

# **SUBJETIVIDAD Y CULTURA**

¿Reflexiones prontas o tardías sobre  
la investigación en psicoanálisis?



# SUBJETIVIDAD Y CULTURA

¿Reflexiones prontas o tardías sobre  
la investigación en psicoanálisis?

John James Gómez Gallego  
Héctor Reynaldo Chávez Muriel  
Aldemar Perdomo Varón  
(Editores Académicos)



2017

Subjetividad y cultura : ¿reflexiones prontas o tardías sobre la investigación en psicoanálisis?  
/ Carolina Martínez Gutiérrez... [et al.] ; John James Gómez Gallego, Héctor Reynaldo Chávez Muriel,  
Aldemar Perdomo Varón (editores académicos)  
Santiago de Cali : Universidad de Santiago de Cali, 2017.  
226 p. : il., col.

Resumen:

I. Psicoanálisis – Congresos, conferencias, etc. II. Complejos (Psicología) – Congresos, conferencias,  
etc. III. Mente y cuerpo – Congresos, conferencias, etc. IV. Martínez Gutiérrez, Carolina. V. Gómez  
Gallego, John James, ed. VI, Chávez Muriel, Héctor Reynaldo, ed. VII. Perdomo Varón, Aldemar, ed.  
ISBN: 978-958-8920-51-1



Subjetividad y cultura ¿Reflexiones prontas o tardías sobre la investigación en psicoanálisis?

© Universidad Santiago de Cali

© Autores: Carolina Martínez Gutiérrez, Claudia Lorena Tobar Soto, Dayana Katherin Montenegro Gamboa,  
Diana Fernanda Ramírez Paz, Felipe Andrés Matamala Sandoval, Ignacio Andrés Fernández Rosas, Javier Navarro,  
Javier Rojas, Johanna Villareal Valencia, Jorge Baños Orellana, Julián Andrés Lasprilla Burbano, Kevin Daniel Brango Peña,  
Luisa Fernanda Collazos Mosquera, Mariano Rupertuz Honorato, Mauro Vallejo, Paola Andrea Martínez Sande,  
Patricia Montoya Jaramillo, Patricia Vargas Espitia, Sandy Paola Ibáñez Reyes, Sebastián Sánchez Segura, Valentina Montoya Giraldo  
1a. Edición 100 ejemplares  
Cali, Colombia - 2017  
ISBN: 978-958-8920-51-1

#### **Cuerpo Directivo**

Juan Portocarrero

*Presidente Consejo Superior*

Juliana Sinisterra Quintero

*Vicepresidenta Consejo Superior*

Carlos Andrés Pérez Galindo

*Rector*

Arturo Hernán Arenas Fernández

*Vicerrector*

Lorena Galindo

*Secretaria General*

Julio César Escobar Cabrera

*Director Seccional Palmira*

Jorge Eliécer Olaya Garcerá

*Director Extensión y Proyección Social*

Rosa del Pilar Cogua Romero

*Directora General de Investigaciones*

Zonia Jazmín Velazco Ramírez

*Gerente Administrativa y Financiera*

Óscar Albeiro Gallego Gómez

*Gerente de Bienestar Universitario*

Giovanny Upegui Duarte

*Director General de Planeación y Desarrollo*

Martha Cecilia Valbuena Tenorio

*Decana Facultad de Salud*

#### **Comité Editorial**

Arturo Hernán Arenas Fernández

Rosa del Pilar Cogua Romero

Diego Fernando Tarapués Sandino

Martha Cecilia Valbuena Tenorio

Jorge Antonio Silva Leal

Camilia Gómez-Cotta

Patricia Medina Agredo

Ivonne Góngora Lemos

Sandra Patricia Castro

Edward Javier Ordóñez

#### **Coordinación Editorial**

Edward Javier Ordóñez

#### **Diagramación e Impresión**

Samava Ediciones E.U.

