza

de sus bordes tallados en la rota piedra, de los múltiples trazos caligráficos que la historia ha inscripto en ella como letras, flechas y marcas de la acción del artista, onomatopeyas del martillo en la piedra, de la uña en el barro, del canal por donde se escurrió la cera perdida.

Los trazos de la ausencia. Los destrozos de la presencia.

Dstrucción de la idealidad formal que en psicoanálisis tiene un nombre específico: castración. Porque esa idealidad formal es la del falo que se tiene (masculino) o que se es (femenino). Y en los dos casos sobre el fondo de interrogación: ¿lo tengo? ¿lo soy?

Referencia a ese pedazo de carne que falta en tantas esculturas del pasado, tanto en Oriente como en Occidente o en Mesoamérica, ese cacho con el cual los otros trece pedazos de Osiris podrían llegar a completar un cuerpo divino.

Figuras de hombres y de mujeres, sí, pero lacerados, tallados, heridos, cicatrizados, agujereados, despedazados y recompuestos, exhibiendo sus mataduras. Figuras mortificadas que no esperan la resurrección de los cuerpos.

Los artificios escultóricos son, en Javier Marín como en los otros casos mencionados, memoriales de la agresión y la violencia. Eros desbastado por Tánatos. Ejemplos sublimes de erotanatismo.

Raramente, excepcionalmente, se puede aplicar a sus esculturas el adjetivo máspreciado aunque no el más valioso en la historia del arte: “bellas”.

¿Y el saldo? Es la obra de la verdad, el objeto real llamado a la vida del pensamiento y la vida de ese objeto continuada en la vida del espectador que es “alterada” por el contacto con la obra de arte. Por el pasaje a otro mundo de raras ideas y formas inéditas.

Por el imprevisible inconsciente, cincelado a golpes de síntomas y sueños y equivocaciones.

La obra de arte es verdadera cuando “hace otros” (*alter*) al artista y a su público. *Du musst dein Leben ändern*. Con ese mandato termina el soneto de Rilke. Obviamente, no todo lo que se presenta como “artístico” alcanza su objetivo de (con)mover, alterando al espectador.

Cuando eso sucede estamos ante un “acontecimiento”. Los tan debatidos “pares de zapatos” de Van Gogh (nunca sabremos si eran los suyos), en sus tantas

versiones, brillan más que el charol. Caminan en ese otro mundo; empujan a cambiar la vida.

El expresionismo es, en la obra, la endoscopía de sus fantasmas que el artista proyecta sobre la materia. Marín ha dicho que él dialoga con sus esculturas de barro o bronce, les pregunta por qué y cómo han alcanzado “su” forma. ¿La de él?

La obra crea una distancia entre la representación hecha objeto (cuadro, escultura, sonata) y la cosa figurada por los sentidos. El arte es una intrusión del lenguaje en la percepción de lo visible. En otras palabras: una “desnaturalización” de la cosa. Zapatos que no caminan pero ponen en marcha a la fantasía. Y a los críticos: Heidegger, Shapiro, Derrida, Kimball, etc.

En 1726 el obispo Butler decía: “Todo es lo que es y no otra cosa”. La crítica conservadora en arte toma ese lema como un absoluto. “Hay que ver lo que es”. Nosotros, impregnados por el arte, decimos: “En todo lo visible se muestra otra cosa, algo distinto de lo que es y se ve”. Ese “algo más” es el componente expresionista. Revelar esa “otra cosa”, a veces bella, a veces horrenda, siempre inquietante, es la gracia del arte.

Un segundo inspirador de esa crítica conservadora, conservadora porque es partidaria de la “naturalidad” de la representación, dice: “En cuanto a la historia del arte, en el principio fue el ojo, no la palabra” (Otto Pächt, 1986).

Nosotros decimos: ¿Qué es el ojo en la historia del arte sino un órgano habitado por la palabra que introduce la proporción y la perspectiva en sus innumerables formas históricas, orientales y occidentales, primitivas, clásicas y posmodernas?

Si por el ojo fuera, el halcón sería el mayor de los artistas.

Y también decimos: la misión del artista no es mostrar lo que hay sino hacer visible lo que no hay (dejemos que Paul Klee nos instruya). Inventar y conquistar otros mundos para la experiencia humana. Percibir y mostrar lo que nadie vio.

El ingrediente expresionista es lo que puede, lo que debe –lo que uno busca– ver aparecer en una obra de arte; lo que la constituye como tal: la elección del tema, el encuadre, la composición poética, musical, plástica, fotográfica. La desfiguración y la distorsión impuestas a la percepción. La artificialidad.

El expresionismo es el núcleo de la obra, el testigo de la acción del artista, de su peculiar manera de transmitir un mundo meta-físico, más allá de lo visible. No mostrar cómo se ven las uvas sino pintar el velo que las oculta a la mirada

de los pájaros. El velo que hace soñar a los hombres. No las cosas que se ven sino las ocultas relaciones entre las cosas.

O la no relación: entre la mujer y el hombre; entre la visión y la mirada; entre el deseo y la fantasía; entre la palabra y la cosa; entre el sueño y la realidad; entre la tierra que da el barro y el cielo donde mora la luz. Cuando los ojos ven lo mismo o casi lo mismo, la mirada del artista capta y plasma una diferencia.

Fieles a San Juan decimos: “En el principio fue el verbo”... y lo corregimos por vocación de infidelidad: “En el principio fue el goce... inconcebible sin el verbo”.

¿Quién ha visto un gato fascinado por el espectáculo de una puesta de sol o por el cuadro o la fotografía que la representa? Y no es porque los felinos tengan “ojos para no ver” según esa maldita y benemérita prerrogativa de los humanos. Gozar de lo que el ojo contempla, así en la tierra como en el cielo, así en la naturaleza como en el arte, es el privilegio del ser que habla.

La percepción humana, impregnada por el lenguaje, desnaturaliza, contranaturaliza.

¿Cómo no ver la relación entre los cuerpos mortificados de las esculturas de Javier Marín y las fotografías de los campos de concentración o las noticias cotidianas de nuestro México?

¿Cómo ocultar la historia, la trágica historia de nuestro siglo que subyace a modo de alusión *En blanco*, esa célebre cascada de cuerpos de resina que Javier Marín instaló en una iglesia de Lituania?

La palabra “cirujano” deriva del griego *keiros* que pasa al latín como *manus*, mano. Marín es un cirujano y cumple como tal ese doble oficio manual: corta, separa, quita, y luego sutura, recompone, cura y deja costuras en el sitio por el que intervino. Por ser artista y no médico se despreocupa de disimular las huellas de la operación. Tiene el singular cuidado de la desprolijidad. Cirugía, sí, pero no plástica.

No la prosopoplastia embellecedora que idealiza el rostro ni la prosopagnosia adormecedora que lo ignora y lo hace anónimo. En su lugar, la prosopoclastia devastadora que arroja cáusticos fluidos sobre su presunta compostura. *Prosopon* es el rostro.

Por eso los cuerpos de Marín no son figuras. Ellos hablan, cuentan lo que les pasó, lo que les hicieron. No son objetos, son testigos y delatores.

Es lo siniestro, lo monstruoso: la encarnación de la fotografía que aparece cada día en los periódicos, incluso a pesar de la contención que se recomienda y que a menudo llega a ser censura. La prohibición de la representación, pero no en el sentido mosaico: poner frenos a lo que se ve (lo que se deja que el público vea) es “lo que debe ser” en la perspectiva del poder.

Uno querría que las cascadas de cuerpos de las obras de Marín no fuesen ni un comentario del holocausto ni el fiel reflejo de las masacres cotidianas en nuestro país. Que no fuesen sino meras invenciones de una mente afiebrada.

No la historia, la noticia, la amenaza, la masacre, el desastre.

Lo ominoso del mundo como voluntad y representación.

¿Es eso lo que Javier Marín ha “querido” representar? No lo sabemos y hasta nos parece dudoso. Que el posible exceso interpretante quede en la cuenta del crítico, del espectador.

¿Un escultor expresionista?

No se pintan ni esculpen los cuerpos... sino la relación entre esos cuerpos y los nuestros. El espanto llama al expresionismo: somos los descuartizados testigos de la violencia. Las esculturas son traducciones de una realidad atroz que busca refugio en la belleza.

Revisando la historia del arte de la escultura uno puede sorprenderse. ¡Cuánto hay de expresionista, en ese sentido general del “componente subjetivo”, en las esculturas helenas desde la cicládica en adelante pero qué pocos son los escultores, qué pocas las obras, que pueden adscribirse a un movimiento “expresionista” como el que “nació” a fines del siglo XIX!

¡Qué diferencia con la literatura, la pintura, la música y el cine donde los nombres y las obras “expresionistas” de esas décadas brotan en la memoria y acabamos inundados por torrentes de ejemplos y referencias!

Hay que insistir en aclarar lo que se entiende (o entendemos) por “expresionismo”. La epifanía de lo subjetivo en el arte, la superación del naturalismo “objetivo”. Ese expresionismo que no es una novedad del siglo XX teutón sino

una constante cuya presencia se puede mostrar en todas las épocas y culturas, desde Lascaux y Altamira hasta hoy... y seguro que mañana también.

Habría que mostrar ejemplos, aun si la técnica para hacerlo me es ignota. Habría que reproducir de Tilman Riemenschneider el *San Jerónimo con el León*, 1490-1495, que se deja admirar en el Cleveland Museum of Art. O la Magdalena en terracota que salió de las manos de Niccolò dell'Arca en 1464 y está allí, en Santa Maria de la Vita. O la otra, la de Donatello, en madera (1453-1455), *María Magdalena*, en el Museo dell'Opera del Duomo, Florencia.

¿Qué más antes, antes de Javier Marín, qué era la escultura expresionista?

El expresionismo se revela en el impulso fantástico que ha llevado a la invención de todas las cosmogonías, sistemas religiosos y filosóficos, al cálculo de los fenómenos naturales, a la inscripción de las marcas del deseo en la tierra, a la voraz pasión por todo lo siniestro y antinatural que es la “expresión” más clara de esa naturaleza violentadora de la naturaleza que es la naturaleza humana.

El expresionismo es ver (exhibir) la acción disolvente de la muerte en la vida, la subsistencia de la vida en lo muerto, advertir la continuidad de la vida muerte, impugnar esa cómoda oposición entre manifestaciones continuas y contiguas.

El expresionismo fue siempre y es también hoy el incalculable matrimonio de la realidad y la imaginación en la (de)mostración del mundo en que vivimos: esa variable mezcla de Paraíso, Purgatorio e Infierno que se llama Historia y se redacta pegoteando memorias y documentos.

Es la lucha de dos fuerzas portentosas: Eros y Tanatos con sus expresiones estéticas: erotismo y tanatismo. Apolíneo y dionisíaco. Siempre fusionados en proporciones variables: erotanatismo... a reconocer en cada manifestación artística.

Construcción y destrucción. Deconstrucción de los modos establecidos de ver y pensar.

Si nos proponemos ser estrictos, sin embargo, por afán taxonómico y periodizador, admitiendo lo elástico de esa estrictez, cabe limitar el expresionismo a una escuela del arte occidental que comienza, quizás, dicen, con las pinturas de Munch... o con una anciana esculpida por Rodin en 1884. Y consideran como “precuroras” a ciertas esculturas de Miguel Ángel o pinturas de Grünewald, Chardin y Goya.

No es casual la coincidencia histórica y geográfica entre el movimiento expresionista y los orígenes del psicoanálisis, el descubrimiento del inconsciente en los años heroicos de Freud que van de 1893 a 1910.

Dentro de la relatividad de los juicios sobre la historia del arte y sus escuelas y por esfuerzo de síntesis hay que destacar como “específicos” del expresionismo el privilegio dado a la subjetividad, el rechazo del naturalismo y la ornamentación, la descarga pulsional no solo en la forma sino en el gesto de la acción del artista, la libertad para el ejercicio de la violencia en el color y en la descomposición material y formal de los objetos.

Y el abandono de la tonalidad en la música.

El expresionismo es *análisis* hasta los más ínfimos elementos, siembra de la semilla de la desconfianza en cualquier realidad que se pretenda *una* y *única*. Demostración de lo otro escondido tras la máscara de las apariencias. Denuncia de lo *unheimlich* que se manifiesta en lo familiar.

Es menester del crítico deslindar el componente expresionista en todos los movimientos de las vanguardias estéticas del siglo XX. Sin excepción.

¿El expresionismo? La disonancia, la acentuación de los contrastes, la distorsión y el desafío a las convenciones, al pudor, al “buen gusto”, a los sosegados hábitos de la burguesía.

No se equivocaron los capitostes nazifascistas cuando organizaron la exposición del *arte degenerada* donde todas las formas del expresionismo fueron reunidas bajo una sola (des)calificación, bajo ese único lema, sustantivo y epíteto a la vez: la *degeneración*.

¿Arte no degenerada? Según ellos, la grecorromana. O, paradójicamente, el realismo socialista. La obediencia a consignas estéticas colectivas; la desconfianza y el desprecio por lo singular, lo anormal, lo anómico.

Si el arte podía justificarse como búsqueda de representaciones placenteras surge con el expresionismo un movimiento de sentido contrario. No solo en los medios está presente la pro-vocación: es también la meta, el fin buscado por el artista. Aun cuando pretenda negarlo, especialmente si pretende negarlo.

En la obra de Javier Marín constatamos ese énfasis que destaca el gesto del artista en detrimento de la presunta naturalidad de la representación. El contenido no es independiente: está en la forma y en la composición. En las inestables

composiciones desequilibradas que pueden terminar “*De cabeza*” o sostenidas por complicadas armazones de madera, alambre y fierro.

Un limón a medio pelar en una naturaleza muerta holandesa es tan expresionista como el rostro de un Cristo agonizante en la cruz. O el derrame incontinente de pintura sobre un lienzo tirado en el suelo por Jackson Pollock en eso que con plena fortuna se llama “expresionismo abstracto”.

Sin embargo, hay que destacar la agenda oculta: la presencia de la muerte como trasfondo en toda manifestación artística: la representación –al igual que la palabra– es la muerte de la cosa; una sustitución, un *ersatz* de lo viviente.

Viendo la obra de Marín nos colocamos junto a Paz (Octavio): “¿Una estética que renuncia a la reflexión, un arte acéfalo? Más bien una estética inclinada sobre los horrores y las maravillas de la sucesión, un arte fascinado por la renovada aparición del signo de la muerte en toda forma viviente”. Ya le dimos un nombre: erotanatismo.

Escasos son los antecedentes del expresionismo en escultura, empezando por no todo Rodin (su Balzac, sí, y los burgueses de Calais, también las puertas del infierno; puede que no mucho más). En esas puertas dantescas encontramos a la vez, y no solo por el título, la presencia que todas las artes manifiestan y niegan: la de la muerte.

En efecto, vemos, leemos en *las puertas del infierno* una “expresión” (una frase a modo de título) que es al mismo tiempo primera y cimera: *Celle qui fût la Belle Heaulmière*. “La que fue... la que fue bella... la que fue la bella mujer... la que fue la bella mujer del hacedor de yelmos”. Las bellas de hoy sabrán leer, tallado en bronce, lo que ya saben, la anticipación del futuro: el de ellas y el de todas las bellas.

¿Quién es “la bella yelmera”? Una creación poética del siglo XV, una oda de siniestra belleza salida del genio de François Villon, tomada como modelo más de 400 años después por Rodin que sigue plásticamente, “al pie de la letra”, las palabras del poeta.

Rodin, el primero, aunque, como ya vimos, no sin antecedentes. Luego sobrevino la explosión del expresionismo: varios escultores alemanes, más por coincidencia cronológica con los pintores que por su obra misma: Barlach, Lehnbruck, Kollwitz (demasiado estilizados, a mi gusto, para llamarse “expresionistas”), algo de Heckel y unas cuantas maderas “primitivas” de Kirchner.

Picasso (¡cuándo no!) y Brancusi, alguna que otra vez. Marino Marini con sus infinitos caballos de fuerza y también las menguadas carnes de Giacometti...

... hasta que llegó Javier Marín y retomó, quizás sin proponérselo, el expresionismo primigenio, espontáneo, de la cerámica mexicana y precortesiana¹.

1. Nota final: La continuación de este artículo, específicamente referida a la obra de Javier Marín, fue publicada en la revista de la UNAM de junio de 2012 y puede consultarse en el blog: www.nestorbraunstein.com

Sujeto, ética, educación y ciudadanía

Por: Héctor Gallo

Introducción

Vamos a conversar sobre las relaciones entre el sujeto, la ética y la ciudadanía, tal como se entienden desde el psicoanálisis, sin perder de vista el asunto de la educación. Hablaré como un psicoanalista que viene a aportarles algunas reflexiones sobre el tema propuesto, tomando como soporte mi formación clínica. La ética y la ciudadanía nada tienen que ver con la exactitud, pero sí hay que introducir en su tratamiento formal rigor, coherencia y racionalidad, de ahí que al respecto siempre sea necesaria la conversación como disputa.

El psicoanálisis nos aporta las bases para diferenciar entre lo que es un sujeto y lo que es un individuo biológico, cuestión que es importante no confundir en el campo educativo; también nos permite diferenciar entre el deber atado a los modelos pedagógicos y a las exigencias del Otro y el deseo del maestro, que se relaciona más con una causa íntima que no se desliga de su vida, que con una imposición externa que debilita la relación con el saber.

En el campo del sujeto, contrario a lo que sucede en el registro de los seres vivos que es donde la psicología clásica localiza al individuo, hay cosas que nunca

* Conferencia dictada el 16 de noviembre de 2012 en el Auditorio de la Cooperativa Confiar, con ocasión de la celebración de los 20 años de trabajo de los Maestros gestores. Posteriormente –5 de abril de 2013–, en una versión ligeramente modificada, se dictó en la Universidad de San Buenaventura Cali, en el marco de la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica (Freud-Lacan).

encajan, aquí ubicamos la realidad humana que es donde casi todo es disparatado, donde hay un destino en el cual siempre somos embarcados sin darnos cuenta. “Aun cuando tenemos éxito en algo que hacemos, precisamente no es eso lo que queríamos. No hay nada más desencantado que quien supuestamente alcanza su ensueño dorado basta hablar tres minutos con él, francamente, como quizá solo lo permite el artificio del diván psicoanalítico, para saber que, a fin de cuentas, el sueño es precisamente la bagatela que le importa un bledo, y que además está muy molesto por un montón de cosas. El análisis es darse cuenta de esto y tenerlo en cuenta” (Lacan, 1984, p. 120).

Si en los seres vivos todo debe encajar bien porque son seres adaptados que viven, en los sujetos esto no sucede porque además de vivir existen. Es por esta razón que Lacan les advierte a los psicoanalistas: “Si creen tener un yo bien adaptado, razonable, que sabe navegar, reconocer lo que debe y lo que no debe hacer, tener en cuenta las realidades, solo queda apartarlos de aquí” (Lacan, 1984, p. 120). Es porque la ética y la ciudadanía no corresponden a individuos vivientes sino a sujetos que existen, que en nuestra reflexión acudimos al Protágoras de Platón (2007). Aquí el gran filósofo nos indica por qué la ética y la ciudadanía es complicado transmitir las como una asignatura y además nos enseña sobre la importancia que al respecto tiene la conversación como disputa.

Ética y malestar

Freud caracterizó su época por un *malestar*, que relacionó directamente con el avance de la ciencia. No dijo que la ciencia fuera un peligro para la humanidad, más bien advirtió que sus avances, en lugar de contribuir a la disminución de la angustia, propiciarían su aumento. Ahora que el avance tecnológico es mayor al de la época de Freud, que el principio del rendimiento se ha agudizado de manera salvaje, que la desocupación se ha extendido porque ya no hay ninguna garantía de estabilidad en el trabajo y el Otro se ha vuelto cada vez más inconsistente y poco creíble, tal vez pueda decirse que se ha pasado del *malestar* al *horror* que implica ir por el mundo sin brújula. El malestar es un sentimiento vago, como una señal de angustia, pero el horror es ya la angustia desarrollada que se expresa en un miedo colectivo por carecer de una orientación segura.

Jacques-Alain Miller señala que una de las causas del miedo colectivo la encontramos en las “investigaciones bioquímicas que tocan la reproducción misma de la vida humana” (Miller, 2009, p. 253). Si ya no existe ningún bien que valga más que la investigación, su control se ha vuelto indispensable mediante la creación de comités de ética por parte de los gobiernos. Como ya no existe el

gran Monarca que decide cuál es el supremo bien que deberá ser respetado por todos, se crean comités de ética que se encargan de preservar el bien que se está de acuerdo en no dejar tocar, en este caso la reproducción de la humanidad. Dice Miller que, contrario a lo que se creía en otros tiempos, el conocimiento científico ya no confluye naturalmente “con el bien de la humanidad”. (Miller, 2009, p. 254).

La cuestión del bien nos conduce de una vez al tema de la ética. Tal como ha sido pensada tradicionalmente, la ética tiene que ver con el mantenimiento de un principio de la acción humana y es propia de un sujeto que se toma como equivalente al yo. A este yo se le atribuye la virtud de ser consciente, es colocado en el lugar de la causa determinante y le es supuesta una responsabilidad que se funda en la intención que sirve de soporte a sus enunciados.

Las acciones y conductas del yo suelen ser definidas y calificadas por la reflexión ética a partir de la moralidad, la cual es considerada “el alma de la existencia humana” (Hans, 1995, p. 28). Esta existencia, desde el punto de vista ético, es pensada como parte de lo racional y lo espiritual. La ética es la encargada en lo humano de garantizar una vida suavizada por los algodones “de la buena conciencia y las irreprochables intenciones, [...]” (Hans, 1995, p. 17).

De acuerdo con la perspectiva anotada, una vida que no cargue con el peso de acusaciones de tipo moral, merece vivirse y es éticamente la más correcta, placentera y valiosa de conservar. Esto implica que la ética involucra como pregunta ¿cuál es la meta de la vida humana? Esta pregunta, dice Miller (2006), solo puede “responderse a partir de una concepción de valores, a partir de la jerarquía de los valores” (p. 151).

Freud introduce un giro con respecto a la ética tradicional. Desplaza el énfasis de la reflexión ética del campo de *lo que debe ser* la meta de una vida al de *lo que es*. Para Freud, la meta concreta de una vida humana es alcanzar la felicidad mediante el cumplimiento del programa del principio del placer. Este postulado inicial de Freud, él mismo lo pone en cuestión cuando descubre la culpa. Por culpa no se entienda el remordimiento, ni el reproche realizado por una instancia trascendental o la condena efectuada por un legislador externo al sujeto, sino un principio inconsciente de responsabilidad, que se manifiesta en la consciencia como un malestar difuso, una incomodidad que es señal de pesimismo. Freud no deja de suponer hasta el final de su vida, que cada hombre aspira a la felicidad, pero no cree que la cultura esté realmente “programada para realizar” (Miller, 2006, p. 152) esta aspiración individual, en contra de un principio de destrucción propiciado por la pulsión de muerte.

“Los hombres parecen perseguir en la vida la obtención de la felicidad en dos vertientes: el lado negativo, la ausencia de sufrimiento y el lado positivo, experimentar fuertes sentimientos de placer” (Miller, 2006, p. 151). De la culpa se desprende que ninguna de estas dos vertientes logra realizarse a cabalidad, ya que en la cultura parece haber un ambiente más favorable para la enemistad, la rivalidad, los celos, el rencor, el resentimiento, la venganza y la competencia, que para el placer de compartir la vida con otros de manera tranquila y de apostarle a causas colectivas sublimadas, las cuales dan “la posibilidad de una satisfacción de la pulsión dentro de la cultura” (Miller, 2006, p. 162).

Formación del sujeto versus desarrollo del individuo

No se entra al campo de la ética y la ciudadanía en calidad de individuo sino de sujeto. Mientras el individuo se define a partir de su cuerpo tomado como unidad integrada y se mantiene en la oposición adaptación-desadaptación, el sujeto evoca “una variable de sentido, es susceptible de tomar varios valores y de modificarse” (Miller, 1999, p. 65). El sujeto se constituye y transforma gracias a su relación con el Otro y mediante variaciones simbólicas de sentido. El individuo no se constituye sino que se desarrolla y adapta de manera natural a su medio ambiente.

El sujeto lo define el psicoanálisis a partir de su ingreso en lo social y de aquello que se produce en él como déficit de sentido. No lo asimilamos entonces a un ser esencial, ya establecido y justificado de antemano, sino a una falta en ser. Al sujeto siempre le falta ser, nunca se siente completo, realizado y feliz de manera definitiva. No es gratuito entonces que sea común encontrarnos en la vida con gente desdichada y que para ella no pueda ser de otro modo. “Uno piensa que la gente feliz debe estar en algún lado. Pues bien, si no se quitan eso de la cabeza, es que no han entendido nada del psicoanálisis” (Lacan, 1984, pp. 120-121).

Inspirados en lo que se acaba de decir, podemos sostener que si el director de una institución educativa supone que reforzando la parte de bienestar social, teniendo más psicólogos, llamando permanentemente a la policía para que reprima o a la ciencia para que diagnostique y medique, algún día tendrá una institución modelo en la que no habrá accidentes, es que no ha entendido nada de lo que es un ser humano y lo que implica pretender educarlo. Es esto lo que les sucede regularmente a los buenos administradores, quienes por pensar en que el negocio marche bien y en ser felicitados por esto, a la par que construyen una fachada impecable de la institución que puede ser mostrada, ocultan y rechazan aquellas otras realidades que no encajan.

Para que un sujeto se convierta en ciudadano, no digamos ejemplar, sino de una parroquia y se muestre con capacidad de adoptar una posición ética en su relación con los actos, debe tener la posibilidad de convertir lo que vive en parte de su historia, deberá forjarse un mundo y, sobre todo, ubicarse en su seno como hombre o como mujer. No deberá olvidarse que “nada de lo tocante al comportamiento del ser humano en tanto sujeto, nada de aquello, sea lo que fuere, en que se realiza, en que es, lisa y llanamente, puede escapar del sometimiento a las leyes de la palabra” (Lacan, 1984, p. 121).

Si tenemos en cuenta que las adaptaciones naturales en el sujeto no existen, entonces no es igual una política educativa dirigida a una colectividad de niños tomados como organismos individuales que se aspira a que formen una población saludable en donde a las niñas se interesen responsablemente por los niños y estos por las niñas, que otra política en donde este supuesto no se dé por seguro porque se tiene en cuenta la complejidad de la elección de objeto sexual. Allí donde no suponemos que los niños y las niñas son simplemente mamíferos o vertebrados donde las cosas se dan naturalmente, sino seres que deberán simbolizar la ley que se les transmite para poder vivir civilizadamente, se evitará masificarlos y más bien se inventarán mecanismos que permitan asumirlos como sujetos de pleno derecho.

Cuando en nombre del principio del rendimiento los estudiantes son masificados, la experiencia educativa consistirá en proporcionarle al colectivo –empleando para ello medios masivos y herramientas estandarizadas de adaptación– el desarrollo de competencias y aprendizaje. En cambio, cuando nos dirigimos a sujetos de pleno derecho, o sea a sujetos a quienes les cuesta adaptarse, ya no se les tratará como un conjunto homogéneo, sino como sujetos fundados en la diferencia. Aquí toca inventar estrategias que le permitan a cada niño o joven conquistar un deseo de saber, dar su asentimiento a la ley y renunciar a modos de satisfacción sexual y agresiva que lo excluyen del vínculo y hacen imposible la convivencia.

Definir una colectividad humana como un conjunto de organismos inmersos en procesos adaptativos, procesos que pueden ser perturbados por la enfermedad y por desequilibrios sociales, es útil para diseñar políticas de asistencia social que pueden realizarse de forma masiva. Pero el sujeto no se ajusta a definiciones de esta índole, porque su formación no depende de procesos masivos sino singulares. Aquí lo fundamental a tener en cuenta en el proceso educativo, es la relación con el Otro que el niño construye, Otro entendido como alteridad traumática y no como complemento salvador.

Por el hecho del sujeto constituirse como ser de lenguaje, volverse ciudadano pasa por su consentimiento a entrar en un discurso en donde la prohibición ocupa el lugar del agente. Lo más sensible de un ser humano a la construcción de una posición ética y ciudadana, es la subjetividad singularizada y no la individualidad colectivizada. Mientras el individuo tiene necesidades biológicas que pueden ser satisfechas mediante programas de asistencia social, el sujeto tiene deseos inconscientes que permanecen insatisfechos y, en tanto tiene capacidad de hablar, se relaciona con verdades que son de sentido. Es porque el sujeto habla para pedir y también desea cosas que el otro no tiene para darle, que se producen malentendidos en la comunicación, pero al mismo tiempo resulta apto para formar vínculos ciudadanos y entrar a hacer parte de una sociedad regida por leyes escritas o de tradición. Por fuera de este asentimiento, no hay posibilidad de que el sujeto vuelva a pensar sobre sus actos para hacerse responsable de sus consecuencias. Es en la posición frente a las consecuencias de los actos y en el modo de relacionarse con la ley, en donde se pone en juego el sujeto ético.

Si la ética y la ciudadanía tienen que ver con la construcción de una posición civilizada en la relación con el otro y no con una función que se perfecciona y desarrolla como la gramática, las matemáticas y alguna profesión, entonces no es una competencia que se adquiere a través de cursos, seminarios, capacitaciones. La ética y la ciudadanía son construcciones subjetivas que tienen el estatuto de una exigencia interna, diferenciada de las exigencias externas de la ley de la ciudad, de los modelos pedagógicos, los protocolos y los manuales de convivencia.

¿Por qué, cuando se trata de reflexionar sobre la educación de los niños y de los jóvenes, sobre la manera como los hombres se relacionan y sobre la construcción de ciudadanía, es indispensable un llamado a la ética? Porque en ninguno de los aspectos anotados, las cosas logran marchar ajustadas a un deber ser. La ética viene como pregunta, cuando se ha llegado a la convicción “de que las cosas no van como deberían, de que hay algo que no funciona bien” (Miller, 2006, p. 155). Y es un hecho que en la educación de nuestra juventud hay algo que no va, pues a este nivel la transgresión de la ley es cada vez mayor.

La ética como apuesta

¿Cómo se responde en la actualidad a lo que no funciona? Se ha puesto de moda generar miedo para en seguida justificar que la seguridad, entendida como vigilancia, es necesaria. Frente a esto, los defensores de los derechos y los pacifistas invocan el respeto de las diferencias, el libre desarrollo de la personalidad, el

amor por el deber y la recuperación de valores perdidos. El psicoanálisis propone otra alternativa que es responder, frente a lo que no funciona y a los excesos del Otro que legisla, con el deseo como apuesta metódica en función de una causa, posición que exige una lectura permanente de la realidad y un retorno reflexivo sobre lo que se hace. Cuando se tienen en cuenta estos dos aspectos, por ejemplo, en el quehacer educativo, pasamos de la solución policial de los problemas a la lectura aplicada de lo que sucede para poder intervenir.

La vigilancia en nombre de la seguridad y la dimensión punitiva, sirven como soporte a la segregación del semejante porque son puestas más al servicio de construir enemigos que “buenos ciudadanos” (Platón, 2007, p. 58). Vigilar y castigar hacen consistir el imperativo del deber por encima del deseo y traen consigo evaluación, desconfianza, control de los movimientos, medición por parte del Otro y presión desmedida. El resultado de la presión es el famoso estrés, que es una tensión permanente producto del descontento con el Otro, cuando en lugar de alojar y apoyar, somete, presiona, humilla, angustia y borra el ser de deseo. El estrés es una patología producida por el discurso capitalista que fragmenta los vínculos, se empeña en borrar la castración mediante la producción de objetos más de goce y se actualiza allí donde el sujeto es tomado, no digamos como un ciudadano con derechos y deberes, sino en calidad de individuo que se puede programar y convertir en una máquina de producción.

El amo capitalista crea escenarios en donde por el cumplimiento del deber constituirse en un imperativo categórico, se impide la construcción de escenarios para que el deseo de cada uno se aloje y entre en una relación entusiasmada con lo que se hace. Por el deseo constituirse allí donde se configura en el sujeto una falta en ser colmado, tiene el valor de una apuesta que busca un lugar para desplegarse. El deber es contrario al deseo porque se ajusta al afán evaluador del amo moderno, maniobra que tiene por misión matar el deseo del sujeto y en su lugar promocionar el rendimiento mecánico del individuo.

La ética, la vergüenza, la honestidad, la bondad, la piedad, la delicadeza, la prudencia, el respeto, la obediencia a la ley, la justicia, la sensatez y, en general, los valores necesarios para alcanzar la ciudadanía y construir sociedad civil, “no pueden ser enseñados y aprendidos” (Platón, 2007, p. 58) bajo la forma de competencias que adquiere el individuo gracias a un recorrido académico y tampoco son atributos que un experto puede recomendar que se le adjudiquen a una institución, tal como sucede con la certificación de calidad que ansiosamente espera obtener de la institución burocrática el negociante de la educación en nuestro tiempo. La ética y la ciudadanía no son colectivas sino adquisiciones

particulares, tampoco es seguro que puedan entrar a hacer parte del ámbito de una educación por competencias, pero sí de una educación en la que se cuente con el sujeto y la conversación como disputa.

La ética de la conversación

La conversación, tal como es pensada por el psicoanálisis, tiene por principio el malentendido con el otro como alteridad. Conversar supone sin falta una disputa y para que ésta no se resuelva violentamente, es indispensable la presencia de una ética de la argumentación y la demostración. La conversación se efectúa exclusivamente entre los implicados y debe resolverse en el campo de las ideas. Se trata de una batalla de pensamiento y profundización en materias que no están claras; por ejemplo, la construcción de paz. Una conversación no tiene sentido que se haga sobre lo ya sabido y acordado porque ahí no hay disputa, no hay de qué convencer al otro mediante el razonamiento argumentado y la demostración. Conversar sobre lo que no se sabe impide la elocuencia, pero exige un extenuante gasto de pensamiento y reflexión. En esta modalidad de disputa nada de lo que se diga se considera a priori descabellado, ni brillante, porque todo depende de los principios que se establezcan como soportes de la argumentación.

Conversar no es igual a arengar. Sócrates hace una oposición entre conversación y “arenga”. La conversación va ligada a la interrupción, porque dentro de una disputa lo más valioso es la fuerza de los argumentos. A la “arenga” del sofista le fastidia, en cambio, la interrupción, porque dice Sócrates que lo principal para éste es el brillo personal. Un sofista no conversa porque exige que lo dejen hablar de todo lo que le parezca y extenderse sobre cada cosa. Este método no incentiva la polémica porque le hace perder al interlocutor el hilo de la cuestión. Sócrates le dice a Protágoras que mientras hable sin parar ya no podrá seguirlo, pues se le escapa el hilo de lo que se trata cuando alguno le “dirige largos discursos”. Le pide abreviar “sus respuestas y hacerlas más concisas para” (Platón, 2007, p. 81) poder seguirlo. A Sócrates le gustan las respuestas cortas y precisas porque no es un memorioso, sino alguien que hace preguntas de manera concisa, partiendo de los fundamentos del razonamiento del interlocutor. Sócrates al parecer tampoco es un ser con capacidad de mantener por largo tiempo la atención, no ve en la memoria ni en la atención signos de inteligencia, sino en la capacidad de discutir argumentando.

El arte socrático de la disputa en la conversación consiste en “preguntar bien y responder bien” (Platón, 2007, p. 83), es decir, en pocas palabras y no como

a cada quien le parezca, sino siguiendo el hilo lógico de la cuestión, de manera que no sea esquivada. La conversación se debe alimentar constantemente, ha de mantenerse animada y exige contrincantes capaces de hablar entre sí “de cosas que lo merezcan”. La conversación como disputa no admite argumentos de autoridad, ni vanos placeres que cubran los silencios, o voces extrañas que vengan a dar la razón de lo que se dice. Cada quien debe responder por lo que dice, fundándose en sus propios razonamientos y la finalidad es que se intente convencer al contrincante a partir de los argumentos.

El punto de partida de la conversación como disputa es a la vez un desacuerdo y un acuerdo. No hay conversación, en el sentido de la disputa, si los contrincantes piensan igual, si uno descalifica al otro o se descalifican mutuamente. Esto quiere decir que el respeto entre los contrincantes y una disposición subjetiva a mantenerse en el terreno de las ideas, es fundamental en la conversación, como también lo es mostrarse dispuesto a pensar de otra manera si uno es convencido.

Retornando al asunto de la educación, la ética y la ciudadanía, considero que lo más importante no es detectar en qué puede llegar un niño o un joven a ser competente, sino lograr, primero que todo, que quieran saber, aprendan a discutir con el otro y a pensar conversando. El psicoanálisis da cuenta que en ningún caso el saber adquiere valor para el sujeto mientras éste no se sienta implicado y para que ello suceda es menester la presencia de un maestro con capacidad de transmitirles a los alumnos dicha implicación, la cual supone la obtención de un gozo, que Platón define como “el contentamiento del espíritu que se instruye y adquiere la sabiduría, [...]” (Platón, 2007, p. 85).

Se espera del maestro que sea alguien en condiciones de interrogar al alumno por su motivación, pues de otro modo no se verá involucrado. Pero como en la actualidad las instituciones que se encargan de la educación en todas las edades de la vida se fundan en las lógicas del mercado, su vocación de servicio consiste en ofrecer todas las cosas que se supone necesita el usuario o cliente. Esas instituciones que quieren vender todo lo que saben, sin tener claro si lo que saben le conviene o no a un estudiante, son las que exhiben con vano orgullo sus adquisiciones tecnológicas y la certificación de calidad que los acredita como expertos.

Esas certificaciones de calidad son muy útiles para el trabajo con individuos, pero no con sujetos. La posición socrática a este respecto es inspiradora, porque señala que las provisiones compradas para la boca se pueden almacenar y darse tiempo para consumirlas. A este nivel existen expertos que pueden instruirnos

sobre lo que se come y lo que no se come, sobre lo que es dañino y lo que es benéfico para la salud, lo que se bebe y lo que no se bebe. Pero cuando se trata de cuestiones que no son externas al sujeto, tales como la educación, el amor, el deseo, la amistad, la ética, la ciudadanía, el asunto se complica, porque no entra en juego un organismo sino la vida psíquica de cada uno, vida que por no confundirse con el funcionamiento cerebral vuelve necesaria la conversación como disputa.

Es importante distinguir entre la posición de profesor y la de maestro en el acto educativo. El profesor es aquel que demuestra haber acumulado todo el conocimiento, pero no tiene la menor idea acerca de en qué se siente concernido por su erudición. Alguien que se coloca ante un alumno en posición de todo saber y no transmite que a este nivel es indispensable una apuesta, que no es precisamente la de prepararse para las Olimpiadas del conocimiento o las pruebas ICFES, no logrará hacer que de su fría y aburrida relación con el conocimiento surja una experiencia con el saber que sea ética y contribuya a su formación ciudadana.

Un técnico de la educación podrá ser un profesor competente en su materia, pero no un maestro capaz de dejar en el alumno una marca inolvidable que cause íntimamente su deseo en relación con el saber. Este deseo no es una función biológica que se desarrolla, ni una competencia que se adquiere y menos algo en lo cual se forman expertos o gente experimentada. El deseo, igual que la ética, tiene que ver con una posición de responsabilidad frente a los actos y no se obtiene como enseñanza que se acumula, pues se trata de una construcción íntima que se transmite de uno a otro.

Un individuo se convierte en ciudadano solo en la medida en que se transforme en un sujeto deseante que sea capaz, no simplemente de satisfacer sus necesidades sin pasar por encima del otro, defenderse de la violencia de los otros y sobrevivir ante las inclemencias del tiempo, sino en la medida en que logre hacerse a una manera civilizada de relacionarse con los otros y se haga cargo de las consecuencias de sus actos.

La importancia de discutir sobre lo que es una ética ciudadana se debe a que es muy complicado para los hombres aprender a vivir juntos sin dañarse mutuamente y a que este *impasse* no se logra resolver con la acumulación de un saber hacer técnico, que si bien es suficiente para sobrevivir, no lo es para construir ciudad y “los lazos de una común amistad”.

La ética y la ciudadanía no son un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, tampoco son fruto de una enseñanza y una educación para todos. La ética remite directamente al vínculo entre los hombres y se localiza en el campo de los principios, los cuales se definen con respecto a las acciones. Los principios civilizan las acciones, tienen que ver con las vías que deben seguirse para que un niño se convierta en un sujeto con capacidad de vivir de acuerdo con las reglas de convivencia establecidas en la ciudad.

Freud es menos optimista que Aristóteles y el personaje Sócrates de Platón. Mientras para éste nadie se dirige voluntariamente al mal y no está en la naturaleza del hombre abrazar el mal en lugar de abrazar el bien, para Freud el mal puede convertirse en un bien que el sujeto puede llegar a abrazar a pesar de que lo destruya. Esta es una razón por la cual, desde el psicoanálisis de orientación freudiana, no se supone que dotando a las Comunas de colegios con instalaciones modernas para que los niños reciban una educación digna y de calidad, sea suficiente para que se conviertan en sujetos defensores de una posición ética desde la cual se promocióne la ciudadanía como un valor.

Con asistencia social la violencia no se resuelve, porque desde los griegos sabemos que el problema no es cómo satisfacer las necesidades humanas, sino de qué manera construir una ética ciudadana que nos permita mantener las disputas en el plano de la conversación, sin que sea imperativo salir de la dimensión política y pasar al acto destructor. Los niños necesitan cosas para sobrevivir, pero no hay que dejarlos solos con sus pasiones, como está sucediendo en la educación estandarizada de la actualidad.

Creando instalaciones que cumplan con los estándares de calidad, programando jornadas de asistencia social que cubran sus necesidades e impartiendo instrucción en valores, tendremos individuos más saludables biológicamente, pero no mejores ciudadanos con pasión por el saber y dispuestos a aprender a vivir en paz. Entre más se pretenda enseñar como una asignatura la ética y la ciudadanía, más se imponen las pasiones del alma sin control y más continúa sucediendo lo que se pretende evitar mediante la instrucción.

El mundo no es posible ordenarlo en su totalidad de acuerdo con el discurso de la ciencia, ni los seres humanos son máquinas que se pueden programar para que satisfagan las necesidades de la producción. Entre más se insiste en programar a los seres humanos en función del principio del rendimiento, más emerge el sujeto para destruirse a sí mismo y a los demás, y cada vez veremos, a nuestro pesar, promoverse peores ciudadanos y con ello estaremos más lejos de contribuir a la producción de sociedad civil.

Bibliografía

- HANS, J. (1995). *El principio de la responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- LACAN, J. (1984). *Las psicosis*. El seminario, Libro 3, Buenos Aires: Paidós.
- MILLER, J. (1999). *Estructura, desarrollo e historia*. Bogotá: Gelbo.
- MILLER, J. (2006). *Introducción a la clínica psicoanalítica: conferencias en España*. EPL. Barcelona: RBA libros.
- MILLER, J. (2009). *Conferencias porteñas*, Buenos Aires: Paidós, Tomo 1.
- PLATÓN (2007). *Protágoras, Gorgias, Menón*. Madrid: Edaf.

La victimización y sus implicaciones en las relaciones familiares

Por: Alejandra Ordóñez Rodríguez ,
Manuel Alejandro Moreno Camacho

El presente artículo propone el abordaje del tema de la victimización y sus implicaciones en las relaciones familiares, específicamente en la relación madre-hijo. La curiosidad por este tema fue motivada por el deseo de conocer de qué forma los hechos de violencia sociopolítica afectan a los niños. No obstante, durante el proceso mismo de la investigación, el acercamiento a los datos empíricos redireccionó el estudio, conduciéndolo a una aproximación a propósito de la posición subjetiva asumida por las madres a partir de la indagación de la historia familiar y las características de la relación que establecían con sus hijos; es decir, la posición en la que devienen estas madres en la relación con el Otro en tanto víctimas del conflicto armado y la manera en que dicha posición permea las relaciones cotidianas con sus hijos. De esta forma, la pregunta que orientó el desarrollo de la investigación fue *¿cuál es el estatuto de los hechos de victimización y sus implicaciones en la relación madre-hijo?*

Es necesario aclarar que la apuesta por realizar un estudio en torno al tema de la victimización es un campo muy amplio; en este ejercicio se propuso realizar un abordaje desde la perspectiva psicoanalítica, esto es: aproximación a la comprensión de la posición que un sujeto le da, dentro de su historia de vida, a un hecho de victimización y a su vez reflexionar en torno a las distintas posiciones que asumen diferentes sujetos en relación con un mismo acontecimiento. También es pertinente aclarar que el término “víctima” se aborda desde una perspectiva

crítica que trasciende el considerar que un sujeto que ha pasado por un hecho de violencia no tendrá en adelante otra opción de relación con los demás por fuera de la identificación con la posición de víctima. Además, se parte de la idea de que quien se ha encontrado de cara con el horror de la violencia y el conflicto armado no necesariamente enfermará y se verá comprometida su salud mental. En este sentido, la concepción de la que se parte es que la salud mental de un sujeto es también el conjunto de condiciones psíquicas y sociales con las que cuenta para proveerse a sí mismo una elaboración de lo ocurrido. De este modo, se tomará distancia de la concepción de salud mental como la ausencia de toda enfermedad y la reflexión estará inscrita en una perspectiva que apunta a una comprensión de factores sociales, políticos, económicos y culturales que atraviesan a un sujeto y que le permiten construir un relato propio en el que se pone en juego su singularidad.

Es de esta forma que el planteamiento inicial del problema de investigación estuvo ligado a una primera hipótesis y es que la concepción social y la tipificación legal y jurídica de un sujeto como “víctima” tendría como una de sus posibles consecuencias una condición de estigmatización para el sujeto, entendiendo este concepto desde Goffman (1986); y, por lo tanto, la construcción de la identidad social de un sujeto estaría permeada por este estigma o significante. Además, los presupuestos iniciales de la investigación apuntaron a las posibles consecuencias en la salud mental de los niños cuyas familias habían sido víctimas del conflicto armado; sin embargo, el proceso mismo de la investigación llevó a pensar que era necesario analizar el lugar del hecho en la vida de las madres, cómo lo habían integrado en su historia de vida y en qué lugar ubicaban el acontecimiento en relación con sus hijos.

De esta manera, el interés en torno a las características de la salud mental de los niños dejó de estar relacionado con el grado de afectación y se transformó en un interés por una reflexión sobre la interpretación desde lo singular que cada una de las madres hacía del hecho de violencia y la relación que esta posición subjetiva asumida por las madres mantenía con la interpretación que los hijos habían construido en relación con el mismo acontecimiento.

Así, se encontró que el interés de la investigación apuntaba al planteamiento de Galende (1997), el cual hace alusión a que todo sufrimiento subjetivo está ligado a la relación de un sujeto con los símbolos que lo unen al mundo, a los otros y a sí mismo, por lo tanto esta relación simbólica que se construye a través del lenguaje con los otros está atravesada, en el caso de los niños, por la conjugación de tres elementos: la relación con la madre, la relación con lo social y un discurso propio construido a partir de las dos primeras relaciones.

Por otro lado, la hipótesis está fundamentada en la idea de que existe una estrecha relación entre el sujeto y la sociedad tal y como lo plantea Berger (1967) en su texto *Introducción a la sociología*, partiendo de la idea de que un ser humano no puede existir sin sociedad y la sociedad no puede existir sin los seres humanos y en esta medida todo lo que compone la sociedad, incluyendo sus normas culturales, históricas y sus condiciones políticas y económicas pueden hacer que un sujeto sufra o no de forma particular, máxime si se trata de condiciones de marginación, exclusión y en general condiciones de violencia que las propias comunidades avalan, legitiman y promueven desde sus prácticas, las cuales hacen que toda una población acumule experiencias, incluso anteriores a los hechos, que provean y promuevan un escenario al cual se vienen a sumar los actores del conflicto. En este sentido, la investigación también propone una reflexión tácita para el lector, en relación con los rasgos singulares de un sujeto perteneciente a una comunidad que es víctima del conflicto, pues se intenta vislumbrar, por medio del análisis de los casos, una cadena de acontecimientos promovidos en ocasiones por las mismas comunidades y su relación con el Otro.

Finalmente, la importancia de la pregunta por la posición subjetiva de las madres frente al hecho de victimización radica en que la perspectiva de la investigación hace una apuesta por comprender lo que aparece de singular en los relatos de las madres y, más importante aun, hace una apuesta por analizar y reflexionar en torno a la capacidad de un sujeto de resignificar un hecho de este tipo, al punto de movilizar aspectos de sí mismo y ser capaz de empoderarse y transformar su propia realidad, otorgándole un sentido de posibilidad y oportunidad al hecho.

En este orden de ideas, el objetivo general que se planteó fue: *describir la posición subjetiva y el lugar de los hechos de victimización, en la vida de madres e hijos víctimas de desplazamiento forzado*. Trazar este objetivo general permitió pensar en las implicaciones de un hecho de victimización desde lo singular; fue partir de la idea de que al escuchar el relato de las madres iban a emerger discursos inéditos en relación con lo que vivió cada una de ellas y por lo tanto se lograría una descripción y una reflexión que pasaría por lo subjetivo y la configuración única de una relación madre-hijo y por lo tanto trascendería las generalizaciones de los diagnósticos patológicos que apuntan a que existe un mismo nombre que reúne y condensa lo subjetivo.

En esta misma vía, se plantearon tres objetivos específicos: a) *Definir el lugar del hecho de victimización en la vida de las madres*, el cual estuvo ligado a una escucha por lo que la madre representaba para sí misma a partir del acontecimiento. Para este objetivo fue necesario poner el acento en la forma en que la madre

describía lo ocurrido, cuáles eran los significantes que aparecían en el relato y qué lugar le atribuía en su vida al hecho. El segundo objetivo específico fue *analizar el niño(a) en el discurso de la madre*. Se trataba de reflexionar en torno al lugar que la madre le daba a su hijo(a) en relación con lo ocurrido y analizar en qué medida aparecía en el discurso de la madre un lugar otorgado al niño(a) en la misma posición en la que ella se ubicaba. Por su parte, el tercer objetivo específico estuvo relacionado con *comprender la eficacia del discurso de la madre en la vida del niño(a)*, el cual apuntó a observar y analizar en el niño(a) qué de ese lugar atribuido por la madre, es tomado para sí y lo hace parte de su historia y en qué punto toma distancia para hacerse a un lugar propio.

Para llevar a cabo el estudio se realizó, en un primer momento, una aproximación a los niños y niñas, pertenecientes al programa RAÍCES, del Centro de Capacitación Don Bosco (CCDB). Dicha aproximación estuvo orientada a la recolección de datos y a la realización de actividades específicas que se llevaron a cabo con los niños y niñas y con el apoyo del equipo psicosocial del programa RAÍCES, con el objetivo de contribuir a la labor de dicho programa.

Este primer momento de recolección de datos estuvo enfocado a realizar observaciones y actividades que permitieran conocer a los niños y sus familias con el objetivo de entablar una relación con las mismas. Durante este proceso se descubrió que la pregunta de investigación no debía estar enfocada a las consecuencias de un hecho particular de violencia en la vida de los niños y que, en todo caso, si esa era la pregunta de fondo que orientaría la investigación, era necesario remitirse a las madres y en general a la constitución familiar. De este modo, la hipótesis inicial respecto a las consecuencias en la salud mental de niños víctimas del conflicto armado se transformó y derivó en una pregunta por las madres, el lugar del hecho en sus vidas y de qué manera la madre se relacionaba con el niño en esta vía.

Fue así como se diseñó una herramienta metodológica que permitiera capturar lo subjetivo en el discurso de las madres y la relación de esos rasgos singulares con sus hijos. Para lo anterior, además de las actividades y observaciones realizadas con los niños previamente en el CCDB, se diseñaron entrevistas semiestructuradas, orientadas por tres categorías de análisis: a) lugar del evento de victimización en la vida de las madres; b) los niños en el discurso de las madres; y c) eficacia del discurso de la madre en la vida del niño. Las entrevistas fueron realizadas a tres madres víctimas de desplazamiento forzado y fueron llevadas a cabo en los hogares de ellas, lo cual permitió a su vez realizar observaciones de la dinámica y la relación madre-hijo.

Posteriormente, se sistematizaron las entrevistas, organizándolas a manera de estudio de caso, y se realizó un análisis que articulara y contrastara los datos empíricos con los elementos teóricos y a su vez contrastara las diferencias y aportes de cada caso en particular. La presentación y análisis de los tres casos estuvo orientada por las tres categorías antes mencionadas.

Consideraciones sobre lo psicosocial

Lo psicosocial ha servido a las Ciencias Sociales como una perspectiva que contempla y conjuga los aspectos psicológicos y sociales de un ser humano para a partir de ello comprender sus diferentes dimensiones. La definición del concepto psicosocial se hace problemática a la hora de pensar que no solo se trata de una postura que contempla la dimensión biológica articulada a la dimensión psíquica y esta a su vez a los aspectos sociales. La palabra que antecede al término y que sirvió en principio como punto de partida, en el cual la definición del término tenía un matiz psiquiátrico, fue la idea de trauma planteada por Freud a principios de siglo XX, el cual habló por primera vez de la idea de causalidad psíquica. Esta contemplación más del lado de la psiquiatría se transforma cuando algunos enfoques de la psicología ponen el acento en otro planteamiento de Freud, el cual estableció que lo social llega a residir en el sujeto, colocando al lenguaje como vehículo y como lo común entre el sujeto y la sociedad; es decir, hace lazo social (Botero, 2000).

Históricamente, en América Latina el concepto surge como un marco explicativo que se propone al interior de la psicología social para comprender y realizar un acercamiento a las problemáticas sociales, políticas y de violencia. Así, las reflexiones que se derivaron a partir de la apertura de algunos paradigmas patologizadores y la puesta en cuestión del concepto de trauma, dieron cabida a la construcción del concepto psicosocial como una perspectiva teórica que intenta comprender la dialéctica existente entre sujeto individuo-sujeto y sujeto-social (Baró, 1992), lo cual quiere decir que un acontecimiento de violencia se constituye para un sujeto como una experiencia individual y a su vez colectiva, que no siempre derivará en un trauma, enfermedad y por ende en diagnóstico. Lo que se propone desde el enfoque psicosocial es comprender la victimización no solo como una consecuencia sino como una causa que transforma y atraviesa la dinámica social (Castaño, 2004).

Por lo tanto, se puede decir que lo psicosocial es un análisis que incluye la reflexión de condiciones sociopolíticas y económicas y su relación con los sujetos. En este punto, lo psicosocial se convierte además en un método de intervención

que implica dejar de lado los diagnósticos nosológicos, las categorías patológicas y la idea de trauma y realizar una intervención que contemple, caracterice, reflexione e intervenga desde los derechos humanos, las condiciones políticas, económicas, el tejido social, los aspectos culturales y religiosos, propios de cada población.

Lo anterior sirve como punto de partida fundamental para el abordaje de la investigación; sin embargo, incluirse en una definición del concepto psicosocial se hace problemático puesto que en la praxis psicológica y el momento histórico por el que atraviesa no solo el país sino además la disciplina, hacen que lo psicosocial sea comprendido como una forma de proveer bienestar y que las acciones tendientes a mejorar el ánimo y las condiciones de vida de una persona o de una comunidad sean acciones amparadas en una perspectiva psicosocial, lo cual hace necesario que se aclare que además de contemplar lo dicho anteriormente como parte fundamental y base de lo que sería lo psicosocial, se incluirá en este punto la reflexión y definición que Botero (2000) hace del término, partiendo del psicoanálisis: lo psicosocial en el trabajo con diferentes poblaciones es el despliegue de la singularidad subjetiva para llevar a cabo acciones en comunidad, acciones colectivas y debe estar vehiculizado por un equipo de profesionales que establezcan una relación de acompañamiento a la población en pro de acciones que resignifiquen lo ocurrido y empoderen a una comunidad, tomando como punto de partida la posibilidad de incorporar a la vida lo acontecido mediante su elaboración.

¿Víctimas o ciudadanos?

La discusión que se propone para entender el concepto de víctima, del cual se habla en la investigación, es que si bien existe una definición de lo que es una víctima en el marco de lo legal y lo jurídico y que es necesario reconocerla, si lo que se pretende es garantizar y exigir los derechos correspondientes, esta investigación apunta a que ese concepto jurídico no puede ser el que se aplique a la reflexión de las implicaciones de la victimización desde la psicología, pues no solo se puede hablar de una persona que haya sufrido daños directos, lesiones permanentes o menoscabo de sus derechos fundamentales, que es como la ley define lo que es una víctima; sino que en primera medida es necesario cuestionar esta definición, desligarse de ella y hacer un planteamiento propio desde la psicología.

Así las cosas, el concepto de víctima en el cual estará soportada la investigación apunta a una crítica en torno a la perpetuación de la victimización por parte

del Estado, los medios y algunas instituciones que forman parte de la llamada *industria humanitaria*. Está ligada a la crítica que hace Botero “el amo encuentra aquí garantía de perpetuidad y de reproducción. Quedar presos en repetirse, es repetirse como objetos para ese amo” (2000). La propuesta es en la vía de lo que propone el autor: la condición de víctima no se da solo a causa de la intromisión del Otro, no es solo el producto de un hecho de violencia en contra de un sujeto. Una víctima es aquel que en su historia de vida ha construido elementos subjetivos que en el lazo social derivan en esta condición, se trata de una identificación con ese lugar, lo cual determina su relación con el Otro. Es una posición subjetiva en la que la demanda que se le hace al Otro es una demanda de salvación, de rescate, de atención.

Por lo tanto, lo contrario a la posición de víctima es la apuesta a lo antes mencionado como propuesta de atención psicosocial. Se trata de una relación con la población en la que el profesional no se ofrezca como quien viene a suplir la demanda de la víctima, la cual se encuentra desvalida, sino una relación por fuera de la dinámica de la victimización: acompañar al sujeto a que construya un discurso en torno a sus derechos, un discurso de empoderamiento como sujeto pleno de derecho, como ciudadano.

La familia: una aproximación psicoanalítica

Lacan, en su texto *La familia* (2003), define la familia como un conjunto de relaciones atravesadas por una serie de complejos que se dan a nivel simbólico, del orden del lenguaje. De manera general, el texto propone una concepción de familia la cual estará íntimamente ligada a la construcción subjetiva de cada individuo; la familia y los complejos que resulten de las relaciones en su interior, constituirán para el sujeto la fuente del mito y los agentes de su represión. La relación de la madre con el *Nombre del Padre* se pondrá en juego más adelante cuando ella se relacione con su hijo y será en esa relación y en esa transmisión del *Nombre del Padre* donde se constituirá la estructura del niño. De ahí, que la perspectiva psicoanalítica de la familia sea tomada en cuenta para la investigación pues en esa relación madre-hijo no solo estarán de por medio los afectos, sino también el origen de sus síntomas y la instauración de la ley.

Lacan propone que la relación con los objetos familiares tiene una función causal en los síntomas de sus miembros. La observación que se hace de las relaciones familiares deja ver que la situación de estas es una parte fundamental en la producción de síntomas. Por otro lado, Lacan retoma el complejo de Edipo, el cual es nombrado por Freud como *el complejo nodular de la neurosis*, para decir que

en éste están involucrados los primeros objetos de amor y de odio de un sujeto y que de la versión que cada individuo hace de dicho complejo se van construyendo sus rasgos singulares. Así, esta definición que propone el psicoanálisis, sirve como soporte para decir que las implicaciones de la victimización en un niño pasan por la relación madre-hijo y por lo tanto pasan por los complejos, antes mencionados, que se dan en esta relación.

Tal como lo plantea Lacan en su texto *Dos notas sobre el niño* (1969), la concepción que se tiene desde del psicoanálisis es que un niño es un síntoma y de ahí viene a desprenderse la construcción del concepto de niño en psicoanálisis. Así, el niño responde desde su síntoma a lo que hay de sintomático en su estructura familiar. El síntoma del niño constituye la verdad familiar o de pareja, diría Lacan. Por otro lado, el niño es un constructo histórico, la categoría *niño* se hace visible a partir de la Revolución Francesa. Phillipe Ariés, historiador, cuenta en su texto *El niño y la familia en el antiguo régimen* (1987) que la concepción de *niño* aparece posterior al antiguo régimen, durante la modernidad.

En la experiencia clínica, así como en contextos donde el psicoanálisis es aplicado a lo social, el niño es concebido como un sujeto humano, un sujeto de palabra, capaz de decir y hacerse responsable por aquello que dice, un sujeto del inconsciente, capaz de asociar libremente, este es un presupuesto ético del psicoanálisis en el cual se le da dignidad al niño.

Cuando Lacan plantea que el niño como síntoma representa la verdad de la estructura familiar, se debe partir de entender que una estructura es un conjunto de elementos susceptible de permutaciones y combinatorias, y que en este sentido, la estructura familiar también es un conjunto de elementos susceptibles de diferentes combinatorias; sin embargo, la idea de estructura como la plantea Lacan no es una estructura completa y ordenada, es una combinatoria en la cual existe un vacío, una falta, un agujero. Por lo tanto, cuando Lacan dice que el niño viene a responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar quiere decir que el niño ocupa un lugar singular en la familia y que depende del lugar en el que el niño se sitúe y lo sitúen y depende de dónde se ubica el vacío en la familia, que resultarán las diferentes combinatorias en la estructura familiar.

Freud usó el complejo de Edipo para explicar la relación del niño con los padres; complejo, es decir conjunto de elementos familiares, en este caso padre, madre e hijo, que serían los elementos susceptibles de diferentes combinatorias a partir de sentimientos de amor y odio. Posteriormente, Lacan plantea que la familia está compuesta no solo por los miembros de ella sino además por complejos familiares: complejo de intrusión, complejo de castración y complejo de

Edipo. El complejo de castración es una de las formas de designar el vacío en la estructura familiar.

Así, el niño o la niña se constituyen en función de los complejos familiares, en función de los vacíos en las relaciones que establecen con el padre y la madre, de lo cual resulta un síntoma, un síntoma en el niño que responde al atravesamiento por el Edipo, por el complejo de intrusión y por el complejo de castración, los cuales vendrán a determinar su estructura psíquica; en últimas, el niño constituye su subjetividad a partir del vacío familiar y el síntoma que resulta de esta falta.

De esta manera, cuando se habla de un niño para el psicoanálisis no solo se pone el acento en aquello que él es como sujeto, independiente de los sistemas que lo rodean, sino que para observar al niño es necesario observar la familia, es necesario entender cuál es el lugar que el niño ocupa en la estructura familiar, es necesario analizar la función paterna y materna en relación con el atravesamiento por el Edipo, es necesario volver la mirada a la historia familiar y qué papel vino a ocupar el niño, además será necesario descubrir qué es lo que hay detrás del síntoma en el niño, en función de entender cuál es la verdad de la pareja y de la familia.

En este sentido, hablar de niños víctimas de violencia sociopolítica no solo implica enfocarse en la manera en como el significante víctima los ha atravesado subjetivamente, no solo implica conocer los hechos objetivos de los cuales los niños o las familias fueron víctimas; sino que implica, desde la perspectiva psicoanalítica, entender las características singulares y subjetivas que componen la estructura familiar de cada niño, revisar cuál es el papel que el niño ocupa dentro de la familia, revisar las dinámicas familiares y las relaciones que el niño ha establecido con su padre, con su madre, con sus hermanos y con los demás miembros de su familia.

Por otro lado, partir de la idea de que el niño también es un sujeto del inconsciente y por lo tanto es responsable de su palabra, implica el hecho de permitir y facilitar que las invenciones o formaciones del inconsciente de cada niño emerjan, lo cual dará cuenta de su síntoma, que es a su vez la respuesta a un síntoma familiar. Por lo tanto, será necesario afinar la observación hacia las características psíquicas y subjetivas de cada niño y los rasgos singulares de las relaciones familiares, con el objetivo de comprender en qué medida el síntoma del niño responde a una estructura familiar fracturada por un hecho de violencia sociopolítica o corresponde a un vacío familiar de otro tipo. Además, al introducir el término *víctima* se tendrá en cuenta que, en función de lo que

plantea el psicoanálisis, el niño no será una víctima en términos de pasividad y a la espera de asistencia, pues como ya se planteó, el niño también es un sujeto capaz de hacerse responsable de su palabra, de su existencia, como lo plantea Héctor Gallo (2008); de lo que se trata es de no reforzar la noción de víctima que existe en el orden de lo imaginario, pues esto genera, a su vez, el reforzamiento de una condición de incapacidad en el plano de la respuesta.

Una aproximación a tres casos

Ana y Valeria

Ana fue víctima de desplazamiento forzado cuando tenía ocho años de edad. En ese momento, vivía con su abuelo, su abuela, cuatro primos y su tío menor. El abuelo de Ana empezó a recibir amenazas de reclutamiento de su hijo menor por parte de la guerrilla de las FARC. Una noche llegaron varios de los miembros del grupo armado a la finca donde vivían. Ella relata que su abuelo los despertó a la medianoche, les pidió que empacaran lo que pudieran y huyeron por la parte trasera de la finca. El abuelo de Ana decidió llegar a Cali pues su hijo –el papá de Ana– y varios de sus familiares residían en la ciudad desde hacía varios años. Inicialmente llegaron a la casa de una familiar, residieron en esta casa varios años, durante los cuales recibieron las ayudas por parte del Estado pues el abuelo de Ana declaró lo sucedido al poco tiempo del evento.

Ana, después de algunos años, decidió vivir con su papá, tiempo durante el cual conoció a su actual esposo, con quien decidió irse a vivir cuando tenía 16 años de edad y dos años después tuvieron a Valeria. En la actualidad Ana vive con su esposo y su hija Valeria en un barrio popular de la ciudad de Cali.

Lo que alentó a pensar en el caso es que Ana, habiendo pasado por un evento de victimización, hoy en día se relaciona con su hija Valeria y por lo tanto interesa conocer cuáles son los efectos que podrían existir de ese discurso de la madre en la transmisión a la niña; así como analizar cuál es el discurso de la madre en relación con su hija y de qué manera lo relaciona con el hecho de victimización.

En relación con el *lugar del evento en la vida de Ana*, durante la entrevista no habla de la relación con su hija antes y después de lo ocurrido y manifiesta que no piensa que el hecho de victimización haya influido de manera negativa en la vida de ella o en la de su hija. Manifiesta que a quien afectó de forma directa fue a su abuelo.

...Nosotros llegamos donde una familiar de mi abuelo y él fue como a la semana a la Unidad de atención y orientación a la población en situación de desplazamiento (UAO) a hablar y vinieron y nos ayudaron; le dieron unas cosas a mi abuelo y de ahí para acá él recibe ayudas de eso, todavía cada año recibe una plata que le dan. Mi abuelo todavía llama al padre a preguntar cómo está la finca, pero él por allá no vuelve, mantiene todo asustado por eso. A mí, a mí no, pero a mi abuelo sí, él estaba acostumbrado al campo y cuando llegó acá a la ciudad se le dio muy duro, imagínese, acostumbrado a trabajar y por acá ¿en dónde y en qué? A él sí se le dio durísimo...

El relato anterior refleja que, si bien Ana estuvo presente en el momento del hecho y fue desplazada del lugar donde vivía esto no generó en ella un impacto significativo en relación con su vida anímica. En este sentido, se puede ver que quien se ha asumido como víctima es el abuelo de Ana, que por alguna razón ese discurso no le fue transmitido a ella, por lo tanto ella no se asume víctima, ni habla de su hija en este sentido. Además, de acuerdo con lo que expresa, se puede decir que para ella el hecho sí representó un cambio en su vida pero este hizo posible que hoy llevara la vida que lleva, lo cual ella califica de manera positiva, expresándolo así:

Yo digo que fue algo positivo; o sea, fue malo pero a la vez también fue positivo porque nos vinimos para acá para la ciudad y acá son muchas oportunidades las que nos dan, imagínese lo de Don Bosco, yo haber podido estudiar y a la niña también le ofrecen muchas ayudas, ella tiene el subsidio de Familias en Acción para población desplazada y el estudio para ella también nos sale gratis...

Ana hace un balance del hecho y habla de los aspectos que ella valora como positivos de éste. Así, se puede ver que ella y su hija en particular han recibido el respaldo, el apoyo y las “ayudas” por parte del Estado y sus instituciones, las cuales se encargan de atender a personas en situación de desplazamiento; sin embargo, lo que es ausente a lo largo del discurso de Ana en relación con su hija y con ella misma es la queja acerca del hecho de victimización, es decir que cuando se remite a lo que pasó y a sus consecuencias no habla desde la queja por lo sucedido y por cómo fue su vida a partir de ello, sino que por el contrario habla de las oportunidades que surgieron para su hija.

Por otro lado, se puede analizar que si bien la niña recibe los beneficios por parte del Estado, Ana expresa que no considera necesario que la niña se entere de su historia familiar y que existe la posibilidad de contarle cuando la niña tenga más edad; sin embargo, cree que no es algo que ella deba saber por otra razón más allá de conocer una anécdota familiar y que le sucedió a su madre cuando era pequeña.

Esto muestra una postura desprevenida por parte de la madre de la niña en relación con lo sucedido, no le preocupa que haya podido influir en su vida de manera negativa pues cree que fue una experiencia que la fortaleció como persona y la volvió más luchadora y por lo tanto no contempla la posibilidad de que esto pueda influir de forma negativa en la vida de su hija.

Desde la perspectiva psicoanalítica, se puede decir que el discurso de Ana no está permeado por la lógica de la víctima que se autosegrega a la espera de un tercero que sea el garante de su no sufrimiento y de sus derechos. La postura de la víctima que propone el psicoanálisis supone un sujeto incapaz de reconocer y responsabilizarse por la manera en la que ha contribuido a aquello de lo cual se queja. En este caso, la posición no es de víctima; cuando hace referencia a los beneficios que ha recibido por parte del Estado, los valora de forma muy positiva e incluso les atribuye a estas entidades la posibilidad de progreso que le han ofrecido. Por lo tanto, no se trata de la lógica que propone Gallo (2008), en la cual la víctima fabrica su propia desgracia y si el benefactor no ofrece hacerse cargo del mal será suficiente para acusarlo de corrupto. Este planteamiento no ha operado en la madre de la niña y por lo tanto el discurso que le transmitirá a la niña tampoco será parte de la identificación con la posición de víctima.

Por otro lado, del testimonio recogido durante la entrevista a Ana se puede analizar que *en su discurso, cuando describe a su hija* la presenta como una niña juiciosa y alegre, manifiesta que es responsable con sus deberes y que es muy buena estudiante, además dice que es una niña obediente cuando se le da una orden; lo anterior lo manifiesta así:

...Hay niños que a esa edad son súper groseros e inquietos y a pesar de que ella es tan pequeña es súper juiciosa; ella no es grosera, ella sabe que no puede decir groserías y no las dice... es una niña muy alegre, en el colegio es súper juiciosa, los cuadernos son muy organizados, yo le digo que nada de orejas en los cuadernos y llegan los cuadernos sin nada de orejas...

Además, Ana describe que la relación con su hija Valeria es de “confianza absoluta”, dice que la niña le cuenta todo y ella intenta brindarle confianza a la niña para que ella se sienta segura y no le mienta. Agrega que la relación de Valeria con su padre es “buena”, sin embargo dice que con ella es más cercana, le cuenta cosas que a su papá no y en algunas ocasiones cuando la niña ha hecho algo que no debe le miente al papá pero no le miente a la mamá. Ana relata que cuando sucede algo así, ella lleva a la niña a la habitación y le pide que le cuente la verdad y Valeria dice “qué fue lo que pasó de verdad”.

Por otro lado, Ana dice que ella intenta enseñarle a su hija principios y valores constantemente porque quiere que sea una “buena niña” y que le inculca de manera constante el “amor por el estudio” para que por medio de este “salga adelante”; finalmente, la madre de Valeria manifiesta que siente que su hija es “mucho más” apegada a ella porque es quien permanece más cerca y es quien está “...más pendiente de la niña siempre”.

Lo que se pudo observar en función de *la eficacia del discurso de la madre en la niña* durante los encuentros y las actividades realizadas con los niños y niñas en Don Bosco es que Valeria es una niña tímida, sin embargo participaba de las actividades y los juegos que se realizaban. Su madre la describe como una niña juiciosa, obediente y muy cercana a ella, lo cual se pudo comprobar cuando se realizaban actividades en las que Valeria no quería participar porque su mamá no iba a estar presente; la niña quería que su mamá realizara todas las actividades con ella, sin embargo, Ana le indicaba que debía hacerlo sola, a lo que Valeria obedecía.

Antes de iniciar la entrevista, realizada en la casa de la familia, la niña mostró más confianza y empatía. Inicialmente estaba interesada en mostrar su nueva mascota y que “jugáramos” con ella; en el momento del juego se pudo ver que Valeria se sentía más cómoda en relación con el espacio en el que estaba –su casa– pues hablaba constantemente, contaba lo que había hecho en el colegio, lo que estaba aprendiendo y mostró sus cuadernos e indicó cuáles tareas debía hacer.

Durante la entrevista, Ana le indicó a la niña que podía estar presente pero que debía estar realizando sus tareas a lo que la niña obedeció inmediatamente. En relación con esto, se puede decir que efectivamente Valeria es una niña juiciosa, obediente y responsable con sus deberes escolares, como la describe su mamá. Ana enseña los cuadernos de la niña para mostrar que es una “muy buena estudiante” que es ordenada y realiza sus tareas.

De lo anterior se podría decir que Valeria es una niña que se ajusta a la interpretación que hace su madre de ella, es decir, el discurso de la madre en relación con la niña ha operado en ella y efectivamente Valeria “cumple” con los adjetivos que su madre le adjudica. Por otro lado, la madre de la niña no le ha transmitido por medio del discurso los hechos de victimización de los que ella fue víctima y por lo tanto en la niña no aparece un discurso configurado en relación con ese hecho, lo cual responde al deseo de la mamá de no contarle al respecto y de que no se entere, al menos por el momento. En este sentido, llama la atención que la mamá de la niña habla del hecho sin ningún tipo de

restricción cuando está la niña presente; al respecto argumenta que la niña, por su edad, no entiende lo que ocurrió y no se interesa cuando se habla de esto, pues Ana también habla del evento con su esposo, y la niña siempre se muestra indiferente. Ana expresa que la niña no hace ninguna pregunta, ni opina nada cuando ella habla del hecho, lo cual Ana interpreta como que a la niña “no le interesa eso, ni entiende tampoco”. En relación con esto, se puede verificar que Valeria durante la entrevista no hace ninguna pregunta, no da ninguna opinión de lo que se habla y permanece concentrada haciendo sus tareas; en ocasiones interrumpe a su mamá para aclarar dudas sobre sus tareas. Esto contribuye a pensar que la transmisión de la posición no está determinada por la literalidad del discurso sino por algo del orden del deseo inconsciente.

Por otra parte, se puede decir que Valeria, al igual que su madre y como lo describe ella, no está permeada ni identificada en función de ser una víctima y por lo tanto lo que se puede decir es que la niña no ha sufrido consecuencias negativas en relación con ese hecho en particular. Además, se puede comprobar la eficacia del discurso de la madre en relación con lo que ella considera debe ser su hija, pues Ana le da toda la importancia a que Valeria sea responsable con sus deberes escolares, a que sea una niña respetuosa para que pueda tener un “buen futuro”, deseo de la madre en el cual la niña está inscrita. Finalmente, es importante señalar que el discurso de la madre no es exclusivamente lo que la madre dice en relación con la niña, la madre además le transmite, por medio de sus acciones, un discurso no hablado, el cual da cuenta de algo del orden de lo inconsciente pues cada vez que se dice algo, al mismo tiempo, se está haciendo algo más que eso que se dice. Así, como lo propone el psicoanálisis, un sujeto sabe leer, inconscientemente, el deseo en el Otro con el que se relaciona. En ese orden de ideas, la niña sabe leer el deseo de la madre, por eso, a pesar de que las palabras sobre los hechos ocurridos sean relatadas en su presencia, en tanto estas palabras no están cargadas con un deseo de identificación al lugar de víctima, no es ese el efecto que producen.

Gloria, Jerson, Natalia, Juliana y María

Gloria se desplazó de la finca en la que vivía con su esposo, su hijo mayor y sus dos primeras hijas, en el año 2006. Cuenta que la decisión de desplazarse fue tomada por ella y por su esposo de manera voluntaria debido a enfrentamientos entre grupos al margen de la ley y el riesgo que corrían en el lugar debido a que se dedicaban al cultivo y procesamiento de coca de manera clandestina y la producción y la comercialización la realizaban sin el respaldo de algún grupo armado. Llegaron a la zona rural de Cali por recomendación de un tío del esposo

de Gloria. Inicialmente, se dedicaron a cultivar, al ganado y a cuidar fincas por lo que les pagaban y les ofrecían vivienda. El desplazamiento ocurrió cuando el hijo mayor de Gloria, concebido en su primer matrimonio, tenía seis años, su hija mayor tenía tres años y la menor tenía tres meses. Después de un tiempo de estar radicados en la zona rural de Cali, nació la última de sus hijas, que en la actualidad tiene cuatro años.

Durante los primeros cuatro años estuvieron radicados en diferentes fincas en las laderas de la ciudad, posteriormente Gloria encontró trabajo en la ciudad y decidieron vivir en el casco urbano. Hace dos años Gloria se separó de su esposo y en la actualidad vive con sus cuatro hijos en un barrio al Oriente de la ciudad de Cali.

De otro lado, en la entrevista se puede ver *el lugar que Gloria le da al acontecimiento* cuando manifiesta que el evento de desplazamiento fue por voluntad propia, pues sentían que se encontraban en riesgo debido a las actividades de cultivo ilícito que realizaban. Manifiesta que no recibieron amenazas ni hostigamiento por parte de algún grupo armado pero que consideraban que era un riesgo cultivar de manera independiente. Quien empezó a considerar la posibilidad de desplazamiento fue Gloria, pues además le preocupaba el “*futuro de sus hijos*” en ese lugar; lo expresa así:

[...] él tenía una finca de mera coca por allá, entonces decir que un grupo nos sacó sería mentir, por allá sí habían muchos enfrentamientos y eso influyó para que nos viniéramos debido a lo peligroso que se puso, pero lo que yo realmente pensaba era en mis hijos, yo pensaba que eso no era vida ni para mí, ni para ellos, porque yo siempre me había criado en el campo pero no así y me daba miedo que mi hijo creciera y se volviera un drogadicto o le gustara ese negocio y lo mataran por eso [...] en el pueblo cogían a los muchachos que eran viciosos o ladrones, los torturaban y mataban en la cancha del pueblo y yo no quería eso para mis hijos; entonces por eso hice tanta fuerza para que nos viniéramos de por allá.

En este relato y a lo largo de la entrevista, Gloria manifiesta en repetidas ocasiones que fue ella y sus argumentos los que más influyeron para tomar la decisión de dejar su finca. Expresa que en algún momento alguien les dijo que podían acceder a las ayudas económicas que brindaba el Gobierno a las personas desplazadas y su esposo acudió a Acción Social pero no pudieron acceder a estas “ayudas” pues en censos realizados en Cali en diferentes épocas figuraban como residentes en la ciudad debido a que en el pasado, efectivamente, habían vivido en Cali. A esto, añade que ella tampoco creía que el Gobierno los iba a ayudar porque ellos se dedicaban al cultivo de coca y era por voluntad propia al igual

que la decisión de desplazarse, la cual ella nombra como “traslado” o “mudanza”. Esto da cuenta de una posición no de víctima sino más bien de un lugar de culpa en relación con lo que estaban viviendo, pues Gloria habla de que en principio le daba miedo el oficio que realizaba su esposo pero que después de un tiempo ella también empezó a dedicarse a algunas labores en relación con la coca y que esto la hacía cuestionarse por el futuro de toda su familia y preguntarse por cuál era el ejemplo que les iba a dar a su hijo y a sus hijas.

En otro momento de la entrevista, cuando hace referencia a su familia y a los cambios que enfrentó cuando se radicó en Cali, habla de las dificultades económicas que afrontaron pues manifiesta que cuando trabajaban en la finca había altos ingresos económicos y podían darles a sus hijos más de lo necesario, a diferencia del estilo de vida al que tuvieron que adaptarse con su llegada a Cali pues cuenta que debían establecer prioridades económicas dado que ya no contaban con los ingresos de antes; relata que antes podían darse y darle a los niños (as) “mucho gusto en cuanto al dinero” pero la situación económica cambió. Otro cambio que manifiesta Gloria es que a pesar de la situación económica a la que se enfrentaron, ella se sentía más tranquila y más cómoda viviendo cerca de su familia, en fincas “mejores” y que su esposo trabajara en “otra cosa”; sin embargo, en sus relatos se puede ver que el balance que hace de lo ocurrido está entre lo positivo y lo negativo que pudo ser el cambio.

[...] Yo allá no tenía vida por todo el peligro que teníamos, yo vivía allá con miedo todos los días, eso era muy angustiante porque yo decía a qué hora se nos entran y la gente se empezó a dar cuenta que nosotros la cultivábamos; entonces yo le decía a él que vendiéramos esa finca y que nos viniéramos para Cali y montáramos un negocio aquí [...] Fue muy difícil llegar aquí porque allá no teníamos necesidades de nada y tener que empezar a tasar una panela, una bolsa de leche [...].

Este relato muestra que el discurso de Gloria se mueve entre los beneficios y las dificultades que ella percibe de las dos situaciones vividas. Por un lado, asume parte de la responsabilidad por la decisión de dejar su finca y por otro lado expresa que fue una decisión difícil y que sus consecuencias en principio fueron negativas a pesar de haber tomado la decisión por voluntad propia.

El análisis general que se puede hacer al respecto es que el hecho de victimización no se constituye para Gloria como ajeno a su voluntad; por lo tanto, no resulta ser para ella motivo de queja, lo asume como una situación difícil por la cual tuvieron que pasar debido a las actividades que realizaban y los riesgos implícitos en estas actividades. Por otro lado, se puede decir que no se asume

como víctima de desplazamiento y la queja fundamental en su discurso es en relación con las decisiones tomadas por su esposo y su manera de proceder.

En este punto, es importante resaltar que durante la entrevista Gloria narra el desplazamiento de ella y de su familia de una forma tranquila, aclarando en repetidas ocasiones que fue una decisión de su familia; sin embargo, cuando hace alusión a los beneficios que recibió por parte del programa RAICES dice que estaba inscrita en dicho programa como una “víctima de violencia intrafamiliar”. Esto es algo que llama particularmente la atención sobre este caso, pues a pesar de que Gloria decidió desplazarse de su tierra, en su discurso no aparece como un acontecimiento en el que ella se ubique como una víctima y lo que aparece, constituyéndose como un hecho de victimización, son los actos de maltrato y violencia por parte de su esposo. En este sentido, cabe aclarar que el programa no atendía víctimas de maltrato o violencia intrafamiliar, lo cual era algo que desconocía Gloria. Así, se puede ver cómo Gloria efectivamente se ubica como una víctima, no en función del desplazamiento sino en función de la relación con su esposo. En la entrevista, Gloria expresa que se siente agradecida con RAICES por el apoyo para ella y para sus hijos, pues considera que los hechos de violencia y maltrato por parte de su esposo hacia ella fueron lo que más afectó su vida.

[...] Mi hermana fue la que me inscribió en RAICES porque ella veía que yo estaba muy mal y los niños también por todo lo que habíamos vivido con ese señor, el que era mi esposo. Él siempre me pegaba, me maltrataba, era muy jodido, muy bravo. Cuando las niñas estaban más pequeñas, que vivíamos todavía allá en la finca, él era muy jodido y estricto pero cuando llegamos a vivir aquí a Cali fue que se volvió más violento, me pegaba cada vez que peleábamos y lo hacía delante de las niñas y de Jerson. Al niño también le pegaba y a él era al que más duro le andaba porque como no era el hijo de él, lo obligaba a que cuidara a las niñas todo el día para no hacerlo él. Ahí fue que se empeoraron las cosas para nosotros y cuando ya nos habíamos separado, que ya no vivía conmigo, fue que un día llegó a mi casa y me intentó matar con un cuchillo delante de los niños [...].

En este relato, Gloria explica el motivo por el cual ella cree que recibió los beneficios del programa y relata algunos de los episodios en los que su ex esposo la maltrató. El caso de Gloria llama particularmente la atención y forma parte del análisis, pues se trata de una mujer que a pesar de haber tenido que desplazarse a causa de riesgos de ataques por parte de grupos al margen de la ley, cuando se inició la entrevista empezó contando que el último ataque de su ex esposo era lo que la hacía ser a ella una “víctima”.

[...] Lo que a mí me pasó fue muy horrible, ese hombre me quería matar, no le importó que estuvieran las hijas de él, ni nada, me empezó a amenazar con un cuchillo hasta que me pegó las puñaladas; por todo eso mi hermana me ayudó a salir adelante, por ella es que yo me pude zafar a ese tipo, ella me ayudó con lo que necesitaba allá en Don Bosco para poder estar en el programa [...] pero yo no aparezco inscrita como desplazada porque eso realmente no fue un desplazamiento, ni yo conté nada de eso [...] yo aparezco allá en Don Bosco es como víctima de violencia intrafamiliar.

El fragmento de la entrevista antes señalado muestra que Gloria sí está identificada con el significante “víctima”; sin embargo, se encuentra que ha construido una interpretación propia en relación con el programa de atención psicosocial y el motivo por el cual fue una beneficiaria de dicho programa. En este sentido, es importante hacer una reflexión en torno a ¿qué es lo que hace que los hechos de violencia conyugal sean más mortificantes psíquicamente en comparación con el desplazamiento, producto del miedo por el conflicto armado? Esta pregunta cobra importancia para la investigación pues se trata de un análisis que apunta a la pregunta por el lugar que Gloria les da a dos acontecimientos violentos ocurridos en su vida, pero de distinta naturaleza. Se puede ver que Gloria le ha atribuido especial importancia a lo ocurrido con su ex esposo y deja de lado en su discurso la reflexión en torno al desplazamiento; de esta forma, ubica su queja en esa vía, habla de las consecuencias para su vida y para la vida de sus hijas y lo narra como un hecho que les produjo sufrimiento y les dejó varias consecuencias negativas.

El caso de Gloria lo que permite mostrar es que si bien una persona pudo haber atravesado por un evento de violencia sociopolítica, el hecho en sí mismo no hablará de las consecuencias en la vida de la familia y sobre todo no hablará del lugar que la persona le otorga al hecho y la forma en la que se ubica y le da un sentido subjetivo a lo ocurrido. Por otra parte, el caso de Gloria muestra que el lugar de la víctima es asumido por un sujeto en relación con acontecimientos de diferente naturaleza y que sus rasgos singulares estarán anudados a la condición de víctima en algún fragmento o capítulo de su historia de vida pero no necesariamente estarán anudados a la totalidad de su historia personal.