Tel: (2) 8235737 - contacto@samava.com.co

Popayán, Colombia

#### **Sugerencias y Comentarios a los autores**

jesmesgo@gmail.com, psicoactor@hotmail.com,

aldemarperdomo@hotmail.com

---

La responsabilidad de los textos contenidos en esta publicación es exclusiva de(l) (os) autor(es).

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio fotográfico o digital,  
incluyendo las lecturas universitarias, sin previa autorización de(l) (os) autor(es).

## Tabla de contenido

|  |    |
|--|----|
| Prólogo<br><i>Javier Navarro</i>   | 9  |
| <b>Primera Parte: Invitados especiales</b>   |    |
| De cuanto Lacan notó que su analista estaba equivocado<br><i>Jorge Baños Orellana</i><br><i>Invitado especial. Argentina</i>   | 21 |
| Boticarios, exhibicionistas y niños sordos.<br>El psicoanálisis y la domesticación de lo sobrenatural<br><i>Mauro Vallejo</i><br><i>Invitado especial. Argentina</i>               | 51 |
| La historia del psicoanálisis como parte de la historia<br>cultural de Chile: métodos, indicios y huellas<br><i>Mariano Ruperthuz Honorato.</i><br><i>Invitado especial. Chile</i> | 67 |
| <b>Segunda Parte: Ponencias destacadas</b>   |    |
| Sobre la histeria rígida [o] sin intérprete en el psicoanálisis lacaniano<br><i>Julián Andrés Lasprilla Burbano</i><br><i>Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, France</i>     | 93 |

|   |     |
|---|-----|
| La vida como bien público. Consideraciones sobre la vida, la muerte y el suicidio<br><i>Luisa Fernanda Collazos Mosquera</i><br><i>Universidad del Valle, Cali, Colombia</i>                                  | 107 |
| Noción de alegría en el psicoanálisis y los afectos lacanianos<br><i>Patricia Vargas Espitia</i><br><i>Universidad del Valle, Cali, Colombia</i>  | 117 |
| El cuerpo en psicoanálisis, acercamientos topológicos<br><i>Sebastián Sánchez Segura</i><br><i>Universidad Católica, Pereira, Colombia</i>  | 133 |
| ¿Y donde están las histéricas de antaño?<br><i>Johanna Villareal Valencia</i><br><i>Valentina Montoya Giraldo</i><br><i>Diana Fernanda Ramírez Paz</i><br><i>Universidad Santiago de Cali, Cali, Colombia</i> | 141 |
| El juego infantil como contra-dispositivo subjetivante<br><i>Carolina Martínez Gutierrez</i><br><i>Universidad del Valle, Palmira, Colombia</i>   | 151 |
| El malestar en la cultura educativa del capitalismo<br><i>Patricia Montoya Jaramillo</i>  | 161 |
| Formación del yo y ciberespacio: caso facebook<br><i>Kevin Daniel Brango Peña</i><br><i>Universidad Santiago de Cali, Cali, Colombia</i>  | 171 |
| Ley y violencia en adolescentes: una mirada desde el psicoanálisis<br><i>Dayana Katherin Montenegro Gamboa</i><br><i>Claudia Lorena Tobar Soto</i><br><i>Universidad Santiago de Cali, Cali, Colombia</i>     | 181 |

- Gestos: êthos cínico, profanaciones y formas de vida  
en una política por venir  
*Javier Rojas*  
*Universidad del Valle, Cali, Colombia* 195
- La tortura en la actualidad, complejidades  
en el inicio del tratamiento psicoanalítico  
*Ignacio Andrés Fernández Rosas*  
*Felipe Andrés Matamala Sandoval*  
*Universidad de Chile, Chile* 207
- Vínculo madre-hijo en relación con las formas de maltrato infantil  
*Sandy Paola Ibáñez Reyes*  
*Paola Andrea Martínez Sande*  
*Corporación Universidad de la Costa, Barranquilla, Colombia* 217