De esta forma, el análisis realizado en este caso fue pensado en ese sentido, mostrando el lugar de un acontecimiento de victimización y las consecuencias psíquicas que tuvo tanto para la madre como para sus hijos, entendiendo que si bien existe una diferencia entre violencia conyugal y sociopolítica, el caso permitió entender lo que subyace a los hechos objetivos; es decir, el carácter subjetivo y singular de la victimización.

Así, en las actividades realizadas con las hijas de Gloria se pudo observar la eficacia del discurso de la madre en sus hijas, se observó que son niñas respetuosas, disciplinadas, atendían con facilidad lo que se les decía y las instrucciones de las actividades, participaron de manera activa e incluso propositiva en relación con las dinámicas y juegos que se realizaron. De la relación con su madre en este espacio se pudo observar que ella se posicionaba ante ellas como la autoridad, indicándoles cómo debían comportarse y qué estaba prohibido hacer, sin embargo esta autoridad estaba mediada por expresiones de afecto constantes de la madre hacia las niñas y viceversa.

Con María (cuatro años) se pudo observar, tanto en la casa como en la institución, que es una niña independiente, no requiere de la compañía constante de su mamá, establece relaciones con facilidad y se muestra receptiva a su madre, a las diferentes figuras de autoridad y a lo que se le pide. Su madre la describe como una niña juiciosa y responsable, además manifiesta que las diferentes situaciones por las que ha pasado la familia no han logrado afectar a la niña de manera significativa, a lo que hace referencia así: “[...] ella no se entera de nada, vive en su juego y está muy chiquita para entender esas cosas [...]”.

Por otro lado, Juliana, de siete años de edad, durante los encuentros en la institución se veía constantemente al lado de su madre, quien la describe como “muy apegada” a ella. Se puede decir que la niña es un poco tímida en relación con los demás niños(as) y las relaciones que establece con los demás son más “limitadas”. La madre habla que la niña es en ocasiones la más dependiente de ella, que constantemente busca su aprobación para todo lo que hace y la describe como la “más tímida de todas”.

Además, la madre manifiesta que a Juliana fue a quien más le afectaron los hechos de maltrato y violencia de su papá hacia su mamá pues cada vez que ocurrían, la niña “quedaba muy triste y lloraba mucho”; la relación con su papá era lejana e incluso la niña se negaba a visitarlo una vez sus padres se separaron. La madre de la niña dice que el rendimiento de la niña en el colegio era deficiente, lo cual se lo atribuye a la situación de maltrato que vivían en ese entonces y dice que desde ese momento notó que a quien ella veía más afectada con la situación era a su hija Juliana, pues la notaba triste, llorando y dispersa en diferentes situaciones. Cuenta que aun hoy en día, que el maltrato ya no está presente, la niña llora constantemente por razones que ella considera sin importancia; la describe como una niña “muy sensible”.

De su hija mayor, Natalia (nueve años), cuenta que es juiciosa y responsable como sus demás hijos pero que sin embargo ella es quien más se parece a su

papá; la describe como una niña “impulsiva, malgeniada y muy seria”. Habla de ella como la “más fuerte de carácter” y se remite de forma constante a que es quien más se parece a su ex esposo. Gloria habla que su hija mayor también tuvo dificultades en el rendimiento académico durante el primer momento de la separación de sus padres y cuando se presentaban los hechos de maltrato, sin embargo, dice que por ser una niña “tan fuerte” piensa que lo asumió de mejor manera. La mamá cuenta que cuando hay alguna pelea entre sus hijos(as) ella es la más “impulsiva” y golpea a sus hermanos(as): “[...] Cuando ella no quiere jugar o recochar con ellos y la molestan, ella los sienta de un solo golpe y los hace llorar [...]”; por lo tanto, la madre concluye que es “agresiva como el papá”.

De Jerson (doce años), su hijo mayor, Gloria dice que es un niño “especial” pues desde corta edad se interesó por el estudio y asumió sus compromisos académicos con “muchísima responsabilidad”. Dice que desde que nació fue un niño “juicioso, respetuoso, responsable, tranquilo y muy noble”. Habla que él tiene varios rasgos que lo hacen especial y que en comparación con los demás niños siempre se ha ubicado como un niño “diferente” pues no se comporta como la mayoría de niños de su edad. Gloria manifiesta que es un niño “único” en su comportamiento pues habla que todos los niños, hombres, son indisciplinados y desobedientes y que su hijo no ha sido así. Cuando la madre hace referencia a que Jerson es un “niño especial” dice que no se parece ni a su papá, ni a su mamá y le atribuye su forma de ser a un “don especial que le da Dios a algunas personas”.

Alicia, Jefferson, Katherine

Alicia, de 64 años, fue desplazada en el año 2002. En ese entonces vivía con dos de sus hijas y dos nietos suyos, los cuales tenía a su cargo debido a la muerte de una de sus hijas. Los hostigamientos de los paramilitares, debido a los cuales tuvieron que dejar su finca, empezaron por el reclutamiento de Tatiana, una de las hijas de Alicia, a quien las FARC reclutaron cuando tenía catorce años. Desde ese momento la guerrilla entraba a la finca de la familia y ordenaba que se les diera comida y se les permitiera dormir; debido a esto los grupos paramilitares de la zona iniciaron actividades violentas y amenazas en contra de la familia y especialmente en contra de Alicia. Cuenta que sintió que su vida estaba en riesgo y debido a las múltiples amenazas decidió dejar su finca. Su llegada fue a la ciudad de Santiago de Cali, a la casa de una de sus hijas que ya estaba radicada en la ciudad. En ese momento declaró los hechos ante la UAO y cuenta que recibió algunas ayudas inicialmente, pero por falta de pruebas le fueron negadas otras. Durante la declaración conoció a algunas funcionarias del gobierno y de instituciones privadas que le ofrecieron orientación y la guiaron a un centro

de capacitación, en el cual le ofrecieron trabajo como empleada de servicios generales. En la actualidad continúa trabajando en dicho lugar, vive con sus dos nietos mayores (Jefferson, de 12 años, y Katherine, de 14 años, quienes continúan a su cargo) y con su hija menor.

Alicia relata y ubica el hecho de desplazamiento como uno de los hechos más significativos en su vida; dice que fue un cambio importante y valora sus consecuencias de forma negativa constantemente. Durante la entrevista cuenta que el reclutamiento por parte de las FARC a una de sus hijas fue lo que produjo las amenazas y le atribuye a ese hecho en particular todos los hechos de violencia que ocurrieron en su vida de ahí en adelante.

Nosotros somos desplazados [...] uno se viene de su tierra porque en realidad allá hay mucha violencia, a nosotros nos amenazaron y nos tocó dejar la finca botada y venimos. Cuando llegó el grupo armado ya mi hija estaba por allá en la guerrilla. Como a mí me daba tanto miedo yo me bajé a dormir a la finca de mi hermano y él por la mañana fue a ver mi casa y cuando volvió me dijo que los paramilitares se habían entrado a mi casa y que la habían volteado al derecho y al revés [...] A nosotros nos tocó esperar que esa gente se calmara para poder venimos para acá [...] Yo no sé ellos por qué entraron a mi casa, yo digo ¿ellos por qué entraron a mi casa e hicieron eso tan horrible? Habían volteado todo, habían sacado la ropa, se nos llevaron los animales y no se les podía decir “no” [...] Esa gente sí era mala [...].

El discurso de Alicia en esta parte de la entrevista da cuenta de la relevancia que tuvieron los hechos en la vida de ella y de su familia; ella ubica estos hechos como unos de los cambios más radicales y complejos, habla de lo que perdió a nivel material, pero además manifiesta con tristeza el reclutamiento de su hija. A los grupos armados, bien sea FARC o grupos paramilitares, los ubica como sus victimarios; sin embargo, durante la entrevista hace énfasis en que quienes más daño les hicieron a ella y a su familia fueron los paramilitares.

Alicia habla de varios momentos que marcaron su historia en relación con los hechos de violencia; en primera medida habla del reclutamiento de su hija, el cual dice ella fue el detonante principal y fue el hecho más doloroso y difícil para ella. Por otro lado, habla de las amenazas como una consecuencia de lo que sucedió con su hija y el hecho de dejar su finca fue la consecuencia más significativa. En el relato de los cambios que produjo el desplazamiento se puede ver que a pesar de contar con el apoyo de su hija radicada en Cali, el evento movilizó en ella prácticas, costumbres, arraigos culturales y representaciones propios de su cultura y de su lugar de procedencia, los cuales hicieron que ella valorara este hecho como un cambio negativo para su vida.

Los sufrimientos que yo pasé cuando se llevaron a mi hija fueron muy duros [...] un día llegó un capitán de la guerrilla junto con otros a quedarse en mi casa y a mí me tocó disfrazar a mi hija y sacarla por la parte de atrás de la casa porque si la veían ahí me la iban a matar; eso fue un sufrimiento muy grande [...] Esto es muy duro para uno, a mí me toco dejar mi finca botada, esa gente es muy mala, un día yo no los dejé entrar a mi casa y me llenaron la casa de letreros de la guerrilla, ponían letreros de las FARC y eso es como amenazándolo a uno [...] los sufrimientos que yo he pasado con todo eso han sido duros y cuando se llevaron a mi hija fue horrible, cómo sería que yo me fui a buscarla donde estaba, por allá después se consiguió ese muchacho y quedó embarazada y la dejó con esa niña.

En este fragmento de la entrevista se puede ver que Alicia se ubica en la posición de víctima, de acuerdo con su discurso; la forma en la que relata lo que fueron los hechos de victimización da cuenta del sufrimiento y la manera como los ubica muestran que el lugar que tienen aun hoy estos hechos en su vida es un lugar negativo, de malestar, de consecuencias negativas para todos los miembros de su familia y fundamentalmente se ubica del lado de la queja. Lo anterior muestra que, en el caso de Alicia, los hechos de victimización sí se constituyeron para ella como un motivo de malestar y sufrimiento psíquico, lo cual hace que ella esté identificada con la posición de “víctima” y que por lo tanto su demanda sea en función de ello, como lo señala en su discurso.

Yo he ido a la UAO pero me dicen que no me ayudan porque yo tengo trabajo, que ya no tengo derecho, pero a mí otra doctora y una señora que también fue desplazada me dicen que yo tengo derecho todavía a esas ayudas; entonces yo voy a hablar otra vez allá en la UAO porque yo ya me siento enferma, cansada ya para seguir trabajando [...] yo he estado luchando allá en la UAO para que me den el subsidio de vivienda porque antes daban como ocho millones y ahora están dando catorce millones, me parece, porque yo quiero hacerle las mejoras a la casita que me dieron que queda en Terranova. [...] es que a mí no me dieron casi ayudas en la UAO porque yo nunca pensé que eso fuera como un delito, entonces yo me estuve como cuatro meses en Cali y después, de bobita, me devolví otra vez para mi finca; a mí no me gustaba vivir aquí en Cali y entonces por eso ya no me dieron más las ayudas.

Lo anterior da cuenta de la importancia que ha tenido para Alicia el ámbito de las instituciones del Estado que ofrecen las garantías para personas víctimas del conflicto armado. Está ubicada en términos del discurso en la posición de víctima, su discurso gira en torno a una queja constante por la falta de ayudas y garantías institucionales y está articulado a la demanda de otro que le provea estas garantías y que la guíe para conseguirla; sin embargo, lo que se presenta en términos de acciones reales es contradictorio con su discurso. Alicia no ha

acudido a las organizaciones gubernamentales, ha permanecido en su trabajo durante ocho años y en otro momento de la entrevista habla de la jubilación que obtendrá producto de su trabajo. Esto da cuenta de que existe algo en el deseo que está ligado a la permanencia en su trabajo y a la no dependencia de las instituciones y de sus garantías. Se podría decir que Alicia encontró en su trabajo un lugar en el cual construir uno de sus repertorios de afrontamiento, una red social de apoyo que le permitió hacerse a un lugar, lo cual hace que se desplace y se contenga lo que insiste en el discurso: la demanda del otro auxiliador.

Durante la entrevista Alicia narra que con sus dos nietos mayores, que son quienes están bajo su cuidado, ha tenido varios incidentes en relación con su disciplina, con el rendimiento académico y con la obediencia de ellos. Alicia habla que sus dos nietos han tenido en repetidas ocasiones problemas de rendimiento académico pero también de disciplina y le atribuye estos problemas a dos hechos fundamentales en la vida de los niños: la muerte de su madre y los hechos de violencia de los cuales fueron víctimas.

[...] a mis nietos les dio muy duro cuando mi hija se murió porque uno sin su mamá se siente muy solo y ellos estaban en realidad muy pequeños y a pesar de que me tenían a mí yo sé que fue un momento de mucho sufrimiento para ellos porque yo los veía muy tristes, muy callados, ellos lloraban y preguntaban por su mamá siempre [...] cuando nos vinimos de allá de la finca esos niños se pusieron muy rebeldes, no querían estudiar, llegaron aquí a la ciudad y se desordenaron, Katherine empezó a ser muy grosera conmigo y me perdió el año en el colegio y al otro muchachito también le fue muy mal en el colegio [...] imagínese, yo trabajando todo el día y es por ellos que yo estoy a estas alturas de la vida trabajando, y ellos en la calle, sin nadie que les ponga cuidado todo el día [...].

De esta manera, vemos cómo Alicia ubica el lugar del evento en la vida de sus nietos y habla del desplazamiento como un aspecto negativo y que produjo consecuencias en la relación con ellos y en su comportamiento. Además, se puede ver cómo la forma en la que se relaciona con ellos también está mediada por la interpretación de lo que ella estima como consecuencia de lo que ocurrió en la vida de sus dos nietos y así, le adjudica su comportamiento al evento de victimización y a la pérdida de su madre.

De su nieto Jefferson dice que en la actualidad, después de varios regaños y castigos, ha empezado a mejorar su comportamiento, ahora cumple con sus obligaciones académicas y en las relaciones y la dinámica familiar ha mejorado gracias, dice Alicia, a la ayuda de su hija menor (tía del niño), que está pendiente

de lo que ocurre con él. Sin embargo, uno de los aspectos que destaca como problemático en la vida del niño es que, debido al desplazamiento, en la actualidad residen en un barrio en la ladera de la ciudad, con un bajo nivel socioeconómico y por lo tanto la abuela del niño teme que él pueda adoptar conductas como la delincuencia o hábitos como la drogadicción pues son problemáticas comunes en este barrio. Así, Alicia dice que el hecho de desplazarse de la finca en la que vivían también hizo que la crianza de sus nietos se transformara y que en la ciudad fuera más compleja, de más cuidado y de más riesgo.

[...] criar muchachos en la ciudad es más difícil que en el campo, además a mí aquí en Cali me tocó ponerme a trabajar por todo lo que nos pasó allá en la finca y yo ya no tengo tiempo, ni energías para andarles duro a ellos como lo necesitan, porque ellos ven cosas en este barrio muy malas, ven muchachos metiendo vicio, ven que mataron a uno en una esquina y a los ocho días al otro [...] la vida en el campo es más sencilla, más tranquila y no hay tanto peligro de que cojan malos vicios los muchachos o que se vuelvan ladrones y eso [...].

En este fragmento de la entrevista se puede ver cómo la abuela de los niños asume la vida en la ciudad como un riesgo para sus nietos y hace referencia a esto como un hecho negativo tanto para ella como para ellos, pues considera que una de las consecuencias del evento de victimización y del desplazamiento en particular es que “[...] esos dos muchachos se me salieron de las manos después de eso [...]”.

En el caso de su nieta Katherine, en la entrevista Alicia cuenta que lo que más le ha afectado a la niña y a lo que se debe su comportamiento de “rebeldía, grosería y desobediencia” es la muerte de su madre; sin embargo, cuando habla de su nieta también hace referencia al hecho de haberse visto forzados a dejar su lugar de origen pues a partir de ese momento, cuenta Alicia, fue cuando se hizo más evidente el mal comportamiento de su nieta.

[...] a ella también le ha hecho mucho daño vivir por acá, cuando llegamos acá se volvió muy rebelde, grosera, además hace como un año se consiguió un novio y ahora se dejó embarazar de ese muchacho; ya tiene dos meses de embarazo y ahora hasta ahí le llegó todo en la vida, el estudio y todo porque ahora con un hijo qué va a poder hacer [...] esa niña sí que me ha hecho sufrir a mí, me pagó tan mal todo lo que me he matado estos años por ella, porque mire, ahora disque en embarazo después de que no le ha faltado nada aquí en la casa y que yo me he sacrificado tanto por ellos dos [...] y ella siendo una niña, porque apenas tiene catorce años, es una niña y en embarazo.

Lo que cuenta Alicia en relación con su nieta Katherine muestra que en cierta medida, durante su discurso, también hace referencia a que el desplazamiento

se constituyó como un aspecto significativo en la vida de la niña y que hizo que la dinámica familiar y la relación abuela-nieta se transformara y que como consecuencia la niña cambiara su comportamiento de forma negativa.

El análisis que se puede hacer en relación con *la eficacia del discurso de la abuela sobre sus dos nietos* es que durante las actividades realizadas en RAÍCES con los dos se observó que son niños con dificultades para acatar órdenes, escuchar y obedecer tareas. Inicialmente se pudo observar que los dos niños (Jefferson y Katherine) no se mostraban interesados por realizar las actividades que se proponían pero posteriormente participaron en ellas. Se pudo observar que Jefferson es un niño activo, que le gusta participar dando su opinión y que le gusta ser líder delegando funciones; sin embargo, tiene dificultades para relacionarse con otros niños de manera respetuosa, sin interrumpir la palabra de los demás y tiene dificultades para acatar órdenes, escuchar y permanecer atento.

Katherine, por su parte, en los encuentros que se tuvieron en RAÍCES, se mostró como una niña tímida, tranquila y manifestaba constantemente su incomodidad y resistencia para realizar las actividades que se proponían.

De la observación que se realizó durante la entrevista en el lugar de residencia de la familia se puede decir que la relación entre la abuela y Katherine es como la abuela la describe, hay poco respeto de la niña hacia su abuela, es distante de las actividades que se hacen en familia y la dinámica familiar se ve afectada por la relación que hay entre Alicia y Katherine.

En este sentido, se puede concluir que los niños son la prueba, en términos reales, de lo que su abuela describe de ellos; ella ubica el evento de victimización como algo que afectó no solo su vida de manera individual sino que los afectó a ellos como niños, su conducta y también las relaciones familiares, lo cual se puede comprobar cuando se observa el comportamiento de los niños y las relaciones cotidianas que se dan en la familia.

En este caso, vemos que el discurso de la abuela ha operado de manera eficaz en sus dos nietos y que probablemente los hechos violentos de los cuales fueron víctimas y el desplazamiento de manera particular sí afectaron negativamente sus vidas.

A manera de síntesis

Una de las conclusiones de la investigación está ligada a la posición del sujeto en relación con los hechos de victimización. La configuración de los hechos

en la vida de cada sujeto se da de manera diferente, cada madre, cada niño y cada familia le ha otorgado un sentido distinto, un lugar particular en su vida y una posición particular en relación con el evento, distinto en cada caso. Así, cuando Lacan (1954) habla acerca de que la historia no es el pasado del sujeto sino el pasado historizado en el presente, a lo que hace referencia es a que estos hechos vienen a formar parte y a articularse a la cadena de acontecimientos que constituyen la historia de vida de un sujeto y por lo tanto no se trata solo de un hecho real, sino que además se trata de un acontecimiento psicosocial que es interpretado por un sujeto, sumado a su historia de vida y significado de forma inédita en cada caso.

En este punto nos encontramos con la subjetividad de la que habla el psicoanálisis. Lacan menciona la importancia que le da Freud en su enseñanza a la reconstitución de la historia del sujeto por medio del lenguaje; se trata de la verdad subjetiva que ha construido a partir de sus acontecimientos reales. En este sentido, nos encontramos con un hallazgo fundamental en la investigación, lo que se reconstruye en la historia de un sujeto a partir de un acontecimiento de victimización, por lo menos a la luz de un análisis psicológico, no son los detalles fenomenológicos que le podrían interesar al ámbito jurídico y legal.

En los relatos se puede ver cómo las madres de los niños hablan acerca de lo ocurrido, dándole sentidos diversos, a partir de sus representaciones, es el relato de lo ocurrido atravesado por su dimensión subjetiva. En el caso de Alicia, el relato hace énfasis en los actores del conflicto, ubicándolos en el lugar de los propiciadores de su desgracia; en el caso de Gloria, siendo su esposo parte del negocio del narcotráfico, los miembros de los grupos armados eran la “competencia y representaba un riesgo para el negocio”. Así, cuando Botero (2000) menciona la importancia de propiciar una escucha en el marco de la perspectiva psicoanalítica, está haciendo referencia a lo que resulta de esta escucha, la posición subjetiva, singular, de las madres frente a un acontecimiento de la misma naturaleza.

Hablar de la importancia de lo que Lacan nombra como la reconstitución de la historia, es hablar de la diferencia que existe entre una declaración y un relato: en el relato aparecen los rasgos que cada sujeto le atribuye de formas distintas a un mismo acontecimiento; la declaración apunta a las verdades objetivas de los hechos. En este sentido, es importante resaltar que lo que se encontró en la investigación, a partir de las entrevistas, no solo fueron las consecuencias de un hecho de victimización en la vida de unos niños (as) o de sus madres; lo que se encontró fue la construcción de un referente simbólico que a su vez

proporcionó el soporte para hacerse a una identificación, por lo menos, en dos lugares distintos: víctima y ciudadano.

En este sentido, el psicoanálisis propone y provee una perspectiva del lenguaje, el decir y el escuchar desde un lugar distinto al de víctima-funcionario compasivo que permita ubicar los rasgos subjetivos de un acontecimiento para un análisis más allá de lo evidente, el hallazgo es del orden del lenguaje, es el lugar de las madres y su responsabilidad en relación con su queja. Al respecto, Botero (2000) dice que: “El decir da cuenta, a través de los esguinces propios de la acción de lo inconsciente sobre el lenguaje y en tanto que el inconsciente es el lenguaje del acontecimiento, de la emergencia de la subjetividad de los relatos del mismo”.

Este hallazgo conduce a una pregunta: ¿Por qué en algunos sujetos el discurso de la victimización se transmite de una generación a otra, produciendo en el niño una identificación con la idea de víctima y por qué en otros sujetos esta transmisión no opera y se configura de una forma menos mortificante? La discusión que se propone al respecto pone en cuestión no solo los aspectos individuales, es decir, los repertorios de afrontamiento psíquicos con los que cuenta una madre en este caso, sino además darle cabida a la pregunta por los repertorios de afrontamiento sociales a los que puede apelar un sujeto. Hablar de hechos de violencia sociopolítica es remitirse, necesariamente, al pasado histórico de las comunidades, a la pregunta que propone Botero: ¿Por qué fueron eficaces los victimarios? La idea es cuestionar la responsabilidad subjetiva de todo aquel que se haya visto involucrado en el acontecimiento, cuestionar y reflexionar sobre las formas de abordaje por parte del Estado y de qué manera los diversos implicados contribuyen a los escenarios de violencia y a la perpetuación del conflicto.

La entrevista realizada a Ana muestra que la situación que ella vivió en relación con el hecho de victimización no se configuró como una experiencia traumática y que esta sea la causa de su sufrimiento psíquico; a partir del hecho se transformaron cuestiones alrededor de sus prácticas cotidianas pero, como ella lo manifiesta, estos cambios fueron un beneficio para su vida. Esto permite pensar que existe una configuración subjetiva diferente, un sentido otorgado al hecho de manera distinta que determinará que el sujeto le otorgue o no un valor de mortificación psíquica al hecho.

Por lo tanto, este testimonio aporta a la investigación pues permite plantear cuestionamientos en relación con lo que Héctor Gallo menciona en su texto *Maltrato infantil. Teoría y clínica psicoanalítica* (2008), en el cual habla de la verdad de la mortificación psíquica e invita a pensar en la organización familiar,

en lo que Freud llama *la novela familiar*. Ello hace que sea necesaria la pregunta por la subjetividad, como lo propone Gallo, supone una escucha de la palabra actual del sujeto la cual se pueda anudar a su historia. Así, dependerá de este anudamiento y no de la valoración del perjuicio causado la gravedad de lo que el niño padece; es decir, las consecuencias psicosociales.

Otra conclusión a la que permitió llegar la investigación es que la manera en la que se logra ubicar discursivamente a los niños en relación con los eventos de victimización también se da de formas particulares y distintas. El lugar que ocupan los niños y niñas y el lugar del hecho en sus vidas está ligado al discurso de sus madres, está ligado a la construcción subjetiva que han hecho ellas respecto al hecho y el lugar y papel que ellas le atribuyen a sus hijos e hijas. Durante las entrevistas a las madres se pudo ver que cuando la madre manifestaba su temor o su tranquilidad en relación con los hechos de violencia lo hacía desde su posición de sujeto, pero además hablaba desde su posición de madre, dejando ver en su discurso la preocupación o la tranquilidad que sentía en relación con las consecuencias para su hijo o hija. Lo anterior indicaría que las consecuencias de un evento de victimización en la vida de un niño o niña están ligadas al lugar en el que la madre ubica a sus hijos, el lugar que le atribuye, que es a su vez el lugar que el niño o niña asume.

Sin embargo, lo que se pone en juego en las consecuencias psicosociales de un hecho de violencia en la vida de un niño no es solo la interpretación y el sentido que le da la madre. Además de esto, entra en juego la construcción propia que el niño hace del hecho, la separación del niño del deseo de la madre y la conjugación que hace entre su deseo y el de su madre. Esto lleva a pensar que en un hecho de victimización se ponen en juego, tanto para la madre como para el niño, los repertorios de afrontamiento psíquicos y sociales con los que cuenta y a los cuales puede apelar un sujeto; pero además se ponen en juego los recursos que puede construir y desarrollar en función de hacerle frente a la situación.

De esta manera, este hallazgo de la investigación posibilita concluir que, si bien se trata de sujetos y familias que vienen con una historia previa, en la que ya han construido algunos repertorios de afrontamiento, también el hecho mismo y el proceso posterior les permiten generar nuevos repertorios de afrontamiento que les proveen un soporte. Durante la investigación se observó además que las madres y en general las familias manifiestan que las instituciones y programas de atención a víctimas son uno de los espacios en los que construyen, potencian o minimizan estos repertorios de afrontamiento y por lo tanto, el papel de las instituciones en este sentido es de vital importancia.

De los tres casos tomados para la investigación se concluye que cuando un sujeto ha vivido algún tipo de hecho de victimización, éste empieza a formar parte de su historia de vida pero sin embargo el lugar que ocupa varía de un sujeto a otro, por lo tanto lo que se pone en juego en la elaboración del hecho en sí mismo son los arreglos y mecanismos que tiene o construye cada sujeto. Dicha elaboración está atravesada por la relación del sujeto con su deseo y la relación con lo Otro. Así, se puede ver cómo en cada caso la posición asumida por cada una de las madres y la relación establecida con sus hijos a partir del acontecimiento de violencia se configuró de formas diversas: el caso de Ana muestra una no identificación con el significante “víctima”, es decir que no existe una queja constante por lo ocurrido; sin embargo, aparece una paradoja: Ana se posiciona en relación con el hecho como una mujer a la que el Estado le debe garantizar sus derechos y debe garantizarle cierto grado de bienestar a su hija, producto de lo ocurrido.

Gloria ocupa el lugar de víctima, quejándose de una relación de maltrato y violencia conyugal y no como una víctima de desplazamiento; su sufrimiento es en torno a ello y su papel como víctima opera en esa vía.

En Alicia se encuentra que su discurso es el de una víctima, su relación con lo Otro está en gran medida permeada por el significante en el que ella misma, discursivamente se ha ubicado, el de “desplazada”; sin embargo, sus acciones y la forma en la que ha asumido su vida dan cuenta de que existe algo, del orden del deseo que hace que Alicia aun cuando demande en su discurso la ayuda y la necesidad de los demás, al mismo tiempo sus acciones sean tendientes a proveerse a sí misma y a sus nietos un bienestar. Esta reflexión nos permite concluir que para el análisis de la elaboración de un acontecimiento de victimización, el lugar de éste en la vida de un sujeto y sus implicaciones, de lo que se trata es de una gama amplia de diversas posibilidades y matices subjetivos, en los cuales si bien existe por un lado la “víctima” y por otro lado el ciudadano no se trata de un determinismo que haga que un mismo sujeto se ubique de un lado o de otro de forma excluyente, sino que transite desde su subjetividad por las diversas posibilidades de identificación e incluso se instale, al mismo tiempo, desde dos lugares distintos en relación con un mismo fenómeno en su vida.

Bibliografía

- ARIÉS, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- BERGER, P.L. (1967). *Introducción a la sociología*. 1a. edición. México: Limusa Wiley.

- BOTERO, E. (2000). *Duelo, acontecimiento y vida*. Bogotá: ESAP-Colciencias.
- CASTAÑO, B. L. (2004). “A propósito de lo psicosocial y el desplazamiento”. En: *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- GALENDE, E. (1997). *De un horizonte incierto*. Buenos Aires: Paidós.
- GALLO, H. (2008). *Maltrato infantil. Teoría clínica psicoanalítica*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- GOFFMAN, E. (1986 [Ed. original 1963]). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- LACAN, J. (1954). *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1969). “Dos notas sobre el niño”. En: *Intervenciones y Textos II*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2003). *La familia*. Buenos Aires: Argonauta.
- MARTÍN-BARÓ, I. (1992). “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador”. En: *Psicología social de la guerra*. El Salvador: UCA Editores.

Reflexiones psicoanalíticas sobre la educación: La relación entre sus actores implicados*

Por: Wilmar Hernán Reyes

Introducción

La escuela representa, junto a la familia, uno de los principales agentes socializadores en los que se ve inmerso el sujeto; es ahí donde el niño encuentra su primer grupo de pares, conoce más normas, refuerza las ya conocidas y perfecciona el uso del lenguaje, con el fin de anudarse al quehacer cultural. Todo esto mediado por la amistad y la empatía, traducidos en confianza, seguridad y bienestar. John Dewey definía la escuela como una institución social, cuya vida debería ser un fiel trasunto de las características y experiencias positivas de la vida real.

Es por eso que este artículo pretende ocuparse de la educación de tipo formal; es decir, aquella que se presenta en la forma común de la cátedra en la academia, en este caso en la escuela del sistema educativo colombiano, donde asoma como valor fundamental el respeto a la autoridad, esa que es representada por un sabio, poseedor de un saber casi absoluto que se presenta ante los educandos

* Trabajo presentado para optar al título de Especialista en psicología Clínica con orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Asesora académica Carmen Eugenia Cobo.

como un “patrón”¹ a seguir, donde lo peor no es que no se aprenda sino que se incumpla con la reverencia a la autoridad preestablecida.

Este no pretende ser un escrito descalificador; por el contrario, pretende reivindicar una labor en extremo tediosa y complicada (al punto de que Freud la denominó imposible) realizando un análisis a esta como práctica, a sus ideales y resultados. Por ello trataremos de ahondar en la relación que tiene cada uno de los actores de la educación con el saber, sus procesos y sus formas. Además intentaremos responder a la pregunta sobre el lugar del psicólogo en la escuela, sobre su quehacer.

Todo esto sin querer obturar o cerrar las discusiones siempre faltantes y necesarias sobre el sujeto de la educación, más bien con la idea de problematizar la educación en lo referente a los aportes de esta en la construcción de cultura, en la formación de sujetos; siendo así, la discusión queda abierta.

El escenario del aprendizaje

Lo peor es educar por métodos basados en el temor, la fuerza, la autoridad, porque se destruye la sinceridad y la confianza, y solo se consigue una falsa sumisión”.

Albert Einstein, citado por Ruiz Lázaro (2009, p. 197).

En nuestro sistema educativo los educandos deben pasar por varias etapas, a saber: primera infancia (antes preescolar), primaria y bachillerato, en cada una de estas se sostiene como pilar fundamental la formación integral del alumno; es decir, se busca llegar al saber a partir de una convivencia armónica de las diferentes disciplinas (materias) para que así el educando pueda articular sus saberes a la cultura y por ende ser parte de esta. Se trataría entonces de dar sentido a la dimensión humana. La formación integral alcanzaría personas a cabalidad, incorruptibles e intachables para la sociedad y dispuestas a trabajar por ella.

Como sabemos, la educación en Colombia ha sido permeada por la Iglesia católica, que desde su orden conocida como “jesuitas” propone que las dimensiones del ser humano son ocho, a saber: ética, religiosa, cognitiva, afectiva, comunicativa, estética, psicomotriz y social. El ser humano como unidad.

1. El que manda o dirige/ modelo que sirve para sacar otra cosa igual.

Ejemplificado esto en la publicidad de un colegio de Cali:

Nuestro colegio en sus 56 años de fundado ha promovido la formación integral humana y cristiana de sus estudiantes como eje fundamental para el desarrollo de las diferentes dimensiones educables, así como la apropiación de valores que desde dicha formación, posibilitan el liderazgo crítico, propositivo y trascendente en diferentes ámbitos.

Si bien los docentes no utilizan este discurso al pie de la letra, sí parecen comulgar con su postulado: “Ellos son niños, estamos construyendo hombres íntegros, primero personas que médicos o abogados”. Como dijimos anteriormente, existen diferentes niveles en la educación colombiana, organizados en tiempos que se consideraran lógicos, que van anudados a lo cronológico, lo que implicaría que el educando a determinada edad debe tener cierta cantidad de conocimiento. Si los tiempos coinciden tenemos un “buen estudiante”, si el saber supera la edad propuesta hablamos de un “excelente estudiante” (algunos se consideran superdotados) y si por el contrario el nivel de conocimiento es inferior a la edad del niño pensamos en un “mal estudiante” (incluso en una discapacidad cognitiva). Un educador expresa: “definitivamente eso no es normal, con ese niño pasa algo, es que es demasiado quedadito, ¿será algún trastorno o algo así?”.

Es común entonces encontrar, gracias a los diferentes modelos pedagógicos, que en cada una de las “instancias” del proceso educativo se persiguen objetivos e ideales diferentes; por ejemplo, en una reunión de docentes (dentro de las que suelen ser denominadas en el sistema escolar como jornadas pedagógicas) el profesor de matemáticas manifiesta a sus compañeros: “me van a perdonar los docentes de primaria pero estamos mimando mucho a esos niños, llegan a bachillerato y por todo se quejan, no dejan dictar clase”. A lo que una compañera (docente de primera infancia) responde: “es que a los niños yo los veo como a mis hijos, uno no quiere que en el colegio les pase lo mismo que en la casa; ¡ah!, yo sí los mimo mucho, ellos son niños”.

No pretendemos aquí defender ninguna de estas posturas, sino mostrar cómo, por cuestiones subjetivas, hay diferencias en el modo de ver al alumno y por ende de asumirse en el rol docente; aquí lo clave es que no se está realizando un proceso de transición entre cada etapa del proceso educativo. El niño o adolescente va pasando según su desempeño académico y su edad hasta llegar al grado once y conseguir el título de bachiller. Siguen siendo tiempos cronológicos.

El psicoanálisis, en cambio, no trabaja con el tiempo cronológico ya que este presupone la linealidad de los eventos y para esta disciplina la repetición es

fundamental; es decir, se debe volver muchas veces sobre el síntoma, para así desarticularlo y reelaborar el momento. Esta suerte de lo que podría denominarse o verse como un “retroceso”, en realidad permite un avance hacia la cura.

Entre el psicoanálisis y la educación se presentan una serie de elementos que unen y distancian entre sí a ambas disciplinas. Entre los elementos de convergencia puede señalarse e incluso poner el acento en el sujeto con el cual trabajan, a saber, un sujeto del lenguaje. Para hacer referencia a algunos de los elementos en los que puede encontrarse la separación o la tensión entre ambos saberes y haceres, podría mencionarse el asunto del “cómo” y el “qué hacer” con ese sujeto. Esto implica entonces que la separación estaría vinculada con los objetivos (el para qué se hace), el método (el qué hacer) y las metódicas (el cómo hacer) en el abordaje de estos sujetos del lenguaje y del deseo.

El saber y el sujeto en falta

La primera virtud del conocimiento es la capacidad de enfrentarse a lo que no es evidente”.

Jacques Lacan (1956, p. 169).

En la teoría psicoanalítica y particularmente en la enseñanza de Lacan se hace énfasis en que el sujeto está vehiculizado por el significante, esto supone entonces a un sujeto cuya condición del “ser” no es adquirida por fuera del tesoro de los significantes, no hay forma de ser completitud por sí mismo. En ese sentido, Miller (1998) recuerda en su texto *Elucidación de Lacan* que “una falta siempre está en el origen del deseo: su motor y su causa son siempre una falta; y si el sujeto se dirige a un objeto, es para colmarla” (p. 419). No obstante, el sujeto deseante habla a cambio de su falta-en-ser. Pero ello introduce también una paradoja fundamental en el seno de la constitución misma del sujeto. Si el sujeto se dirige a un objeto para colmar la causa en ser, ha de anotarse que el objeto de deseo no coincide con la causa, el objeto está perdido y aquel que puede denominarse entonces como el objeto reencontrado no logra ser un acople perfecto para el sujeto. El sujeto que habla está tan signado por los significantes que no alcanzan a nombrarlo todo, que se puede decir entonces que en la incompatibilidad entre lo que se quiere decir y lo dicho, queda rondando el deseo.

En el marco de la forma como tradicionalmente ha sido conceptualizada la educación, podría decirse que esta busca el adoctrinamiento del sujeto, generalmente a partir de la postura normativa y totalitaria asumida por el docente quien no trabaja desde su *falta en ser*, sino desde el lugar de un sujeto “supuesto

al saber”, desde un semblante de “sabelotodo”² (demandado por la sociedad, la cultura, los alumnos (as) y las instituciones).

En el psicoanálisis no se da mayor importancia al educando en cuanto sujeto del aprendizaje conceptual o epistemológico propiamente dicho, sino que este saber pone su acento en lo que el sujeto hace con aquello que sabe y cómo se relaciona con ello.

Así, la respuesta de la escuela y del psicoanálisis frente a las exigencias propias de las sociedades, es distinta. Si al sistema educativo le preocupa lo que el niño sabe o debería saber, a partir de unos parámetros concretos medibles (como por ejemplo la relación ya mencionada entre el avance en niveles escolares y la edad cronológica), al psicoanálisis le importa lo que el niño sabe (incluso “los saberes no sabidos”), sin que ello pueda ser medible o categorizable respecto a los dispositivos educativos, siempre externos al sujeto niño, o en relación con la edad cronológica, pues se trata de otros saberes no necesariamente vinculados con el saber académico y se trata también de otros tiempos *lógicos* no capturables ni definibles a partir del calendario ni de la edad.

En el psicoanálisis la importancia del estudiante o aprendiz no está puesta en la cantidad de conocimiento que adquiere o en los procesos psicológicos puestos en juego para hacer del proceso enseñanza-aprendizaje algo efectivo. Para el psicoanálisis es más importante saber qué hace el sujeto con aquello que sabe, cómo trabaja con ello. Esto se constituye en un saber sobre el sujeto del aprendizaje y el conocimiento, sobre el cual es válido reiterar que no se centran las teorías del desarrollo ligadas a un ordenamiento cronológico de funciones y competencias de un sujeto, o en parámetros de medición basados en ideales o indicadores de normalidad. Recapitulando a partir de lo que se ha escrito hasta este momento, ha de decirse que los modelos pedagógicos institucionales propios del sistema educativo, se encuentran íntimamente ligados con las posturas ontológicas y epistemológicas explicativas sobre los agentes del aprendizaje (docente-estudiante), posturas estas que pueden aparecer mediadas por preguntas cotidianas y propias de la educación como institución, tales como:

¿Qué se somete a la instrucción? ¿Cómo se realizan dichas instrucciones? ¿Qué se enseña? ¿Cómo se enseña? ¿Para qué se enseña? ¿Quién enseña? ¿Para quién enseña? Son cuestionamientos cuya respuesta está íntimamente permeada por una postura específica sobre el sujeto.

2. Semblante este que precisamente surge de la ilusión de estar resuelto de significantes, ilusión de completitud que supone la posibilidad de poder traducir todo el deseo en el lenguaje, ilusión que supone la coherencia entre el deseo y la palabra.

Estas preguntas que a menudo ha de hacerse la escuela, pueden generar respuestas íntimamente relacionadas con el ideal institucional. No obstante, teniendo en cuenta lo anteriormente dicho, podría uno validar y pensar en una pregunta que ligue al psicoanálisis con la educación, por ejemplo: ¿De qué manera podrían constituirse modelos de educación formal permeados por el psicoanálisis?, esto es: ¿Cómo vincular los saberes específicos que se agencian en la escuela de educación formal con la falta en ser que evidencia el psicoanálisis?

El discurso moral, ético y religioso de la educación que sostiene como finalidad la perfección y la felicidad de los individuos (y por ende de su cultura), sostenidos en el ideal de completitud, determina la imposibilidad de la educación. Esto se explica porque precisamente es de la falta en ser que surge el deseo. En efecto, el deseo no se enseña, no se impone, el deseo pertenece a la singularidad del sujeto, esto representa un impedimento para los discursos situados desde un ideal totalizante o unificador, entre ellos el discurso predominante desde la escuela.

Cada una de las cuestiones planteadas anteriormente, bien pueden merecer un trabajo particular en donde haya una reflexión sostenida que vincule la praxis en el medio escolar con los saberes y conceptos que aporta el psicoanálisis. Incluso ha de decirse que cualquier intento de respuesta profunda a estos aspectos puestos en interrogación anteriormente, puede ser precedido por una pregunta: ¿Cómo y a partir de qué elementos se establecerían las respuestas a estas cuestiones planteadas anteriormente?

En ese orden de ideas se ha optado por indagar y ubicar cuál es la demanda de una institución educativa particular en relación con el conocimiento, el estudiante y el docente. Y a partir de allí, ¿cuál es el lugar del psicólogo?, ¿cuál es el lugar del psicoanálisis?, ¿lo tienen?

¿Cuáles podrían ser los resultados de un proceso pedagógico que reconozca la división y deje de suponer la completitud del sujeto?

La escuela



El conocimiento no es algo separado y que se baste a sí mismo, sino que está envuelto en el proceso por el cual la vida se sostiene y se desenvuelve”.

John Dewey, citado por López Noreña (2011).

Según Freud (1927, p. 6), “todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura, que empero, está destinada a ser un interés humano universal”. En el colegio el castigo o sanción representan un modo de adaptación a la cultura, una forma de hacer al educando parte de esta y constituye el primer (y a veces el único) medio para enfrentar conflictos, pero ¿qué se busca con ello?, ¿qué se logra? Presentamos el discurso de un docente de secundaria:

A esos pelaos hay es que apretarlos, ellos saben cómo es conmigo, el que no marcha se va de clase con su nota mala y su anotación en el libro (anecdótico), entonces ya para la próxima lo piensa para no dejar dictar la clase.

Si tenemos en cuenta que el colegio es un lugar que representa, en un pequeño espacio, la cultura de la sociedad que cohabita, es una porción de esta, es normal que en el colegio exista una evidente³ insatisfacción de quien ahí convive. El rector quiere más alumnos, más orden, más compromiso; el docente quiere más espacio, estudiantes más “pilos”, mejores condiciones contractuales; el alumno quiere menos “cátedra”⁴, más tiempo libre, menos normas, menos control; el psicólogo demanda un lugar. En cuanto al psicólogo, aparece siendo convocado a una serie de demandas, muchas veces contrarias entre sí, que suponen en él a un sujeto que ha de encargarse del orden y la normalización, desde la representación de orden y normalización particular de quien le demanda. No basta entonces con ser un psicólogo que se limite al diagnóstico de anomalías o dificultades del aprendizaje, para tranquilizar al resto de la comunidad académica (dejando toda la culpa en el trastorno), o con ser más bien quien desarrolle programas preventivos y de intervención que se adapten a las necesidades de la colectividad educativa, como sucede en muchos colegios. Es necesario, precisamente, poner el acento en la cuestión del lugar, esto es, qué lugar demanda y qué lugar le es dable al psicólogo, para configurar desde allí un lugar posible en escenarios que revisten gran complejidad por el número de actores e intereses puestos en juego.

Era la finalización del año escolar, los docentes, directivos y educandos se reunían para realizar un balance de lo que fue el proceso que estaba por culminar. El rector hace su intervención:

3. Utilizo el término “evidente” ya que los sujetos, parte de la institución, plantean estas quejas y demandas de manera constante en su discurso.
4. Los docentes se refieren a su profesión como dar *cátedra*, mientras los alumnos perciben la *cátedra* como un discurso cansón, insulso y falso de interés. Para la religión católica la *cátedra* hace referencia al sillón donde se sientan sus máximos “jerarcas”.

Mis alumnos saben lo importante de estar aquí (en la institución), saben también que no tienen nada diferente que hacer, esa es su profesión y deben desempeñarla bien, no más, por eso no acepto resultados tan pobres, para eso tengo los mejores docentes que sé que aman su trabajo y se entregan cada día con ahínco a su labor.

A lo que un joven de 16 años, alumno de grado 11, responde:

Pero es que a uno no lo dejan casi vivir, todo son tareas, no queda tiempo para nada, uno también necesita divertirse, uno está joven.

Estos son diálogos de todos los días en el ambiente educativo, donde cada actor tiene una queja y una demanda; en este caso vemos cómo el rector reprocha lo que él considera resultados pobres de parte de sus alumnos y acto seguido compromete a sus docentes “alabando” su desempeño en el trabajo. El joven que interpela demanda más tiempo para “vivir”, para recreación y ocio.

Pero estas quejas no se dan solamente en la relación docente/directivo-alumno, es normal encontrar en la oficina del psicólogo padres que piden más tiempo de atención para su hijo: “es que usted tiene que verlo al menos dos veces a la semana o si no ¿cómo vamos a ver cambios?”.

Ese desencuentro y la tensión entre el deseo de los agentes de la educación, requiere de la institución una mediación que generalmente está puesta en el lugar del orden, de la disciplina.

Dicho todo esto, es apenas normal y entendible que se busque la “represión de lo pulsional” (Freud, 1927, p. 7). Esto es evidenciado por la cantidad de normas impuestas en los planteles educativos que buscan “corregir conductas” a partir de la práctica del premio-castigo⁵ y enseñando aquello que es socialmente aceptado y que se supone les permitirá a los estudiantes “*ser alguien en la vida*”, aforismo que implica que si no se cumple con el objetivo y no se funciona bajo los preceptos y la normatividad reinante no se logra el ideal de vida.

Esto determina importantes supuestos de la escuela como institución cultural que:

- Presume que las personas (estudiantes en este caso) se “convierten en alguien” solo si han transitado pertinentemente por el sistema educativo.

5. El premio-castigo implica reforzar o desvirtuar las “conductas” del niño dando o quitando algo significativo para este, tales suelen ser de base afectiva o material. Son una técnica de sugestión que no siempre logra los objetivos deseados y solo modifica comportamientos, no la subjetividad del individuo.

- Determina la utilización del lenguaje en una doble vía, a saber: como herramienta de comunicación a partir del habla y como instrumento de pensamiento.
- Propugna el desarrollo personal y social, a partir de la autonomía y de la construcción de la personalidad.

Entonces, ¿qué se trata de reproducir en los niños? Méndez (2008) plantea que “la teoría educativa nace para defenderse de los peligros que presenta el inconsciente y bordearlos a su vez para tener un sujeto manejable y dócil”. Este principio funesto de la educación moralizadora y absoluta se defiende bajo el precepto de que el aprendiz tiene por obligación dejarse guiar por la experiencia y conocimientos de quien enseña (lugar dado por la institución y el docente mismo, no necesariamente por el alumno). Esto aparece como hostil para el estudiante, lo cual dificulta su adaptación al medio, pues –parafraseando a Schmitdt (1984, p. 137)– “El niño debe ser capaz de una identificación satisfactoria con el entorno”.

Solo cuando el niño comprende que tras la renuncia a los placeres automáticos se pueden conseguir otros que resultan más satisfactorios se logrará mejor vinculación de éste con la cultura, evidenciado esto en la construcción de otras formas de convivencia en el colegio, asumiéndose como sujeto de deseo y de la ley dentro de otras formas del vínculo social.

Lo anterior demuestra la importancia de escuchar al individuo, darle el lugar de sujeto deseante, con dificultades y habilidades para superarlas y no como una tábula rasa⁶, necesitado de una suerte de salvación. Aceptar esta incompletitud del sujeto, incompletitud que lo hace deseante, permite la introducción de otras formas de relación con el otro, formas que a su vez generan el reconocimiento de la responsabilidad que compete a cada sujeto con respecto a aquello que constituye su queja y su complacencia, su fuente de dolor y su fuente de satisfacción. El reconocimiento de todo sujeto en tanto deseante, puede facilitar la incursión de un sujeto-docente que sitúa su angustia en un lugar distinto. Esto es, un sujeto que reconoce sus límites frente a las imposiciones propias y externas que ilusoriamente le imponen manejar de manera efectiva situaciones asociadas al deseo propio de sus alumnos.

6. Una doctrina sostenida por una organización de autoridad y que no admite réplica, y como tal, la tábula rasa es un dogma extremista que no admite fases intermedias entre el natismo y el innatismo. La corriente filosófica que se deriva de este dogma es el empirismo, corriente que también proclama la creencia de que la experiencia es el primer constituyente de cualquier conocimiento que se produzca en el ser humano (Wikipedia, 2012).

¡A ideales humanistas, reglas firmes!

Esta posición de salvador, redentor y sostén se debe quizá a que la educación en nuestro medio se caracteriza históricamente por ser de tinte humanista. Es decir, por dar gran importancia a la razón humana, como valor determinante, sosteniendo así la preponderancia del esfuerzo a la hora de superarse. El humanismo, como es sabido, aparece como movimiento intelectual a partir del Renacimiento. Esta tendencia cultural funda un nuevo modelo de pedagogía, a saber, se busca, al menos desde el discurso, una educación basada en las diferencias y autenticidad del sujeto (su singularidad), promoviendo lo que hoy algunos llamarían “libre desarrollo de la personalidad”, tomando al educando como eje central y máximo responsable de su propia educación.

No obstante, lo que está en el discurso suele no estar en el acto: se le vende al alumno lo que se considera es el adecuado modo de vivir. Así, todas las maneras de “conducta” deben estar determinadas por un sistema que permita a directivos y docentes medir el desempeño y la calidad del proceso. Esto sugiere entonces que más allá de un discurso sostenido en la diferencia y la diversidad, permanecen vigentes los sistemas de evaluación, diagnóstico, medición y valoración, todos ellos relacionados con dimensiones calculables y mensurables: mediciones que implican calcular, valorar y examinar a partir de lo concreto y observable.

La alusión que en el orden de lo discursivo se hace de la diversidad, queda entonces obturada, cuando menos por dos posturas: la que insiste en el cálculo y la valoración cuantitativa para efectos de medición y evaluación y la que sigue estando soportada sobre ideales del ser, que lejos de aceptar la diferencia, intentan ubicar a los sujetos dentro de esquemas de valores relacionados con la excelencia, la bondad y el éxito. Así, en el afán de promover lo bueno y lo virtuoso que todo ser humano posee, ideal este que puede ser asociado por ejemplo a consignas humanistas de inspiración rousseauiana, que consideran que la naturaleza es buena y como la raza humana proviene de ella, también es bondadosa, porque es de origen divino; es probable que la necesidad de instruir al sujeto se sostenga en esos que desconocen lo pulsional del sujeto. Desconocer las cargas del orden de lo pulsional implica la generación de sistemas educativos que ponen sus máximos objetivos en el orden de la imposibilidad, y a la luz de esos objetivos ingenuos y quiméricos, se generan métodos confusos.

Se cae en el error de creer que enseñar a los alumnos a pensar es enseñar lo que otros piensan, desde la omnipotencia de un saber completo e irrefutable y

no desde “la falta en ser”⁷. Lo que conduce a los educandos a considerar que toda tesis, juicio o postulado expuesto por los grandes pensadores a través de la historia representa la exactitud de la realidad, quitando así la posibilidad de reflexionar y construir conocimiento.

No se lea lo anterior como el aforismo piagetiano “todo lo que se le enseña a un niño le impide descubrirlo por sí mismo” (Piaget, 1985) que parece que trata de defender la relación del aprendiz con los objetos como la mejor forma de acceder al conocimiento, dejando en un segundo plano a los adultos, si no como un llamado a la necesidad de abrir espacios educativos donde se promuevan reflexiones profundas, que aun siendo “guiadas” por el adulto (docente), le permitan al educando construir y conceptualizar su mundo. Esto conduciría al niño/joven no solo a desarrollar principios éticos referentes a la *conducta social*⁸ sino también a no ser presa del sometimiento que el mundo en el que habita le plantea.

La organización escolar y el castigo

Todo está perdido si desde el principio se es tan torpe para hacer que el estudio sea causa de sufrimiento.

Juan Federico Herbart, citado por Vázquez y Manassero (2007).

Sabemos que para el psicoanálisis la ley se presenta como los elementos inconscientes que se constituyen en normativas desde la infancia, esta “experiencia metafórica” refiere que la función del padre (o quien le represente) es separar al hijo de la madre ubicando un símbolo en el lugar de esta, permitiéndole al niño ubicarse en el plano de lo simbólico, del lenguaje y por ende de la cultura. Cuando se falla en este momento lógico hay una ruptura que no permite el anudamiento del deseo a la ley por parte del individuo y cuando el sujeto no se acopla a lo normativo la cultura suele castigarlo, sacarlo del registro imaginario con un vasallaje de lo real que reclama la inclusión de este en lo simbólico. La escuela no es la excepción, ahí también se hace un llamado al “buen comportamiento”, también se castiga.

Este es un asunto que desde siempre ha sido generador de debate alrededor del ámbito educativo, que si está bien, que si está mal, si es adecuado o no, etc. En las

7. Según Lacan, desde la falta en ser la especie promueve la existencia del sujeto en el campo del significante.

8. Cumplimiento de las normas por convicción y no por temor a las represalias y castigos.

instituciones educativas siempre ha existido el castigo como método correctivo (represivo) basado, por qué no decirlo, en la violencia; primero fue el “reglazo” en las manos o piernas, el tirón de orejas, el pellizco en el brazo, luego pararse en una esquina del salón, con los brazos en alto durante largos periodos, entre otros. Con el paso del tiempo se generan nuevos dispositivos culturales tales como las reformas educativas, el fortalecimiento de los derechos de los niños y las “pedagogías para el castigo”; llegamos a una era donde aumentar o quitar representa la solución, aumentar lo displacentero y disminuir lo placentero para el alumno: A quien “se porta mal” se le quita la salida al descanso o recreo, se le dejan más tareas para la casa o se pierde la disciplina. Aparece así, entre otras, la tarea como castigo, cuando el objetivo de esta debe ser la práctica, la ampliación y sobre todo la reflexión acerca de un tema de interés propuesto en clase.

Ya Freud en 1929 (1930), en *El malestar en la cultura*, advertía sobre esto: “no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien la protección y bienestar para todos” (pp. 30-31), haciendo referencia a la incapacidad del hombre para conseguir la felicidad y a cómo procura encontrarla a través de la cultura, que también resulta inepta para lograr su cometido gracias a lo indomable de la naturaleza, en este caso a la naturaleza humana, que pretende el orden para su supervivencia.

Es decir, seguimos utilizando métodos violentos aunque ya no se golpee. Estos modos de disciplina aún son defendidos por los profesores de la “vieja escuela” bajo el discurso: “a mí me educaron a punta de rejo, así, y aquí estoy, no tengo traumas, pues es verdad que la letra con sangre entra”.

Muchos de estos castigos se dan como represalia a políticas que (para los alumnos) carecen de sentido y no representan una necesidad real para el proceso académico, como: no masticar chicle en clase, no correr en el espacio del descanso, asistir de manera obligatoria a los ceremoniales o actos religiosos así se pertenezca a un credo diferente al que se inscribe el colegio, y se recrimina si no hay buen comportamiento durante este.

Al alumno se le recrimina lo mismo todos los días: “porte bien el uniforme”, “haga silencio en la fila”, “recuerde que esto no es una plaza de mercado”, “¿por qué todos los días le tengo que decir lo mismo?”, etc. Es decir, hay un constante llamado a la norma, una necesidad evidente de ubicarse, en el caso del maestro, en el lugar de autoridad, a la cual no se le puede faltar, pues es lo que con mayor severidad se castiga. Lo particular de los castigos en el colegio es que se llega a este sin el paso por la justicia (vamos directamente de la justicia a la norma). Cuando el alumno se llama a descargos no se le escucha, solo se le oye, se le

pide que escriba su “versión de los hechos” en el anecdotario, pero esta defensa no suele ser tenida en cuenta, pues el castigo ya viene definido por un “manual de convivencia”. El educando debe acatar la norma.

Hay dos actores del conflicto que quedan excluidos de esta dinámica, a saber: el alumno y los padres.

Los estudiantes y los padres de familia no participan en su definición del reglamento estudiantil⁹, este tiene por lo general dos partes sustanciales: los derechos y los deberes. El ejercicio de la autoridad escolar enfatiza la parte reglamentaria que se refiere a los deberes, particularmente a los deberes de los estudiantes y minimiza lo que tiene que ver con los derechos de los estudiantes (Sandoval, 1993).

El niño y la cita a psicología

Cuando se habla del psicólogo en el colegio a menudo se tiene el supuesto de que existe un “regulador” en la institución encargado de mediar, arreglar y reeducar, teniendo como campo de acción aquel donde la pedagogía y sus métodos se consideran impotentes, es decir, se ve al psicólogo como un elemento necesario para mantener a un sistema articulado de la manera estipulada. Por tal razón, a la consulta llega principalmente el indisciplinado, el grosero, el agresivo, el desobediente o el mal estudiante.

Es común que el docente director de grupo se acerque pidiendo un espacio para alguno de sus alumnos o para el grupo entero: “ve, llámame a este muchacho... que ya no sé qué hacer con él” es una frase habitualmente escuchada en la consulta del psicólogo. Es evidente entonces que existe una demanda, mas no es la demanda del estudiante, es la del docente, es su angustia la que se encuentra puesta en forma de queja.

Si bien el ideal sería escuchar al “demandante”, el sistema exige una forma diferente de operar, a saber: se espera que el psicólogo “atienda” al educando, buscando encontrar un quehacer para con la angustia del docente.

Inicia entonces el proceso, se envía una citación al alumno donde se le invita a la oficina del psicólogo, generalmente es el docente quien realiza el puente (psicólogo-estudiante) y entrega la citación, diciendo algo como “aquí le mandó el psicólogo” o “vea que el psicólogo lo necesita”. Esto constituye un escenario inicial en donde lo que el alumno puede llegar a traducir es que ahora la de-

9. Hoy se le denomina *Manual de Convivencia*.

manda es del psicólogo, así lo asume, lo cual se hace evidente cuando llega a la consulta diciendo: “¿Para qué me necesita?”, “¿Usted me mandó a llamar?”.

Empezar el proceso sin demanda del consultante dificulta la posible evolución del mismo, pero no detiene el “afán de cura” de los demás actores que esperan que el psicólogo logre (preferiblemente en un corto tiempo) la modificación de la conducta del educando.

Como hemos de notar, la petición es eliminar un síntoma; el tutor no quiere que el niño o joven se siga comportando de x manera. Si el psicólogo accede a tal fin, sin antes procurar encontrar el trasfondo del síntoma, no logrará siquiera acercarse a la cura y quizá solo se consiga el desplazamiento del síntoma, lo que posiblemente disminuiría la angustia del docente.

Entonces, ¿cómo llegar a ese trasfondo? Esta pregunta no tiene una respuesta exacta, pero si reflexionamos sobre ella podemos considerar algunos aspectos. Es preciso que el educando cuente con un espacio donde se le asegure la confidencialidad y la no censura (un lugar de sujeto), así se abre la posibilidad de la escucha, “bueno ya que está aquí cuénteme algo ¿de qué será que el profesor quiere que hablemos?, ¿qué se le ocurre?”.

Es importante además no interrogar, la indagación y los datos dependen de un tiempo gobernado solo por el sujeto, solo desde ahí será posible percatarse de la relación del niño y los suyos con el síntoma. Pues en psicoanálisis la cura va mucho más allá del alivio del sufrimiento, se trata de una suerte de cambio en lo referente a la posición frente a la vida, a la subjetividad del sujeto.

Giunípero, citado por Harraca (2009, p. 2), dice:

La dirección de una cura implica nuestra abstinencia, esto implica no comprender, si comprendo, dialogo, pero desde esa abstinencia voy a habilitar a que el otro hable, por eso me quedo callado, pues mis intervenciones van en dirección a que el otro produzca, a que el otro hable; por eso el silencio es una posición ética: una posición ética es causar el decir del analizante.

En ese orden de ideas, quien debe interrogarse a sí mismo es el sujeto, es él y solo él quien debe hacerse cargo de su deseo, no el docente, no el psicólogo.

Aquí resulta clave el manejo de la “angustia” por parte del psicólogo –de no decir, de no satisfacer la demanda–; es importante entender que si se trabaja desde la creencia del saber o desde la bondad se le priva al paciente de la po-

sibilidad de reelaborar a partir de su discurso, pues se cae en una posición de “psicoorientador”, de consejero escolar.

Lacan (1958) plantea que “el analista cura menos por lo que hace y dice que por lo que es” y esto es fundamental dentro del dispositivo analítico en el cual, gracias a la aplicación adecuada de la regla analítica, se produce el encuentro entre dos personas, analista y analizante. La transferencia se consigue al momento luego de que, al acercarse a la posibilidad de poner el inconsciente en la palabra, aparece la resistencia. Ahí aparece la dimensión del otro.

Entonces sería importante que el psicólogo en la escuela, a partir de la escucha, sin pretensiones de reeducación, basado en el respeto del alumno y lejos del prejuicio, promueva en el sujeto el surgimiento de un verdadero saber; es decir, que se haga responsable de sí.

Bibliografía

- ENCARNA, M. (2001). “Experiencias: el sujeto de la educación”. En: Tizzio, H. *Reinventar el vínculo educativo: aportes de la pedagogía social y del psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- ELEGARTE, R. (2009). “Contribuciones del psicoanálisis a la educación”. En: *Educación, lenguaje y sociedad*, diciembre, vol. VI, no. 6, pp. 317-328.
- FREUD, S. (1914). *Recordar, repetir y reelaborar*. Tercera edición. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1973.
- _____ (1919-1920). *Más allá del principio del placer*. Tercera edición. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 1973.
- _____ (1927). “El porvenir de una ilusión”. En: Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1929-1930). “El malestar en la cultura”. En: Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- HARRACA, M. F. (2009). “Notas sobre la dirección de la cura”. En: *Extensión digital*, No. 2. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Rosario.
- LACAN, J. (1956-1957). *Seminario 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1958). *Escritos II: La dirección de la cura y los principios de su poder*. Barcelona: Paidós.

- LÓPEZ NOREÑA, G. (2011). *Apuntes sobre la pedagogía crítica: su emergencia, desarrollo y rol en la posmodernidad*. Málaga, España: Universidad de Malaga. Recuperado de: <http://www.eumed.net/libros/2011c/989/>
- MÉNDEZ, M. A. (2008). “Una mirada a la educación desde el psicoanálisis”. En: *Ethos Educativo*, No. 43. pp. 151-159.
- RUIZ LÁZARO, P. J. (2009). “Evaluación y manejo de los problemas de comportamiento en la adolescencia”. En: AEPaped. Curso de Actualización Pediatría. Madrid: Exlibris Ediciones.
- SANDOVAL, R. P. (1993). “La educación en Colombia”. En: M. E. Reyes, *La autocracia escolar*. Santa Fe de Bogotá: Fundación FES.
- SCHMIDT, V. (1984). *Psicoanálisis y educación*. Barcelona: Anagrama.
- VÁZQUEZ, A. y MANASSERO, M. A. (2007). *Los intereses curriculares en ciencia y tecnología de los estudiantes de secundaria*. Universitat de les Illes Balears. Palma.

Más allá del fracaso escolar*

Por: Tania Aguirre

Esta propuesta de trabajo surge como una inquietud desde el quehacer profesional como psicóloga en el campo de la educación con niños, inquietud instaurada desde la demanda cada vez mayor de maestros y padres de familia respecto a las dificultades que tienen los niños para adaptarse y seguir el ritmo que la dinámica escolar de hoy les impone, donde inquieta el niño que no atiende, que no va al ritmo del grupo, que no está dentro de los estándares que los modelos contemporáneos de educación imponen como deseables y esperables en el sujeto del aprendizaje.

Cada vez más se le da lugar en la escuela a diagnósticos colectivizantes que buscan rotular las dificultades de los niños en su proceso de aprendizaje. Es muy común que frente a la mínima falta de concentración de un niño se sugiera que tiene “déficit de atención”, diagnóstico que va acompañado de una remisión inmediata a “terapias” que buscan urgentemente suprimir “los síntomas” que los aquejan, como su “hiperactividad” o su “bajo ritmo de trabajo en el aula”, comportamientos que incomodan en la dinámica escolar y que antes de ser escuchados se busca acallarlos a como dé lugar.

Se atiende, entonces, a la demanda de los adultos, maestros, padres de familia, sin escuchar la palabra del niño, sin intentar descifrar qué nos quiere decir este sujeto al ubicarse en el lugar de la dificultad; es decir, no se atiende a su dimensión como sujeto de discurso.

* Trabajo presentado para optar al título de Especialista en psicología Clínica con orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Asesora académica Carmen Eugenia Cobo.

Esta reflexión nos puede ampliar la perspectiva frente al interrogante *¿cómo se puede apostar en el ámbito educativo por hacer surgir sujeto?*

Pensar en aquello que está en juego en el sujeto que se *ubica* en el lugar del fracaso escolar supone una reflexión orientada a pensar el “fracaso escolar” como un lugar que el sujeto ocupa y no como algo de lo cual padece, que nos invita a preguntarnos *¿qué nos señala ese niño ubicándose en el lugar del fracaso escolar?*

Por lo tanto, abordar la reflexión respecto a aquello que puede estar “más allá del fracaso escolar”, nos exige entender quién es el sujeto del aprendizaje y cómo ese sujeto construye su deseo, así como conceptualizar respecto al deseo materno y la metáfora paterna, aspectos fundamentales en la construcción del deseo del sujeto.

Así mismo, es fundamental establecer qué entendemos por fracaso escolar y qué puede revelar el fracaso escolar en el sujeto, interrogantes permanentes en la escuela donde esta problemática es un enigma para maestros y padres de familia; es decir, cuestionan a ese adulto que acompaña los procesos de aprendizaje.

El sujeto del aprendizaje y el deseo

Hablar del sujeto del aprendizaje desde una perspectiva psicoanalítica supone dimensionarlo como un sujeto atravesado por el deseo. Entendiendo al sujeto como un ser del lenguaje que en su proceso de aprendizaje es activo, que habla y expresa su demanda de saber.

Para que se inicie este proceso de aprendizaje, para que el sujeto pueda hacer una demanda de saber, es necesario que el sujeto pueda desear. Por lo tanto, es fundamental tener en cuenta la relación del sujeto con su deseo; deseo de aprender, en este caso.

El deseo de un niño que llega al mundo se ubica inicialmente en el deseo del Otro, deseo de ese Otro primordial, el Otro materno, que inicia antes de su nacimiento, desde cómo fue nombrado y hablado por otros. El lenguaje nos precede, es decir, según sean los significantes que inauguran la llegada de ese niño, así seguramente será la manera de instalarse en el mundo.

Citando a Fernando Palacio (1993), ante la pregunta del niño sobre *¿quién soy?* los significantes que provienen del Otro son los que responden. El niño encontrará –en tanto ser hablante– eso que lo determina en el Otro, de este modo su estructura se definirá de la forma como se relacione con ese Otro.

El *deseo*, por lo tanto, es fundamental para que el sujeto ingrese en la relación con el saber. El deseo de saber y aprender está mediado por las relaciones del sujeto con el Otro.

El Otro materno es quien acompaña a significar ese mundo que empieza a descubrir el niño. Es a partir del Otro que se empieza a construir y a darse un lugar; pero también es fundamental que pueda tomar distancia de ese Otro para que pueda devenir como sujeto.

Deseo de la madre

No existe ninguna palabra que pueda nombrar el deseo. Pero la palabra es una condición necesaria para instaurarlo. Palabra que viene del Otro. Como es conocido, una de las premisas lacanianas es que el deseo, es el deseo del Otro. Para el niño es el deseo del Otro primordial, deseo del Otro materno que es un enigma, que lo lleva a interrogarse *¿qué quiere el Otro de mí?, ¿qué soy yo para el Otro?* El sujeto busca dar significación al deseo del Otro.

El deseo, entonces, si es el deseo del Otro, es un mensaje por descifrar. La falta, por lo tanto, esta en relación con el deseo, al Otro le falta algo, tiene una carencia, porque le falta puede desear, no podría desear lo que ya tiene.

María Dolores Camps (2005) dice que cuando el niño sigue siendo el objeto que completa a la madre, no puede sostener su deseo de aprender porque aprender es un acto que se realiza de manera independiente. Entonces, el deseo de saber y aprender implica un renunciamiento a la satisfacción inmediata.

También afirma Camps que las significaciones que el otro da, definen al sujeto. El sujeto es la respuesta al deseo del Otro pero tiene una responsabilidad frente a su propio deseo. Para que se produzca el acto educativo es necesario el consentimiento del sujeto. El deseo de aprender no puede ser ordenado, nadie puede obligar a otro a desear.

Por lo tanto, cuando el niño está apresado como objeto en la problemática inconsciente del Otro, su propio deseo no puede salir a la luz.

En esa relación con la *madre completa* que es el todo para ese hijo, nos dice, se obtura la posibilidad de desear. Esa madre completa genera un alto nivel de angustia en el niño. Es fundamental, por lo tanto, que se dé la separación primordial de la madre y de los significantes de su deseo, que viene fundamentalmente del padre que entra a establecer esta interdicción entre madre e hijo. Interdicción que cada vez más ha dejado de operar en nuestros tiempos, dejando a estos niños, ubicados como objetos de la madre, donde no se puede construir deseo.

La metáfora paterna

Camps (2005) dice que

La pulsión puede cumplir un papel patógeno en la relación madre-hijo. El niño puede ocupar el lugar de objeto "a" para la madre. Si el Nombre del Padre no opera, si el niño no puede tener acceso a lo simbólico, su dependencia vital del gran Otro materno induce a una satisfacción de índole pulsional, cercana a un goce perverso (p. 2).

La metáfora paterna es un concepto que introduce Lacan en sus primeros años de enseñanza, donde propuso una concepción para dar cuenta de la función del complejo de Edipo y su finalización, descrita por Freud como complejo de castración, para explicar de qué modo el padre se convierte en portador de la ley.

El padre prohíbe; lo que prohíbe es a esa madre, éste es el fundamento del complejo de Edipo, ahí es donde el padre está vinculado con la ley primordial de la interdicción del incesto. La madre, podría decirse, es del padre, no del niño. Esto genera una primera rivalidad padre-hijo. Aquí, aunque el padre no esté presente lo hará a través de la madre, así, en cuanto simbólico, interviene en la frustración. Milmaniene (1995) plantea que "es la madre la que posibilita la constitución de la metáfora paterna en tanto da entrada a la palabra del padre, la que deberá ser pronunciada por un hombre que no claudique en el ejercicio efectivo de su función" (p. 48).

En el nivel de la privación, donde el padre se hace preferir a la madre y donde, se puede decir, termina el lugar de identificación, el resultado final es la identificación del niño con su padre, pero hay un momento anterior donde el padre entra como privador de la madre, ubicándose en la relación de la madre con *el objeto de su deseo*, se ubica como el que castra, aquí lo que se castra no es al hijo sino a la madre. Por lo tanto, es fundamental una madre deseante, que no la complete el hijo, que se pueda ubicar en el lugar de mujer frente al padre.

La función del padre es central en el Edipo; es allí en donde se ve presentificada. Lacan (1956) se refiere a la metáfora paterna como una simbolización primordial entre el niño y la madre, poner al padre, en cuanto significante, en lugar de la madre.

$$\frac{\text{Nombre del padre}}{\text{Deseo de la madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la madre}}{\text{Significado al sujeto}} = \text{NP} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

Se trata, dice Jean-Claude Maleval (2002), de una formalización del complejo de Edipo basada en el principio de su reducción metafórica. El padre y la madre solo intervienen allí en cuanto significantes, el producto de la operación es triple. El nombre del padre se inscribe de modo que la madre queda interdicta, ocupa el lugar del Otro y queda en el olvido, mientras que el falo le es dado como significado al sujeto. Por lo tanto, se libera de la omnipotencia del capricho materno y será capaz de orientarse de acuerdo con la significación fálica, que posee una función de normativización del lenguaje. La función fálica hace al sujeto apto para inscribirse en discursos que constituyen un vínculo social.

La subjetivación primordial del niño consiste en establecer a esa madre como ser primordial que puede estar o no estar. Esa madre se ha constituido en un ser esencial para el niño. Lacan (1956) dice que el niño no solo apetece su cuidado, sino es el deseo del Otro, su deseo es el deseo del deseo de la madre.

Ese algo que le falta es precisamente la existencia detrás de ella de todo orden simbólico del cual depende, y que permite cierto acceso al objeto de su deseo, este objeto es el falo, que viene a ser el ordenador simbólico. Esta mediación la da la posición del padre simbólico.

Lacan (1956) menciona que para comprender el Edipo se ha de considerar tres tiempos: en un primer momento lo que el niño busca es poder satisfacer el deseo de su madre. Ser el deseo de la madre, por lo tanto ser el falo.

En un segundo momento el padre interviene. La metáfora paterna entra a operar en la díada madre-hijo. El padre interviene como agente de castración –priva a la madre del falo; el padre es quien lo tiene–. Es necesaria esta interdicción, donde el padre introduce la ley. El padre viene a limitar la desmesura de la madre.

En un tercer momento opera la castración para el niño –se identifica con el padre y adquiere los títulos de virilidad–. Esta identificación la denomina Lacan *Ideal del yo*. El padre interviene como real y potente. El padre interviene como quien sí tiene el falo. Los títulos de virilidad que el niño recibe los podrá utilizar más adelante.

Blanca Aranda (1999) dice que “la función paterna se constituye como elemento crucial en la estructuración psíquica del sujeto, puesto que esta función es la que permite vehicular el significante fálico que es lo que separa a la madre del hijo” (p. 1), introduciéndose de esta manera la castración, y ubicando así al sujeto en una posición de falta. Aranda dice en el mismo texto:

La función paterna posibilita esa condición de falta en la existencia del sujeto, abriendo un vacío que no puede ser colmado. Esta falta posibilita el deseo, y la demanda, siempre metonímica e inagotable, pues remite a la carencia generada siempre por la castración (p. 1).

Entonces, la función del padre simbólico como soporte de la ley al prohibir el incesto, posibilita el ingreso del sujeto al orden de la cultura y accediendo el niño a la metáfora paterna se instala en el orden simbólico.

El fracaso escolar

Desde el ámbito educativo la escuela introduce el concepto de “fracaso escolar”, para categorizar a quienes no logran entrar en el proceso de aprendizaje en el contexto de un sistema educativo establecido, asociándolo a dificultades de aprendizaje o de atención.

El “fracaso escolar” es un malestar en el sujeto; como concepto tiene sus inicios recientemente, cuando la educación obligatoria tuvo lugar en la sociedad a finales del siglo XIX y gradualmente fue adquiriendo una connotación mayor de incapacidad que generó señalamiento y exclusión.

Años atrás pocos tenían la posibilidad de acceder a la escuela, por lo tanto estar por fuera de ella no tenía una connotación de fracaso. Actualmente, cada vez más la sociedad moderna, en su deseo de privilegiar el cumplimiento de estándares que determinan el éxito, relega a quienes no logran mantener el ritmo impuesto o no logran entrar en estos estándares esperados. La escuela hace parte constitutiva de esa sociedad que se incomoda con la dificultad y concretamente con la aceptación de la diferencia.

El concepto de “fracaso escolar” es ampliamente conocido por quienes han atravesado por la experiencia de la formación escolar, desde su propia historia personal o la de otros que se han ubicado en ese lugar y que bien pueden dar cuenta de la manera como lograron movilizarse de él o, por el contrario, mostrarnos cómo definitivamente quedaron marcados en ese lugar.

El “fracaso escolar” representa alejarse del éxito tan apetecido en la sociedad contemporánea, aquel que no alcanza lo esperado y que no entra en la dinámica del grupo, que está por fuera de él. Anny Cordié (1994) dice que:

(...) el fracaso, opuesto al éxito, implica un juicio de valor, y este valor está en función de un ideal. El sujeto se construye persiguiendo las ideas que se le proponen a lo largo de su existencia: De esta manera es el producto de estas identificaciones

sucesivas que forman la trama de su Yo. Esos ideales son esencialmente los de su entorno sociocultural y los de su familia, ella misma marcada por los valores de la sociedad a la que pertenece (p. 22).

El proceso conceptual y reflexivo para el abordaje del fracaso escolar implica el reconocimiento de múltiples aspectos involucrados entre sí: familiares, sociales, culturales, escolares y los elementos inconscientes involucrados.

Simone Souto (2010) plantea que el fracaso escolar se constituye como un factor de segregación y exclusión para muchos niños, teniendo como consecuencia la ruptura de los lazos sociales no solo en el ámbito escolar sino llevando frecuentemente a una desinserción social más amplia y a una posición de indiferencia y rechazo del saber.

Es decir, es una problemática tan compleja que no solo afecta la relación con el saber de estos niños, sino también el aspecto relacional, porque rompe con los vínculos afectivos al señalarlos y excluirlos del grupo social al que pertenecen.

Anny Cordié expresa que “el fracaso escolar” toca el ser más íntimo de estos niños y es complejo de abordar por sus múltiples causas, vinculadas a la estructura propia del sujeto y a la relación que establece con los Otros. Así como a las consecuencias en su vínculo social.

Esta condición compleja del fracaso escolar, en tanto causa y consecuencia de la confluencia entre los ámbitos íntimos, familiares y sociales del niño, orienta entonces que al indagar en esta problemática no se pierda de vista la perspectiva subjetiva. Es así como Mónica Prandi (2004), plantea que:

(...) el fracaso es lo que retorna de la obligatoriedad escolar que el sistema propone. Nos hace pensar que en la época donde la escolaridad es un derecho y obligación para con el niño, donde la educación es la vía para alcanzar los valores que se erigen en la sociedad contemporánea, en esa precisa coyuntura un fracaso toma lugar. (...) es importante hacer resonar la palabra fracaso que nomina esta modalidad de malestar en tanto señala lo que no se ajusta a lo que el sistema propone para todos. El fracaso escolar es lo que retorna, producido por el actual tratamiento del goce en la cultura (p. 136).

El fracaso escolar, entonces, devela el malestar de ese niño que hace síntoma. Según Lacan (1969), “el síntoma del niño está en posición de responder a lo que hay de sintomático en la estructura familiar” (p. 1).

“El síntoma puede representar la verdad de la pareja familiar” (p. 1). Por lo tanto, direcciona la mirada al lugar de los Padres, allí donde está en juego el deseo del Otro del que poco a poco el niño debe liberarse para construir su propio deseo.

Lacan (1969) agrega:

Cuando la distancia entre la identificación con el ideal del yo y la parte tomada del deseo de la madre no tiene mediación (la que asegura normalmente la función del padre), el niño queda expuesto a todas las capturas fantasmáticas. Se convierte en el “objeto” de la madre y su única función es entonces revelar la verdad de este objeto (p. 1).

El niño interpreta que a la madre le falta algo, él cree que es él lo que le falta a la madre. Lacan introduce posteriormente el falo como significante. El falo como estatuto de significante. Esta dimensión, dice Quiroga (2000),

(...) funciona como el operador significante desde el cual Lacan trabaja el complejo de castración como nudo estructural. En este sentido el complejo de castración implica para Lacan la barradura no solo del sujeto sino también del Otro, siendo este matema de la barradura del Otro lo que se vuelve insoportable para el sujeto (p. 2).

Veremos así, como dice Anny Cordié, que esa angustia por esa madre completa hace que el niño tema ser devorado, “esta relación apasionada y mortífera con la madre esconde pulsiones de muerte extremadamente violentas y difíciles de movilizar” (p. 32). Así, el sujeto preso en esta relación, similar al caso de la anoréxica que pone su esfuerzo en “comer nada”, el niño en esta posición asfixiante hará el esfuerzo por “saber nada”. El niño está atrapado en su condición de objeto. Por lo tanto, es fundamental la interdicción del padre frente al *deseo de la madre*.

Solo con la castración podrá liberarse del dominio de ser el deseo del Otro, para poder construirse como ser de deseo, de su propio deseo. Desear aprender, por ejemplo.

El aprendizaje escolar, entonces, podríamos decir que no está separado del orden afectivo, de lo pulsional, de lo más íntimo que estructura al sujeto. Por lo tanto, cuando el niño se ubica en el lugar de la dificultad, devela algo que va más allá del fracaso escolar para orientarnos a un lugar fundante en la constitución del sujeto.

A continuación se presenta un caso en el contexto de la práctica clínica en una institución educativa de un niño de ocho años que inquieta a los maestros por sus dificultades para incorporarse en la dinámica del aula. Le cuesta mantener

la atención por cortos espacios de tiempo, se le dificultan las relaciones con otros, permanece apático por el aprendizaje, su proceso de lectura y escritura es aún muy inicial:

Esteban es un niño que llegó al primer grado temeroso por las actividades planteadas en el aula y con gran dificultad para incorporarse a la dinámica grupal. No se mostraba interesado por las actividades en el aula y permanecía apático frente a las diversas propuestas de enseñanza.

Evidenciaba además dificultad para expresar sus emociones y era difícil establecer una conversación con él porque se ubicaba con una actitud de un niño menor a su edad, donde no lograba dar cuenta de sí mismo. Requirió de un apoyo especial para poder hablar de los temores que le dificultaban la posibilidad de enfrentarse a las exigencias propias del grado primero.

El niño no lograba dar cuenta de su historia personal, no sabía el día de su nacimiento y los nombres de las personas más cercanas de su familia.

Se evidenció en Esteban un temor muy grande frente a su crecimiento, que fue verbalizado por el niño como “Mi mamá no me deja crecer” y “Yo no quiero crecer”, mostrando un alto nivel de dependencia a su madre, que asumía por él sus responsabilidades escolares, así como su cuidado personal de manera absoluta; es decir, el niño a sus 8 años no había asumido nada de su propio autocuidado.

Dormía con sus padres, su madre lo bañaba, lo vestía, alistaba sus cuadernos, hacía todo por él, mientras el padre permanecía ausente en el acompañamiento. Esta poca asunción de sí mismo, donde todo era asumido por la madre, le dificultaba poder enfrentar las mínimas exigencias planteadas en el espacio escolar.

La relación de Esteban y su madre era muy dependiente, su madre le suplía todas sus necesidades y se constituía en una angustia para el niño no contar también con su presencia en el contexto escolar para resolverle sus dificultades.

Cuando Esteban inició el año escolar le costaba mucho tomar conciencia de la existencia del otro y atender a sus demandas. Usualmente se le observaba jugando solo, evadía el contacto visual y corporal con los otros. No sabía cómo establecer relación con los otros. Tenía poca conciencia de la existencia del otro.

Esteban lograba tener un acercamiento menos angustiante con los adultos que con sus pares.

Es importante observar, a la luz de esta experiencia clínica, cómo el hijo es todo para la madre, el hijo se ha constituido en objeto para la madre, apresado en un goce sin límite y donde no se observa operar la función paterna que establezca interdicción en esa relación madre-hijo, necesaria como función reguladora.

Se observa una madre absoluta que colma a ese hijo y obtura en él la posibilidad de desear. A su vez, se convierte para el niño en una fuente de angustia ser tomado por esta madre de una manera aplastante, que no le permite ser.

El niño atrapado en el deseo de la madre no logra dar cuenta de su propio deseo, mostrándose perdido en el contexto escolar frente a los otros y frente a la exigencia que le demanda el trabajo escolar. Se ubica en el lugar de objeto de la madre, donde ella hace todo para él.

En el fragmento del caso Esteban se puede observar cómo “más allá del fracaso escolar” podemos encontrar una madre que se ubica como una madre completa, que es todo para su hijo y que obtura en el niño la capacidad de desear.

El lugar de la construcción de deseo es un punto crucial al analizar lo que sucede con Esteban, porque apresado como aún se encuentra en el deseo de la madre este niño no logra dar cuenta de sí mismo como sujeto distinto a su madre y por lo tanto no puede desear nada para sí. Esteban solo está puesto en un lugar que le es ajeno y donde se debate entre la dependencia a su madre y el temor de ser aplastado definitivamente por ella.

En el caso de Esteban, es fundamental entonces cómo el niño nombra su dificultad, es decir, si ubica el lugar de fracaso escolar que se le está señalando como una dificultad propia o si las dificultades en su proceso de aprendizaje escolar aparecen como una respuesta a lo que viene del Otro que se torna para él incomprensible y aplastante.

Es importante detenernos en lo que nos dice su síntoma, justamente allí donde el mismo parece inscribirse como una defensa ante un medio que impone en él la demanda del éxito escolar, imperativo que recibe de manera categórica de padres, escuela y sociedad.

Es entonces necesario dar la palabra al niño como sujeto de discurso y darle un lugar a su propia demanda, allí donde se insiste en escuchar solamente la demanda de padres de familia y maestros bajo el imperativo del éxito escolar.

Souto (2010) plantea que en la escuela el fracaso escolar permanece como un resto insoluble, y es justamente ese lugar de resto, de desecho, que permite al psicoanálisis reconocer en el fracaso escolar un síntoma, donde existe un modo de satisfacción que confiere un lugar al que no se deja absorber por la generalización del saber. Por lo tanto, tratar el fracaso escolar como un síntoma significa no reducirlo a una disfunción, significa poder reconocer la manifestación de un goce singular que confiere a cada uno su diferencia y su dignidad,

pues refiriéndose a su síntoma cada sujeto podrá situarse a partir de aquello que le es propio.

Reflexiones finales

La construcción del *deseo* del niño se constituye en fundamento de su aprendizaje. “Desear aprender”, nadie puede desear por él, así exista sobre sí la demanda imperativa de padres, maestros y sociedad.

El deseo de saber, dice Freud citado por Cordié (1994), se asimila a una pulsión que puede ser inhibida; hay entonces una detención de las inversiones cognitivas, inversión de la pulsión que se puede traducir en “saber nada”, que equivale a “comer nada” del anoréxico.

El sujeto se puede ubicar por una elección inconsciente por fuera de su propio deseo, no puede sostener su deseo de aprender.

Como se plantea al inicio de esta reflexión, la posibilidad de pensar en aquello que está en juego en el sujeto que se *ubica* en el lugar del fracaso escolar nos exige situar el “fracaso escolar” como un lugar que el sujeto ocupa y no como algo del cual padece, que nos plantea la pregunta *¿qué nos señala ese niño ubicándose en el lugar del fracaso escolar?* Interrogante al cual se ha querido dar respuesta partiendo de conocer cómo un sujeto aprende a partir de su propio deseo. Dándole a la construcción de deseo en el sujeto un lugar fundante para que pueda posibilitarse un acto de aprendizaje, para que el sujeto pueda vincularse al saber y logre expresar su propia demanda.

Pensar entonces en cómo el sujeto construye su propio deseo nos sitúa en el encuentro de cada historia particular; que comienza cuando el sujeto llega al mundo y es nombrado por otros que lo hacen preexistir en el lenguaje y entrar en el mundo simbólico.

Preguntarse por *el sujeto ubicado en el lugar del fracaso escolar* en la medida en que tiene una particularidad propia de su existencia deja de ser una situación circunstancial, para constituirse en una situación estructural que hace parte de la constitución del sujeto. Por lo tanto, pretender abordarlo desde una concepción que solo desea acallar los síntomas, no le otorga la responsabilidad al sujeto, no interroga al sujeto ni a la familia por lo que acontece. No rescata su singularidad.

Siguiendo las palabras de Simone Souto, la dirección al síntoma y la localización de un goce allí donde el saber fracasa hacen surgir una posibilidad en el lugar

donde había un rechazo al saber, advenir un saber sobre el goce, un saber nuevo, lo incomparable de cada uno.

Así, dice Souto, al subvertir al discurso del amo que prohíbe el goce en pro del ideal, el psicoanálisis hace del síntoma un resto que nos orienta y nos enseña. Dejarse enseñar por el síntoma, es esa la contribución que el psicoanálisis, a partir de su experiencia, puede dar al campo de la educación.

Reconocer algo “más allá del fracaso escolar” implica entonces la posibilidad de escuchar al sujeto hablar de su sufrimiento, encontrar en lo singular de la propia historia del sujeto sobre su decir, sobre lo que le acontece. Es poder darle un lugar al sujeto del discurso que puede tener una palabra frente a eso que otros dicen de él. Es entonces apostar en el ámbito educativo por hacer surgir sujeto a partir de la palabra del niño; es decir, escuchar su propia demanda más allá de la demanda de padres de familia y maestros.

Bibliografía

- ARANDA, B. y Otros (1999). “La función paterna en la Clínica Psicoanalítica”. En: *Revista electrónica de Psicología de Iztacala*, México. <http://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/>.
- CAMPS, M. D. (2005). *El malestar docente, su posición y su deseo*. Seminario del campo Freudiano de Valencia.
- CORDIÉ, A. (1994). *Los retrasados no existen*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- LACAN, J. (1969). “Dos notas sobre el niño”. En: *Otros escritos*. Buenos Aires: Manatid.
- _____ (1956). Seminario IV. *La relación de objeto*. Buenos Aires, Barcelona y México: Paidós.
- _____ (1957). Seminario V. *Las formaciones del inconsciente*. Barcelona: Paidós.
- MALEVAL, J.-C. (2002). *La forclusión del padre, el concepto y su clínica*. Buenos Aires: Paidós.
- MILMANIENE, J. E. (1995). *El goce y la Ley*. Buenos Aires: Paidós.
- QUIROGA, O. (2000). *El fantasma y la presencia de lo real*. Recuperado de: www.kennedy.edu.ar/deptos/psicoanalisis/articulos/fantasma_presencia.pdf
- Revista El niño (1996), Revista del instituto del Campo Freudiano. Distribuida por Paidós.

- SALMAN, Silvia (2004) Compiladora. *Psicoanálisis con niños. Los fundamentos de la práctica*. Grama ediciones. Buenos Aires Argentina.
- SOUTO, S. (2010). Éxitos y fracasos en la educación: o “cuando el resto enseña”.
- SOLANO, E. (1993). Compiladora. *Clínica psicoanalítica con niños en la enseñanza de Jacques Lacan. La ausencia de significación fálica*. Ed. Cegan, Medellín, Colombia.

La agresividad en la escuela: una mirada psicoanalítica*

Por: Elizabeth Ceballos

Introducción

En el presente trabajo se pretende enunciar la manera como la agresividad está presente en la escuela, teniendo en cuenta que la misma tiene su origen en lo subjetivo. Gallo (2006) afirma que: “La presión agresiva es humana y posee un sentido que no está en condiciones de comprender sino el mismo sujeto que la padece” (p. 1). Así, parte de experiencias particulares y se presenta dentro de una “constitución que es subjetiva” (Lacan, 1948, p. 7). Por lo que nos iremos dando cuenta de que tiene sentido en la medida en que la formación misma del yo parte de un encuentro con la imagen especular, que en un principio va a resultarle agresiva y hostil al sujeto. Sin embargo, esta tensión agresiva que surge de la observancia de aquella imagen o imago, como alude en llamar Lacan, es lo que propiciará el establecimiento del vínculo social con el Otro y el semejante.

Seguidamente, se dirá que esa organización estructural que conforma nuestro yo, será la base primordial para ir descubriendo la inclinación agresiva en el hombre y ese será un punto interesante para dilucidar en este escrito. Y para un mejor desarrollo del artículo en cuestión, se ha tenido a bien aferrarse a la línea psicoanalítica, con apoyo en dos autores prestigiosos, que van a permitir aclarar justamente la cuestión que aquí nos ocupa, en cuanto al tema de la agresividad.

* Este capítulo es el resultado del trabajo de grado por optar el título de especialista en Psicología Clínica con orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura Cali (Freud-Lacan) y fue orientado por el profesor Johnny Javier Orejuela.

De esta manera, se hará referencia a los estudios y postulados teóricos que Sigmund Freud y Jacques Lacan tienen al respecto de este tema. Con el fin de ofrecer claridad en el concepto de agresividad, se toma la siguiente definición:

Es una tendencia o conjunto de tendencias que se actualizan en conductas reales o fantasmáticas, dirigidas a dañar a otro, a destruirlo, a contrariarlo, a humillarlo, etc. La agresión puede adoptar modalidades distintas de la acción motriz violenta y destructiva; no hay conducta, tanto negativa (rechazo de ayuda, por ejemplo) como positiva, tanto simbólica (por ejemplo, ironía) como efectivamente realizada, que no pueda funcionar como agresión. El psicoanálisis ha concedido una importancia cada vez mayor a la agresividad, señalando que actúa precozmente en el desarrollo del sujeto y subrayando el complejo juego de su unión y desunión con la sexualidad. Esta evolución de las ideas ha culminado en el intento de buscar para la agresividad un substrato pulsional único y fundamental en el concepto de pulsión de muerte (La Planche y Pontalis, 2004, p. 13).

La idea que el texto pretende brindar es la de una agresividad como condición inherente al ser, que se plantea a través de una tendencia mortífera (Lacan, 1948). Esta según se dice estaría presente en todo ser humano, a partir de lo que Freud (1920) ha llamado pulsión de muerte.

A partir de aquí, nos encontraremos con explicaciones concernientes a la agresividad, las cuales estarán apoyadas bajo la mirada de varios teóricos, incluidos Freud y Lacan. De igual manera, en el cometido de dilucidar la cuestión de la agresividad en la escuela nos topamos con el lenguaje que sería el vehículo por el que el sujeto encuentra al Otro y a su vez en este encuentro también se plantean relaciones ambivalentes de odio y agresión que hacen parte de la vida en sociedad y que conforman el llamado lazo social, que se tendrá la oportunidad de observar dentro del juego de relaciones del sujeto con sus semejantes.

La agresividad en Freud

El concepto de agresividad en Freud, es desarrollado a partir de varios de sus escritos; es así como en uno de ellos expresa Freud (1932), “el hombre tiene dos fuerzas contrapuestas o instintos que llevan al individuo a la conservación de la vida en un caso y en otro a la destrucción y muerte” (p. 3211). De esta manera, es como ya se señala por medio de Freud que el hombre oscila entre dos fuerzas antagónicas u opuestas. Igualmente afirma que el comportamiento humano, en el hombre, es parecido al de un campo de batalla en el que se enfrentan estas dos fuerzas biológicas poderosas, que él denominó impulsos de la vida contra el impulso de muerte.

La Primera Guerra Mundial fue el punto de partida, el motivo fundamental y la línea divisoria para que Sigmund Freud se ubicara en la formación de su teoría de la agresividad. Así mismo, la pregunta formulada por Albert Einstein en la carta que intentaba responder el interrogante de “¿cómo evitar a los hombres el destino de la guerra?”, también brinda valiosas indagaciones, en la que Freud (1932) no solo le da un reconocimiento al instinto natural de los hombres hacia la destrucción sino que además plantea que tanto el instinto de vida como el instinto de muerte coexisten y que el uno no puede desligarse del otro.

Freud (1932) afirma:

Uno cualquiera de estos instintos es tan imprescindible como el otro, y de su acción conjunta y antagónica surgen las manifestaciones de la vida. (...) parece que casi nunca puede actuar aisladamente un instinto perteneciente a una de estas especies, pues siempre aparece ligado como decimos fusionado con cierto componente originario del otro, que modifica su fin y que en ciertas circunstancias es el requisito ineludible para que este fin pueda ser alcanzado (p. 3212).

En igual sentido podemos concebir el sadismo o el instinto sádico como un instinto en el que el sujeto expulsa hacia el objeto su hostilidad o destructividad; en tal caso, Freud (1920) refiere: “El sadismo es realmente un instinto de muerte, que fue expulsado del yo por el influjo de la libido naciente” (p. 2535). Sin embargo, tal cuestión apoya la tesis de Freud, en la que en el ser humano se entremezclan dos fuerzas; queda establecida la conocida ambivalencia amor-odio de la vida erótica.

De esta manera, se hacen avances y constataciones en la dualidad planteada entre los instintos sexuales que son llamados como de vida y los instintos del yo que en principio se reconocían como los que tendían a la destrucción o a la muerte (Freud, 1920). Posteriormente, tal distinción es descartada por considerarla inapropiada, así que decide nombrar tal relación de instintos como instintos de vida e instintos de muerte.

Así es como Freud plantea muchas concepciones que unen al hombre a una agresividad natural y lo de natural se desprende desde su visión de que en el ser humano operan las dos fuerzas anteriormente explicadas que oscilan entre la vida y la muerte. La agresividad estaría ubicada en aquella que haría prevalecer la vida del individuo pero la destrucción del Otro. Ya que la agresividad sería la exteriorización de nuestra insatisfacción, que siendo intolerable en nuestro yo es proyectada hacia el exterior, y de esta manera es como el sujeto conserva su propia vida.

Freud (1920) afirma:

La relación de odio con los objetos es más antigua que la del amor, procede del repudio primordial narcisista por parte del yo del mundo externo con su efusión de estímulos. En su calidad de manifestación de la reacción de disgusto provocado por los objetos queda siempre una relación íntima con los instintos conservadores del individuo; de modo que los instintos sexuales y del yo pueden fácilmente formar una síntesis en que se repite la de amor y odio (p. 2536).

A este punto llega, luego de haber tenido algunas evidencias clínicas sobre el hecho de que el niño no necesariamente repudia al estímulo y odia al mundo por su intrusión sino que puede afirmarse que los verdaderos prototipos de la relación de odio se derivan no de la vida sexual, sino de la lucha del yo por conservarse y mantenerse (Freud, 1920).

Es así como el sujeto se encuentra en una lucha constante, producto de sus pulsiones, donde su tendencia es la de destrucción o la de autodestrucción. De igual forma, sostiene que la inclinación del individuo a destruir a su semejante es una condición de su yo narcisista, en la cual la agresividad es desplazada hacia afuera. Así mismo, el individuo como ser social que está en constantes relaciones con otros, y además “el instinto humano de agresión lo hace experimentar la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno, se opone al designio de la cultura” (Freud, 1929, p. 3052). Lo que aparentemente pretende la cultura para los seres humanos es la igualdad, el respeto y la vida en comunidad. En este sentido, Freud (1929) afirma:

La cultura sería un proceso particular que se desarrolla sobre la humanidad, y aún ahora nos subyuga esta idea (...) Añadiremos que se trata de un proceso puesto al servicio del eros, destinado a condensar en una unidad vasta, en la Humanidad, a los individuos aislados, luego a las familias, las tribus, los pueblos y las naciones (p. 3052).

Sin embargo, tal situación de unidad social en que la cultura pretende involucrar a los hombres, como un ideal de la sociedad, no resulta fácil si antes no se conciben en estas unas condiciones de vínculo social y de identificación con el otro o con la masa (Freud, 1932). Con esto, lo que se buscaría sería mitigar los instintos del hombre de hacer daño a otros; intentar, por medio del camino de la identificación con el otro, desaparecer las diferencias que los puedan llevar a serios conflictos, ya que se pensaba que “todo lo que establezca vínculos afectivos entre los hombres debe actuar contra la guerra” (Freud, 1932, p. 3213).

De esta manera, la cultura también nos propone la sustitución de ese poderío individual por el de la comunidad (Freud, 1929). Es la cultura la que viene a

poner trabas u obstáculos a ese individuo que es egoísta y solo busca su satisfacción y bien propio. A través de la cultura la conciencia moral toma fuerza en el hombre, ya que trae consigo implícita la censura por aquello que obre en perjuicio del Otro.

Freud (1929) refiere:

La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo, se opone a la parte restante, y asumiendo la función de "conciencia" [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños (p. 3053).

Así, habría que señalar que el complejo de Edipo se ubica en esta línea, donde se censura y se hacen prohibiciones al sujeto; la cultura viene a imponer sus restricciones sobre los hombres. En este sentido, es vivenciado el complejo de Edipo como un sentimiento de culpa, que es producido por el asesinato del padre. Aquí el superyó vendría a poner la censura o la prohibición por la madre y pone especial énfasis en que "no es decisivo si hemos matado al padre o si nos abstuvimos del hecho: en ambos casos nos sentiremos a fuerza culpables" (Freud, 1929, p. 3059). Esto da cuenta que el superyó actuaría como una conciencia moral en la que el sujeto no necesita experimentar el acto o promulgar el hecho para sentir el remordimiento que le genera el hacer lo prohibido.

De igual manera, también nos explica que este sentimiento de culpabilidad es atribuible "a la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre el eros y el instinto de destrucción o de muerte" (Freud, 1929, p. 3059). El complejo de Edipo le servirá luego a la cultura como soporte de estabilidad de sus ideales de unidad, ya que amparados en este, según refiere Freud (1929), "obligará a unir a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, donde solo puede alcanzarse este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad" (p. 3059).

Finalmente, Freud consideraba que la civilización o la cultura era la única que podría desviar la inclinación de los hombres a la destructividad o a la guerra. De esta manera expresaba que "todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra" (Freud, 1932, p. 3215).

La agresividad en Lacan

Para ofrecer un estudio pormenorizado en el tema que atañe a este artículo, principalmente se ha tomado como referencia la tesis *La agresividad en psicoa-*

nálisis, y por supuesto, a su vez, nos hemos apropiado de ciertos postulados de orden psicoanalítico que vienen a bien implementar dentro de este recorrido aclaratorio sobre la agresividad en la escuela.

Lacan (1948) afirma que “en el sujeto la agresividad se manifiesta en una experiencia que es subjetiva por su constitución misma” (p. 66). De igual manera, también se plantea que esta aparece como inherente al ser. Lo que se nos dice con esto es que está unida en todas las acciones del sujeto; que hace parte de la estructura formal de su yo, por este motivo no puede desligarse de la tendencia a la agresividad. A su vez se constituye, también, como una forma de resistencia en el mismo individuo, para no permitirse revelarse o descubrirse a sí mismo frente a Otro. Y es ese Otro el que el sujeto concibe dentro de un ámbito de amenaza y hostilidad. Ese que el sujeto tiene la idea de que intenta agredirle sin ni siquiera haber una provocación real; solo basta la presencia del Otro, que aparece como intruso en el campo personal del sujeto, para que se sienta una fuerte hostilidad.

De esta manera, se empiezan a develar algunas cuestiones sobre el sujeto y la agresividad; así como también aquellas experiencias agresivas que se suscitan a partir del Otro. Lacan (1948) refiere: “La agresividad en la experiencia nos es dada como intención de agresión y como imagen de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente” (p. 67).

En el contacto con el Otro es como mejor experimentamos esa tensión y tiene mucho que ver con esa primera etapa en la que, según el estadio del espejo, nos revela que el infante, al ver su reflejo y en un principio no reconocerse, observa en el reflejo una imagen completa, a diferencia de la propia, que aún está bajo una incoordinación de movimientos. Posteriormente, el sujeto al crecer podrá experimentar esta misma tensión y sensación de amenaza con la figura o la aparición del Otro, que puede ya no estar dentro de un campo imaginario, como en un principio con el infante y su imagen especular, pero aún así el sujeto no se desliga de los sentimientos de rechazo y tensión que le origina ese Otro. Ese Otro que viene a significarse, como “una afrenta directa a nuestro yo” (Lacan, 1948, p. 66).

En un mismo sentido, Lacan (1948) habla de un complejo que él denomina como complejo de intrusión y que tiene que ver con la concepción del sujeto que intenta diferenciarse del Otro y de la imagen especular (en relación con el estadio del espejo) que es observada por el que lo experimenta como hostil y amenazante.

En este complejo de intrusión se intenta introducir la idea de que ese Otro, como su nombre lo especifica, que aparece como un intruso y que tiene relación con nuestro prójimo o semejante, que puede representarse primeramente por un hermano o, en el caso del varón, el Otro vendría a ser ejemplificado por el padre, es percibido dentro del campo del sujeto como agresivo. Pero a su vez, también marca una importante función que consiste en plantear la desigualdad; es decir, el que no soy igual a este o a ese otro o quizás, también, tomar el camino de querer ser como este otro, aunque por supuesto sabiéndose diferente e incorporando así, solo aquello que le sea útil a sus fines. En este último punto nos referimos a la identificación que logra el niño con su padre, para lograr tener a una mujer que se le parezca a su madre. Esta es una de las vías por las cuales se habla de una resolución del complejo de Edipo, expuesto anteriormente por Sigmund Freud.

Es así, pues, como el complejo de intrusión viene a plantear la diferenciación de ese sujeto de Otro, que aunque hostil logra tolerar y a su vez puede llegar a identificarse con el mismo con miras a la obtención de alguna satisfacción. Al respecto, Lacan (1948) lo refiere como “una ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor” (p. 77). No obstante, no siempre el proceso de identificación logra un fin de unidad o de igualdad; por el contrario, el camino de la identificación hace surgir la hostilidad narcisista. Y ampliando un poco más la concepción de este complejo de intrusión, diremos que el Otro siempre será un intruso que vilmente intenta despojarnos de nuestra propia imagen (imagen especular) o de quienes creemos ser (narcisismo). Y es que esto se ve a menudo en la relación que establece un hermano con otro, la cual es una mezcla de amor-odio, de rivalidad y de constante tensión, en donde ambos se disputan el amor de su madre. Es más o menos parecida a la frase empleada por Lacan (1948) de “lucha a muerte” (p. 84). Pero también puede servirnos para mencionar “la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro” (Lacan, 1948, p. 77).

Aquí, el niño que se aferra a su objeto de deseo hace surgir el interés del otro. En los juegos cotidianos de los niños vemos cómo en un aula de clases de jardín, los niños se disputan todos un mismo juguete, todos lo quieren, lo jalonan, se pelean por el objeto, pero el interés solo surge después de ver que un niño ha mostrado interés por el carro o la pelota; eso basta para detonar el afecto de todos por ese carro o pelota. Así también observamos que de esa “competencia agresiva, es de donde surge la tríada del prójimo, del yo y del objeto” (Lacan, 1948, p. 77).

Lo que nos deja entrever esta tríada es el inicio de una relación ambivalente con el Otro, lo cual nos plantea que la agresividad estaría instaurada en la relación dual entre el yo y su semejante, en la cual está implícito, además de la agresión, el erotismo. Tal agresión erótica perdura como una ambivalencia fundamental que subyace en formas futuras de identificación y que además constituye una característica esencial del narcisismo (Lacan, 1948).

En lo que respecta al narcisismo, sabemos por Lacan (1948) que “la noción de una agresividad como tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto permite comprender en una función muy simplemente formulada toda clase de accidentes y de atipias de este devenir” (p. 80). Con esto, entonces, entendemos que el narcisismo que subyace en todo individuo va a ser ese puente por el que la agresividad transita. Y que a su vez, volviendo al complejo de intrusión, este no es más que la manera como la agresividad es experimentada por un individuo que se ve confrontado con Otro. Y con esta situación de confrontación, nos referimos al espacio ilusorio que une y desune a un sujeto de otro.

Así, afirma Lacan (1948): “El siguiente paso en el trayecto a la constitución subjetiva estaría marcado por el complejo de la intrusión (...). En donde la fascinación libidinal con esa imagen del semejante (o la imagen especular), tendrá como costo la total confusión entre lo propio y lo que es de la imagen del espejo” (p. 7). Con esto entendemos que el sujeto siempre se sentirá intimidado con la presencia del semejante, pero a su vez se verá atraído por esa imagen que se le revela total y bella ante su mirada, pero que en otro instante repudiará. Lo interesante de la agresividad narcisista es que se mantiene oscilante entre dos polos, el del auto-amor extremo y el de la agresión suicida (Lacan, 1948).

Así, Lacan (1948) refiere: “Hay aquí una primera captación por la imagen en la que se dibuja el primer momento dialéctico de las identificaciones”. Que es referido como un “fenómeno de Gestalt” o de totalidad en el que el niño comienza a captar el cuerpo humano y que esto es demostrable a través de la manera como el infante por medio de su sorpresa o sonrisa de júbilo parece demostrar que hay una comprensión de que ese rostro que aparece no es el de él sino de otro. “Es esta captación por la imago de la forma humana, más que una *Einführung* cuya ausencia se demuestra de todas las maneras en la primera infancia, la que entre los seis meses y los dos años y medio domina toda la dialéctica del comportamiento del niño en presencia de su semejante” (p. 77).

Todo esto como complemento, para pasar a referirnos a que en su proceso de asimilación y comprensión de la figura humana y la de la presencia de que

existe un otro distinto de él, el niño no es capaz aún de distinguir su yo del de otro; es decir, no hay una comprensión real de su actuar distinto del actuar del semejante. “El niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora. Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda la gama de las reacciones de prestancia y de ostentación” (Lacan, 1948, p. 77).

Este juego de relaciones en las que el niño empieza a identificarse pero también sucesivamente a diferenciarse del semejante, le va a ir permitiendo el florecimiento de su yo, que no solo le va a posibilitar el distingo con el otro, sino también el poder integrarse dentro de un espacio social. Pero, para nutrir más esta idea, es conveniente entender lo que nos dice Lacan (1948): “ hay aquí una especie encrucijada estructural, en la que debemos acomodar nuestro pensamiento para comprender la naturaleza de la agresividad en el hombre y su relación con el formalismo de su yo y de sus objetos” (p. 77).

Al respecto, Lacan (1948) menciona: “Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo” (p. 77).

Recordemos que para Lacan (citado por Dylan, 1997, pp. 197-198) el yo es una “construcción que se forma por identificación con la imagen especular del estadio del espejo. Es, entonces, un lugar donde el sujeto se aliena de sí mismo, transformándose en el semejante (...) El yo es una formación imaginaria en tanto opuesto al sujeto, que es un producto de lo simbólico. Por lo tanto, el yo es precisamente un desconocimiento del orden simbólico, la sede de la resistencia”.

Así pues, esa llamada tensión que surge con la presencia o la aparición del Otro, dentro del espacio social, vendría a ejemplificar la misma situación o sensación de amenaza que se percibió al observar por vez primera la imagen reflejada en el espejo. Pero además la hostilidad surge o vendría a presentarse en la medida en que el Otro le resulta totalmente intolerable, a nuestro yo. Esa idea de que el otro es mejor que uno o intenta parecerse o igualarnos no termina por acomodarse en nuestra conformación del yo. Ya que según nos dice Lacan (citado por Evans, 1997), el yo sería una “construcción imaginaria”; es decir, donde el yo engaña al propio sujeto, haciéndole ser alguien que no le gustaría ser, si no fuera porque el yo le dice que es así como será aceptado o amado. Y en donde la entrada del simbolismo vendría a sacar al sujeto de esa ilusión que el yo le plantea. De esta manera, la identificación con el semejante va a posibilitar el ingreso del Otro dentro de nuestra organización yoica, y a su vez del simbolismo, en el que el Otro aparece con unas demandas y restricciones, pero es

también este mismo el que nos permite desear. Y así se da el establecimiento de esa intersubjetividad o el lazo social, en el que la agresividad es el motor que dominará las relaciones con el Otro, puesto que forma parte de algo estructural, ligado a nuestras pulsiones y al ingreso de la lengua, que no es otra cosa que la aparición del Otro dentro de nuestro yo (Ramírez, 2007).

El lazo social en el contexto escolar

La escuela, como sitio de encuentro social, es el lugar que posterior al seno familiar vendría a simbolizar la ley o la estructura del orden. Sin embargo, es ahí donde el imaginario del niño se precipita con bastante intensidad, producto de su narcisismo y a su vez se ve abruptamente sorprendido por Otros, que intentan imponerle reglas y una serie de preceptos. A su vez se presenta la confrontación con el resto, que lo vienen a representar sus compañeros. Es en la escuela donde se experimentan esos primeros sentimientos promovidos desde el estadio del espejo, donde con la aparición de la imagen especular o de la “representación inconciente” (Lacan, 1948), se plantea una imagen considerada como amenazante a su propia “incoordinación motora”. En la escuela, en la relación con ese Otro que ya no se envuelve dentro de un juego de imágenes, sino que ese otro es tan cierto como lo es él mismo, aparece ese llamado fenómeno de la “intrusión”, en el que el sujeto experimenta, además de la invasión en su espacio personal del otro, la movilización de sentimientos como los celos y la rivalidad. Lacan (citado por Rojas, 2011) decía que los celos son el “arquetipo de todos los sentimientos sociales”. Con la puesta en marcha de este mecanismo los sujetos, o en tal situación refiriéndonos explícitamente a los niños, niñas y jóvenes pertenecientes a un determinado colegio, se sentirán siempre llamados a vivenciar, en los celos, sentimientos que promueven el rechazo hacia lo amenazante y hostil que les puede significar ese otro para su propia integridad. Así, también, Lacan (1948) nos dirá con respecto a los celos que estos “serán el punto de partida de la llamada agresividad primordial, dirigida al otro intruso”.

En un mismo sentido, Lacan (1948) retoma a san Agustín, quien da el siguiente ejemplo: “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche” (p. 78). Situación esta que ejemplifica cómo desde una edad temprana el infante se ve invadido por sentimientos de odio y rabia hacia su semejante; en tal caso, el primero con el que puede rivalizar; el otro, será su hermano, aquel que amenaza además con arrebatarle a su “objeto de deseo”, representado por su madre. Entonces surgen los sentimientos de ambivalencia amor-odio de los que hablaba Freud, que se entremezclan dentro

del “complejo de intrusión”, del cual habla Lacan (citado por Rojas, 2011), donde el niño, de igual manera, ve a ese otro como un invasor y esto cobra mayor relevancia en la medida en que el niño siente que su objeto preciado, su madre, intenta ser arrebatada. Esto también es exhibido claramente en la tríada que nace de la competencia agresiva entre el despertar del deseo por el deseo del otro, que nos describe Lacan (1948). Y a su vez, en este mismo desear lo que tiene el otro, es como el lazo social mediado por el discurso viene a poner trabas a aquello que estaría socialmente prohibido. En el lazo social se plantea el encuentro entre el uno y el otro. Aquí el uno y el otro se ven identificados por el lenguaje o los significantes. De esta manera, el lazo social es el puente que va a permitir establecer las relaciones con el Otro. Es así, como:

El lenguaje determina para el psicoanálisis al ser humano como parl´être, como ser parlante, no orgánico, no ser de necesidades biológicas sino pulsional que padece este efecto por su inscripción significativa, su inscripción en el campo de lo simbólico, cuyo correlato es la dolencia de la falta de un objeto para la satisfacción que hace al sujeto deseante causado por un objeto estructuralmente perdido (Lacan, citado por Peláez, 2011).

Así, es entonces el lenguaje el que introduce al sujeto dentro de una sociedad y le permite establecer relaciones hacer lazo social con el Otro. Las relaciones que establece están basadas en una “confusión agresiva-amorosa” (Lacan, citado por Rojas, 2011, p. 8). Pero sin lugar a dudas corresponden a un transitar ineludible de la condición humana. Ya que el ser humano es agresivo por naturaleza (Lacan, 1948). Debido a que está estructurado de esta manera —y esto ya se viene repitiendo con cierta asiduidad en este artículo, para que no se pase por alto o inadvertido—, esta condición del ser humano, que se ve atravesado por el lenguaje y que debe a éste su inscripción en el significante, en el orden simbólico el cual opera como una forma de contención de su naturaleza agresiva (Ramírez, 2007). De esta misma manera, diríamos que el hombre aparece envuelto dentro de unas estructuras que lo gobiernan que lo hacen ser pulsional, a su vez que tiende siempre hacia su propia destrucción o la del Otro. Y al saber que la pulsión hace tender al ser humano siempre a la muerte y que la vida no es más que una resistencia a ella, nos damos cuenta también que la sociedad o la cultura no es más que una invención del ser humano para engañar a la muerte, a la que estamos llamados por estructura.

La agresividad en la escuela

Durante muchos siglos se dijo (y no sin razón) que la escuela era la institución que preparaba al hombre para la vida. De padres a hijos, por generaciones y ge-

neraciones se transmitían conocimientos y técnicas que resultaban sobradamente suficientes para que el niño ingresara en la sociedad adulta con un cúmulo de saber que le permitiera su integración armónica en la sociedad.

La escuela era un lógico reflejo de la sociedad a la que pertenecía. Conservadora, con una marcada rigidez metodológica y con el maestro como centro del proceso, cumplía los fines que se proponía y que le exigían. Pero tal concepción de la escuela dejaba por ende de lado la parte subjetiva de los estudiantes, apartándose diametralmente de lo que implicaba el proceso de integración y socialización de cada sujeto que accedía a ese centro educativo. Hoy por hoy, podemos señalar a la escuela como un lugar de relaciones interpersonales. El lugar de encuentro social por excelencia. Y por ende el lugar donde lo pulsional y lo que tiene que ver con la agresividad como parte “inherente al ser humano”, aparece siempre como lo ineludible. Es la escuela o la institución educativa aquel lugar, el recinto sagrado en el que las pasiones humanas afloran sin reservas bajo el dominio de un yo que dicotomiza y enajena al sujeto, tras un telón de engaños y presuntos conocimientos (Evans, 1997). Abriendo paso en este punto al proceso de las identificaciones, en la que los niños se ven representados para un Otro. El yo es la instancia psíquica que le va a permitir al sujeto distinguir a otros de sí mismo y a su vez también el encuentro dentro del lazo social con la otredad. En ese llamado proceso identificatorio la agresividad aparece como una “correlación narcisista, producto de una identificación del yo con su semejante” (Lacan, 1948). Es justamente por esta situación que el niño o la niña en la escuela, dentro de su progreso hacia las identificaciones, va a experimentar una tensión latente, ya que el yo que tiende a las identificaciones también está anclado en su propio narcisismo y no permite que ningún otro quiera o pueda parecersele.

Así, para comprender la naturaleza humana, podemos hacerlo a través de este estudio y análisis de la agresividad que se suscita en los centros educativos. De esta manera, deberemos reconocer en lo humano lo pulsional y que esto es expresado por la vía del lenguaje. El lenguaje humano está cargado de significantes que devienen de un otro.

De igual manera, Ramírez (2007) refiere:

(...) el lenguaje, el significante, es el vehículo que saca al organismo de su autoerotismo y de su autodestrucción, porque por sí mismo, el individuo, desde que nace, ya tiende a morir y conduce al sujeto, constituido así, por la coincidencia del Otro y el goce, hacia el lazo social (p. 26).

El lenguaje hace posible establecer vínculos sociales, y ayuda a apartar al ser humano de su autodestrucción, permitiendo el encuentro con el Otro. Es, así mismo, el único medio por el que el sujeto logra liberarse momentáneamente de su propia insatisfacción, volcándola sobre el Otro. Al respecto, Ramírez (2007) refiere:

En la conducción de la autodestrucción hacia el lazo social, hacia la agresividad intersubjetiva que pretende domesticar dicha tendencia, encuentra en ese mismo lazo la posibilidad de explotar al semejante que le sirve de auxiliar, violar al otro que le sirve de objeto de satisfacción sexual, maltratar a quien le sirve de modelo, maltratar al íntimo, matar al semejante (p. 26).

De esta cuestión ya nos había hablado Freud (1929) cuando decía que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, sino, por el contrario, es un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Y, de esta manera, nos cuenta cómo en el hombre se movilizan esas fuerzas internas, que al exteriorizarse salen con tal ímpetu, y que actúan en contra en muchos casos de su adversario, pero no necesariamente lo sabemos, aluden solo a éste sino que, como ya hemos de tenerlo claro, pueden dañar al más íntimo.

Se observa en la escuela esa tendencia natural de la que habla Freud, a hacer daño o herir al otro. Lo podemos observar en las discusiones o en las peleas entre niños, esa pulsión incesante de querer “borrar a ese otro, el de querer hacerlo desaparecer” (Lacan, 1948). Y esto se vivencia claramente en el sujeto, puesto que ese otro es una evocación constante de su incompletitud, revelada en su imagen especular y que sucumbe a su yo y estará presente en las relaciones que establezca con el semejante o el prójimo. Además, todo esto correspondería –como es sabido– a un proceso de maduración en el niño, que comienza a comprender la “organización estructural que representa su yo” (Lacan, 1948).

Finalmente, podemos destacar el papel importante que cumple la agresividad dentro del desarrollo humano, ya que propicia las relaciones intersubjetivas; aun cuando estas se despliegan dentro de un juego de ambivalencia, hacen que el sujeto viva experiencias y a su vez crezca a través de ellas como sujeto. Se presenta, a partir de la agresividad en el hombre, la instauración de la ley como aquella que viene a regular aquello que no es acorde con el bien común. De esto habla Freud (1929) cuando nos dice que la cultura viene a imponer preceptos y estándares al hombre. No obstante, su cometido no cumple con los fines esperados, puesto que la cultura demanda para el hombre diversas restricciones y elevados preceptos de moralidad con los que el hombre difícilmente logra lidiar.

Esta manera de proceder de la cultura es un intento desesperado por apartar al hombre de su constitución primordial, la cual está destinada a hacerse daño a sí o a los demás (Freud, 1929). Y esto lo hace porque la tendencia natural del hombre es ser agresivo. De esta manera, la agresividad conforma la estructura constitucional del ser humano.

En otro sentido, en el encuentro social con el Otro, que está revestido con la agresividad del sujeto, diremos, se abre el paso hacia el lazo social, que está unido por el discurso y al que todos los seres humanos estamos llamados a participar, no solo por ser seres pulsionales, formados por un lenguaje, sino porque además somos seres deseantes, que siempre vamos a intentar tener el objeto de deseo del otro. Esto prolonga nuestra agresividad. Sin olvidar, por supuesto, que nuestro narcisismo nos jalona hacia la rivalidad con el Otro. La agresividad tiene una tendencia a unir y desunir. Por una parte, nos une porque nos integra dentro de un mundo de relaciones sociales. Es lo que llamaron en su expresión hacia el otro como “una manera sublimada de esa tendencia de dañar o destruir” (Ramírez, 2007, p. 33). Pero a su vez nos aleja del otro cuando lo que buscamos es siempre herir o hacer daño.

Así, pues, vemos cómo el alumno que es sancionado o reprendido por golpear o atacar a un compañero, no cesa ahí su cólera o intolerancia hacia su víctima, sino que siente aún más airada su ira y su enojo, pero al saber que no puede golpearle porque se atiene a una suspensión o, peor aún, a una expulsión definitiva, lo que hace es desplegar su odio por medio de burlas, chistes malintencionados, sarcasmos y todo tipo de argucias lastimeras para aquel que considera más que como víctima un ofensor, alguien que directamente intentó dañarlo. De esta manera se obtiene una vía sublimada o menos directa de la expresión de la agresividad en el sujeto en la que la agresividad se ve camuflada, como dice Freud (1932), en el chiste y en la burla y por medio de la ridiculización intenta aminorar o encauzar su verdadera intención a dañarlo o destruirlo.

A este respecto, el lenguaje en modo de palabra viene a cumplir con una función primordial. Lo que nos dice al respecto es que “la hostilidad activa y violenta, prohibida por la ley ha sido revelada por la invectiva de la palabra” (Ramírez, 2007, p. 33). Cuando el niño es castigado o reprendido por golpear a su compañero, esa intervención hace que él capte la intención de que está prohibido golpear o hacer daño al otro. Y eso solo tiene lugar cuando se hace uso de la palabra para comunicar y que además establece una ley de la prohibición; lo que le está prohibido y lo que le está permitido dentro del contexto escolar. Pero además, como ya lo enunciábamos antes, “la palabra subyace a una intención

agresiva, así sea burlona, soez o hiriente, viene en lugar de la tendencia a destruir al otro en su realidad” (Ramírez, 2007, p. 33). De esta manera, la agresividad resulta contenida dentro del lenguaje por una vía civilizada donde el impulso a la destrucción se muestra suspendido. La cultura plantea otras alternativas y la agresividad sublimada encuentra otros modos para ser expresada; como ya se había anunciado anteriormente, uno de esos caminos puede ser el chiste, o la ironía, en ambos hay agresividad pero que no se traduce en destructividad sino en mera intención.

Así, la tendencia natural del ser humano a la autodestrucción, que está presente por su condición de ser pulsional que tiende a su muerte, se ve direccionada a otros fines por el lenguaje que viene a plantear, a partir de la aparición del Otro, unas leyes o preceptos, prohibiciones morales, sustentadas en un superyó que condena nuestros actos.

De esta manera el deseo también se ve refrenado ya que no siempre se puede tener lo que se desea, más cuando esto atenta contra el otro. En todo caso lo que se puede tener claro es que la pulsión nunca va a cesar y siempre estará presente en todo ser humano, que es lo que nos diferencia de los animales y de lo instintivo y es lo que a su vez nos permite encontrarnos con lo real y lo simbólico, el lenguaje y sus significantes. Es decir, nos permite establecernos dentro de una sociedad. “En la base del vínculo social no está la armonía sino el conflicto” (Gallo, 2009, p. 25).

Conclusiones

A partir de los apoyos teóricos en los que se basó el escrito, se pueden obtener las siguientes conclusiones:

Es la agresividad una tendencia natural en el hombre, que se ve sustentada en las relaciones intersubjetivas. Así mismo, la agresión vendría en reemplazo de esa tendencia mortífera a la que todo ser humano sucumbe, la cual es reconocida por Freud (1929) como “pulsión de muerte”. Esta pulsión a la que todos tendemos, tiene también su asiento en una base estructural que es constitutiva de todo ser humano y es esto lo que más nos aparta de otras especies, ya que la pulsión marca una diferencia radical con lo que se conoce como instinto en los animales. A la pulsión se le atribuye una “fuerza constante, que tiene unos destinos” (Freud, 1915); y así, pues, su fin último no estaría marcado por la reproducción como en el caso de los instintos, sino la procura de la satisfacción, en un ciclo que es constante y la hace volver a iniciar su recorrido en busca de

nuevos elementos que la satisfagan. En este sentido, decimos que el ser humano es un ser pulsional.

Las pulsiones que están presentes en el hombre como una condición de su ser social, hacen que el sujeto se encuentre en su devenir con el Otro que, según Lacan (citado por Ramírez, 2007), representaría el “tesoro de los significantes”. Con la aparición de ese Otro dentro del campo especular del sujeto se presenta también la formación de su yo. Este yo, que Lacan (1948) describe tan ajeno a los fines del sujeto, en el cual el yo es una estructura imaginaria, que “está marcado con la complacencia a la mala fe” (Lacan, 1948, p. 72). Es a su vez el que va a permitir las identificaciones del sujeto dentro de su entorno social. Aquí resulta importante señalar que es la instancia yoica la que facilita que el niño inicie el proceso de reconocimiento del Otro, ya que antes se hallaba gobernado por un autoerotismo que lo poseía completamente, no permitiéndole el distinguirse de que existían otros seres aparte de él mismo. Esta cuestión viene a ser superada por medio de la imagen especular y la representación yoica. Ambos hechos determinan los primeros trazos de una agresividad latente, en la que el infante, en principio, observa su propia imagen como amenazante y hostil por una “prematuration biológica de movimientos incoordinados” (Lacan, 1948). Así, habiendo ganado una maduración psíquica, se encuentra que esa imagen especular puede llegar a ser la de otro, así que se sume en una tensión, ya que el otro significaría alguien que intentaría destruirlo. En ese momento, se presenta el juego de identificaciones, donde el niño es lo suficientemente maduro para hacer la elaboración de que existen otros distintos de él mismo. Y entonces el yo aparece en escena, para no solo proponer la identificación con ese semejante que comparte tantas cosas en común, sino también para rivalizar con ese mismo por el que siente una gran intolerancia, ya que no soporta la idea de que existan personas tan parecidas a él mismo. En este punto, es el narcisismo el que rige y regirá todas las relaciones que establecerá de ahí en adelante el sujeto. Con esto obtenemos que los niños en una institución educativa siempre serán presas de los celos y la rivalidad como coordinadas de aquel narcisismo yoico que tuvo lugar en la infancia y que se extenderá hasta su vida adulta. No podemos, pues, enjuiciar o juzgar a los niños que exhiben una agresividad, ya que esta hace parte “inherente del ser humano” (Laplanche y Pontalis, 2004). Más aún, cuando las instituciones cargan con la responsabilidad en gran medida de exacerbar, sin pretenderlo, por supuesto, esa intención agresiva e incluso producir las tendencias que se originan en actos agresivos por parte de los alumnos. Lo cual vendría a ser una consecuencia justamente de lo que Freud (1929) ha llamado “frustración cultural”, basada en esos estándares de obediencia y culto a la moral que resultan tan elevados e incomprensibles para

los niños, que estos simplemente deciden desviarse del camino señalado como “el del bien”, para mejor aventurarse a aquellos que les generan la satisfacción pulsional que todos los seres humanos deseamos y perseguimos. En este sentido, los ideales perseguidos por los centros educativos tenderán a ser frágiles si antes no se percatan de la incidencia que tiene la pulsión de muerte en la vida de todos los seres sociales (Freud, 1929); y que para lograr que el niño logre acomodarse a los objetivos perseguidos es necesario que se fomente una “pacificación del ideal del yo” (Lacan, 1948, p. 81).

Tal cuestión tiene que ver con la instauración de la norma que el padre transmite y que apacigua, puesto que el acatamiento de la misma viene tras de una elaboración edípica, marcada por el “sentimiento de culpa y la censura”, que se sustenta en un significante importante y generacional que está representado en lo prohibido; lo que para el niño puede resultarle más claro, ya que incorpora en su psiquismo que la transgresión, de eso determinado, traerá consigo una consecuencia subjetiva (Freud, 1929). No obstante, esto no garantiza que el niño acatará la regla o la norma impuesta, ya que también hay que tener presente, como refiere Lacan (citado por Ramírez, 2007), que “el hombre es un ser de deseos”, que siempre estará en una búsqueda que se eterniza, intentando encontrar su objeto perdido. De esta manera, se verá envuelto en un trasegar constante, en que la pulsión encuentra sus objetos parciales, para satisfacerse, sin alcanzar el deseo su cometido (Ramírez, 2007). En consecuencia, esto nos transmite la idea de que el ser humano estará en un oscilar constante, producto de sus pulsiones, y en el que solo el encuentro con el Otro dentro de ese lazo social es el que vendría a socorrerlo para no quedar preso de sus pulsiones, para no culminar en suicidio, sino más bien en un intento de prolongar su vida, buscar desplazar su tendencia mortífera hacia el Otro, en el cual puede volcar su frustración, llamada como agresión, así sea que mantenga en una ambivalencia o lucha constante, amo y esclavo.

Referencias

- EVANS, D. (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis Lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- FREUD, S. (1915). *Pulsiones y destinos de pulsión*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____ (1920). “Mas allá del principio del placer”. En: *Obras completas*. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (1929). *El malestar en la cultura*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- _____ (1932). *El porqué de la guerra*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- GALLO, H. (2006). “Violencia y agresividad”. En: *Bitácora lacaniana - El psicoanálisis hoy*. No. 1. pp. 1-4. Nueva escuela lacaniana, sede Medellín.
- LACAN, J. (1948). “La agresividad en psicoanálisis”. En: *Los escritos de Jacques Lacan I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- LAPLANCHE, J. y Pontalis, J. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- PELÁEZ, J. (2011). “El sujeto y el lazo social en el psicoanálisis”. *Revista Affectio Societatis*, Vol. 8. Medellín.
- RAMÍREZ, M. E. (2007). *Órdenes de hierro. La agresividad*. Medellín: La Carreta Psicoanalítica.
- ROJAS, P. (2011). “El imaginario, narcisismo y agresividad en psicoanálisis: del joven Lacan a la violencia urbana”. En: *Revista Affectio Societatis*, Vol. 8. Medellín.



PARTE III

ABORDAJES
CLÍNICO-TEÓRICOS

Javier Navarro

Psicoanalista, docente jubilado de la Universidad del Valle en la Facultad de Humanidades, Departamento de Literatura. Maestría en Teoría Psicoanalítica en el CIEP (Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos), dirigido por Néstor Braunstein. Contacto: janavar@gmail.com.

Jean Allouch

Psicoanalista de origen francés, con formación en filosofía. Fue AE de la Escuela Freudiana de París (EFP) y alumno directo de Jacques Lacan. Actualmente es miembro, y uno de los fundadores, de la École Lacanienne de Psychoanalyse (ELP). Contacto: www.jeanallouch.com.

Amelia Haydée Imbriano

Psicoanalista de origen argentino. Doctora en Psicología Clínica, Decana del Departamento de Psicoanálisis y Directora de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad John F. Kennedy de Buenos Aires. Contacto: aimbriano@kenedy.edu.ar.

John Alexander Quintero

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura, seccional Cali. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Docente en la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad San Buenaventura Cali. Contacto: jaqtorre@usbcali.edu.co.

María de los Ángeles Morana

Laurea in Scienze del Comportamento e delle Relazioni Sociali. Ministero Italiano di Cultura. Laurea Specialistica in Storia e Filosofia. Ministero Italiano di Cultura. Miembro de la E.E.P.P.

Roger Collazos Montoya

Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura Cali. 2010). Contacto: roger@javerianacali.edu.co.

Juan Carlos Villa

Psicólogo, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura de Cali. Contacto: psjuancavilla@gmail.com.

Lacan, el mal entendido

Por: Javier Navarro

El que sabe no habla, el que habla no sabe.

Lao Tsé

I

*Este seminario lo sostengo menos de lo que me sostiene.
¿Me sostiene por la costumbre? Seguro que no, puesto que es por
el malentendido. Y está lejos de acabar, precisamente porque,
a tal malentendido, no me acostumbro.*

*Soy un traumatizado del malentendido.
Y como no me habitúo a él, me afano en disolverlo.
Y, a la vez, lo alimento.*

*No digo que el verbo sea creador. Digo algo distinto
porque mi práctica lo implica: digo que el verbo es inconsciente
—o sea, malentendido—.*

*... Al hablar de traumatismo de nacimiento
Otto Rank se aproximó un tanto. No hay otro traumatismo:
el hombre nace malentendido.*

Seminario XXVII: "Disolución",
El malentendido, 10 de junio de 1980.

Todos somos traumatizados del malentendido, no solo Lacan. El malentendido es inherente a la lógica de la inexistencia de la relación sexual. Dentro de esta lógica Lacan proporciona otra definición más del inconsciente. El inconsciente es el malentendido.

No menos que cualquiera otra de las grandes figuras de la cultura –tal vez mucho más– Lacan ha sido interpretado, sobreinterpretado, comprendido e incomprendido, comentado negativa y positivamente, en fin, ha sido objeto de textos, dichos y chismes, que lo acercan y, por supuesto, lo alejan de los lectores primerizos y de la gente adicta a la información mediática. Generalmente no se lee sino a partir de prejuicios.

¿Vamos a hacer una valoración moral de tal punto de partida? No. Solo podemos limitarnos a plantear el problema del malentendido tal y como intenta explicarlo Lacan al mismo tiempo que lo sufre. Puede decirse que toda su obra gira en torno al malentendido.

El malentendido está ligado a la pregunta por el significado. Por el significado del significado. Este fue un problema que ocupó a Lacan desde siempre y al que dedicó muchas referencias en sus seminarios, especialmente hacia el final. Una investigación que destacaba y apreciaba mucho lleva por título, en su inglés original, *The Meaning of Meaning*.

También traumatizados por el malentendido, los dos autores del libro, C. K. Ogden y I. A. Richards (1964), se propusieron sentar las bases para el levantamiento de una teoría que llamaron Ciencia Simbólica; es decir, ciencia de lo simbólico, apasionados y conmovidos al mismo tiempo, por la huidiza naturaleza del Significado. Su propósito, cuyo peso sienten, es el de dar cuenta del “significado del significado”. Propósito imposible que ha dado origen a los desarrollos posteriores de estas inquietudes bajo el nombre de “semiología” (prevista por el propio Ferdinand de Saussure como ciencia universal de los signos en la cual estaría incluida la lingüística), reemplazada luego por la “semiótica”.

El carácter incompleto de lo simbólico hace de estos arduos esfuerzos investigativos un tonel de Danaides en el que todo lo que se echa se sale por las grietas imprevisibles de unos fundamentos siempre corredizos. Lo que no quiere decir que esas investigaciones carezcan de valor, sino que, puede pagarse con decepción continuada, la expectativa y la esperanza de encontrar, por fin, el metalenguaje del metalenguaje. Algo que Lacan había advertido con sus énfasis en la lógica de la incompletitud (Le Gaufey, 1991) y del no-todo (Le Gaufey, 2006): no hay metalenguaje último.

Todo lo que está aquí en cuestión pasa por las relaciones complejas entre las palabras y las cosas, los signos y los hechos, los símbolos y los referentes, los seres hablantes y el mundo entorno, el lenguaje y el pensamiento, en últimas,

la significación de la realidad como anudamiento de lo real, lo simbólico y lo imaginario, puesto que lo simbólico, en sí mismo, aislado, no existe, salvo para los semióticos.

A su ciencia Simbólica, Ogden y Richards (1964) la definen como aquella que

(...) estudia el papel que desempeñan en los asuntos humanos el lenguaje y los símbolos de todas clases, y especialmente su influencia sobre el Pensamiento. Esta disciplina aísla, para la investigación particular, los modos en que los símbolos nos ayudan y nos obstaculizan en nuestra reflexión sobre las cosas (p. 27).

En los tanteos iniciales, los autores están interesados en el estudio del significado desde el punto de vista de la relación “verdadera” entre el símbolo, el pensamiento o la referencia y el referente (o cosa). Insisten en que no quieren complicar su estudio haciendo intervenir “lo emocional”.

Por su parte, Lacan (2001) no traduce *meaning* como “significado”, ni como “significación”. Para sacar del escamoteo universitario el problema, comienza por proponer la traducción de *The Meaning of Meaning* como “*Le sens du sens*” (El sentido del sentido) (p. 553), con lo que, si bien aumenta el malentendido, enriquece las posibilidades de volver a pensar el asunto. El *sentido del sentido* (traduzco, traiciono) “es lo que *se agarra*, *se capta* (conceptualmente) de lo que huye, de lo que se fuga. En la práctica psicoanalítica. Lo que se fuga de un tonel, no lo que escapa de un lugar, abandonando el sitio sin dejar rastro. Un discurso adquiere sentido por el hecho de que se fuga y así, sus efectos son imposibles de calcular”. Y luego añade: “Es perceptible que el colmo del sentido es el enigma”. Bueno, podemos señalar ante todo y de la mano de Pedro Grullo que el enigma no es muy propicio al buen entendimiento.

Con esto, Lacan propone otras formulaciones que van en otra dirección, en otro sentido, que las que proporcionaba con su teoría del significante. Ahora ya no se va a tratar del significante y del significado sino del *signo* y el *sentido*.

Empecemos por señalar su denuncia del sentido: “La estabilidad de la religión proviene del hecho de que el sentido es siempre religioso” (Lacan, 1980, p. 15). El sentido abunda, no es necesario aumentarlo. Una manera de enfrentarlo para que no prolifere es hacerlo con la creación de *mathemas*. Podríamos, entonces, conjeturar que la obsesión de Lacan con los nudos y los grafos se debe a su necesidad, teórica, de controlar el flujo del sentido, de limitar su deriva, de su necesidad de transmitir la teoría con la menor pérdida posible. Una especie de control obsesivo de la metafísica. En cambio, en la clínica, en la que el sentido

prolifera, no se trataría de controlarlo ni de aumentarlo produciendo más sentidos por medio de la interpretación de los significados.

La interpretación, pues, se encuentra dentro del orden de la significación, del par significante/significado. Va desde el grado cero (comprensión total del signo) hasta el delirio fantástico de la interpretación delirante. De un imposible a otro: desde saber qué piensa el otro exactamente leyéndolo en sus palabras hasta la deriva infinita de significados que ya no se sostienen. No tienen sesos. Se desengancha lo imaginario de lo simbólico, los significados de los significantes, lo que se ha llamado desde la antigua psiquiatría, delirio de interpretación. Lo que queda es lo real de un goce inefable, perturbador, inasible, deriva pulsional. Quedan, pues, desde un punto de vista puramente abstracto, un modo de comprensión y un modo de goce como universos separados. En realidad, esta deriva de sentido, esta deriva pulsional, no tiene “sentido” fuera del enganche real-simbólico-imaginario, o lo que es lo mismo, el goce tiene su “origen” en este ternario. Es por el hecho de hablar que hay un efecto de verdad que Lacan llamó goce, un “más allá del principio del placer” suscitado y regulado por lo Imaginario y lo simbólico en lo real. La interpretación analítica (que no es interpretación semántica) apunta a revelar, a quitar el velo del *objeto a*. Aquello a lo que, en últimas, apunta siempre el inconsciente (por supuesto “estructurado como un lenguaje”), al velar el objeto del deseo como semblante que toca, al mismo tiempo que se le escapa, lo real de un goce del que no puede dar cuenta total. La interpretación analítica hace precisamente lo contrario de la interpretación inconsciente: esta vela, aquella desvela y revela (Miller, 2009).

No hay pues interpretación posible, la lectura filosófica por ejemplo, que no sea un malentendido. Este puede ser un malentendido fructífero y deseable y puede llegar a la excelencia en la puesta en práctica de la interpretación semántica de los escritos de Lacan. El destacable malentendido del filósofo de la deconstrucción, Jacques Derrida (1980), así lo demuestra. Pero por no separar las cuestiones filosóficas de las psicoanalíticas, las críticas del filósofo a Lacan no dan en el blanco (Pasternac, 2000).

Un discípulo, sostiene Marcelo Pasternac, podría creerse, “necesita” demostrar que Derrida se equivoca. Podría creerse, decimos, pero en realidad esa sería justamente una lectura no lacaniana. Lacan propone a sus discípulos: “sigan mi ejemplo, pero no me imiten”. Consigna cuidadosamente paradójica. Una lectura destinada a defender a Lacan contra Derrida en vez de estimularse con sus observaciones perdería la oportunidad de trabajar en los pliegues del texto de Lacan los puntos en que se puede dar un paso más, en que las aparentes (o reales) contradicciones

suscitan del discípulo su propia palabra (Allouch)¹, que, por no ser la de Lacan, puede ser lacaniana al seguir su ejemplo de ahondar y de extenderse en el despliegue del discurso analítico y de pronunciarse en los puntos de fractura. Sin tener por ello que ser una lectura neutra o filosófica, o hecha de concesiones a la filosofía de Derrida, o a la filosofía, a secas.

Podría creerse necesitada de demostrar el error del interlocutor, decíamos. Pero no es así, además por otra razón. La posición del discípulo debería recoger el filo cortante de la reflexión lacaniana sobre la cuestión del fin del análisis, en tanto destitución subjetiva e institución subjetiva del discípulo. O sea la salida de la posición transferencial del creyente o del “mordu”, del fanático, del partidario. ¿Soportará la doctrina lacaniana el cañonazo de una mirada crítica no creyente ni fanática? La posición lacaniana sobre el fin del psicoanálisis, radicalmente opuesta a la concepción filosófica indiscriminada del “análisis” derridiano con su axioma de interminabilidad, debería poder soportar este embate si es fundable y fundada. (Pasternac, 2000, pp. 79-80).²

El malentendido no es pues una desgracia. Por el contrario, puede ser la fuente de la renovación constante de la reflexión filosófica, cuando hay reflexión filosófica y no se parte simplemente de prejuicios. Se trata del hecho escueto de que toda nueva posición dentro del pensamiento filosófico, al partir de su propia axiomática, rechaza acogiendo (o acoge rechazando) el pensamiento que se supone superar.

En consecuencia, todos los grandes “diálogos” de la historia de la filosofía han sido otros tantos malentendidos: Aristóteles malentendió a Platón, Tomás de Aquino malentendió a Aristóteles, Hegel malentendió a Kant y Schelling, Nietzsche malentendió a Cristo, Heidegger malentendió a Hegel... Precisamente, cuando un filósofo ha ejercido una influencia capital sobre otro, esta influencia se ha basado sin excepción en una mala interpretación fecunda. ¿No ha surgido toda la filosofía analítica de una mala lectura del primer Wittgenstein? (Zizek, 2006).

1. Ver Allouch, J. (s. f.) *Freud, y después Lacan*. Buenos Aires: EDELP (nota de Marcelo Pasternac).
2. Marcello Pasternac es también autor de un libro que ayuda mucho en la lectura de Lacan en español pues señala los inconvenientes de la traducción, a veces errática, de los *Escritos*, hecha por el poeta Tomás Segovia para Siglo XXI Editores. Se trata del libro *1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en Español*, México: Epeeel, 2000. Tomás Segovia es también el traductor, para la misma editorial, del libro de Derrida *La carte postale* (de Socrate à Freud et au-delà) al que se tituló *La tarjeta postal (de Freud a Lacan y más allá)*, cuya primera edición es de 1986. Como se ve, Freud sustituyó a Sócrates y Lacan al propio Freud. Pero... ¿y más allá?

Fueron precisamente de un filósofo, de Gilles Deleuze (en algunos casos en tándem con Felix Guattari) de donde surgieron las más vivas y fulgurantes diatribas contra la concepción lacaniana del falo y del deseo, especialmente desarrolladas en el incendiario libro titulado *El antiedipo* (Deleuze y Guattari, 1972). Libro espléndido desde el punto de vista de la chispa revolucionaria, flameante de incitaciones subversivas, estimulante como ficción literaria y previsible desde el punto de vista filosófico por el entorno en que se produce en los años setenta, tan próximos a la revolución obrero-estudiantil de Mayo del 68, de donde deriva, en su ímpetu.

Si en la reflexión sobre la escritura y la huella, la influencia de Lacan en Derrida (y viceversa) es evidente y plena de matices contrarios, no es menor la influencia de Lacan sobre Deleuze (*Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* que Lacan había recibido con beneplácito), mientras que la pugnacidad y en cierta medida la transferencia negativa manifestada en *El antiedipo* (Guattari fue su analizante), no dejó de ser mal recibida y comentada con desagrado por Lacan, pero indudablemente tuvo efectos en la reflexión posterior de Lacan a pesar del manto de silencio que se impuso en los lacanianos.

En medio del malentendido general, Lacan, que hasta entonces estimaba considerablemente el trabajo de Deleuze, tomó esta obra como un hiriente ataque personal (Millot, 2005). Hasta el punto de calificarla como delirante pues aludía a ello al decir que fue escrita por el “águila scheberiana de dos cabezas” (Dosse, 2009).

Michel Foucault (1983), cuyo malentendido con Lacan es apreciable y pleno de sugerencias, responde, en una entrevista sobre *El antiedipo*, a la pregunta tajante de que si el psicoanálisis está condenado a desaparecer después de la obra de Deleuze y Guattari, de manera un poco vaga atribuyéndole al psicoanálisis en general un uso del poder que está lejos de ser el uso que hizo Lacan de él. La explicación de este malentendido es clara como el agua: Foucault, según declaración propia, no leyó cabalmente a Lacan. Una lástima porque hubiera podido responderse el mismo al interrogante que allí mismo él se plantea para sí: “¿existe acaso una cura psicoterapéutica, moral, que no pase por cualquier tipo de relación de poder?” (Foucault, 1983, p. 143)³. Ante todo, hubiera percibido

3. En toda la entrevista, cuando se hace referencia al psicoanálisis, el desconcierto y la confusión de Foucault son evidentes. Las nociones de Edipo y de deseo que rebate son prelacanianas. Se sale del asunto diciendo que se siente “un poco molesto porque estoy obligado a hablar en nombre de Deleuze en un dominio que no es el mío. El psicoanálisis propiamente dicho es más el tema de Guattari que el de Deleuze”, p. 150. En resumen, dice no hablar en nom-

que para Lacan el psicoanálisis no es una psicoterapia. Esto, en verdad, tampoco lo saben muchos “lacanianos” por lo que sus relaciones con “el paciente” o “enfermo” no puede no ser una relación de poder.

Tanto Deleuze como Foucault fueron calificados en algún momento como “estructuralistas”, de lo cual tiene que defenderse en su segunda conferencia en la que comienza hablando sobre el Edipo (Foucault, 1983, p. 38). Deleuze, por su parte, antes de declararse antiestructuralista, escribió un muy buen y bondadoso artículo en el que todavía parece seguro de la utilidad del estructuralismo (Deleuze, 1976)⁴. No resisto la tentación de citar a este respecto a Slavoj Žižek (2006), cuyos dardos casi siempre dan en el blanco:

Quizá sea demasiado apresurado desechar el apoyo de Deleuze al “estructuralismo” como una característica correspondiente a una época en la que todavía no era plenamente consciente de su posición básica (el “endurecimiento” sería concebido como una radicalización necesaria). ¿Y si este endurecimiento es, por el contrario, un signo de “regresión”, de una falsa “vía de escape”, una falsa salida de un cierto atolladero que es resuelto sacrificando su complejidad? Esta es, quizá, la razón por la que Deleuze experimentó su colaboración con Guattari como un gran “alivio”: la fluidez de los textos escritos en colaboración con él, el sentimiento de que ahora, por fin, las cosas marchaban regularmente, es en rigor un alivio ficticio: lo que indica es que logró sustraerse con éxito a la carga del pensamiento. Por eso, el verdadero enigma es: ¿Por qué sucumbió Deleuze a este extraño apresuramiento por “demonizar” el estructuralismo, rechazando su propio arraigo en él (lo que permite afirmar efectivamente que el ataque de Deleuze al “estructuralismo” se lleva a cabo en nombre de lo que había tomado del propio estructuralismo, es decir, que es inherente de forma estricta a él). Una vez más, ¿por qué renegó este vínculo? (p. 103)⁵

bre propio sino de lo que Deleuze sabe porque lo dice Guattari. Sin prolongar demasiado esta ironía, es necesario, por supuesto, leer toda la entrevista para encontrar la verdadera posición de Foucault y sus sugerencias sobre un psicoanálisis no opresivo ni normalizador y su distinción entre poder y opresión. Hay que leer para entender mejor la relación entre Foucault y Lacan la entrevista a Jean Allouch: *Psychanalyse et spiritualité : le défi de Foucault* en www.jeanallouch.com/ Igualmente, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel (réponse à Michel Foucault)*, Paris: Epel, 2007; así como el libro de John Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México: Epeele, 2001.

4. Lacan, que fue tan estructuralista como Deleuze y como Foucault, sigue siendo, en nuestras universidades, después de cuarenta años, criticado por serlo. Esta crítica es tanto más superficial en cuanto que al mismo tiempo, sin percatarse de que su lógica tambalea, sostienen los críticos que el Lacan recomendable es el de los años cincuenta, es decir, el de las teorías de la estructura y el significante.
5. Sobre el arraigo del estructuralismo en Lacan léase: Orejuela, J. (2012). *¿Es Lacan un estructuralista?*

Dentro de esta serie de malentendidos, recordemos el que se le puede atribuir a Cornelius Castoriadis (1993). Es indudable, puesto que fue discípulo y muy cercano a los seminarios del maestro que después se volvió objeto de su odio, que la noción central del pensamiento sociológico de Castoriadis, la de imaginario, procede de las reflexiones de Lacan de los años cincuenta. Sin embargo, hay que reconocerlo, hace de ella un desarrollo que llega a estar en las antípodas del concepto lacaniano de orden imaginario, inseparable de los otros dos de su tríada. Castoriadis destruye el ternario lacaniano, subsume lo simbólico en lo imaginario y hace desaparecer lo real. A partir de allí, reinstaurar un diálogo entre las dos posiciones se dificulta muchísimo. Para Castoriadis, el lenguaje es solo un sistema de signos para expresar lo imaginario. Todo esto puede ser discutido y tiene cierta altura intelectual.

Sin embargo, la parte burda del “pensamiento” del greco-francés, aparece desde el momento en que se distancia de la École Freudienne (Stavrakakis, 2010, p. 56) y comienza a lanzar “un cruento ataque a Lacan que difícilmente pueda justificarse por razón alguna (clínica, teórica, siquiera personal). Resulta imposible aceptar como argumentos plausibles declaraciones o nociones sobre el lacanismo expresadas en el siguiente tenor: “Sí, el lacanismo es monstruoso”; o descripciones del lacanismo como “psicosis, abyección, desprecio, esclavitud, perversión”, que Castoriadis, siguiendo a Roustang, no vacila en emplear. ¿Y qué puede decirse de la idea según la cual ciertas “sofisterías” de Lacan “devuelven el psicoanálisis a sesenta y cinco años atrás?”.

Tiene pues Castoriadis un pie en la crítica seria, adulta y el otro en la crítica infantil, injuriosa, de la que daremos algunos otros ejemplos más abajo en los cuales se nota que el malentendido ya no pertenece al orden superior de la reflexión, sino al inferior del odio adolescente que toma todas sus armas deleznales del chisme y su relación con el inconsciente. Es decir, de un Lacan que, como dice Jean Allouch, “me importa un bledo”⁶.

Hay, pues, malentendidos y malentendidos. Hay críticas dirigidas a Lacan suscitadas en malentendidos teóricos y filosóficos. Estos son generalmente fecundos

6. Jean Allouch, *De Lacan... je me fiche*. Recuperado de: www.jeanallouch.com/pdf/25. Este artículo, presente también como una traducción en este volumen, se refiere, de pasada, a una especie de malentendido muy extendido dentro del lacanismo, un modo de no darle importancia a Lacan: “parafrasearlo”, “manualizarlo”, “diccionarizarlo”, “heroizarlo”, usar de manera laxa sus conceptos, fragmentarlo (tomando algo y dejando aparte algo), descuidar sus variaciones, desconocer las aporías que él encontraba, estudiarlo arduamente como si fuese un pozo de saber, hacer creer que todo, en él, es homogéneo a Freud, etc.

y el psicoanálisis no puede dejar de verlos como fuentes de reflexión ineludibles; pero las críticas a Lacan basadas en malentendidos originados en pequeños o grandes odios, no tienen ningún interés para el desarrollo del psicoanálisis.

André Green (1975), que según Allouch ha escrito el peor artículo sobre el *objeto a*, declaró, en un coloquio en el que ambos participaron, que “sabía de qué hablaba” cuando atacaba a Lacan. Esta expresión es el colmo del malentendido y es inaceptable, para un psicoanalista, recibirla sin suspicacia, como lo señala con gracia Allouch y como parece no comprenderlo ni el público ni Green. Siendo lo inconsciente, *das Unwebusste* (lo no-sabido), el reino del malentendido, suponer que hay un saber no afectado de pasiones, un saber sin amor, sin odio, sin ignorancia, un saber sin agujero, es un contrasentido no ya prelacaniano sino prefreudiano.

II

*Nunca pretendí superar a Freud, como me lo imputa uno
de mis correspondientes, sino prolongarlo.*

Seminario XXVII: “Disolución”, 18 de marzo de 1980

*A mi juicio no debe dejarse al lector otra salida
que la de su entrada, la cual yo prefiero difícil.*

Jacques Lacan, Escritos, p. 473

No se conoce, hasta ahora, ninguna refutación seria de la teoría psicoanalítica lacaniana –teoría que no conforma un sistema de pensamiento (Allouch, 2014)– que siga de cerca lo expuesto en treinta años de seminarios y más de 50 de reflexión investigativa. Se leen descalificaciones, tajantes e ingenuas al mismo tiempo, que no demuestran nada contra una teoría que permanece intacta.

Si Althusser dijo que Lacan se aprovechó de Freud para hacer una filosofía, tan incierta afirmación solo apunta al sesgo de su lectura. No descalifica a Lacan ni a su discurso. Es, además, fácil mostrar que no es así. Los filósofos (Hegel, Heidegger, Kant, Wittgenstein, entre muchos otros) están presentes en su obra pero no para corroborar una filosofía naciente.

Es preciso ubicar el origen de las descalificaciones, especialmente, las más ácidas y las más dolidas, esas que provienen de un entorno transferencial negativo.

Un caso particular de reacción negativa, sin matices, está representado por el antiguo discípulo de Lacan, André Green (1975). Es innegable que el esfuerzo que hace en su libro *Le discours vivant* (traducido al español como *La concepción psicoanalítica del afecto*) se ve perdido, en el momento en que el lector se pregunta por la amplia polisemia de la palabra “afecto”. A lo máximo que llega Freud es a definirlo como “la traducción subjetiva de la cantidad de energía pulsional”⁷. Freud piensa la moción afectiva preferentemente como angustia, de la que sí hace un concepto (“inhibición, síntoma y angustia”). A tal concepto, Lacan dedicó un año entero de reflexiones en su Seminario X (1962-1963) “L’angoisse”, al que seguramente Green asistió y olvidó por completo,⁸ como se muestra en el libro citado, publicado en francés en 1973, del que podemos decir que es el más erudito malentendido sobre el tema en cuanto a refutación de Lacan. Era absurdo sostener que Lacan (2006) no se había ocupado del afecto, cuando trabajaba permanentemente sobre él. Después de ese seminario que ahora todo el que quiera puede leer se podrá hacer la comparación entre unas reflexiones ricas en matices y muy creativas y la erudición oscurantista. Es decir, Green prefirió refutar a Lacan con un texto extenso que a todas luces desconocía lo que este estaba haciendo e investigando, precisamente en los tiempos de la refutación misma.

Como muestra de falacias argumentativas remitimos a un texto en el cual André Green (1997) critica a Lacan. Se trata del libro *Un psicoanalista comprometido*. Allí se descalifica a Lacan y a la teoría lacaniana porque era: a) autodidacta (i?); b) porque sus discípulos se dividieron y su escuela estalló; c) porque modificó la práctica; d) porque Borch-Jacobsen dijo que era un prodigioso asimilador, un hombre muy culto; e) porque alguien ya había hablado del espejo; f) porque Ricoeur se centró principalmente en Freud para evitar a Lacan; g) porque no citaba todas sus fuentes; h) porque dijo que era freudiano y que sus seguidores verían si querían ser lacanianos (nunca dijo: “son ustedes quienes deben ser lacanianos”; esto lo inventa Green); i) porque era hijo de su tiempo; j) porque leyó a Jakobson, Lévi-Strauss y Merleau-Ponty; k) porque no era verdad que fuera solo un gran asimilador sino que decía algo diferente; l) porque dijo que el inconsciente era de él y no de Freud; m) porque estaba muy atento a su tiempo, incluso adelantado sobre algunas cosas que no resultaban muy visibles y que solo lo fueron más adelante. Puedo continuar hasta el final de nuestro alfabeto

7. Véase “Lo inconsciente” (Freud, 1976).

8. Una buena reflexión sobre la influencia de Lacan sobre André Green se puede leer en el blog de Néstor Braunstein. Ir a <http://nestorbraunstein.com/escritos/index.php?blog=7&p=68&more=1&c=1&tb=1&pb=1>

y no agotaría la enumeración de estas triviales afirmaciones. Remito al lector a que lo compruebe personalmente. Pero con un “pequeño” ejercicio: cuando el doctor Green hable en contra de la práctica lacaniana, léase para comenzar el Seminario I de Lacan, dedicado a los escritos técnicos de Freud y luego todos los otros seminarios hasta el 26, además de los *Escritos* y *Otros Escritos*, pues Lacan nunca dejó de hablar de la práctica psicoanalítica a todo lo largo de la elaboración de su teoría; cuando hable en contra del concepto de transferencia, haga otro tanto con el seminario correspondiente y algunos de los *Escritos*, y así, sucesivamente. Lo digo, porque el doctor Green no se tomó la molestia de leerlos. De lo contrario sus argumentos hubieran sido sobre conceptos y teorías y no sobre el runrún psicoanalítico.

Ni los textos de André Green, ni los de otros discípulos de Lacan como Laplanche y Pontalis, han logrado un reconocimiento de aporte a la teoría psicoanalítica, a pesar de que lo que escribieron tiene la marca indeleble del maestro que negaron y del que renegaron. ¿Qué teoría psicoanalítica pueden mostrar que vaya un poco, siquiera un poco, más allá de lo que el persistente y a veces difícil (hay que reconocerlo) pensamiento lacaniano expuso y expone a la reflexión de quien tenga tiempo y ganas?

Las ya trasnochadas invectivas contra Lacan se replican en lo que están tratando de hacer los enemigos de Freud (absurdo que alguien no fascista pueda ser enemigo de un pensador por equivocado que le parezca) y del psicoanálisis en Francia y en Europa, cuando publican un libro negro que lleva por título, precisamente, *El libro negro del psicoanálisis*, un ataque feroz a la persona de Freud que resulta ser completamente inválido epistemológicamente como refutación del psicoanálisis, puesto que sus argumentos son en gran parte *ad hominem et ad verecundiam*. Adiós al arte de argumentar como precioso bien, heredado de los griegos.

El motivo que no se puede ocultar en este tipo de malentendidos es el odio a Lacan. Puede ser una motivación que no carece de interés. Por el contrario, puede formar parte en la empresa investigativa, fortalecerla e impulsarla. Por lo demás, Freud ya nos había advertido que el par pasional amor-odio, van de la mano, sobre todo cuando hay algo en el objeto de amor y de admiración que lo vuelve imposible, impensable o inmanejable. Es decir, cuando no se sabe qué hacer con él. Y Lacan, que nos había enseñado a leer, nos indicó con toda claridad que una lectura no puede hacerse solamente desde el amor, para que pueda ser efectivamente crítica y eficaz. El odio puede y hasta debe intervenir, si el que lee practica el arte de la argumentación. Creo que Carlos Marx y Federico

Nietzsche son buenos ejemplos. Nada sale de la bobalicona admiración. Pero el odio de André Green, Castoriadis y algunos otros, es de tal puerilidad que avergüenza a la razón y nos pone a dudar de su capacidad intelectual o de su buena fe. En todo caso, no son precisamente los paradigmas de la argumentación.

¿El arte de argumentar evita y aleja por completo del malentendido? Por supuesto que no. Sin embargo, permite establecer una relación con el trabajo de comprensión y de lectura. ¿Pero es Lacan legible? ¿Se lo puede comprender? Sí, de eso se trata. De si se puede o no. O incluso, de si se debe o no.

Desde el primer seminario Lacan nos puso en guardia contra la comprensión. La comprensión del psicólogo o del psiquiatra o del psicoanalista que saben de antemano lo que el paciente tiene y se lo dicen. La comprensión del lector que se precipita a entender para evitarse el mal sabor del enigma o porque, fácilmente, adecúa lo que ya sabe, por otras lecturas, a lo nuevo para que no le sorprenda (lo que ya Bachelard denominaba un “obstáculo epistemológico”). Por esto, al comienzo de su enseñanza y como principio, Lacan recomienda la más fructífera posición espiritual del lector: la que desde Sócrates se conoce como “docta ignorancia”.

Cierta señora, Catherine David, rebozante del orgullo candoroso del buen sentido, señalaba que era un pecado que Lacan postulara que quien estudia no se debe precipitar en la comprensión, y que, al contrario, debe socratizarse antes de cretinizarse, adoptando como suya la experiencia espiritual que Nicolás de Cusa subrayó, recomendó y denominó abiertamente como “docta ignorancia”.

Que Lacan es un socrático llevado al extremo se puede ver con solo leer la primera página del primer seminario, el dedicado a los Escritos técnicos de Freud, como ya dijimos, tan poco leído en nuestro medio y que haría tanto bien. Allí empieza señalando que ni el maestro zen ni el enseñante de psicoanálisis deben impartir sus cursos de forma dogmática: “El maestro no enseña *ex cathedra* una ciencia ya constituida, da la respuesta cuando los alumnos están a punto de encontrarla” (Lacan, 1953, p. 11). El Diccionario de la Lengua Española define “cátedra” como “asiento elevado, desde donde el maestro da la lección a los discípulos”. Es también una especie de púlpito desde donde el catedrático pontifica de manera dogmática. Es, pues, una posición ideal para las fantochadas del yo, para presumir de saber, pero inútil para la transmisión del psicoanálisis. “No creo adecuado a nuestro objeto, el lenguaje y la palabra, aportarles aquí algo apodíctico que solo tengan que registrar y guardarse en el bolsillo” (Lacan, 1983). Apodíctico, es decir, “incondicionalmente cierto, necesariamente válido” (Lacan, 1983). Por eso se dice del papa que habla *ex chatedra*, esto es, en forma

autoritaria, en tono doctrinal, de manera infalible. Lacan (1983) se pone en el otro extremo: “Si detrás de este discurso hay una verdadera palabra, esa palabra es la vuestra, mis oyentes, tanto y hasta más que la mía” (p. 463).

Ubicando así al alumno como alguien que tiene derecho a la palabra, pero incitándolo a hacer uso de tal derecho, rompiendo el temor a lo desconocido, a la “zona ignorada que en la experiencia analítica jamás debemos olvidar, porque es nuestra posición de principio” (Lacan, 1983, p. 464), Lacan quiere hacer aparecer el respeto por la ignorancia, sin la cual no surgiría nada nuevo. Pero la concepción ordinaria ha hecho de la ignorancia un mal vergonzoso, así que cuando alguien habla desde la cátedra, los oyentes se paralizan e inhiben, y el catedrático pone todavía más énfasis en ocultar sus múltiples desconocimientos. El resultado es que los ingenuos aprendices ponen por las nubes al tonto infatuado que les enseña. ¿Qué? Cosas fáciles de comprender...

Nada que ver con el psicoanálisis... Este es una *concepción* y para *concebir*, se necesitan al menos dos, un principio de saber y una docta ignorancia. “Cuando creemos saber algo, dejamos completamente de concebir” (Lacan, 1983). El analista adquiere cierta destreza que le permite hacer perdurar la ignorancia y, así, acceder al amor de transferencia. Se trata, entonces, de sustituir el saber por el conocimiento y la creencia por la docta ignorancia.

Precipitarse en la comprensión es lo contrario de la docta ignorancia, pero su resultado no es precisamente el conocimiento, como lo muestra el rechazo airado de quienes se ven confrontados con un discurso que los llama a la humildad intelectual antes de producir algo de valor.

Ni Lévi-Strauss, ni Heidegger, ni Jacobson, ni Bataille, ni Queneau, ni Leiris, ni Sartre, ni Kojève, rechazaron esta sabia posición socrática. ¡Qué estupidez mayor decir que estos amigos o maestros de Lacan no lo leían, para descalificarlo! Como si Jakobson se hubiera destacado por su lectura de Heidegger. O Lévi-Strauss por la de Kojève, etc. Lacan fue alguien que no publicó en forma hasta pasados sus cincuenta años, cuando ya todos estos maestros eran reconocidos como grandes pensadores y Lacan, un amigo al que apreciaban, era solo reconocido en las instituciones psicoanalíticas o donde impartía su seminario. Nunca se precipitó para publicar y nunca tuvo por cierto que el publicar fuera suficiente para aportar algo nuevo y para ser riguroso. Más bien creía que el publicar era arrojar al tarro de basura (“poubelle” en francés) un desecho, una “poubellication”. Claro, decir esto molesta a los “poubelicateurs” como la curadora y directora de museos, Catherine David (1988).

¿No es de una inmensa honestidad socrática que, según una cita de la señora David, Lacan diga que “es con una intención expresa, sino absolutamente deliberada, que yo prosiga este discurso de manera tal que os ofrezco del todo la ocasión para no comprenderlo”?

¿Y qué tal la serie de inquietudes con que la señora se interroga, sin percatarse del efecto del discurso de Lacan? ¿Comprendía ella el sexo, la muerte, el fonema?

Lacan, con estas afirmaciones, se opone al culto periodístico de la ignorancia supina, lo opuesto de la ignorancia docta. La “ignorancia supina”, es propia de la negligencia y la bobería circundantes. La docta ignorancia es socrática, una posición frente al saber que se quiere, es filo para la inteligencia, es una disposición para recibir y dar. La ignorancia supina es la del hombre masa, es una predisposición al prejuicio, es mella para la inteligencia.

Estas “autoridades” que critican a Lacan, no parecen estar al tanto de lo que se suscita alrededor de la “comprensión” para la cultura occidental. Parecen desconocer por completo el libro de Leo Strauss (2008), *La persecución y el arte de la escritura*, en el que se formula la importancia concedida en su interpretación a la distinción entre escritura esotérica y escritura exotérica, particularmente en momentos políticos cruciales. Lacan participa de esto, no solo por su necesidad de protegerse de la persecución (de la que finalmente fue presa y lo llevó, spinozianamente, a la excomuniación de la *International Psychoanalytical Association* –IPA–), sino también, y sobre todo, por razones retóricas, pues su discurso apuntaba a unos pocos, que quisieran y fueran capaces de hacer el esfuerzo que solo puede surgir mediante una gran pasión transferencial, como la que tuvo él por el pensamiento de Freud. Su “poubellication” no era un desecho fácilmente evacuable después de ser leído. Para ver si se debe arrojar a la basura, se necesita de un tiempo para comprender, como en el sofisma de los tres prisioneros que expuso maravillosamente en los escritos. Puede indigestar, como todo alimento demasiado fuerte o inesperadamente denso. Mejor desecharlo, sin probarlo. Se necesita de mucho tiempo para digerirlo.

Es exactamente lo que dice Foucault (1975) cuando se le cita por afirmar que:

Es prácticamente imposible encontrarse en ese lenguaje esotérico. Sería necesario haber leído todo para entender todas las alusiones de Lacan. Nadie comprende. Pero todo el mundo se siente concernido y eso es lo fuerte. En un momento dado, cada uno de sus asistentes tiene el sentimiento de haberlo comprendido él solo. Lacan realiza cada semana la proeza de lograr, frente a todo un auditorio, conducir una especie de análisis abstracto que actúa sobre cada uno de sus escuchas.

Pero se les escapa al citarlo contra Lacan, el único que parece enterado de la existencia del lenguaje esotérico. Él tampoco comprende. ¿Por qué debería comprender de buenas a primeras, si él tampoco lo ha leído aunque se sienta preocupado? Leerlo bien implicaba abandonar por un buen rato sus propias investigaciones y así lo reconoció en una entrevista. Lo mismo sostuvo Merleau-Ponty quien “declaraba que para entenderlo tendría que hacer más de cinco lecturas de cada texto y no había tiempo para ello”, según la señora David. ¿Es esto la refutación de una teoría? ¿No es un homenaje explícito a Lacan?

¿O hay que entender en las palabras de Foucault y de Merleau-Ponty una descalificación porque los escritos y los seminarios de Lacan no tienen la transparencia de un suelto de periódico y, por lo tanto, hay que repudiarlos? ¿Eran Lévi-Straus, Jakobson, Merleau-Ponty, Leiris, Queneau y Bataille amigos de casa y cena que se complacían en largos diálogos con un charlatán, con un bromista descarado que les robaba el dinero a sus pobres clientes con sus sesiones cortas?

El doctor André Green, que le concede un lugarcito a los lacanianos “en la morada psicoanalítica” siempre y cuando se comporten como clínicos ortodoxos, vale decir, como si fueran de la IPA, no duda, si no obedecieran tal directiva, en hacerlos excluir. Cree que desnaturalizar el análisis consiste en darle toda la importancia que se merece al tiempo en la clínica y en la teoría. Su única divergencia (él no sabe que tiene otras porque no conoce la práctica lacaniana) estriba en su desacuerdo con las sesiones escandidas, para él, ultracortas. Alguien que se supone que ha estudiado los sueños y el tiempo en los sueños, la temporalidad no cronológica ni mecánica del inconsciente, en fin, a Freud, no deja de sorprender por tal desconocimiento. ¿Supone que el psicoanalista es un oficinista o un burócrata que vende tiempo cronológico? Muchos analizantes de Lacan no se sintieron flagelados por Lacan como lo conjetura Green. Ahí está el testimonio de Allouch en el texto citado. Un analizante puede llegar a darse cuenta de que gracias a esas sesiones cortas, los cortes y la escucha activa provocan sobre sus síntomas resoluciones y modificaciones que, de otro modo, mediando la intervención de un analista burocrático, se hubieran reducido a nada y se hubiera dejado pasar el momento oportuno, que seguramente no retornará de la misma forma y que precisaría de una elaboración. Los analistas no trabajaban como oficinistas ni como empleados. Hacen trabajar al analizante que, a su vez, trabaja consigo mismo y con la teoría. Los profesionales de la psiquiatría cobran muy caro y desde el punto de vista del capitalismo y del mercado tendrían que justificar la hora de atención terapéutica. Sin embargo, cuando recetan fármacos no importan los dos o tres minutos, no se sienten cohibidos. Lacan a veces cobraba muy caro y lo mismo despachaba a su cliente en

dos minutos, así como algunas veces cobraba baratísimo y extendía su escucha obligado por la lógica de lo que hacía a treinta minutos o más. Sí, asociación libre y escucha flotante, es candente. Candente. Como no se vende tiempo es preciso cortar atendiendo al discurso del que habla y no al reloj del que escucha. Es otra de las diferencias del psicoanálisis con las psicoterapias. Estas últimas consisten en dejar hablar un buen rato al cliente para que se alivie, y darle unos buenos consejitos (cuando no un sermón moralizante y pedagógico) para que se justifiquen las confidencias y la paga. ¡Hay que ser muy educado! Pero allí no hay análisis, en absoluto. Es claro, pues, que un buen lacaniano no ejerce el mismo oficio que el señor Green.

¿Valdría la pena decir algo sobre lo que se cita en una revista “filosófica”, algunas inanes palabras de Daniel Widlocher con las que pretende hacernos creer que el buen retorno a Freud es el de él y no el de un tal Lacan?