## Prólogo

Javier Navarro

Con el nombre de I Congreso de Psicoanálisis Universidad Santiago de Cali, tuvo lugar este evento “intempestivo” en el mes de octubre de 2015. Jorge Baños Orellana, Mauro Vallejo y Mariano Ruperthuz Honorato dieron cuenta de parte de su investigación, indicándonos al mismo tiempo, cómo se debe investigar a un buen nivel. ¿Es demasiado temprano para nuestra cultura provinciana tocar, por parte de investigadores reconocidos en su medio –Argentina, Chile– estos temas de cuyo desarrollo nos percatamos con admiración? ¿O es demasiado tarde, puesto que las críticas al psicoanálisis abundan desde diferentes perspectivas y la descalificación de Freud por algún filósofo francés de impacto en los *mass media*, y antes por un libro que lleva el poco amable título de *El libro negro del psicoanálisis*? ¿Qué podemos aprender de estos documentados conferencistas y cómo estimularán las investigaciones sobre el psicoanálisis en nuestro medio? Ya se ha visto que la sola presencia de propulsores de una disciplina no basta para que sus semillas caigan en tierras feraces. Hay algo más que esas presencias esporádicas no pueden suplir. En el caso del psicoanálisis es patente y para decirlo con un lugar común, patético.

Jorge Baños Orellana enfrentaba ya en 1995, en un libro imprescindible para nosotros, *El idioma de los lacanianos*, la influencia y el andar de un estilo de escritura sobre los productores de textos psicoanalíticos en Buenos Aires. De Buenos Aires no podemos decir que haya sido, comparada con otras capitales menores, una ciudad desinteresada por la cultura de los grandes centros del saber europeo. Muchas de las traducciones y las reflexiones de punta en los años cincuenta y sesenta eran difundidas por las editoriales de las que algunos estábamos pendientes. Estaban la fenomenología, el existencialismo,

la filosofía heideggeriana, la epistemología, el marxismo, la lingüística y la semiótica y por supuesto, el psicoanálisis, con su variopinto discipulado, sus prácticas e instituciones.

Por tanto, una lectura de Freud y de Lacan ya está inscrita para los años noventa (en los que Jorge Baños presenta sus textos) y tal lectura, no por repetitiva y machacona, a veces, imitativa, sino “simiesca” y ridícula, dejaba de ser compleja, hasta el punto de formar un estilo, al que Baños llamó “idioma”, “El idioma de los lacanianos”, que en algunos casos podía derivar hacia la jerga lacantinflesca. Pero no es de los más simples y tontos de estos ejercicios de escritura imitativa de los que se ocupa Baños Orellana. Con mucha finura, enruta su investigación hacia el estudio de una retórica más distinguida, a la que considera como propia del estilo Kitsch. Un Kitsch formado a partir de todas las desventuras editoriales de Lacan en español y de su conocido hermetismo. Pensado como una puerta estrechísima y muy exigente para entrar al tabernáculo de sus ideas, este hermetismo, fue más bien el acicate para las innumerables introducciones a un Lacan al que nunca se llegaba... Introducción a la Nada. Lacan, el incompresible. Genio obligatoriamente citable, pero definitivamente ilegible.

Que se leyera directa y realmente a Lacan y no por persona interpuesta, por algún introductor que sabiendo el “contenido” de los textos de Lacan, pasa por alto la “forma” del estilo lacaniano, se volvió casi imposible en el correr de los años setenta y ochenta. Lacan desaparece detrás de lo que se dice de él, o por lo menos, al banalizarlo, se oscurece y diluye. Queda un resto que es también un resultado: el idioma de los lacanianos, un “gran observatorio”, una jerga, el “lacanés” que como remedo de un estilo, el de Lacan, puede ayudar, por su amplificación paródica o caricaturesca, a reflexionar sobre el estilo original, bien original, del Maestro y sobre su hermetismo. (No traicionaré aquí el texto de Baños con un resumen, cuando es preciso y muy conveniente para nuestros jóvenes que se lo lea directamente).

También podemos hablar de un ritual lacaniano (quizás parecido al de otras disciplinas) encarnado en las conferencias y seminarios que de tanto en tanto, sin un plan seguro, se hacen entre nosotros. Salta a la vista que del psicoanálisis en extensión no puede hablarse, allí donde escasamente lo hay en intensidad, y que, por tanto, la “formación y la enseñanza del psicoanálisis”

que ellos pudieran hacer suponer, quedan en entredicho. Lo que estos buenos conferencistas ponen al desnudo es nuestra enorme distancia “cultural” y por supuesto “psicoanalítica”, de lo que se hace allí, (Buenos Aires, París, etc.) donde hay escuelas e instituciones, más o menos cercanas a las previstas por Lacan, para que la “intensión” y la “extensión” tuvieran algún sentido y alguna probabilidad...

Es claro que el “éxito” de los seminarios que desde los años setenta tienen lugar en Cali, no dependía de la calidad de los personajes que los impartían ni de la excelencia de sus conferencias. Más bien su fracaso está en relación directa con las propias exigencias del psicoanálisis que Lacan proponía, de la rigurosidad y alto nivel de su teoría y de las novedosas pretensiones de su práctica.

Algo de esta experiencia nos permite sospechar que el psicoanálisis no es transmisible cuando él mismo no es una experiencia radical de transformación de la subjetividad. Todos los intentos pedagógicos de transmitir un contenido por docentes universitarios, llevan finalmente a un callejón sin salida: el psicoanálisis se transforma en psicología, materia altamente transmisible por el saber universitario.

Pero “una experiencia radical de transformación de la subjetividad” es una frase vacía cuando se desconoce cuales son los requisitos para su posibilidad. Aquí, por el momento, sólo podemos decir que tales requisitos, todavía no se cumplen entre nosotros. Comprenderlo es un paso adelante y no atrás. El angustioso interrogante que suscita debe servir para crear las futuras condiciones de un terreno dejado en barbecho, al que hay que abonar con psicoanálisis personales logrados, con una Escuela de formación en psicoanálisis en la que sea posible, aprender e investigar (el misterio de los carteles), enseñar, transmitir, publicar, en fin, en donde haya una “extensión” que se mantenga y al mismo tiempo no deje extinguir lo conseguido en el “psicoanálisis en intensión”, que como se ve, conforma una unidad indisoluble con aquella, pues la una sin la otra no subsiste.

Las buenas intenciones, loables, no son suficientes para que el psicoanálisis peleche. Fuera de todo fingimiento e infatuación, el *dictum* lacaniano “El psicoanalista sólo se autoriza de sí mismo”, no tiene validez sino en el

contexto señalado. El psicoanalista no puede (en sentido de la lógica modal) ser autorreferencial. Debe pasar por todos los avatares del hacer posible una “profesión” imposible. Esfuerzos que Freud realizó como fundador pero que Lacan, como aquel que a él retorna para releerlo, consideró indispensables para la formación, creando lugares, espacios de posibilidad, enumerándolos, precisándolos, inventándolos, fundándolos y disolviéndolos para refundarlos. Nada eterno, ni definitivo. Ninguna institución universal.

De la lucha infatigable de Freud como fundador nos habla su historia y nos alertan sus fracasos y tropiezos. Que Freud sabía y no sabía al mismo tiempo lo que estaba descubriendo, las vicisitudes de su enorme empresa y los malentendidos que produjo y de los que fue víctima, están señalados con precisión rigurosa, más que en *El libro negro de Freud*, en *La seducción freudiana, un ensayo de genética textual* y en *Los miércoles por la noche alrededor de Freud* del investigador Mauro Vallejo.