En *Vidas y leyendas de Jacques Lacan*, Catherine Clément (1981) escribe como periodista cultural y como tal hay que leerla, con todas sus ambigüedades y malentendidos. Los lectores atentos fácilmente se darán cuenta de que lo que ella escribió en ese libro, dudoso en muchas de sus páginas, es en parte también un reconocimiento al genio de Lacan, de un Lacan humano, y una diatriba contra los mimetismos, y el idioma jergal de algunos lacanianos, que no es en el que escriben algunos excelentes teóricos actuales, que no por “lacanianos”, son menos críticos del maestro y cuyas aportaciones apuntan a hacer avanzar la teoría y están lejos de querer mantener el viejo culto a la personalidad que, por otra parte, Lacan despreciaba.

Bibliografía

- ALLOUCH, J. (2007a). *Psychanalyse et spiritualité : le défi de Foucault*. Recuperado de: www.jeanallouch.com/
- _____ (2007b). *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel (réponse à Michel Foucault)*. Paris: Epel.
- _____ (s. f.). *De Lacan... je me fiche*. Recuperado de: www.jeanallouch.com/pdf/25
- _____ (s. f.). *Freud, y después Lacan*. Buenos Aires: EDELP.
- CASTORIADIS, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- CLEMENT (1981). *Vies et légendes de Jacques Lacan*. Paris: Grasset.

- DAVID, C. (1988). *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1972). *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
- DELEUZE, G. (1976). “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”. En: Chatelet, F. (1976). *Historia de la filosofía. Vol. 4: El siglo XX*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DERRIDA, J. (1980). *La carte postale (de Socrate à Freud et au-delà)*. Paris: Flammarion.
- DOSSE, F. (2009). *Gilles Deleuze y Felix Guattari (biografía cruzada)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1975). *Le Nouvel Observateur*. (s.f).
- _____ (1983). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
- FREUD (1976). *Obras completas. Vol. 14*. Buenos Aires: Amorrorty.
- GREEN, A. (1975). *La concepción psicoanalítica del afecto*. México: Siglo XXI.
- _____ (1997). *Un psicoanalista comprometido*. Bogotá: Norma.
- LACAN, J. (1966). *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1980). *El seminario, Libro 22. “Disolución”*. Madrid: Paidós.
- _____ (1983). *El seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2001). “Introduction à l’édition allemande d’un premier volume des Écrits”. En: *Autres Écrits*, Paris: Seuil.
- _____ (2006). *El Seminario, Libro 10, La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- LE GAUFEY, G. (1991). *L’Incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*. Paris: Epel.
- _____ (2006). *Le pastout de Lacan (Consistance logique, conséquences cliniques)*. Paris: Epel.
- MILLER, J. (2009). *Conferencias porteñas (Tomo 2)*. Buenos Aires: Paidós.
- MILLOT, C. (2005). “Comunicación sobre el anti-Edipo, Centro Pompidou, Abécédaire pour Gilles Deleuze”. En: *Revue Parlées*, 2 de noviembre de 2005.
- OGDEN, C. y RICHARDS, I. (1964). *El significado del significado*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- OREJUELA, J. (2012). “¿Es Lacan un estructuralista?”. En: Orejuela, Moreno y Salcedo (2012). *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad*. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana.
- PASTERMAC, M. (2000). *Lacan o Derrida (Psicoanálisis o análisis deconstructivo)*. México: Epeelee,
- _____ (2001). *1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en Español*. México: Epeelee.
- RAJCHMAN, J. (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. México: Epeelee.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La izquierda lacaniana (psicoanálisis, teoría, política)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- STRAUSS, L. (2008). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ZIZEK, S. (2006). *Órganos sin cuerpo (sobre Deleuze y consecuencias)*. España: Pre-textos.

Lacan me importa un bledo¹

Por: Jean Allouch

Traducción: Javier Navarro

Hay un estilo noble del pensamiento, algo que niegan los psicólogos.²

1. Este texto sirvió de soporte (modificado luego) de una exposición anunciada primero con el título de “Jacques Lacan no me interesa” que debía indicar, en el reconocimiento de sus “pares”, que de Lacan “quedaba” un “pensamiento-Lacan”, como lo afirmaba el argumento que encabeza el conjunto de las intervenciones. Como no estaba de acuerdo con esta afirmación (en la exposición se leerá por qué), se lo hice saber a Markos Zafiroopoulos, quien me había invitado. La diferencia entre el título anunciado y el que se empleó oralmente luego aquí mismo, resultó de un paso de contradanza. El 12 de septiembre escribí a Zafiroopoulos: “Para mi intervención, le dejo escoger entre dos títulos: “Por qué Lacan pues” o bien “Jacques Lacan no me interesa” (más provocador, pero también más próximo de lo que usted desea que yo hable”. Agradezco la doble reacción de Zafiroopoulos quien, al elegir el título llamado más provocador y mantener su acentuación del “pensamiento-Lacan”, me condujo a formular este “me importa un bledo” que no depende, por cierto, de un desinterés. Añadiré aquí mi sentimiento de no haber llegado, con alguna excepción, a hacer entender la función de este “me importa un bledo” en el psicoanálisis. Es verdad que, habiéndose entregado André Green, poco antes, a un ataque que se pretendía severo contra Lacan (fue aplaudido después de haber declarado, por ejemplo, que después de 1960 los analistas ya no le interesaban a Lacan, lo que constituye una contra-verdad, o también que Lacan, en sus presentaciones de enfermos, no tenía de qué presumir, como si, cualquier cosa que ello sea, tratándose de locura, se pudiera presumir), sentí que debía responder. Por otra parte, me dieron el medio, fácil de aprovechar, al haber declarado, en su intervención, por una parte que el retorno a Freud era una “ilusión”, y luego diciendo “hablo de lo que sé”; no me fue muy difícil, desde ese momento, comprometerme en recordar que el retorno al inconsciente de Freud quería decir especial y precisamente que estaba excluido que cualquiera, aunque fuera psicoanalista, pudiera reivindicar saber de qué habla. Reacción inmediata de Green: “Entonces, usted tampoco, Allouch, sabe de qué habla”. “¡Por cierto que no!, fue la respuesta que, desafortunadamente sin desconcertar a mi interlocutor, tuvo al menos el efecto de hacer reír a la sala (a nuestras expensas, como adversarios que no enemigos).
2. Aragón (1979). *El campesino de París*. Barcelona: Bruguera.

Que a mí me importa un bledo Lacan y que así ha sido siempre, es verdad de maneras diferentes.

Invitado por Markos Zafirooulos a dar testimonio aquí de un asunto que tiene que ver con el Lacan de ahora hace cuarenta años y casi dos mil páginas publicadas, tal declaración se me manifiesta, en el momento presente, como la más justa que tenga para decirles. Me propongo explicarla en algunos párrafos.

Hasta qué punto a casi todo el mundo le importa un bledo

Sería cómodo y sin embargo, erróneo, ampararme tras Lacan para aclarar este “me importa un bledo”. Lacan no ha facilitado su acceso; el precio del mismo es tan caro en tiempo, energía, meditaciones y el compromiso personal tan inevitable, que la solución más simple y quizás la más sabia, a su respecto, es la de que importe un bledo. Fue el caso de grandes nombres de la *intelligentsia*, de ciertas personas que, sin embargo, lo frecuentaron e incluso estuvieron entre sus amigos más próximos. Henry Ey, Claude Lévi-Strauss, Román Jakobson, Michel Foucault, estuvieron entre quienes, tarde o temprano, decidieron no preocuparse por la vía abierta por Lacan o no interesarse más en ella. Y se dice que en el momento en que acababa de recibir los *Écrits* y después de hojearlos, Martín Heidegger declaró: “El psiquiatra precisa de un psiquiatra”. Nada era más verdadero y simplemente, Heidegger no sabía, sin duda, que así formulaba una de esas proposiciones universales afirmativas susceptibles de diferenciar psiquiatría y psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis se presenta precisamente como una psiquiatría en la que se admite que el psiquiatra precisa de un psiquiatra (lo que púdicamente se llama la didáctica), donde no existe, dicho de otra manera, de un lado un enfermo y del otro un médico. Todos enfermos, y hasta todos locos, conforme a la frase de Pascal que abre la primera edición de la *Historia de la locura en la época clásica*³, de Michel Foucault: “Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco, con otro modo de locura, no estar loco”.

3. Foucault, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Plon, préface, p. I; 2e édition, Paris, Gallimard, 1972 (con agregado del texto “Mi cuerpo, ese papel, es fuego” y un prefacio que no comienza ya por esta declaración suntuosa por medio de la cual Foucault anuncia que va a recorrer este “otro modo de locura” cuyo heredero es el psiquiatra de hoy. (Hay edición en español: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986).

En cuanto a aquellos que no se desvían así de Lacan, en particular buen número de “lacanianos”, tienen también sus maneras de no darle importancia,⁴ ciertamente menos sabias. Hasta tal punto que no hay que contar mucho para obtener, veinte años después de la muerte de Lacan, un número bien fundado de trabajos.

Pero Markos Zafiropoulos me solicitó un testimonio y no un análisis de la manera como se presenta, actualmente, la acogida reservada a Lacan. Se trata de decirles cómo ninguna de estas dos figuras que acabo de dibujar caracterizan mis maneras, históricamente desplegadas, de no darle importancia a Lacan.

Con el riesgo de ser algo rudos, tomemos el problema en su radicalidad.

Hasta que punto Lacan no se daba importancia

En 1968, Lacan reformuló así su famoso *Wo es war, soll Ich werden*, autorizándose, en esta ocasión, a transformar el *soll* en *muss*⁵:

*Wo Es tat, permítanme escribirlo Wo \$ tat con la letra S atravesada por la barra, allí donde el significante actuaba (en el doble sentido de que acaba de operar e iba justamente a operar), de ninguna manera soll Ich werden sino muss Ich, yo que actúo. Yo que [...] lanzo al mundo esta cosa a la que se podrán dirigir como a una razón, muss Ich petit a werden, yo, por que introduzco como nuevo orden en el mundo, debo devenir resto, desecho*⁶.

Producirse así como el desecho de su acto ¿no equivale a no darse importancia a sí mismo y, agregaría, que hasta un punto inaudito? Sería preciso, para intentar si no tocar al menos percibir este punto, poder dejarse alcanzar, por ejemplo por esta paradójica realización de sí en la que el hinduista, al escapar finalmente al ciclo de las reencarnaciones llega a ser como Brahma, o por el rechazo de Sócrates de escapar (aunque fue invitado a ello y aunque tenía la posibilidad), de la prisión en la que la muerte, algunas horas más tarde, lo esperaba, o por el testamento de Sade, o por la liquidación (*erledigen*) de Theodor Lessing el

-
4. Despreocupados por la exhaustividad, enumeramos: “parafrasearlo”, “manualizarlo”, “diccionarizarlo”, “heroizarlo”, usar de manera laxa sus conceptos, fragmentarlo (tomando algo y dejando aparte algo), descuidar sus variaciones, desconocer las aporías que él encontraba, estudiarlo arduosamente como si fuese un pozo de saber, hacer creer que todo, en él, es homogéneo a Freud, etc.
 5. Lo digo de Lacan pues, aunque Freud haya escrito estas palabras, debemos a Lacan las mil maneras de haberlas hecho jugar.
 6. Jacques Lacan, *El acto psicoanalítico*, sesión del 17 de enero de 1968 (versión crítica).

30 de agosto de 1933, o por el cuerpo del poeta Pasolini, dejado muerto sobre inmundicia⁷. Ciertamente podría ser que rendir homenaje a Lacan fuera, solo para él, un sesgo por el cual nos aseguraríamos de no encontrar nunca a Lacan en ese punto en el que, según su propia palabra, el “décharitait” (descaridaba, era inhumano, sin caridad)⁸. ¿No hemos de vérnoslas allí con un muy extraño “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*)?⁹

Hasta qué punto hay algo a lo que sí le doy importancia

Lacan me importa un bledo y, agregaré, también el psicoanálisis, porque hay algo a lo que le doy total importancia, desde mi poco tierna infancia y es a la locura. “Circunstancias obligan”, se dice. La locura es la razón de mi presencia aquí, una razón que por cierto se me escapa. Porque hago mía una declaración escrita e inédita de Lacan en la última década de su vida, una declaración en forma de *cogito*: “Se trata de mí, luego me equivoco”.

Sigue siendo muy verosímil que nuestros pobres discursos se deslicen sobre la locura como el agua sobre las plumas de un pato; muchas cosas así lo hacen pensar. ¿Los “profesionales de la salud” tratan o maltratan la salud? “Somos aprendices de brujos”. Tendría un mal augurio sobre la práctica de alguien para quien este asunto fuera excluido del campo de sus preocupaciones¹⁰.

7. Cf. Mayette Viltard, “Pasolini, Moravia, una muerte sin calidad”, *Lunebevue* No. 15, Paris, 2001.

8. Dechariter: Neologismo a partir del neologismo *chariter* (hacer caridad), a su vez formado del sustantivo *charité* (caridad) y el prefijo *de-*. Además hay una resonancia con la palabra *dechet* (desecho). Cf. Marcelo y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epee, México, 2003 (N del T).

9. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Course au Collège de France, Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris, 2001.

10. Llamar “usuarios de la psiquiatría” a aquellos que, hasta hace poco, eran bien o mal acogidos como enfermos o pacientes, ¿es una manera de tratar bien a estas personas? ¿Es cuidar de ellas inscribir lo que de la locura viene a la medicina en la red de la estadística? ¿Es amigable, a su respecto, dejar que el Estado se apodere de la práctica médica, hasta el punto de imponerle, cada vez con más frecuencia, sus comportamientos? ¿Qué pasa, en esta disciplina designada como psiquiatría, para que sea posible que en el año 2001, en un centro de cuidados, circule la consigna: “Abatir el síntoma”? ¿Por qué, en otra parte, donde reúnen “autistas adultos”, se apela a un literato y a un artista, manifestando así (y ya es mucho), la confusión en la que se encuentran? Basta con evocar la homosexualidad o el transexualismo, su liberación reciente de la garra de lo patológico, para ver, por un lado, confirmada la observación de Lacan según la cual es preciso ser dos (quizás un enfermo y un médico) para constituir un síntoma como

Es una manera de interesarse por Freud, por Lacan, por la psiquiatría, por el psicoanálisis que equivale a comportarse como un ebanista que, en lugar de hacer muebles, pasara su tiempo estudiando e incluso afilando sus herramientas. Tal no era el caso de Lacan que, sin embargo, no dejaba de acariciar sus matemas.

Hasta qué punto mi declaración aparece como no recíproca

Lacan me importa un bledo. Esta aserción no es recíproca: yo sí le importaba a Lacan. Quizás él no le daba importancia a mucha gente, eso se dice, yo de ello no se nada, pero a mí sí; es un hecho, un hecho que les comento.

¿Cómo es que sí me dio importancia? Haciéndose, por mi demanda, mi psicoanalista. ¿Cómo se comprometió en ello? Por la intermediación de tres cositas, ¡eh! No grandes cosas, sino una cosa sobre todo, muy tonta: me sonrió, me hizo donación de una sonrisa que, no por ser artificial, era menos sincera (Ferenczi). Una sonrisa como *pharmakon* no es el género de tratamiento que la industria del medicamento podría, frotándose las manos, lanzar al mercado.

¿Tuve miedo de esa sonrisa? Sin duda, puesto que me hubiera sido preciso, antes de ir a pedirle su ayuda, dirigirme a alguno de sus lugartenientes, un reemplazante (*un tenant lieu*) (Lacan seguía siendo para mí lo que Conrad Stein llamó con justa razón mi “psicoanalista de elección”). En la sala de espera de ese personaje tan conocido en la época, había un piano de cola; sobre ese piano habían puesto un vasito de cristal y, en ese florero, una rosa, no exactamente roja, pero al fin y al cabo una rosa. Su nombre, por otra parte, pero de esto me he dado cuenta solamente preparando esta charla, comenzaba por la sílaba francesa “rose”. Ahora bien, esta rosa que me miraba mientras que yo esperaba, nunca mucho tiempo, la hora de mi sesión, siempre estaba fresca. ¿Se dan cuenta? Siempre, siempre fresca. Ni una sola vez me pareció que la acabaran de coger. Este alumno de Lacan era un psiquiatra-psicoanalista, pero también un pensador cultivado, aplicado, serio, a veces brillante. Brillante como su rosa siempre fresca. Pues tal es el régimen normal, es decir, homosexualmente normalizado¹¹ reconocido desde Platón, del pensamiento: una rosa que nunca se marchita: “Solo la rosa

síntoma y para, de otro lado, advertir palpablemente cómo descuidar la transferencia y su “contra” habrá podido y puede ir hasta medicalizar inconvenientemente lo que no tenía ni tiene por qué serlo.

11. Este “homosexualmente” no tiene nada de intempestivo. Cf. J. Allouch, *El sexo del amo*, Córdoba, Argentina, Ediciones Literales, 2001.

es bastante frágil para expresar la eternidad”¹², escribe el poeta. Y así será esta especie de inmortalidad en la que “Lacan” se deslizará si se llega a hacer creer que existe un pensamiento-Lacan. Y cuando, cierto día, pude finalmente darme cuenta del horror que transportaba ese semblante de eternidad¹³ no tuve otra elección que dirigirme hacia aquel que no sabía todavía que iba a sonreírme.

Hasta qué punto al analizante le importa un bledo su psicoanalista

Más que nunca entonces, Lacan me importó un bledo. Exactamente como al analizante le importa un bledo, y no poco, su psicoanalista. Sí: “no poco”, el equívoco es aquí bienvenido, pues es con derecho y razón que al analizante le importa un bledo toda una serie de acontecimientos que pueden sobrevenir en la vida de su psicoanalista. Piensen en cuánto nos importan bien poco la gran cantidad de acontecimientos, alegres o dramáticos, en nuestro empleo de lo que Powys llama “el arte de evitar el displacer”.

En el psicoanálisis existe un término justamente hecho para designar ese punto en el que al analizante le importa un bledo su psicoanalista. Se llama transferencia. Muy curiosamente, en el programa tan cargado, tan amplio, de esas novenas jornadas psiquiátricas, donde casi todos los problemas son abordados, se busca en vano una sola ocurrencia del término “transferencia”. He ahí un hecho enorme, si lo hay: en el momento, en suma, exaltante para quien pudiera captarlo, en el que la psiquiatría no tiene otra elección que la de refundarse, que el psiquiatra no encuentra otra solución que volver a pensar de la A a la Z su

12. Citado (p. 127) por Danielle Arnoux en su muy destacado análisis clínico de la locura de Camille Claudel (cf. Camille Claudel, *l'ironique sacrifice*, Paris, EPEL, 2001).

13. Fue ese el día en que mi pretendido psicoanalista exhibía una corbata de un solo color cuyo tinte no logro designar mejor que diciéndoles que evocaba, con toda seguridad, al excremento. Sí, pretendido, a ciencia cierta. Iniciaba la mayor parte de las sesiones con un “lo escucho”. “¿Qué sabía él de ello? ¿Me escuchaba? ¿Qué pretensión!” me dije un día, para descubrir luego, puesto que es la misma palabra, que me auscultaba. Y así me ocultaba. Ese era su hueso. Con respecto a mí, Lacan nunca reivindicó que me escuchaba, manifestando incluso ostensiblemente, cuando era la ocasión, que estaba ocupado en otra cosa. ¿Pero entonces no me escuchaba? ¡Tanto mejor! El matemático Pierre Soury había observado que era a veces más fácil dirigirse a alguien cuando éste está ocupado en una pequeña actividad, como tejer. Un día vino a mi casa con su saco de cuerdas bajo el brazo, para ensayar conmigo el desanudamiento de un nudo. Poniendo las hebras en mis manos, comenzó una conversación sobre diferentes temas, que yo seguí y mediando la cual, en efecto, sin que supiera cómo, se deshizo el nudo. ¿Hubiera sido así si yo le hubiera concedido toda mi atención concentrada? Soury pensaba que no.

práctica, he aquí que lo que constituye el contenido exacto de esta práctica, admítase o no, se encuentra ausente de sus preocupaciones.

La consistencia e incluso la “gracia de la transferencia”¹⁴ consiste en el hecho de que al analizante puede importarle un bledo su analista. Los analistas que son obligados a responder, así lo han comprendido bien: “Pero no, no, usted ve por cierto que esa persona de la que habla y me imputa, no soy yo”, dando testimonio así que están entonces habitados por el sentimiento de que ellos poco le importan a la transferencia. El analista como tal no es ya más el sujeto supuesto saber. Pero justamente, por esta respuesta que tiene valor de desistimiento, existen, felizmente, analistas para sostener que no conviene; y sin duda André Green, cuya presencia saludo a mi lado, André Green a quien debemos uno de los artículos más mal planteados sobre el objeto a minúscula¹⁵, y, más recientemente, la elección de un autor incompetente para dar cuenta de la corriente lacaniana en su panorama de las grandes corrientes del psicoanálisis contempo-

-
14. Fórmula que se presenta como un desvío desvergonzado de una frase de Lacan: “Al comienzo del psicoanálisis está la transferencia. Lo está por la gracia de aquel que llamaremos psicoanalizante” (“Proposición del 9 de octubre sobre el psicoanálisis de escuela”, retomado en *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 247). Sin embargo, lo que sigue inmediatamente a estas palabras si no justifica al menos le concede algún crédito a este desvío, situando la transferencia como obstaculizante de la intersubjetividad (tal sería, pues, su gracia), la cual aparece como única susceptible de dar cuerpo a este cuidado del otro que prohibiría que nos importe un bledo.
15. Al preparar esta conferencia, no sabía que André Green iba a mencionar ese trabajo. Me respondió aparte que Lacan lo había felicitado calurosamente, y había incluso deseado que se publicara (lo que se hizo, en los *Cahiers pour l'analyse*). Respuesta, también aparte: “¿Y usted le creyó?”. Sí, ¡le creyó! Manifiestamente Green no tiene la más mínima idea del número vertiginoso de estupideces a las que Lacan generosamente concedió sus más vivas felicitaciones (especialmente la del pequeño Hans). Pero precisemos de qué se trata en estas aprobaciones, a saber, lo llamaré el judaísmo de Lacan, el que la tradición judía manifiesta en una chanzoneta, pero también en una ocurrencia. Lessing nos las relata así: “Tra-la, Tra-di, Ridi, Rom, preguntamos. A lo que el otro nos responde: Tra-di, ri-di, Ri-lom. Pero si se quiere se puede responder: Trajdim”. Y sucede siempre la misma cosa que al rabino con sus dos justiciables. “Expone tu caso, le dice al primero; y después de haberlo escuchado le dice: ‘Tienes razón’. Volviéndose hacia el segundo, le dice: ‘Es tu turno de exponer tu caso’. Este hace una exposición que contradice en todo la del primero. Después de haberlo escuchado cuidadosamente, el rabino le responde: ‘Tu también tienes la razón’. Entonces el primero profiere con asombro: ‘Pero es imposible que yo tenga razón y que el también la tenga’. El rabino medita de nuevo y decide finalmente: ‘Tienes razón también’” (Theodor Lessing, *El odio a sí mismo, el rechazo de ser judío*, traducido al francés del alemán por M.-R. Hayoun, Paris, Berg international éditeurs, 2001, p. 167). No hay ninguna contradicción en Lacan entre tal judaísmo y la preocupación por logicizar el psicoanálisis puesto que, por el contrario, cada uno de estos dos rasgos hace más necesaria la invocación del otro.

ráneo, sin duda André Green es de aquellos. En otros términos, la acogida de la transferencia por el analista equivale a dirigir, en acto, al analizante, algo así como un: “Continúe, en esa sumersión transferencial, no dándome importancia resueltamente, puesto que es la única posibilidad de cerrar esa transferencia”.

Contraejemplo: mi psicoanalista de la rosa siempre fresca. No se trataba de poder no darle importancia, de su relación con una muerte (re)cubierta de excremento¹⁶.

Hasta qué punto me importa un bledo el pensamiento-Lacan

¿Pero por qué me dirigí a Lacan, específicamente a él? ¿Fue porque era un pensador?

Admito ciertamente que se pueda hacer transferencia durante un tiempo con una rosa siempre fresca, pero ese no era mi caso. La locura con la cual yo tenía que vérmelas era lo suficientemente “razonante”, según la tan justa expresión de Seriex y Capgras, como para que yo estuviera advertido de que no era pensando, pensándola (así fuera Lacan ese pensador), como podría darse una oportunidad para que ella me dejara aunque fuera un poquito en paz.

Lacan se burlaba del pensamiento. Escribía “l’appensée”¹⁷, o también, anagramáticamente, en vez de “philosophie”, “foliesophie” (“folie”: folía, locura). Al admitir junto con Freud que el pensamiento funciona como censura (Freud no pide, por cierto, a su paciente que le diga lo que piensa, sino, lo que es muy diferente, lo que le venga a la cabeza), Lacan jugaba con las letras de este pensamiento-censura, obtenía así la palabra “censée-pensure”¹⁸. No ignoraba

16. En acto, trataba a sus pacientes como excrementos: una pequeña servilleta siempre limpia esperaba, sobre la almohada, la cabeza de cada uno, tanto y tan bien que al final de la jornada, en su cesto de basura, quedaban tantas servilletas sucias como pacientes recibidos. Verdaderos montones de papel higiénico, estas servilletas indicaban que él se limpiaba en lugar de los pacientes, de ese modo tomados como excrementos. ¿Nos asombraremos de que la comunidad psiquiátrica le atribuyera una importancia envidiada? ¿Cómo un pensamiento-caca podría estar en condiciones para producir una castración anal? Esta es la razón, sin duda, por la cual Serge Leclair decía que la analidad es la cosa más difícil de analizar.

17. La palabra se construye como una metáfora, condensación entre “appui” (apoyo) y “pensée” (pensamiento).

18. Jacques Lacan, seminario del 23 de abril de 1969. (Cencée, Neologismo en forma de sustantivo por condensación en la escritura de *pensée* (pensamiento) y *censure* (censura). Cf. Marcel Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeeel,

por cierto tampoco lo que señalaba el poeta al cantar: “Quand je pense à Fernanda, je bande, je bande” (“Cuando pienso en Fernanda, me excito, tengo una erección”). No, Lacan no era un pensador y mucho menos el constructor de un “sistema de pensamiento” como Elisabeth Roudinesco lo reitera. Y ciertamente no fue a ese título que me dirigí a él.

En otras palabras, vislumbraba que se trataba, con Lacan, más que de pensamientos, de lo que Foucault escribió a propósito de *Diferencia y repetición*, de Deleuze¹⁹:

Retengamos sobre todo esa gran inversión de los valores de la luz: el pensamiento no es ya una mirada abierta sobre formas claras y bien fijadas en su identidad; es gesto, salto, danza, desvío extremo, obscuridad tensa. Es el fin de la filosofía (de la representación). Incipit philosophia (de la diferencia)

En el campo freudiano, Lacan no era el único en tener como sospechoso el pensamiento (el suyo también). Basta aquí con convocar a Winnicott quien, en un artículo justificadamente famoso, situaba el “yo pienso” cartesiano como un defecto de desarrollo²⁰ ¡Cuántas sesiones analíticas se vuelven tan dilatadamente vanas por el hecho de que el analizante no puede hacer otra cosa que pensar!

Hasta qué punto mi “me importa un bledo” habrá funcionado

Me dirigí a Lacan y, por cierto, como a alguien del que era posible que me importara un bledo. No se encuentra en cualquier esquina alguien de semejante calidad. Pues una cosa es no darle importancia a alguien y otra cosa no darle importancia a ese alguien con ese alguien, o, por lo menos, no sin él. Acabo de darles mi definición de psicoanalista.

¿Cómo supe, a los 23 años, que Lacan era de este estilo? Decírselos nos permitirá, quizás, ver de más cerca lo que denota, al menos a mis ojos, el nombre de Jacques Lacan.

México, 2003, p. 77. *Pensure* pertenece al mismo orden de condensación entre censura y pensamiento. (N del T)

19. Michel Foucault, “Ariane s’est pendue”, in *Dits et écrits*, T. I, Paris Gallimard, 1994, p. 769.

20. Cf. Donald Winnicott, “L’esprit et ses rapports avec le psyché-soma” y el comentario que hace de él Adam Phillips en *Le pouvoir psy*, trad. del inglés al francés por Claire Joly, Paris, Hachette, 1997.

Nada asegura que esta cosa denotada pueda tener la menor existencia después de la muerte de Lacan, hace ya veinte años. Nada asegura que todo lo que pongamos bajo el nombre de Lacan no sea absolutamente inoperante por la razón de que tal cosa no podría tener lugar sino durante la vida de Lacan. La ferocidad (es la palabra) destructiva con la cual algunos se dedican a desviar esta enseñanza de Lacan que pretenden sostener haciéndola volcarse en una pastoral social, en una religión, en una medicina, es hoy tan patente que no se ve cómo no plantearse el problema de una falta radical de todo prolongamiento posible de esta enseñanza después de la muerte de Lacan.

Hasta qué punto "me importa un bledo" está en tercera persona

Mi relación con Lacan fue, tomándola en su sentido histórico, bajo la insignia de tres "se dice". Al "se dice" llámenlo, si prefieren, rumor público, o comadreo, o reputación. Yo prefiero "se dice" por el alcance subjetivante de esa expresión en Marguerite Duras (Véase *El Vice-Consul*, o *El arrebató de Lol. V. Stein*, o *India song*).

Primer "se dice": oí hablar de Lacan antes de oírlo a él, o incluso de leer alguno de sus textos. Lacan fue para mí ante todo un rumor, escuchado en un hospital psiquiátrico, por un médico jefe entonces ocupado en que sus enfermos pudieran, para comer, disponer por fin, como cualquiera de tenedores y cuchillos.

Quizá Lacan no es nada distinto de un "se dice". ¡Después de todo no estaría tan mal! Conforme a ese efecto reconocido del rumor, habrá logrado hacer "charlatanear" y no poco, o parlotear, comenzando por un gran número de analizantes. Y, así, este rumor hospitalario me habría hecho hablar en su diván.

Se dio entonces que en ese tiempo en que, transferencialmente, yo lo incorporaba es esta intimidad mía que se encontraba ampliamente fuera de mí, debía desembocar a un segundo "se dice", el de mi "passe". "Passe" es el término, de cierto modo engañoso (pues se trata de una "impasse": no se sale de la inexistencia del Otro), por medio del cual Lacan designa el único dispositivo susceptible, a su parecer, de confirmar el hecho de que habría habido análisis efectivo. Se construyó, no por azar, sobre el modelo del chiste freudiano e implicaba la existencia de una escuela.

Esta "passe", haciendo localmente público mi análisis con Lacan, realizaba otra relación con él distinta de la instaurada con anterioridad, otra manera de

hacer que él me importara un bledo. ¿Cuál? Aquella en que me situaba como habiéndolo dejado caer. ¿En qué se había convertido, en ese preciso momento, para mí y para algunos otros, que se encontraban bajo el mismo efecto, el rumor Lacan? Era, ¡ah! No es fácil decirlo, las palabras faltan. Era él, mi analista, inscribiéndose, de cierta manera, en mi asunto. Dos pasadores transmitían este rumor ante otros a los que debía llegar, si es que había habido “passe”.

Hubo luego un tercer “se dice”, muy inesperado a decir verdad, el que hace que actualmente “Lacan” sea el nombre de una vía de acceso, de un acontecimiento, o de algunos y pocos acontecimientos²¹ que “yo digo” (que yo digo con otros pues no soy el único que dice). Lacan depende de ahora en adelante de lo que digamos que él ha dicho o hecho. Su nombre puede ser también el de las consecuencias que saquemos de él. Pues las huellas que ha dejado (sus seminarios) dependen más que nunca, de lo que algunos pocos, con Jacques-Alain Miller y según su más reciente proposición, hagan y harán con él.

En relación con el primer “se dice”, se tendría la impresión de que se ha cerrado un ciclo: heme aquí en el lugar (pero de ninguna manera el mismo, puesto que nadie, al escucharme, podrá ir a pedir un análisis a Lacan, puesto que está muerto) de quien me hablaba de Lacan. Es mi turno, de alguna manera (quizás de prestidigitación), de hablarles de él.

¿Estoy seguro, haciendo esto, de que, de una última manera, no me importe un bledo? ¡No, por cierto! Por ejemplo, ese gesto al que me consagro al introducir en el campo freudiano estudios gays y lesbianos (que viene a trastocar el saber freudiano en algunos de sus puntos claves) ¿es, ciertamente, isomorfo con el suyo respecto de la antipsiquiatría? No podría estar convencido de ello.

Pero también aquí interviene su “*decharite*” (falta de caridad). Vale como una bocanada de aire para el psicoanálisis, como lo que Freud no supo dar a sus sucesores (así se confirma la fórmula de Lacan en 1963: el retorno a Freud es un “retorno a lo que falta a Freud”). Y la posibilidad de que me importe un bledo Lacan aparece de golpe como la condición y la medida misma de mi propia responsabilidad.

21. La invención de una teoría nueva del yo (para volver apto el psicoanálisis para que no descuide el “campo paranoico de las psicosis”), la del ternario simbólico / imaginario / real, la del objeto a minúscula, la del un sujeto no definido ya por el significante sino por el anudamiento (cf. J. Allouch, “Point de vue lacanien en psychanalyse”, *Encyclopédie Médico-Chirurgicale, Psychiatrie*, 1995).

Un loco, un día, fue a ver a su psiquiatra.

“Hay –le dijo con el tono firme de quien sabe de qué habla– hay mil maneras de sanar la locura, pero solo una es la buena”.

“Ah, bueno”, dice el psiquiatra y pregunta con una pizca de asombro: “¿Cuál?”

“Yo bien sabía –respondió el loco– ¡que usted no sabía!”.

Es todo. Si hay algo que no me importa un bledo, algo sobre lo que también Lacan se ajustaba en relación con la locura (pero esta posición no es absolutamente excepcional, solo lo es relativamente), algo que lo habitaba desde el principio hasta el final, digamos desde Marguerite Anzieu hasta James Joyce, era, permítanme que se los diga, lo que yo había escuchado en el rumor Lacan, a saber, que el sabía, en su práctica, no saber. Más precisamente aún, y todos sus seminarios y sus presentaciones de enfermos dan testimonio de ello igualmente, el sabía no saber lo que Lacan pensaba. Sabía, y mucho por cierto, cuando ello se imponía, que Lacan le importara un bledo.

De ese modo se nos aparece el rasgo (*einzigster Zug*) perfectamente observable igualmente en Freud y, por lo tanto, por la gracia del cual podía, legítimamente, reivindicarse como freudiano.²²

22. Conferencia pronunciada en el gran anfiteatro de la Sorbona con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de Jacques Lacan. Intervenciones de Markos Zafirooulos, Paul-Laurent Assoun, André Green y Georges Lanteri-Laura.

La intervención analítica, una cuestión ética

Por: Amelia Haydée Imbriano

Los grandes maestros del psicoanálisis, Freud y Lacan, nos han dejado una enseñanza: la intervención del analista es una herramienta táctica, interna a una estrategia, implicada en una política-ética (Lacan, 1980a) con el fin de hacer posible un psicoanálisis. El mismo implica un tratamiento suministrado por un analista, por lo cual debe necesariamente entenderse que su formación es el fundamento de su praxis (Lacan, 1986). Inconsciente, pulsión, repetición y transferencia son conceptos internos al concepto de analista, o sea, son interiores al dispositivo analítico, en su marco fueron elucidados.

La praxis consiste en la aplicación de la regla fundamental analítica: la asociación libre, mediante la cual alguien puede sorprenderse en la producción de algún poquito de verdad, ese poquito que causa el despertar de un sujeto. Se trata de un “poquito” cualitativamente importante: permite al sujeto salir de la dormidera inercial de la pulsión de muerte que lo atrapa a través de los diferentes nombres de las desgracias del ser que capturan a cada quien. Ese exceso de sufrimiento, mal de sobra, justifica la intervención de un analista (Lacan, 1986, p. 173).

El analista es necesario

Situar la acción analítica es una posición de principio, en ello radica la ética del psicoanálisis, tema central y complejo en lo relativo a la dirección de la cura.

Lo propio del psicoanálisis es el tratamiento de lo real por lo simbólico. O sea, desde un dispositivo de palabra se propone incidir sobre la gramática pulsional, siendo esta la especificidad de un tratamiento analítico. Cada vez, vez por vez, en la particularidad del uno por uno, el analista construye la intervención posible para que la palabra, por un efecto particular, incida sobre lo real pulsional.

La tarea freudiana ha dado muestras ejemplares de constituirse propiamente como una actividad de desciframiento del inconsciente. El hallazgo freudiano se sostiene por demostrar que mediante el artificio del procedimiento de la asociación libre y el lugar del analista y sus intervenciones posibles –presencia, secretario, condensador, garante, interpretación y otras– en el dispositivo de la cura, se puede afectar lo real del síntoma.

Hace tiempo, en una convocatoria de trabajo sobre intervenciones atípicas, emergió una pregunta: ¿hay intervenciones típicas? Y rápidamente surgió una respuesta: La intervención es directamente proporcional a la formación del interviniente. En el caso de la intervención psicoanalítica, en una síntesis muy apretada, podemos señalar que ella está regida por la ética del discurso analítico que se concreta en la puesta en forma del dispositivo. En él intervienen cuatro lugares: el analista, el analizante, la palabra y sujeto del inconsciente.

Ubicamos en primer término al analista, pues es necesario que exista como tal. Su intervención dependerá de lo que se ha denominado “la formación del analista” que desde los orígenes freudianos comprende un trípode: estudio de los conceptos, análisis y supervisión. La concepción sobre los conceptos fundamentales del psicoanálisis –inconsciente, pulsión, repetición y transferencia–, son su efecto, y consecuentemente de ello deriva el “tipo” de intervención que un analista realiza.

Muchas veces los analistas formados a partir de las enseñanzas de Jaques Lacan somos recusantes de la denominación “tipo”, compartiendo las críticas del autor al establecimiento de una “cura tipo” por parte de la ortodoxia postfreudiana, en el famoso escrito *Variantes de la cura tipo*. Podríamos decir: estamos del lado de las “variantes atípicas”. Pero, no es la mejor respuesta, pues la cuestión no es relativa a lo típico o lo atípico. Quedarnos en esa controversia sería una trampa especular improductiva. No hay cura tipo ni intervención típica. Hay dirección de la cura.

Por último, debemos admitir que el concepto de inconsciente es interno al concepto de analista y si profundizamos en su ética, el analista es responsable de la presencia del inconsciente (Lacan, 1981a). ¿A partir de qué momento un

analista forma parte del concepto de inconsciente? Desarrollamos una respuesta que nos parece contundente: es cuando el sujeto le dirige la demanda al analista. El analista es colocado en las instancias psíquicas de ese sujeto; en este punto se juega la cuestión ética del analista, ya que hay dos caminos: puede abrir o cerrar la posibilidad de un análisis.

Cuestiones murciélago³

“Del mismo modo que los ojos de los murciélagos son deslumbrados por la luz del día, así la inteligencia de nuestra alma es deslumbrada por las cosas más naturalmente evidentes” (Aristóteles). Esta irónica frase de Aristóteles debe presidir el debate respecto de lo que denominamos “tratamiento suministrado por un analista”, cuestión que las más de las veces es como un murciélago, es decir, solo aparece de noche y es temerario hablar de ello, cobardía a la que J. Lacan desafía proponiendo el retorno a Freud. Esta propuesta es la de retornar al sentido de la obra freudiana, lo que hemos llamado “la cosa lacaniana”. Recordemos el epígrafe de *El psicoanálisis y su enseñanza*: “Lo que el psicoanálisis nos enseña, ¿cómo enseñarlo? ¿Qué es ese algo que el análisis nos enseña que le es propio, o lo más propio, propio verdaderamente, verdaderamente lo más, lo más verdaderamente?” (Lacan, 1981b). El psicoanalista francés supo interpretar los textos freudianos, devolviendo el curso del psicoanálisis a su orientación ética. La complejidad del pensamiento de Jacques Lacan, tanto por su estilo como por la riqueza de los recursos tomados de otras disciplinas (lingüística, lógica, antropología, topología, etc.) exige un estudio minucioso. La importancia de este trabajo guarda vinculación con lo postulado en su Seminario sobre la Ética del Psicoanálisis: si siempre volvemos a Freud es porque él partió de una intuición inicial, central, que es de orden ético. Creo esencial valorizarla para comprender nuestra experiencia, para animarla, para no extraviarnos en ella, para no dejar que se degrade.

¿Qué es ese algo que el análisis nos enseña que le es propio? Pregunta reeditada, que cada vez vuelve a inventarse renovada. Pregunta que nos anuda y nos relanza, una y otra vez, al trabajo, no sin antes pasar, una y otra vez, por el instante de perplejidad: duda, incertidumbre, indeterminación nos atraviesan. ¿Cómo atravesar esa *hiencia* entre el psicoanálisis en tanto que un saber determinado por la estructura de la experiencia analítica, y en tanto que saber expuesto? Nos preguntamos por aquello que enseña el psicoanálisis, o si “quizás”, hay alguna

3. Denominación tomada del texto de Jacques Lacan titulado “Variantes de la cura tipo”. *Escritos 2*.

enseñanza en él, o, si “acaso”, deja alguna. Consideramos que nos orientaría “propriadamente” tener presente la labor de Freud. La clínica psicoanalítica queda constituida como tal por ser una clínica bajo transferencia. Esto implica un saber determinado plenamente por las condiciones que hacen a su elaboración, o sea, por la estructura de la experiencia analítica. Hablando estrictamente, el saber psicoanalítico solo puede ser el saber de la transferencia, es decir, el “saber supuesto” que en el curso de la experiencia analítica se vuelve transmisible por otras vías y por otros efectos. La transferencia es donde se constituye la clínica analítica y el psicoanalista. El trabajo del analítico lo implica y su máxima implicancia será explicitar su saber des-suponiéndolo, o sea, desprendiéndolo del lugar que le tocó en la experiencia.

Se propone un retorno a Freud y ello implica una reflexión sobre la clínica; reivindicando su lugar como soberana encontramos una vía para renovar su honor como clínica del sujeto. Reflexionar sobre este campo no es un lugar que nos permita arribar a conclusiones absolutas. Por ello muchos se han confundido, convirtiéndolo en “tierra de nadie” y entonces “de todos”, degradando el trabajo analítico a una mántica. La inexistencia de un nomenclador técnico de maniobras de transferencia no significa que se trate de cualquier práctica; justamente, todo lo contrario. La rigurosidad: un lugar de excelencia. Solo desde ella es posible esta clínica de lo particular, de lo singular.

¿Qué mejor que recordar que la creación freudiana, sus virajes, está gobernada por la preocupación inflexible de mantener su rigor científico! Se trata de una clínica del *pathos*, del sufrimiento humano, y ¿cómo no entender los matemas lacanianos sino como fórmulas de ese sufrimiento? Como “*pathemas*” será, entonces, como tendrá sentido pensar la oposición significativa y la relación entre el sujeto en tanto castrado y su objeto en tanto que perdido. Ellos ya están enunciados al comienzo de la obra, en escritos tales como el *Proyecto de psicología científica*, en donde ya el objeto aparece en su estatuto.

¿Qué es eso que el psicoanálisis nos enseña? “Allí, en sus fundamentos, en el inconsciente que, es menos profundo que inaccesible a la profundización consciente, *eso habla*: un sujeto en el sujeto, trascendente al sujeto, plantea su pregunta desde la ciencia de los sueños. *Eso habla*: de una historia de una vida vivida como historia. *Eso revela*: la sujeción a las leyes del lenguaje, al juego intersignificante por donde la verdad entra en lo real” (Lacan, 1981b, p. 161).

El descubrimiento de Freud nos remite a la dimensión de ese orden en que hemos entrado, en el que sí puede decirse, hemos nacido por segunda vez, saliendo del estado nombrado con justicia “*infans*” [sin palabra], alojándonos en el orden

simbólico constituido por el lenguaje: allí se constituye el “atolondradicho”. El sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis es retornar a la experiencia: “la cosa habla por sí misma”, destaca Lacan haciendo alusión a Hegel en la conferencia pronunciada a propósito de los cien años del nacimiento de Freud.

Soy pues para vosotros el enigma de aquella que se escabulle apenas aparecida, hombres que sois tan duchos en disimularme bajo los oropeles de vuestras conveniencias (...) Fantasmas, que eso es lo que sois. ¿A dónde voy pues cuando he pasado a vosotros, dónde estaba antes de ese paso? ¿Os lo diré acaso algún día? Pero para que me encontréis donde estoy, voy a enseñaros por qué signo se me reconoce... Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo, la verdad, hablo.... Ya huyáis de mí en el engaño o ya penséis alcanzarme en el error, yo os alcanzo en la equivocación contra la cual no tenéis refugio. Allí donde la palabra más cautelosa muestra un ligero tropiezo, es a su perfidia quien falla, lo publico ahora, y desde ese momento será un poco más complicado hacer como si nada... la intención más inocente se desconcierta de no poder ya callar que sus actos fallidos son los más logrados y que su fracaso recompensa su voto más secreto (...) yo, la verdad, seré contra vosotros la gran embustera, puesto que no solo por la falsedad pasan mis caminos... Buscad, perros, que en eso os habéis convertido escuchándome, sabuesos que Sófocles prefirió lanzar tras el rastro hermético del ladrón de Apolo antes que en pos de los sangrantes talones de Edipo seguro como estaba de encontrar con El en la cita de Colona la hora de la verdad. Entrad en lid a mi llamada y aullad a mis voces. Estáis ya perdidos, me desmiento, os desafío, me destejo: decís que me defendiendo... Hombres, escuchad, os doy el secreto. Yo, la verdad, hablo (Lacan, 1980b, pp. 152-155).

Ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo. Freud supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar (Lacan, 1980c, p. 352).

¿Qué enseña el psicoanálisis? Aquello que lo funda como praxis. Cuando decimos “praxis” hablamos de una acción concertada por el hombre que le pone en condiciones de tratar lo real por lo simbólico. Esta praxis delimita un campo: el campo de la experiencia del psicoanálisis y la cuestión central allí es la que se encierra en otra pregunta: ¿cuál es el deseo del analista?

La experiencia psicoanalítica debe comprenderse desarrollada enteramente en la relación del significante al significante. En un psicoanálisis el sujeto se constituye por un discurso donde la presencia del psicoanalista aporta la dimensión de otredad.

La neurosis se muestra en la coextensidad del desarrollo del síntoma y de su resolución curativa, es una cuestión que el ser se plantea para el sujeto “desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniese al mundo” (Lacan, 1986, p. 28). Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser. Cuando el sujeto se interroga por su ser, el lugar de la pregunta está planteado en el lugar del sujeto, que en tanto formula esta pregunta se constituye como enunciador de esa interrogación. El enunciado: ¿quién soy yo?, el sujeto de la enunciación: el “je”, que trata esta pregunta como un espejo sobre el cual puede mirarse. Pero ya no hay nada del “soy”, del ser, en la misma, en tanto que la aprehensión del ser sería la aprehensión de lo óntico, y lo único que puede formularse y responderse se despliega en la ontología posible para cada sujeto. Pero “yo” puede preguntar el por qué de la pregunta y esto torna necesario la inclusión de aquel Otro que lleva al sujeto a preguntarse: ¿quién soy? Y ese Otro cortado en relación con el yo es el Otro inconsciente. Así el yo hablará por las figuras de estilo de la retórica, en donde uno se acostumbra a ellas, puesto que no hay otra, pero a la verdad se la reprime. Llegamos entonces a que lo único que conocemos, lejos de dar con lo inconsciente, son los elementos del significante. Al decir de Freud: “ciencia, arte, y paciencia requiere la obra”, buscando el pez solo encontramos el pescado. Estos no son únicamente constituyentes en la neurosis para cada uno de sus síntomas, sino que son los únicos que permiten envolver la temática del curso de la neurosis y de su resolución. Fue este abismo abierto al pensamiento, de que un pensamiento se deje entender en la cortadura del discurso, lo que provocó la resistencia al psicoanálisis, y no la promoción de la sexualidad. Se trata de una “revolución del conocimiento a la medida del nombre de Copérnico: entiéndase el lugar eterno del descubrimiento de Freud, si se puede decir que gracias a él el centro verdadero del ser humano no está ya en el mismo lugar que le asignaba toda una tradición humanística” (Lacan, 1980b, p. 145).

Lo que piensa allí, en mí, ¿es otro? Propone Freud en su descubrimiento: “Donde estuvo ello, tengo que advenir”. ¿Cuál es, pues, ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita? La presencia de ese otro solo puede ser comprendida en un grado segundo de otredad: Otro. Si se dice que el inconsciente es el discurso del Otro, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento. Lacan en el escrito *La cosa freudiana* alude a que ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste. Y es en la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad.

Freud, por su descubrimiento, hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y el ser que parecía señalar su límite. Y Lacan, en el *Seminario XI*, nos señala que no se trata de una falta, que el deseo no busca lo que falta, sino que busca aquello de lo que carecemos y se articula desde allí, o sea, en tanto carentes en el orden del ser, deseantes. En todo caso de lo que se trata es de búsqueda de ser. Este planteo sobre la carencia-de-ser, no es casual, sino que nos va marcando un camino en torno a la ontología heideggeriana en donde es señalada la cuestión de la carencia y es abordado el problema del ser a través del “ser-en” y el “ser-con”. En tanto “en” y “con” podemos responder a la pregunta por el ser. Heidegger, a modo de introducción a su obra *El ser y el tiempo*, nos recuerda un pasaje del sofista de Platón que se refiere a su quedarse perplejo ante la pregunta por el ente, por el ser del ente. A su vez inicia su discurso diciendo: “ser es el más universal y vacío de los conceptos” (Heidegger, 1977, p. 10).

Reflexionar sobre la estructura del campo de la experiencia del psicoanálisis implica recorrer un camino a través del cual se cuestione por los fundamentos y por aquello que lo funda como praxis, en tanto esta es la que delimita el campo de la experiencia. La pregunta por los fundamentos nos lleva a cuatro conceptos: inconsciente, repetición, transferencia y pulsión, que quedan englobados en la función significante.

Todos los conceptos se ordenan en función de una estructura subordinada a la función significante. Lo que introduce la función significante en el hombre es la dimensión de lo perdido. Pero de tal modo introduce esta cortadura que, lo perdido es lo que abre la posibilidad de búsqueda, la búsqueda del deseo, lo que el deseo busca. Deseo que en la imposibilidad de realizarse, es decir, de capturar su objeto, arroja al hombre a la repetición, al volver a pedir por el objeto. Objeto que es puesto en acto en la construcción de la transferencia. De este modo el movimiento del deseo en su relación estructurante con la repetición, pone en evidencia que la transferencia como acto resistencial, como cierre de la apertura *-béance-* de lo inconsciente, se encuentra reflejando el movimiento reverberante de la pulsación pulsional. Claro está que bajo esta óptica el significante de la pulsión siempre es una figura en movimiento, movimiento del deseo, movimiento de la repetición, movimiento del acto transferencial. Pero a su vez este espacio puede leerse como deseo de movimiento, repetición de movimiento, transferencia de movimiento. Y ¿cuál es este movimiento? El movimiento de búsqueda de una falta simbólica que recubre la carencia-enser. ¿De qué carencia se trata? Carencia de significante. A su vez, también es un movimiento de pérdida en tanto que el sujeto no se constituye como sujeto

en tanto que habla sino que el lenguaje lo constituye más allá de que hable. El hombre habita en el lenguaje no en el sentido de ser parlante sino en el sentido de que el lenguaje lo constituye como hombre, lenguaje no como palabras sino como función simbólica. La posición del sujeto como morador en el lenguaje lo ordena en la función significante que podríamos definir como la función de encuentro-pérdida-reencuentro, pero jamás captura. El deseo no captura su objeto, la repetición no alcanza su meta, la pulsión no logra su descarga y la transferencia solo es un logro mancado. Y esta es la función significante. Y así concebimos la indestructibilidad del deseo inconsciente, que no se resquebraja, y donde reside esa cadena que insiste en reproducirse en la transferencia.

Es la verdad de lo que ese deseo fue en su historia lo que el sujeto grita por medio de su síntoma. Esta es también la razón que solo el psicoanálisis permita diferenciar en la memoria, la función de rememoración. Arraigado en el significante, resuelve, por el ascendente de la historia en el hombre, las aporías platónicas de la reminiscencia.

Jacques Lacan en su escrito *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, destaca que el lugar de la letra, en el inconsciente, es el lugar del deseo, en tanto movimiento. Es decir, deseo que se define como deseo de otro o como deseo de deseo. Entonces, la articulación de la letra en lo inconsciente, en tanto deseo, implica constituirse en la palabra recibiendo el sentido desde el Otro. Esto nos llevaría al planteo de la inserción de la letra-deseo en el pretexto cultural, en tanto que si la cultura define al hombre y la cultura es definida por el lenguaje, el deseo del hombre en tanto sujeto deseante se constituye en virtud de un lenguaje, de la letra en tanto movimiento capturable en la actualización del discurso efectivo. Resumiendo: la instancia de la letra o el lugar del deseo. ¿Dónde? En el inconsciente estructurado como un lenguaje, o, en la razón desde Freud.

El psicoanálisis nos enseña que hay un ser de deseo y que el bien no es exterior al deseo que lo determina. Jacques Lacan elige como medida de la ética del psicoanálisis la relación del deseo con la acción que lo habita, por ello el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás, la diferencia radica en cierto modo ético, fuera del cual toda cura, incluso atiborrada de conocimientos psicoanalíticos, no sería sino una psicoterapia. Ya en sus inicios, la labor freudiana trata de hacer emerger lo particular en cada cura, porque no es una ética universalizadora. Freud introduce la dimensión ética sin explicitarla como tal, pero señalándola rigurosamente a partir del reconocimiento del sujeto en relación con el deseo.

¿Qué nos enseña el psicoanálisis? ¿Un psicoanálisis deja enseñanza? Es la enseñanza efecto del trabajo de la transferencia y la generación de la transferencia de trabajo. Freud delimitó un campo de trabajo que podemos enunciar como “recordar y no actuar”, en donde en la experiencia analítica se trata de hacer trabajar al sujeto del inconsciente. En un psicoanálisis lo que está en tratamiento es el sujeto de goce, aquel atrapado por la maquinaria del inconsciente, sumergido en una dormidera inercial, atrapado en las redes de los significantes amos de su constitución. De lo que se trata es de una destitución subjetiva en términos de este sujeto de goce. Entonces, no se trata de instituir un sujeto como si se tratara del sujeto del derecho. El sujeto del inconsciente es fundamentalmente sujeto de una destitución. Ya la asociación libre da pruebas de la destitución del sujeto, de la subversión de su posición, en tanto que en la experiencia analítica, un sujeto debe consentir ser solamente el punto de pasaje de las palabras. Entonces, la destitución del sujeto en tanto que goce, *savoir-faire*, y el advenimiento del sujeto en tanto que en relación a un deseo-decidió, a un deseo advertido para no desear lo imposible.

Cabe preguntar: ¿Cuáles son las consecuencias éticas que entraña la relación con el inconsciente tal como lo descubrió Freud? ¿Tal relación es transmisible? La ética del psicoanálisis es relativa a lo que en el deseo es irreductible a toda acción común. La extraterritorialidad del psicoanálisis al discurso de la ciencia no quiere decir adaptación ni marginación social. El psicoanálisis no se sostiene por sí solo, ni la dificultad para la verificación social del acto analítico lo ubica en la dimensión de la mística. Hacer de la dificultad culto es complacencia y no problema teórico o ético. No hay universal del analista, justamente por ello Lacan constituye la escuela en donde los analistas pueden dar sus testimonios y sostener la pregunta al respecto de qué es un analista.

Si el inconsciente es pulsátil, su manifestación –su verdad– es sorpresiva e inintegrable al discurso intencional. Las formaciones del inconsciente atestiguan de eso. “Verdad no dicha pero sí sufrida”. Incluir el inconsciente en ese asunto de la verdad es sostener que la verdad es inseparable de los efectos de lenguaje, o sea, que es su efecto, lo que supone distinguir el enunciado de la enunciación. El análisis comenzaría bajo la exhortación de un “*vere-dictu*”: que la verdad sea dicha, que la verdad enuncia su veredicto. Entonces, el inconsciente: un saber; el sujeto: lo que falta a ese saber. Pero, el inconsciente es un “saber a construir”. Eso fue lo que las histéricas le enseñaron a Freud y le demostraron el “shibolet” (1976, p. 15) entre la teoría del conocimiento y el psicoanálisis respecto a la consideración por la conciencia. Eso constituyó la experiencia freudiana: el sujeto hablando constituye su deseo.

“Cuestiones murciélagos” es un título que tiene el propósito de examinar a la luz del día una cuestión capital⁴ para el psicoanálisis: la formación de los analistas, tal como nos propusiera Jacques Lacan en 1955. El tema es riguroso y “este rigor exigiría una formalización teórica” (Lacan, 1981c, p. 91). Un psicoanalista siempre debe dar cuenta de su acto, es lo que denominamos “su ética responsable”. Debe esforzarse y avanzar en las formalizaciones respecto de su posición, “el tachado analista”, pues como Lacan advierte poniéndolo en el banquillo de los acusados, “está tanto menos seguro de su acción cuanto que en ella está más interesado en su ser” (Lacan, 1980a, p. 219).

Hay una imposibilidad estructural del “analista formado”, sostenida en el mate-ma S(A). Para quienes compartan no solo el coraje de “prender la luz”, cosa no mínima, sino la responsabilidad de exigencia de desmitificación, se tratará de un arduo trabajo de orientación decidida: oponerse a todo proceso que haga oculto el origen de los efectos de la acción de un sujeto en análisis. El que está en el banquillo es el psicoanalista y su función en el dispositivo de la experiencia analítica. Y, es necesario ponerlo en el banquillo, justamente por la “imposibilidad” de su formación. Con Freud sabemos que gobernar, educar y psicoanalizar son imposibles, pero ello no justifica la falta de formación ni el hecho de intentarlo, y esa intención debe formalizarse. El analista debe preguntarse por su formación y por los efectos de su trabajo como analista practicante.

El psicoanálisis, en su praxis, detecta al sujeto en una estructura que da cuenta de su estado de “hendidja”, de *Spaltung*. “Esta hendidja la detecta de manera en cierto modo cotidiana. La admite en la base, puesto que ya el solo reconocimiento del inconsciente basta para motivarla, y puesto que también lo sumerge con su constante manifestación” (Lacan, 1980c, p. 340). Para el psicoanalista solamente se puede definir un lugar: aquel que se define tomando al sujeto en su división, tal como Freud lo realizara elaborando el concepto de *Ichspaltung*.

Si un psicoanálisis es “un tratamiento suministrado por un psicoanalista” (Lacan, 1986, p. 10), es mucho lo que debe formalizarse respecto de cada término de esta frase, porque debe ser una práctica de rigor preguntarse por la implicancia del psicoanalista en el tratamiento que dirige. La formación del analista es uno de los fundamentos del psicoanálisis, en tanto forma parte del

4. Palabra elegida intencionadamente. “Capital”, del latín ‘capitātis’ se refiere a algo perteneciente a la cabeza, a algo que es origen principal o cabeza de otros, se puede referir tanto a un valor positivo como negativo. Por ej.: a un valor, caudal o bien que se tiene o se aporta para algún beneficio, o a los siete pecados capitales como cabeza de otros vicios. De los psicoanalistas de hoy depende el destino del capital que S. Freud y J. Lacan nos legaran.

concepto de inconsciente (Lacan, 1981a). Por ello, en la primera lección del *Seminario XI* (Lacan, 1986, pp. 17-21) en la que Lacan se propone presentar la revisión de los conceptos fundamentales tales como inconsciente, pulsión, repetición y transferencia, finaliza interrogándose por el deseo del psicoanalista. Interrogación que debe ser sostenida como principio⁵. Preguntar por aquello que funda al psicoanálisis como praxis, preguntar por los fundamentos, toma la forma particular de preguntar sobre el *puendum* (Lacan, 1986, p. 14), sobre “las interioridades íntimas”. Considerar al psicoanalista incluido en el concepto de inconsciente implica considerarlo interno a una estructura de lenguaje que tiene su estatuto: la *hiancia* del inconsciente como preontológica, el inconsciente como lo no-nato, como lo que aparece a modo de tropiezo, como nivel homólogo al nivel del sujeto, como fenómeno discontinuo, como experiencia a partir del corte. El inconsciente se manifiesta como lo que vacila en un corte del sujeto, del que resurge un hallazgo, que Freud nombra como deseo. Preservar el lugar del deseo en la dirección de la cura posibilita la transmisión del psicoanálisis en su fidelidad a Freud.

La importancia de preservar el lugar del deseo en la dirección de la cura necesita que se oriente ese lugar en relación con los efectos de la demanda, únicos que se conciben en el principio del poder de la cura (Lacan, 1980a.). No existe posibilidad alguna de realizar una lectura de esos efectos, si no se interroga “lo que ha de ser del analista en cuanto a su propio deseo” (p. 265).

El analista conserva entera su responsabilidad a partir de su posición de oyente en la acción que le corresponde en la producción de la verdad (Lacan, 1981c). Puesto que se trata de captar el deseo, y puesto que solo puede captárselo en la letra, puesto que son las redes de la letra las que determinan, sobredeterminan su lugar de pájaro celeste, ¿cómo no exigir al pajarero que sea un letrado? ¿Quizás podamos coincidir con Ferenczi que la segunda regla fundamental del psicoanálisis deba ser, justamente, que el psicoanalista sea un psicoanalizado? Compartimos la importancia que Ferenczi otorgó al tema en la equiparación con la regla fundamental. No sería posible ningún espacio lógico para la relación escucha-asociación libre-abstinencia si el psicoanalista no fuera un analizado (Lacan, 1980a).

La ética del psicoanálisis se sostiene en una lógica inherente a la experiencia analítica. Es desde ella que puede pensarse la posición del analista, ante la cual

5. Principio: término de origen griego, para designar el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás; el principio no es el nombre de ninguna realidad, sino que describe el carácter de una proposición: la proposición que “da razón de” (Ferrater Mora, 1965).

“no debe retroceder”. Si sucediera “un tratamiento posible” será adulterado convirtiéndose en “un tratamiento cualquiera”, es decir, no determinado por las condiciones de su elaboración.

Un psicoanalista adviene a su posición a través de su experiencia: no hay ningún significante que diga del ser del sujeto en el campo del Otro. Y, es, desde este lugar que puede estar al servicio como “oyente” de un sujeto. Este se encarga de testimoniar que la existencia del sujeto precisamente tiene su oportunidad en el punto donde se comprueba la imposible existencia del Otro. Orientándonos sobre esa imposibilidad, hay, quizás, una oportunidad para el sujeto. Y, de ello se trata la ética del psicoanálisis.

Consecuentemente, el deseo del analista es el deseo de obtener la máxima diferencia entre S1 y S2, lugar topológico que requiere el vaciamiento de sentido y goce. Es, en todo caso, el S(A *con barra*) del analista, el que viabiliza que ocupe el lugar del gran Otro del analizante, pero esto no le otorga el lugar del tercero absoluto, del gran Otro de todas las respuestas, petrificando al sujeto. Si ocurriera, se trataría de un ilícito. Recordemos la advertencia freudiana: la transferencia es un instrumento peligroso en manos de un médico inescrupuloso. “El psicoanalista guía al paciente hasta el umbral de la acción ética, que luego le tocará al analizante llevar a cabo” (Rabinovich, 1999).

El analista “en función” realiza su “tarea” a través de tres posiciones: el Otro del analizante, el sujeto supuesto al saber y el semblante de objeto *a*, ello no es sin angustia. Cuando el sujeto se angustia queda articulado al deseo del Otro, y allí el analista en función hace de conector. Es testigo de la posibilidad de que lo no efectuado sea posible de producirse.

La angustia es brújula en la dirección de la cura, no solo para el analizante, y se debe tener la fuerza y la frescura de desempolvar el tema pues muchos se ocuparon de empolvarlo. El analista que ingresa en su práctica experimenta, ante sus primeras relaciones con el enfermo sobre el diván, cierta angustia. Esa es la que muchas veces se regula, según parece, hasta taponar el hecho de que ella los guía, ¿es la misma que la del paciente? ¿Qué hacemos los analistas con la angustia de un sujeto en el transcurso de un análisis? La respuesta llevará a la relación entre la angustia, la castración, el deseo, el objeto *a* y su regulación en el fantasma. El trabajo sobre la clínica bajo transferencia no es fácil. Pero, entenderla, usando el saber referencial para darle sentido, es taponarla. En este sesgo se ubican aquellos que se nombran analistas y rechazan el inconsciente. Otra cosa es relanzar la angustia. El analista “en función” debe modular la angustia, “preservarla”, justamente el trabajo analítico se ocupa de ello.

Muchas veces, frente a la angustia, si el analista no es analizado –si no ha llegado a ese punto de saber respecto de que ningún significante viene a predicar con garantía al sujeto–, no tiene posibilidades de soportarla. Es allí cuando acude en auxilio del saber referencial, como aquel que se encamina por la vía del sentido y se aleja del acto, en oposición al saber textual que implica considerar el inconsciente como un texto escrito, donde el deseo del analista debe ubicarse como deseo de obtener la máxima diferencia entre S1 y S2. Consideramos que lo que no soporta es que ello involucre su destitución.

Si el trabajo del saber del inconsciente es una maquinaria de goce que funciona al modo de S2 como esclavo al servicio del amo S1, como modos de ganancia en déficit, se debe puntualizar con precisión el agujero de saber que causa el trabajo del inconsciente y en ello radica el lugar de la intervención del analista inseparable de una ética, fuera de la cual toda cura, incluso atiborrada de conocimientos psicoanalíticos, no sería sino una psicoterapia o una mística.

Y, tratándose de cuestiones murciélagos, no podemos dejar de mencionar la necesidad de ubicar la función del Uno y correlativamente pensar el lugar del analista. Esta cuestión abre consideraciones sobre el significante de la inexistencia, ese Uno que sería el que produce la posibilidad de lo que se escribe, y la diferencia entre lo escrito y la palabra. Desde allí se sitúa la clínica: en ella se puede leer en lo que se escucha (*inteligire*, leer entre líneas) una letra, lo escrito es la manera de acotar un real: esa cifra que no ha sido descifrada. El trabajo de un análisis es para que sea posible un espacio para el deseo como no efectuado, para que el efecto no efectuado se ponga a trabajar para tratar de que se efectúe en su transcurso, en tanto lo efectuado no es el encuentro con la “cosa”, sino que lo efectuado pone en descubierto la falta que lo inaugura.

La intervención posible

Es necesario reflexionar sobre la intervención posible a partir de una ética: aquella en la cual se considera que *el analista forma parte del concepto de inconsciente, puesto que constituye aquello a lo que éste se dirige. El analista es responsable de la presencia del inconsciente. ¡Qué menos que exigirle que sea analizado! Puesto que se trata de captar el deseo, y puesto que solo puede captárselo en la letra, puesto que son las redes de la letra las que determinan, sobredeterminan su lugar de pájaro celeste, ¿cómo no exigir al pajarero que sea en primer lugar un letrado?*

La ética del psicoanálisis implica, como punto de partida mínimo y esencial, un lugar para el analista: la docta ignorancia, o sea, experimentarse sometido a

la rajadura del significante. También él está sometido a la ley del no-todo y la castración. En el discurso analítico el saber en el lugar de la verdad funciona como ignorancia, desde allí se habilita un espacio para la asociación libre –el enunciado de la regla fundamental no es suficiente–. Esta es, en primer lugar, la implicación del analista en su acción de escuchar y ella es la condición de la palabra. Para el analizante se trata de hablar libremente: angostura entre la falta de libertad de la palabra y aquello más temible aún que es decir algo que podría ser verdad. Pero, de lo que se trata es de lo indecible de lo que se ignora, y es esto la pretensión de la ética del psicoanálisis: en su praxis, se produce el sujeto en su estado de “hendidja”, de *Spaltung* –sujeto castrado en relación con un objeto perdido–. No hay lugar para el deseo si el sujeto está tomado por lo pulsional –sujeto de goce–. La posibilidad para el sujeto de desembarazarse de las redes letales de la pulsión de muerte es a través de la emergencia de los efectos de su demanda –transferencia mediante–. Pues, lo que evoca toda demanda es radical, es aquello que está perdido en el origen (*das Ding*). He allí el corazón de la experiencia analítica: la falta en ser. ¡Costos y costas de la experiencia analítica! Se trata de un conteo del *a* en su estatuto de perdido. El deseo surge como metonimia de la falta en ser. Es por ello que solo es posible una dirección para la cura: hacia la castración.

El analista se esforzará en “jugar sus bazas” a través de una táctica posible –intervenciones que según su efecto podrán verificarse como interpretaciones–, desarrollada desde una estrategia –transferencia–, enrolada en una política –ética del psicoanálisis–. Correlativamente el analista, según J. Lacan, también paga: con palabras (táctica), con su persona ofertada como soporte a la transferencia (estrategia) y con su juicio más íntimo relativo a que no hay significante que diga del ser del sujeto en el campo del Otro (política).

El trabajo de la interpretación

La interpretación es producto de un trabajo metapsicológico cuya consecuencia implica un reordenamiento subjetivo. Implica trabajo del aparato psíquico, donde queda incluido que se construye un sujeto de la interpretación y que ese sujeto, advertido de su goce, construye una subjetividad verdaderamente propia, la de su deseo.

En el escrito *La dirección de la cura y los principios de su poder* (Lacan, 1980a) encontramos varias referencias respecto a la intervención del analista, entre ellas a la interpretación. “La interpretación, para descifrar la diacronía de las repeticiones inconscientes, debe introducir en la sincronía de los significantes

que allí se componen, algo que bruscamente haga posible su traducción”. En esta concepción se destaca la interpretación en relación con una función: descifrar. En un escrito precedente, conocido como *La instancia de la letra o la razón desde Freud*, Lacan distingue el trabajo de desciframiento comparándolo con la interpretación de un criptograma. Se refiere a la tópica del inconsciente en tanto que algoritmo, en donde un significante representa al sujeto para otro significante.

El deseo no se capta sino en la interpretación, y es necesario entenderlo al pie de la letra en esa misma estructura literante –fonemática– donde se articula el significante en el discurso. La estructura de lenguaje, como oposición fundamental del significante al significado, hace posible la operación de lectura.

En el discurso se evidencia el automatismo de las leyes que articulan la cadena significante. Los mecanismos del inconsciente mantienen su articulación con las leyes del lenguaje en donde metáfora y metonimia equivalen a condensación y desplazamiento, pensados estos como modos de funcionar del inconsciente. Resultan operaciones de transcripción, lo cual implica un trabajo fundamental: la transposición –*Entstellung*–, trabajo psíquico que implica el deslizamiento del significado bajo el significante, siempre en acción inconsciente en el discurso. Este trabajo se realiza a través de dos operaciones: condensación o *verdichtung*, y desplazamiento o *verschiebung*. Ambas operaciones componen el trabajo de figuración interna a la palabra y para el inconsciente ella es un elemento de puesta en escena. Estos mecanismos atestiguan la relación del deseo con el lenguaje.

Si la interpretación es para descifrar la diacronía de las repeticiones inconscientes debiendo introducir “algo brusco” en la sincronía de los significantes que allí se componen. Se trata de descifrarlas al pie de la letra, pues ella, la letra, encuentra su valor en el *das Ding* –objeto perdido–. Freud nos ha mostrado desde la *proton pseudus histérica*, el entrecruzamiento particular de lo diacrónico y lo sincrónico, en el trabajo del inconsciente. El punto que interesa es que allí, la interpretación debe introducir algo que bruscamente haga posible su traducción. O sea que allí, en ese entrecruzamiento o nudo por fuera del tiempo y siempre presente, la interpretación debe introducir “algo” para hacer posible un desencuentro, una falta, un agujero. Recordando el juego del carretel del niño freudiano del fort-da, diríamos: “volvió el carretel, no la madre”.

La interpretación resulta una adición, una intrusión, un decir diferente. Su medio debe ser esencialmente significante, tratándose de un significante sin referencia, el cual el sujeto interpretará. Lo “propio” es que quien lo descifra tiene que interpretarlo, y ese es el trabajo del sujeto en análisis.

En el escrito sobre *La dirección de la cura* (Lacan, 1980a), la puntuación sobre la interpretación referida a “para descifrar”, “debe introducir”, “bruscamente” y “traducción” delimitan con precisión el estatuto de la interpretación.

La experiencia analítica implica la puesta del inconsciente en suposición; la asociación libre producirá un metabolismo del trabajo del inconsciente a cielo abierto. La intervención del analista (en tanto que elevada a interpretación por sus efectos), debe orientarse en el sentido del reconocimiento del deseo, pues el deseo se capta en la interpretación. Se trata de producir un sujeto en relación a un deseo despierto, trabajo que justifica la intervención de un analista.

Relato de un fragmento de análisis

Con el propósito de señalar algunas intervenciones que favorecieron la producción del despertar del sujeto, presentamos algunos fragmentos de un análisis de un niño de 9 años. Subtitulamos diversos momentos en relación con la intervención, teniendo en cuenta la orientación señalada por J. Lacan respecto del ordenamiento de la dirección de la cura: “un proceso que va de la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real, hasta el desarrollo de la transferencia, y luego la interpretación” (Lacan, 1980a, p. 230).

1. El pedido de un tratamiento: el deseo de una asistente social

El tratamiento de Matías comienza cuando recibo en consulta a una asistente social planteando la posibilidad de otro tratamiento para el niño. Ella es interviniente perito judicial de este niño “judicializado” y cuya existencia queda resumida en la carátula de un expediente: “Matías, psicosis infantil, niño intratable”. El niño estaba internado en una institución asilar estatal, habiendo pasado por varias desde su nacimiento. Ella debe encargarse de encontrar otra institución, según indicación de la autoridad judicial: “para protección del niño y terceros, pase a una institución psiquiátrica”. No obstante, se le ocurre la posibilidad de otro tratamiento.

Escucho su preocupación, su angustia, sus hipótesis y también su deseo, decidido ya, de “tratarlo de otra manera”. También escucho algunos pocos elementos de la historia de Matías que se refieren a la muerte, la locura, los asilos, los hospitales y los servicios hospitalarios de psicología y psiquiatría (padece graves trastornos de conducta). El niño, hijo de inmigrantes polacos, nace un día en que se produce una coyuntura compleja y nefasta: fallece su padre de un ataque cardíaco y la madre, que desencadena una psicosis en el parto, lo rechaza. De ahí en más, su vida transita en las instituciones asilares estatales.

Decido dar lugar a este pedido y sostener el deseo de la asistente social. Le indico que “deje sobre mi escritorio” la carpeta que contiene el mencionado expediente, respecto del cual decido alojarlo allí, desde la posición definida de no leerlo, no abrirlo. Intervención a través de la cual intento alojar el valor de sufrimiento de los significantes del expediente, con la intención de posibilitar su trabajo: por un lado se trata de un niño con severos trastornos de conducta –y no será fácil su traslado desde el instituto al consultorio–; por otro, no será sin incomodidad justificar la falta de acatamiento a la orden judicial. Se trata de que ella pueda sostenerse en relación con un deseo: “tratar de otra manera”. Acuerdo una cita para recibir al niño. Se tratará de inaugurar un lugar distinto, otro tratamiento.

2. El “tiratodo”. Analista como barrera al goce. Un posible inicio

Matías entra a mi consultorio, no me saluda, no me mira, sino que con gran rapidez tira y rompe todo lo que está a su alcance. Me paro delante, lo miro y le digo: “te espero mañana”. Así sucedieron las diez primeras entrevistas: él entregado a la acción vertiginosa y violenta; y yo decidida a que la catástrofe no se produzca. No obstante su conducta altamente disruptiva, considero que es un niño muy obediente: ha aceptado la denominación “intratable”, pues el único trato posible entre él y sus semejantes es a través de la violencia. La conducta de Matías aparece como una respuesta a la pregunta ¿qué quiere el otro de mí? Eso tirado, golpeado, roto, es él mismo. El “tiratodo” es la forma inercial que muestra el modo en que un sujeto puede interrogar al Otro desde la posición de objeto. ¿Será su modo de existir en tanto angustiar a los demás?

Mi intervención se orientó evitando la especularidad –no ofrecerme a su golpe, no golpearlo–, o sea, mi intervención no podía ser una respuesta a su violencia. La maniobra desarrollada consistió en entrevistas muy cortas, responder con silencio, mirarlo con tranquilidad, ofrecerle otro encuentro, con el objetivo de acoger al sujeto en su sufrimiento, en su exceso, en su atrapamiento por la pulsión de muerte (sujeto de goce) sin darle consistencia. O sea, acoger al sujeto pero no consentir la producción de identidad de percepción (reiteración de golpes) intentando habilitar un espacio para otro trato –un camino hacia la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real–.

Paso a paso, vez por vez, se fue produciendo un efecto: movimientos más lentos, Matías comienza a responder a la mirada bajo la forma de espiar. Comienza a tratar de otra manera.

3. El enunciado de la regla fundamental. Ubicación del analista

En una nueva entrevista toma con ímpetu un objeto y se queda quieto mirándome fijamente. Me encuentro dirigiéndole una pregunta: “¿Tomaste la leche?”. Frente a la cual él dirige hacia mí su primera palabra: “No”. Lo invito a trasladarnos a la cocina en donde se instala “sentándose a la mesa” con toda calma. Preparo la merienda, la cual tomamos en silencio. Luego me mira y dice: “¿Qué va a hacer usted conmigo? Respondo: “Quiero que hables, te espero mañana”. Se trata de habilitar otro lugar: ¿la cocina o la palabra? La cocina: algo del orden de la táctica. “Quiero que hables”. Apertura de otro lugar por un enunciado muy simple de la regla fundamental que posibilita un espacio a la dimensión subjetiva.

4. El “preguntón”. Analista en el lugar de la ignorancia. Comienza un proceso

Sucedan seis entrevistas en donde Matías pone en juego la pregunta: “¿Qué es?”. No tira, no rompe, no patea. Camina rápido por el consultorio, lo recorre, instaurando un circuito iterativo que se define así: toma un objeto, me mira y pregunta: ¿Qué es? Espera, quieto, mi respuesta. Le contesto: “Vos sabés”. Lo vuelve a mirar, lo nombra y lo coloca en su lugar. Repite el circuito.

Este juego posibilita algo del orden de la palabra, algo en el orden del reconocimiento, algo en el orden del descompletamiento al Otro, pero frente a su iteración decido su no infinitización con el corte bajo la fórmula reiterada: “Te espero mañana”. Elijo un semblante figurado por cuatro puntos: combinatoria de mirada y silencio, la ignorancia (de mi lado), el saber (de su lado), el ofrecimiento de otro encuentro, con la intención de abrir un espacio en donde se puedan nombrar las cosas conocidas, haya lugar para saberes, y también para enigmas, en donde Matías pueda ser alguien para otros de otra manera. Estoy allí para permitir el efecto de significación, para que la transferencia en su repetición se transforme, que pida de otra manera, que se quiebre la vinculación de la repetición con la identidad, naufragando en una diferencia que abra así a otra transferencia, y posibilita a Matías vincularse de otra manera, ocupar un lugar diferente para el Otro.

5. El profesor y el significante historia. Desarrollo de la transferencia

En el inicio de una entrevista entrego a la asistente social el expediente que había quedado en mi escritorio. Matías abre el juego clisé tomando un libro de

una biblioteca. Cuando realiza la consabida pregunta le indico que lea su título, que lo abra. Dice: “Historia argentina”. Lo deja sobre mi escritorio. Corto la entrevista.

Al día siguiente comienza una nueva secuencia, jugando al profesor de historia, la cual insiste diez entrevistas. Tratará de contar su historia: “Yo tengo una historia, usted me entiende”. Orientada por la concepción de la inconveniencia de predicar al niño y con la intención de causar la subjetivación, intenté tres respuestas: el silencio, responder “yo no sé”, o el corte de la entrevista.

Matías se convierte en un pequeño profesor de psicología y me ofrece una serie inagotable de explicaciones: “Yo busco matar a todos porque mi padre murió y mi madre no me quiere, me tiró, se volvió loca”; “Yo tiro cosas y me hago el loco por eso”; “El psicólogo dice que soy loco porque así no pierdo a mi mamá”. Un día, frente a mi reiterado “no entiendo”, pregunta: “Dígame, usted es maestra, es psicopedagoga, es psicóloga, ¿quién es usted?”. Respondo: “Quiero que hables”. Nueva enunciación de la regla fundamental, efecto de la posición del analista, definida como “hay alguien que quiere escuchar”, y que ha decidido no retroceder sino esforzar al hablante-ser.

6. Despertar al sujeto perezoso. La subjetivación. La interpretación inaugural

A la entrevista siguiente, Matías entra en el consultorio dando una patada en la puerta, pegando un salto y poniéndose en posición de esgrimista dice, gritando: “Soy un matón, colorín colorado el cuento ha terminado”. Me mira desafiante y camina agitado. Frente a mi silencio se sorprende y comenta: “maté a todos, hice una catapulta”. Refiere un incidente escolar en donde estrella en el techo del aula un frasco de plasticola roja que explota y cae manchándolo todo, ocasión que termina con golpes, piñas y patadas con los compañeros, siendo expulsado del aula. Insiste: “Soy un matón”. Frente a lo cual intervengo: “¿A quién mataste?”. Dice: “Usted lo sabe”. Luego de un silencio, respondo: “Yo no lo sé”. Se produce un nuevo silencio, deja de caminar y se sienta. La angustia lo invade por primera vez. Dice: “No sé... ayúdeme”.

7. Algunas reflexiones sobre las intervenciones

El “preguntón” y el “pequeño profesor”, son distintas figuras que nos muestran el sujeto de la pereza –sujeto tomado por el goce–. La conjugación de la desaparición del expediente con el encuentro del libro de historia, produjeron el significante historia desde una dimensión subjetiva.

“Matón”, es el significante amo que produce una identidad subjetiva donde se fija la repetición. “¿A quién mataste?”, es la intervención que da cuenta de la posición del analista y resultó significativo de la interpretación que, ubicando a Matías en relación con la culpa, produce la animación subjetiva. A su vez, esta intervención permite la confrontación con la extrañeza radical que constituye el corazón de la experiencia psicoanalítica: esta intervención permite que el significante gire sobre él mismo y se desdoble manifestando su extrañeza, mostrándose irreductible a sí mismo, se produce como enigmático. A su vez, el significante matón es un punto de anudamiento en donde la transferencia comienza a ser una relación con el saber.

“No sé... ayúdeme”, nos muestra el reverso del discurso del amo, la instalación del discurso analítico produciendo un sujeto trabajador, que dará cuenta de la significación de los desechos del dicho, de las fallas del acto, implicándose en una animación al saber. ¿Podrá pensarse como: no sé lo que digo, hay un saber que no sé que habita en lo que digo? Es la fórmula más simple de la *Verdrangung* (represión).

El sujeto trabajador se ha producido por efecto de una serie de intervenciones, quizás la última pueda ser considerada como interpretación.

La espera del advenimiento de ese ser en su relación con lo que designamos deseo del analista (...) es el resorte verdadero y último de lo que constituye la transferencia (Lacan, 1981a).

Para concluir

La clínica nos enseña que las concepciones lacanianas respecto de “no retroceder” y de “formarse de la maniobra de la transferencia”, expresadas en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (Lacan, 1981d), son válidas para situar la posición del analista en la dirección de la cura no solo frente a la psicosis. Delimitan el campo del acto psicoanalítico.

En un análisis, no hay posibilidad para el analista de no intervenir. Su presencia es ya una intervención. Queda en su responsabilidad el modo en que va a aprovechar la transferencia –Freud nos enseñó que se trata de una intervención sobre la misma–, para que se produzca un metabolismo del goce de la pulsión de muerte. Este se inicia con el fracaso del goce hallado en la identidad de percepción y consiste en el establecimiento de una diferencia: entre lo pretendido y lo hallado se abre una diferencia. El analista se aprovechará de la disyunción

de los términos de la pulsión (Lacan, 1986). Y, allí se abre un lugar para que el sujeto despierte.

En un psicoanálisis lo que está en tratamiento es el sujeto de goce, aquel atrapado por la satisfacción de la pulsión, sumergido en una dormidera inercial, atrapado en las redes de los significantes amos de su constitución. De lo que se trata es de una destitución subjetiva en términos de ese sujeto de goce. Entonces, no se trata de instituir un sujeto como si se tratara del sujeto del derecho. El sujeto del inconsciente es fundamentalmente sujeto de una destitución. Ya la asociación libre da pruebas de la destitución del sujeto, de la subversión de su posición, en tanto que en la experiencia analítica, un sujeto debe consentir ser solamente el punto de pasaje de las palabras. Entonces, la destitución del sujeto en tanto que goce, y el advenimiento del sujeto en relación con un deseo-decيدido, con un deseo advertido para no desear lo imposible. Cabe preguntar: ¿cuáles son las consecuencias éticas que entraña la relación con el inconsciente tal como lo descubrió Freud? Podemos intentar una respuesta: en la experiencia analítica el sujeto hablando construye su deseo.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. A, 993b.
- FERRATER MORA, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FREUD, S. (1976). “El yo y el ello”. En: *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- HEIDEGGER, M. (1977). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LACAN, J. (1980). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En: *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1980a). “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En: *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1980b). “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”. En: *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1980c). “La ciencia y la verdad”. En: *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1981a). “Posición del inconsciente”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- _____ (1981b). “El psicoanálisis y su enseñanza”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1981c). “Variantes de la cura tipo”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1981d). “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis”. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- _____ (1986). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- RABINOVICH, D. (1999). *El deseo del psicoanalista*. Buenos Aires: Manantial.

Perspectivas sobre el discurso clínico

Por: John Alexander Quintero

El discurso clínico: Lacan-Foucault

Conviene iniciar con la pregunta *¿qué es un discurso?* El concepto *discurso* ha estado presente en las reflexiones de la filosofía antigua hasta nuestra época. En términos generales se considera una actividad propia del humano ligada fundamentalmente al pensamiento y al lenguaje articulado. Al revisar la etimología del término *discurso*, se encuentra que proviene del latín *discursus*; traducción de la palabra griega *diánoia*. Este término se compone a su vez por el prefijo *diá* que significa *a través de* y el sufijo *noesis* que alude a *mente, pensamiento, inteligencia* (Lesserre, 1992). Platón, en *República*, define *diánoia* en términos de *conocimiento discursivo* que procede derivando conclusiones de premisas. En el mismo sentido lo toma Aristóteles en *Metafísica* en cuanto lo relaciona con causas y principios (Abbagnano, 1984).

Nicola Abbagnano señala que *diánoia* es un concepto que, según el uso platónico y aristotélico, puede equivaler a lo que denominamos *razón*, en un sentido objetivo. También, indica que ello implica cierta contradicción con el sentido específico de *nous* (*entendimiento*). El entendimiento refiere a la facultad considerada superior de intuir los principios últimos de los que surgen los mismos procedimientos racionales. Esto es lo que santo Tomás nombró como *ciencia intuitiva de Dios*, quien no requiere de premisas y conclusiones. Dios, con un acto simple y perfecto de inteligencia, lo comprende todo y simultáneamente en sí mismo. En esa línea, las acepciones de *razón* y *entendimiento* son completamente distintas.

La concepción de *diánoia* como *conocimiento discursivo*, y su oposición con el uso específico de *nous*, se encuentra incluso en la modernidad. Kant (1724-1804), en *Crítica de la Razón Pura*, dice que “el conocimiento propio de todo entendimiento humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo” (Abbagnano, 1984, p. 326). Abbagnano afirma que “Kant opone constantemente, en el curso su obra, entendimiento discursivo o humano al hipotético ‘entendimiento intuitivo’ de Dios, que es creador de sus objetos” (p. 326). En resumen, podría señalarse un entendimiento intuitivo (el de Dios) que hipotéticamente no requiere más que a sí mismo para afirmarse. De otro lado, un entendimiento propiamente humano que surge de razonamientos sucesivos cuya articulación conforma un discurso.

La finalidad de este breve recorrido por la noción de *diánoia* sirve de introducción a aquello que Lacan denominó un “discurso sin palabras” (Lacan, 1968-1969 [2008], p. 10). La frase de Lacan pareciera plantear una paradoja en cuanto se espera que el discurso produzca un hecho fonemático o al menos escrito; en cualquier caso, razonado. Sin embargo, el autor hace ver “... el discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra” (p. 10). Antes de todo hecho fonemático o escrito hay un sujeto interesado en decir algo que espera transmitir cabalmente a un otro. Tal interés introduce la singularidad en cada discurso toda vez que no se puede anticipar cada una de las palabras que el hablante escogerá en su discurso. El sujeto tiene la facultad de sorprender-se con su decir, puede acertar, equivocarse, decir poco o mucho más de lo que esperaba pronunciar. Es por eso por lo que antes del fonema, antes de la letra, hay una estructura compuesta por elementos tomados necesariamente del lenguaje. Estos elementos son el conjunto de significantes con todas sus posibilidades y un sujeto *interesado* que emerge como resultado de ellas.

Eldelsztein es oportuno cuando señala en uno de sus textos que “la etimología tanto para el castellano como para el francés, de *interesado* (intéressé) es *inter sum*: estar entre, en medio de, en el intervalo de (diccionario Sopena Latín)...” (1992, p. 82) con ello quiere indicar que “... nuestro sujeto se localiza en los intervalos de los elementos del discurso del Otro” (p. 82), es decir, en aquel universo de posibilidad ofrecida por el lenguaje, por el significante.

Lo dicho hasta momento facilita partir de una idea general: el discurso es una estructura, es un *a través de* constituido de palabras que edifican al sujeto pensante y sus relaciones con los objetos del mundo por los cuales se interesa.

Al realizar desde esta perspectiva una aproximación al modo en que se erige el discurso clínico, resulta conveniente rastrear cuáles fueron los *intereses* que motivaron su forma actual. El discurso clínico ha tenido modificaciones importantes a lo largo de su historia. Es de plena utilidad identificar aquí aquellos puntos de interés que marcaron su transformación.

En 1963 Michel Foucault presentó en Francia un texto en el cual describe y analiza el surgimiento de la clínica. El inicio de su prefacio llama la atención; en él escribe: “este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault, 1980, p. 1). Como quiera que Foucault no se ocupa enteramente del sujeto en el desarrollo de su texto –al menos no estrictamente del sujeto tal como lo conceptualiza el psicoanálisis–, sí ubica la relación de correspondencia entre lenguaje y mirada. Tal relación la ubica de cara al nacimiento de la clínica y la historia de la medicina. De esta manera lo planteado por él, en el capítulo IV acerca de *La antigüedad de la clínica*, servirá para encuadrar la relación entre cuatro elementos cardinales: clínica, medicina, lenguaje y mirada y, entre ellos, el lugar (o los lugares) que ocupa el sujeto en ese marco. El modo en que se conjugaron estos elementos, en el contexto de la modernidad, marcó la transición hacia un discurso clínico nuevo y especializado.

Foucault, al escribir sobre el pasado de la medicina, tuvo en cuenta su *historia* y su *historicidad*. De su exposición se infiere que las diversas teorías médicas surgieron fundamentándose en hechos concretos que facilitaron su formación y que encontraron en la práctica clínica su base y la posibilidad de continuidad o variabilidad en el tiempo. Otrora “se decía que en la clínica la medicina había encontrado su posibilidad de origen” (Foucault, 1980, p. 84). Aceptar tal conexión es viable si se asiente la separación entre medicina moderna y antigua; aunque ambas se ocupen de la relación entre el sufrimiento con lo que alivia, hay que precisar que el andamiaje conceptual toma impulso en el siglo XVIII con Bichat. Si bien es importante para el objetivo de este escrito mostrar la coexistencia que históricamente ha habido entre clínica y medicina, no es trascendental descubrir el origen de cada una.

Foucault emplea el siguiente supuesto: antiguamente la relación del individuo con su organismo, en momentos de dolor, se caracterizaba por su matiz sensible e instintivo en la búsqueda del alivio. Dicha búsqueda no estaba condicionada a un saber o a la autorización de un tercero; era pensada por el individuo para sí mismo. Podría afirmarse que cada individuo era sujeto de su pensamiento y al mismo tiempo objeto del mismo en cuanto el producto de su razonamiento recaía sobre sí mismo: “la sensibilidad del enfermo le enseña que tal posición o

tal otra, lo alivia o lo atormenta” (Foucault citando a Cantin, p. 85) y bajo esas coordenadas transcurría su recuperación.

Aquí podría subrayarse un primer punto importante relacionado con las mutaciones del discurso clínico. Hubo un momento en la historia en que la relación del sujeto con su organismo, en momentos de dolor, era orientada principalmente por su instintiva búsqueda del alivio. Este tipo de conocimiento empezó a ser parte del sistema de relaciones sociales, se transmitió de unos a otros, de padres a hijos, hasta convertirse en una forma general de conocimiento, “todo el mundo indistintamente practicaba esta medicina... las experiencias que cada uno hacía eran comunicadas a otras personas” (Coakley Letsson citado por Foucault, p. 85). La experiencia médica permaneció durante mucho tiempo abierta, era un saber derivado de la experiencia del hombre con su propia humanidad. Era un saber sin distinciones de clase ni condiciones de acceso en cuanto se presuponía un bien común.

Sin embargo, según Foucault, hubo dos hechos que marcaron una ruptura en lo que él denomina *la edad de felicidad absoluta de la medicina*: la inauguración de la escritura y el secreto (p. 85). Por un lado, aquello ocasionó el paso de un conocimiento sin restricciones a un conocimiento repartido a grupos privilegiados. Por otro lado, “la disociación de la relación inmediata, sin obstáculo ni límites, entre Mirada y Palabra: lo que se había sabido no se comunicaba ya a los demás y vestido de nuevo en la cuenta de la práctica sino una vez pasado por el esoterismo del saber” (Coakley Letsson citado por Foucault, p. 85).

La tesis de *El nacimiento de la clínica* considera que la disociación entre la mirada y la palabra da lugar a una mutación del discurso que conduce a la medicina a incorporar nuevas prácticas. Para comprender dicha transformación, señala que es preciso recurrir a aquel momento en el cual “las cosas y las palabras no están aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir” (Foucault, p. 4).

La correspondencia entre lo percibido y lo enunciado, la mirada y la palabra, parecía ser la cuna de todo discurso. Hacia finales del siglo XVIII, fecha en la cual la medicina moderna ha fijado su nacimiento (Foucault, p. 4), las descripciones médicas adquirieron un mayor alcance. Poco a poco los galenos introdujeron técnicas que permitían auscultar partes no visibles del organismo. A principios del siglo XIX los médicos ya consignaban en sus registros lo que por mucho tiempo permaneció más allá del límite de lo perceptible y, en consecuencia, de lo enunciable. “Es que la relación de lo visible con lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en

el lenguaje lo que estaba más allá y más acá de su dominio. Entre las palabras y las cosas, se ha trabado una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*...” (p. 5).

Un segundo punto relevante para entender las transformaciones importantes del discurso clínico, fue la entrada en juego del saber científico como elemento significativo asociado a la *veracidad* ofrecida por la posibilidad de *ver*. El médico exploró con su mirada lo que estaba más allá de la superficie del cuerpo. Con ello develó *nuevos objetos* y los introdujo al mundo del símbolo por medio de su discurso. Con ello sorprendió y robusteció su imagen, asunto que lo situaba en las antípodas del saber popular sobre la enfermedad.

El proceso de nominación de estos *nuevos objetos* asociados a su disfuncionalidad, introdujo al discurso clínico en una nueva etapa. *La edad de la felicidad absoluta de la medicina* concluía por cuenta de una escritura nosológica compleja y reservada para sujetos con determinado capital intelectual. La experiencia médica pasó de ser abierta a ser una experiencia restringida y culturalmente condicionada al saber científico del cual el médico es su depositario. La instintiva búsqueda del alivio dejó de ser suficiente.

El espectro de nominaciones patológicas ensanchó el argot médico, le dio un tinte enigmático, secreto, complejo, que situaba al no médico en una posición de no saber. Cada concepto nosológico tiene como fin delimitar la porción afectada del organismo, de modo tal que en esta nueva lógica de relación es el médico quien concluye, a través de su examen y del dicho del paciente, lo que el enfermo padece. Esta evolución del discurso clínico es fundamental en la medida en que trasciende a la relación que entabla el médico con el paciente y viceversa. Cuando la disfuncionalidad orgánica adquiere un nombre en el discurso, adquiere también una identidad que provoca que, entre médico y paciente, opere con cierta especificidad la función simbólica: “la nominación constituye un pacto por el cual dos sujetos convienen al mismo tiempo en reconocer el mismo objeto. *“No obstante, cada uno ve su propio objeto. En este nivel, tanto médico y paciente hacen que el objeto enfermedad subsista en una cierta consistencia”* (Lacan, 1983 [2006], p. 257 - la cursiva es mía). En ese sentido la entidad nosológica es aquello que el médico está llamado a develar y es, a la vez, lo que el paciente le pide al médico que constate.

Es así como la enfermedad, en tanto nombre (objeto), surge en lo real a partir de una apuesta (Lacan, 1983 [2006], p. 288). El médico exploró con su mirada lo que no era visible en el cuerpo. Con ello descubrió “nuevos objetos” y los introdujo al universo simbólico por medio de su discurso. De este modo, la

nosología médica subsiste de tal manera que la palabra diagnóstica constituye la condición de intercambio por el cual médico y paciente se van a reconocer.

Esto último ejemplifica por qué el lenguaje no debe ser entendido exclusivamente como un instrumento con fines descriptivos. Si bien la descripción es una de sus funciones más efectivas, también debe preservarse su importancia en la subjetividad del hablante y su lugar determinante en las relaciones humanas.

La transición de un discurso médico abierto a otro restringido estuvo también asociada a un clima cultural y político que ponderaba preferentemente el valor empírico y positivo de toda producción intelectual. En ese contexto, hacia finales del siglo XVIII, este tipo de clínica con lenguaje progresivamente tecnificado y practicada en espacios intramuros, encontró en Prusia su nueva cuna. Desde ese escenario fue extendiendo sus pilares hacia el resto de Europa; pilares que hoy la conservan en un lugar privilegiado dentro del dominio de la ciencia y del mercado.

No hay que olvidar la proximidad del discurso clínico con la dinámica de los mercados. La transformación de los procesos de producción derivados de la revolución industrial, tocaron las puertas del mundo médico. El uso de compuestos químicos en los procedimientos de cura empleados por la clínica moderna, fue visto acertadamente, hacia finales del siglo XIX, como un sector de potencial crecimiento económico. Su “éxito” en los tratamientos, so pena de los efectos secundarios, motivó su creciente demanda. La producción masiva de los compuestos químicos enlazó el campo médico con la naciente industria farmacéutica y permeó decididamente la práctica clínica del médico. Por solicitud de la industria, los galenos se convirtieron en una especie de distribuidores de los nuevos agentes terapéuticos para ponerlos a disposición del público consumidor.

Por cuenta de la industria de la salud, el discurso clínico quedó inserto en un discurso mayormente dominante en la época actual: el capitalista. Tanto médico como paciente *gozan* de un doble papel; el primero no solo practica su ciencia sino que también hace las veces de distribuidor dentro de la cadena de producción de fármacos. El segundo, no solo pide al médico que le constate su condición de enfermo sino que demanda también consumir algún compuesto que apesure su alivio. Como se nota, sus roles encajan en aquella oposición que describe la lógica de los mercados: oferta-demanda.

Abreviadamente, se dirá que en el discurso clínico convergen elementos de orden cultural y social que son estructurantes y definitorios para él y para la condición humana. A la vez, que su dinamismo actual lo encuentra en el corazón

de las sociedades capitalistas; a saber, la producción de bienes (medicamentos) y servicios (salud) para la dinámica del mercado, cuyo propósito último es captar capital económico sin considerar frecuentemente el bienestar humano.

Linderos de la propuesta freudiana en el marco de la medicina moderna

En este apartado se plantea una reflexión sobre la medicina moderna y su carácter clínico. Se ofrece una interpretación acerca del punto de separación entre la práctica del médico de la época moderna y sus predecesores, con miras a ubicar en la historia el sentido singular que posee la práctica psicoanalítica introducida por el médico Freud.

La medicina es un campo del conocimiento amplio y diversificado que se ocupa de comprender el funcionamiento del cuerpo humano con fines benéficos. La Real Academia de la Lengua la define como “ciencia y arte de precaver y curar las enfermedades del cuerpo humano” (2011). Su historia es igualmente extensa y podrían citarse un sinnúmero de hallazgos que en diferentes culturas evidencian la antigüedad de esta práctica. Por ejemplo, en el papiro de Edwin Smith (3.000 a. C.), se encuentra la primera exposición conocida sobre procedimientos quirúrgicos. Es considerado el documento médico más antiguo con bases científicas. En él, los egipcios dejan ver la perspectiva que se tenía en esa época sobre la clínica, la anatomía, la fisiología, la patología y algunos tratamientos (Puigbo, 2002).

Así mismo podrían nombrarse múltiples protagonistas que a lo largo de la historia universal han aportado a su desarrollo. No obstante, en Occidente los griegos son el referente histórico más significativo para esta disciplina. Como muestra de ello, en la actualidad, antes del inicio formal de su labor médica, los graduandos suelen pronunciar el denominado *juramento hipocrático* en correspondencia a los principios de Hipócrates de Cos (460-370 a. C.), los cuales fueron retomados y ratificados por Galeno (130-200 d. C.) siglos después. De este modo, los médicos occidentales revalidan su inscripción en la tradición griega.

Retomando la definición de medicina sugerida por la Real Academia, merece que de ella se subraye la inclusión de los sustantivos arte y ciencia. Siguiendo el criterio de la RAE, por arte se asume la “virtud, disposición y habilidad para hacer algo” (2011) así como también su relación cercana con la técnica y de esta última con la tecnología. Por ciencia, cabe recordar su carácter empírico y positivo.

Dicho esto, resulta razonable formular la cuestión sobre la condición científica y el lugar del arte en la medicina actual. Evidentemente la medicina no siempre fue ciencia, al menos no en el mismo sentido en que la época moderna entendió lo científico. Las aspiraciones de control, medición, comprobación y formulación de leyes, no siempre acompañaron la historia de la medicina. Caso contrario sucede con el componente “arte” que se acuña en su definición. Claramente, la investidura del médico implica virtud, disposición y habilidad para desarrollar la tarea. Empero, si se acepta la antigüedad de la práctica médica y su comunión reciente con la ciencia, resulta interesante considerar qué aconteció con el arte médico durante su transición hacia la época científica. Dicho de otro modo, ¿cambió el arte médico con el surgimiento de la ciencia moderna?

La reflexión aquí sugerida considera que sí ocurrieron cambios importantes que modificaron el arte médico, a punto de poner en cuestión sus fundamentos. El arte en el campo de la medicina tradicionalmente se ha conocido como clínica. La destreza artística del médico la constituye su disposición y habilidad para escudriñar el organismo humano y encaminarlo hacia un mejor estado.

Sin tomar partido con quienes afirman o niegan que la medicina encontró en la clínica su origen, hay que admitir que en la práctica clínica la medicina halló la clave de su vigencia. Sin embargo, las transformaciones sociales derivadas de las innovaciones de la modernidad incidieron en la trayectoria del campo médico. En este sentido, hay que decir que unas son las características de la praxis clínica del médico preépoca científica y otras son las características de la praxis clínica del médico de la época moderna.

La práctica clínica que precede a la época moderna era guiada por componentes totalmente distintos a los sugeridos por la farmacología. Ella, sin *ver*, hace decir al cuerpo su aparente eficacia y sin medir, en muchos casos, los efectos colaterales que emergen posteriormente al estado de alivio.

Un estudio realizado por el médico Gustavo Giachetto (2008) en el Hospital de Clínicas de Montevideo, sobre hospitalizaciones por reacciones adversas a medicamentos (RAM) y abandono de tratamiento farmacológico (ATF), muestra como resultado que de un total de 717 pacientes incluidos en el análisis, 13 hospitalizaciones eran por RAM y 18 por ATF. Concluye, además, que “las causas de ATF fueron: dos por RAM, ocho por falta de comprensión de las indicaciones y desconocimiento de la importancia del tratamiento y tres por razones económicas. En cinco pacientes se desconoce el motivo de ATF. En siete de estos pacientes existió polifarmacia”.

Como se puede observar, el conjunto de variables que pueden encontrarse en un tratamiento clínico actual, eran quizás inconcebibles en aquellos que practicaron clínica en un momento anterior al desarrollo farmacológico que trajo consigo la industrialización y la modernidad.

Justamente es en el periodo de transición hacia la modernidad donde podría ubicarse en un sentido lógico, y tal vez cronológico, el surgimiento del psicoanálisis. En un sentido lógico porque Freud en su rol de investigador y médico de la época moderna, creó un estilo metodológico desde el cual propuso un nuevo objeto de investigación y una técnica para abordarlo. En un sentido cronológico, quizás, ya que su obra fue consecutiva con las diversas transformaciones sociales, económicas y políticas que introdujo la Revolución Industrial. Al margen de ello, están quienes consideran, como el profesor Vappereau, que la labor del médico Freud se resume en haber reencontrado el arte de hacer clínica en la medicina moderna (Quintero, 2012).

En los años 1954 y 1955 el médico Lacan propone en su segundo seminario, titulado *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (2006), una reflexión sobre el tema:

Hablemos de cosas elementales. Freud es un médico pero nació poco más o menos un siglo después de Hegel, y en ese intervalo pasaron muchas cosas que no carecieron de incidencia sobre el sentido que se le puede dar a la palabra médico. Freud no es un médico como lo habían sido Esculapio, Hipócrates o San Lucas. Es un médico más o menos como somos todos nosotros. Un médico que, en síntesis, ya no es un médico, como nosotros mismos somos un tipo de médico que ya no pertenece en absoluto a la tradición de lo que siempre fue el médico para el hombre (p. 116).

El comentario llama la atención por tres razones: primero, porque el médico Lacan señala la existencia de un tipo de médico que *ya no es*, respecto a la tradición. Segundo, porque señala un intervalo entre Hegel y Freud en el que sucedieron cosas que inciden sobre la acepción de la palabra médico. Una tercera razón, como hipótesis que se infiere de las dos razones anteriores, considera la posibilidad de que la concepción de hombre resulte decisiva en la distinción de una práctica que es clínica y otra que no lo es, aunque suela nombrarse como tal.

Cuando Lacan se refiere a un *tipo de médico que ya no es*, no trata de plantear una escueta clasificación entre los que ejercen medicina. Pareciera indicar un proceso de transformación de la práctica médica, explicado a la luz del pensamiento moderno, que incide consecuentemente en la acepción de la palabra médico.

En la medicina antigua la naturaleza era un concepto importante en el tratamiento de las enfermedades. Los médicos consideraban que había una tendencia natural hacia la autorregulación, es decir, una actividad médica inmanente al organismo que rectificaba en lo posible los desequilibrios. Hipócrates sostenía que “la naturaleza encuentra los caminos y los medios por sí misma, no por inteligencia: como el parpadeo, los oficios cumplidos por la lengua y demás acciones de este género; la naturaleza, sin instrucción y sin saber, hace lo que conviene” (citado por Canguilhem, 2004, p. 19).

El médico de la tradición antigua a la cual se refiere Lacan, permanecía atento a esta noción de naturaleza. Ellos la observaban, la escuchaban y le obedecían. En ello consistía su práctica clínica. Según Canguilhem (2004), Galeno reconoció la autoría de Hipócrates sobre dichos principios, a la vez que los llevó a la práctica. Estos fueron, otrora, los fundamentos sobre los cuales se erigió la medicina tal como la conocemos en Occidente.

¿Qué sucede en el intervalo Hegel - Freud? Lacan es claro en ello. “Entre Hegel y Freud tenemos el advenimiento del mundo de la máquina” (1983, p. 119). En la modernidad, la aparición de la máquina y su relación con la idea de hombre trajo consecuencias para la ciencia médica. Descartes, por ejemplo, escribió *Traité l'homme* (1662). Él planteó una descripción sobre los procesos internos del hombre asociándolos a las propiedades físicas de una máquina. Vale la pena decir que dicha asociación la formula sin tener evidencia de artefacto alguno que encarnara algo enteramente humano. En un pasaje de la quinta parte de su *Discurso* (1637), explica los movimientos del corazón y de las arterias, dejando ver la inclinación expuesta en su *Tratado del hombre* hacia una lectura mecanicista del funcionamiento biológico del cuerpo:

(...) me propuse allí (en el tratado) comprender todo cuanto yo creía saber, antes de escribirlo, acerca de la naturaleza de las cosas materiales. (...) para explicar el movimiento del corazón, que cuando las concavidades no están llenas de sangre, entra necesariamente sangre de la vena cava en la de la derecha, y de la arteria venosa en la de la izquierda, tanto más cuanto que estos dos vasos están siempre llenos de sangre, y sus orificios, que miran hacia el corazón, no pueden por entonces estar obturados (...) cuántos movimientos puede hacer nuestro cuerpo sin que la voluntad los conduzca, lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuantos autómatas o máquinas móviles puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, y consideren este cuerpo como una máquina” (pp. 45-56).

La explicación sobre los movimientos del corazón y las arterias ofrecida por René Descartes, es minuciosa y mucho más amplia. Sobre ella conviene solo señalar el énfasis de su lectura: la fisiología del hombre descrita a luz de los movimientos de una máquina. Este es el rasgo que Lacan procura subrayar cuando menciona el *advenimiento del mundo de la máquina* (2006).

Si bien Descartes menciona autómatas en su descripción, la alusión a ellos deviene de un tópico muy frecuente de la imaginería científica del Renacimiento (Descartes [nota trad.], 2007, p. 57). Descartes no tenía muestra de artefactos que encarnaran rasgos humanos. ¿Cuál es la máquina que a él le permitía plantearse tales ideas? Hay que precisar que la máquina que inspira a Descartes es el reloj.

El movimiento que acabo de explicar se sigue necesariamente de la sola disposición de los órganos que están a la vista en el corazón y del calor que, con los dedos, puede sentirse, y de la naturaleza de la sangre que, por experiencia, puede conocerse, como el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y de sus engranajes (Descartes, 1637 [2007], pp. 51-52).

Sin embargo, llega un momento en la historia en que la “imaginería” de la lectura mecanicista abandona el alcance del razonamiento cartesiano. El mecanicismo dejó de ser solo una clave para describir el funcionamiento orgánico y se tradujo en principios objetivables que permitieron una imitación del mismo. De esta manera el ingeniero Vaucanson fabrica el primer autómata en 1737 y el médico La Mettrie escribe *El Hombre máquina* en 1747, donde expone su conexión con el racionalismo cartesiano y su pensamiento mecanicista y materialista.

Este estilo de pensamiento permeó la práctica médica moderna, como se puede ver reflejado en la fisiología y la medicina científica de Claude Bernard (1813-1878). Freud es heredero de esta tradición y es por ello que Lacan afirma que tanto él como Freud y sus contemporáneos son un tipo de médico que “ya no es”. Esta separación es fundamentalmente epistemológica toda vez que está asociada a cuestiones teóricas, metodológicas y técnicas que se dan de la mano con la incursión de avances tecnológicos.

Nótese que el intervalo entre Hegel y Freud no corresponde a una observación cronológica de sucesos sino a una inferencia lógica importante. Es evidente que Descartes es anterior a Hegel y a Freud. Lacan cita a Descartes porque, en la historia de la filosofía (según Kojève, su fuente), ni Hegel ni Kant se interesaron por las máquinas; no comprendían nada de ellas (Quintero, 2012). En ese sentido, Descartes se vuelve imprescindible.

En síntesis, la originalidad de Descartes constituye un referente significativo para leer de una manera contextualizada la propuesta freudiana y sus límites con la medicina moderna. La máquina cartesiana, claramente distinta al hombre máquina de La Mettrie y a los autómatas de Vaucanson, Freud la descubrió en la actividad onírica, en la sexualidad humana y en la eficacia de la palabra. Estos fueron los linderos que marcaron el desarrollo de una práctica clínica basada en la escucha del sufrimiento humano.

De la metáfora del "hombre máquina" a la metonimia nosológica

La metáfora del hombre máquina encontró en la novela de Mary Wollstonecraft Shelley, llamada *Frankenstein o el Moderno Prometeo*, de 1818, su expresión más visible. La moral científica, en un proceso de franco desafío a la moral religiosa, se introdujo en el terreno literario y manifestaba su capacidad de creación y destrucción de vida.

La referencia a Descartes, además de permitir inferir una posible comprensión de la correlación entre mecánica y organismo, diferente a las surgidas en el siglo XVIII, provoca también una escisión irreversible de la unidad corporal con la cual se abre un camino alternativo de actividad intelectual. El racionalismo cartesiano situó la razón en el corazón del pensamiento y al sujeto como agente autónomo del mismo. El saber, entendido como producto del ejercicio autónomo de la razón, es de su entero dominio. No viene revelado como dádiva de una autoridad o por generosidad divina, es resultado del ordenamiento de las ideas realizado por el hombre. Así, por ejemplo, Hegel reflexiona sobre la identificación del hombre con su propio saber. Para él dicha identificación es una experiencia ontológica, es un "saber que se es" (M. J. Binetti, comunicación personal, 24 de junio de 2010) en la medida en que tiene su base en el yo pensante del cual habló Descartes.

Lacan, con tono que puede suponerse jocoso, menciona que se ha llevado al extremo tal identificación: "todo el mundo es hegeliano sin saberlo", dice (2006, p. 116). Pareciera que en cuanto más se sabe sobre algo se tiende a establecer una especie de relación de posesión con el objeto conocido. Es así como se llega a decir "tengo un cuerpo" (p. 116). En Hegel, como ya se señaló, la identificación del hombre con el saber es de carácter ontológico y no corresponde a un conocimiento acumulado susceptible de poseerse.

Conservando la originalidad del *Tratado* cartesiano y la reflexión de Lacan sobre Hegel acerca del saber; la expresión “tengo un cuerpo” constituye una construcción lingüística de suma importancia. Uno, porque ordena la relación del humano con su cuerpo por medio del lenguaje. Dos, porque dicho ordenamiento establecido sugiere, por defecto, una relación de pertenencia entre el hablante y su cuerpo. Esto pareciera ser la síntesis escrita de un sinnúmero de prácticas sociales en las que el cuerpo es cosificado.

La observación cotidiana evidencia una tendencia en distintos ámbitos de la sociedad a establecer una relación de carácter instrumental con el cuerpo. Desde la perspectiva de las relaciones sociales concretas, el organismo podría verse como instrumento en cuanto es en él donde se capitaliza el ingreso del hablante a lo simbólico, fuente de toda sociedad. Ahora, el resultado de la captura del organismo por cuenta del lenguaje es el cuerpo.

El psicoanálisis, en su propósito de subrayar la función fundamental del lenguaje en la constitución del sujeto, opone cuerpo y organismo. El cuerpo deviene del ingreso del infante al universo del lenguaje. Solo cuando este es capaz de observarlo en su unidad, nombrarlo y articular palabras acerca de él, deja de ser mero órgano viviente y pasa a ser cuerpo, su cuerpo, cuerpo hablado, simbolizado.

La instrumentalización, llevada al extremo, conduce a la transgresión del tratamiento simbólico del cuerpo (y si se quiere imaginario) hacia lo real. El cuerpo no solo es asumido como el coche portador del lenguaje que vehiculiza las relaciones sociales, sino, también, como cosa susceptible de poseerse y manipularse. Acto seguido, se comercializa, se interviene y se subordina a imposiciones propias de su cosificación.

Si quisiera aplicarse el mismo presupuesto a la relación que establece un sujeto (paciente) con su cuerpo, podría decirse que esta es la lógica con la cual él llega a decir “tengo una enfermedad”. La “tiene” porque su cuerpo ha sido conquistado en su interior por el lenguaje nosológico. La *cosa, enfermedad*, existe en la medida en que se le ha dado un nombre, una identidad nosológica. De este modo su organismo es susceptible de ser percibido como un potencial depósito de entidades patológicas previamente clasificadas según la zona afectada y el conjunto de síntomas que la acompañen.

De la operación que identifica a un sujeto con una denominación nosológica, surge un nuevo término: *el enfermo*. La entidad patológica tiene, por serlo, la propiedad de transferir a su portador el nombre que la identifica y ocurre un hecho lingüístico interesante, metonímico, en cuanto se vincula el todo (indi-

viduo) con una de sus partes (la enfermedad que porta). Así, por ejemplo, de la patología *diabetes*, se deriva el apelativo *diabético*.

Este ejercicio, que puede replicarse con el conjunto de cuadros nosológicos reconocidos en los manuales diagnósticos, no es un tema inocuo en la medida en que instala al sujeto en una relación singular con él mismo, con su cuerpo. Las huellas del discurso del Otro de la ciencia médica, arrastran un conjunto de significaciones que concurren al *enfermo* y que con frecuencia denotan la inminencia de lo real, mortificándolo.

Tal identificación se consolida cuando el médico, en su saber, asigna la patología correspondiente a través de la cual el sujeto debe reconocerse para efectos de su adhesión al tratamiento. Esto significa que la fase diagnóstica, en la que se nombra la enfermedad, es tan importante como el tratamiento mismo dado que es su punto de partida y traza un horizonte temporal en el cual se aspira conseguir la cura o al menos un estado de alivio. Recuérdese que dos de las razones citadas en el estudio del doctor Giachetto (2008), que explican las causas del abandono de tratamiento farmacológico en la población analizada, son la falta de comprensión de las indicaciones y el desconocimiento de la importancia del tratamiento desde el punto de vista científico.

El lenguaje adquiere un lugar preponderante en la relación del médico con el cuerpo del paciente. De igual modo, en la relación del paciente con su propio cuerpo. Lacan menciona que "...la nominación constituye un pacto por el cual dos sujetos convienen al mismo tiempo en reconocer el mismo objeto..." (2006, p. 257). No obstante, médico y paciente, ven cada uno su propio objeto. En este nivel, ambos hacen que el objeto enfermedad "...subsista en una cierta consistencia" (p. 257) y así mismo la relación entre ambos sujetos. De esta manera el diagnóstico no solamente permite la identificación de la entidad nosológica sino que establece un encuadre en la relación médico-paciente.

La historia y el presente de la medicina dan cuenta de cómo la metáfora inicial del hombre máquina muta hacia la metonimia nosológica. Entre los avances tecnológicos en el campo médico, la industria farmacológica de la cual penden las posibilidades de tratamiento y el lenguaje nosológico que surge de lo real a partir de la apuesta científica de conquistar las múltiples expresiones de lo patológico, se configura un campo de relaciones en las que el sujeto se encuentra subordinado a una condición de objeto en el cual se objetiva el razonamiento médico.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1984). *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CANGUILHEM, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DESCARTES, R. (2007). *El discurso del método*. México: Akal.
- ELDELSZTEIN, A. (1992). *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- FOUCAULT, M. (1980). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI editores.
- GIACHETTO, G. (2008). “Hospitalizaciones por reacciones adversas a medicamentos y abandono del tratamiento farmacológico en el hospital universitario”. *SciELO. Rev. Med. Urug.* Recuperado de: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S0303-32952008000200005&script=sci_arttext#Bib01
- LACAN, J. (1968-1969 [2008]). Producción de los Cuatro Discursos. En J. Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (7a. reimpresión, pp. 10-14). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- _____ (1983 [2006]). “La carta robada”. En J. Lacan, *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica* (pp. 288-295). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1983). El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. En: *El Seminario, libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
- LESSERRE, A. (1992). Infans y discurso: acerca de un párrafo de “El psicoanálisis y su enseñanza”. En E. Laurent, *Lacan y los Discursos* (pp. 69-71). Buenos Aires: Editorial Manantial.
- PUIGBO, J. J. (2002). “El papiro de Edwin Smith y la civilización egipcia”. *Scientific Electronic Library Online*. Recuperado de: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0367-47622002000300014&lng=es&nrm=iso
- QUINTERO, J. A. (2012). “Entonces para mí, Reich se equivocó”. En J. J. Orejuela, *Palabra Plena, conversaciones con psicoanalistas* (pp. 119-135). Cali, Colombia: Editorial Bonaventuriana.
- Real Academia Española (2011). *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de: <http://buscon.rae.es/>: <http://www.rae.es/>

Freud y las mujeres

Por: María de los Ángeles Morana

*Somos en esta época unos pocos los empeñados en crear espacios
que parecen no tener lugar en el espacio.*

A. Artaud.

Intentaré hablar de Freud y las mujeres desde tres preguntas: ¿qué nos dijo?, ¿qué dijo de las mujeres? y ¿cómo lo dijo?, en el contexto en que se interesó por el sufrimiento subjetivo poniendo énfasis en la manera en que lo hizo, inédita, pues hay maneras que cronifican el goce y su orientación no era esta. Del contexto el doctor Lacan dijo que era necesario el ejercicio tremendo del poder por parte de una mujer que condujo los destinos de Gran Bretaña durante un largo período de gobierno, para que tuviese lugar el despertar que posibilitó “ese fenómeno estupefactivo del descubrimiento del inconsciente” (Lacan, 1975, p. 54). Y es que esa versión de Semíramis del s. XIX, Alejandrina Victoria –quien mandó a alargar los manteles de palacio para que las patas de las mesas estuviesen totalmente cubiertas porque de no estarlo podrían incitar a los hombres a recordar las piernas de una mujer; quien a la muerte de su marido, Alberto de Sajonia Coburgo, cambió su corona por un negro sombrero de viuda y se encerró–; esta mujer no vaciló en rechazar la petición del representante chino Lin Hse Tsu (Thompson, 1988), de que prohibiese la producción y comercio del opio, que se fumaba pese a la rigurosa moral, que ella consumía en goma de mascar porque era un producto importante de exportación, como el minero o el textil y favorecían la economía que consolidó con mano de hierro. Propulsó

la industrialización y el sistema colonial, se incrementaron los conflictos con las colonias y los problemas con Irlanda, se radicalizaron los movimientos obrero y sindical y las protestas fueron aplastadas al estilo del tristemente imborrable “Domingo Sangriento”. Las mujeres en un mundo dominado por los hombres lograron, después del matrimonio, el derecho a la propiedad y a divorciarse, pero su virtud y cualquier infracción que cometiesen eran examinadas bajo lupa. Es la época de Jack el Destripador donde aumentaba la prostitución a la vez que la castidad femenina continuaba siendo el máximo valor a resguardar. Charles Dickens nos ha mostrado los estragos del hambre y del trabajo infantil en una sociedad que se demoró para prohibir el empleo de los niños desde los cuatro años en las minas y las máquinas con una alta mortalidad. Lytton Strachey describe en la extraordinaria biografía que Lacan toma en cuenta, el alcance de la subjetivación de su lugar de mando por parte de la entonces princesa de seis años, apelada por sus parientes cercanos “Drina”, cuando advertía a su amiga Jane: “No debes tocar esos juguetes, son míos; recuerda que yo te puedo llamar a ti Jane, pero tú no me puedes llamar a mí Victoria” (Strachey, 2008, p. 34).

Bajo los imperativos de la “moral victoriana”: el ahorro, el trabajo, la dedicación de las mujeres a la crianza de los hijos y al hogar, la producción, la competitividad, la sofocación de la vida sexual y las pasiones (que daba lugar a su ejercicio clandestino tolerado socialmente para los hombres, porque como todos sabemos, los argumentos no gobiernan las pasiones), comienza a circular en esa época la pregunta por la felicidad. Freud consigna en un artículo que no pierde vigencia: *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (Freud, 1908), que muchos autores se preguntan por qué los descubrimientos y conquistas de la Edad Moderna, van de la mano de “un incremento de la nerviosidad” y la infelicidad, allí observa que la lucha por la existencia requiere de los seres humanos cada vez más esfuerzo de energías anímicas, al tiempo que crecen las necesidades individuales y “el ansia de goces”; todos, dice, aspiran a más y esto acrecienta el descontento, a la vez que las redes (telégrafos, teléfonos), modifican el ritmo de vida robando tiempo al descanso. Vivimos en la prisa, la noche para viajar, el día para los negocios, hasta para tener vacaciones es necesario un gran esfuerzo del sistema nervioso. Las artes y una música ruidosa excitan y empujan a la gente hacia una búsqueda de sensualidad desbordante que rápidamente genera fatiga. Es Freud, actual, porque nosotros también vivimos en sociedades de la agitación que sin embargo no toleran la agitación que genera este funcionamiento, por ejemplo, en los niños. ¿Qué consecuencias tiene la renuncia y la abstinencia impuestas –especialmente a las mujeres– de toda actividad por fuera del matrimonio, “subordinando su sensualidad a los intereses masculinos y restringiendo sus posibilidades de sublimación vía la relación

al saber, la curiosidad y el ejercicio intelectual pues lo único que se les permite es el investimento libidinal en la crianza de los hijos”?, es la pregunta alrededor de la cual Freud centra el análisis, para concluir que “se ven abocadas a conservar la salud al precio de la enfermedad”. Dice esto Freud en el mismo período de tiempo al que Max Weber destaca como la época de “la ética protestante”. Freud, acusado de machismo, misoginia, pansexualismo y falicismo, continúa, señalando que la ilusión que se deposita en el matrimonio como garante de la satisfacción es desmesurada, de una parte porque el temor a la concepción desestimula la pasión; de otra, porque las mujeres “educadas en la prohibición de interesarse por la sexualidad” tienen que desprenderse de ello de la noche a la mañana, “para convertirse en amantes, esposas y participantes”. Termina: (...) “Los médicos sabemos que en estas condiciones, las mujeres, para soportar el matrimonio deben tener una salud mental extraordinaria”, porque cuando ya tienen hijos y pueden permitirse disfrutar un poco más la relación matrimonial, esta se ha enfriado. ¿Qué les queda para desarrollar su capacidad de amar? Tres caminos: 1. la posición de insatisfacción en el deseo, 2. la infidelidad (proscrita), 3. la neurosis. Por esto el matrimonio se convierte en escenario de molestias, buscan en los hijos consuelo para sus necesidades insatisfechas, despertando en ellos una erotización desmedida; los hijos despiertan a la vida en medio de este conflicto, siendo introducidos rápidamente en el amor, el odio, el rencor y los celos y luego, cuando comienzan a presentar problemas, se atribuyen a un factor hereditario como si la desilusión recíproca de sus padres y sus dificultades fueran menos graves que una enfermedad. “¿Cómo puede una mujer formada en la renuncia, que ha concebido sin placer estar dispuesta a parir frecuentemente con dolor?”, cómo puede una mujer aguantar esto... Cómo pueden las mujeres salir de la infancia, son preguntas que circulan en el texto freudiano que le llevan a escucharlas como seres humanos, no solo como neuróticas, histéricas, sino como sujetos que tenían cosas importantes para decir, cuya palabra será la vía para la construcción de un nuevo discurso. No es la situación actual donde el hogar es volátil, las mujeres tienen otras ocasiones para angustiarse pues al acceder a otras *performances* están expuestas de otra manera a la angustia articulada con la competencia fálica. Estas mujeres escuchadas por Freud se angustiaban porque había que tener hijos y si no lo lograban era insalvable, ahora más bien se angustian por la edad para tenerlos y cuando llegan por cómo se acomodan a su proyecto de vida, a las posibilidades de éxito y cómo protegerles de los riesgos y los peligros. Pero, entonces, llegaban con sus quejas, sus síntomas, sus preguntas: no puedo caminar, me persigue un dolor, se me paraliza este brazo, tengo dificultades con mi marido, con mis hijos, no sé porqué, no sé qué soy, quién soy para el Otro, por qué no fui varón...

(recordemos a Isabel de R. en *Los historiales clínicos* ...ella no quería casarse, el matrimonio significaba renunciar a todos sus proyectos personales) y escuchándolas, allí donde surgía el drama de la subjetividad femenina en esa división entre la mujer y la madre (división que aparece ya en 1895 cuando la señora Emmy le habla de su rechazo hacia la menor de sus hijas cuyo embarazo y postparto le habían impedido cuidar de la salud de su marido, como hubiera podido hacerlo en otras condiciones consiguiendo tal vez evitar su muerte y la viudez consecuente), en el enigma de ser Otra para sí misma, Freud formula su pregunta ¿qué quiere una mujer? y va a construir el discurso analítico cuyo escándalo para la historia del pensamiento no es tanto haber planteado la sexualidad infantil, lo sexual en la etiología de la neurosis en una época marcada por la impronta de la moral victoriana, cuanto romper con el ideal del yo, de un individuo que se conoce a sí mismo, dueño de sus deseos, sus proyectos, agente de sus actos, para plantear el sujeto del inconsciente, dividido, herido en su voluntad, en su consciencia, que cuando quiere decir algo tiene un lapsus, cuando quiere hacer algo puede producir un acto fallido. Además Freud sostiene que el psicoanálisis no resuelve el enigma de la feminidad, lo que le permitirá hasta el final sostenerlo como tal, es decir, en la dimensión que le confiere su potencia. Freud, hombre de ciencia, neurólogo, se apoyará en los dichos de las mujeres, las histéricas y los poetas, en Shakespeare, Goethe, Schiller, Arthur Schnitzler, Federico Ruckert, Heine, Sófocles, entre muchos otros, para conceder importancia a las antinomias de la infancia, a los sueños, a los trastornos neuróticos y descubrir la importancia de las pulsiones parciales, del fantasma, para construir su teoría del polimorfismo de la sexualidad e irse desembarazando del prejuicio de la infalible atracción entre los sexos cuyo desencuentro ha sido parte de la historia, pero es él quien lo va a teorizar; suponiendo para ese atolladero una salida, que esas pulsiones parciales se subordinarán a la genitalidad en el vínculo amoroso y sexual con el otro. Esto que Lacan va a abordar de otra manera, partiendo ya no de la base darwiniana según la cual hombres y mujeres pertenecemos a una misma especie, para poner de relieve que hombres y mujeres no estamos hechos de la misma especie. En el siglo XIX, el siglo de la fe en la razón y en el progreso, donde el saber científico exige dejar de lado el saber sexual como saber del sujeto del inconsciente, saber que incomoda pues remite a la castración, allí donde la ciencia respondía a las histéricas catalogándolas como teatrales y mentirosas y donde ellas a su vez se sostenían ante los médicos en una insistencia: “el saber que Uds. me ofrecen no me sirve”; Freud las escucha en aquello que nadie escuchaba: que el secreto que guardaban sin saberlo, los síntomas que aparecían en sus cuerpos como la traducción somática de una experiencia psíquica llamados de conversión: del latín *conversio*

(mudar una cosa en otra), allí donde el sujeto dice sin saber lo que dice a través de su cuerpo, cuerpo que Lacan va a situar como cuerpo del significante y cuerpo del goce mientras que Freud habla de representación y satisfacción; pero la satisfacción que él descubre es una afección (del latín *affectio*, *affectionis*: impresión que hace una cosa en otra causando alteración en ella) y producía afonías, cegueras o parálisis, sin base orgánica, tenía una causalidad de otro orden que abrió la puerta al inconsciente freudiano y al descubrimiento de que más allá de los hechos empíricos existe otra verdad, la verdad subjetiva, que tiene enormes consecuencias en la vida de cada uno de nosotros, aunque hagamos lo posible por ignorarla. Freud no solo abandonó la hipnosis porque sus efectos no eran duraderos sino porque se dio cuenta de que no es lo mismo que el paciente deje en libertad un sector de su vida psíquica bajo sugestión a que se comprometa a extraer la verdad de su síntoma, la representación reprimida, el proceso provocador, acogiendo al método de la asociación libre que, como sabemos, es todo, menos libre pues está regido por leyes poderosas (Freud, 1895). El método le permitirá trazar finamente la diferencia entre el paciente que describe dolores orgánicos localizándolos con precisión y la disyunción entre el significante y el cuerpo que las histéricas le mostrarán exacerbada allí donde la palabra es insuficiente para decir el cuerpo, donde “el lenguaje es demasiado pobre para dar expresión a sus sensaciones”, como le manifiesta Isabel de R., sin vacilación.

Renunció a intervenir intentando convencer, sugestionar, ejerciendo un poder, para buscar pacientemente infiltrarse en la superficie de las palabras, disponiéndose a caminar el tiempo necesario para el trabajo del inconsciente que en el análisis nos lleva al encuentro con la castración en el lenguaje, a la fuga del sentido, al ombligo del sueño, a ese punto incurable, no sin antes haber localizado algunas frases, escenas y fantasías que pueden dar cuenta en parte de nuestro propio síntoma. En lugar de forzar a esas mujeres que acudían, a estar de acuerdo con los S2, con la elucubración de saber que él a medida que las iba escuchando les ofrecía, Freud se interesa en una reconstrucción de la verdad subjetiva que sea operativa para el sujeto frente a aquellas vivencias en las cuales la realidad ha sido sustituida por una trama de envoltorios de la fantasía, donde un episodio infantil, por ejemplo, algo visto u oído cuando el sujeto apenas sí sabía hablar, permanece olvidado pero vivo, viniendo a la consciencia desplazado, desfigurado, y a partir de esos fragmentos que aparecen en los sueños o en las asociaciones Freud emprende a la espera de la aquiescencia del sujeto, insistiendo en encontrar “la pieza faltante”, el trabajo de la *dichtung*, de la poetización que permite al sujeto adoptar como suya una verdad obtenida

vía esta construcción. Son los ecos de Goethe en *Dichtung und Wahrheit* (Poesía y verdad) complejizados por la experiencia del inconsciente.

Si en el momento de Freud la insatisfacción femenina incomodaba al amo, en el nuestro, el del “nunca es suficiente”, cuando ya las mujeres hemos logrado tomar la palabra como nunca antes en la historia de la civilización; a pesar de la liberación sexual de los años sesenta, de que con el concurso de la ciencia es posible acceder a la maternidad pasando de “ellos”, las mujeres no por ello dejamos de seguir con el peso de la problemática fálica, enmascarando la falta, protegiendo el tener y con dificultad para acceder a un partenaire humano en el reino de la contabilización del goce fragmentado donde se considera normal que cada quien se dedique a obtener más objetos, más éxito, más dinero, más títulos, más belleza y más orgasmos porque todo entra bajo el mandato de acumulación, gestión y comparación, lo que no parece indignar a nadie pero que deriva en una insatisfacción creciente. Cuanto más se quiere menos se obtiene, el *plus* introduce el *moins*, es la vigencia del planteamiento de Freud. Vigencia que se extiende a la verificación de que no solo no podemos amarnos los unos a los otros, sino que no nos adaptamos los unos a los otros, pues pareciera que los seres humanos a lo único que nos hemos adaptado es a matarnos los unos a los otros con una constancia llamativa, como afirmaba Oscar Massotta en 1975 en sus conferencias sobre Freud y Lacan en Barcelona. A estos malestares, la clínica de la medicación –que ha cambiado la sensibilidad de nuestro siglo– responde con su máscara tranquilizadora. ¿Será acaso que la única manera de soportar el mundo que creamos es dormirnos? Hombres y mujeres estamos alcanzando unas formas de emancipación que nos deprimen, por eso es importante preguntarnos cómo aprovechar la actual coyuntura para hacer de ella algo fecundo y producir una diferencia en el encuentro con el sujeto, en el caso por caso, que le permita cambiar las coordenadas de su dificultad. Como ha dicho el doctor Lacan: reducir el pensamiento de Freud a palabras gastadas es un error (Lacan, 1971). Freud desde sus primeras publicaciones se separa del discurso común que asociaba la histeria con una mujer impredecible, de difícil carácter, pegada a cualquier pretexto para sostenerse en la reivindicación y la protesta. Si bien adhiere a la observación de Charcot en el sentido de que la histeria produce síntomas y manifestaciones con la mayor intensidad posible (el grado de contorsión de la contractura histérica, por ejemplo, supera incluso la sintomatología orgánica), Freud discute que se atribuya a la histeria la facultad de simular una gran diversidad de afecciones orgánicas. Hay tipos de parálisis que la histeria no presenta (la radial y la de Bell) y el funcionamiento de las parálisis histéricas es distinto al de las parálisis cerebrales orgánicas y al de la parálisis espinal. Freud critica la aplicación abusiva del diagnóstico de histeria a toda neurosis que

presentaba entre sus síntomas algún rasgo histérico: bajo esta etiqueta, observa, se incluyen rasgos de perversión. Su investigación sobre la posición histérica le permitirá mostrar en ella el conflicto inconsciente a nivel del deseo explicitado en el ataque paradigmático (en su tiempo) donde la paciente con una mano intentaba desnudarse y con la otra cubrir su cuerpo. ¿Se puso de moda? Hubo un tiempo en que todos los chicos eran diagnosticados hiperquinéticos, después con síndrome de déficit de atención, actualmente muchas mujeres llegan a consulta con un diagnóstico de bipolaridad. En nuestro momento asistimos a la creación permanente de nuevas enfermedades a partir de la circulación de un neologismo con el medicamento que lo acompaña.

Si seguimos lo que dice Freud en *Los historiales clínicos* (1895) acerca de la señora Emmy de N., cuya personalidad le interesó pues a pesar de haber sido educada con excesivo rigor “daba muestras de un vivo interés intelectual”, sufría porque “estaba dispuesta a reprocharse como graves faltas los más nimios descuidos” (p. 66), podemos anticipar lo que declara en *Psicoterapia de la histeria*: “No me hubiera sido posible adentrarme en la investigación del mecanismo psíquico de la histeria de un sujeto que me pareciera vulgar o repulsivo y cuyo trato no me despertara interés y simpatía, o de alguien que no consintiese al tratamiento” (Freud, 1895, p. 144). También escuchó la histeria masculina; su hipótesis de la etiología sexual de la neurosis involucra a ambos sexos. Lo que ocurre es que al comienzo encontramos más casos de mujeres. En 1894, en *Las psiconeurosis de defensa*, tenemos tres mujeres atormentadas por representaciones obsesivas “ligadas a sensaciones voluptuosas”; en 1895 cinco casos de mujeres (*Estudios sobre la histeria*); en 1896 (*Etiología de la histeria*) doce casos de mujeres, seis de hombres, y el mismo año en *Nuevas observaciones sobre las psiconeurosis de defensa*, dos casos de histeria masculina. En 1907 (*Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*) está el caso de la mujer de la mancha sobre el tapete que aparecerá nuevamente en 1915-1917 en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, donde propone la tesis de que lo representado en los actos obsesivos deriva de una experiencia íntima de carácter sexual. La perspectiva de Freud no era recibir a una mujer y decir es histérico a un hombre y decir es obsesivo, tampoco fue la de Lacan, quien dice que en materia de histeria el perfecto es el hombre porque puede estar mejor en el goce parcial que las mujeres (conferencias sobre Joyce). La sexualidad femenina en la nueva lógica de la sexuación que él plantea está en relación a un goce Otro, suplementario, que va más allá de lo que el falo puede explicar; por eso traza su diferencia con Freud quien abordó el enigma de la feminidad a partir y alrededor de la cuestión fálica y la castración para llegar

a una conclusión: una mujer quiere un hombre y si no es neurótica podrá darle las gracias. Es una definición del ser femenino en términos de la falta fálica que incita a la mujer hacia el amor de un hombre. Cito al doctor Lacan:

(...) “A diferencia de él, repito, no obligaré a las mujeres a medir en la horma de la castración la vaina encantadora que ellas, no elevan al significante” (1984, p. 35).

Sin embargo, Freud intuyó que describir a la mujer “únicamente en relación a la función sexual”, en la que él se va encontrando con que anida una perturbación estructural, “sometida como está a diversos trastornos que aparecen en su mayoría como prohibiciones”, (...) “es algo fragmentario e incompleto”. Esto aparece en 1925-1926, en *Inhibición, síntoma y angustia* cuando está hablando de la impotencia psíquica, comenta que la realización de la función sexual supone un curso previo complicadísimo y que la perturbación puede instalarse en cualquier punto del mismo (Freud, 1925). En 1932, (...) “la mujer integra también lo generalmente humano. Si queréis saber más sobre la feminidad, podéis consultar a vuestra propia experiencia de la vida o preguntar a los poetas” (p. 3178). Es este el supuesto pansexualismo freudiano, decimos que en la sexualidad el ser humano balbucea y dirigirse a las mujeres de este modo: “Para los hombres las mujeres sois un enigma y para las mujeres vosotras mismas sois tal enigma. Lo que hace la feminidad o la masculinidad es un carácter desconocido que la Anatomía no puede aprehender” (Freud, 1932, p. 3166). Hacer coincidir la conducta masculina con la actividad y la femenina con la pasividad es insuficiente; la madre, por ejemplo, es activa en relación con el niño en todos los aspectos y las mujeres pueden desplegar gran actividad en muchas direcciones, mientras que los hombres por su parte tienen que adoptar posiciones pasivas para sostener la convivencia. Freud sabe que la anatomía incide en la interpretación del mundo pero no basta para que el macho sea hombre y la niña se convierta en mujer. Freud se interesó por investigar la subjetivación en las mujeres de la relación imaginaria a un menos corporal e indicó la función que pueden cumplir los bienes para compensarlo: ser deseada por un hombre, tener hijos, familia, casa, dinero. Esto lleva en la clínica a un atolladero: cuando una mujer vela su dificultad para hacerse mujer convirtiéndose en madre. Freud habló de una fase en la que niños y niñas atribuyen a toda persona órganos masculinos: se trata de una construcción interpretativa que en el caso Juanito da lugar a la teoría de que todo ser animado posee “una cosita” y al tiempo subjetivo que requirió para aceptar la diferencia entre “su cosita” y la de Hanna. Niños y niñas en esta llamada “fase fálica” se interesan particularmente por un órgano capaz de variar de estructura, fácilmente excitable, dotado de gran sensibilidad del que Freud describe su turgencia y su deflación (1923, p. 2699), para los dos sexos en esta

fase y en este modo de lectura de la realidad existe uno solo: el más llamativo. Los niños, dice Freud, perciben las diferencias externas pero en un principio no las enlazan con la diferencia de los genitales. Es el lenguaje el que introduce el hay o no hay, Freud lo que hizo fue poner de relieve que en el inconsciente tanto como en el discurso general la diferencia anatómica es significantizada: lo encontramos materializado en el registro civil. El falo eleva el pene a la categoría de símbolo, siendo su representante privilegiado –no por su forma sino porque al encarnar la afánisis del objeto se presta para ello–. El lenguaje introduce el cuerpo de la presencia y de la ausencia: este tiene, esta no, o tú tienes, yo no, que en el discurso del amo ha dado lugar a todas las violencias. Freud acoge a las mujeres desde la posición y la claridad de que la diferencia anatómica no tiene por qué condicionar una minusvalía psíquica: que no tengan pene no es razón para subestimarlas. Tomemos el caso de la joven Rosalía “bella y comprensiva muchacha” que al quedar huérfana tempranamente va rodando de casa en casa. Primero donde la tía cargada de hijos cuyo marido, “hombre de personalidad patológica, grosero y rudo”, maltrata a la esposa, a los hijos y persigue a esta chica que en palabras de Freud tiene que reprimir: “con gran esfuerzo el odio y el desprecio hacia él”, sobre todo cuando al morir la tía ella permanece por un tiempo más en esa casa para no dejar completamente desprotegidos a los niños. No puede, declara el maestro vienés, darle a ese hombre su merecido. Luego va a casa de otro tío cuya esposa que en su juventud quería cantar y no pudo, la detesta y la envidia porque Rosalía tiene una bella voz, toma clases de canto para trabajar y hacerse a una vida independiente, pero cuando está al piano practicando y siente que viene la tía se interrumpe y calla de inmediato. De pronto comienza a padecer una opresión en la garganta, la voz no le obedece, va a salir a escena y no puede. A la menor excitación, sin causa orgánica, surge la conversión histérica (Freud, 1932, p. 129). Casi treinta años después Freud enfatiza de nuevo: “El sojuzgamiento de su agresión, socialmente impuesto a la mujer, favorece el desarrollo de impulsos masoquistas que se vuelven hacia el propio sujeto” (Freud, 1932, p. 3166), y agrega: “esto puede ocurrir también a sujetos masculinos”.

La “misoginia” de Freud ha sido demostrar que el falo designa una falta; sobre la teorización del objeto como fundamentalmente perdido, referido a una primera experiencia mítica de satisfacción. Mítica porque en psicoanálisis no hay el encuentro del sujeto con el objeto de satisfacción, como sí ocurre en el reino animal. La pulsión freudiana se asienta sobre un vacío original (Lacan lo traduce topológicamente como agujero que ningún objeto va a saturar en los distintos momentos subjetivos donde toma el goce diferentes consistencias). El objeto de entrada no lo hay, el falo freudiano es, digamos, el pene inexistente

en el cuerpo de la madre, niño y niña han de renunciar a su cuerpo como falo del Otro, tendrán que salir de una posición uncial en donde el falo es situado del lado materno para aceptar el no hay en el cuerpo del Otro; más aún, en el campo del Otro y reconocer a lo largo de la vida que el brillo fálico al que aspiramos no nos pone a salvo del desencuentro con el Otro, de la enfermedad y de la muerte. El supuesto falicismo freudiano es establecer que el objeto fálico por su naturaleza propia incluye el vacío, lo representa, lo encontramos en el ejemplo de 1917 de la recién casada que tras el coito y queriendo a su marido, habiendo obtenido (glosemos a Juanito) “la cosita”, sueña que castra a su marido. No se puede interpretar ingenuamente, añade Freud, que su deseo es prolongar la tenencia del pene. Lo que ha obtenido pone en juego su no tener (Freud, 1917). Es la lógica fálica, y la posición femenina, como vendrá a teorizar Lacan, no queda allí. El falo no es el órgano que simboliza (pene o clítoris) es un significante cuya función consiste en mostrar que no hay falo que garantice el encuentro con el Otro: el ejemplo que acabo de citar lo ilustra; en tanto objeto falla, remite a la castración, trátase de una mujer o un hombre aunque de distintas maneras, como observó Freud que escuchó mujeres en cuyos recuerdos aparecía la escena de ver a un hermanito de pie orinando y querer ellas hacerlo de igual manera. El ser humano se interesa tempranamente por lo que tiene el Otro, lo que queremos está siempre en otro lado. Esta conceptualización freudiana acerca de una fase de masculinidad en la niña, su teorización sobre el *penis neid*: el deseo inconsciente, reprimido, infantil, en mujeres neuróticas, que puede ser reactivado “por algún fracaso accidental posterior en la vida de los sujetos” de poseer aquello que para ellas el Otro poseía y ellas no, ha sido criticada. Recordemos que el propietario, sea quien sea, siempre se encuentra amenazado por el ladrón. ¿Qué es preferible: envidia del pene o angustia de castración? Es preciso destacar que Freud describe la subjetivación del sexo para el hablante-ser como un proceso marcado por la pérdida. Confundir al hombre con el propietario es un error introducido por el discurso mismo. Durante siglos la humanidad funcionó en el denominado “modelo un sexo”, desde el siglo III, cuando Herófilo de Alejandría dijo: “Las mujeres son hombres vueltos hacia adentro”, se pensaba la vagina como una suerte de pene invertido. Es a partir del siglo XVII, con el movimiento de la Ilustración, que surge paulatinamente el modelo de los dos sexos. Es interesante el libro de la bióloga e investigadora de la universidad de Ámsterdam, Marianne Van Den Wijngaard: *Reinventing the sexes: the biomedical construction of femininity and masculinity* (Van Den Wijngaard, 1977).

En *Tres ensayos para una teoría sexual* (1905) Freud abre el camino que dará lugar a la pregunta ¿cómo surge la mujer a partir de la niña?, ¿cómo transita la niña al investimento de la vagina?, ¿cómo abandona el objeto original, la madre?, porque en el caso de la niña, dice, esto es un problema adicional que

se plantea en el Edipo. Es preciso destacar la extrema prudencia que Freud sostiene durante el largo recorrido de su investigación sobre la feminidad, que le conduce a sostenerla como enigma y podemos rastrear desde 1892 (*Sobre la teoría del acceso histérico*) hasta 1938 (*Conclusiones, ideas y problemas*), en donde la última conclusión alude a la “oscura auto percepción del reino situado fuera del yo, del ello”. Tras un camino que describe en todo momento como difícil, que termina en regiones oscuras, en el que desde el caso por caso interroga la posición femenina planteando incertidumbres, rectificaciones y nuevas conclusiones, Freud arriba a la mística, como si el tiempo de ejercitarse en la *Durcharbeiten* (perlaboración) sobre la pregunta ¿qué quiere una mujer? le situase en ese umbral donde se dibuja una voluptuosidad de otro orden, donde el objeto *plus-de-goce* no viene a taponar la castración vía el fantasma. Es esto lo que Lacan desarrolla con la tesis de que la castración no regula todo el campo del goce, interrogando el ser femenino más allá de otorgarle lugar como *partenaire* del sujeto masculino, ya como representante de lo que le falta a un hombre, como objeto causa de su deseo o como síntoma en el que fija un goce. No es que Lacan objete el falocentrismo inconsciente sino que avanza para la posición femenina que en ella una parte del goce no se ordena bajo la horma fálica; por eso en el seminario XXII, dice que (...) “las analistas mujeres tienen una fuerza y una libertad de movimientos para tratar el inconsciente”. Las mujeres (...) “cuyo poder supera sin medida todas las categorías del hombre pero por el solo hecho de ser mujeres saben que no pueden ni deben integrarse a las categorías del hombre” (Lacan, 1984, p. 54). (...) “es precisamente eso por lo que me saco el sombrero ante ellas” (p. 55), cosa que también hizo Freud, y encontramos por ejemplo el 27 de abril de 1915 cuando insta a la doctora Hermine Von Hug-Hellmuth a publicar su *Diario íntimo de una adolescente*: “Realmente creo que jamás ha sido posible escrutar con tal claridad y verismo las conmociones psíquicas que caracterizan el desarrollo de la niña en la prepubertad”, cómo surgen del egoísmo infantil los sentimientos hasta que llegan a su madurez social, cómo son las primeras relaciones con los padres y los hermanos, cómo se inician y se quiebran las amistades, de qué manera el cariño busca tanteando sus primeros objetos y, ante todo, cómo surge el misterio de la vida sexual (Freud, 1915).

Repetidamente encontramos a Freud advirtiendo que los datos de los que dispone sobre la sexualidad en las niñas son insuficientes: así declara en 1923, en *La organización genital infantil*, lo reafirma en 1924, en *La disolución del complejo de Edipo* cuando dice que la niña puede transitar del *penis-neid* al deseo de recibir un niño del padre como regalo; allí expresa: “Nuestro material se hace aquí –incomprendiblemente– mucho más oscuro e insuficiente” (Freud, 1924, p. 2750).

Y a continuación (...) “hemos de confesar que nuestro conocimiento de estos procesos evolutivos en la niña es harto insatisfactorio e incompleto”. Al año siguiente en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica* pide a sus colaboradores que verifiquen y trabajen sobre lo que él entrega “inconcluso o dudoso”, y agrega que afortunadamente ya no está solo laborando sobre el florecimiento de la vida sexual porque “estamos lejos de haber alcanzado total claridad sobre el complejo de Edipo en el varón y en la niña la cuestión plantea problemas adicionales” (Freud, 1925, p. 2897).

El reconocimiento que hace aquí de la fase pre-edípica en la niña constituye la aceptación del aporte de Ruth Mack Brunswick, quien introdujo este concepto. Justamente a ella remitió Freud al “Hombre de los lobos” tras rectificar su conclusión de 1914 acerca de haber llegado al final de este análisis. Tras la publicación por Mack Brunswick del resultado de esta retoma en 1928 bajo el título de: *Suplemento a historia de una neurosis infantil*, Freud reconsidera de nuevo el diagnóstico inicial para afirmar en *Análisis terminable en interminable* que los episodios presentados por el paciente al regresar a Viena tras la guerra, se relacionaban con restos de la transferencia no resuelta y mostraban “un carácter claramente paranoide”.

Es Freud en relación con la palabra de las mujeres analistas que hacían parte de la sociedad analítica en su momento histórico, lo cual era novedoso. El 1 de mayo de 1925, en una carta que dirige a Lou Andreas-Salomé (Hamon, 1992), le dice que se ha “demorado muchísimo” y se “avergüenza de haber tardado treinta años”, para establecer la prehistoria del complejo de Edipo en la niña, así como “la fuerza de la relación con el primer objeto y los reproches que le dirige”. En 1931 (en *Sobre la sexualidad femenina*) reconoce que para él ha sido difícil captar que la intensa vinculación al padre en algunas mujeres es precedida por una intensa vinculación materna que dificultará a algunas de ellas una “genuina reorientación hacia el hombre”. Freud compara estos descubrimientos con el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la cultura griega y destaca la penetración y gran destreza clínica de Ruth Mack Brunswick (Freud, 1931). Este era Freud ejercitándose en la ignorancia docta, sabiendo no saber; mostrando que la teorización de la experiencia requiere una distancia en el tiempo que permite modificar y enriquecer la teoría. Reconociendo sus errores, sus dificultades, sus contradicciones y sus prejuicios y rectificando cuando es preciso. A propósito, interpreta que las mujeres cuyos análisis condujo pudieron aferrarse a la transferencia paterna en la que precisamente se refugiaron para escapar de dicha fase “objeto de una represión particularmente inexorable”, mientras que “las analistas de sexo femenino como Jeanne Lampl-de-Groot

y Helene Deutsch pudieron captar estos hechos más fácil y más claramente” (Freud, 1931). Ellas contaban con la ventaja de representar sustitutos maternos más adecuados a la transferencia y en 1932 concluye: “Por mi parte tampoco he logrado desentrañar completamente ninguno de los casos” (...) “El psicoanálisis no consigue responder qué es la mujer”, sino que intenta investigar cómo surge la mujer de la disposición bisexual, advierte que presenta conclusiones generales.

En *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932), dice que algunas peculiaridades psíquicas de la feminidad madura por él propuestas, no constituyen afirmaciones a las que confiera “validez absoluta” porque no siempre es fácil distinguir “lo que proviene de la función sexual de lo que proviene del proceso educativo social” (Freud, 1932, p. 3166). Sus conclusiones pueden resultar “fragmentarias” y “no siempre gratas”; sabe que se enfrenta a una complejidad pero frente a los feministas de ambos sexos, “afanosos de imponernos la equivalencia absoluta de los dos sexos”, sostiene las diferencias si bien hay que concederles que “no solo las mujeres se dejan guiar en sus juicios por el afecto o la hostilidad, esto también le ocurre a la mayoría de los hombres”(...) “los seres humanos combinan en sí características tanto femeninas como masculinas, de modo que la masculinidad y la feminidad puras no pasan de ser construcciones teóricas de contenido incierto” (Freud, 1925, p. 2902), dice que sus opiniones basadas “en un puñado de casos”, solo se pueden mantener si la clínica permite darles una validez general. Lo que nos muestra la correspondencia y la discusión con las mujeres analistas Helene Deutsch, Melanie Klein, Ruth Mack Brunswick, Karen Horney, Lou Andreas-Salomé, entre otras, es que ellas tomaron sus enunciados como una invitación a investigar que les permitió exponer sus propias conclusiones, verificando, contradiciendo o siendo llevadas por la experiencia clínica al encuentro de cosas inesperadas que las forzaron a ir más lejos en la teorización.

Cuando Freud manifestaba un desacuerdo o una reserva se esmeraba en justificarlo de acuerdo con sus hallazgos, pero no retrocedía si era preciso hacer una reconstrucción. Se trata en la medida en que avanza del efecto retorno en Freud de sus propios enunciados: su trabajo generó malentendidos y diversidad de puntos de vista, sosteniéndose él en el reconocimiento de que la verdad se muestra en un decir a medias, la teoría se va elaborando a partir de rectificaciones sucesivas, volviendo incansablemente a las mismas preguntas, para –de la mano de la clínica– revisar sus conclusiones. Una y otra vez Freud nos mostró que el psicoanálisis es un ejercicio de la impotencia, lo que no nos exime del bien-decir. En 1901 afirma: “j’appelle un chat, un chat” (Freud, 1901, p. 959), las muchachas y las mujeres necesitan hablar para que lo que saben de manera inconsciente salga a flote; la mejor manera de escucharlas, dice, es “fría y

secamente”. “Pero si he de hacer constatar la satisfacción que me produce oír a muchas enfermas que al principio tropezaban con grandes dificultades para discurrir francamente sobre las cuestiones de orden sexual, frases análogas a la siguiente: ‘Su tratamiento es, desde luego, harto más correcto que las conversaciones de muchos caballeros’”. Lo que Freud intuye es que la manera de decir las cosas las modifica y que introducir el Otro del lenguaje como tercero permite dialectizarlas. Tuvo el coraje de dejarse enseñar por mujeres que le mostraron que el sufrimiento subjetivo no puede reducirse a algo orgánico. ¿Ha perdido vigencia su descubrimiento?, ¿por qué estamos hablando hoy de esto? En la revista *Neuro Image* apareció recientemente el resultado del experimento dirigido por el profesor Michael Hunte (Universidad de Sheffield, Inglaterra) que tras someter a muchos hombres a un monólogo femenino y escanear sus cerebros concluye que “la voz femenina agota el cerebro de los hombres”. Según esta investigación las mujeres tienen una voz que produce sonidos más complejos que deshacen algo de la consistencia neuronal, desarreglan algo, desacomodan algo en el cerebro masculino. Este tipo de investigaciones no contempla el salto que existe entre la actividad neuronal y la actividad psíquica.

Freud, Lacan y todos los analistas que han escuchado y escuchan mujeres acogiendo su padecimiento y la interpelación que comporta serían la contrapropuesta de este experimento. Freud se dio cuenta de la injusticia que se cometía con el sujeto histérico al reducir su posición a la intencionalidad de buscar la castración del Otro pues si bien la histeria pone en jaque el saber de la ciencia es preciso distinguir el efecto que proviene del inconsciente en ejercicio, de la intencionalidad subjetiva. Estas pequeñas reflexiones no tienen el propósito de sostener que Freud no tuvo confusiones y prejuicios en su largo camino investigando cómo surge la mujer de la disposición bisexual infantil, pero su posición, es decir, su ética, la ética del analista, enseña a aceptar que no siempre al andar se hace camino porque el suelo es huidizo. En 1972, Lacan señala: “es divertido que Freud en *Los tres ensayos* atribuya a la mujer algo que hace parte de la condición de amor en el fantasma neurótico”; efectivamente encontramos a Freud diciendo que hay casos en los que el objeto sexual es sustituido por una parte del cuerpo: (...) “es preciso que el objeto sexual posea una condición fetichista –un determinado color de cabello, un traje especial...”. Después cita a Goethe (Freud, 1905):

*“¡Dadme un pañuelo de su pecho
O una liga que presionare su rodilla!”
Fausto.*

Comenta Lacan: “esto de veras confirma que, cuando uno es hombre, ve en su pareja lo que uno mismo usa como soporte, soporte narcisista” (Lacan, 1983, p. 105). Entonces Freud pierde la brújula ¿por qué no? Freud, de cuya vida personal sabemos por Jones que creció en una familia con pocos recursos económicos y al terminar su carrera contribuyó a la educación de sus hermanas, tuvo que demorar por cuatro años su matrimonio con Marta Bernays, quien se había trasladado a Hamburgo, hasta tener un ingreso que le permitiese sostener el hogar. En 1885 escribe a su novia agobiado por una falsa alarma que le habían dado en relación con su salud, le dice: “Realmente me pongo fuera de mí cuando me afligen noticias tuyas. Pierdo inmediatamente el sentido de todas las cosas y me sobrecoge un miedo terrible de que caigas enferma. Me siento tan aturdido que apenas puedo seguir escribiendo”. Al recibir respuesta de parte de ella, quien le aclara la confusión, vuelve a escribirle: “de modo que estaba enteramente equivocado al creerte enferma. Estaba muy enloquecido... Uno está enloquecido cuando está enamorado” (Lacan, 1975). Lacan mismo dice en relación con el tema del enigma de la feminidad: “como Freud, pierdo mi brújula” (Jones, 1995).

Freud tiene contradicciones llamativas; por ejemplo, tras haber hablado del carácter irreprochable del sujeto histérico y subrayar que la histeria afecta sujetos que han asimilado al máximo los valores morales de la cultura, se presenta en personas inteligentes, con disposición hacia las artes y en mujeres abstinentes; tras examinar en 1913 el caso de una mujer fóbica cuyo síntoma consistía en “una penosa obsesión de limpieza y en enérgicas medidas preventivas contra los daños con que su propia imaginaria maldad amenazaba a los demás” (Freud, 1913, p. 1740) en el momento en que está discutiendo con los feministas, no sin antes advertir que vacila en expresarlo pero se le impone que “el nivel de lo ético normal en la mujer es distinto que en el hombre”, lo relaciona con la particular formación del superyó en la niña cuya castración es para él hecho cumplido, por lo que el superyó en las mujeres no llegaría a ser tan inexorable como en el hombre (Freud, 1925). Sabemos por nuestra práctica la presencia del superyó en las mujeres, su enorme fuerza, y los casos de Freud lo confirman. Rescatamos su modestia cuando afirma que el psicoanálisis no puede resolver el enigma de la feminidad. Sobre el problema de la feminidad han meditado los hombres en todos los tiempos y acude a Heine para tomar la siguiente cita (Freud, 1932):

*“Cabezas tocadas con tiaras ornadas de jeroglíficos,
cabezas con turbantes y cabezas con gorros negros,
cabezas con pelucas, y mil otras
pobres, sudorosas cabezas masculinas”.*

Freud se preguntó qué quieren las mujeres en lo que Lacan llama el contexto ibseniano de fines del siglo XIX. Se percató de que a las mujeres la relación con la falta fálica las empuja hacia el amor y habló de ellas desde el Edipo. Hay las bellas “que ejercen sobre los hombres poderosa atracción”, pues estos les transfieren su propio narcisismo infantil a lo que ellas no responden con la misma hiperestimación, sino requiriendo al hombre que las ame con enorme intensidad; cuestión que tiene que ver con la elección de objeto y no implica, dice Freud en 1914, “ninguna inclinación de mi parte a disminuir a la mujer. Intento mantenerme alejado de opiniones tendenciosas” (p. 2025). Luego se refiere a las mujeres neuróticas: “tropezamos en ellas con el deseo inconsciente, reprimido, de poseer un pene, pero hay otras en las que no descubrimos huellas de esta envidia, lo que desean es un hijo; hay también aquellas que en la época infantil abrigaron sucesivamente ambos deseos”. Por último, encontramos mujeres que no sufren perturbaciones neuróticas pero buscan encontrar marido, “aceptan al hombre: como elemento accesorio inseparable del pene”, y concluye: “es lo que se nos muestra en la observación analítica” (Freud, 1915, p. 2035). En este catálogo de mujeres no incluye a aquellas cuya vida gira en torno a la preocupación por otros, a sacrificarse por otros, pero lo encontramos a lo largo de los casos que nos dejó. Por ejemplo, la mujer del sueño del escarabajo de mayo, infeliz en su matrimonio, que tres días tras su boda y sintiéndose desdichada escribe a sus padres diciéndoles que estaba dichosa. Freud la describe como “preocupada y ansiosa por su marido ausente” (Freud, 1900 p. 523), él viajero, ella conflictuada entre sus deseos sexuales y la impotencia y envejecimiento de su cónyuge. Están también las mujeres abstinentes, que renuncian a la sexualidad y las histéricas cuyos sufrimientos en palabras de Lacan son “la escuela de las pasiones del alma”, acantonadas en la insatisfacción, buscando su ser sexuado a través del deseo del Otro que deben mantener pues es el marco en el que se sostienen; allí donde con tal de ser la no sé qué, con tal de “completar al Otro” es posible prestarse a cualquier cosa, incluso a la degradación, elidiendo la cuestión de gozar y acompañar en hacer gozar.

A propósito de *La Gradiva*, de J. W. Jensen, dice Freud: “los poetas suelen conocer muchas cosas existentes entre el cielo y la tierra que nosotros ni siquiera sospechamos” (Freud, 1906, p. 1286). Lacan, por su parte, afirma que el artista nos lleva la delantera cuando se trata de nombrar y dar forma a los semblantes de la época. Es lo que encontramos en Ibsen (al que Lacan alude) quien anticipa algunas de las cuestiones que Freud va a formalizar. En sus obras los personajes femeninos se encuentran en una lucha, en una búsqueda de aquello que quieren

y hablan del vacío que aparece en sus vidas cuando ya no pueden dedicarlas a trabajar y sacar adelante a otros. Se trata de mujeres capaces de tomar decisiones, arriesgarse; determinadas y resueltas pero que desconocen adónde las llevará esa determinación y les ocurren de este modo cosas incalculables y terribles. Aparece también la cuestión de la infelicidad de la que habla Freud en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* y la dificultad para salir de la lógica infernal de lucha y oposición frente al discurso del amo, queriendo a la vez emanciparse de él y enfrentarse a él tomando el lugar del poderoso al que repudian como opción, lo que las lleva a una sin salida.

Voy a tomar solo dos ejemplos del teatro ibseniano: el personaje de Nora y el de Hedda Gabler. En *Una casa de muñecas* (Ibsen, 1976), Nora es una mujer entregada a cuidar de su marido y sus tres hijos. El marido, Helmer Torvaldo, enferma y los médicos le recomiendan trasladarse a Italia para su recuperación. No tienen dinero. Desesperada, Nora imita la firma de su padre y obtiene un préstamo sin el permiso de Helmer, cosa que era lo acostumbrado. Se dedica durante años a trabajar hasta el amanecer para ir pagando la deuda secreta, hace copias a mano. Hasta que Torvaldo es nombrado gerente de un banco, lo que abre la posibilidad de mejorar la situación económica pero justamente en ese banco trabajaba el prestamista Krogstad que es descubierto falsificando papeles y Helmer deberá despedirlo. Frente al inminente despido, Krogstad amenaza a Nora con delatarla si no convence a su marido de desistir. Ella no lo consigue y es delatada, Torvaldo la llama a rendir cuentas. Nora se defiende: “todo lo he hecho por amor”, Helmer replica: “no hay nadie que sacrifique su honor por el ser amado”, Nora: “es lo que han hecho cientos de mujeres”. Airado, Helmer resuelve que ella no merece nada de lo que él le ha dado y le prohíbe seguir encargada de la crianza de los niños; vivirán bajo el mismo techo, para guardar las apariencias. En ese momento llega una carta del prestamista que, arrepentido, devuelve el recibo con la firma falsificada. Torvaldo, eufórico, declara: “estamos salvados, te perdono porque un verdadero hombre es capaz de hacerlo”, y además le expresa que él se encargará de educar a los niños y de enderezarla a ella. Nora, muy seria, le pide que hablen pues en ocho años de casados nunca tuvieron una verdadera conversación. Y es cuando ella habla: primero tuvo que seguir las ideas de su padre guardándose las propias para no disgustarlo, luego pasó de las manos del padre a las del marido que la formó a su gusto, “he vivido para divertirme”, él le responde: “eres desagradecida pues has sido feliz”. Nora rectifica: “Solo he estado alegre siendo en esta casa la muñeca grande, jugando muñecas con los niños, porque en la casa de mi padre era la muñeca pequeña. Esto ha sido nuestro matrimonio, voy a dejarte”. Él

invoca sus deberes como esposa y madre, concluye que se volvió loca porque se comporta como una chiquilla; pero no la disuade. Ella le dice: “Tengo que educarme a mí misma, tú no puedes ayudarme en esta tarea. Para ello necesito estar sola, tengo deberes para conmigo misma... soy un ser humano igual que tú... o por lo menos debo tratar de serlo”. Nora reflexiona: he vivido y tenido hijos con un extraño, le cuesta dejar a sus hijos: “Me deshago en pedazos”, pero se va, sosteniéndose en esa relación de la demanda femenina con la verdad, lo inaceptable de la mentira social; como Dora, a propósito de la cual Freud reconoce en el epílogo que no consiguió adueñarse a tiempo de la transferencia ni dar suficiente importancia al “interés ginecófilico” hacia la Sra. de K. El padre, al llevarla, trató de convencer a Freud de que la joven desvariaba, pero Freud, al tanto de la doble moral imperante, se interesa en sus dichos permitiéndole poner en palabras lo que su inconsciente sabía sobre los problemas entre sus padres y la infelicidad de esa pareja. Dora, como Nora, como Hedda Gabler, en los dramas de Ibsen no encontraban en el discurso del amo otro lugar que el de la soledad, la segregación o el suicidio. Freud, interpelado por ellas, se dio cuenta de que hacer pasar el síntoma por el verbo atempera, produce alivio. Así, dio lugar a la posibilidad de un lazo singularísimo donde uno habla y otro toma en cuenta lo que se dice. Se trata de una nueva forma de responder a esas mujeres, en lugar de descalificarlas. Si Freud entró en el juego intentando resolver por la vía del sentido, alcanzar la pieza esquiwa; allí donde la histeria testimonia que se trata de algo de otro orden, precisamente el de la ruptura del sentido, bienvenido el rodeo freudiano que sentó las bases sobre las cuales Lacan desarrolló su teorización del lenguaje como aparato de goce (goce inútil) en el que nos hemos constituido y que pervive en cada uno de nosotros como sedimento que remite a la forma en que fuimos capturados por ciertos sonidos, palabras y frases sin sentido, fragmentos de discurso que pueden tomar o no tomar una significación particular, porque de lo que se trata es de los efectos de goce del significante sobre el cuerpo. Como ha dicho J. A. Miller, el lenguaje se inscribe en esta “cámara de ecos”.

Volvamos con las mujeres en Freud y en Ibsen. Hedda Gabler, de veintinueve años, con unos impactantes ojos grises, un cutis perfecto, quería tener una casa preciosa, que Ibsen describe con lujo de detalles y arma su escenario. Lacan dirá “el verdadero teatro es el discurso del inconsciente”. Para montar su escena Hedda se casa con Jorge Tesman, profesor de historia de la civilización. Ibsen dice a través de ella: “los especialistas son muy aburridos”, estos son los artistas, dan en el blanco. Tesman le habla de historia de la mañana a la noche, ella se cansa pero quiere que su marido obtenga un nombramiento en la universidad, lo que le permitirá sostener esa casa y esa vida. El encuentro de Hedda con una

antigua compañera de colegio, Thea de Elvsted, recién separada del marido con quien tenía un matrimonio de conveniencia, ahora enamorada de un pretendiente suyo en la adolescencia, Eylert Loevborg, que es, además, brillante; ella no se interesó lo suficiente hacia él en ese entonces, pero ahora él escribe un libro por el que obtendría el nombramiento al que aspira Jorge; todo esto la deja perpleja, y resuelve trazar su plan: decide acercarlo. A todas estas, un amigo de Tesman, Brack, soltero empedernido, manipulador y cínico a quien Hedda ha hecho confidencias: “quiero tener el poder sobre el destino de alguien en mi vida”, le propone un triángulo aprovechando la credulidad de Tesman. Hedda reta a Loevborg, un exalcohólico, hasta que lo lleva a beber de nuevo. Brack lo convence y se van de juerga. Eylert se emborracha, pierde el valioso manuscrito, protagoniza un escándalo peleando con la policía después de lo cual se suicida usando para ello una pistola del padre de Hedda, que había sido general, y que él había sacado del estuche donde ella la guardaba. El único que sabe la procedencia de esa pistola es Brack y sabe también que Hedda le teme muchísimo al qué dirán. Hedda dice a Brack: “eso era lo que usted quería, ser el único gallo de la casa”, pero ella no soporta estar en manos de él, su propio mensaje le retorna en forma invertida, termina sintiéndose en su poder cuando su pretensión era llevar la voz cantante, tener el mando, y se suicida. Así, pone en escena Ibsen la sin salida cuando una mujer se enreda en la lucha por el poder fálico. En el caso Dora, Freud observa la alianza entre la madre y el hermano de la muchacha y en el sueño donde ella pasea sola por una ciudad desconocida, interpreta: “Se identifica con un hombre joven”. También en el caso Hans, investiga Freud cómo se comportan las mujeres cuando quieren estar del lado del falo. Ahora, entran en la abierta identificación al hombre, en una lógica en la que algunas mujeres pretenden ir de uno en otro, donde lo que importa es el goce reducido al plus de goce; hay una película argentina, “Desmadre”, del director Alberto Francisco Trigo, que muestra una chica en esta posición: “me como lo que se me antoje”, no importa el sexo.