Aunque Mauro Vallejo, como se verá, desarrolló otro tema de su investigación, no podemos soslayar el método detrás del cual este se encuentra y que comparte con las obras escritas ya publicadas. Se trata de una lectura que inscribe los textos de Freud y de sus contemporáneos en el momento que les da sentido histórico y teórico, en la trama social, junto con las pasiones y los prejuicios que tuvieron lugar. Lejos de la creencia en conceptos ahistóricos, se siente en sus escritos el hervor vital del que surgen en el medio político, ideológico y teórico de la época. No un Freud que dice la Verdad, sino más bien un Freud que la padece.

Distintos pero relacionados con los de Freud, aparecen, en la lectura de su escritorio, los padeceres intelectuales de Lacan. Su necesidad de recurrir a la ficción para concebir su lógica argumentativa siempre más ligada a la clínica que práctica que al respeto por la “realidad” verbal de los textos de que se vale para ejemplificar los casos o los conceptos.

Que Baños de el nombre de *La novela de Lacan* a una rigurosa investigación biobibliográfica (cuyas fuentes ciertamente existentes nos evitan el pie de página, para hacer de la lectura algo más literario), da cuenta de las dudas sobre la concepción de la “realidad” como de un hecho ya dado, inalterable, único y exceptuado de la ficción misma. Pero Baños Orellana va encontrando

ámbitos ocultos, personajes no considerados por alguna biografía de Lacan, textos sumidos en el silencio de las viejas bibliotecas que ahora pueden ser un poco más accesibles y que dan al personaje biografiado una serie de matices que bajo el foco rígido del personaje ya hecho, impedía observar la variedad de su personalidad. La muy buena biografía de Elisabeth Roudinesco le apuesta todo a la realidad que ella propone y concibe y al mismo tiempo, desconoce todo lo que de ficción hay en todo texto y en todo testimonio, en todo documento y en toda interpretación de una vida. Hasta tal punto que, su biografía, nos invita a creer, a partir del título mismo *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, en que Lacan desarrolló una “concepción del mundo” como si Lacan hubiera sido un filósofo sistemático, un Hegel, un Kant. Ficción.

No se puede discutir el hecho de que hay un Lacan idealizado y tanto más por quienes no tienen la voluntad o la posibilidad de leerlo directamente y han debido atenerse al Lacan que les propone el comentarista y el introductor. Siempre un Lacan de segunda mano, utilizado como santón de alguna capilla dirigida por algún padre espiritual o por un gurú del que se espera la verdad sobre lo verdadero.

Un Lacan de culto, tanto más citado cuanto más incomprendido y que reemplaza a ese Lacan inaccesible. El Lacan *absconditus*.

Ese no es el Lacan de la novela de Baños. Éste apunta más bien a señalarnos en los detalles de la ficción las “realidades” de un personaje contradictorio, vivo, frenético, y humano, muy humano. Y por tanto, un Lacan legible, cuya retórica es preciso estudiar. Un Lacan que hizo de la dificultad de su estilo, de su opacidad, la vía de otra legibilidad que se burla de las “ideas claras y distintas”, considerándolas precisamente las más mistificadoras y engañosas, pues la transparencia, generalmente se precipita por el abismo de la trivialidad cuando no de la frivolidad, hacia el océano de los lugares comunes. Lacan prefería una puerta menos ancha, en realidad, estrechísima, que condujera, no a la comprensión inmediata, sino, a la relectura como escritura de variaciones del sentido. Muy complejo, pero muy honesto. “Amigos”, nos quiere decir, “no existe la verdad y mucho menos la verdad transparente”. El que la proponga, miente para ocultarnos, sépalo o no, su opacidad referencial.