De la histérica se dice que “hace de hombre” en el sentido de la captura en ese goce parcial donde el lazo amoroso se desdibuja, y la insatisfacción, la depresión y el cansancio crecen en ella. Lacan lo describe como una identificación a la falta del deseo. Confundir a los hombres con el discurso del amo y buscar la solución por esa vía es un error en el momento de Freud o en el nuestro donde el empuje a la homogeneización es para todos, donde los semblantes viriles de antaño se transforman pues no permite a las mujeres desarrollar otras estrategias para hacer lazo amoroso con al menos uno, que acceda a responder desde el amor, es decir, haciendo valer su propia falta. En el amor damos lo que nos falta poniendo la castración a rendir frutos. Actualmente, muchas mujeres ex-

perimentan angustia frente a la dificultad para encontrar un *partenaire*; tal vez si consintiesen a un cierto fracaso del discurso histérico ubicando cuáles son y dónde están los significantes-amo, ahora, cuando la evaluación, la protocolización, la adaptación y el empuje del mercado a universalizar el goce nos sitúa a hombres y mujeres ante imprevisibles efectos de retorno, de esta sutil pero poderosa forma en que somos llevados al lugar de objetos de goce del mercado que nos utiliza: si somos productivos nos llama, si no nos retira, si tenemos capacidad de consumo accedemos al estatus de usuario, podemos usar servicios, lo que es distinto de poder hacer uso de nuestro propio síntoma para encontrar maneras de vivir mejor. Si Freud intentó encontrar la pieza faltante e insistió por la vía del sentido allí donde la histeria testimonia hoy más que antes que no basta ese abordaje porque hay otro orden, precisamente el de la ruptura del sentido, el de los sujetos “embrollados por el cuerpo” de lo que nos habla Miller, bienvenido sea el rodeo de Freud que sentó las bases sobre las cuales Lacan, tras su propio recorrido, arriba a la teorización del lenguaje como aparato de goce, un goce que no sirve para nada, en el que nos hemos constituido y que pervive en cada uno de nosotros como sedimento que remite a la forma en que fuimos capturados por ciertas palabras, sonidos y fragmentos de discurso que pueden o no tomar significación particular pero dejan la huella de los efectos de goce del significante sobre el cuerpo. Allí donde Miller señala que el lenguaje se inscribe sobre esta “cámara de ecos”.

Como ha dicho la psicoanalista Vilma Cocoz en su conferencia *El psicoanálisis: una ética para la contemporaneidad*, la propuesta del psicoanálisis es una propuesta ética que se rehúsa a comprometerse con las ilusiones que en todas partes nos ofrecen y apuntan al taponamiento de la búsqueda subjetiva; pero solo esa búsqueda nos permite a hombres y mujeres hacer de nuestro cuerpo lugar respetable y alojarnos en un discurso fuerte, aun cuando todo tiemble a nuestro alrededor.

Sócrates cede la palabra a Diotima, sobre el amor, tomando él el lugar del que no sabe. Freud da la palabra a las mujeres, para escuchar por su vía, al sujeto del inconsciente en la producción de un saber sobre verdades que no son inmutables, se transforman. Los casos de Freud, es decir, el caso Freud da testimonio de que un análisis como un poema no es llegar a puerto seguro, que no lo hay.

*La vida continúa turbulenta, navego como puedo
y a falta de un puerto seguro invento, cada vez, anclas.
Vivir es impreciso, pero navegar es preciso, hasta el fin”.*
(Lutterbach, s. f.)

Bibliografía

- FREUD, S. (1895a). “Estudios sobre la histeria”, *Historiales Clínicos*. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 49.
- _____ (1895b). “Psicoterapia de la histeria”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 144.
- _____ (1900). “La interpretación de los sueños”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 523.
- _____ (1901). “Análisis fragmentario de una histeria”. El caso Dora. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 959.
- _____ (1905). “Tres ensayos para una teoría sexual”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 1183.
- _____ (1906). “El delirio y los sueños en ‘La Gradiva’ de W. Jensen”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 1286.
- _____ (1908). “La moral sexual ‘cultural’ y la nerviosidad moderna”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 1258.
- _____ (1913). “La disposición a la neurosis obsesiva”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 1740.
- _____ (1914). “Introducción al narcisismo”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2025.
- _____ (1915a). “Sobre la transmutación de las pulsiones y especialmente del erotismo anal”. En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2035.
- _____ (1915b). “Carta a la Dra. Hermine von Hugh-Hellmuth”, En: *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2121.
- _____ (1917). “El tabú de la virginidad”. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2451.
- _____ (1923). “La organización genital infantil”. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2699.
- _____ (1924). “La disolución del complejo de Edipo”. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2750.
- _____ (1925a). “Inhibición, síntoma y angustia”. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2833.
- _____ (1925b). “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica”. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 2897.

- _____ (1931). "Sobre la sexualidad femenina". En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 3078.
- _____ (1932a). "La feminidad" Conferencia XXXIII. En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 3166.
- _____ (1932b). "Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis". En: *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973, p. 3178.
- HAMON, M. C. (1992). *Pourquoi les femmes aiment-elles les hommes et non pas plutôt leur mère?* Paris: Seuil.
- IBSEN, H. (1976). *Teatro escogido*, México: Aguilar.
- JONES, E. (1995). *The life and work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books.
- LACAN, J. (1971). *Los escritos técnicos de Freud*. México: Siglo XXI.
- _____ (1975). El seminario. Libro XXII. Sin publicar.
- _____ (1983). *El seminario. Libro XX. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1984). *El Atolondradicho*. Buenos Aires: Paidós.
- LUTTERBACH, A. L. (s. f.). *Escrituras*, Testimonio del Pase - XVII Jornadas de la EOL - 30.11.08, trad. Marina Recalde.
- THOMPSON, F. (1988). *The rise of respectable society. A social history of Victorian Britain (1830-1900)*, Londres: Fontana.
- STRACHEY, L. (2008). *La reina Victoria*. Barcelona: Lumen.
- VANDEN WIJNGAARD, M. (1977). *Reinventing the sexes: the biomedical construction of femininity and masculinity*. Indiana: University Press.

Compulsión a la repetición: pulsión y aparato psíquico*

Por: Roger Collazos Montoya

Lazarina, mujer joven de 25 años, llega ese día a la oficina después de varias sesiones semanales en las que viene con ahínco a justificar cómo la vida, las relaciones sociales, el mundo, están determinados por un otro (¿u Otro?) que todo lo gobierna y ante el cual nada se puede hacer, pues establece el *statu quo* que no le permite a nadie crear ni creer nada distinto a lo establecido. Ya sentada, después de dar rodeos con temas de su cotidianidad, pregunta “¿Qué significa cuando uno tiene sueños en los que tiene relaciones sexuales? ¿Tienen alguna relación con abuso sexual?”; la respuesta a seguir fue “¿A propósito de qué se hace la pregunta?”. A partir de este cuestionamiento empieza un extenso y doloroso relato en el cual narra las experiencias de abuso sexual que tuvo a los 5, 7, 9 y 13 años (un desconocido en una tienda, una tía que años después se suicidó y un hijo de su papá en las dos últimas ocasiones), situaciones en las que dice de cada una “y yo no dije nada”, de alguna manera expresando su aprobación a los hechos, sobre lo cual dirá con claridad después “el placer está ligado al asco”, “me gustaba”.

Asociado a esto, ha dicho en repetidas ocasiones, en otras sesiones, que los hombres solo la buscan como objeto sexual y que ella, aunque le genere queja, accede; confesando al tiempo gusto de restringir sus relaciones con distintos

* Trabajo presentado para optar al título de especialista en Psicología Clínica con orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Asesora académica: Carmen Eugenia Cobo.

hombres a relaciones sexuales pasajeras. Es importante mencionar que de las experiencias de abuso de las que habla con más malestar, llanto y ansiedad, las de los 9 y 13 años fueron vividas con el hijo de su padre, el mismo padre que en muchas ocasiones durante la infancia le pegaba en la boca cuando ella decía algo en contra de su voluntad, escenas que parecen el asidero en su historia personal de su frase “y yo no dije nada”, que era emitida cuando estaba viviendo frente a un hombre algo, supuestamente, en contra de su voluntad.

Esta viñeta clínica ilustra maneras aparentemente ilógicas, al menos desde un razonamiento consciente, sobre cómo una persona, en este caso Lazarina, se guía a tomar decisiones causa de su propio malestar y dialécticamente relacionados con diferentes momentos de su historia personal. Aquejarse de ser un objeto sexual de abuso para un hombre, decidiendo posteriormente ocupar un lugar similar en las relaciones que establece de manera consciente y decidida, ilumina una tendencia, un destino de la pulsión, en la que el sujeto, diferente a lo que Freud (1991) planteó en la *Interpretación de los sueños*, en 1900, es movido a tomar decisiones más allá del principio del placer, principio que fue sostenido en los inicios de las intelecciones del pensamiento psicoanalítico. De esta manera, en el presente texto se propone una discusión alrededor de la *Compulsión a la repetición*, idea a través de la cual Freud explica cómo el sujeto repite tramas relacionales en las que se configura un *modus operandi* repetitivo de carácter inconsciente en el que, buscando placer, obtiene displacer; esta reflexión se alimenta por la conceptualización y sus distintas evoluciones de la *pulsión*, llegando hasta las conclusiones esbozadas en el planteamiento del *Aparato psíquico*, modelo en el cual se retoma el superyó, una de sus instancias, que contribuye al entendimiento de la compulsión de repetición con nuevos elementos en el sentido dinámico.

De esta manera, para entrar en materia de la discusión, la compulsión a la repetición es explicada en el texto *Más allá del principio del placer* de 1920, en el cual Freud (2007a) expone en el primer apartado que la supremacía del principio del placer se ve revocada por el principio de realidad, aquel que es asociado a las pulsiones autoconservadoras del yo, según el planteamiento de Freud (2008a) en su texto *Pulsiones y destinos de pulsión* de 1914, el cual se retomará más adelante. La razón de esta revocatoria no es “resignar el propósito de una ganancia final de placer”, pues el principio de realidad “exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer” (Freud, 2007a, p. 10). La injerencia de la reflexión sobre el displacer y el principio de realidad en la elucidación sobre la compulsión de repetición radica en que esta está asociada al displacer que

genera el intentar acceder a un placer al que en otro momento más temprano no se pudo acceder por ese principio de realidad.

Posteriormente, en el segundo apartado de *Más allá del principio del placer*, Freud (2007a) aborda las neurosis traumáticas de guerra y su respectiva vida onírica asociada, dándose cuenta de que los enfermos de esta dolencia psíquica constantemente soñaban regresándose sobre las escenas traumáticas vividas en la guerra. Este asunto le dio cuenta a Freud sobre una regresión a aquella escena por una fijación al trauma, operación que ya había descubierto en las elucidaciones iniciales sobre la histeria, sobre la cual afirmaba que “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias” (Freud¹, 2007, p. 13). El juego infantil fue el que le dio a Freud una iluminación más honda sobre el carácter regresivo de los actos. Cuenta del episodio en el que su nieto juega con un carretel que al tirarlo fuera de la cuna vocaliza “oooo” (*Fort - se fue*) y vuelve a decir “Da” (acá está), repitiéndose en otras oportunidades la vocalización inicial, escenas en las cuales tira sus juguetes, en vez de jugar con ellos. Tras observaciones, Freud concluyó que el niño a través de esa escena representaba la partida de la madre y su posterior regreso, sobre lo cual se preguntó “¿cómo se concilia con el principio de placer que repitiese en calidad de juego esta vivencia penosa para él?”, respondiéndose “el niño convirtió en juego esa vivencia a raíz de otro motivo. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fuera displacentera. (...) El acto de arrojar el objeto para que se vaya acaso era la satisfacción de un impulso, sofocado por el niño en su conducta, a vengarse de la madre por su partida” (Freud, 2007, pp. 15-16). Así, entonces, Freud aporta un nuevo elemento para la intelección sobre la compulsión a la repetición, esta es, la de repetir una escena en la cual se ocupaba un rol pasivo para ser activo en la nueva escena.

En el cuarto apartado, Freud amplía la discusión de sus ideas ahora afirmando que la compulsión de la repetición tiene asidero en el mecanismo de la represión en la medida en que un analizante “se ve forzado a *repetir* lo reprimido como vivencia presente, en vez de *recordarlo*”, haciendo referencia a la neurosis de transferencia. En esta discusión hace un aclaración sobre dónde surgen las resistencias asociadas a la represión. Explica que las resistencias no son propiamente inconscientes, pues no se explican entre el conflicto de lo inconsciente con lo consciente, sino entre el yo reprimido² y el yo coherente, migrando de

1. Freud cita su propio texto “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar” de 1983.

2. Ver concepto de superyó discutido más adelante.

un modelo topográfico más sistemático a los cimientos del modelo estructural del aparato psíquico (y más dinámico) para explicar los procesos resistenciales que se manifiestan a través de los síntomas de la neurosis. Estando el yo coherente al servicio del principio del placer en la medida en que intenta evitar la sensación de displacer por la invocación del principio de realidad; mientras el yo reprimido, en la base de la compulsión a la repetición, intenta hacer un esfuerzo (*Drang*) para que se ejecute aquella búsqueda del placer asociada a un contenido censurado, en la que no hay posibilidad de placer, ni nunca la hubo, haciendo alusión a los momentos de la infancia en las que el niño buscaba placer en figuras de imposible acceso, como el padre del género opuesto, sumándose la falta de maduración física que hacía inhábil al cuerpo para la obtención del placer buscado. Es tan intenso el impulso de repetir aquello inviable, que Freud (2007a) sentencia: “Se trata (...) de la acción de pulsiones que estaban destinadas a conducir a la satisfacción; pero ya en aquel momento (de la temprana infancia) no la produjeron, sino que conllevaron únicamente displacer. Esa experiencia se hizo en vano. Se le repite a pesar de todo; una compulsión esfuerza a ello”. Es de suma importancia este enunciado en tanto incluye la pulsión, concepto fundamental del psicoanálisis, y un respectivo destino, no explorado en *Pulsiones y destinos de pulsión* de 1914, este es, la compulsión a la repetición, lo cual a su vez abre paso a la Pulsión de muerte como evolución del concepto. Seguirá en esta disertación la discusión más amplia sobre la pulsión, sin antes hacer un intento de definición un poco más delimitada de lo que es la compulsión a la repetición.

De este modo, por compulsión a la repetición se entiende aquella búsqueda de satisfacción pulsional en que el sujeto tiende a recrear escenas fantaseadas o reales de la temprana infancia, por demás inconscientes, en situaciones del presente en el que es destinada a la insatisfacción en tanto se intenta revivir una búsqueda de antaño inviable por el influjo del principio de realidad, asociada a la obtención del amor de los padres, especialmente el de género opuesto; intento que puede consistir en cambiar de rol en la escena, es decir, de pasivo a activo, de afectado a agresor o vengador, o que también puede consistir en responder sintomáticamente con la reacción que en el momento inicial no se llevó a cabo, como la angustia frente a un peligro, por ejemplo; en la formación y sentido del síntoma, este suele estar asociado a un órgano que a su vez hace parte de una trama fantásica incestuosa. De esta manera, esta compulsión aporta una base edípica, que instala la angustia de castración que se hace presente como guardián de lo que tempranamente fue reprimido. Dicha angustia, expresada como sentimiento inconsciente de culpa, se muestra en la vida consciente a través de actos unidos a la compulsión a la repetición, como por ejemplo la

transferencia, el juego infantil y la compulsión de destino (Freud, 2007a, pp. 22-23); de lo cual el yo reprimido, que después será abordado como superyó, aportará una mirada dinámica a la comprensión de lo aquí propuesto.

La pulsión: lo psíquico y lo corporal

Freud (2008) en el texto *Pulsiones y destinos de pulsión*, de 1915, plantea que ésta “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico, como un representante (*repräsentant*) psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”. De igual manera, plantea unos términos o características asociadas a la pulsión. *La fuente (quelle)* que proviene de algún órgano o parte del organismo, *la fuerza o esfuerzo (drang)* que la mueve, que la impulsa, *la finalidad o meta (ziel)* que es la satisfacción que usualmente se alcanza en relación con un *objeto (objekt)*, que suele ser vicario y que es lo más variable de la pulsión, pues este cambiará en función de los destinos que esta tenga.

Sobre los destinos (*schicksale*), Freud (2008) en el mismo texto de 1915, plantea que son los siguientes:

- El trastorno hacia lo contrario
- La vuelta hacia la propia persona
- La sublimación
- La represión

Los que ampliamente desarrolla son los dos primeros, la sublimación lo deja para una posteridad que nunca existió y la represión lo deja para el texto que está inmediatamente después en los trabajos de metapsicología. Este último concepto es muy importante, pues contribuye de manera importante a explicar la noción de Lo inconsciente, no solo desde lo descriptivo o adjetivo, sino también desde lo dinámico, lo sistemático y lo económico; siendo esta categoría de lo económico nuclear en la medida en que la pulsión en tanto concepto explica la dimensión energética de la psique, justamente al considerar los destinos que se configuran desde la represión misma. Es la represión (originaria) la que explica que haya algo que se deje en el sistema de lo inconsciente, dejando vetadas ciertas representaciones (*repräsentanz*) asociadas a la pulsión, que a su vez será el proceso en el cual se base la represión propiamente dicha, o represión secundaria, para actuar,

pues esta actuará como ramificación de la primera. Esto ayuda a entender la repetición en la medida en que consiste en el intento de tener acceso al objeto del cual se tiene huella mnémica desde la represión primaria.

La represión merece una ampliación para alimentar la discusión. Freud (2008a) en el texto *La represión*, de 1915, define este mecanismo como la operación en la cual se sustrae algo del sistema consciente, “su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella” (Freud, 2008, p. 142), sobre lo cual vale la pena diferenciar dos maneras ya mencionadas: una es la represión originaria en la que “a la agencia representante psíquica de la pulsión se le deniega la admisión en lo consciente” (Freud, 2008, p. 143). Esa agencia representante psíquica de la pulsión, como la marca en lo psíquico del impulso orgánico, queda inmutable y presente en la psique, y posteriormente se asocia a otras representaciones de la vida consciente, generándose así la represión propiamente dicha; la segunda manera, sobre estas últimas, corriendo la misma suerte, la de la represión, que las primeras representaciones asociadas a la pulsión. El valor de esta reflexión sobre la operación de la represión consiste en que, como destino de pulsión, la pulsión misma hallará satisfacción al intentar regresar sobre el objeto primordial de satisfacción asociado a las experiencias más tempranas, que como ya se ha figurado en otro punto de este texto, suele estar mediado por el complejo de Edipo. Lo cual da como resultado buscar en la vida consciente, de manera incesante, satisfacción a través de objetos que están asociados a lo inicialmente reprimido y que en algunas ocasiones también están asociados a sentimientos de culpa que llevan al sujeto a martirizarse en pro de mantener la represión. En otras palabras, es la represión, operación que funda la diferenciación inicial de los sistemas consciente e inconsciente, arrojando a este último lo no tolerable por la conciencia, la base sobre la cual se edifica la compulsión a la repetición en tanto ésta encuentra asidero en intentar inútilmente conseguir lo inconseguible: un objeto de satisfacción que, inicialmente y para siempre, es inaccesible³. Entonces se entiende porqué el objeto, como una de las características de la pulsión, es lo que más varía en ella, pues éste no está determinado desde el principio, sino que depende de que tenga coincidencias, mediadas por cadenas de representación, con un objeto o experiencia primordial. En otras palabras, la elección de objeto por parte de la pulsión dependerá de una resonancia con la fantasía o fantasma del sujeto,

3. Podría pensarse que en momentos tempranos sí hubo acceso a algunos objetos de amor en la medida en que hubo experiencias de placer. Se habla del objeto como inconseguible en la medida en que el acceso estaba mediado por las intermitencias, las inclemencias del principio de realidad y demás variables no controlables por parte del infante.

pues esta será el entramado que determina la compulsión de destino a través de la cual el sujeto sufre.

Pulsión y fantasía

En relación con la fantasía, en el texto *Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la patología de las neurosis*, de 1906, Freud (2008b) planteó que los síntomas histéricos correspondían a traumas sexuales de la infancia, que solían estar relacionados con escenas de seducción por adultos u otros niños; sobre lo cual, además, dice: “Sobreestimé la frecuencia de estos sucesos (los cuales, por otra parte, no pueden ponerse en duda), tanto más cuanto a la sazón yo no sabía distinguir con certeza entre los espejismos mnémicos de los histéricos acerca de su infancia y las huellas de los hechos reales; desde entonces he aprendido, en cambio, a resolver muchas fantasías de seducción considerándolas como unos intentos por defenderse del recuerdo de la propia práctica sexual (masturbación infantil)” (Freud, 2008b, p. 266). Habiendo entonces este cambio de concepción en la formación de los síntomas histéricos, estos “ya no aparecían más como retoños directos de los recuerdos reprimidos de vivencias sexuales infantiles, sino que entre los síntomas y las impresiones infantiles se intercalaban las fantasías (invenciones de recuerdo) de los enfermos” (Freud, 2008b, p. 266). Esto quiere decir, que aunque no se desmonte la versión de que ha habido escenas de contenido sexual y penoso en la infancia del histérico, lo importante no tiene que ver con comprobar la veracidad de esos recuerdos; por el contrario, se parte con lo que el sujeto dice a la letra, pues en su condición de fantasía, esta funciona como defensa frente a la posición que ha tomado en esas vivencias.

Justamente, en relación con la posición del sujeto en sus fantasías, se orienta a desarrollarse más el texto *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad* (1908), en el que Freud (2007b) define que las fantasías tienen como objetivo los cumplimientos de deseos, que se originan en la privación y la añoranza⁴; estas fantasías las hay conscientes, en la forma de sueños diurnos o ensoñaciones que en el caso de mujeres se manifiestan con fines eróticos y en el caso de los hombres con fines eróticos y de ambición, pero también pueden ser inconscientes, que al haber sobrevenido de esta manera, por el mecanismo de la represión, pueden jugar un papel patógeno, es decir, expresándose a través de síntomas y ataques. Estas fantasías inconscientes, para haber sido reprimidas, tendrían que guardar estrecha relación con la vida sexual de la persona; “en efecto,

4. En la traducción de Luis López Ballesteros aparece como “anhelo”.

(la fantasía) es idéntica a la fantasía que le sirvió para su satisfacción sexual durante un periodo de masturbación” (Freud, 2007b, p. 142), en el que el acto masturbatorio estaba compuesto por la fantasía y la acción de autosatisfacción. Cuando llega el momento en que la persona renuncia a la satisfacción que ganaba en la masturbación, por apremio de la vida, por principio de realidad, y no logra satisfacer esa libido de otra manera, con una meta más alta, entonces sucede que tras varias desfiguraciones de la fantasía, dicha libido se desplaza a una manifestación patógena, en un síntoma histérico. Así, pues, la nueva versión de la fantasía en la vida consciente es el síntoma.

La versión lacaniana de la fantasía es el fantasma. Este es entendido como una ficción de una escena traumática que es expresada por una frase que posee una estructura gramatical, y que a su vez representa un libreto inconsciente que, como en un escenario, hace que el sujeto construya una relación con el Otro, a través de “una serie de transformaciones: condensaciones (de varias fantasías), identificación múltiple (identificación a varios personajes) e inversión (por transformación de un elemento en su contrario o por inversión cronológica. (...)) Que se asienta y surge desde la fantasía, sobre todo inconsciente, que le presta una imaginería: escenificaciones, personajes, argumentos, (...) secuencias, las permutaciones de papeles y los cambios sintácticos y lingüísticos que se suceden en estas fantasías” (Capellá, 1996, p. 53).

Represión y fantasía (fantasma), son aspectos que interlocutan en la comprensión que se está discutiendo alrededor de la compulsión a la repetición y el anclaje que tiene en la pulsión en tanto a través de sus destinos, su búsqueda de satisfacción está mediada por esa fantasía.

Lo que determina, entonces, la satisfacción pulsional, que deviene en compulsión a la repetición, es la fantasía, más allá de que haya una búsqueda de placer, tal como lo afirma Braunstein (2006), al decir que “la paradoja es evidente: el principio del placer ha determinado el ostracismo y el exilio del recuerdo traumático” o fantasía, pero “se conserva para siempre, se hace indestructible, atrae y liga con él las experiencias ulteriores y retorna, martillante, una y otra vez, en las que luego se llamarán ‘formaciones del inconsciente’ de las cuales es el síntoma la más estrepitosa” (pp. 23-24). De esta manera, el sujeto queda horrorizado frente al regreso siniestro de un devenir inconsciente, que genera placer en lo inconsciente, pero que conscientemente enluta cualquier intento de placer. La contradicción de la división subjetiva se hace presente en tanto el sujeto amparado de su yo, repara que actúa casi en contra de su voluntad y de su intelecto, por vasto que sea.

Para entender más a fondo el asiento que la compulsión de repetición tiene en la pulsión como concepto, es necesario ampliar algunos elementos sobre su comprensión que Freud propuso en momentos diferentes de la teoría.

Pulsión y sus clasificaciones

De esta manera, es importante mencionar que los conceptos en la teoría psicoanalítica fueron transformados en su transcurso, o incluso reelaborados retomando aportes del *Proyecto de una psicología para neurólogos*, de 1896 (Freud, 1992), etapa en la cual Freud todavía intentaba sostener sus concepciones desde explicaciones sustentadas desde lo verificable, muy propio de su formación médica inicial. En el contexto de estas transformaciones, entonces, se presentan a continuación las siguientes clasificaciones que dieron lugar, según lo que García de la Hoz (2000) consideró en su libro *Teoría psicoanalítica*:

	No libidinales	Libidinales
1a. Teoría (a partir de <i>Tres ensayos de teoría sexual</i> , de 1905)	Pulsiones de autoconservación (<i>Ichtriebe</i>)	Pulsiones de reproducción (<i>Sexualtriebe</i>)
2a. Teoría (a partir de <i>Introducción del narcisismo</i> , de 1914)		vs. Libido narcisista vs. libido objetal
3a. Teoría (a partir de <i>Más allá del principio del placer</i> , de 1920)	Pulsiones de muerte (autodestrucción) (<i>Thanatos - Todestrieb</i>)	Pulsiones de vida (<i>Eros - Lobentrieb</i>)

Básicamente, Freud enfrentaba a las pulsiones sexuales, libidinales, con las voicas que tenían como función la autoconservación, la represión y algunas funciones fisiológicas, cuando en la segunda teoría se da cuenta de que el yo y el propio cuerpo, como manifestación del narcisismo, pueden constituirse como objeto de satisfacción para la pulsión, proceso justamente considerado entre los destinos de pulsión al hablar de “la vuelta hacia la propia persona”. Para la segunda teoría, Freud agrupa las pulsiones de vida o sexuales o eróticas, tanto la libido objetal como la narcisista, bajo una sola categoría en contraposición a las pulsiones de muerte de la tercera teoría, que son las que hacen tender a la desintegración, a desintegrar las partes, a la disolución, a la separación, al regreso a estados inorgánicos; cuando las pulsiones de vida tienden a la creación de unidades. Vale decir que, en las pulsiones de muerte, también se pueden dirigir al otro, y principalmente, a sí mismo, y de ahí el énfasis en la autodestrucción.

De este modo, podría afirmarse que cobra sentido la impertinencia de la traducción del alemán *Trieb* (pulsión) al inglés *Instinct* (instinto), pues sería inverosímil concebir un “Instinto de muerte”, llevaría a plantear que la autodestrucción es algo filogenéticamente programado, minimizando entonces el planteamiento freudiano de la compulsión a la repetición, y como se dijo anteriormente, la dimensión psíquica y fronteriza del concepto.

Retomando las clasificaciones, quedan sueltas en el aire algunas preguntas, por ejemplo: ¿Los términos o características asociados a la pulsión, es decir, fuente, fuerza, objeto y meta son vigentes en el planteamiento de la pulsión de muerte o de la libido descrita en *Introducción al narcisismo*? En la pulsión de muerte, ¿de qué satisfacción o meta se estaría hablando?

Indefectiblemente, estas preguntas obligan a ahondar sobre la explicación de estos momentos de las clasificaciones de la pulsión, de tal manera que contribuya cada vez a la comprensión de la compulsión a la repetición.

De las pulsiones yoicas o de autoconservación ya se dijo una palabra, en contraposición de las pulsiones sexuales que, según la clasificación de *Pulsiones y destinos de pulsión*, serían las que hallan su satisfacción, su descarga libidinal, a través de un objeto. Cuando en la doctrina del narcisismo Freud se percató de que el yo también puede hacer las veces de objeto de la pulsión, el orden cambia, introduce entonces la dicotomía entre libido objetal y libido yoica, dicotomía que para ser comprendida se debe entender el lugar del narcisismo en el desarrollo del sujeto y su estructuración.

Narcisismo: paso a una nueva clasificación de la pulsión

Freud (2008) en *Introducción del narcisismo*, de 1914, plantea que el término narcisismo, inicialmente trabajado por Näcke en 1899, hace referencia a la “conducta por la cual un individuo da a su cuerpo propio un trato parecido al que daría al cuerpo de un objeto sexual; vale decir, lo mira con complacencia sexual, lo acaricia, lo mimó, hasta que gracias a estos manejos alcanza la satisfacción plena” (Freud, 2008, p. 71). Esta concepción inicial, tal como lo señala Freud citando a Sadger, era asociada a perversiones y a los homosexuales; la evolución que plantea es que, más allá de las manifestaciones patológicas, el narcisismo hace parte del desarrollo sexual del sujeto, aunque inicialmente haya sido descubierta a través del estudio de enfermos. “En este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión

de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo” (Freud, 2008, p. 72). De esta manera, a pesar de cambiar la clasificación de las pulsiones, hay algo de la concepción inicial de las pulsiones yoicas o de autoconservación que se mantiene con respecto a la naturaleza de lo libidinal, pues se reconoce en la autoconservación, operación propia del yo, la actuación de la libido como necesaria.

En este orden de ideas, se plantea un narcisismo primario como parte del desarrollo libidinal normal, siendo una concepción que ha contribuido al estudio de los “parafrénicos”, refiriéndose a los que presentaban “dementia preacox” o “esquizofrenia”. Estos enfermos presentaban dos rasgos fundamentales de carácter, estos son “el delirio de grandeza y el extrañamiento de su interés respecto el mundo exterior (personas y cosas)” (Freud, 2008, p. 72); manifestaciones que daban cuenta de la no inversión de la libido al menos a objetos imaginados, de manera sustitutiva, como parte de la fantasía como en el caso de los neuróticos. Entonces, ¿cuál era el destino de la libido en los parafrénicos? La respuesta que ofrece Freud es el delirio de grandeza, es decir, la libido que el parafrénico no invertía en el mundo externo, lo volcaba hacia sí mismo, a lo cual se le denominó narcisismo secundario. En este punto de la discusión, Freud (2008) ofrece la diferenciación entre libido yoica y libido de objeto al plantear que estas dos se oponían en la medida en que el sujeto en etapas tempranas se debate entre ser el objeto de su libido o escoger a otro para ello, articulándose además dialécticamente con el concepto de pulsión y posibles categorizaciones, discusión que pone en cuestión la necesidad de diferenciar la libido yoica de la energía pulsional yoica, o si la libido corresponde a la pulsión sexual, cuando esta última se ha antepuesto a la pulsión yoica, a la vez hablando de libido yoica. Se deja la discusión abierta para anudarse al ya mencionado texto *Pulsiones y destinos de pulsión*, de 1915; *El yo y el ello*, de 1923; y el *Más allá del principio del placer*, de 1920, en el que se introduce la categorización de pulsión de vida y pulsión de muerte y en el que se sugiere equiparar la pulsión sexual a la pulsión de vida o “Eros”. Esto es sujeto a revisión pues el masoquismo, asociado a la pulsión de muerte, puede dar cuenta de la presencia de la libido en satisfacciones pulsionales en las que está de por medio la destrucción propia o del otro.

En el segundo apartado de *Introducción del narcisismo*, de 1914, Freud (2008) comenta las dificultades para estudiar directamente el narcisismo, pues reconoce que la normalidad asociada a la psicología del yo la puede estudiar a través de las manifestaciones presentadas por los parafrénicos, así como los neuróticos sirvieron para el estudio de la pulsión y sus destinos. Esto es de vital importancia epistemológica, porque una vez más Freud explicita que, a diferencia de lo que

manifiestan algunos detractores del psicoanálisis, este saber no procura patologizar la psique humana y sus manifestaciones, ni le interesa exclusivamente el estudio de la enfermedad; por el contrario, lo que le importa es la explicación de la psique, hallando los mismos mecanismos y conceptos tanto en la enfermedad como en la normalidad. Por ejemplo, valiéndose de los mismos elementos de los sueños, condensación y desplazamiento, para después explicar formalmente la formación de síntomas en la histeria. Regresando a la ilación de ese segundo apartado, Freud (2008) propone trascender el entendimiento del narcisismo a partir de los parafrénicos, para ahora proponer otros caminos de entendimiento: “la consideración de la enfermedad orgánica, de la hipocondría y de la vida amorosa” (Freud, 2008, p.79), los cuales podrían considerarse destinos de pulsión.

Para el caso de la enfermedad orgánica, Sándor Ferenczi le sugirió a Freud tener en cuenta su influencia sobre la distribución de la libido, sobre lo cual afirma que cuando una persona está afligida por un dolencia orgánica, la persona pierde interés en los objetos del mundo y, por el contrario, dirige su atención a lo que causa sufrimiento, siendo la intensidad de ese sufrimiento directamente proporcional a la retirada de libido de sus objetos de amor en el mundo exterior. “El enfermo retira sobre su yo sus investiduras libidinales para volver a enviarlas después de curarse” (Freud, 2008, p.79). Podría conjeturarse que lo mismo pasa en la historia personal del sujeto cuando hace investidura libidinal de los hechos dolorosos que necesita atender y de sus objetos y órganos asociados, de ahí la repetición de la escena en otra situación, enlazándose con la función de la pulsión de muerte, en la que queda la pregunta: ¿hasta qué punto la pulsión de muerte, la que hace regresar sobre lo inanimado, tiene también componentes libidinales en tanto quedan ciertas escenas traumáticas, sus órganos del cuerpo (después presentes en los síntomas), sus objetos de amor asociados, investidos libidinalmente? Y, por lo tanto, ¿lo que hace a la pulsión que sea de muerte es el investir libidinalmente situaciones en las que quedaron conflictos por resolver, objetos de amor asociados a sentimientos inconscientes de culpa, atravesados por la angustia de castración o es simplemente el hecho de retroceder el sujeto a lo antiguo, a lo inanimado?

Regresando sobre la discusión del narcisismo, en la hipocondría también existe un replegamiento de la libido sobre el yo, tal como ocurre en las enfermedades orgánicas. La diferencia radica en que en la hipocondría no hay componente biológico en la vivencia del malestar físico, tal como sí ocurre en la enfermedad orgánica. En este punto del texto, entonces, Freud se remite a los desarrollos logrados hasta el momento en la comprensión de las neurosis en las que explica cómo en el cuerpo se puede vivir la experiencia de malestar a partir de eroge-

nización de partes del cuerpo propia de la formación de síntomas. La diferencia entre la hipocondría y las manifestaciones neuróticas consiste en que en la primera está en juego la libido yoica, mientras que en la segunda la libido de objeto. Si a partir del estudio de las neurosis se consideró que había una estasis (estancamiento) de la libido objetal, entonces se puede equiparar afirmando que en la hipocondría, así como en las parafrenias, hay una estasis (estancamiento) de la libido yoica. ¿Cómo, entonces, evitar la enfermedad, la experiencia de malestar? Freud (2008) explicará entonces que “uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (Freud, 2008, p. 82). De esta manera, podría pensarse que la estasis, el estancamiento de la energía, algo alusivo a la quietud de lo inanimado y orgánico, podría también equipararse a la pulsión de muerte, mientras como polaridad se puede concebir que el amor es lo equiparable a la pulsión de vida en la medida en que, más allá de permitir una descarga de excitación, lo hace sin truncarse por sentimiento inconsciente de culpa que pudo estar asociado a una representación o huella mnémica presente desde la represión primaria, que al ser descubierta en análisis al menos de manera indirecta a través de la narración de escenas o fantasías asociadas, puede contribuirle a la persona a la respectiva aceptación de la roca de la castración.

En cuanto a la vida amorosa, en tanto vía de comprensión acerca del narcisismo, se plantea que “las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y solo más tarde se independizan de ellas”; es decir, que los primeros destinos de las pulsiones sexuales del niño se vuelcan hacia sí mismo por la función de la autoconservación, de ello entonces surge el apuntalamiento de las pulsiones sexuales en las yoicas, habiendo la coincidencia que las personas encargadas del cuidado terminan siendo los primeros objetos sexuales. De esta manera, así se configura una elección de objeto conocida como *anaclítica*, en la que se toma como referencia a los cuidadores; a diferencia a la elección de objeto de tipo *narcisista* en la que por una perturbación, el niño no concibe como primer objeto sexual a la madre o quien a haga las veces de ella, sino que revirtiendo la libido sobre sí, sí mismo y su propio cuerpo se constituyen como modelo de objeto de amor. Tipo anaclítico y tipo narcisista de la elección de objeto... ¿Podría afirmarse que hay dos tipos de personas, las que tienen un tipo o el otro en su elección de objeto? Si bien es cierto que se puede reconocer que una persona esté más volcada de un lado o del otro, lo cierto es que, según como lo propone Freud (2008), que aunque haya una preferencia, todos los seres humanos tuvimos dos objetos de amor iniciales, la madre y sí mismo, pues aunque la elección de

objeto sea anaclítica, el gran desarrollo de Freud en este texto es que todos los seres humanos contaron con un narcisismo primario en el que fue necesario, por autoconservación, volcar la pulsión sobre sí.

Uno de los elementos importantes que se debe tener en cuenta es que se especifica que la elección de objeto anaclítico es más característica en el hombre, mientras que en la mujer es más narcisista; es decir, que después de la pubertad el hombre tiende más a amar, mientras que la mujer busca más ser amada. No es claro de parte del autor por qué en etapas primarias la mujer requiere más verter su libido sobre sí misma en comparación con el hombre. Seguramente, tiene que ver con el narcisismo primario en el hombre asociado a la angustia de castración por perder su pene, mientras que la mujer cuenta con la envidia del pene, quizá requiriendo así más de su propio narcisismo, recordando que cuando el niño ingresa al Edipo teme perder el pene, cuando la niña ingresa asumiéndolo perdido. A manera de síntesis, entonces Freud (2008, p. 87) propone un esquema sobre los caminos para la elección de objeto, diciendo que se ama:

1. Según el tipo narcisista:
 - A lo que uno mismo es (a sí mismo)
 - A lo que uno mismo fue
 - A lo que uno querría ser
 - A la persona que fue una parte del sí-mismo propio
2. Según el tipo del apuntalamiento:
 - A la mujer nutricia (madre)
 - Al hombre protector

Sobre el tipo narcisista en el que se ama “lo que uno querría ser”, vale la pena decir que es la base en el narcisismo de la búsqueda del sujeto de autoafirmarse como amado y amante de sus objetos de amor primordial, que a su vez puede ofrecer una predisposición que sirve como caldo de cultivo a una especial compulsión de repetición, que en aras de no renunciar a los objetos de amor de la infancia, no se resigna en buscar similares o sustitutos en la vida amorosa.

En el tercer apartado, se plantea que hay perturbaciones ante las cuales está expuesto el narcisismo originario, asociadas a las vicisitudes del complejo de castración, entendido como la angustia del niño por perder el pene y la envidia de la niña por no tenerlo. Frente a este asunto se plantea las preguntas: ¿Qué sucedió con la libido que tenía el sujeto invertida sobre sí? ¿Cómo el niño asume esas vicisitudes? Este punto del texto brinda ricos elementos para la

comprensión de la compulsión a la repetición, en la medida en que se halla en la represión el modo como el sujeto asume esas perturbaciones, logrando hacer mediaciones entre sus pulsiones y lo aceptable por su consciencia, erigiéndose entonces una parte del yo mencionada como el ideal del yo, lo cual será después conceptualizado en *El yo y el ello*, de 1923, como el superyó. Retomando, entonces, es lícito afirmar que en el yo, el ideal es una consecuencia del proceso de la represión originaria, además de sustituir algo del narcisismo originario con el que el sujeto contaba en su infancia. De esta manera, el ideal del yo es un elemento que se involucra en la futura compulsión de repetición. A partir de ello, entonces, se intenta evaluar la relación entre el ideal del yo y la sublimación, descubriéndose que no necesariamente la idealización contribuye a la sublimación, aunque haya sido inicialmente animada por ella, en la medida en que ese ideal del yo es el principal aliado de la represión, guardando férreas exigencia al yo, y “la sublimación constituye aquella vía de escape que permite cumplir esa exigencia sin dar lugar a la represión” (Freud, 2008, p. 92). Este ideal del yo es entendido como la incorporación de la crítica de los padres, erigiéndose así como la conciencia moral.

En esa línea de ideas, Freud (2008) arguye que “el desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde afuera: la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal”, que al no ser satisfecho deviene en malestares. La profundización sobre la pulsión de muerte y el superyó del aparato psíquico contribuirán a ampliar esta comprensión colegida.

Más allá del principio del placer: la pulsión entre la vida y la muerte

En el texto *Más allá del principio del placer*, Freud (2007) vislumbra todo lo relacionado con la compulsión de repetición, es ahí que por vez primera y de manera formal plantea la revisión del inicial principio del placer, incluyendo elementos metapsicológicos, o sea, dinámicos, sistemáticos y económicos en esa exploración. En cuanto a lo pulsional, afirma: “Las exteriorizaciones de una compulsión de repetición que hemos descrito en las tempranas actividades de la vida anímica infantil, así como en las vivencias de la cura psicoanalítica, muestran en alto grado un carácter pulsional y, donde se encuentran en oposición al principio del placer” (Freud, 2007, p. 35), denotando de esta manera que la pulsión es un elemento central para la comprensión de dicha compulsión, pues es el concepto

articulador que da sentido a la fuerza que, más allá del principio del placer y la razón, hacen que el sujeto tienda a aquel destino definido como demoníaco, por lo cual después refuerza diciendo que “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas” (Freud, 2007, p. 36). Dificil afirmación que matiza después aclarando: “No puede dejar de considerarse aquí, es verdad, una sugerente objeción basada en la idea de que junto a las pulsiones conservadoras⁵, que compelen a la repetición, hay otras que esfuerzan en el sentido de la creación y del progreso”. Sin duda alguna, aquí ya plantea la dicotomía entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida. Es interesante ese punto de la discusión en la medida en que parece que equipara, lo que después referencia como pulsión de muerte, a la pulsión en general, esto es, la tendencia a lo inanimado. El sentido de ello tiene que ver con la búsqueda de la pulsión, sin importar su destino, de hacer que, por principio de constancia, no haya tensión en el aparato anímico, sin importar que signifique displacer en el sistema consciente.

De todas maneras, y diferente a lo sugestivo del último subtítulo, la pulsión, ya sea del lado de la vida o de la muerte, no parece desfallecer ni agonizar, sino hacerse a sí misma como el centro de la vida anímica, de la cual su tramitación depende de las piruetas que realice el yo, mediando entre el principio de realidad y la irrestricta búsqueda del placer.

Ahora yo, entre la vida y la muerte

En el apartado inicial de este texto, en el que se plantean las generalidades de la compulsión a la repetición, se explica que el conflicto psíquico no se da entre lo inconsciente y lo consciente, dos entidades que pertenecen al modelo tópico, sino entre el yo coherente y el yo reprimido. El primero, guiado a salvaguardar y vigilar el principio del placer, mientras que el segundo es el que lleva al sujeto a buscar el placer que en un momento más temprano fue negado o imposible, por inaccesibilidad a los objetos de amor, deviniendo así la angustia de castración. En el texto sobre el narcisismo de 1914 ya mencionado, también se habla del yo en tanto ideal del yo, como la instancia encargada de sostener la represión originaria, intentando restituir el narcisismo primario que fue apaleado por las vicisitudes de la castración y su respectiva angustia, a través de la introyección de la crítica de los padres y de ellos como objetos de amor. Es en *El yo y el ello* en

5. También llamadas pulsiones de muerte en otros momentos del texto.

que Freud (2007c) precisa la definición del ideal del yo, diferenciándolo del yo, con el nuevo término superyó, señalando entonces en el aparato psíquico esta instancia como la resultante del complejo de Edipo y también de las primeras identificaciones con los primeros objetos de amor que al ser inaccesibles, pasaron a ser el sedimento de esta parte del yo. De esta manera, el superyó, colcha de retazos de identificaciones de objetos imposibles, también pasa a introducir prohibiciones, en palabras de Freud (2007c, p. 36) parafraseando al superyó: “Así (como el padre) *debes ser*’, sino que comprende también la prohibición: ‘Así (como el padre) *no te es lícito ser*’, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace” y complementa diciendo “cuanto más intenso fue el complejo de Edipo y más rápido se produjo su represión (por influjo de la autoridad, la doctrina religiosa, la enseñanza, la lectura), tanto más riguroso devendrá después el imperio del superyó como conciencia moral, quizá también como sentimiento inconsciente de culpa, sobre el yo”. La honda importancia de esta idea radica en que, este superyó que hace las veces del padre que prohíbe aquello que es inaccesible por la prohibición del incesto, es la instancia que al recrear la angustia de castración cuando el ello arrastra al yo hacia el placer vetado, martiriza al sujeto al hacerlo sentir la frustración propia de la exclusión, la culpa, lo punitivo y todo aquello que da evidencia de la imposibilidad de alcanzar ideales totales de satisfacción recreados por el narcisismo primario. En otras palabras, es el superyó la pareja de la compulsión a la repetición en el aparato psíquico, en tanto a través del sentimiento inconsciente de culpa, hace que el sujeto recree las situaciones en que se estrelle una y otra vez con la roca de la castración, es decir, con aquella penosa situación de la infancia en que lo deseado fue prohibido, lo cual lleva a la persona a elegir repetitivas situaciones en que anhela amores imposibles, sueños inalcanzables, proyectos sistemáticamente fracasados y un destino en el que se comprueba que la capacidad de decidir no solo tiene raíces en la razón, en la búsqueda del placer, sino más allá del principio del placer, en una tendencia de la pulsión por restituir la satisfacción de un objeto de amor que ya no está o que jamás ha estado.

A manera de conclusión y suspensión

La conceptualización sobre la compulsión a la repetición, tal como se mostró en el presente texto, tiene la intención de rescatar algunas claves de lectura que la obra de Freud ofrece, siendo en tan pocas páginas difícil lograr comprensiones abarcales y acabadas. Casi intencionalmente y con principio de realidad, se dejaron cabos sueltos que se configuran como canales a través de los cuales se dejan abiertas posteriores búsquedas que seguirán fluyendo y que se intentan expresar a continuación:

- En relación con la pulsión y la libido, quedó señalado que la presencia de esta última le sirvió inicialmente a Freud para ofrecer una categorización sobre la pulsión, entre las sexuales y las de autoconservación o yoicas, que quedó disuelta al comprender que el yo se puede constituir como un objeto sobre el cual se vierte la libido; seguido a ello, se podría asumir que la pulsión de vida, definida en *Más allá del principio del placer*, reúne las manifestaciones de la pulsión que cuentan con la presencia de libido, tal como lo manifestó García de la Hoz (2000), pero, ¿acaso no hay presencia erótica en la compulsión a la repetición, o sea en la situación en la que la pulsión de muerte hace presencia? ¿No hay componentes eróticos en las expectativas amorosas de aquella persona que sistemáticamente sostiene ciertas quejas que son proporcionales a sus elecciones de objeto? En últimas, la tendencia del sujeto a hallar una satisfacción que en otro tiempo más temprano fue imposible, ¿no es una búsqueda erótica? Estas preguntas ofrecen rutas a través de las cuales la reflexión teórica sobre la pulsión y la compulsión a la repetición puede seguir dando fruto a la luz de la investigación clínica.
- La pareja pulsión-fantasmía funciona como fuerza y dirección, como agua y cauce, o sea, es la fantasía la que ayuda a que se configure la organización pulsional del sujeto. ¿En la elucidación sobre la compulsión a la repetición, queda aquí este matrimonio? La respuesta atrevida sería no, en la medida en que la fantasía es el doble faz de la angustia de castración, ya que es la trama que el sujeto se inventa para justificar hallar la satisfacción negada por la castración y que por ende se convierte en sostén de la compulsión a la repetición.
- Y en la misma línea de ideas, el ideal del yo, versión más temprana en las reflexiones de Freud sobre el superyó, entra a ser parte de esta comprensión sobre la fantasía, para lo cual ayudarían algunas preguntas: el ideal del yo, en la medida en que cuida al sujeto de la angustia de castración, según lo afirma Freud en *Introducción del narcisismo*, en el tercer apartado, ¿está cargado de las fantasías que intentan reconstituir el narcisismo originario? Las identificaciones que son el sedimento del superyó y que son el caldo de cultivo de los ideales, ¿son una versión un poco más consciente de las fantasías con las que el sujeto recrea su búsqueda de satisfacción?
- ¿Dónde está Lazarina, la que fue protagonista en las primeras páginas? Ella sigue en el corazón de todo esto. Hay muchas preguntas que se le hacen a Freud y a sus conceptos a través de los que él todavía vive, pero el imperativo ético de su invento, el psicoanálisis, devuelve todas las preguntas a Lazarina,

la consultante, la paciente, la analizante, pues ella, al igual que todas las personas que son escuchadas por quienes nos interesa este saber, tendrá la última palabra, la verdad de su deseo, enredado o satisfecho. Es la clínica, es la escucha, de las personas pero también de los problemas sociales y de la cultura, las que seguirán dictando la técnica y la teoría, así como en su momento las histéricas le pidieron silencio al maestro para poder hablar. De seguro Lazarina, y todos sus homólogos, seguirán escribiendo estas líneas.

Bibliografía

- BRAUNSTEIN, N. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- CAPELLÁ, A. (1996). *La histeria y lo obsesivo*. Barcelona: Herder.
- FREUD, S. (1991). *Obras completas: Publicaciones Psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud*. Tomo I (1886-1899). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1992). *Obras completas: La interpretación de los sueños* (primera parte). Tomo IV (1900). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007a). *Obras completas: Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Tomo XVIII (1920-1922). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007b). *Obras completas: El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen y otras obras* (1906-1908). Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007c). *Obras completas: El yo y el ello* (1923-1925). Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2008a). *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología*. Tomo XIV (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2008b). *Obras completas: Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. Tomo VII (1901-1905). Buenos Aires: Amorrortu.
- GARCÍA DE LA HOZ, A. (2000). *Teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Análisis de un ejemplo clínico de François Leguil: reflexiones desde la perspectiva estructural sobre la clínica y el ejercicio del poder*

Por: Juan Carlos Villa Díaz

Aquí hay algo muy incómodo, en donde el psicoanalista, que tiene todo su poder en el silencio, se encuentra frecuentemente llamado a un lugar en donde tiene que hablar y los silencios del psicoanalista se vuelven un poco como los silencios de Mozart, guardadas las proporciones; se dice que los silencios de Mozart tienen el valor de las notas que lo enmarcan. Los silencios del psicoanalista reciben su valor de la palabra que debe pronunciar en los momentos de la crisis, y allí vemos que hay una homología perfecta entre el lugar del psicoanalista en la institución psicoanalítica y el lugar del psicoanalista en la cura individual de cada paciente, porque ningún psicoanálisis, ninguna cura digna de ese nombre, puede concebirse sin tener en cuenta que todos los silencios del psicoanalista no valen sino por lo que están enmarcados, por las palabras con las cuales el analista ha tomado partido con sus interpretaciones, o dado el momento con sus consejos.

(Leguil, 2001)

* Trabajo presentado para optar al título de especialista en Psicología Clínica con orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Asesora académica: Manuel Alejandro Moreno.

La importancia de los casos clínicos y su análisis hoy

El análisis de un caso clínico es el que permite su presentación, pero la presentación de casos redimensiona la clínica si su análisis hace avanzar la investigación a una apuesta de vigencia teórica y práctica en cualquier contexto de hoy.

Presentar casos clínicos y estudiar un texto son actividades que se pueden yuxtaponer: leer un texto implica extraer su lógica para exponerlo, esta lectura exige interrogarlo, extraer la pregunta que lo sostiene y ver cómo contesta a su propia pregunta para así probar su consistencia. En el caso clínico se hace lo mismo ya que ahí hay un orden del sujeto, la clínica como tal es ordenada y esto no es al azar, ya que es el orden del sujeto mismo.

Un caso clínico no es solo para contar una historia de vida o una novela, ni siquiera es para contar solo un acontecimiento sintomático, sino que es para descifrar sobre qué se estructura la novela de la vida.

Descifrar los hechos clínicos consiste en intentar construir una lógica interna, focalizar sus diferentes procesos de estructuración y extender el orden que da su racionalidad a los elementos clínicos, entendiendo por racionalidad en la clínica los parámetros de los actos de un sujeto, es decir, a qué marcos de referencia se subordinan; de esta manera la presentación de un caso clínico estará muy lejos de una simple descripción, de una amena y virtuosa tertulia que intenta la comprensión.

Hay que tener presente que en la clínica toda su esencia no es de origen lógico, hay un real del cual la esencia no es la esencia de la racionalidad, pero esto no quiere decir que no tenga una estructura lógica, pues en la clínica el orden lo da el mismo analizante.

En cada caso clínico hay una lógica particular en el recorrido de sus fenómenos; ordenarlos y extraer de ellos la estructura matemática del caso y tejer allí donde hay vacíos, es aplicar el recurso de la interpretación y de la construcción, con el fin de que haya una producción o revelación de una verdad.

El objetivo de la presentación del ejemplo clínico que se articula en este trabajo es enriquecer la comprensión conceptual de la clínica psicoanalítica, entendiendo que la clínica entraña siempre una investigación; se busca, entonces, que la reflexión conceptual aporte a la comprensión de la clínica psicoanalítica en su praxis investigativa, usando como estrategia didáctica para esta reflexión un ejemplo clínico que orientó el Dr. Leguil solo en la perspectiva de la política

del psicoanálisis en el ejercicio de su poder, pero en este texto se articulará la cuestión política del psicoanálisis con algunos elementos de la perspectiva estructural como lo son la relación del sujeto con lo real, lo simbólico –la ley, el Otro y la relación con el goce–.

Planteamiento de la cuestión

Articular la teoría y la práctica en cualquier campo del conocimiento siempre es una exigencia, pero llegar a dicha exigencia sin forzar el análisis con la técnica es un planteamiento del problema ético en la especialidad de la clínica psicoanalítica, razón por la cual el analizante no es una categoría técnica, es más bien una dimensión ética.

Como plantea Jacques Alain Miller: “No hay ningún punto técnico en el análisis que no se vincule con la cuestión de la ética” (Miller, 1997, p. 13).

Es todo un reto el trabajo de articular desde un ejemplo clínico del doctor Leguil el interés por descifrar los fines de la acción que el analista hace en el dispositivo clínico, es decir, articular desde un caso la dimensión política del psicoanálisis, con la lógica particular del inconsciente que el caso por caso presenta en su dimensión clínica y ética. Como estrategia de articulación para tal propósito, se usarán algunos elementos de la estructura que el caso del doctor Leguil permite analizar, una perspectiva de análisis didáctica para aquellos que nos interesamos por la transmisión, conceptualización, investigación y aplicabilidad del psicoanálisis hoy.

El reto teórico-práctico que se nos plantea entre la política del psicoanálisis y el desciframiento del inconsciente exige también la articulación entre crisis y posibilidad, es decir, entre la crisis que genera la cuestión de la formación, de las metas de la cura, de los fines del análisis; crisis manifiesta por una falla en el mundo de la felicidad y el bienestar para todos, que reposa sobre el desconocimiento fundamental de lo real, que se acentúa cuando esa falla de lo real es tratada por lo imaginario.

Los efectos de este nudo en la articulación de hilos políticos y tejidos inconscientes también se ve en los movimientos psicoanalíticos y la sociedad actual, se ve en la manera como los movimientos psicoanalíticos de hoy son llamados a responder por el contexto particular en que al psicoanálisis le ha tocado vivir en estos tiempos, como tejidos de conexión, como hilos comprometidos en el nudo.

La sociedad en particular hoy se revela menos polimorfa pero más perversa. Menos polimorfa por los discursos alienantes y unificadores de las formas de la subjetividad en las sociedades de control, que hacen del mundo una aldea, pero más perversa porque dicha sociedad como causalidad de toda patología, entra en su escena contemporánea iluminada por sus cultos oscuros a Mamón, por su mercadería de razones modernas.

Aparece pues este nudo como agreste y apretado en medio de las cloacas de la impotencia docta de nuestra época, ante los fenómenos neoliberales de leyes ilegítimas, la continua y no nueva declinación del *Nombre del Padre*, las órdenes de hierro que encarnan la ley y sus excesos en las comunidades, la perversa legitimación que hace el Estado a las víctimas como mercancías que no pueden responder por su subjetividad excluyendo así al “sujeto de derecho” (Miller, 2007, p. 123)

El lugar que ocupa el psicoanalista hoy, es decir las elecciones que se asumen en dicha situación nodal que corresponde a la manera como se articulan la teoría y la práctica psicoanalítica, el correlato entre clínica y ética, muestran la sencilla y salvaje verdad que ni el psicoanalista ni el psicoanálisis son una égida de la virtud.

Sin embargo, la otra cara de esa verdad es que con la articulación o sin ella, cada vez más se evidencia la experiencia de que el psicoanálisis es interrogado por sus respuestas ante las realidades sociales y culturales de la época actual, y no solo el psicoanálisis, algunos psicoanalistas pueden también vivenciar desde su ortodoxia clínica las lógicas discursivas de dichos fenómenos sociales en la clínica individual. Se presenta pues la crisis como un desgarramiento entre lo real y lo imaginario; en algunas ocasiones es importante que dicha crisis patee el diván –símbolo de un modelo de tejidos persas que intenta contener con abreacciones las cristalizaciones del primitivo malestar en la cultura tecno-científica, desde el confort de la modernidad– es decir, para que el psicoanálisis esté a la altura del contexto de hoy sería importante interrogar algunos imaginarios de la ortodoxia psicoanalítica.

Ahora bien, descifrar la articulación en la crisis nos empuja también a hacerlo en medio de sus posibilidades y son estas últimas, paradójicamente, toda una posibilidad de articulación, desde donde el dispositivo clínico psicoanalítico, en el campo del ejercicio de su poder, lee las lógicas particulares de ese malestar permitiendo que la función del significante “capte donde el sujeto se subordina a él hasta el punto de ser sobornado por él” (Lacan, 1990a, p. 573).

Articulación que posibilita no la comprensión pero sí el entendimiento de una imposibilidad lógica que atestigua el psicoanalista en su práctica y que lo propone en lugares responsables ante el contexto, a prevenir en la relación terapéutica un estatuto de estafa imaginaria porque no es suficiente que en el dispositivo la persona hable. El sujeto debe aparecer capturado por sus dichos.

En este trabajo se plantea entonces un reto teórico-práctico que va más allá de ser una exigencia sinérgica en el conocimiento, esto es una articulación ética entre la política del psicoanálisis y el inconsciente. Para abordar el planteamiento del problema descrito se han elegido dos componentes estratégicos: el primero es la didáctica, que permite acercarnos a la escena del inconsciente para descifrar desde allí la lógica particular de un sujeto; por ello se escogió un ejemplo clínico del doctor François Leguil; el segundo componente es el análisis, teniendo en cuenta algunos elementos de la perspectiva estructural tales como la relación del sujeto del ejemplo clínico con lo real, lo simbólico o la ley, el Otro y el goce, de tal manera que faciliten la apropiación de los conceptos en esta reflexión conceptual y la comprensión de los conceptos técnicos en el campo de la ética psicoanalítica. Se hace uso de la perspectiva estructural para la “presentación de una sucesión de disposiciones estructurales que juegan con los mismos términos y los mismos lugares, y que permiten situar las transformaciones en una serie de etapas discontinuas en las que los cambios se traducen en términos de permutación” (Napolitano, 2009, p. 153) y no para determinar si el psicoanálisis es estructuralista o no lo es, como tampoco se intenta demostrar si sus autores más representativos son o no estructuralistas.

Los componentes de la estrategia son los que permitirán el abordaje del tema desde una nueva perspectiva, si bien Leguil trabajó su ejemplo clínico desde una orientación específica, en este texto se usará el mismo ejemplo clínico para hacer cierto retorno a él, pero ahora en un intento re-novado siguiendo las coordenadas propuestas por la dimensión política del caso, pero haciendo avanzar la propuesta de Leguil en la articulación a la dimensión inconsciente, sirviéndonos del segundo componente de la estrategia didáctica antes descrita.

Cuando se habla de intento re-novado se quiere mostrar que no hay nada nuevo en la lógica del caso expuesto, ya que su lógica particular responde a un texto del cual “el psicoanalista no es sino un hombre que se dedica a descifrar, y que la única manera de saber lo que pasa con lo real, es la de ver a través de las palabras y a través de la sola lectura de un discurrir transformado en texto” (Leguil,

2001, p. 13); es decir, no hay nada nuevo porque el ejemplo clínico responde en su lógica, al sujeto implicado y no a lo que se presenta en este artículo hoy.

Sin embargo, es *re-novado* porque este trabajo intenta volver a leer su lógica particular y en especial dejarse enriquecer por ella sin buscar debajo de las palabras, más bien buscando ver-transmitir cómo el discurrir de este sujeto del caso, se constituye en texto, pero descifrando en este intento re-novado, cómo es ese texto que produce al sujeto en la sola lectura de un fluir transmutado.

Hasta aquí se ha presentado el reto que este trabajo tiene por delante, se ha contextualizado desde qué perspectiva se extraerá el ejemplo clínico de Leguil (2001), en el marco de su invitación a sostener una reflexión sobre lo político, pero delimitando que es un análisis de un caso como una bitácora clínica que entraña en sí misma una investigación rigurosa y respetuosa de la singularidad del caso, además se ha manifestado la intención re-novada de facilitar en este trabajo una mirada de comprensión didáctica en la marcha del dispositivo que pone en escena al sujeto.

Ejemplo clínico de François Leguil

El doctor François Leguil¹ fue invitado por la Universidad de Antioquia, en la ciudad de Medellín, entre el 30 de octubre y el 1 noviembre de 1998, para hacer parte de las actividades de la maestría del departamento de psicoanálisis en esa universidad (psicoanálisis, cultura y vínculo social). La contribución de esta experiencia de trabajo se plasma en el libro *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política*, editado por la Universidad de Antioquia en febrero del 2001.

El ejemplo clínico que se analizará y servirá como estrategia didáctica de reflexión clínica, corresponde al primer capítulo del libro *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política: las ambigüedades de la fraternidad*, el cual sitúa la experiencia de la crisis en el psicoanálisis, desde el psicoanálisis y su posibilidad en el campo de su ejercicio de poder:

Mujer de 30 años, profesora, esposa de un psicoanalista, que ve su vida conyugal después de más de 6 años transformada por la ciencia en un largo calvario. Esta mujer está casada con un hombre del cual quiere tener un hijo, pero sufre de este-

1. Médico, psiquiatra, psicoanalista, miembro de la Ecole de la Cause Freudienne de Francia. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Autor de numerosas publicaciones en revistas internacionales de psicoanálisis.

ilidad. Viene a verme, no para que le cure la esterilidad, sino porque esa esterilidad le ha creado un estado depresivo que socava su personalidad.

Esta mujer, en vez de vivir como todas las mujeres entre dos hombres, existe un hombre más en su historia; de hecho ésta mujer vive con tres hombres a nivel inconsciente; vive con su padre, vive por supuesto con su marido a quien ama profundamente, y hay otro hombre en su vida que tiene una figura casi sadiana y que en realidad debe ser buena gente, el cual es su ginecobstetra, quien desde hace 6 años le ha hecho múltiples tratamientos sin resultados. Y, justo después de un sueño, donde su padre se vuelve un hombre que se hace muecas y se burla de su esterilidad, me describe que, en el fondo, su vida no es más que el calvario de una mujer que se ha hecho objeto de los cuidados de la medicina.

Al final de una sesión donde intervenían a la vez el nuevo fracaso de la operación obstétrica, me habla de un sueño donde su padre ya no es el ser admirado que había sido desde siempre, y donde me habla de su marido como el hombre amable pero impotente, pero no sexualmente sino impotente frente a ese real.

Terminó la sesión, y en el momento en que ella atraviesa la puerta le digo: “hay que abandonar ese hombre”. Y entonces, extremadamente angustiada, y ya en el umbral de la puerta me dice: “¿Cuál?” Sonríe y cierro la puerta.

En la sesión siguiente me dice que ha roto con su ginecólogo, de esta manera me propone un nuevo tipo de vida y le digo: es una buena idea, tengo un buen amigo especialista en esterilidad al cual llamé diciéndole que la atienda rápidamente.

Ella va a ver a este especialista en esterilidad, quien examina a fondo su historia y le dice que desde hace más de 6 años ella ha estado muy bien tratada, que solo le queda una pequeña oportunidad para que tenga un hijo, pero que eso le va a tomar 18 meses más; sin embargo, ella vuelve a la sesión siguiente llorando, y yo le doy mi palabra que lo que le dijo el ginecólogo es cierto, quince días después ella está embarazada y debe dar a luz en diciembre (Leguil, 2001, p. 16).

La política del psicoanálisis: el campo de su ejercicio de poder

Dice Leguil (2001) al comienzo del capítulo “Ambigüedades de la fraternidad” que Lacan al final de su vida ha dicho “que la práctica del psicoanálisis se encuentra en una frontera que bordea la estafa; estar de un lado o del otro cambiará todo”. Es interesante la referencia a dicha cita porque pareciera que para Lacan el problema no está solo en la teoría; es decir, en el saber psicoanalítico, incluso no está en la práctica del saber psicoanalítico, más bien está en el riesgo que con el saber hacer psicoanalítico se llegue a estafar, pero ¿en qué campo se está cuando el lado de la práctica es el de la estafa?

Considero, pues, que la vía para entender dicha pregunta es el camino de la política del psicoanálisis, un camino en el que no solo hay que saber las rutas de acceso, hay que caminarlo, responder a la pregunta va más allá de la exigencia que todo campo de conocimiento hace buscando articular la teoría y la práctica, ese lugar que determina si se practica o no desde la estafa es la ética psicoanalítica, una posición que se asume no solo con el saber hacer, se posiciona en el hecho de no permitir que el análisis sea forzado por la técnica.

Este trabajo plantea que así se asuma un lugar no fronterizo que nos lleve como de la mano a las seguridades teóricas en el campo del psicoanálisis, la dimensión de la práctica es de todas formas interrogada para poner a prueba sus conceptos hoy, y esto no solo por los ingenuos troyanos que cabalgan con sus batas blancas dentro del campo psicoanalítico, o por los que juegan al tiro al blanco con libros negros del psicoanálisis, sino también por aquellos que intentan cuidar la doctrina psicoanalítica, o simplemente que atalayan el psicoanálisis para que no se estanque en delirios conceptuales, o para que mínimamente, y eso es mucho, esté a la altura de su contexto, que responda en el campo de su ejercicio de poder al malestar de la cultura tecnocientífica de hoy como diría Néstor Braunstein en su conferencia pública en la Universidad de San Buenaventura de Cali, en el 2011.

Es importante recordar que Lacan no se formó en la época de Freud y aunque parece trivial la aclaración, la referencia se considera que ubica en dos épocas y una constante a término de retorno, la época de las letras clásicas en Freud y la época de la epistemología de mitad de siglo con Lacan, donde el sujeto del inconsciente es leído en la relación singular y desconocida de cada individuo, y que justamente es el epicentro diferenciador entre él y su conjunto social, un interés que se evidencia a lo largo y ancho de la obra de Freud.

En el libro *Los complejos familiares*, de 1938, hay un retorno en Lacan por descifrar esa cuestión en Freud; la mejor manifestación de esta mirada retroactiva en Lacan es la deducción de lo que llamará el sujeto del inconsciente, de esta manera el concepto del Otro es claramente identificado con el discurso del inconsciente como un algo que es pre-existente, una anterioridad de la cultura en la constitución del sujeto humano; lo interesante es la constante de lo social en Freud y Lacan independiente de sus épocas, pero es sumamente importante aquí aclarar que si bien hay un constante interés por lo social, no es una preocupación moral, más bien es un interés por aquello en lo cual está sumergida la causalidad de toda patología (Leguil, 2001, p. 6).

La relación del psicoanálisis con esa realidad social, la exigencia que se plantea en los círculos académicos por que el psicoanálisis en Colombia responda con altura al contexto singularmente colombiano, nos plantea un nudo atosigado de interrogaciones y en ocasiones un desencuentro, facilitándonos un encuentro con la crisis “como un momento en el que se desgarran esa especie de velo con lo que lo imaginario cubría lo real, o para decirlo de manera más rigurosa, la percepción que tenemos de las cosas nos esconde su esencia” (Leguil, 2001).

La crisis compromete a todos, nos hace hablar de ella, a exponernos y nos invita a estar abiertos al retorno periódico de la crisis que se repatría en el campo del ejercicio de poder en el psicoanálisis, no para recurrir al destino comprendido desde una fatalidad que fecunda una imposibilidad, sino más bien para leer como posibilidad en esos conflictos entre las personas, ahí donde están los problemas teóricos de fondo.

Aquí hay algo muy incómodo, en donde el psicoanalista, que tiene todo su poder en el silencio, se encuentra frecuentemente llamado a un lugar en donde tiene que hablar y los silencios del psicoanalista se vuelven un poco como los silencios de Mozart, guardadas las proporciones; se dice que los silencios de Mozart tienen el valor de las notas que lo enmarcan. Los silencios del psicoanalista reciben su valor de la palabra que debe pronunciar en los momentos de la crisis, y allí vemos que hay una homología perfecta entre el lugar del psicoanalista en la institución psicoanalítica y el lugar del psicoanalista en la cura individual de cada paciente, porque ningún psicoanálisis, ninguna cura digna de ese nombre, puede concebirse sin tener en cuenta que todos los silencios del psicoanalista no valen sino por lo que están enmarcados, por las palabras con las cuales el analista ha tomado partido con sus interpretaciones, o dado el momento con sus consejos (Leguil, 2001).

En el ejemplo clínico Leguil presenta la crisis de una mujer que “ve su vida conyugal, después de seis años, transformada por la ciencia en un largo calvario; esta mujer está casada con un hombre del cual quiere tener un hijo pero sufre de esterilidad”. Va a verlo no para que le cure la esterilidad, sino “porque esa esterilidad le ha creado un estado depresivo que socava la personalidad” (Leguil, 2001). Él, como analista, es convocado a responder a la altura del dispositivo clínico; dicha crisis es, pues, también una posibilidad de articular entre la teoría y la práctica una cuestión técnica que no violenta el análisis y que no desconozca la dimensión ética; así, pues, estamos en los linderos de la política del psicoanálisis. Un ejercicio de poder que no desconoce la responsabilidad del analista ante el sufrimiento del otro, sin necesidad de hacer estaciones en los lugares de la estafa imaginaria.

Leguil muestra que aprovechó la crisis para provocar la política del psicoanálisis cuando paga sus monedas (Lacan, 1990a, p. 567) a la mujer que viene a consulta, primero paga con palabras: “*!Hay que dejar a ese hombre!*”, “*Es una buena idea, tengo un amigo especialista en esterilidad*”. Segundo, paga con su persona: “*Llamando personalmente a ese profesor y diciéndole que había que atenderla lo más rápidamente posible*”; es decir, el doctor Leguil se involucró, el pago con su persona y el último pago es con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo, cuando le dice: “*y yo le doy mi palabra de que es cierto*”; es decir, pagó con una acción que fue al corazón de la angustia de esa mujer.

Como plantea Lacan, “el paciente no es el único con sus dificultades que pone toda la cuota. El analista también debe pagar” (Lacan, 1990a, p. 567). Debe pagar con sus monedas por sostener su semblante, ahí donde hoy el psicoanálisis es convocado, exigido, interrogado, animado y que hace su apuesta por transmitirse, por ocuparse de su clínica, es decir de la investigación, de la política de sus acciones en la cultura de los sujetos de derecho y de sus acciones políticas en la cultura.

Leyendo a Lacan (1990a, p. 569) se deduce que la cuestión técnica entre el nivel táctico, estratégico y político articulada con la dimensión ética, permite evidenciar cómo en este caso la mujer al ser capturada por sus dichos, se obliga a instalarse en la escena en posición del que trabaja, a moverse del lugar que habitaba sin responder como sujeto de derecho.

La importancia que tiene la presentación de François Leguil es que plantea desde una perspectiva clínica la posición del muerto en el psicoanálisis, un imaginario al interior del psicoanálisis que ha tenido efectos de sentido poco contextualizados en la propia enseñanza de Lacan, y digo que hay ahí una importancia relevante de esta presentación, porque se plantea que el campo del ejercicio de poder del psicoanálisis es su silencio, en tanto que el psicoanalista ejercita todo su poder en el silencio, pero sin dejar de recordar entonces los pagos que a su vez el psicoanalista presenta en el dispositivo clínico.

Descifrar desde el silencio, leer las lógicas gramaticales de un sujeto en medio de su malestar, es una manera de evidenciar también en el psicoanálisis las crisis a las que se ve enfrentado e interrogado. Paradójicamente el poder del psicoanálisis está en su silencio, en el semblante de la ignorancia docta (Miller, 1997, p. 33) aunque el costo de dicho semblante nos enfrente al momento en el que se desgarré el semblante y lo real se convierta en algo que amenaza la realidad, una crisis que nos lleva en el ejercicio de poder de la ignorancia docta en algunas ocasiones y, no a todos, a la incapacidad docta. Es en esta crisis que

de alguna manera François Leguil se pregunta por la política del psicoanálisis y trae un caso clínico que ha mostrado las posibilidades que se tiene ante la crisis; es decir, ante la cuestión de la formación, ante la cuestión de las metas de la cura.

Elementos de la perspectiva estructural

El análisis topológico es una herramienta estratégica y didáctica en esta reflexión del ejemplo clínico presentado por Leguil, porque nos permite acercarnos a los modos de relación al interior del caso con la estructura del caso, es decir, con las maneras de cómo el sujeto establece sus relaciones sociales.

La perspectiva estructural o el análisis topológico evoca lo irrepresentable en un sujeto, la falta, aquello que con el significante falta, se cifra en un inequívoco estructural, así pues, que la relación del sujeto con el objeto, sea este objeto una idea, el semejante, su cuerpo, entre otros “se encuentra una serie de relaciones causales, en general paradójicas, constitutivas de lo que el psicoanálisis llama la realidad. De esta realidad psicoanalítica procura dar razón la topología” (Nasio, 2006).

En ningún momento el análisis topológico busca presentar los elementos de la perspectiva estructural, para sostener una discusión acerca de si es el psicoanálisis estructuralista o si Freud y Lacan lo son o no; sin embargo, sí se busca usar el análisis como estrategia que permita la comprensión de la vivencia en construcción de la mujer del ejemplo clínico, de cómo ella ordena y articula los pensamientos y sus acciones, e inferir a partir de las relaciones y posiciones descritas la organización de la lógica interna del caso, la manera particular como funciona esa lógica.

La perspectiva estructuralista para Lacan “son los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad donde se produce” (Lacan, 1960, citado en Napolitano, 2009, p. 153); es el análisis de la vivencia de la construcción, ordenación y articulación simultáneas o de sucesión temporal de pensamientos y de actos, que determina con sus factores dinámicos el modo y la magnitud de las funciones, es el conjunto de características relativamente estables de un sistema, es un modelo que permite inferir a partir de las relaciones y posiciones observables la organización de lo real, la estructura obedece a leyes internas, propias y que le da su carácter de estable, ella ordena la relación del sujeto con su realidad, la ley, con los semejantes, con su propio cuerpo, con la sexualidad, con la muerte y nos permite comprender la posición del sujeto

en el mundo, la estructura regula el modo de goce de cada sujeto, el modo de satisfacción pulsional.

Ahora bien, “Lacan se diferencia de la concepción de estructura como modelo teórico² o como pura construcción mental del orden simbólico³ en la que el sujeto no tiene ningún lugar, por el contrario para Lacan, una vez establecida la estructura del inconsciente freudiano, se trata de elaborar la teoría del sujeto efecto de tal estructura” (Napolitano, 2009, p. 153).

En este artículo se sostiene esa perspectiva del sujeto efecto de la estructura, de hecho la estrategia didáctica de escoger un ejemplo clínico utilizado en un inicio para mostrar la orientación política del psicoanálisis, ahora se sirve en este artículo como un intento re-novado de preguntar cómo es que esta singularidad ha devenido a ser sujeto (Orejuela, 2012). Esta perspectiva estructural invita a reconocerse en la cercanía con la experiencia de este sujeto en cuestión, a encontrar su continuidad en los fenómenos donde el sujeto analizado “no podrá dejar de insertarse en la estructura que existe antes que él y que ya le ha asignado un lugar en su seno, el sujeto-soporte es un presupuesto abstracto, condición de existencia de la estructura, sujetos-soporte que corporiza sus posibilidades de funcionamiento” (Braunstein, 2010, p. 80); sin embargo, dicha experiencia soportada en la vivencia subjetiva no desconoce su relación con su cultura para mostrar su singularidad en ella y así esta perspectiva estructural muestra una invitación a sostener un “pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar. El sujeto es siempre nómada, hecho de individuaciones aunque impersonales o de singularidades aunque pre-individuales” (Deleuze, 1973).

Ahora se pondrá en marcha la reflexión en torno al ejemplo clínico de François Leguil, pero también se pone en marcha un dispositivo de análisis didáctico que muestre en escena al sujeto operando su singularidad en medio de sus constantes devenires de desencuentro y encuentro con la falta, una incompletitud

2. Crítica a Daniel Lagache (París, 1903- *id.*, 1972), psicoanalista francés. Fue uno de los fundadores de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis y el primer presidente de la Asociación Psicoanalítica de Francia. Se dedicó a la psicología clínica, la criminología y el psicoanálisis social.
3. Crítica a Lévi-Strauss (Bruselas, 1908), antropólogo francés. El estructuralismo lingüístico le influyó de manera decisiva, lo aplicó al estudio del parentesco (*Las estructuras elementales del parentesco*, 1949), a la antropología cultural (*Sociología y antropología*, 1950; *Antropología estructural*, 1958 y 1973) y al estudio de las clasificaciones (*El pensamiento salvaje*, 1962; *El totemismo en la actualidad*, 1962) y de los mitos (*Tristes tópicos*, 1955; serie *Mitológicas*).

que desempeña un papel constituyente en la inscripción de ella como sujeto, pero también es un proceso de incorporación que le permite constituirse en su división.

El inconsciente y su relación con algunos elementos de la estructura: un retorno al ejemplo clínico de François Leguil

Hacer uso de la perspectiva estructural y en su especialidad de algunos elementos, tiene como intención estratégica facilitar el análisis de los componentes inconscientes del ejemplo clínico y de la transmisión didáctica de dichas categorías conceptuales que se relacionan con esos componentes inconscientes; para lograr el cumplimiento de dicha intención trazada es necesario identificar los elementos de la estructura del caso que se ponen en juego.

En este ejemplo clínico se presenta la “esterilidad” como un elemento de la perspectiva estructural que permite abordar su análisis, porque indica la puesta en escena de lo que se repite en la existencia de dicha mujer, se presenta esa esterilidad como lo idéntico a sí mismo, que da lugar más allá de la función del síntoma, en el sentido de expresar o encarnar un malestar y hacer una demanda con un mensaje dirigido a alguien que lo pueda interpretar; la esterilidad aparece como signo de lo real en la lógica particular del caso, muestra su insistencia a lo largo de los seis años “de calvario” y esto no solo por la dimensión fisiológica o anatómica de la mujer, también por como su esterilidad escapa a toda representación y se revela desde sus 24 años como un sufrimiento impensable, innombrable, lo idéntico a sí mismo en el sentido de que es a ella misma y en ella misma que se ha creado un estado depresivo que socava su personalidad.

Mujer de 30 años, profesora, esposa de un psicoanalista, que ve su vida conyugal después de más de 6 años transformada por la ciencia en un largo calvario. Esta mujer está casada con un hombre del cual quiere tener un hijo, pero sufre de esterilidad. Viene a verme, no para que le cure la esterilidad, sino porque esa esterilidad le ha creado un estado depresivo que socava su personalidad.

Ahora bien, una orientación del análisis es aquella que nos indica la relación de la mujer con lo real, pero otro elemento de análisis en la perspectiva estructural, es la elección de la mujer a someterse a la ciencia, a sus múltiples intervenciones en su cuerpo, diferentes tratamientos sin resultados donde ella se ha hecho objeto de la ciencia. Esta elección de la mujer nos muestra su relación con lo simbólico de una manera extraña, en el sentido de que es una

extraña coordinada de la lógica interna del caso, porque justamente lo que se pone en juego es la relación de la mujer en medio de su sufrimiento con la ley, a término de una ordenanza subjetiva al modelo positivista de su verdad. Una, se presenta desde la lógica de esta mujer una alienación a este elemento simbólico, en el que ve su vida conyugal después de seis años trasformada por la ciencia en un largo calvario, pero como si la alienación no fuera suficiente, extrañamente esta relación con lo simbólico también muestra una alineación al ideal de cuidado que la ciencia le ofrece, al punto que siendo un objeto de ella ya no se pueda representar en ella, más allá del lugar en el que la ciencia como verdad Una le asigna en la identificación que ella asume como una mujer estéril.

El fenómeno clínico que se descifra, entonces, entre esos dos elementos de análisis de la perspectiva estructural trabajados hasta ahora que son lo real y lo simbólico, permite situar que en su eclipse emerge un “estado depresivo”. Un lugar como hendidura entre lo real y lo simbólico en esta mujer que hace que acuda al doctor Leguil, no para que le cure de la esterilidad sino más bien porque esa esterilidad le ha “creado un estado depresivo que socava su personalidad”.

Una paradoja interesante en la lógica particular de este caso es que la insistencia por buscar la ayuda profesional, que se pone en marcha por su malestar en la cultura familiar y personal que ha construido en dicho estado depresivo, es, al tiempo, un tiempo lógico que muestra la relación de la mujer con la cobardía moral, es decir, con su elección particularmente económica de garantizarse la imposibilidad. —“Ser objeto de la ciencia”— presentar en el consultorio del doctor Leguil cómo la angustia no cesa por el bien obrar de la ciencia o la competencia médica, justamente después del momento en el que “El especialista en esterilidad le dice que desde hace más de 6 años ella ha estado muy bien tratada, que solo le queda una pequeña oportunidad para que tenga un hijo, sin embargo, ella vuelve a la sesión siguiente llorando”.

Esta contradicción muestra el transitar de esta mujer en medio de su malestar y cómo ese transitar en sus tiempos paradójicos, se constituye en su texto, aquel en el que la paradoja, el desencuentro de su existencia se encuentra con la relación de ella con lo real y lo simbólico para evidenciar cómo la mujer no hace finalmente más que seguir las líneas de su texto, el cual se descifra como inicialmente se ha puntualizado en sus palabras.

El psicoanalista no busca las palabras debajo de las palabras, sino que busca ver cómo el discurrir de un sujeto se constituye en texto y cómo es, ese texto que produce el sujeto, y cómo el sujeto no hace finalmente más que seguir las líneas de ese texto el cual se puede descifrar efectivamente en sus palabras (Leguil, 2001, p. 15).

La economía psíquica en la lógica particular del ejemplo clínico, promueve al nivel del dispositivo clínico la imposibilidad encarnada en la mujer, y a ese nivel ella muestra su relación con el ginecobstetra, especialmente sobre los rieles de cierta alineación y alienación en la relación de ella con lo simbólico, pero ahora este tercer hombre en su inconsciente evidencia la relación de ella con la fuente de los significantes que la nombran a término de su identidad para el Otro.

En este punto se esbozaba otro elemento de análisis en la perspectiva estructural que es más clara ahora, esto es, la relación del sujeto con el Otro: su ginecobstetra, en tanto que muestra no la relación del sujeto con su semejante sino más bien con la fuente por donde ella acepta ser nombrada en su esterilidad.

La economía psíquica se puede analizar entonces en la relación del sujeto con el Otro que la nombra y le facilita una identidad, en la que se imposibilita y le permite sostener paradójicamente durante seis años de su vida, una representación estéril de sí misma, sosteniendo una cobardía moral que no la empuje a hacer movimientos diferentes a los que la relación con lo real le exige como imperativo feroz.

Y, justo después de un sueño, donde su padre se vuelve un hombre que se hace muecas y se burla de su esterilidad, me describe que, en el fondo, su vida no es más que el calvario de una mujer que se ha hecho objeto de los cuidados de la medicina.

El encuentro con la realización de los deseos inconscientes nos pone en perspectiva que la realización de eso que se pone en la escena consciente del sujeto a manera de lo que ella “describe”, si bien revela un mensaje susceptible de ser escuchado e interpretado, revela también la discontinuidad que coexiste en la relación de la mujer con su estructura, en el sentido que es afectada por lo que falta, por lo que se tiende a elaborar como construcción de sentido que pone a esta mujer en su escena particular, esta dimensión de la estructura reconoce un orden de realidad específico, por ejemplo, cuando la mujer dice después del sueño que en el fondo su vida no es más que el calvario de una mujer que se ha hecho objeto de los cuidados de la medicina.

Charles Baudelaire escribe desde 1840 lo que sería su obra más importante: *Las flores del mal*, la cual fue editada por primera vez en 1857 y censurada 92 años en Francia hasta 1949; ahí él escribe: “Ir hasta el fondo de lo desconocido para encontrar ahí algo nuevo” en el caso particular de la mujer, el sueño emergió lo desconocido a término de ser una realización de la falta, de lo inconsistente en su sufrimiento, una elaboración del sueño que busca representar ahí donde el encuentro con lo real es colisión con lo irrepresentable para el sujeto.

El sueño como una manifestación de lo inconsciente presenta la discontinuidad en la estructura, en la medida en que permite entonces mostrar cómo la falta, lo irrepresentable, lo desconocido, aborda los efectos de la significación sobre la esterilidad, por ejemplo, pero en la misma dirección se pone en evidencia la discordancia entre el orden signifiante y los efectos de significación que produce el ver ahora que su vida no es más que el calvario de una mujer.

Ir al fondo de lo desconocido para encontrar ahí algo nuevo, nos plantea desde la lógica particular de este caso la importancia de la estructura como “los efectos que la combinatoria pura y simple del signifiante determina en la realidad donde se produce” (Lacan, 1990a, p. 649) porque la frase de Baudelaire nos recuerda que hay que respetar las maneras de gozar de un sujeto, las formas en las que la falta se encarna en el cuerpo, para sostener en el análisis estructural un momento inaugural, que en la lógica de este caso fue vivido por Leguil, en el cual la mujer tiene un momento de enunciación y lo que implicará la rectificación de su lugar al hablar al esperar un hijo, es decir, de pasar del enunciado a la enunciación, su decir sobre el sueño la lleva a ubicarse en la estructura sintomática, justo ahí ante lo desconocido se encuentra con lo nuevo, en ese eclipse entre lo idéntico a sí mismo, lo real y el lugar que ocupa en medio de la satisfacción mortífera al ser el objeto de la ciencia, se pone en marcha la escena del sujeto, una escena que se articula entre la política del psicoanálisis y el análisis de su relación con la estructura.

Al final de una sesión donde intervenían a la vez el nuevo fracaso de la operación obstétrica, me habla de un sueño donde su padre ya no es el ser admirado que había sido desde siempre, y donde me habla de su marido como el hombre amable pero impotente –pero no sexualmente–.