Como el psicoanálisis no puede ser un dogma, no puede y no debe ser defendido con simpleza. A lo que nos lleva Jorge Baños es a reconocer las críticas; cuanto más serias y acertadas, mejor. A partir de ahí, el psicoanálisis se reescribe con entusiasmo. De lo que se lamentaba Lacan, era precisamente de no ser bien leído. Y cuando alguna que otra lectura aparecía, lo reconocía con entusiasmo y sin excesos. (Por ejemplo, *Le titre de la lettre* de Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe). Pero las propedéuticas, los manuales y los diccionarios fracasan con Lacan. Lacan está en ellos pero no adviene a ellos. Es pues necesario, si se quiere investigar en psicoanálisis, ir directamente a Freud y a Lacan, no admitir los intermediarios más que para debatir con ellos, no permitir la *jibarización* de unas teorías cuya complejidad es necesaria para su desarrollo. No es pues pura pretensión erudita y vanidosa el que se recurra a los textos en las lenguas originales, alemán y francés, para descifrarlas. Sobre todo el francés de Lacan es absolutamente indispensable para dar cuenta de lo que en realidad escribió. Las traducciones constituyen un apoyo, para discutir con ellas, pero nunca pueden reemplazar los textos lacanianos originales. El estudio del francés es, en este caso (y en algunos otros), de insoslayable obligatoriedad. Para que no nos cuenten lo que Lacan dijo. Tal aprendizaje de su lengua la impone su estilo.

Se entiende por qué Jean Allouch dice que así hace Baños, “solicitar que los libros de psicoanálisis no sean objetos de veneración, sino que participen activamente, y a veces en su propio detrimento, en la elaboración del pensamiento psicoanalítico”. De lo contrario, y esto es doloroso, pero cierto, nuestros libros y escritos sólo serán amontonamiento de papeles, basura, “poubellication”. La lectura de Baños hace todo lo posible por separarse del alto “grado de hipnosis en el que se está con respecto de una palabra recibida como magistral”.

Lo que decimos de Baños Orellana lo podemos también decir del joven investigador Mauro Vallejo, pero con relación a Freud y a la historia de su pensamiento. Con su genética textual ha inspeccionado de cerca la teoría de la seducción y los textos (hasta ahora no leídos con su penetración) que componen *Las actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena* y con la que consigue una lectura novedosa y enriquecedora de lo que era pobremente interpretado y trivializado o desconocido.

Las dificultades que encuentra el psicoanálisis en la actualidad, nos advierten sobre la necesidad de su relectura y de investigaciones como las de Mauro Vallejo. No todo es color de rosa. Las dudas sobre su utilidad (¿sirve para algo? ¿cura?) y sobre su seriedad (¿ciencia? ¿filosofía? ¿charlatanería?), no dejan de expresarse con insistencia. ¿Que permanece de la teoría y de la práctica freudianas? ¿Cómo han cambiado? ¿Qué queda del freudismo?

Aquí y allá, de forma fragmentaria, se han intentado algunas respuestas. Su colosal construcción teórica, aunque crujía, no termina por derribarse. El último de los grandes psicoanalistas puso todo su empeño en mantenerlo erguido, mientras, queriéndolo o no, socavaba algunos cimientos, derruía algunos muros, suplantaba algunas columnas. Nunca se atrevió a decir que lo superaba o que lo consideraba ya sin utilidad. Por el contrario, para bien o para mal, lo citaba constantemente. Sin él no hubiera hecho sus propias variaciones discursivas. Con él, sin criticarlo, tampoco.

Freud es uno de esos investigadores que, no obstante su inmensa talla, y precisamente por ella, debe ser objeto de investigaciones como las de Vallejo. En Europa, es un hecho que las impugnaciones de falsedad (y aún de charlatanería y corrupción) están a la orden del día. Salvo Francia (en dónde se enfrentan los pros y los contra), y Argentina en donde se sostiene con el caminador lacaniano (y un tanto en otros pocos países de manera un poco dispersa o improductiva), Freud ha desaparecido del paisaje cultural e incluso psicológico. Los agónicos kleinismo y winnicotismo de Inglaterra, las teorías del “Self” y el psicoanálisis americano del yo, van dando paso, en el mejor de los casos, a “una puesta al día” de Freud por la neurociencias. Hay incluso una ciencia nueva: el neuropsicoanálisis. Para Erik Kandel y Antonio Damasio, Freud no contradice la neurociencia, y muchas reflexiones sobre la *mente* (mind), siguen siendo, para estos autores, coherentes y satisfactorias. Por supuesto hasta que se encuentre la “verdadera explicación neuronal”, el día de San Blando.