El nuevo sueño es otra producción importante del deseo inconsciente, que empuja a la mujer a su desciframiento y no como sujeto de hecho sino como sujeto de derecho (Miller, 2007) y justo ahí, en su responsabilidad posible por lo que le ocurre desde sus 24 años, y cuando su padre y su esposo ya no encarnan un ideal fálico, un brillo idealizado en ellos que le obnubila la posibilidad de ser una mujer que puede responder por su sufrimiento y en medio del sufrimiento, su decir del no-todo (que por demás es una lógica gramatical posible para representar la entrada al deseo); por ejemplo: Su padre ya no es el ser admirado; en el caso de su esposo, un hombre amable pero impotente; ante lo que ella misma no puede representar de su esterilidad, muestra una posibilidad clínica e inaugural en la relación de este análisis estructural con el goce, en tanto que el desciframiento de su relación con el Otro deja un saber sobre las identificaciones que se asumen como ganancias secundarias en el malestar, pero ahora enfrentarse a su decir

del no-todo es bajar a lo desconocido y encontrar lo nuevo, es decir, de pensar la ética del deseo como respuesta clínica al goce.

Si bien la única cosa de la que se puede ser culpable, según Lacan, es de haber cedido en su deseo, de ahí posiblemente “su calvario los últimos seis años” hay un precio que se paga por haber cedido a su deseo y es justo lo que se pone en marcha en el dispositivo clínico como posibilidad, bajo los lineamientos de la política del psicoanálisis, ya que ese precio se salda desde la lógica particular de la mujer con una pérdida mortífera de goce, “Ha roto con su ginecólogo”.

En la sesión siguiente me dice que ha roto con su ginecólogo, de ésta manera me propone un nuevo tipo de vida y le digo: es una buena idea, tengo un buen amigo especialista en esterilidad al cual llamo diciéndole que la atienda rápidamente.

La recurrencia de estos diferentes momentos del análisis estructural sobre la relación de la mujer con lo real, lo simbólico, la ley, el Otro y el goce, nos invita a reconocer también en este análisis a la discontinuidad que aparecen en dichos momentos, trayendo de manera retroactiva modificaciones importantes al interior de este desciframiento, que dan cuenta de la especificidad de cada momento en la relación de la mujer con los elementos del análisis en cuestión. La discontinuidad que aparece, es el efecto de una falta fundamental en la estructura que se revela en dimensiones diversas en las que se ordena la realidad social de la mujer, y se aborda la cuestión del advenimiento de ella misma como sujeto de derecho en su constitución subjetiva. Estos efectos se presentan en términos de su carácter incompleto pero en una lógica que se sabe ordenar.

Contemplar en el análisis estructural dicha incompletitud, permite descifrar los efectos de sentido que estructuran la dimensión de la historia vivida por esta mujer; por ejemplo, “Ella va a ver a este especialista en esterilidad, quien examina a fondo su historia y le dice que desde hace más de 6 años ella ha estado muy bien tratada”. La incompletitud, es decir, la falta no se encontraba en el bien obrar de los especialistas ni en la pertinencia de los tratamientos médicos, ella la encuentra en otro lugar desconocido, en ella misma, cuando su identificación a la esterilidad como condición diferenciadora de su ser, es penetrada en los efectos de la transferencia al momento de llegar llorando al consultorio del doctor Leguil, y en ese encuentro con la incompletitud, con la falta estructural que la convoca en su llanto y su llamado al otro para no enfrentarse en ese lugar, ella misma es afectada por sus significantes poniendo en escena a la mujer en su orden de realidad específica.

La función de la angustia en medio de la transferencia suscita una perspectiva en razón de este artículo, es una perspectiva epistemológica de que la cura no es un fin sino un medio de lo terapéutico del psicoanálisis, razón por la cual hay que sostener entre otras razones la política del psicoanálisis en el dispositivo clínico. Leguil, al no ceder en la cuestión de lo político, se exigió pagar sus monedas, como diría Lacan, en el dispositivo clínico psicoanalítico, pero articular la cuestión de la política del psicoanálisis con los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad donde la mujer se produce como sujeto, es hacer evidenciar que no hay ningún punto de la técnica en el análisis que no se vincule con la cuestión de la ética.

Sin embargo, ella vuelve a la sesión siguiente llorando, y yo le doy mi palabra que lo que le dijo el ginecólogo es cierto, quince días después ella está embarazada y debe dar a luz en diciembre.

Se nos presenta entonces en el eclipse entre la política del psicoanálisis y el análisis estructural del inconsciente, la ética del deseo como respuesta clínica al goce, una evidencia clínica del movimiento subjetivo de esta mujer para encontrar nuevas coordenadas en las que se inscriba el deseo, y encontrar algo nuevo sin la carga de esa angustia vivida.

Conclusiones

Pensar una ética del deseo que responda clínicamente al goce, es encontrarse con la singularidad del sujeto que habla y se habla, como representante de las representaciones que encarna en su relación particular con el lenguaje. Desconocer la dimensión ética del sujeto nos lleva a la orientación de la clínica vía la comprensión o la interpretación de sentido sin el texto del sujeto, es decir, sin la escena del sujeto puesta en marcha por el dispositivo clínico, lo que implicaría, por un lado, que el sujeto no pueda ser leído en su singular relación con el lenguaje y, por otro lado, que el clínico tenga la tendencia a ubicarse desde el lugar de cierta estafa imaginaria donde se confunden sus pasiones, en medio del *furor sanandi* y las pruebas de audacia en virtud de sus ideales, donde hay temor a equivocarse por sostener ideales de eficacia, o perderse en el deleite posible de satisfacer toda demanda del analizante para ser guardián de la felicidad y, en el peor de los casos, el clínico ya no solo se confundiría y se perdería en estas pasiones, sino que se dejaría vencer por la seducción de gobernar al paciente en su práctica clínica como director no de la experiencia analítica sino del analizante.

La ética del psicoanálisis es un marco de referencia que orienta la reflexión entre las dos articulaciones posibles en este trabajo: la política del psicoanálisis y su encuentro con la perspectiva estructural, ya que esta articulación invita en la orientación clínica psicoanalítica a privarnos del *furor sanandi*, del deseo de curar como mecánica de la estafa imaginaria para intentar educar la pulsión. Son estos componentes los que incitan a no escuchar al síntoma como signo patognomónico de un diagnóstico estadístico; apostar a la política del psicoanálisis, en cambio, es subvertirnos a la exculpación que el discurso de la familia, la escuela, la religiosidad y las ciencias hacen de los sujetos en la posición de mal-tratadores, abusadores e incluso el de víctimas; ahora bien, para sostener esta apuesta es indispensable que la clínica entrafne siempre una investigación, permitiendo así que opere una inversión en lo que comúnmente se llama ética, esto es, aportar reflexiones académicas y sostener encuentros con una ética en la que se permita una rectificación no de la ética sino de su lugar (Morín, 2001, p. 10) en su relación con el lugar que ocupa el sujeto nombrado como vulnerable, víctima, niño, toxicómano, enfermo, depresivo o estéril, entre otros nombramientos enunciados, que por demás, nos acercan a los síntomas sociales contemporáneos, los cuales al ser descifrados por la orientación psicoanalítica buscarán no escamotear la cuestión del goce sino pensar una ética que cuente con la cuestión del deseo como posibilidad. “Que la práctica del psicoanálisis se encuentra en una frontera que bordea la estafa; estar de un lado o del otro cambiará todo” (Leguil, 2001). La frontera entre el hecho de si se es político en el psicoanálisis o no se es, determina la práctica, por eso la política del psicoanálisis no es solo una cuestión para comprender, es un camino en el que no solo hay que saber las rutas de acceso, hay que caminarlo, una frontera donde se responde a una exigencia que va más allá de todo campo de conocimiento.

La relación entre contexto y la respuesta del psicoanálisis en dicho contexto, sea este cual sea, no puede ser un tema aislado para el psicoanálisis, ya que la particularidad de las épocas generan retos diversos en donde el psicoanalista debe interrogarse en relación con su lugar, aunque cabe anotar que, interrogándose o no, de igual manera el psicoanálisis como campo de conocimiento será siempre interrogado y llamado a dar respuestas pertinentes y puestas en contexto, mucho más en el ámbito clínico.

El psicoanálisis en Colombia posiblemente oscile entre la crisis y la posibilidad, pero en medio de esos movimientos tendrá que saber cómo hacer su apuesta, al intentar articular la teoría y la práctica como elemento dialógico y didáctico, ya que en cualquier campo del conocimiento siempre la articulación de la teoría y la práctica es una exigencia, pero llegar a dicha exigencia en la clínica

psicoanalítica –por lo menos en una orientación clínica digna de ese nombre– sin forzar el análisis con la técnica, es un exigencia hoy para estar a la altura de las lógicas que se ponen en la escena del contexto colombiano y sobre todo en la escena de la consulta llamada individual, asumiendo una posición ética en la especialidad de la clínica psicoanalítica, razón por la cual el analizante no es una categoría técnica.

La clínica psicoanalítica, entonces, debe servirse de la perspectiva estructural, de manera que se permita que el sujeto analizante en medio de su malestar, de sus decires correctos con razones equivocadas o decires equivocados con razones correctas, se dé cuenta del saber no sabido que se encarna en su falta estructural, como un ser de sentido, de posibilidades inagotables e irreductibles, y se pueda nombrar desde otro lugar diferente al que ha sido nombrado en su historia o novela familiar, hospitalaria o social, desde otra identidad en esta civilización –que se quiere universal y que paradójicamente genera y promueve la discriminación, los fenómenos sectarios, las luchas armadas por los territorios, los cuerpos y los objetos en donde el mismo hombre es un objeto de consumo, donde el “hombre es un lobo para el hombre” (Jobson)–. Es posible que sin bordear los límites de la estafa imaginaria, se pueda ser un escribano que descifre en la sola lectura del texto del analizante, la sinfonía ordenada y estructurada de la lógica particular que se constituye en medio de la falta, para conquistar nuevas coordenadas en las que se inscriba el deseo, y encontrar algo nuevo sin la carga de esa angustia vivida.

Referencias

- BRAUNSTEIN, N. (2010). *Psiquiatría, Teoría del sujeto, psicoanálisis*. Madrid: Siglo XXI.
- DELEUZE, G. (1973). *¿En qué se reconoce el estructuralismo?* Madrid: Espasa-Calpe.
- LEGUIL, F. (2001). *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- LACAN, J. (1984). *Seminario Tres, La Psicosis*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1990a). La dirección de la cura y los principios de su poder. En: *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1990b). Observación sobre el informe de Daniel Lagache. En: *Escritos 2*. Madrid: Siglo XXI.
- MILLER, J. A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Barcelona: Paidós.

- _____ (2007). *Introducción a la clínica lacaniana, Conferencias en España*. Barcelona: RBA.
- NAPOLITANO, G. T. (2009). Estructura y desarrollo en la enseñanza de Jacques Lacan: Primera parte. *Memoria Académica de la FaHCE-UNLP*, (10), 153-175.
- NASIO, J. D. (2006). *Topología y psicoanálisis, Con-versiones*. Recuperado de: www.con-versiones.com/nota0576.htm
- OREJUELA, J. J. (2012). “¿Es Lacan un estructuralista?”. En: Orejuela, Moreno & Salcedo (2012). *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad I*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- PÉREZ, J. F. (2001). *Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política, Prólogo XI*. s.p.i.
- MORIN, I. (2001). *Incidencia de la dirección de la cura sobre los objetivos de su fin, ética, ley y transgresión*, AFCLM, p. 10.



PARTE IV

INQUIETUDES SOBRE
PSICOANÁLISIS, RELIGIÓN
Y SUBJETIVIDAD

Johnny Javier Orejuela Gómez

Psicólogo y Magíster en Sociología, Universidad del Valle. Psicoanalista. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, USB Cali. Candidato a doctor en Psicología Social, Universidad de Sao Paulo, Brasil. Contacto: www.johnnyorejuela.jimdo.com.

Carlos Alfonso Calle

Psicólogo con orientación psicoanalítica y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Doctorado en Psicoanálisis bajo la orientación de Nestor Braunstein en I7 Instituto de Estudios Críticos, México. Contacto: ccalle7014@yahoo.com.

Luis Alberto Valderrama

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Interdisciplinarios del Hecho Religioso por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones (ICER). Contacto: albertovv.luisalberto@gmail.com.

Héctor Reynaldo Chávez Muriel

Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia, Cali-Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, Cali-Colombia. Formación y práctica en psicoanálisis. Profesor del Programa de Psicología y del Departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali. Contacto: psicoactor@hotmail.com; hrchavez@uao.edu.co; hector.chavez00@usc.edu.co.

Relaciones entre psicoanálisis y religión, tres visiones: Freud, Jung y Lacan¹

Por: Johnny Orejuela, Carlos Calle,
Luis Valderrama

El propósito de este capítulo es presentar algunas reflexiones sobre la manera como es concebido el fenómeno religioso en tres perspectivas psicoanalíticas distintas, las desarrolladas a su vez por Freud, Jung y Lacan. Los tres autores, a su manera, y en el encuadre conceptual que cada uno desarrolló, dio un lugar al fenómeno religioso. Freud inicia en el psicoanálisis como el pionero que es haciendo el primer análisis de lo que para el psicoanálisis es la función cultural y subjetiva de la religión, estableciendo el fino nexo entre religión y neurosis; Jung, por su parte, de manera más explícitamente decidida, y arriesgada, conceptualizó sobre la religión y su lugar en la vida anímica y los padecimientos humanos. Lacan, por su parte, aunque es menos relacionado con la reflexión sobre lo religioso, de hecho desde afuera se tiende a creer ingenuamente que no abordó nunca ese tema, cuando la verdad es que no escatimó esfuerzos en hablar de ello cuando así se lo propuso (mas también es cierto que procuró hablar más bien poco al respecto, considerando que sabía de los riesgos que

1. Este capítulo es el resultado de las presentaciones hechas por los autores en el conversatorio “Relaciones entre psicoanálisis y religión”, organizado por la profesora Patricia Pérez, PhD, moderado por el profesor Helward Figueroa, PhD., en la Universidad de San Buenaventura, Cali. Octubre de 2011.

él corría como teórico al tocar el tema, y de lo inconveniente que era para el psicoanálisis como proyecto con aspiraciones de cientificidad). Aun así, el hecho de que haya hablado poco, en proporción con todo lo demás que trató, no significa que lo que diga sea pobre; escasez no es pobreza, en este caso, como diría Braunstein (2006). Se tiene pues en la historia del psicoanálisis evidencia de la preocupación por situar la naturaleza e importancia de lo religioso en relación con el acaecer psíquico y cultural, que como se sabe son inseparables. Así, siguiendo un poco la lógica del tiempo en este apartado se comenzará por presentar la visión freudiana, se continuará con la jungiana y se cerrará planteando la visión lacaniana, con lo que se espera contribuir a dilucidar la comprensión de lo religioso y su importancia en el abordaje psicoanalítico de las inquietudes por la subjetividad, lo que sin duda no deja de tener consecuencias clínicas que cada lector podrá inferir.

La visión freudiana

Múltiples han sido las interpretaciones que se han dado en torno a la relación entre psicoanálisis y religión. Relación que, de por sí, es ya supremamente amplia si tenemos en cuenta que existen varias posturas psicoanalíticas: la de Freud, la de Jung, la de Frömm o la de Lacan, para mencionar solo algunas. Además de las múltiples manifestaciones religiosas que existen. En ese sentido, lo que se pretende aquí es solamente precisar lo que Freud entendía por religión y las implicaciones que representa esa concepción para el diagnóstico de la cultura que él establece.

En varios de sus textos encontramos definiciones muy puntuales de religión que, sin embargo, aparecen de manera distinta, según sea su interés argumentativo. Lo que vamos a hacer, es a revisar algunas de esas definiciones para establecer sus nexos y poder determinar si es posible obtener una definición que sintetice esa multiplicidad.

Primera definición

En el texto de 1907, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud plantea por primera vez de manera explícita la relación entre neurosis y religión:

Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados, y la diferencia decisiva consistiría en la

naturaleza de tales instintos, exclusivamente sexuales en la neurosis y de origen egoísta en la religión (p. 12).

Para comprender esta definición es necesario tener claro el concepto mismo de neurosis. Aunque es una patología muy compleja, cuya explicación amplia aparece especialmente en *Neurosis y psicosis*, podemos decir que la neurosis obsesiva se caracteriza por ser un conflicto entre el *yo* y el *ello*. El proceso de génesis es, de manera muy esquemática, como sigue. El *ello* quiere satisfacer un deseo, pero este deseo no debe ser satisfecho porque pondría en riesgo al individuo ya sea en relación con el mundo exterior o con la función punitiva del *superyó*. El *yo* libera, entonces, toda su capacidad represiva para impedir la satisfacción del *ello*, oponiéndole una censura. En condiciones normales, el *ello* y el *yo* concilian un aplazamiento o una satisfacción sustituta; sin embargo, lo que va a generar el cuadro neurótico es precisamente que la represión ejercida por el *yo* es tan fuerte, porque el *superyó* es demasiado exigente, que censura incluso las satisfacciones sustitutas. Al impedir cualquier tipo de descarga, el *ello* aumenta su presión en forma proporcional a la presión ejercida por el *superyó*, desencadenando estados alternos de manía y de melancolía [la psicología contemporánea diría *depresión*], característicos del cuadro sintomático de la neurosis (Freud, 1907).

La imposibilidad del *yo* de controlar todos los intentos del *ello* por satisfacer su deseo activan en el *superyó* la función punitiva sobre el *yo*; lo que desencadena el sentimiento de culpa por no cumplir con los elevados ideales que se le han impuesto y, por lo tanto, la melancolía. Para evitar volver a cometer el mismo error, es decir, permitir nuevamente que el *ello* impida cumplir con las exigencias del *superyó*, el *yo* se va a imponer normas más estrictas para estar al acecho. Los comportamientos repetitivos, las obsesiones y las fobias se erigen como escudos para obstaculizar el paso de la pulsión riesgosa del *ello*.

Ahora bien, en el texto citado anteriormente estas pulsiones corresponderían, en la religión, a *instintos egoístas*; mientras que en la neurosis propiamente dicha, solo a instintos sexuales. Aunque inicialmente Freud distingue entre instintos libidinosos e instintos del *yo* (o egoístas), sabemos que más tarde Freud va a incluirlos ambos en una misma categoría: los instintos de vida; y los va a oponer a la pulsión de muerte (Freud, 1933b). Será entonces cuando la ecuación neurosis y religión solo se distinguirá por el aspecto colectivo de esta última; y así podrá declarar sin distinciones que la religión *es la neurosis obsesiva de la colectividad humana* (Freud, 1933a).

Segunda definición

Quizá la definición más extendida sea aquella según la cual la religión es una ilusión. Aunque ya se anuncia en otros textos, es particularmente en *El porvenir de una ilusión* que va a recibir su delimitación más precisa. Allí Freud (1933a) afirma:

Creo ya suficientemente preparada la respuesta a las dos interrogaciones que antes dejamos abiertas. Recapitulando nuestro examen de la génesis psíquica de las ideas religiosas, podremos ya formularla como sigue: tales ideas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitadas de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad (p. 45).

Aquí es necesario precisar lo que es una ilusión. Generalmente se entiende la *ilusión* como una falsedad, como una ensoñación, una fantasía; sin embargo, para Freud la *ilusión* puede o no ser cierta. A diferencia de los sueños y los delirios, la ilusión no necesita omitir completamente la realidad; aunque prescinda de ella, esto es, la ignore, cualquier ilusión podría o no coincidir con la realidad. Lo característico de la ilusión, y aquí coincide con los sueños y los delirios, es que surge de un deseo: es el producto de una insatisfacción que anhela ser anulada; busca superar la tensión prescindiendo de la realidad:

Así, pues, calificamos de ilusión una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real.

Por lo tanto, no es la religión como tal lo que es una ilusión: son las representaciones religiosas, las creencias religiosas las que están marcadas por el impulso a la satisfacción de un deseo. En la medida en que esas creencias podrían, potencialmente satisfacer los deseos, el hombre religioso las considera valiosas para su vida. Su valor no está, entonces, en su verdad o en su antigüedad o en quién las haya establecido, sino, y esto es clave para comprender la dinámica de cualquier religión, en que estas creencias satisfacen una necesidad psicológica humana que es interpretada por el hombre religioso como existencialmente ineludible. Pero, entonces, ¿qué es la religión como tal?

Tercera definición

La tercera y última definición que vamos a precisar aquí es aquella que se refiere a la relación con el padre. Aunque aparece en varios textos, la que encontramos en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* es particularmente sintética:

En el complejo paterno-materno reconocemos, pues, la raíz de la necesidad religiosa. El Dios omnipotente y justo y la bondadosa naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del padre y de la madre, o mejor aún, como renovaciones y reproducciones de las tempranas representaciones infantiles de ambos. La religión se refiere, biológicamente, a la importancia y a la necesidad de protección del niño durante largos años. Cuando luego el adulto reconoce su abandono y su debilidad ante los grandes poderes de la vida, se siente en una situación análoga a la de su infancia y trata de consolarse por medio de la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles. La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis queda fácilmente explicada por el hecho de que los despoja del complejo paterno-materno, del que depende la consciencia de la culpabilidad –tanto individual como generalmente humana–, resolviéndolo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema (Freud, 1910, pp. 61-62).

Aquí, entonces, se nos muestra la religión como el producto del complejo paterno-materno, por una parte, y a Dios como la sublimación del padre y de la madre. Además, y esto es bien sugerente, como un mecanismo de protección individual frente a la neurosis.

Recordemos que el complejo paterno-materno al que se refiere Freud (1933a) aquí es al que en otro lugar ha denominado el complejo de Edipo, es decir, aquel conflicto que surge de la represión del deseo del niño por el padre; quien, por ese motivo, va a consolidar una relación ambivalente: el odio y el temor frente a la admiración y la sensación de protección. El conflicto desemboca en una sublimación del amor a la madre, por una parte, y en una búsqueda de realización en la imagen del padre, por otra. El deseo reprimido y la represión interiorizada conforman el cuadro neurótico.

En síntesis, tenemos, entonces, tres definiciones que podríamos denominar respectivamente: religión como neurosis, religión como ilusión y religión como sublimación paterna.

Para establecer la relación entre las tres es necesario considerar que su unidad surge de la misma situación problemática; tal vez, el centro del análisis freudiano: el malestar de la cultura.

Freud entiende la cultura, inicialmente, como producto humano. La cultura es el conjunto de todos los productos materiales, que le sirven para hacer frente a las inclemencias de la naturaleza, y de los inmateriales, que le sirven para regular las relaciones sociales (Freud, 1993a). Sin embargo, Freud establece como origen de la cultura una actividad: la coerción. Es la imposición de la justicia, de la ley, de la norma social, el inicio de la cultura:

Comencemos por aceptar que el elemento cultural estuvo implícito ya en la primera tentativa de regular esas relaciones sociales pues si tal intento hubiera sido omitido, dichas relaciones habrían quedado al arbitrio del individuo (...) Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones. (...) El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos –o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad– hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos, y que no deje a ninguno –una vez más: con la mencionada limitación– a merced de la fuerza bruta (Freud, 1933a, pp. 38-39).

Así, la cultura surge de una necesidad; pero, que es simultáneamente una imposición. El protohombre originario tuvo que someter sus instintos a la regulación de la cultura para sobrevivir. La cultura, por definición, es un ente represor; y, en la medida en que el principio de placer (que regula las pulsiones) y el principio de realidad (que impone la cultura) son inconciliables, la neurosis es su resultado lógico.

Deberemos, pues, familiarizarnos con la idea de que no es posible armonizar las exigencias del instinto sexual con las de la cultura, ni tampoco excluir de estas últimas el renunciamiento y el dolor, y muy en último término el peligro de la excitación de la especie humana, víctima de su desarrollo cultural.

De todos modos, este tenebroso pronóstico no se funda sino en la sola sospecha de que la insatisfacción característica de nuestras sociedades civilizadas es la consecuencia necesaria de ciertas particularidades impresas en el instinto sexual por las exigencias de la cultura.

Desde esta perspectiva, la religión es un subproducto de la cultura que surge, inicialmente como mecanismo de represión y, en ese sentido, como neurosis colectiva. Pero luego, porque es un desplazamiento de la neurosis hacia lo colectivo juega un papel adicional: es un paliativo individual de la misma represión. Y en cuanto tal, sus representaciones son ilusiones. Cumplen la función de canalizar la energía de las pulsiones reprimidas hacia su satisfacción en otro plano: el plano de lo siempre prometido y eternamente incumplido.

Esa ambivalencia es la que permite comprender por qué la religión también es explicada a partir del complejo paterno. Recordemos que el complejo edípico se caracteriza por la ambivalencia de afectos ante el padre: el odio por la re-

presión y la esperanza de la liberación que debe brotar de su propio regazo, de su propio amparo.

Así, pues, la enfermedad de la humanidad no es la religión; esta es solo uno de sus síntomas, la enfermedad está en la misma cultura.

Hacia allá apuntarán algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt (como Marcuse) cuando intenten desentrañar los mecanismos de represión de la sociedad contemporánea para posibilitar caminos de liberación.

La visión junguiana

La perspectiva de Jung sobre el fenómeno religioso reviste gran importancia, analizándolo y tratándolo como objeto de estudio en muchas de sus obras². Por ejemplo, Jung analizó algunas de las problemáticas de su época desde un punto religioso-mitológico como en el caso del dios teutónico Wotan con Hitler y el movimiento nazi. De manera particular, en su libro *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*, Jung (2008) aclara explícitamente su concepto de religión. Allí se encuentra el núcleo central desde el cual se desprende la relación entre su perspectiva del psicoanálisis y su visión sobre lo religioso. Entonces en este apartado se pretende dar cuenta de dicha relación en Jung, no sin antes hacer algunos apuntes aclaratorios que se intercalarán con puntos de vista de las implicaciones que tiene esta perspectiva para el psicoanálisis y, por qué no, uno que otro comentario crítico acerca de posturas junguianas en torno a lo religioso.

Para empezar, será necesario preguntarse ¿cuál es el sentido que para Jung tiene la religión? Antes de contestar a esta pregunta, será necesario hacer un par de aclaraciones sobre la mirada de Jung sobre la religión y lo religioso. Lo primero por decir es que desde su punto de vista el ser religioso no corresponde a un credo en particular o a alguien que se inscribe en él. Jung sostiene que lo religioso no es igual o necesariamente igual a un determinado sistema religioso, llámesele catolicismo, protestantismo, budismo o cualquier otro. Tampoco corresponde al significado de ser católico, protestante o budista. Estas confesiones o sistemas religiosos “son formas codificadas y dogmatizadas de las experiencias religiosas originales” (Jung, 2008, §10) sin que implique necesariamente que el fenómeno religioso se ciña a un credo determinado. Con ello lo que propone Jung es dirigir la atención a la dimensión humana del problema religioso pues lo que se

2. Cf. Jung 2001, 2002a, 2005, por citar solo algunos ejemplos.

convierte en objeto de análisis y estudio es la experiencia religiosa original y no lo que las distintas confesiones han hecho con ella. Por ejemplo, Jung encuentra similitudes o paralelos entre el dogma de la trinidad en el cristianismo con las religiones antiguas en Babilonia y Egipto; en Grecia con los pitagóricos y las ideas de trinidad expuestas por Platón en el *Timeo*. Jung emprende la tarea de dirigir la atención de lo religioso a lo humano y tiene la razón fundamental de hacer evidente que su punto de vista “no está definido por una determinada profesión de fe, sino por la psicología del *homo religiosus*, es decir, de la persona que tiene presentes y presta atención a ciertos factores que influyen en ella y en su estado en general” (Jung, 2008, §11). Adicionalmente, intentaría con ello demostrar que mucho antes del surgimiento del cristianismo ya se encontraban figuras de mónadas y triadas propias del dogma de la trinidad del cristianismo en otras religiones antiguas, queriendo dar a entender que estas ideas hicieron acto de presencia al surgir del inconsciente humano y que tales arquetipos son parte constitutiva e indestructible de la naturaleza humana y que pueden emerger en cualquier época o periodo independientemente del determinado credo religioso que se profese.

El concebir que lo religioso no sea restrictivo de una confesión particular también implica una consecuencia, una exigencia ética para el psicoanalista. Esta exigencia consiste en asumir una postura no confesional; lo cual implica que en cualquier punto del proceso del análisis, el psicoanalista se desliga de su credo, si lo tiene, y asume una actitud de respeto por la naturaleza, las creencias particulares o el sentido que los fenómenos religiosos tienen para sus pacientes. Pues para cada paciente la religión y lo religioso cobra un significado particular en su historia y vida anímica que no puede, de ninguna manera, ser juzgado a partir de las creencias religiosas del analista, si es que las tiene.

Un segundo aspecto por mencionar, levemente insinuado anteriormente, es aquel que asume Jung al reconocer que la religión y lo religioso cumplen con una función importante en relación con los síntomas o padecimientos de los pacientes. Siguiendo a Jung muchas personas convierten su credo religioso en un sucedáneo para evitar trabajar con las cargas anímicas que el alma les está pidiendo que trabajen, y por lo tanto la religión sirve de excusa, defensa o artificio para no tener que pasar por el difícil trabajo con lo inconsciente y eludir sus necesidades afectivas, como lo diría Jung (2008). Por ejemplo: es posible que una mujer u hombre hayan tenido una separación con su pareja y frente a dicha pérdida opten por refugiarse en una confesión religiosa para evitar pasar por el proceso del duelo. En dicha elección pueden incluso reemplazar de manera inconsciente su objeto de amor perdido por Dios o cualquier otra

representación de la divinidad. Esta decisión quizás aminore el dolor, pero no necesariamente hará que la cura se produzca. Ahora bien, Jung establece que si aun no es capaz de enfrentar dicho dolor es porque la persona no está preparada para eso (siguiendo con el ejemplo anterior), y será necesario esperar a que el dispositivo o vínculo con el sistema religioso que se ha utilizado o montado se empiece a desmoronar y que sea el mismo paciente quien cuestione su vía de escape o su ‘mala defensa’ contra el dolor, al que habrá de enfrentar tarde o temprano. A pesar de ello, Jung al interpretar la religión confesional como un sucedáneo no lo ve solamente como un reemplazo, también sostiene que los sistemas confesionales cumplen un papel importante en la sociedad humana. En este sentido, Jung (2008) diría: “estoy plenamente convencido de la extraordinaria importancia del dogma y del ritual, cuando menos como *métodos de higiene espiritual*” (§76).

Igualmente, los fenómenos religiosos pueden emerger como manifestación autónoma de lo inconsciente, independientemente de la historia particular de los pacientes o de explicaciones desde un punto de vista exclusivamente personal.

Son dos las fuentes principales en las cuales se basa Jung para sostener la objetividad y autonomía de lo inconsciente. En primer lugar, Jung inicia su trabajo clínico con pacientes psicóticos, quienes manifiestan en sus relatos fenómenos y motivos religiosos ya antes expresados en las religiones primitivas. Por otro lado, Jung viaja a diferentes partes del mundo donde se contacta con tribus y personas de culturas diferentes y le llama la atención que en muchos sueños aparecen motivos que según él no son de naturaleza personal sino colectiva.

Jung empieza a encontrar sueños repetitivos y similares en personas de diferentes culturas y credos religiosos, entonces se percata de que lo religioso no implica solo al inconsciente personal sino también a lo colectivo en la medida que “es una experiencia³ vivida de manera idéntica en diversos seres humanos y por ello se constituye una base psíquica general de naturaleza suprapersonal que se da en cada individuo” (Jung, 2002b, §3).

A partir de la noción de inconsciente colectivo y de los arquetipos, Jung establece un enclave para la psicología y el psicoanálisis en general desde el punto de vista epistemológico, y de paso resuelve el cuestionamiento al estatus de verdad

3. La experiencia lo es en tanto el yo vuelva reflexivamente sobre ella. No es solamente la experiencia por lo que vivió algo, sino que la experiencia para Jung (2008), es experiencia en tanto se someta a una “deliberación reflexiva” (§2) sobre eso; es ahí cuando adquiere el sentido de experiencia.

psicológica cuando lo religioso es interrogado por la filosofía. Por ejemplo, la idea de trinidad o de Dios, o del Niño Dios que es creída o que surge en el paciente ¿es verdadero o no, desde el punto de vista psicológico? La respuesta que se toma de Jung (2008) sería la siguiente: si las ideas religiosas son verdaderas o falsas en algún sentido no es lo que le preocupa, concibe Jung “que la idea es psicológicamente verdadera por el solo hecho de existir, por el solo hecho de aparecer como un fenómeno” (§4). En otras palabras, una verdad es tal si para un sujeto cobra una significación particular, entonces, el contenido psíquico o religioso en la medida en que surja como expresión sentida para el sujeto constituye una verdad para dicho sujeto.

Ahora bien, también es importante aclarar que si bien el motivo religioso hace presencia de manera autónoma, el sujeto no está desconectado de dicha experiencia pues a partir de los trazos de su historia y su subjetividad es que el fenómeno religioso acaecido cobrará importancia. Lo inconsciente colectivo y con él los arquetipos no están desligados por completo de lo inconsciente personal y sus complejos, así los primeros emerjan de manera autónoma. Jung (2002b, §6) sostiene que “el arquetipo presenta en lo esencial un contenido inconsciente que al hacerse consciente y percibido, experimenta una transformación adaptada a la consciencia individual en la que aparece”.

Entonces Jung no separa de manera tajante lo personal de lo colectivo. Sin embargo, al creer que lo religioso definitivamente es motivo de ciertas neurosis le haría plantear que existen ciertos fenómenos religiosos que se escapan de la explicación personal, sobre todo, porque hay ciertos sueños que no se pueden explicar a partir de la relación con el padre, o del complejo paterno-materno, en palabras de Freud. Ello no significa necesariamente que Jung está completamente en desacuerdo con la explicación freudiana. Significa que si bien Freud toma un espacio para explicar lo psíquico a partir de una historia personal, Jung va a decir que hay otros aspectos que se escapan de dicha lógica. Estaría de acuerdo con Freud en considerar que los fenómenos inconscientes son de tal fuerza que las religiones pueden ser tomadas como sucedáneas. Se opondría a Freud cuando considera que la religión confesional, o los ritos sirven para protegerlos de aquellas cosas sobre las cuales no estamos preparados. En otro punto de distancia, diría Jung que existe cierto tipo de sueños que no necesariamente remiten a un complejo paterno y que tiene que ver con fenómenos religiosos. Para sustentarlo, Jung (2008) toma el ejemplo un grupo de 400 sueños de uno de sus pacientes y dice que 27 de ellos por lo menos refieren a fenómenos religiosos que no necesariamente pueden ser explicados a partir de la neurosis que tienen los pacientes. Desde la perspectiva de Jung, eso se explicaría a partir de

la emergencia de un motivo típico que se expresa como parte de una herencia de la humanidad, es decir, así como heredamos una biología, heredamos unos arquetipos presentes en lo inconsciente colectivo. En definitiva, se puede decir que los motivos religiosos son una expresión de lo inconsciente, y lo inconsciente como un generador de motivos religiosos.

Un ejemplo para explicar esta última idea, siguiendo a Jung, podría ser uno proveniente de la mitología griega: el descenso al Hades. Jung toma el motivo arquetípico del descenso de las almas al Hades para sostener que existe una especie de “*Nekya* psicológica” (Jung, 2005, p. 178) similar a la *Nekya* griega. Jung (2005) indica que dicha *Nekya* es el descenso al inconsciente, lo que significaría la despedida del mundo superior. “*Nekya*, de nekuj (cadáver), título del canto XI de la *Odisea*. Es el sacrificio funerario para llamar del Hades a los difuntos. *Nekya* es, pues, una expresión adecuada para designar el viaje al Hades, el descenso al país de los muertos” (nota 7, p. 50).

De acuerdo con Jung, si un psicoanalista escucha que uno de sus pacientes relata en sus sueños que es raptado por un taxista y que le conduce hacia un lugar oscuro y tenebroso, se estaría refiriendo a un motivo que guarda relación con un mito griego: el rapto *Koré*⁴ por parte de Hades. ¿Qué opinión le merece esta interpretación proveniente de la tesis junguiana de lo arquetípico? En primer lugar, es difícil que una psique moderna sueñe con la figura del dios Hades o con la persona de *Koré* siendo raptada. Se pone en duda porque nosotros, fruto del mundo moderno y contemporáneo, no experimentaríamos el mito tal como sucedió en los griegos en tanto no somos griegos, no tuvimos la oportunidad de experimentar tales realidades griegas y si acaso nos acercamos a la cultura griega a través de los textos o como diría Giegerich (2008, p. 167): “the Greek Gods of imaginal psychology stem from, or are the products of, our learning, our higher education. For us, they are not the result of religious or mythological experience”⁵. Lo que sí sería posible es que la persona sueñe siendo raptada por un conductor tenebroso hacia un pasaje oscuro y su similitud con el rapto antiguo sería en tanto sea significado así por el soñante, pero más allá de ello sería importante lo que el soñante diga en torno a dicho sueño, la manera en que lo significa y los significantes que emplee en relación con el sueño.

Contrario a ello, se creería que un junguiano interpretaría dicho sueño de diversas maneras. Desde el punto de vista arquetípico *Koré* sería el alma virgen

4. La doncella, quien después del rapto se convierte en Perséfone, la reina del inframundo.

5. Los dioses griegos de la psicología imaginal se derivan de o son producto de nuestro aprendizaje, de nuestra educación superior. Para nosotros, no son el resultado de la experiencia religiosa o mitológica.

que aun no se ha puesto en contacto con lo inconsciente; el rapto y su posterior transformación en Perséfone muestra que la mujer o el alma juvenil se ha despojado de sus ideales ingenuos para dar paso a un alma que empieza un trabajo doloroso pero necesario, un llamado a la profundidad. El sentido que tiene para ese paciente es que precisa descender. Jung considera que la neurosis se siente como una especie de humillación, una forma de derrota, que nos separa de los demás⁶, y por lo tanto dicha derrota implica necesariamente un descenso que le acompañe. En ese sentido, toda neurosis hace hincar a la persona y decir que no puede con eso, y por lo tanto se necesita tomar el camino del descenso hacia el Hades, el Inframundo. Esta experiencia es arquetípica, en la medida en que se repite, que emerge de lo inconsciente independientemente de la época, descender al Hades es una experiencia del alma humana. En este mismo sentido, tanto el descenso al Hades como el trabajo con lo inconsciente no tiene un punto definitivo de llegada. De allí que Hillman (2004) plantee: “el logos del alma, la psicología, conlleva el acto de viajar por el laberinto del alma, en el que nunca podemos llegar a suficiente profundidad” (p. 45).

Luego de este intento no acabado de contextualizar y matizar el complejo sentido de lo religioso en Jung, se cuenta con un poco más de elementos para entender el significado que Jung (2008, §6) le da a la religión:

Religión proviene del latín “religare”, es decir una observación cuidadosa y concienzuda⁷ de lo que Rudolf Otto ha bautizado con el nombre de lo Numinoso⁸. Es decir, es una existencia o influjo dinámico que no es causado por un acto arbitrario y que operando con total autonomía, se apodera, se enseñorea del sujeto humano, el cual es mucho antes que su creador, su víctima, una condición independiente de la voluntad de este.

A partir de esta definición caben dos preguntas: ¿en qué sentido Jung sostiene que la religión es una observación cuidadosa y concienzuda?, ¿qué se debe observar de esta manera? Una respuesta a ambas preguntas sería, citando a Jung (2008):

6. Para Jung el pecado no es otra cosa más que aquello que nos separa de los demás.
7. Es decir, atenta y dedicada.
8. Numinoso proviene de numen o el significado original de los dioses. Es decir, es la presencia que se refiere a la deidad y abarca el sentido sagrado y de inmanencia que existía en todo el mundo. Similar al anima mundi. Por ejemplo el rayo/trueno es la emanación del *nous*. El trueno es la voz de los dioses del cielo y el rayo constituye su arma, que es destructora de serpientes y enemigos espirituales; furia divina (Cooper, 2007, p. 152).

A mi modo de ver, la religión es una actitud especial del espíritu humano, una actitud que cabría describir, en armonía con el uso original del concepto religio, como la consideración y observación cuidadosa de ciertos factores dinámicos. Las experiencias reunidas por el ser humano en su trato con estos factores, los cuales son concebidos como “poderes” –es decir, como espíritus, demonios, dioses, leyes, ideales o como quiera que los hombres hayan bautizado a dichos factores–, le dictan que su poder y las amenazas o beneficios que de ellos puedan seguirse para la existencia humana son lo suficientemente grandes como para que se les preste una cuidadosa atención.

Estos procesos inconscientes en relación con lo religioso, precisan de un trabajo lento, de rodearlos poco a poco para mirarlos, abordarlos y darles un sentido en cada historia personal, con lo cual también tendrían su poder benéfico y no solo maléfico. Esta sería una tentativa de explicación, la cual quizás quede más clara unos párrafos más adelante.

De otro lado, ¿en qué sentido hace referencia a *Lo numinoso*? De acuerdo con Otto (1965) lo numinoso posee varios atributos: el *mysterium*, lo *tremendum*, *majestad* y *energeia*.

Lo misterioso es definido en un primer momento por Otto (1965, p. 14) “con mayor exactitud por la palabra *mirum* o *mirabile* (admirable)”. No obstante, el sentido preciso que él le quiere dar es el de “lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por lo tanto, colma el ánimo de intenso asombro (Otto, 1965, p. 14). Se estaría hablando de cierta manera de lo inefable, que no se puede expresar con palabras. Lo que no se puede expresar con palabras es a la vez un secreto. Aquí surge la primera relación que se pretende mostrar entre lo religioso y lo inconsciente. De acuerdo con Jung el proceso terapéutico inicia con la confesión de un secreto. Para Jung, lo oculto es un secreto y la posesión de secretos opera como un veneno anímico que aparta a esa persona de la sociedad. Además, esas confesiones lo son en la medida en que opera la vergüenza, o en la medida en que cuesta trabajo contárselo a otro y por eso es que el dispositivo del psicoanálisis se propone como un acto en el que se le confía a otro una serie de secretos que no estaríamos tan dispuestos a contárselos a todo el mundo. En este sentido el psicoanalista sería un guardián de secretos⁹ y entonces es igualmente comprensible el temor o la resistencia a hablar de aquello que es doloroso, que avergüenza y que precisamente por ello se mantiene en

9. Para nada es arbitrario que el espacio para manifestar lo inefable sea el silencio.

secreto. En síntesis, lo inconsciente es todo un “misterio” para quien aún no conoce su lógica y de allí que requerimos, en transferencia, de un psicoanalista para que podamos deshilvanar aquello que se nos presenta como un misterio.

Entonces hay un misterio, es decir, lo que no se puede explicar completamente con palabras. No obstante, serán las palabras, paradójicamente, las que se tienen a la mano para intentar significar la lógica de lo inconsciente. Jung propondría, para evitar dicho obstáculo, la imaginación activa con la cual implicaría: no todo en palabras, se puede emplear un dibujo, o quizá la danza, la poesía o una escultura. Estos son medios para ampliar ese contenido del inconsciente, para conectarse con temas que aún no pueden mencionar o decir y de allí que sea preciso acceder de forma indirecta a lo numinoso. Jung descubre esta posibilidad a través de las religiones orientales que utilizan la meditación y el yoga pues dichas técnicas permiten tener contacto con lo inefable, lo místico y todos aquellos fenómenos que se escapan de la palabra.

Lo tremendo es concebido por Otto en dos sentidos. Desde una mirada positiva corresponde a “un sentimiento ‘natural’ muy conocido, pero que nos sirve aquí para designar aproximadamente y solo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor” (Otto, 1965, p. 7). La otra cara de la moneda es naturaleza negativa. Otto (1965) considera el misterio tremendo como un sentimiento que:

Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y bárbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados (p. 7).

Entonces lo *tremendum* es el temor profundo del ser humano ante la presencia de una fuerza poderosa inexplicable y terrible que genera un gran respeto. Eso que genera respeto, tiene que ver con lo inconsciente pues el temor a los contenidos del inconsciente, lejos de ser infundados, obedecen a razones muy poderosas. Esa observación concienzuda de los fenómenos inconscientes podría ser uno de los motivos por los cuales alguien se mantenga, a pesar de lo difícil, en un proceso de psicoanálisis. También podría explicar por qué muchas personas no quieren pasar por esta experiencia y se van, se retiran, no terminan.

El carácter de *majestad* refiere al poder que tiene la divinidad sobre el hombre, lo cual implica el sometimiento a dicho poder, es el sentimiento de la “propia nulidad” (p. 11). La *energeia* “se percibe con gran intensidad en la orgé o cólera, y evoca expresiones simbólicas, tales como vida, pasión, esencia

afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad, impulso” (Otto, 1965, p. 13).

Se entiende ahora de dónde parte Jung para establecer los nexos entre inconsciente y religión ya que lo inconsciente se parecería a esos sentimientos que tienen el aspecto tremendo, majestad y energía de lo numinoso.

De esta manera se han trazado tan solo unas pinceladas sobre la mirada de lo religioso en Jung. Como se ha dicho, Jung no concibe a lo religioso como la profesión de un credo, más bien es producto y fruto de lo inconsciente, y en cualquiera de los casos amerita una mirada atenta y cuidadosa; “una *religio*, es decir, una *consideración cuidadosa* de las fuerzas inconscientes presentes, a la que es peligroso descuidar” (Jung, 2006, §395).

La visión lacaniana

El propósito de este apartado es plantear, grosso modo, lo que Lacan consideraba respecto de la religión¹⁰. Se abre esta breve presentación con una cita de una entrevista hecha a J. Lacan en 1974, que está publicada en el libro *Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas*, publicado en el 2012, en el cual, en reconocimiento al maestro, se incluye una entrevista hecha a él en Italia en la cual dice que:

Es una reviviscencia de la religión ¿verdad?, ¿y que mejor monstruo devorador que la religión? Es una fiesta continua para divertirse durante siglos como ya ha quedado demostrado. Mi respuesta a todo eso es que el hombre siempre ha sabido adaptarse al mal. Lo único real que podemos concebir, a lo que tenemos acceso, es justamente eso: habrá que buscarles una razón, darles sentido a las cosas, como decimos. De otro modo, el hombre no tendría angustia, Freud no se habría hecho célebre y yo sería un profesor de liceo.

Lacan alude aquí al fenómeno de resurgimiento de lo religioso, del reencantamiento del mundo, al que se alude para contradecir la tesis weberiana que asumía que la racionalidad moderna y científica tendría como efecto el desencantamiento del mundo; y, bueno, no ha sido del todo así, lo estamos atestiguando. El mundo se ha secularizado y reencantado de nuevo y a la vez, ahora bajo la forma de las *religiones privadas* (Miller, 2006), de un reavivamiento de la espiritualidad como experiencia subjetiva, personal. Ahora, Lacan también hace

10. Cabe anotar que en el ámbito lacaniano no solo el propio Lacan ha escrito sobre la relación psicoanálisis-religión, sino que otros autores cercanos a esta línea también han hecho significativos aportes. Se recomienda, entre otros, ver a Allouch, J. (2007) y a Dolto, F. (2010).

relación aquí al impacto subjetivo de lo religioso, al efecto en la constitución de la subjetividad de la religión a la que alude como una “fuerza devoradora” que provee un sentido que sirve para enfrentar lo Real, y la angustia derivada de él, inherente a la existencia, Real más exacerbado ahora por el discurso de la ciencia. Tenemos aquí, pues, vamos a decirlo de una vez, dos perspectivas analíticas interconectadas del fenómeno religioso en Lacan: como hecho socio-cultural, por un lado, y como hecho subjetivo, como efecto subjetivo, por el otro.

Lacan plantea algunos asuntos relacionados con lo religioso en términos de aforismo como además suele ser plantada parte de su enseñanza. Enunció aforismos a la manera de imperativos teóricos, por ejemplo, respecto del amor, señaló tales como que “el amor es dar algo que uno no tiene... a alguien que no lo quiere”, o que “el amor es la respuesta a la no relación sexual” o el controvertido “no hay relación sexual”, entre otros. En el mismo sentido, se podría considerar que hay también aforismos en Lacan respecto de la religión, como por ejemplo, que “la religión triunfará”, “Dios es inconsciente”, “el neurótico es religioso por estructura” o “la religión es un síntoma”, entre los más destacados. Existen en general alusiones por parte de Lacan al fenómeno religioso, a lo largo de toda su enseñanza pero en particular en dos textos en los cuales aborda el asunto de lo religioso de manera explícita y específica. Uno de estos textos es el *Triunfo de la religión*, que es la reproducción de una conferencia de prensa ofrecida en Roma en 1974, y *El discurso a los católicos*, que comprende dos conferencias dictadas en Bruselas en 1960 en las cuales Lacan se refiere al seminario *La ética del psicoanálisis*.

Aunque podría pensarse ligeramente que en Lacan no hubo preocupación por el fenómeno religioso y que por lo tanto no dijo nada al respecto, contrariamente a ese prejuicio, sí existe una lectura psicoanalítica de la religión por parte de este psicoanalista. De hecho, decía: “Yo provengo de los curas”, educado por los hermanos maristas, fue un joven piadoso y alcanzó un conocimiento sensible, íntimo, de los tormentos y astucias de la espiritualidad cristiana. Sabía también hablar maravillosamente a los católicos y familiarizarlos con el psicoanálisis. La Compañía de Jesús apostó a su escuela. Lacan pensaba que la verdadera religión, la romana, al final de los tiempos, engatusaría a todos, derramando sentido a raudales sobre ese real cada vez más insistente e insoportable que debemos a la ciencia¹¹.

En Lacan, es posible entonces detectar dos perspectivas de la lectura de lo religioso, como se dijo anteriormente. Por un lado, lo aborda como un ritual

11. En la presentación del *Triunfo de la religión*.

ceremonial institucionalizado, como un hecho de cultura, sentido que en general también lo describió Freud, como ya se dijo atrás, y que Lacan va a continuar pero que, por otro lado, va a ampliar en términos de la consideración sobre los efectos subjetivos, del alcance que tiene este hecho cultural; parte de la estructura del orden simbólico en relación con la constitución de la subjetividad, como experiencia subjetiva, y este último es un punto también muy importante. Cuando Lacan se refiere a la dimensión de lo religioso como una experiencia subjetiva pasa el campo de lo institucional, de lo religioso, de lo ritual y ceremonial, y lo convierte en una *experiencia* que lo acerca a la *espiritualidad* como una *experiencia personal y subjetivamente susceptible de ser representada*. En este sentido, para Lacan la espiritualidad es una experiencia emocional sensible a la que se le puede examinar sin autentificarla, y contra el telón de fondo del pesimismo radical contra el optimismo científico freudiano (Miller, 2006). En esta perspectiva, el operador teórico *goce* va a ser fundamental para comprender la dimensión subjetiva de la experiencia religiosa o espiritual, sobre todo la noción de *goce Otro*. Existe la tesis lacaniana del vínculo entre el más allá del *goce fálico* y el misticismo.

Existe, sin duda, en la enseñanza de Lacan, una relación entre la religión y estructuras clínicas. La religión es tenida en cuenta como un hecho de cultura, como una institución sociocultural históricamente situada y con efectos subjetivos, en tanto que participa en lo que Lacan denomina el gran Otro, el orden simbólico. De hecho, apuntar a trazar la genealogía de la noción de gran Otro en Lacan es centrarse en las fuentes filosóficas y lógicas, pero también en las teológicas mencionadas en los seminarios *De un Otro al otro* y *Aún* (Vasallo, 2011). Así, vemos cómo la religión aparece referida en la obra de Lacan para explicar sus efectos sobre la estructuración subjetiva. En la histeria está asociada a la insatisfacción y a la disposición de la privación sacrificial. En la obsesión está relacionada a la renuncia pulsional y el sacrificio. “Todo obsesivo cree profundamente en Dios”, va a decirnos Lacan (1956); de hecho, es más agudo y dice a manera de advertencia clínica: “cuidate de los obsesivos, en el fondo siguen creyendo en Dios”, aludiendo un poco a lo que pasaría con ellos durante el proceso de análisis.

En la psicosis está asociada una ausencia del “Nombre del padre”, del significante de la castración, que reaparece como fenómeno elemental invocado en el *delirio místico* típico en algunos psicóticos: “soy el mesías”, “soy el hijo, enviado de Dios”, “soy la mujer de Dios”, etc.; su invocación obedece precisamente a que esta forcluido (suprimido) de la cadena significante. En contraste, en la perversión se asocia a una identificación excesiva con un padre que goza viendo padecer,

sufrir a su hijo. Un perverso no es quien no observa la ley como comúnmente se cree, sino, por el contrario, un fervoroso creyente que la lleva hasta sus últimas consecuencias. Vemos entonces cómo el discurso religioso hace presencia y está representado en la dimensión subjetiva y tiene diferentes formas de aparecer en las distintas estructuras clínicas. En la neurosis, en la psicosis y la perversión tiene un estatuto diferencial como manifestación del gran Otro.

Lo religioso, el goce Otro y la feminidad

Para Lacan, en un doble sentido incluso paradójico, la experiencia religiosa está ligada al goce, a este paradójico concepto lacaniano (Dunker, 2002). En Freud la religión prohíbe el goce. Es un goce prohibido en el que está inhibida la satisfacción pulsional. No se tiene derecho a gozar y, por lo tanto, constituye un deseo que produce culpa y miedo (y goce en plus). Estos dos afectos lo producen la mayoría de las religiones institucionalizadas, son la base de la sujeción de los individuos, valga la pena señalarlo. La religión fundamentalmente produce en términos subjetivos dos afectos-efectos generales; para decirlo grosso modo: por un lado, produce culpa y, por el otro, miedo; y estas a su vez son la base estructural subjetiva, afectiva de la estructura clínica neurótica y determinantes de modalidades de goce, de experiencias que se ubican en un más allá del placer y que le hacen obstáculo a la realización del deseo que anima al sujeto. Así, tenemos que la culpa es estructural en el caso de la obsesión (el obsesivo duda, auto-impugna y fracasa –goza– en relación con su deseo por un profundo sentimiento de culpa respecto de su padre), y el miedo es estructural en el caso de la histeria (la histérica seduce, triunfa y desprecia quedando insatisfecha –goza– respecto de su deseo por un temor a la desintegración del yo, a la locura).

Hemos de advertir que en Lacan la noción de goce alude paradójicamente en uno de sus sentidos a la experiencia de desgaste que implica al cuerpo, a una experiencia de displacer sin sentido para el sujeto, a la satisfacción de la pulsión de muerte (Braunstein, 2006), pero por el otro lado, alude también y paradójicamente a una modalidad de satisfacción de la pulsión (así sea la de muerte), el goce sexual es el paradigma del goce, por ejemplo. En Lacan lo religioso se trata entonces de un goce suplementario que completa imaginariamente la “no relación sexual”; en ese sentido, para él tiene sentido la expresión “Dios es amor”, igualar, hacer equivalentes a Dios y el amor, en la medida en que para Lacan el amor es la respuesta para la “no relación sexual perfecta”, es decir, la religión en cierto sentido para Lacan viene a ser la sutura de la que el sujeto

dispone para poder lidiar con una condición que le es estructural: la castración, que él denomina bajo la fórmula: “no hay relación sexual”. Esto significaría, entonces, en síntesis, que para Lacan Dios es la respuesta neurótica a la “no relación sexual”, a la castración simbólica y, en tanto, tal Dios y el amor son equivalentes.

Ahora bien, anteriormente se dijo que el operador teórico *goce* tiene una dimensión paradójica (es satisfacción pulsional, por un lado; de la pulsión de muerte, por el otro, o sea es un displacer satisfactorio), y en el caso de la relación del goce con lo religioso sucede lo mismo, pues de un lado, se plantea la dimensión de que el goce (en el sentido de satisfacción sexual que no de padecimiento), en el caso de Lacan, está prohibido en el ámbito de lo religioso, mas también se asocia lo religioso al *goce Otro*, un goce que no tiene límites, que está *más allá del goce fálico* y que es representativo por tal razón de la dimensión femenina, pero adicionalmente, en ese mismo sentido, es el goce femenino lo que más se acerca a la expresión subjetiva de la espiritualidad en Lacan, es decir, la experiencia religiosa en tanto que espiritualidad subjetivamente experimentada está del lado femenino (Nasio, 1991).

En síntesis, se podría decir que *hay una relación estrecha entre un más allá del goce fálico, goce femenino y misticismo*. Particularmente, se presenta una cierta crítica a la condición contemporánea de la religión porque además de que el mundo se seculariza, esta va a perder esa cierta dimensión institucionalizada general y va a reaparecer como muy fuertemente reforzada pero en el ámbito de la religión privada, como una experiencia singular y subjetiva. Lacan va a asociar la experiencia mística, espiritual a un goce sin límite, a un goce Otro que es propio de la posición femenina, que no necesariamente tiene que ver con la mujer, aunque no se niega, sino con la posición subjetiva de un goce que no tiene límites, que coloca al sujeto en contacto con la noción de lo infinito, de lo abierto. En pocas palabras, para Lacan, la esencia natural de Dios es el goce femenino. Dios, la experiencia espiritual de él, participa del goce Otro, del goce sin límite que introduce la dimensión de lo infinito. El goce místico es una variante del goce femenino, del goce Otro, sin límite.

Ciencia, religión y psicoanálisis

Pero, para poder entender también y en sentido más amplio la dimensión de comprensión de lo religioso en Lacan hay que establecer una relación inevitable con la ciencia. Hay una relación topológica, de nudo entre psicoanálisis, ciencia y religión. Tres elementos anudan estas tres instituciones, a saber: son una

práctica, aluden a un saber y a la verdad, y se fundamentan en la creencia. Freud pensó que la religión era una ilusión y que como tal se disiparía con el avance científico. Ese era un optimismo en él, pero se equivocó. Weber, por su parte, creía igualmente que la modernidad, con su racionalidad y promesa de progreso científico, debilitaría la religión y el efecto sería el desencantamiento del mundo derivado de la institucionalización de un nuevo “mito”: el “mito de la ciencia”. Pero Lacan en ese sentido sería antiweberiano y antifreudiano, si se permite la expresión, pues pensaba que por el contrario que la romana, la “verdadera religión” triunfaría al poder diseminar sentido allí donde la ciencia solamente ampliaba la brecha de lo *real*. Es decir, que mientras usualmente creemos que la religión y la ciencia no tienen nada en común, Lacan va decir sí tienen no solo algo sino mucho en común, están apuntándole a una dimensión central que es dimensión de *la verdad y el sentido*, aunque se habrá de advertir también que el estatuto de la verdad en ambas instituciones es diferente, que no hay necesariamente relación lineal entre sentido y verdad, y que si bien la ciencia produjo muchas explicaciones de sentido, un efecto no calculado de su acción social, como diría Weber, también fue que introdujo mucho sinsentido, como lo vemos en el caso del crecimiento versus el progreso que no han sido equivalentes y que han significado la defraudación de una promesa, la del positivismo.

Las tres instituciones son *una práctica* que tiene como fundamento *una creencia*, pero curiosamente allí donde la ciencia creía poder ofertarle todos los sentidos y la respuesta al hombre, quedó demostrado que, por el contrario, la ciencia exacerbó lo *real*, en tanto que explicó muchas cosas pero aún le faltan muchas más por explicar; porque hizo retroceder la muerte en algún sentido, pero le abrió el paso en muchos otros. ¿Y qué significa lo *real* para Lacan? En su enseñanza lo *Real alude como concepto a aquello que es insoportable para el sujeto, aquello que se resiste a la simbolización* y que por lo tanto produce como efecto *la angustia*, un sin-sentido angustiante. ¿Acaso no es la angustia el campo fértil donde la religión encuentra su mayor posibilidad de operación? ¿La muerte como el máximo *real* y fuente de angustia no es acaso un patrimonio que la religión sabe explotar muy bien? Entonces, para Lacan, *allí donde la ciencia falla, la religión triunfa* porque ella es capaz de proveer un sentido allí donde la ciencia con toda su parafernalia no hizo más que exacerbar lo *real*, y si la religión no tiene un sentido que proveer con su repertorio previo es incluso capaz hasta de inventárselo, va a decírnoslo. Es en ese sentido que la religión es un síntoma, pues es un accesorio que da consistencia ontológica al hombre, le permite consistir imaginariamente, le permite existir sin el desgaste que implica la angustia del sinsentido que impone lo *real* que no cesa de aparecer ante los ojos humanos. Finalmente, consideró que “la ciencia atraviesa, afortunadamente, por una crisis

de responsabilidad. Yo lo anuncié: lo real tomará la delantera, como siempre” (Lacan, 1974).

Partamos entonces de comprender que *el psicoanálisis es una hermenéutica de la sospecha*, que reintroduce al contrario de la religión, el sinsentido para develar la verdad, pues el sentido obtura el acceso a *la verdad última*, a saber: que *estamos castrados*, que *somos seres en falta*, y *la falta en ser* es una condición estructural en el sujeto. Para Lacan, la religión es una conjunción entre el sentido y la verdad. Mientras que el psicoanálisis es una experiencia que apunta, por el contrario, a mostrar el hiato que existe entre el sentido y la verdad, porque el sentido, muy por el contrario de lo que se piensa, vela la verdad. Y esto es lo que no deja de revelarse bajo la forma del síntoma.

Para Lacan, a pesar de que la ciencia y la religión suponían un hiato insalvable en Occidente, en su opinión, ambas participan del mismo propósito para el hombre: inundarlo completamente de sentido; de un sentido que lo colma y lo calma, que lo hace pensar que la dimensión de lo *real* no tiene efecto sobre él, que no lo alcanza, ya sea en este mundo terrenal o en el otro celestial, pura fantasía: imaginarización de lo real. Ahí donde la ciencia falla, la religión triunfa y donde fallan ambas como antídoto imaginario a la angustia del hombre es que el psicoanálisis encuentra toda su posibilidad simbólica como recurso existencial para los seres humanos, pues de lo contrario, “*si la ciencia o la religión ganan, el psicoanálisis está acabado*”, dijo Lacan enfáticamente advirtiendo también a los psicoanalistas de esto en 1974. Mas también advirtió con algo de humor negro, que le era característico, “para mí la única verdadera ciencia a seguir es la ciencia ficción, la otra, la oficial, la que tiene sus altares en los laboratorios, avanza a tientas, sin equilibrio, incluso comienza a tener miedo de su propia sombra” (p. 54).

De otro lado, el punto común entre el psicoanálisis y la religión como prácticas sociales –sobre todo en la manera como se define la religión en la actualidad–, se encuentra más en el orden de lo privado, lo personal y de la experiencia de lo espiritual. Ambas, psicoanálisis y espiritualidad, son prácticas, pero ante todo experiencias que parten de una creencia y apuntan a la verdad. El psicoanálisis y la espiritualidad son experiencias subjetivas, emocionales y sensibles que no dejan el sujeto intocado, es en ese sentido que son verdaderas experiencias subjetivas, pues el sujeto está íntimamente comprometido y afectado en lo que le acontece, son experiencias de afecto y efecto. En ese sentido, tanto para Jung, como ya se ha dicho atrás, como para Lacan, la dimensión de lo religioso es ante todo una experiencia. Para Jung una experiencia es un acontecimiento que ha sido

sometido a la reflexión, y para Lacan, una experiencia es toda situación aquella en la que el sujeto no ha podido pasar intocado, es decir, todo acontecimiento en el que por su fuerza, valor o significación el sujeto está completa e íntimamente comprometido, en el que él no pudo dejar de percatarse, de tomar conciencia de aquello por lo que pasó y, en ese sentido, la espiritualidad es una experiencia con efecto de rectificación subjetiva, en tanto que experiencia de relación con la verdad constitutiva del sujeto articulada en su historia. Podríamos decir sin temor a equivocarnos que esto es así tanto para Jung como para Lacan. Tenemos aquí pues un punto común entre dos autores a los que pensamos general y prejuiciosamente tan distantes.

Contrario a lo que se suele considerar como una cierta condición de distancia entre el psicoanálisis y lo religioso, tenemos que a partir del planteamiento de Lacan, teniendo como pivote la dimensión de la verdad, la experiencia de la religiosidad o de la espiritualidad y la del psicoanálisis se aproximan como experiencias subjetivas. La relación psicoanálisis-espiritualidad se puede pensar así en un doble sentido: de un lado, el psicoanálisis como un recurso de inteligibilidad teórica que presta su arsenal conceptual para interpretar la experiencia espiritual, o de otro, el psicoanálisis, el análisis personal en sí mismo como una experiencia espiritual, como lo discutirá mas adelante el colega Héctor Chaves, en la que los sujetos que la atraviesan solo al final de su análisis se volverán ateos, “ateos viables” en el sentido que hacen de Dios un objeto de conocimiento.

Respecto del psicoanálisis como experiencia, Jean Allouch (2007) desarrolla un argumento como respuesta a la provocación de Michel Foucault en 1982 quien en su curso sobre “La hermenéutica del sujeto”, observaba que el psicoanálisis no había sabido pensarse “en la línea histórica de la existencia de la espiritualidad y la sus exigencias”. Por lo tanto, habría olvidado precisamente lo que es: *una experiencia espiritual*, mediante la cual, a través de otro, el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a su verdad. Solamente Lacan, agregaba Foucault, no habría participado en ese olvido (Allouch, 2007). Mas, sobra aclarar que respecto de este particular el colega Héctor Chávez avanzará y profundizará más en el capítulo siguiente.

Para Jean Allouch (2007) el psicoanálisis es un ejercicio espiritual en tanto que *es una experiencia de relación del sujeto con la verdad*. Allouch propone que la experiencia analítica sería una manera de practicar el antiguo “cuidado de sí”. Es decir, insta a alinear el psicoanálisis no con cualquier práctica médica o psi, sino con lo que Foucault llamó “ejercicios espirituales”. Es a partir de este eje que insta a pensar el psicoanálisis en una operatoria que el mismo denomina

“spycanálisis”. Para él el psicoanálisis podría considerarse como una experiencia espiritual incluso ya desde el campo freudiano, y por supuesto en Lacan.

En ese sentido, para Allouch (2007) la espiritualidad es una experiencia subjetiva que pone al sujeto en contacto con la verdad. ¿Cuál verdad? La verdad que lo constituye: que está castrado, que su núcleo ontológico es vacío, una falta que se vuelve la fuente que explica el deseo que lo anima a trascender, pues solo desea aquel que ha sufrido falta y solo desea trascender aquel que ha reconocido su limitación, su finitud, su negatividad: que “es un ser para la muerte”; esta última es la falta más radical, la castración absoluta. En este sentido, se trata de reconocer la verdad: que es un sujeto en falta y que como tal está animado por un determinado y singular deseo, del que sabe poco, pero en el que precisamente reside toda su libertad y toda su potencialidad de realización, y ante el cual su única responsabilidad como sujeto, para los lacanianos, es que no ceda en relación con aquel deseo que le anima, que no caiga en la “cobardía moral” y que trabaje con insistencia por conquistar aquella verdad que le ha constituido, sabiendo que no es posible decir “solo la verdad y nada más que la verdad” (Braunstein, 1980), que la verdad no puede ser dicha toda y que siempre hay algo que escapa como resto, pero tampoco que se debe dejar de insistir en alcanzarla en la medida de lo posible.

Si Nietzsche anunció la muerte de Dios, de la metafísica a través de la famosa frase “¡Dios ha muerto!”, Lacan va a decir ino, Dios es inconsciente! Lacan en cuanto al efecto de la religión católica nunca se apartó un milímetro de lo que escribió Freud sobre la iglesia: cualquiera que esta sea no aporta otra cosa que identificaciones e ideales, y es importante también recordar que es de ideales que estamos enfermos, y son los ideales los que se mantienen vivos en nuestro inconsciente, tiranizándonos. Lacan impulsaba respecto a la práctica psicoanalítica algo contrario a la práctica religiosa: siempre fue lo más contrario a la promoción de cualquier tipo de identificación, a ideales de ninguna especie. *Dios ha muerto* en Nietzsche no significa el fin de la fe, sino el fin de los relatos absolutos. La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo suprasensible no tiene eficacia, no prodiga vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo ha llegado a su fin (Heidegger, citado por Tamayo, 2010).

Ahora bien, qué quiere decir “Dios es inconsciente”. Lacan al señalar la fuente del inconsciente sobre la divinidad hace de Dios un significante, un concepto, una idea. Es decir, en el caso de la experiencia clínica para un analista lacaniano, no se trata tampoco de una lucha contra la dimensión y el valor subjetivo,

incluso de soporte que ha tenido la religión para un sujeto, en el sentido que para Lacan, la religión es un síntoma. En el sentido de que como todo síntoma es lo que le da consistencia ontológica al sujeto, es decir, la religión tiene la particularidad de ser una experiencia y además una representación que le da consistencia ontológica al sujeto como ser de lenguaje, de la misma manera como se podría decir en el caso del amor que *“toda mujer es síntoma para un hombre”* porque le da consistencia ontológica a la condición de ser hombre, de ser un ser estorbado por el falo, como diría Braunstein (1990), que tiene que probar constantemente que él es portador del falo y en tanto tal “potente”, “capaz de”; no gratuitamente el problema del hombre es el poder, mientras el de la mujer es el amor. Y en ese mismo sentido, la condición religiosa sería un síntoma para todos los seres humanos en general.

Lo que es religioso en el psicoanálisis es el Dios significante, es decir, el dios del decir, el dios del gran Otro como lugar de la palabra, como tesoro de los significantes. Dios está fundado en el hecho de la palabra, y es la palabra la que ayuda a exorcizar ese determinado Dios de la religión con el que pueda haber un exceso de identificaciones que produce sufrimiento. Ahora bien, sí Dios está muerto, para Lacan, nada está permitido. Si no, miremos cómo la anorexia, como psicopatología contemporánea, es el correlato de la excesiva oferta de objetos de consumo. Así como las depresiones son el correlato de ofertas de diversión –hoy una poderosa industria, la del entretenimiento–. Ambas son patologías del tedio, que muestran cómo en la época del discurso del capital, donde todo se oferta sin límite, nada hace barrera al goce pernicioso y todo parece posible generando un exceso de imaginización de lo simbólico y lo real, donde parecería no haber lugar para la castración, aparecen neo-patologías que son su reverso, la negación a comer, a divertirse, a consumir.

Lacan ha dicho “Dios es inconsciente”, y podríamos encontrar algunas similitudes entre el estatuto del inconsciente y la idea, la representación general de Dios. Veamos solo algunas: No se ve pero tiene efectos y manifestaciones en todas partes; es omnipresente; sobredetermina la vida de los hombres más allá de lo que ellos mismos están dispuestos a aceptar; es paradójico, determina la máxima felicidad posible tanto como la infelicidad sobre todo para aquellos que lo ignoran; se constituye como una verdad indiscutible en el sujeto independientemente de que lo acepte; y produce miedo y hasta horror, pero cuando “se habla con él”, se entra en relación directa con este, produce paz, plenitud y realización. Como se ve, es difícil saber de qué se habla exactamente, si del inconsciente o de Dios, esa es la condición de similitud que puede establecerse

en esas dos dimensiones que están allí, independientemente de que seamos conscientes o no de su presencia en nuestras vidas.

Volvamos, entonces, a la pregunta: ¿por qué para Lacan la religión triunfa? Porque explota la condición estructural del sujeto, es decir, la condición de ser un ser dividido subjetivamente entre los ideales de la cultura en la que la religión tiene mucho que ver y lo que él supone su deseo más íntimo, ignorando que su deseo es el deseo del Otro ante el cual el único chance que tiene es consentir o no. La religión, al proveer sentido allí donde la ciencia falla, inunda de sentido y “reduce” –no siempre– la angustia de castración. Esto produce un efecto de des-responsabilización del sujeto de haber cedido ante su deseo –de lo único que es éticamente responsable–. La religión es susceptible de encargarse de lo que corresponde a lo real, a saber: el sentido, incluso es capaz de inventárselo y la religión de eso sabe bastante. Sabe como manipularlo.

Para los psicoanalistas también es claro que existe un retorno de lo religioso y un reencantamiento del mundo, pero se tiene que hacer un comentario y es el siguiente: hay ciertas formas de emergencia de la experiencia religiosa, al estilo *new age*, que incluyen el budismo zen, las prácticas corporales y marciales como el yoga, el tai chi, el chi kung y la meditación, todas susceptibles de ser tomadas como disciplinas del sentido. Mas aquí quiero hacer una crítica en un doble sentido: por un lado, a los psicoanalistas que a veces con una cierta actitud despectiva, incluso irrespetuosa y presuntuosa, ubicados en la posición de amos del saber, hacen referencia a las prácticas orientales con un cierto desdén, criticando de ellas que se trata simplemente de formas en las que se intenta reducir la tensión del yo, derivadas de la condición imaginaria, pero en las que ellos no acreditan mucho en la medida en que se trata de formas de la evasión de la castración. En ese sentido, tengo que decir que hay que diferenciar cuando una práctica espiritual de ese tipo tiene sentido pleno en Oriente en concordancia con ese particular orden simbólico y la forma como se ha instrumentalizado su uso en Occidente; eso es necesario tenerlo claro, pues a veces me parece que hacen juicios apresurados y generalistas sobre esto desde el punto de vista del psicoanálisis, como una propuesta que sin duda es hija de la ciencia occidental, en la que no se diferencian los sentidos que soportan y justifican esas prácticas, dentro un repertorio cultural que les da sentido en su propio origen, independientemente de los sentidos atribuidos particular y explícitamente o no por algunos de sus practicantes occidentales. Me parece un poco exagerado y a veces inclusive irrespetuoso que se hagan ese tipo de juicios sin precisar a qué exactamente se está haciendo referencia. No significa esto que tal crítica no tenga lugar en algunos casos, el problema es un juicio de generalización.

Pero, en igual sentido, y por desconocimiento de lo que se trata efectivamente la práctica psicoanalítica, se podría criticar a algunos de los psicólogos transpersonales (aquellos que también han incluido la pregunta por lo espiritual como condición constitutiva de los seres humanos)¹², muchos de los cuales han incluido seriamente –o no– algunas de las prácticas orientales como parte de su estilo de vida, y que incluso a veces las “teorizan” e incluyen dentro de su repertorio terapéutico, pues también ellos caen en el prejuicio y hacen una lectura no muy acertada del psicoanálisis al cual, con igual desdén y aire de superioridad, califican con frecuencia como “una terapia de segundo chakra”, porque solo alude a los instintos, fundamentalmente el sexual; porque no incluye el cuerpo dentro de la técnica y todo lo reduce al campo de la palabra, al que identifican casi literalmente con el de la mente. Esto tampoco es cierto. El psicoanálisis sí cree en la eficacia de la palabra (y de hecho basa su terapéutica en un trabajo que se ubica entre la palabra y el cuerpo), pero no lo reduce todo a ella, reconoce la existencia de lo *real*, de aquello que no puede ser tramitado por la palabra, incluso para quien se analiza, quien paradójicamente termina reconociendo que “no todo se puede” decir, que al final siempre resta algo, que el saldo de un análisis es un resto in-simbolizable pero no por ello necesaria y desbordadamente angustiante, que sabe que la verdad nunca será posible de decirse toda, y en ese sentido reconoce el límite de la palabra. De hecho, puedo decir lo siguiente: para mí, como alguien que se entrenó en psicología transpersonal en algún tiempo y fue sujeto de este tipo de terapia y la experienció, pero que también posteriormente llevó hasta sus últimas consecuencias la experiencia de analizarse, que se analizó, el psicoanálisis es una terapia transpersonal y comparte con ella muchos de sus presupuestos y propósitos, en el sentido que permite trascender el drama personal y quedar en posibilidad de realizar la mayor potencialidad como ser humano. De hecho, para Lacan (1953) “la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su propia historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir, hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales¹³ [...] la historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente” (p. 6).

12. Para esta perspectiva psicológica el ser humano está holísticamente constituido por el cuerpo (burdo y sutil), la mente (emociones y cogniciones) y el espíritu (amor, perdón y vacuidad). Para una mayor información e introducción sobre el tema, ver Duque, Lasso y Orejuela (2011).

13. El subrayado es nuestro.

Lo anterior significa que el sujeto en Lacan es pensado más allá de sí mismo, más allá del solipsismo, en una estrecha relación con el Otro, con lo social; y la apuesta terapéutica parte de esta consideración para comprender que un sujeto nunca está absolutamente solo sino siempre está ligado a los demás que le han sido significativos. Lacanianamente hablando, un análisis, como psicoterapia, es la experiencia de atravesamiento del fantasma como una pantalla que limita el deseo y exacerba el goce, para quedar en la posición favorable de establecer una relación sublimatoria y fecunda con el conjunto de la cultura y la existencia. En suma, creo que hay un exceso de prejuicio entre psicoanalistas y psicólogos transpersonales, que como visos de fundamentalismo estamos llamados a superar.

Finalmente, retomando lo religioso, hay una última referencia a lo que se considera una especie de pesimismo psicoanalítico que siempre se reprocha. Este pesimismo parecería contrario a la visión positiva, de sentido pleno que provee la religión, que siempre tiene un cielo que ofrecer ante lo real de la muerte y el dolor inherente a la existencia humana. “Es que Freud era muy pesimista”, “es que Lacan era muy pesimista”, se escucha decir con frecuencia. Ante esto voy a permitirme responder con sus propias palabras trayendo dos respuestas que frente al pesimismo Freud y Lacan ofrecieron en un par de entrevistas que se pueden ver en Orejuela (2012):

Con Freud:

(...) Así que usted es pues un profundo pesimista, le inquiera George Silvester en 1926. Freud responde: “No, yo no lo soy, no permito que ninguna reflexión filosófica arruine mi disfrute de las cosas simples de la vida. No me haga parecer un pesimista. Yo no tengo desprecio por el mundo, expresar desdén por el mundo es solo otra manera de cortejarlo, de ganar audiencias y aplausos. No, yo no soy un pesimista o al menos, no mientras tenga a mis hijos, a mi esposa y a mis flores. No soy infeliz, al menos, no más infeliz que otros” (p. 50).

Y con Lacan:

(...) Se diría entonces que usted siempre es un pesimista, le dice en Roma Emilia Granzotto, en 1974, ante lo cual Lacan responde: “Eso no es cierto, no me clasifico entre los alarmistas ni entre los angustiados. Sería muy infeliz el psicoanalista que no supere el estadio de la angustia; es cierto, a nuestro alrededor hay cosas horripilantes y devoradoras como la televisión o la religión, por medio de la cual gran parte de nosotros ha sido fagocitada, pero esto ocurre porque hay personas que se dejan fagocitar, hasta se inventan un interés por aquello que ven o en lo que creen” (p. 59).

Bibliografía

- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Braunstein, N. (1980). *Sujeto, psiquiatría y psicoanálisis: hacia Lacan*. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2006). *El goce, un concepto lacaniano*. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1990). *Freudismo, Lacaniano*. México: Siglo XXI.
- Cooper (2007). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Dolto, F. (2010). *El Evangelio frente al psicoanálisis*. Madrid: Cristiandad.
- Dunker, C. (2002). *O calculo neorotico do gozo*. Sao Paulo: Escuta.
- Duque, J., Lasso, P & Orejuela, J. (2011). *Fundamentos epistemológicos de las psicologías con énfasis en psicología transpersonal*. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Freud, S. (1907 [1991]). Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1910 [1991]). Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1921 [1991]). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1926). El valor de la vida: una extraña entrevista con Freud. Por: George Silvester. En: Orejuela, J. (Org). (2012). “Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas”. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Freud, S. (1933a [1991]). El porvenir de una ilusión. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933b [1991]). Los textos fundamentales del psicoanálisis. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1933c [1991]). *Tres ensayos para una teoría sexual*. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1939 [1991]). Moisés y la religión monoteísta. *Obras completas*: Buenos Aires: Amorrortu.
- Giegerich, W. (2008). *The soul´s logical life: Towards a Rigorous Notion of Psychology*. Frankfurt: Peter Lang.
- Hillman, J. (2004). *El sueño y el inframundo*. Barcelona: Paidós.

- Jung (2001). *Civilización en transición*. Obra Completa, Vol. 10. Traducido por Martín, C. Madrid: Trotta.
- Jung (2002a). *Mysterium Conjunctionis*. Obra Completa, Vol. 14. Traducido por Rivera, J., Navarro, J. & Galán, E. Madrid: Trotta.
- Jung (2002b). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Obra Completa, Vol. 9/I. Traducido por Gauger, C. Madrid: Trotta.
- Jung (2005). *Psicología y alquimia*. Obra Completa, Vol. 12. Traducido por Bixio, L. Madrid: Trotta.
- Jung (2006). *La práctica de la psicoterapia*. Obra Completa, Vol. 16. Traducido por Pérez, J. Madrid: Trotta.
- Jung (2008). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Obra Completa, Vol. 11. Traducido por Fernández, R. Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (1953). El seminario, libro 1, *Los escritos técnicos de Freud*. Madrid: Paidós.
- Lacan, J. (1956). El seminario, libro 4, *La relación de objeto*. Madrid: Paidós.
- Lacan, J. (1960). *Discurso a los católicos*. Madrid: Paidós.
- Lacan, J. (1974). *El triunfo de la religión*. Madrid: Paidós.
- Lacan, J. (1974). Freud por siempre. Entrevista a Jacques Lacan. Por: Emilia Granzotto. En: Orejuela, J. (Org). (2012). “Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas”. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Miller (2006). Prólogo. En: Goldenberg, M. & Chorne, D. (2006). *La creencia y el psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nasio, J. (1991). *El dolor de la histeria*. Buenos Aires: Paidós.
- Orejuela, J. (2012). *Palabra plena: conversaciones con psicoanalistas*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Otto, R. (1965). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Tamayo Pérez, L. (2010). *Dios no ha muerto, es inconsciente*. Recuperado de: <http://cartapsi.org/spip.php?article159>
- Vasallo, S. (2011). *El gran Otro, el otro sexo y el goce femenino: examen de la lógica que subtiende a la “no-relación sexual” y el abordaje lacaniano del misticismo*. Curso de doctorado. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires.

El psicoanálisis como un ejercicio espiritual

Por. Héctor Reynaldo Chávez Muriel

La posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más. Además, veremos que ése fue siempre el caso.
(ALLOUCH, 1998, p. 169)

La intervención de Jean Allouch resulta provocadora. Pero, ¿acaso no fue el mismo Michel Foucault quien en repetidas ocasiones cuestiona al psicoanálisis, más particularmente, a la función del psicoanalista como un confesor? ¿Cómo es posible llevar a cabo esta arriesgada maniobra al decir que "...ese fue siempre el caso" (la posición foucaultiana acerca del psicoanálisis)? Es en el marco de un seminario en París (1998) donde Allouch menciona esta frase y comenta el "sismo" que provocó la aparición en 1964 de la *Historia de la locura en la época clásica*. En ese entonces, los "especialistas" en la locura hacían saber que Foucault se equivocaba; la más importante revista de psiquiatría, *L' évolution psychiatrique*, organizaba todo un coloquio para excomulgarlo, Jacques Derrida se interesaba en demostrar que Foucault se equivocaba también en la lectura a Descartes. Ocurría un "sismo" similar en los especialistas cuando Foucault emprendía sus estudios sobre la época helenística y pensaba la relación sujeto-verdad como una nueva forma de estudiar la subjetividad. Por su parte, Lacan celebraba ese

“sismo”¹. Tanto *la primacía del sujeto* como *la verdad* debían ser cuestionadas y ahí existía un punto de encuentro entre Foucault y Lacan:

Si no existe la verdad, lo que está claro tanto para Foucault como para Lacan, esos dos guerreros se reúnen también para decir que el problema no es el de la verdad sino el de decir lo verdadero [...] ese decir verdadero nunca será más que un semi-decir según Lacan o, versión Foucault, más que un decir sometido a reglas según las cuales será refutado verdadero o falso, mediante lo cual si la verdad no es “semi”, será múltiple (Allouch, 1998, p. 173).

Tanto psiquiatras como helenistas sintieron que su piso se movía con el “sismo” que provocaba la *Historia de la locura en la época clásica* y todos los estudios de Michel Foucault respecto a la época helenística. ¿Y qué ocurría con los psicoanalistas? “(...) los psicoanalistas no gritan ante el error, ante los errores; no, se callan y se aterran, como si Foucault no los hubiera tomado como facción. Como si no hubiera articulado públicamente una crítica razonada del psicoanálisis” (Allouch, 1998, p. 174), dicho de otro modo, los psicoanalistas no aceptaban que alguien distinto a ellos mismos pudiera cuestionar su modo de operar. Por su parte, Allouch (1998) fija toda su atención en Foucault:

A menos que el análisis esté allí donde Foucault se situaba, del lado de Foucault en lo que era su base inicial para esa crítica, a saber, su cuidado, su anhelo, su proyecto de inventar una nueva erotología. Vale decir, cuando Foucault despliega esa crítica, el psicoanálisis según Lacan no se hallaría allí donde Foucault localiza al psicoanálisis, en especial como una técnica de la confesión, sino que por el contrario estaría muy cerca de Foucault (p. 174).

Proponer al psicoanálisis como una *erotología* del lado del proyecto de Foucault puede sonar inconcebible². Sin embargo, Allouch hace notar cómo, en el momento en que Foucault criticaba justamente al psicoanálisis como empresa que hacía confesar, Lacan declaraba: “Respecto a ‘la imaginación al poder’, no soy yo el que los hace decir [*id. est: a los izquierdistas*]. Como tampoco, por otra parte,

1. “Foucault irrita. ¡Pero no irrita a Lacan! Lacan fue uno de los pocos que celebró el sismo de la *Historia de la locura*. Luego la cosa se repitió, muy al final del recorrido foucaultiano, con los helenistas. Muchos de ellos se pusieron a gritar escandalizados y ese grito nos ha proporcionado numerosos estudios sobre el eros griego [...] Y Lacan también en eso, al estudiar El banquete en la época en que lo hizo, es la excepción” (Allouch, 1998, p. 171).
2. Allouch ha prolongado esta propuesta. Véase: *El sexo como verdad. Erotología de pasaje II (Le sexe de la vérité - Érotologie analytique II*, Traducción de Silvio Mattoni), Cuadernos de litoral, Córdoba, 1999; “Faltar a la cita. Sobre “Kant con Sade”. *Erotología analítica III*” (*Ça de Kant, cas de Sade - Érotologie analytique III*, Traducción de Silvio Mattoni), Ediciones Literales, Córdoba, 2003.

le hago decir lo que sea a nadie. Es mi función más bien escuchar” (Allouch, 1998, p. 175). Si seguimos la lectura de Allouch, Lacan había indicado que la interpretación analítica era un “Yo no se lo hago decir”: “el psicoanálisis, el lacaniano en todo caso, con su ‘Yo no se lo hago decir’, se sitúa en las antípodas de la confesión” (Allouch, 1999, p. 175).

No se trataría entonces de escapar de la crítica foucaultiana sino, por el contrario, de “ajustar la tuerca de esa crítica” poniendo en práctica una analítica que no debe ser menos crítica que la de Foucault, quien reconoce todo el poderío de los análisis de Lacan:

[...] me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema justamente de las relaciones entre el sujeto y la verdad [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo (Foucault, 2002a, pp. 43-44).³

Debido a la importancia dedicada a la relación entre sujeto y verdad, Lacan no estaría allí donde Foucault llega a atacar, oportunamente, al psicoanálisis. Igualmente, podemos decir, Freud construyó su psicoanálisis contra la normalización social (Allouch, 1998), contra un biopoder impuesto desde el siglo XVII, tal cual como hoy podemos entender el surgimiento del pensamiento de Michel Foucault como una lucha contra la *episteme* que lo envolvía, esa misma que velaba por cierta supremacía del sujeto. Y fue Lacan, una vez más, quien llamó la atención de Foucault:

El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia [...] creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Lévi-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser,

3. Jean Allouch se vale de esta cita para seguir su argumento, pero debido a que en el momento de su conferencia en París (1997) no se encontraba aún publicado el curso donde Foucault hace esta afirmación, debe basarse en el libro de Rajchman *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética* (publicado primero en inglés bajo el título: *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. New York, Routledge, 1991). La deuda por parte de nosotros con Rajchman es grande, en la medida en que nos ha permitido dejar la puerta abierta a la relación entre Lacan y Foucault, impensada por muchos hasta hace algún tiempo.

a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido Cartesiano, como punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis (Foucault, 1999b, p. 169 [ed. en francés: Foucault, 2001c]).

Foucault admite que fue en sus años de estudiante cuando al empezar a leer a Lévi-Strauss y Lacan se interesa por tratar de liberar lo que se ocultaba detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “Yo” (Foucault, 2001d, p. 1024). En otros términos, “nuestra prolongación de Lacan con Foucault consistirá en este caso en sostener que no hay en Lacan teoría del sujeto [ide hecho, ese es el caso!]” (Allouch, 1998, p. 180), como tampoco la hay en Foucault, al menos en términos cartesianos. Esta ausencia de teoría del sujeto lleva a Allouch a cuestionar la manera en que se entiende la puesta en marcha de estos dos pensadores:

Lacan no es una tesis, no es un “sistema de pensamiento”,⁴ es un camino abierto, es un movimiento, es un recorrido.⁵ [...] No hay nada extraño, si Lacan (como Foucault) es esencialmente un camino, en que podamos prolongar (y no “seguir”, como se dice entre los lacanianos) a Lacan yendo más lejos que él en la liberación del psicoanálisis con respecto al bio-poder (Allouch, 1998, p. 181).

Con Foucault ocurre algo similar. Nos encontramos con problemas nodales, cuestiones a las que no se les puede “hacer el quite” fácilmente. Nos referimos a cuestiones, por ejemplo, como: “su profunda historia personal”; “la influencia en su quehacer intelectual de las diferentes escuelas de su tiempo”; “sus constantes viajes”; “su silencio escritural de casi ocho años”; “la pregunta por su lugar de autor y poseedor de una obra”. Son cuestiones, todas éstas y otras más, que fácilmente pueden ser nombradas como simples datos biográficos y que aparecen en los libros dedicados a Michel Foucault llamados biografías. Sin embargo, para nosotros es claro que tales cuestiones merecen un análisis. Desde el principio hay que prestar todo el cuidado a estos temas (véase, Chávez, 2012), de hecho, hay que empezar por mostrar cómo Foucault escapa al rótulo de autor y, por lo mismo, es necesario referirse a él como *pensador*. Aun conociendo de antema-

4. Podemos decir que es de lado una crítica a la forma en que Elisabeth Roudinesco presenta a Lacan (véase: Roudinesco, Elizabeth, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (publicado originalmente en francés en 1993, Traducción de Tomás Segovia), F. C. E., Buenos Aires, 2005).

5. Curiosamente, así lo presenta Miller (Véase: Miller, Jacques-Alain, *El recorrido de Lacan* (Traducción de J. L. Delmont-Mauri), Editorial Hacia el tercer encuentro del campo freudiano, Buenos Aires, 1984), sin embargo, somos conscientes de las notables diferencias entre Allouch y Miller respecto a la enseñanza de Lacan.

no que Didier Eribon –quien es considerado su biógrafo– lo muestra como un autor, categoría que le permite referirse a su obra. En las primeras páginas de la biografía dedicada a Foucault, Eribon (1992) escribe:

Escribir una biografía de M. Foucault puede parecer paradójico [y sí que lo es] ¿Acaso no fue él mismo quien, en repetidas ocasiones, puso en tela de juicio la noción de autor, negando por consiguiente la posibilidad misma de un estudio biográfico? [...] ¿Que Foucault cuestionó la función de autor? Efectivamente. ¿Y qué es lo que esto significa? La puesta de manifiesto de que, en nuestras sociedades, la articulación del pensamiento estaba obligada a doblegarse ante el yugo de las formas de las nociones de autor, de obra y de comentario. Por eso, ni siquiera él mismo podía ser abstracción de la sociedad en la que estaba inmerso: era tributario, como todo el mundo, de esas “funciones” que escribía. Así pues firmó sus libros, los conectó unos con otros mediante un conjunto de prefacios, de artículos, de entrevistas en las que trataba de restituir la coherencia o la dinámica de sus investigaciones, a través de las etapas sucesivas; jugó el juego del comentario, participando en coloquios consagrados a su trabajo, respondiendo a las objeciones, a las críticas, a las lecturas malas y a las lecturas buenas. Resumiendo, Michel Foucault es un autor, ha llevado a cabo una obra, y ésta está sometida a discusión (p. 11).

Es cierto, lo hemos comprobado: el realizar una lectura rigurosa sobre M. Foucault implica seguir de cerca las líneas que plantea Eribon. Es necesario citarlo a pie de página, utilizar normas editoriales, abreviaturas y latinajos que implican tomarlo como a un “autor” y referirse a su trabajo intelectual como “obra”, por ejemplo: *Ibíd.* (mismo autor, misma obra), *Id.* (mismo autor, otra obra), *op. cit.* (misma obra citada con anterioridad), *et al.* (él y otros autores), *passim* (a lo largo de toda la obra), etcétera. Son normas de escritura que nos imponen nuestros tiempos y de las cuales es difícil alejarse. Se podría también considerar a Michel Foucault un “autor” por el hecho de ser alguien fundador de discursividad, que abre posibilidades y reglas de formación de nuevos discursos. Este es el mismo acto por el cual el pensador francés consideraba a Freud, Marx y Nietzsche como autores (Foucault, 1999a, 2001a, 2002b). ¿Acaso no es Michel Foucault alguien que ha brindado una nueva interpretación dando un nuevo sentido a las cosas que no lo tenían? ¿Acaso no es alguien que sospecha que el lenguaje no dice exactamente lo que dice y así considera que el lenguaje desborda propiamente lo verbal? Esa sospecha es lo que Michel Foucault encontró, lo reiteramos, en Nietzsche, Freud y Marx. Basta mirar la enorme cantidad de libros, artículos, congresos, coloquios, jornadas, simposios, seminarios, cursos, todos ellos dedicados a Michel Foucault. Es comprensible la inclusión del pensador francés en las facultades de filosofía, psicología, historia, sociología, antropología, y demás “ciencias sociales y humanas”, no lo es tanto –pero es así– verlo rondar

por las facultades de comunicación social, mercadeo, geografía, en fin, es algo ya habitual hablar en buenos o malos términos de este “autor” y su “obra”: es una moda, y por lo demás sospechosa.

Se contraponen a esta idea de “autor” la de “pensador” y, así mismo, se oponen a la de “obra” la de “pensamiento”. Guillaume Le Blanc funde estas dos nociones –pensador-pensamiento– y habla de *El pensamiento Foucault* (Le Blanc, 2008). Se podría argumentar que es así como Michel Foucault concibe su propio trabajo intelectual, a saber, como una “historia crítica del pensamiento” (Foucault, 1999c, p. 363); dicho de otra manera, como un análisis histórico de las formas de experiencias en términos de “pensamiento” (Foucault, 2001f, p. 1398). Así las cosas, el quehacer intelectual de Michel Foucault –llámese filosófico, psicológico, histórico o periodístico– sería una epistemología en el sentido preciso de ser un pensamiento de las *epistemes*.

El pensamiento Foucault –dice Guillaume Le Blanc (2008)– no remite, [...] a un conjunto de propiedades del supuesto sujeto Foucault. No es otra cosa que el nombre más preciso que pueda darse a ese acontecimiento del pensamiento situado en la *episteme* de su propia escritura y, no obstante, permanentemente recorrido por el deseo de deshacer esa *episteme* hasta en el acto mismo de escritura.

En este sentido, sería necesario comprender la *episteme* propia a la que perteneció Michel Foucault y de esta forma comprender que *el pensamiento Foucault* surge a partir de ello, no en otro momento ni en otro lugar, tenía que ser ahí, en ese tiempo y espacio: en Francia, en la segunda mitad del siglo XX.

Lo cierto es que, sea como “autor” o “pensamiento”, Michel Foucault nos da la posibilidad no solo de elogiarlo o enaltecerlo, sino también de criticarlo: de discutir con su propio pensamiento, de hacerlo hablar. Es, precisamente, la pregunta que se plantea Pierre Bourdieu (1999):

Así, por ejemplo, a través de las palabras que se dicen de Michel Foucault, se encuentra planteada la cuestión típicamente foucaultiana, de saber lo que es un autor, y también la cuestión de saber lo que es hacer hablar a un autor. Se han escuchado muchas frases que comienzan con “para Foucault” o “según Foucault”, “como dice Foucault”: ¿por qué y para quién se pronuncian tales expresiones? Para responder, sería necesario contar las citas, analizar su forma y su función, relacionándolas al contexto textual y al contexto social, y especialmente a la posición social del autor. ¿No se sucumbe a una forma de fetichismo a un foucaultismo no muy foucaultiano? / Se recuerda siempre que Marx decía: “yo no soy marxista”. Creo que Foucault habría dicho gustosamente “yo no soy foucaultiano” (p. 197).

Bourdieu (1999) nos recuerda cómo es posible oponer una cita de Foucault a otra, cómo es posible encontrar contradicciones en él, “porque no ha dicho la misma cosa en el mismo momento, porque no ha dicho la misma cosa a las mismas personas según las circunstancias [lo que no quiere decir que haya mentido aquí o allá]” (p. 198), en esto radica la importancia para comprender lo que es responder una entrevista, administrar un trabajo intelectual, interpretar retrospectivamente sus propios *Dichos y escritos*.

Bourdieu (1999) va más allá:

Para ser verdaderamente fiel al espíritu de Foucault, ¿no sería necesario leer a Foucault como él mismo ha dicho que leía, y así solamente? Se ha recordado, en efecto, que Foucault había dicho que había leído tal o cual autor no para sacar de él saberes, sino para sacar reglas para construir su propio objeto. Es necesario distinguir entre los lectores, los comentaristas —que leen para hablar después de lo que han leído—, y los que leen para hacer algo, para hacer avanzar el conocimiento, los auctores. ¿Cómo hacer una lectura a auctor, que quizás podrá ser infiel a la lectura de Foucault, pero fiel al espíritu foucaultiano? (p. 197).

Lo dicho por Bourdieu (1999) es sumamente importante, si tomamos esto como una crítica constante a Foucault, a saber, la distancia que tomaba de ciertas lecturas canónicas de grandes autores. Dicho de otra manera, Foucault —para utilizar una expresión propia de él— tomaba a los autores como una *caja de herramientas*, y así, creaba una *ficción* que le permitía desarrollar sus argumentos hasta sus últimas consecuencias. Lo podemos comprobar, por ejemplo; en la lectura que hace del concepto de *templanza* (*sôphrosynê*) en Aristóteles o sobre la misma concepción que expone de *meditación* en Descartes. Igualmente, en la *Historia de la sexualidad* aparecen paráfrasis que son puestas como citas textuales de autores de la filosofía antigua⁶; basta mirar las notas aclaratorias que se hacen en las ediciones de algunos cursos en Colegio de Francia, donde se completa o se corrige lo dicho por Foucault en relación con los textos antiguos y modernos⁷.

Lo cierto es que Foucault encontraba en su lectura de los clásicos categorías de análisis impensadas hasta ese momento, lo que legitima una propia interpre-

6. Nos referimos, particularmente, a las referencias a los libros de Aristóteles. Tratamos de encontrar en las ediciones más usadas, tanto en inglés como en español, algunas frases citadas textualmente y entre comillas por Michel Foucault y debemos reconocer que no tuvimos gran éxito (Cfr., Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Traducción de Martí Soler, Siglo XXI, México, 2007 - Notas 122, 127, 136).

7. Cfr., Los cursos en el Colegio de Francia, *La hermenéutica del sujeto* (81-82), *passim*; *El gobierno de sí y de los otros* (83), *passim*; *El coraje de la verdad* (84), *passim*.

tación del quehacer intelectual del pensador francés. Una lectura que quiere comprender verdaderamente a Foucault en cuanto *auctor*, en cuanto creador de pensamiento y no lector letrado del pensamiento de los otros ¿no debe ir más allá de la lectura de sus textos? Efectivamente, se trata de contextualizar el pensamiento de Foucault en un tiempo y espacio, de crear propias hipótesis de trabajo, alejándonos muchas veces de lecturas canónicas y ciertos símiles que se dan por sentado (como el equiparar entidades conceptuales como el yo, el ser humano, el sujeto, el individuo, el hombre). Desde un principio hay que prestar cuidado a las entrevistas y ponerlas en términos de que son los lugares donde “Foucault va más allá” de sus libros y escritos.

Entonces, está la posibilidad de realizar una lectura (y escritura) de Michel Foucault sobre la posteridad, próxima o lejana. Por eso mismo creemos que no se puede hablar de “el último Foucault”, debido a que es necesario comprender su pensamiento en conjunto, así sea que se haya publicado su última palabra pronunciada en una entrevista o en un curso, o la última palabra escrita en un libro o artículo. Creemos que cualquier aparición, ya sea en la década de los sesenta o de los setenta, puede llegar a modificar el sentido general de su pensamiento⁸.

En este contexto se puede entender la frase de Allouch (1988) que hemos puesto como epígrafe:

El psicoanálisis será foucaultiano o no será más quiere decir pues en primer lugar que tenemos a cargo hacer que Lacan alcance a Foucault. [...] algo así como un punto de encuentro les está fijado de antemano, una especie de médula de eros que cualquiera llama sí (p. 183).⁹

Ese sí (*soi*) al que Michel Foucault decía que había que prestarle cuidado (*souci de soi*). Pero en lo concerniente al sí, el encuentro entre Foucault y Lacan no se atiene al primado del “cuidado de sí” sobre el “conócete a ti mismo”. Uno y otro habían captado que, a falta de poder decir de entrada qué es el sí, a falta de poder circunscribirse a ese sí, había que buscarlo, “[...] había que tomarlo siguiendo un determinado recorrido, gracias a un estilo determinado [*êthos* en

8. “Una obra no es accesible en su totalidad sino a título póstumo; los contemporáneos no tienen acceso sino a una parte ínfima de la obra –ignoran la mayor parte de las entrevistas, la correspondencia privada, etc.– y, si puedo decirlo golpe por golpe, en el orden cronológico, y no de un golpe, *uno in tuito*, como en las obras completas” (Bourdieu, 1999, p. 203).

9. Allouch apela para decir que “hay que alcanzar a Foucault” a una alucinación sufrida por Paul Veyne tras la muerte de Foucault (Cfr., Allouch, 1998, pp. 177-178).

Foucault] o incluso por medio de algunos dispositivos [dispositivo analítico en Lacan]” (Allouch, 1998, p. 185).

Ahora bien, la relación entre Foucault y Lacan que entabla Jean Allouch no se cierra ahí. Allouch prosigue con esta apuesta tratando de responder a Michel Foucault si en verdad el psicoanálisis es un ejercicio espiritual¹⁰. De nuevo estamos en los mismos límites: Foucault cuestionando el lugar del psicoanálisis, esta vez, proponiéndolo como una experiencia espiritual, mediante la cual el sujeto en relación con el otro efectúa las transformaciones necesarias sobre sí mismo para acceder a su verdad.

El libro de Jean Allouch suscitó críticas y no fue del todo bien recibido por los círculos psicoanalíticos, como tampoco encontró muchos que se arriesgaran al debate¹¹. No podía ser de otra forma: ¡Plantear al psicoanálisis como *spycanálisis* merece toda la atención! Todo comienza con una afirmación lanzada por Michel Foucault el 6 de enero de 1982 en el marco de su curso *La Hermenéutica del Sujeto*. Habiendo mostrado ciertas características de los ejercicios espirituales en la antigüedad, donde el sujeto debe transformarse en algo distinto para acceder a la verdad, Foucault advierte:

Habrán reconocido enseguida una forma de saber cómo el marxismo y el psicoanálisis [...] tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece –si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos–, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la epimeleiaheautou, y

-
10. Cfr., Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Traducción de Silvio Mattoni), El cuento de la plata, Buenos Aires, 2007. En el 2009 tuvimos la oportunidad de tener en nuestra ciudad a Jean Allouch en el marco del *II Seminario latinoamericano de psicoanálisis* celebrado en la Universidad de San Buenaventura de Cali. Frente a la pregunta de su libro sobre Foucault, si seguía pensando igual o había cambiado de parecer, responde con celeridad que no ha cambiado de opinión (Véase, Orejuela, J., 2012. “Los grandes psicoanalistas han sido como Foucault”, en *Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas*. Santiago de Cali: Editorial Bonaventuriana. pp. 83-92).
11. Así lo testimoniaba al visitar nuestra ciudad en el 2009. Decía: “cuando mi amigo Guy le Gaufey terminó de leerlo solo me dijo: tu texto es incontestable” (Nos basamos en nuestro propio recurso magnetofónico).

por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad (Foucault, 2002a, p. 43).

Inmediatamente, Foucault pasa darles fuerza a los análisis de Lacan debido – como lo hemos dicho– a la relación que el psicoanalista entabla entre el sujeto y la verdad. Antes de Allouch, los mismos asistentes al curso interrogaban a Michel Foucault sobre el eco que producían sus palabras sobre ciertos conceptos auténticamente lacanianos. Foucault no lo niega pero admite desconocimiento, como en varias oportunidades; reconoce que para comprender el pensamiento de Lacan habría que leer simultáneamente sus libros, seguir su enseñanza pública, asistir a sus seminarios y, eventualmente incluso, seguir con él una cura analítica (Miller, 1990).

Para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Esta idea tiene estrecha relación con lo que Foucault denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *gobierno de sí mismo*¹² y que es una noción originada en la Grecia clásica. Foucault justifica su interés por este concepto:

Lo que me interesa de la cultura helenística, de la cultura grecorromana, a partir de aproximadamente el siglo II a.C. y hasta el siglo II o III d.C. es un proceso para el que los griegos tenían un término específico: *epimeleiaheautou*, que significa el cuidado del propio yo. No significa solamente estar interesado en uno mismo, ni tampoco que se tenga ninguna tendencia al apego o fascinación por uno mismo. *Epimeleiaheautou* es una frase muy poderosa en griego que quiere decir: trabajar en o estar interesado en algo (Foucault, 2003, p. 71).

Podríamos citar algunas manifestaciones que aparecen en la noción de *epimeleiaheautou* (*gobierno de sí mismo*): en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en segundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo; y, terce-

12. “Los términos franceses *souci, souci de soi, soucier*, no se pueden traducir directamente al castellano sino por una red de significados que giran en torno de las nociones de cuidado, vigilia, preocupación [...]” (Gagin, François, *¿Una ética en tiempos de crisis?, Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, Cali, 2003. p. 182), en este sentido, con la noción de *gobierno de sí mismo* hemos querido referirnos tanto *al cuidado de sí mismo* como *a la inquietud de sí mismo*. Habrá pasajes en los cuales se tomarán las traducciones de los editores pero se pide al lector que tenga en cuenta la presente nota.

ro, esta noción designa una acción, “acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se trasfigura” (Foucault, 2002a, p. 28). Este principio filosófico que va desde el siglo V a.C. hasta los siglos IV y V d.C. es un fenómeno que ha atravesado no solo “las historias de las representaciones, no solo en la historia de las ideas y las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad” (Foucault, 2002a, p. 29). En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como “forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad” (Foucault, 2002a, p. 33). A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Y, así mismo, a este conjunto de experiencias Foucault las denomina *espiritualidad*: “[...] creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002a, p. 33).

La experiencia de la *espiritualidad* se caracteriza por desplegar tres grandes principios: primero: postula que es necesario la transformación del sujeto en algo distinto de lo que es para tener acceso a la verdad; segundo: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del *Eros* y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una *ascesis* donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser del sujeto; y, tercer principio: para la *espiritualidad* el acceso a la verdad no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la verdad se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la *espiritualidad* un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la verdad si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto” (Foucault, 2002a, p. 34). Así, pues, la noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de subjetividad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de *espiritualidad*, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad.

Es así como en toda la antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera) el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la *espiritualidad*

(¿cuáles son las condiciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron.

Hecha esta aclaración sobre la *espiritualidad* en el pensamiento de Michel Foucault volvamos a la propuesta de Jean Allouch, quien empieza su libro mostrando cómo el psicoanálisis debe escapar a esa función “psi” que Michel Foucault nombra el 9 de enero de 1974 en su curso *El poder psiquiátrico*. En ese momento el pensador francés se preguntaba: ¿qué es lo que hace que ese médico [el psiquiatra] pueda ejercer poder sobre el alienado? La respuesta es clara: el cuerpo mismo del médico lo permite. Ahora bien: ¿por qué ese cuerpo? ¿Por qué no un director administrativo, por qué un médico? Responde Allouch: “porque el médico sabe. [...] sin embargo lo que importa no es que el médico detecte un saber útil para el tratamiento, sino que lleve *las marcas* de un saber supuesto, supuesto por la misma inscripción de esas marcas” (Allouch, 2007, p. 24). Diríamos, con Lacan, que esas *marcas* convierten al médico en un ser supuesto (al) saber. Se trata entonces de un poder que el psiquiatra (o el psicólogo) podría ejercer sobre el alienado.

Ahora bien, ¿qué ocurre entonces con el psicoanalista? ¿Se inscribe, como lo hace el psiquiatra o el psicólogo, en esa función “psi”? Nos dice Allouch: “foucaultianamente hablando, se trata de un subpoder, que remite a la regla de juego lacaniano según la cual el psicoanalista dispone de un poder, a veces otorgado por el analizante pero un poder que precisamente no ejerce” (Allouch, 2007, p. 25), dicho de otra manera, la intención del psicoanálisis siguiendo a Freud y Lacan, es tomar distancia de esa función “psi” y de su poder que cada vez permea más al psicoanálisis.

Actualmente –argumenta Allouch (2007, pp. 26-27)–, no veo otra política posible para el psicoanálisis que la siguiente: cuanto más extendida, imponente y dominante se revele la función psi, más se hace preciso apartarse de ella. Desde hace tiempo, un discreto síntoma señalaba el peligro: casi indiferentemente, en las declaraciones y en los escritos psicoanalíticos se usan las palabras “análisis” y “psicoanálisis”. ¿Qué hace entonces aquí ese “psi” que en el uso no tiene ningún valor semántico? Es puro significante, como tal equivale a un síntoma.

Después de mostrar la incertidumbre que envolvía a Freud sobre el nombre mismo del “psicoanálisis”, y de cuestionar la función “psi” en psiquiatría y psicología¹³, Allouch (2007) agrega:

13. «Por lo tanto, ese embarazoso “psi” es un síntoma, que remite a otro rasgo sintomático no menos extraño: la denominación misma de “psiquiatría”. En medicina, tenemos la neurolo-

El análisis no es una psicología. Tampoco es un arte ni el psicoanalista es un artista, algo que se dice y a veces incluso se reivindica. No hay duda de que no es una religión, también a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado; y menos todavía una magia, aun cuando ocasionalmente sea “mágico”. Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis? (p. 29).

La respuesta es inmediata: un ejercicio espiritual al que había que llamar “spycanálisis”. Lo que viene en el texto de Allouch es un juego de analogías entre la forma en que Michel Foucault presenta las características propias de esta tradición filosófica del *cuidado de sí* y conceptos fundamentales en el psicoanálisis: dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por el otro, salvación, catarsis, flujo asociativo:

Incluso otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el cuidado de sí, que por lo tanto es una nueva forma de cuidado de sí. Entre esos otros rasgos, también habría podido destacar la problematización de la escucha, o bien la lectura y la escritura como otros tantos ejercicios espirituales; aunque también la pertenencia a una escuela (Allouch, 2007, p. 48).

Ahora bien, ¿bastaría solo con encontrar coincidencias? Decir que “el nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis” [*spychanalyse*], un nombre que suprime el “psi” y lo reemplaza por “spy” de espiritual [*spirituel*]” (Allouch, 2007, p. 57), ¿no podría ser tomado esto como un insulto al psicoanálisis (llamarlo spycanálisis), o al psicoanalista (llamarlo spycanalista)? Asimilar al psicoanálisis al *cuidado de sí*, tomarlo como un ejercicio espiritual,

gía, la neumología, la cardiología, etc., términos todos donde el uso de *logos* (razón) como sufijo está justificado por el hecho de que en cada caso nos enfrentamos a un objeto bien constituido, a un “aparato”: el sistema nervioso, el sistema respiratorio, sanguíneo, etc. En cambio se usa *iatros* (médico) cuando el objeto no es bien delimitado, cuando no se trata de un aparato. No resulta obvio, médicamente hablando, que existan una geriatría, una pediatría, tampoco una psiquiatría. Con *iatreia*, se pone el acento en la práctica médica y no en un objeto distinto de otros objetos aislados por la ciencia médica. En el momento de rebautizar a los médicos alienistas en los albores del siglo XIX, ¿por qué no se usó la palabra “psicólogo”? Habrían debido hacerlo si hubiesen estado seguros de que la función psi iba a permitirles localizar un “aparato psíquico”. Pero precisamente se trata de una función, no de un aparato. El análisis de Foucault da cuenta de que se pone el acento en el arte médico, a falta de un objeto. El psiquiatra inventará pues su símil-objeto, o sea la función psi, no sin alguna vaguedad puesto que la práctica “Iátrica”, según las indicaciones de Filón de Alejandría (muerto en 41 d.C.) retomadas por Foucault, no se refiere al alma sino al cuerpo» (Allouch, 2007, p. 28).

puede sonar irritable, pre-laciano y hasta prefreudiano¹⁴. Lo cierto es que es una propuesta más que provocadora, que necesita ser explorada en sus máximas consecuencias, pero entendiendo, *a priori*, lo que Michel Foucault entendía por espiritualidad, a saber, “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p. 33), alejados de cualquier tipo de influencia cristiana o religiosa que pudiera matizar lo que entendían los antiguos por espiritualidad. Tampoco se trata, en lo referente al *cuidado de sí*, de un acto egoísta como podría ser visto a ojos de los modernos: no, “la espiritualidad no es exactamente lo que se cree ni está donde se cree. Tampoco el psicoanálisis” (Allouch, 2007, p. 120).

Nos queda camino por recorrer, el necesario, creemos, para constatar o desmentir la propuesta de Foucault: decir que, “el psicoanálisis es un ejercicio espiritual”, es una afirmación que causa pregunta. En el contexto de nuestro trabajo ha estado presente de punta a punta la relación entre Lacan y Foucault, entre filosofía y psicoanálisis. En este sentido nuestro “espíritu” es fiel a la propuesta de Michel Foucault. Es arriesgado, sí: pero lo sería más aún no reconocerla.

Bibliografía

- ALLOUCH, J. (1998). “Continuación parisina” (primera sesión del seminario *Eros vuelto loco*, París, 13 de enero de 1998). En: *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (Traducción de Silvio Mattoni). Córdoba, Argentina: Cuadernos de Litoral.
- _____ (1999). *El sexo como verdad. Erotología de pasaje II (Le sexe de la vérité - Érotologie analytique II)*, Traducción de Silvio Mattoni). Córdoba, Argentina: Cuadernos de Litoral.
- _____ (2003). “Faltar a la cita. Sobre “Kant con Sade”. *Erotología analítica III*” (*Ça de Kant, cas de Sade - Érotologie analytique III*, Traducción de Silvio Mattoni). Córdoba, Argentina: Cuadernos de Litoral.

14. En abril del 2011 nos visitó en nuestra ciudad Nestor Braunstein. Se discutía, más bien en un grupo cerrado y poco numeroso, sobre esta propuesta de Allouch. Alguien decía: “Allouch es prelaciano”, Braunstein replicaba: “¡No, es prefreudiano!”. Nos vemos con el derecho de poder confrontar esto con lo que dice Allouch respecto a su libro: “[...] sucedió que Leo Bersani, según lo que me contaron, reaccionó ante “Spycanálisis” [...] diciendo: “Pero eso es el psicoanálisis, no le agrega nada nuevo”. Recibí ese juicio como el máximo elogio que se le puede dirigir a ese texto, en tanto que provenía de alguien que conocía muy bien a Freud” (Allouch, 2007, p. 700).

- _____ (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Traducción de Silvio Mattoni). Buenos Aires, Argentina: El cuento de la Plata.
- BOURDIEU, P. (1999). “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault” (“Queèst-ce que faire parler un auteur? À propos de Michel Foucault”. Intervención hecha en el coloquio de Vauresson, el 12 de octubre de 1995), en *Intelectuales, política y poder* (Traducción de Alicia Gutiérrez). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- CHÁVEZ, H. (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- ERIBON, D. (1992). *Michel Foucault* (traducción de Thomas Kauf). Barcelona, España: Anagrama.
- _____ (1994a). “La Dependencia del Sujeto (Foucault y Lacan)”, en *Foucault y sus contemporáneos* (traducción de Viviana Ackerman). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (1999a). “¿Qué es un autor?”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I* (Traducción de Miguel Morey). Barcelona, España: Paidós.
- _____ (1999b). “La escena de la filosofía”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales -Vol. III* (Introducción, traducción y edición: Ángel Gabilondo). Barcelona, España: Paidós.
- _____ (1999c). “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III* (Introducción, traducción y edición: Ángel Gabilondo). ed. cit.
- _____ (2001a). 69. “Qu’est -ce qu’un auteur?” (Conférence) (“Qu’est-ce qu’un auteur?”), Bulletin de la Société Française de Philosophie, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104. (Société Française de Philosophie, 22 février 1969; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.), en *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris, Francia: Gallimard.
- _____ (2001b). 46 “Nietzsche, Freud, Marx” (“Nietzsche, Freud, Marx”, Cahiers de Royaumont, t. VI, Paris, Éd. de Minuir, 1967, Nietzsche, pp. 183-200. Colloque de Royaumont, juillet 1964.). en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____ (2001c). 234. “La scène de la philosophie”, en *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Francia: Gallimard.

- _____ (2001d). 299. “Lacan, le “libérateur” de la psychanalyse” (entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi, *Corriere della sera*, vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____ (2001e). 326. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____ (2001f). 340. “Préface à l'Histoire de la sexualité” (“Préface à l'Histoire de la sexualité”, in Rabinow (P), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339), en *Dits et écrits II*, 1976-1988. ed. cit.
- _____ (2001g) 345. “Foucault” (“Foucault”, in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.). en *Dits et écrits II*, 1976-1988. ed. cit.
- _____ (2002a). *La hermenéutica del sujeto (L'herméneutique de sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2002b). “Nietzsche, Freud y Marx” (Traducción de Carlos Rincón), en *Revista Eco*, nº 113/5. Bogotá, Colombia.
- _____ (2003). “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones* (Traducción de Graciela Staps). Buenos Aires, Argentina: La marca.
- _____ (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Traducción de Martí Soler). México: Siglo XXI.
- GAGIN, F. (2003). *¿Una ética en tiempos de crisis?, Ensayos sobre estoicismo*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- LACAN, J. (1973). *Les non-dupeserrent*, sesión del 18 de diciembre de 1973 (de la transcripción Sels; cit. por: Allouch, Jean, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit.).
- LE BLANC, G. (2008). *El pensamiento Foucault* (traducción de Horacio Pons). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- MILLER, J. A. (1984). *El recorrido de Lacan* (Traducción de J. L. Delmont-Mauri). Buenos Aires, Argentina: Editorial Hacia el tercer encuentro del campo freudiano.
- _____ (1990). “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en Balibar, E., Deleuze, G. et al., *Michel Foucault, Filósofo* (traducción de Alberto L. Bixio). Barcelona, España: Gedisa.
- RAJCHMAN, J. (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética* (Traducción de Patricia Garrido). México: Epeele (Escuela Lacaniana de Psicoanálisis).
- ROUDINESCO, E. (2005). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (publicado originalmente en francés en 1993, Traducción de Tomás Segovia). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

La religión y su función en la cultura

Por: Camilo Bustamante

*¿Cuánta verdad soporta, y de cuánta verdad es capaz un espíritu?
Esta fue siempre para mí la más precisa y valiosa medida.
El error (la fe en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía...
Toda conquista, todo paso adelante en la senda del conocimiento es fruto
de un acto de valor, de dureza contra sí mismo, de propia depuración.*
Nietzsche

La religión (y todo lo que se vincule con ella) ha sido de suma importancia para el desarrollo de las culturas y las sociedades. Durante muchos siglos las prácticas, las instituciones y el pensamiento religioso fueron determinantes para la civilización occidental, marcando en ella unas formas de ser y hacer, tanto de manera individual en cada uno de los sujetos pertenecientes a una determinada sociedad y a las instituciones no religiosas que funcionaban como ley y regían los destinos de estas sociedades.

En los últimos años la influencia que han tenido las instituciones religiosas en el ámbito social ha disminuido, ya su relación con el poder político no es tan fuerte como en siglos anteriores, por lo menos en esta parte del mundo, el mundo occidental. Pero lo que se ve actualmente es un nuevo renacer de este sentimiento religioso, a pesar del tiempo la creencia religiosa sigue siendo importante para la inmensa mayoría de los sujetos. Aun con las diferentes opciones que se le plantean al ser humano sigue siendo la religión un eje transversal en su vida.

Contextualización

¿Qué se entiende por religión? El diccionario enciclopédico Grijalbo da la siguiente definición:

Creencia íntima o social, en realidades espirituales, que se expresa mediante el culto a la misma. La religión es un fenómeno universal de expresión muy variada; con ella se intenta simbolizar fuerzas naturales y reglas ético-sociales, conocer y controlar el destino, buscar explicación a interrogantes sobre el ser y el devenir, o sobre la esperanza de inmortalidad (1995, p. 1575).

En la actualidad es común la proliferación de diferentes tipos de creencias religiosas y espirituales, además del temor que nuevamente aparece: el fin del mundo. El temor a un fin hace que el ser humano se refugie, busque la protección de un ser supremo o realice prácticas donde su espíritu se conecta con un plano superior más allá del mundo material en el cual nos encontramos, buscando la paz y la tranquilidad para poder salvarse y vivir feliz en este planeta Tierra o garantizar su recompensa en el más allá o poder reencarnar en alguien o algo mejor. Ahora bien, el aumento indiscriminado de iglesias, cultos, por todo el país, es algo que antaño no era común; desde el año 1991 la Constitución colombiana estableció la libertad de culto, momento en el cual este fenómeno fue notorio y el crecimiento de lo religioso se expandió a diferentes niveles de la sociedad. Durante esta década de los años noventa sucedieron varios acontecimientos en la vida nacional que fueron propicios para la aparición de estas. “En situaciones extremas... las personas buscan algo que trascienda, que les proporcione sensación de seguridad y eso lo ofrece la religión” (Pereira, s.f.). Es frente a este deseo de protección y de seguridad donde este escrito pondrá su atención, en lo que llamaría Freud la neurosis universal, la neurosis común que compartimos en gran medida todos los seres humanos, lo que conocemos como religión.

Después de señalar estas coincidencias y analogías podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una neurosis obsesiva universal (Freud, 1907, p. 1342).

En este momento se encuentran varias maneras de acceder a lo religioso desde distintas posturas, se ve en los medios de comunicación (*mass media*) a diferentes representantes de distintas modalidades religiosas y espirituales, cada uno desde sus diversas creencias y normas morales, llegando de una manera masiva y global a una gran cantidad de personas. Estas maneras de acercarse

a lo religioso es una muestra de la insatisfacción que tiene la humanidad. “La Nueva Era y todas las sectas o nuevos movimientos religiosos están delatando la existencia de necesidades espirituales no identificadas o no captadas por la Iglesia y otras instituciones religiosas tradicionales” (Arinze, s.f., p. 240). “La ciencia” también hace su aparición en estos medios de comunicación con sus respectivos representantes; tenemos a los médicos que hablan cómo se debe vivir, qué se debe comer, cómo debemos actuar, o el psicólogo mostrando cómo debe comportarse la persona para que su vida sea más placentera en un mundo difícil y poco entendible para el sujeto, pero son ellos los que tienen la solución a su problema, por lo cual dan los consejos y las recetas que se deben seguir para vivir felices. El paradigma científico no ha garantizado resolver todas las expectativas que el ser humano tiene puestas en él, la ciencia lo que ha mostrado es su incapacidad de llenar el vacío existencial, la falta, lo real emerge siempre y de manera constante generando más angustia; Lacan dirá:

Ni siquiera se puede imaginar lo poderosa que es la religión. Hace instantes hablé de lo real. Por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno (Lacan, 1971, pp. 78-79).

La búsqueda de algo o alguien que oriente y no deje que la humanidad se angustie por su existencia, no se pregunte la responsabilidad que tiene en todos los acontecimientos que nos suceden (conscientes o inconscientes) tanto como civilización o de manera subjetiva muestra la incapacidad de la ciencia para dar respuesta a las insatisfacciones del ser humano. Aun con esta cantidad de ofertas que se le hace al hombre en la actualidad, sigue siendo la religión la opción con mayor acogida para responder a la necesidad de protección y calmar la ansiedad que la vida en sí misma produce.

El lugar de la religión en la cultura

El gran logro de la humanidad es la “cultura”. El término cultura lo define el diccionario enciclopédico Grijalbo (1995) como:

Conjunto de valores, creencias, tradiciones, instituciones, lenguaje, etc., que elabora y transmite la sociedad, refleja las condiciones materiales de su existencia y proporciona elementos para alterarlas (p. 538).

Teniendo esta definición podemos pensar que estos valores, creencias, instituciones, etc., fueron creados por alguna razón y tienen un sentido más del que

se podría pensar, como una forma de ser particular de los pertenecientes a una determinada cultura.

Marcuse Herbert, en su libro *Eros y civilización*, nos dice cuál es la función de la cultura en el ser humano: “La cultura restringe no solo su existencia social, sino también la biológica, no solo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo tal restricción es la precondition esencial del progreso” (Marcuse, 1983, p. 27). La cultura humana tiene dos características fundamentales: la primera de ellas es el conocimiento adquirido para dominar las fuerzas de la naturaleza (o eso quiere creer el hombre), para satisfacer sus necesidades y, la segunda, la creación de organizaciones o instituciones que controlan y regulan las relaciones entre los hombres pertenecientes a dicha cultura. Estas instituciones ejercen una presión en el ser humano en algunos casos intolerable, lo cual se debe soportar para poder estar con los otros y vivir en sociedad, es decir, sacrificios que la civilización le impone para pertenecer a ella ya que vivir solo, aislado, sería totalmente insoportable.

Freud nos dirá lo siguiente al respecto:

Así, pues, la cultura ha de ser defendida contra el individuo, y a esta defensa responden todos sus mandamientos, organizaciones e instituciones, los cuales no tienen solo por objeto efectuar una determinada distribución de los bienes naturales, sino también mantenerla e incluso defender contra los impulsos hostiles de los hombres los medios existentes para el dominio de la Naturaleza y la producción de bienes (Freud, 1921, p. 2962).

Lo que se puede notar es que estas organizaciones cumplen la función de regular las pulsiones inherentes en el ser humano, pulsiones que aparecen y no cesan en los sujetos; Freud nos muestra con su segunda tópica, que esta regulación externa hecha por las organizaciones creadas por la cultura poco a poco se va convirtiendo en una regulación o coerción interna realizada por una instancia psíquica conocida con el nombre de *superyó*, la que permite que los sujetos ya no entren en una constante lucha o rebeldía contra la civilización sino que por el contrario se adecuen a ella.

Freud menciona en *El porvenir de una ilusión* (1933) algo muy interesante y que es muy actual respecto a las congregaciones religiosas y el *superyó*: “Al volver a ellos nuestra vista, advertimos con sorpresa y alarma que una multitud de individuos no obedece las prohibiciones culturales correspondientes más bajo la presión de la coerción externa; esto es, solo mientras la coerción constituye una amenaza real e ineludible” (p. 2965). Muchas de estas personas que se

congregan en diferentes cultos, necesitan de esta regulación que le viene del exterior por el líder de la comunidad religiosa y de los demás miembros de la comunidad, ya que se sienten indefensos frente a estas pulsiones que los poseen, que son obra de un ser externo a ellos que los controla, lo cual hace que no sean responsables de estas pulsiones y están a su merced, indefensos e irresponsables; la congregación y su líder sería el control externo al cual se refiere Freud que necesitan ciertos neuróticos para acatar ciertas prohibiciones que les impone la sociedad o ellos mismos.

Estas organizaciones ejercen un control sobre los sujetos pertenecientes a una sociedad para regular las relaciones entre ellos, control coercitivo que genera cierto inconformismo, lo que hace que los sujetos se revelen frente a ellas, la resistan y en ocasiones se muestren hostiles. Como es sabido, algunas clases sociales cuentan con ciertos privilegios que en las otras clases no se presentan, lo que genera en ellas el deseo de conseguir estos privilegios que no poseen; aunque esto genere inconformismo en ellas, esto no impide que se sientan pertenecientes a una civilización determinada a la cual respetan, se acogen y defienden de otras civilizaciones que no compartan sus ideales particulares. Freud lo ejemplifica de la siguiente manera: “Cayo es un mísero plebeyo agobiado por los tributos y las prestaciones personales, pero es también un romano, y participa como tal en la magna empresa de dominar otras naciones e imponerle leyes... los oprimidos pueden sentirse afectivamente ligados a los opresores y, a pesar de la hostilidad, ver en sus amos su ideal” (Freud, 1921, p. 2966). Este malestar que generan las prohibiciones sociales es básicamente por la represión de las pulsiones, tan naturales como la naturaleza misma, como las cuatro estaciones o el día y la noche, las cuales siempre van a estar ahí pujando para su satisfacción; la tarea más importante que tiene la cultura es la represión social sobre estas pulsiones.

Este empuje hacia la satisfacción, es lo que Freud llamó como principio de placer, del cual Kolteniuk (1986) nos dice:

(...) afirma que el aparato mental tiende a mantener la energía a un mínimo nivel de excitación. Cuando esta se acumula dentro del sistema, el individuo tiende a descargarla a través de múltiples vías, todas ellas orientadas a la satisfacción inmediata de los impulsos alimentados por ella. La descarga de energía causa “placer”, en cambio, la demora en la satisfacción o la retención o acumulación de ella, causa “dolor” (p. 18).

Entonces, el principio del placer se puede ver como la búsqueda inmediata de la satisfacción pulsional y la huida de lo que puede producir insatisfacción (“dolor”); el bebé humano llega al mundo regido por este principio, pero la

satisfacción a su demanda va a estar a cargo del otro, que casi siempre son sus padres, los cuales en ocasiones no van a satisfacer su pedido inmediatamente, le van a poner ciertos horarios, reglas que el bebé humano debe ir asimilando y asumiendo para soportar la frustración de tener que postergar su satisfacción; aquí entra lo que se llama principio de realidad, el cual se puede exponer de la siguiente manera:

El principio de realidad impone al individuo la frustración, la renuncia a la satisfacción inmediata vista como un fin en sí misma; desde luego, esta frustración no es absoluta y total, no anula la satisfacción, solo la retarda y transforma... procesos adaptativos que hacen posible el desarrollo de las estructuras intrapsíquicas, el aprendizaje, la conciencia de la realidad, la moralidad, el trabajo y la cultura; en suma, la civilización (Marcuse, 1983, p. 24).

El dualismo de estos dos principios permite la aparición de la civilización y el malestar continuo de los sujetos pertenecientes a ella:

(...) el principio del placer irrestringido entra en conflicto con el ambiente natural y humano. El individuo llega a la traumática comprensión de que la gratificación total y sin dolor de sus necesidades es imposible. Y después de esta experiencia de frustración, un nuevo principio de funcionamiento mental gana ascendencia. El principio de realidad invalida el principio de placer: el hombre aprende a sustituir el placer momentáneo, incierto y destructivo, por placer retardado, restringido, pero seguro (Marcuse, 1983, p. 29).

La represión es el mecanismo por el cual el neurótico se sirve para impedir que pensamientos, deseos, representaciones, recuerdos queden alejados de la consciencia. La cultura funciona como medio represivo para que estas ideas y deseos que sean percibidos como peligrosos para la civilización no aparezcan; pero esta represión puede fallar en el neurótico, lo cual conduce al sujeto a buscar otras maneras de llevar a cabo la satisfacción de estas pulsiones. Una de esas maneras de satisfacción será la que Freud llamó sublimación.

La sublimación es un mecanismo por el cual el sujeto encuentra una forma de placer que es aceptada por la cultura, en la cual de manera sustitutiva el sujeto puede alcanzar la vía de la satisfacción aunque sea un sustituto del placer recordado. “La sublimación es una forma de desplazamiento en la cual los diferentes canales de descarga (las vías, actividades y objetos secundarios) son considerados por la cultura como formas elevadas de realización individual” (Kolteniuk, 1986, p. 37). La civilización le permite al sujeto que por medio de maneras socialmente establecidas y de forma controlada y vigilada por diferentes organismos de control (familia, Iglesia, trabajo, etc.) pueda encontrar cierta satisfacción.

Pero la sublimación no logra el objetivo de la satisfacción completa para el sujeto, la pulsión buscará su satisfacción original, el retorno de lo reprimido siempre va a amenazar el principio de realidad. “El *retorno de lo reprimido* da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización. Y la exploración de esta historia revela no solo el secreto del individuo, sino también el de la civilización” (Marcuse, 1983, p. 31). Esto obliga a la civilización a realizar un control constante sobre cada sujeto con el fin de que estas pulsiones no se manifiesten ya que pueden ser un peligro para la supervivencia de la misma, por lo cual la cultura crea diferentes mecanismos e instituciones para controlar a los sujetos (la familia, el colegio, la religión, entre otras) para que estas mantengan y refuercen la represión impuesta sobre ellos. Entonces la reflexión que podría hacerse es que el ser humano creó la cultura, la cual es su mayor logro, pero también su mayor sufrimiento, la necesita para cuidarse de él mismo y de los demás, a lo que Kolteniuk (1986) dirá:

El individuo no ha logrado superar su estructura infantil, “su desarrollo y madurez” son solo aparentes. Necesita depender y adorar, ser protegido y castigado como lo fue de niño. Su conformación psicológica no ha variado desde su infancia, sigue conservando los apetitos infantiles y deseando las satisfacciones primitivas que obtuvo en sus primeras relaciones objetales. El hombre sigue obedeciendo al principio del placer en forma arcaica e irresponsable (p. 41).

Hay una función mental o psíquica que queda libre del principio de realidad y de toda racionalidad, es la fantasía, por la cual el aparato psíquico procura aliviar la insatisfacción a través de imágenes simbólicas de los objetos ausentes:

Estas características confieren a la fantasía un poder liberador y explosivo contra la represión impuesta por la cultura. Mediante la evocación de las situaciones placenteras, puede seducir a la conciencia a inducir la libre satisfacción de los impulsos... para defenderse del poder subversivo de la fantasía, la cultura ha tomado medidas a través de sus mecanismos de control (Kolteniuk, 1986, p. 44).

Hay en la civilización tres representaciones de la fantasía a las cuales se les da un gran valor: el arte, la religión y la filosofía. De estas tres la religión es la sublimación de los miedos infantiles, de desamparo, temor, alimentados por el sentimiento de impotencia que tiene el ser humano frente a la naturaleza la cual lo deja expuesto a su fragilidad y su narcisismo queda herido. La religión permite al ser humano aceptar lo que no puede entender:

El segundo caso es la decepción de expectativas relacionadas con una situación o posición: alguien que está sano se enferma, una casa en buen estado se quema, una madre aparentemente normal comienza a comportarse de manera extraña.

La decepción muestra puntos débiles en la estructura social, pues indetermina expectativas futuras. La religión entra en escena en ésta y otras situaciones para determinación de sentido y lograr la aceptación sin el quiebre de la expectativa (“los designios del Señor son inescrutables”). (Ornelas, 2009, p. 21).

Cuando emerge lo *real* (uno de los tres registros de la realidad humana descritos por Lacan) el ser humano intenta poner en palabras aquello que no puede simbolizar, lo que está fuera del orden simbólico. Una manera de entenderlo sería: “lo real representaría precisamente lo excluido de nuestra realidad, el margen de lo que carece de sentido y no logramos situar o explorar” (Leader, 1995, p. 61). Cuando aparecen estos objetos, situaciones a las que no se les puede dar sentido, se les mira como algo misterioso y sobrenatural, un ejemplo de esto es la muerte, para la cual el hombre ha creado diferentes explicaciones, ritos para apaciguar la angustia que esta le genera. La religión cumple un papel clave para ello, predica la resurrección, la vida eterna, etc., dejando al ser humano menos angustiado.

Esta necesidad de protección del ser humano por la emergencia de lo real, va dirigida a una figura paterna mítica, como cuando era niño esta demanda de protección era dirigida al padre, Freud (1921) dirá: “Sabemos ya que la penosa sensación de impotencia experimentada en la niñez fue la que despertó la necesidad de protección, la necesidad de una protección amorosa, satisfecha en tal época por el padre, y que el descubrimiento de la persistencia de tal indefensión a través de toda la vida llevó luego al hombre a forjar la existencia de un padre inmortal mucho más poderoso” (pp. 2976-2977). Es decir, Dios protegerá al hombre en su infinita bondad de las dificultades del mundo, de lo real, lo perdonará por todos sus errores, pero al cual se debe amar y obedecer para no ser castigado por él de una manera terrible. La relación del hombre con Dios es la misma del niño con su padre: lo ama pero a la misma vez le teme.

Freud, en *Tótem y tabú* (1914), nos dirá que esta ambivalencia de afectos es algo fundamental para el nacimiento de la civilización:

(...) basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos... A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad confundida aquí con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida, circunstancias todas que comprobamos aún hoy en día en los destinos humanos (pp. 1838-1839).

Con el miedo de un castigo y el sentimiento de culpa de la humanidad, pero con las promesas de protección y amor incondicional de un padre omnipotente, la religión se convierte en un medio de control efectivo ya que el sujeto para sostener el amor y protección de este padre, asume normas y deberes que sin la existencia de este serían difíciles de soportar y acatar. “Se garantizan totalmente la observación de los preceptos morales, el reforzamiento de los tabúes, aquellas situaciones prohibidas cuya realización destruiría de inmediato la vida social: el incesto, el canibalismo, el ejercicio libre de la sexualidad, etc.)” (Kolteniuk, 1986, p. 47). La religión se ha vuelto fundamental para sostener y cimentar las normas morales que utiliza la civilización para mantenerse, y se ha preservado en el tiempo, como se evidencia en la actualidad, casi sin ningún cuestionamiento por parte de todas las culturas.

La religión en la clínica

Antes de empezar esta sección del escrito surge una pregunta: ¿qué lugar le da el paciente que va a consulta, al psicólogo? Esta pregunta puede tener varias respuestas, por ejemplo, el lugar del padre que le dice cómo hacer bien las cosas, el salvador de su vida, o aquel que lo va a perdonar por sus pecados o que le va a avalar sus decisiones, etc., o muchas otras respuestas posibles. Lacan manifiesta que el lugar que el analizante le adjudica al analista es un lugar inventado por el analizante:

Por supuesto su petición se despliega en el campo de una demanda implícita, aquella por la cual está ahí: la de curarlo, revelarlo a sí mismo, hacerle conocer el psicoanálisis, hacerlo calificar como analista. Pero esa demanda él sabe que puede esperar. Su demanda presente no tiene nada que ver con eso, incluso no es la suya, porque después de todo soy yo quien le ha ofrecido hablar (Lacan, 1971, p. 248).

La persona que va al psicólogo, al analista, pone también en ellos al salvador de la angustia de su existencia, esperando que este le resuelva su dificultad y le calme la angustia que le provoca. Freud respecto a esto nos dice: “Andando el tiempo surgen luego las primeras observaciones de la regularidad y la normatividad de los fenómenos físicos, y las fuerzas naturales pierden su carácter humano. Pero la indefensión de los hombres continúa, y con ello perdura la necesidad de una protección paternal y perdurarán los dioses...” (Freud, 1921, p. 2969). Este sería el lugar que el sujeto quiere darle al psicólogo o al analista, pero también hay que estar atento del lugar que desea ocupar el psicólogo, este lugar puede ser el del salvador o del ayudador, o brindar consejos y recetas de cómo el otro debe vivir, cómo debe desear y qué objetos son los adecuados para satisfacer estos deseos.

En otras palabras, ocupar el lugar del padre omnipotente que el niño busca para su protección y al cual obedece para no perderlo. Puede pasar que el paciente hace como niño bueno lo que le dice el psicólogo, consolidando una trama que conduce al fracaso del ejercicio clínico. El psicólogo que no comprende estos límites y desconoce al sujeto del lenguaje, puede llegar a situarse frente a su consultante como el poseedor del saber y utiliza el poder que le da el paciente para ejercerlo, separándolo de su verdad subjetiva y obturando la posibilidad de modificar su malestar. Lacan dice al respecto: “el psicoanalista sin duda dirige la cura. El primer principio de esta cura, el que le deletrean en primer lugar, y que vuelve a encontrar en todas partes en su formación hasta el punto de que se impregna en él, es que no debe dirigir al paciente” (Lacan, 1971, p. 560).

Al darle nuevamente la palabra al sujeto hace que aparezcan significantes importantes para él, como el caso de una paciente que dice: “no sé qué hacer con mi hijo, por eso me congregué en mi Iglesia, para que me ayuden a educar a mi hijo... me dé a mí y a mi hijo *la familia* que no tenemos”. En este caso, el significante *familia* es importante. La búsqueda de una familia, de sentirse parte de un Otro que da sentido a su existencia (ya que su familia original no le brindó la posibilidad de construir algo al respecto), es fundamental para leer el malestar de este sujeto. Freud dice en su obra *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) lo siguiente: “Para cada uno de los individuos que componen la multitud creyente es Cristo un bondadoso hermano mayor, una sustitución del padre... No sin una profunda razón se compara a la comunidad cristiana a una familia y se consideran los fieles como hermanos en Cristo; esto es, como hermanos por el amor que Cristo les profesa” (pp. 2578-2579).

Gustavo Le Bon, en su libro *Psicología de las multitudes* (1956), manifiesta que el sujeto por el mero hecho de estar con una cantidad grande de personas, tiene un sentimiento de poder que le permite no reprimir un sinnúmero de instintos o mejor llamarlos pulsiones que, solo, seguramente hubiera reprimido. Este anonimato es el que hace que el sujeto se sienta con mayor libertad para realizar ciertas cosas que solo no haría. “El anónimo implica irresponsabilidad; el temor, el sentimiento de la responsabilidad que siempre retiene al hombre, desaparece enteramente” (Le Bon, 1956, p. 24). Le Bon menciona que otra causa que genera la unión y la búsqueda de estos grupos, lo que él llama el “contagio”, aludiendo que todo sentimiento, todo acto que haga el grupo es contagioso, “hasta el punto que el individuo sacrifica muy fácil su interés personal al interés colectivo” (p. 24). Una tercera causa que menciona este autor es la “sugestión”, la cual la compara con el efecto que produce el hipnotizador con

el sujeto hipnotizado: “la personalidad consciente se desvanece enteramente, la voluntad y el discernimiento se pierden” (p. 25).

Ahora bien, en esta nueva familia, en esta hermandad surgen un grupo de rituales que los fieles practican con minuciosidad y con total convicción, los cuales se llevan practicando en algunas religiones por siglos, sin ningún tipo de modificación en su forma. La importancia de estos ritos y ceremoniales para los devotos podrían ser comparables con los ceremoniales utilizados por lo que se conoce como “neurosis obsesiva”. En el texto del año 1907 llamado *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Freud manifiesta que esta analogía entre los actos obsesivos y los rituales religiosos se puede ver en que a estos actos obsesivos se les da el nombre de “ceremoniales”. Estos ceremoniales neuróticos Freud los define de la siguiente manera: “El ceremonial neurótico consiste en pequeños manejos, adiciones, restricciones y arreglos puestos en práctica, siempre de la misma forma o con modificaciones regulares, en la ejecución de determinados actos de la vida cotidiana” (Freud, 1907, p. 1337).

Pero, ¿cuál sería la verdadera analogía? Los actos obsesivos se pueden ver como meras formalidades, acciones nimias, sin importancia, sin ningún valor especial ni particular, pero si alguno de estos actos en particular no se llega a realizar o por alguna circunstancia se retrasa su ejecución el sujeto es castigado con una angustia intolerable. Situaciones como ir a la cama o cepillarse los dientes se pueden tornar dificultosas y demoradas para estos sujetos, son ceremoniales que el sujeto realiza sin salirse en ningún momento de las leyes impuestas para poder realizar cualquier actividad. Freud diría: “El desarrollo de un ceremonial puede describirse exponiendo aquella serie de leyes no escritas a las que se adapta fielmente” (Freud, 1907, p. 1337). Freud les da la categoría de *Acto sagrado* a estos ceremoniales en los neuróticos debido en ellos la minuciosidad en su hacer y la angustia que produce la no realización del mismo o su retraso. Comparando los ceremoniales religiosos con los ceremoniales obsesivos, en los dos hay un temor consciente de omisión de alguna de las leyes impuestas, la exclusión de cualquier otra actividad mientras se está realizando el ceremonial, tanto el religioso como el obsesivo, y la importancia que se le da a la minuciosidad en la práctica de dichos ceremoniales.

Pero también se podría decir que hay unas diferencias básicas, que cualquier persona que esté leyendo este texto las podría identificar. Estas serían que los ceremoniales obsesivos se realizan de forma privada por el sujeto, por lo cual muchos de estos ceremoniales nunca salen a luz para las demás personas que comparten con el sujeto o pasan mucho tiempo inadvertidos; al contrario, los

ceremoniales religiosos son compartidos por un sinnúmero de personas y lo fundamental es que estos actos o ceremoniales tienen un sentido simbólico para las personas que los practican, como se podría pensar todo lo contrario de los ceremoniales obsesivos, los cuales se pueden considerar actos sin ningún sentido y poco importantes para la vida psíquica del sujeto. Pero lo que descubre Freud y lo plantea en su texto de 1907 es que estos actos y ceremoniales obsesivos sí tienen una relevancia significativa: “Averiguamos que los actos obsesivos entrañan en sí y en todos sus detalles un sentido, se hallan al servicio de importantes intereses de la personalidad y dan expresión y vivencias cuyo afecto perdura en la misma y a pensamientos cargados de afectos” (Freud, p. 1338). En este sentido, los sujetos que sufren de neurosis obsesiva tal vez conozcan o justifiquen la realización de los ceremoniales pero no saben su significado capital, como sucede con los devotos religiosos, los cuales realizan diferentes clases de actos y ceremoniales sin conocer su significado, simplemente los realizan porque es la tradición que se ha pasado de generación en generación, o en ocasiones realizan el ceremonial pensando que lo hacen por un motivo que no tiene nada que ver con el acto simbólico para el cual fue creado.

Un descubrimiento importante que hace Freud sobre estos actos obsesivos es que en su causa se esconde lo que llamó “conciencia inconsciente de culpa” (Freud, 1907, p. 1340) ya que el obsesivo sufre de prohibiciones. Freud diría de esta conciencia de culpa lo siguiente: “Tiene su origen en ciertos acontecimientos psíquicos precoces, pero encuentra una renovación constante en la tentación reiterada en cada ocasión reciente y engendra, además, una expectación angustiosa que acecha de continuo una expectación de acontecimientos desgraciados, enlazada, por el concepto de castigo, a la percepción interior de la tentación”. El ceremonial lo que hace en primer lugar es defender al sujeto de la tentación, es decir, de evitar la angustia que esta le produce. Esto es común verlo también en los hombres piadosos, los cuales se sienten los más pecadores a pesar de sus actos piadosos, por lo cual acuden a ciertos ceremoniales, oraciones o castigos físicos (flagelaciones); se podría pensar que lo que llaman varias religiones como “pecado original” tiene esta misma génesis. Una prohibición, la de no comer del árbol del bien y del mal, una serpiente que *tienta* y un hombre y una mujer que son castigados por haber caído en la tentación y por ello son castigados por Otro llamado Dios, el cual los expulsa del Paraíso, por haber sucumbido a la tentación, perdiendo el amor de Dios padre.

En la práctica clínica aparece la religión en ocasiones como la manera que el sujeto tiene para evadir la responsabilidad de sus acciones y deseos, de la responsabilidad de su vida; encontramos frases como: “Yo quiero dejarlo, ese

hombre me hace daño, pero si Dios no quiere que lo deje tendré que aguantarlo” o “Yo pertenezco a la iglesia... y no he vuelto a consumir droga pero sé que si lo vuelvo a hacer no es culpa mía, es del diablo”. La escucha del discurso de estos sujetos nos muestra cómo es su vínculo y de qué manera sirve la religión en sus vidas teniendo presente no descalificarla sino darle valor como experiencia subjetiva. “Sabemos de acuerdo con Freud que las religiones sofocan lo pulsional y la capacidad de dicha. Las creencias religiosas ponen un velo a lo imposible, fantasmática que da la consistencia al ser. La culpa en las religiones y en las neurosis obtura; la culpa en la cura sigue otra vía que va de la culpa a la responsabilidad, por el camino del deseo, responsabilidad subjetiva en el consentimiento” (Bermúdez, 2006, p. 170).

Las creencias religiosas son un mecanismo que tiene el sujeto para no abandonar su síntoma y perpetuar su goce. Lo paradójico en esta situación es que las instituciones religiosas y también las científicas (entre ellas la psicología) buscan suprimir el síntoma y lograr la armonía del sujeto con la cultura y adecuarse a ella, o hacen que el síntoma se desplace a un lugar donde no sea tan perjudicial para la cultura, el gran Otro, el psicoanálisis propondría “una ética articulada a lo real y no a los ideales propuestos por las religiones, la ciencia y el mercado, que conminan a los sujetos a un goce autista y a una apatía propiciada por la declinación del nombre del padre y la irrupción siniestra de amos anónimos” (Bermúdez, 2006, p. 170).

Bibliografía

- ALDANA, E. (s.f.). *IPS Inter Press Service*. Recuperado de: <http://ipsnoticias.net/print.asp?idnews=40600>.
- ARINZE, F. (s.f.). *El desafío de las sectas o nuevos movimientos religiosos*. Buenos Aires: Agencia Informativa Católica Argentina.
- BERMÚDEZ, S. (2006). Desde la época del porvenir de una ilusión. En: D. C. (compiladores), *La creencia y el psicoanálisis* (pp. 163-171). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario Enciclopédico Grijalbo (1995). Barcelona: Grijalbo.
- FREUD, S. (1933). El porvenir de una ilusión. En: S. Freud, *Obras Completas, tomo III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (1907). *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- _____ (1914). *Totem y tabú*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____ (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras Completas, Tomo III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- KOLTENIUK, M. (1986). *Cultura e individuo. Una aproximación freudiana*. México D.F.: Grijalbo.
- LACAN, J. (1971). Escritos I. En *La dirección de la cura y los principios de su poder*. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (2005). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- LEADER, D. (1995). *Lacan para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.
- LE BON, G. (1956). *Psicología de las multitudes*. México: Divulgación.
- MARCUSE, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- ORNELAS, M. (2009). "La sociología de la religión de Niklas Luhmann". En: N. Luhmann, *Sociología de la religión*. México: Herder.
- PEREIRA, A. M. (s.f.). *IPS Inter Press Service*. Recuperado de: <http://ipsnoticias.net/print.asp?idnews=40600>

Acerca de los autores

Johnny Javier Orejuela

Psicólogo y Magíster en Sociología, Universidad del Valle. Psicoanalista. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, USB Cali. Candidato a doctor en Psicología Social, Universidad de Sao Paulo, Brasil. Estancia doctoral internacional en el Idocal, Universidad de Valencia, España. Colaborador del Grupo de Investigación Estéticas Urbanas y Socialidades. Director de la Maestría en Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali. Docente-investigador, Asociado de la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali. Miembro del Colectivo de Análisis Lacaniano Canal, <http://colectivocanal.webnode.es>. Análisis personal con Javier Navarro por ocho años. Algunas publicaciones: *Es lo que ustedes no comprenden, lo que va a enseñarles algo, entrevista con Jean Michel Vappereau* (2013) [coautor]; *Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas* (2012) [compilador]; *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad I* (2012) [coeditor]; *El psicoanálisis, el amor y la guerra* (2009) [Editor]; *La práctica/estilo de vida swinger ¿una práctica perversa?* (2012); *Fundamentos epistemológicos de las psicologías* (2011) [coautor]; *¿Es Lacan un estructuralista?* (2010), entre otros. Contacto: www.johnnyorejuela.jimdo.com

Manuel Alejandro Moreno

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura Cali. Magíster en Sociología, Universidad del Valle. Profesor Asociado, Facultad de Psicología, Universidad de San Buenaventura Cali; Coordinador académico de la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica; Coordinador de la línea de investigación Intersecciones del Psicoanálisis del Grupo de Investigación Estéticas Urbanas y Socialidades. Asesor para la operativización del Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas - PAPSIVI, operado por la Universidad de San Buenaventura Cali en el Valle del Cauca. Algunas publicaciones: *El paso a la vida civil. Jóvenes desvinculados de grupos armados* (2013). *Psicoanálisis e intervención*

social (2013); *La posición del sujeto en el paso a la vida civil* (2012); *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad I* (2012) [coeditor]. *El psicoanálisis es una disciplina inseparable de la vida: entrevista con Héctor Gallo* (en Palabra Plena: conversaciones con psicoanalistas, 2012); *La tanatopolítica y su violencia: efectos subjetivos* (2011) [Compilador]; *Cuatro principios fundamentales para la formación de psicólogos* (2011); *Consideraciones sobre el paso a la vida civil de jóvenes desvinculados de grupos armados ilegales* (2009); *Algunas reflexiones desde el psicoanálisis acerca de la guerra* (en *El psicoanálisis el amor y la guerra*, 2009). Contacto: mamoreno@usbcali.edu.co; manalmoreno@yahoo.com

Néstor Braunstein

Psicoanalista argentino. Médico cirujano, Especialista en psiquiatría y psicoanálisis. Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México y de 17, Instituto de Estudios Críticos y Psicoanálisis. Fundador de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis en 1980 y director de la misma entre 1980 y 1986. Fundador del Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos y su director entre 1982 y 2003. El doctor Braunstein es uno de los psicoanalistas latinoamericanos más reconocidos en el mundo y una figura prestigiosa en el campo psicoanalítico. Su obra y su trabajo han influenciado muy positivamente el psicoanálisis en Colombia, entre otros países, desde su primera visita a Cali en la década de los ochenta. Conferencista internacional y profesor invitado en múltiples universidades del mundo, incluida la Universidad de San Buenaventura Cali (2007, 2011). Sus obras han sido traducidas en varios idiomas y entre sus más destacadas publicaciones están: *Psicología: ideología y ciencia* (1975, 24 ediciones), *Psiquiatría, teoría del sujeto, Psicoanálisis –hacia Lacan–* (1980), *La clínica psicoanalítica: de Freud a Lacan* (1987), *El goce, un concepto lacaniano* (2006), *Ficcionario de psicoanálisis* (2001). *Estados limítrofes* (2007), *Memoria y espanto o el recuerdo de infancia* (2007), *Ficcionario de la memoria* (2007). Sus nuevos libros son *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista* (2012) y *Clasificar en psiquiatría* (2013), ambos editados por Siglo XXI. Contacto: www.nestorbraunstein.com

Jean Allouch

Psicoanalista de origen francés, con formación en filosofía. Fue AE de la Escuela Freudiana de París (EFP) y alumno directo de Jacques Lacan. Actualmente es miembro, y uno de los fundadores, de la École Lacanienne de Psychoanalyse (ELP). Figura destacada del psicoanálisis mundial, reconocido por su amplia trayectoria y publicaciones. Su posición crítica en el movimiento psicoanalítico y su famosa frase “el psicoanálisis será foucaultiano o no será más” lo distinguen como un psicoanalista, sin duda, polémico. Reconocido como uno de los continuadores más destacados de la enseñanza de Lacan, la autenticidad de cuya producción no pone en duda. Actualmente dicta con frecuencia seminarios en Francia y Argentina, y

eventualmente en otros países de América Latina donde suele ser invitado. Algunos de sus libros son: *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: Respuesta a Michel Foucault*; *La sombra de tu perro: Discurso psicoanalítico, discurso lesbiano*; *Freud y después Lacan*; *Letra por letra*; *La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*; *Psicoanálisis, una erotología de pasaje*; *El sexo de la verdad (Erotología analítica 2)*; *Etificación del psicoanálisis. Calamidad*; *El sexo del amo*; *Marguerite o la Aimée de Lacan*, *El amor lacan*, entre otros. Contacto: www.jeanallouch.com

Amelia Haydée Imbriano

Psicoanalista de origen argentino. Doctora en Psicología Clínica, Decana del Departamento de Psicoanálisis y Directora de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad John F. Kennedy de Buenos Aires. Directora de la Fundación Praxis Freudiana. Inició su experiencia clínica en 1970. Ha realizado pasantías clínicas para el estudio de síntomas contemporáneos en CHS Sainte Anne de París, CHS Prémontre y en el Centre Jacques Lacan de Chauny en Francia, en 388 Quebec de Canadá y en el Columbia Hospital de Nueva York. Profesora invitada de la Université Rennes II, University of Columbia, Université Lovaina La Neuve y Universidad de Antioquia, entre otras. Miembro de la Sociedad Francesa de Salud Mental y Ciudadanía. En Argentina ha trabajado en el Instituto Antropológico de Salta y es miembro de la Sociedad Argentina de Psicología Social y Política. Autora de numerosos ensayos sobre temático socio-culturales, algunos de ellos: *Sobre anorexia*, *¿La ley del deseo?*, *El despertar del nuevo milenio*, *El mundo –inmundo de desechos*, *Los nombres de la muerte*, entre otros. Autora de libros tales como: *Las enseñanzas de las psicosis*, *La odisea del siglo XXI*, *El amor en psicoanálisis*, *Testimonios de una praxis*, entre otros. Uno de sus últimos libros, publicado con la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali, es *La tanatopolítica y su violencia: efectos subjetivos* (Editorial Bonaventuriana). Su último dedicado a una lectura introductoria a la obra de Freud se titula *Tratamiento desde alma*. La doctora Imbriano visitó la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali en el 2009 y el 2012. Contacto: aimbriano@kennedy.edu.ar

Nelson da Silva Junior

Psicanalista brasileiro. Graduado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1985), Mestre em Processus Et Dysfonctionnements - Université de Paris VII Denis Diderot (1992), Doutor em Psychopatologie Fondamentale Et Psychanalyse - Université de Paris VII - Université Denis Diderot (1996) e Livre-Docte pela Universidade de São Paulo (2006). Atualmente é professor Livre-Docte do Departamento de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social, Psicopatologia e Psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: negatividade, metapsicologia, subjetividade, linguagem, psicanálise e metodologia.

Seu projeto de pesquisa visa abordar a psicanálise em quanto uma ciência dos limites semânticos da linguagem natural. Algumas publicações: *O lugar de ninguém: ausência e linguagem na situação analítica* (2004); *A sombra da sublimação: o imperialismo da imagem e os destinos pulsionais na contemporaneidade* (2003); *Le fictionnel en Psychanalyse. Une étude à partir de l'œuvre de Fernando Pessoa* (1999); *Modelos de subjetividade em Fernando Pessoa e Freud. Da catarse à abertura de um passado imprevisível* (1988). Contato: nesj@terra.com.br

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista brasileiro. Membro de Escola (A.M.E) da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano. Professor Livre Docente (2006) do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Psicólogo e Doutor em Psicologia pela USP, Pós-Doutorado na Universidade Metropolitana de Manchester com Ian Parker (2003). Tem experiência na área clínica com ênfase em Psicanálise (Freud e Lacan), atuando principalmente nos seguintes temas: estrutura e epistemologia da prática clínica, teoria da constituição do sujeito, metapsicologia, filosofia da psicanálise, ciências da linguagem. Alguns de seus livros: *Pele Como Litoral: Fenômeno Psicossomático e Psicanálise* (Annablume, 2011); *The Constitution of the Psychoanalytic Clinic: A History of its Structure and Power* (Karnac, 2010); *Estrutura e constituição da Clínica Psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento* (2011), *Zizek Crítico: Política e Psicanálise na Era do Multi-culturalismo* (2005); *Calculo Neurotico do Gozo* (2002); *Uma Psicologia que se Interroga* (2002) e *Lacan e a Clínica da Interpretação* (1996). Contato: chrisdunker@usp.br; <http://stoa.usp.br/chrisdunker/weblog/>

María Helena Fernandes

Psicanalista brasileira. Doutora em Psicanálise e Psicopatologia pela Universidade de Paris VII, com pós-doutoramento pelo Departamento de Psiquiatria da UNIFESP, professora do Curso de Psicossomática do Instituto Sedes Sapientiae. Algumas de suas publicações: *L'hypocondrie du rêve et le silence des organes: une clinique psychanalytique du somatique* (1999); *Corpo* (2003); *Transtornos Alimentares: anorexia e bulimia* (2006); *Le corps fétiche: La clinique miroir de la culture* (2009); *As mulheres, o corpo e os ideais* (2008) e *A mulher-elástico* (2006/2009), entre outros.

Debora Tabacof

Psicanalista brasileira. Psicóloga pela Pontifícia Universidad Católica de São Paulo (Brasil). Psicanalista em formação contínua nos Foros do Campo Lacaniano – São Paulo, Brasil-. Tem prática clínica privada e é especialista em acompanhamento de participantes de reality shows desde o primeiro programa lançado em Brasil no ano 2001. Tem atuado como psicóloga no programa de televisão “Casa dos Artistas”

do SBT em 2001; Atuou no programa “Popstars” dando prosseguimento ao trabalho com o grupo “Rouge” após o término do reality show; Realizou entrevistas e testes psicológicos para seleção dos participantes do reality show “O Conquistador do fim do mundo” (2003): trabalho una seleção e acompanhamento das participantes do Programa “Troca de Esposas”, produzido pelo canal Discovery Channel, em suas versões originais para América Latina (2005); trabalho una seleção e acompanhamento das participantes do Programa “Casamento à Moda Antiga”; trabalhou como psicóloga dos participantes do programa “Jogo da Sedução” (2006); Trabalhou no programa “A Fazenda”, entre outros. Contato: deboratabacof@uol.com.br

Héctor Gallo

Psicoanalista, Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana, psicólogo de la Universidad de Antioquia. DSU y DEA en psicoanálisis de la Universidad París VIII, PhD en Psicoanálisis de la Universidad Autónoma de Madrid, profesor del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia. Miembro de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) de Medellín y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Profesor invitado a la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura, seccional Cali. Entre sus publicaciones se encuentran: *Usos y abusos del maltrato; Maltrato infantil: teoría y clínica psicoanalítica; El sujeto criminal: una aproximación al crimen como objeto social*, entre muchas otras. Participó como investigador en el trabajo Dinámicas de guerra e iniciativas de paz en la Comuna 13 de Medellín, que recibió el premio de la Alcaldía de Medellín a la investigación con mayor impacto social en el año 2007. Así, cuenta con una amplia trayectoria clínica e importantes aportes teóricos al psicoanálisis, a las ciencias sociales y a la sociedad en general. Contacto: hectorgallo1704@yahoo.com.mx

John Alexander Quintero

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura, seccional Cali. Magíster en Psicoanálisis de la Universidad Argentina John F. Kennedy. Docente en la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad San Buenaventura, seccional Cali. Miembro del equipo de la Agencia Colombiana para la Reintegración, de la Presidencia de la República de Colombia. Docente colaborador en la Corporación Viviendo –Centro de Formación RAISSS Colombia. Algunas publicaciones: *El hallazgo del sujeto en la clínica* (2013); *Es lo que ustedes no comprenden, lo que va a enseñarles algo entrevista con Jean Michel Vappereau* (2013); *Surgimiento del Psicoanálisis en el Pensamiento Moderno* (2010); *El discurso en el campo médico* (2009); *Entonces para mí, Reich se equivocó entrevista con Jean Michel Vappereau* (2012). Contacto: jaqtorre@usbcali.edu.co; johnaquintero@presidencia.gov.co

Héctor Reynaldo Chávez

Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia, Cali-Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle, Cali-Colombia. Formación y práctica en psicoanálisis. Profesor del Programa de Psicología y del Departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali: Coordinador de Investigaciones del Programa de Psicología. Docente hora cátedra de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente, Cali. Docente-tutor de la Fundación Universitaria Claretiana de Cali. Co-investigador del Grupo de Investigación en Filosofía y Psicoanálisis agalma y del grupo de Investigación Daimón-Agora del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Co-investigador del Grupo de Investigación en Subjetividad y Cultura de la Universidad Santiago de Cali. Algunas publicaciones: *Del ser humano al sujeto por vía del poder* (2013); *Un acercamiento al concepto de sujeto de Michel Foucault: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad* (2012); *Estanislao Zuleta* (lector de), *Marx y Freud* (2011); *El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí* (2011) y *Michel Foucault. La cuestión del sujeto* (2010), entre otros. Contacto: psicoactor@hotmail.com; hrchavez@uao.edu.co; hector.chavez00@usc.edu.co

Javier Navarro

Psicoanalista, docente jubilado de la Universidad del Valle en la Facultad de Humanidades, Departamento de Literatura. Su primer contacto con Néstor Braunstein fue en 1982. Tras varios años de análisis con Oscar Espinosa se dirigió a México para realizar la Maestría en Teoría Psicoanalítica en el CIEP (Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos), dirigido por Néstor Braunstein, con quien finalizó análisis personal. Miembro fundador de Canal, Colectivo de Análisis Lacaniano en 2004. Se inició en la clínica psicoanalítica en el año 1987 y prosigue con su práctica clínica privada en Cali hasta la fecha. Algunas de sus publicaciones son: *El cuarto destino: la sublimación* (1987); *Lo imaginario en Jacques Lacan*; *Sobre la lectura*; *Escritos sobre teoría literaria y el estructuralismo*; *Argumento ad hoc sobre el amor Lacan de Jean Allouch* (2009); *Psicoanálisis y dinero* (en *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad I*, coautor, 2012). Ha publicado, además, ensayos, poesía y cuentos en varias revistas. Contacto: janavar@gmail.com

María de los Ángeles Morana

Laurea in Scienze del Comportamento e delle Relazioni Sociali. Ministero Italiano di Cultura. Laurea Specialistica in Storia e Filosofia. Ministero Italiano di Cultura. Miembro de la E.E.P.P. Ha realizado estudios en el Instituto Mexicano de Psicoanálisis, en la Escuela Española de Psicoterapia y Psicoanálisis y en la Escuela Lacaniana de Madrid. Conferencista Invitada por el Congreso Latinoamericano

de Educación Preescolar; el Instituto del Campo Freudiano, EOL en los espacios del NUCEP, Madrid; la NEL, Cali. Miembro del comité de Redacción de la Revista de Psicología de la Universidad del Valle. Presentación de la Revista de Mujeres : Cuéntame tu vida. Prólogo. Publicación sobre: Freud y La Sexualidad Femenina. Cali, Ornalco, 1978. Ha sido profesora en la Universidad del Valle, en la Pontificia Universidad Javeriana y en la Universidad de San Buenaventura, Cali. Dirección de Tesis en el Departamento de Psicología de la Universidad del Valle, Cali. Docente Invitada por la Especialización en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, Universidad de San Buenaventura.

Carlos Alfonso Calle

Psicólogo con orientación psicoanalítica y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Doctorado en Psicoanálisis bajo la orientación de Nestor Braunstein en 17 Instituto de Estudios Críticos, México. Profesor tiempo completo de la Universidad Cooperativa de Colombia. Docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana. Pertenece al grupo de investigación Dáimôn del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Su último trabajo de investigación versó sobre El sentido del Hades y el descenso de las almas desde el pensamiento mítico y la filosofía antigua, cuyo propósito fue demostrar que el inconsciente freudiano y los sueños no tienen necesariamente una correspondencia con el Hades griego. Contacto: ccalle7014@yahoo.com; carloscalle@javerianacali.edu.co

Luis Alberto Valderrama

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Interdisciplinarios del Hecho Religioso por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del Instituto Colombiano para el Estudio de las Religiones (ICER).

Tania Aguirre

Psicóloga de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Especialista en Psicología Clínica con orientación Psicoanalítica, Universidad San Buenaventura Cali. Diplomado en didáctica de la comprensión y producción de textos argumentativos, Cátedra Unesco para la lectura y la escritura en América Latina, Departamento de Ciencias del lenguaje, Universidad el Valle. Diplomado en Didáctica de la Literatura con la Red Latinoamericana para la Transformación de la Formación Docente en Lenguaje, Universidad del Valle. Formación en Psicoanálisis en la Nueva Escuela Lacaniana, NEL, Cali. Mas de diez años de experiencia en el campo clínico y educativo con niños y adolescentes. Contacto: taniaaguirre98@yahoo.com

Roger Collazos Montoya

Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Se ha desempeñado en contextos educativos, especialmente en el trabajo con jóvenes y adolescentes. Actualmente es Psicólogo del Centro de Bienestar de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, institución en la que ofrece consulta psicoterapéutica y estrategias de intervención grupal orientadas a estudiantes y colaboradores. Además, es el coordinador del equipo facilitador del Seminario Taller de Formación en Liderazgo desde el 2010, ofrecido por la Vicerrectoría del Medio Universitario. Es coautor el libro *Formando líderes para servir!: documento del Seminario Taller de Formación en Liderazgo 2000 - 2012*. Sello Editorial Javeriano (2013) y del documento *Principios y valores que nos orientan como comunidad educativa* (2010). Correo electrónico: roger@javerianacali.edu.co, collazosmontoya@hotmail.com

Camilo Ernesto Bustamante

Psicólogo, Universidad de San Buenaventura Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica, Universidad de San Buenaventura Cali. Función en psicoterapia con orientación gestáltica en el Centro Gestáltico de San Isidro, Buenos Aires - Argentina. Coordinador de Salud mental hospital Raúl Orejuela Bueno de Palmira. Coordinador de salud mental Equipo APS Palmira.

Elizabeth Ceballos

Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia, Cali. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica en la Universidad de San Buenaventura Cali. Psicóloga Equipo Interdisciplinario del municipio de Florida del Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas - PAPSIVI, operado por la USB Cali en el Valle del Cauca. Participó como Psicóloga dentro del Proyecto "Psicólogos en las escuelas", dirigido por la Gobernación del Valle del Cauca, durante los períodos 2006 a 2011. Contacto: elizabethceballos81@gmail.com

Wilmar Hernán Reyes

Psicólogo de la Universidad del Valle. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura, Cali. Trabajó en la Asociación Avances en la capacitación adultos con trastornos emocionales y retardo mental leve. Actualmente psicólogo orientador del colegio Los Ángeles San Fernando de Cali, Valle. Contacto: wilmarreyes215@yahoo.es

Juan Carlos Villa

Psicólogo, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Especialista en Psicología Clínica con Orientación Psicoanalítica de la Universidad de San Buenaventura de Cali. En la Universidad Cooperativa de Colombia sede Popayán: Coordinador de Investigaciones, Profesor del Programa de Psicología y Coordinador del Semillero de Investigación Psicoanálisis y Violencias, en la línea de investigación Sujeto, Desarrollo Social y Cultura del Grupo de Investigación PSIEDU. Docente catedrático de la Fundación Universitaria de Popayán y voluntario en los programas que lidera la Primera Iglesia Bautista en la Ciudad de Popayán. Contacto juan.villad@campusucc.edu.co, psjuancavilla@gmail.com

Alejandra Ordóñez

Psicóloga, Universidad de San Buenaventura Cali. Psicóloga Equipo Interdisciplinario del municipio de Pradera del Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas - PAPSIVI, operado por la USB Cali en el Valle del Cauca. Publicaciones: Reseña del libro Palabra Plena. Conversaciones con psicoanalistas, Revista científica Guillermo de Ockham, Universidad de San Buenaventura. Contacto alejandra.ordonezro@hotmail.com

Alejandra Melo

Psicóloga egresada de la Universidad de San Buenaventura Cali. Auxiliar de investigación del Grupo de Investigación Estéticas Urbanas y Socialidades. Analista de selección de personal, Dpto. de Recursos Humanos, Banco de Occidente. Publicaciones recientes: *Clínicas del trabajo: un estado de la cuestión* (coautora).

Valentina Martínez

Estudiante de VII semestre de la facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali. Monitora en pasantía internacional en la facultad de Psicología de la Universidad de Brasilia, Brasil.

Cada uno de los capítulos del presente volumen hablan de un momento preciso del decir amparados en el significante psicoanálisis; solo, y ya por ello, vale la pena darlos a conocer en esta publicación. Los documentos muestran las fracturas de un discurso que alguien podría refrendar completo; el discurso en falta, que se aprecia al leer el texto, es algo valioso que vale la pena rescatar; esas rupturas, esos pegues, dan cuenta de un imposible que pide mostrarse. El ser consecuentes con el significante y no con el significado, obligaría a que estos documentos se publiquen para dar cuenta de lo que es un discurso y que, como todo discurso, cuesta anudar para darle la consistencia y ex-sistencia; cualidades que otros discursos ilusoriamente afirman tener. El presente volumen, en su conjunto, es un registro de lo que se ha hecho y de lo que cada uno, en tanto sujeto, logra articular. Esto también hace valioso este libro pues es evidencia de que no hay verdad acabada y, en cambio, nos muestra las verdades de aquellos que se atreven a hablar la lengua psicoanalítica.

Jairo Báez

Profesor Fundación Universitaria Los Libertadores
Doctorando de 17, Instituto de Estudios Críticos y Psicoanálisis,
México, D.F.



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CALI

La Umbria, carretera a Pance
PBX: 318 22 00 - 488 22 22
Fax: 555 20 06 A.A. 25162
www.usbcali.edu.co



ISBN 978-958-8785-28-8



9 789588 785288