No es, sin embargo, nada fácil, dejar de lado a Freud, pues su penetración en la ideología cotidiana, en el lenguaje y en las psicologías espontáneas de los habitantes del mundo occidental, es una marca, por ahora indeleble. Dentro de las mismas psicologías académicas, Freud está presente, a pesar de su antifreudismo, de manera permanente y vergonzante. Sus enseñanzas

se difundieron más allá de las universidades y de los consultorios “psi”, se volvieron “patrimonio de la humanidad” (un patrimonio a veces molesto), con sus *complejos*, su *castración*, su *inconsciente* (a veces bajo la ingenuidad de *subconsciente*), su Edipo, su *función paterna*, su *represión*, etc.

Todo lo dicho, no puede tener otro efecto que el de interrogarnos, como lo hace Mariano Ruperthuz Honorato con la situación de su país, por la historia del pensamiento de la teoría psicoanalítica y de su práctica en la historia cultural de Colombia. Es algo a lo que nos invita explícitamente este investigador chileno, y es algo que, ya se verá, es necesario construir en un futuro. Pero habría que responder primero si el psicoanálisis tiene futuro en Colombia, si tiene presente y si ha tenido pasado. Es decir, si ha habido algo digno de ser historizado y hay quien pueda hacerlo.

## Referencias

Baños Orellana, Jorge (1995) *El idioma de los lacanianos*. Buenos Aires: Editorial Atuel, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1999) *El escritorio de Lacan*. Buenos Aires Editorial Oficio Analítico.

\_\_\_\_\_ (2013) *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*, Buenos Aires: Editorial Cuenco de Plata.

<http://www.oedipe.org/livre/lecritoire-de-lacan-suivi-de-jacques-lacan-sanalysant-par-jean-allouch>

<https://psiligapsicanalise.files.wordpress.com/2014/09/jorge-b-orellana-el-escritorio-de-lacan.pdf>

El idioma de los lacanianos en francés: <http://www.decitre.fr/livres/de-l-hermetisme-de-lacan-figures-de-sa-transmission-9782908855487.html>

Currículo: [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=397251517121422&id=396772857169288&substory\\_index=0#](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=397251517121422&id=396772857169288&substory_index=0#)

Allouch: <http://www.jeanallouch.com/pdf/133>

Mariano Ruperthuz Honorato, <https://usach.academia.edu/MarianoRuperthuzHonorato26>. [https://www.academia.edu/15854990/Freud\\_y\\_los\\_chilenos](https://www.academia.edu/15854990/Freud_y_los_chilenos)



Vallejo, Mauro (2012) *La seducción freudiana (1895-1897). Un ensayo de genética textual*. Buenos Aires: Editorial Letra Viva.

Vallejo, Mauro (2008) *Los miércoles por la noche alrededor de Freud (La construcción del discurso psicoanalítico a la luz de las Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena)*, Buenos Aires: Editorial Letra Viva.

Conicet, bibliografía: [http://www.conicet.gov.ar/new\\_scp/detalle.php?keywords=&id=23366&libros=yes](http://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=23366&libros=yes)



**Primera Parte:  
Invitados especiales**



# De cuando Lacan notó que su analista estaba equivocado<sup>1</sup>

Jorge Baños Orellana  
Invitado Especial  
Argentina

El hombre no piensa igual acostado que de pie, y esto por el hecho de que en posición acostada hace muchas cosas, el amor en particular, y el amor lo arrastra a todo tipo de declaraciones. En posición acostada, el hombre tiene la ilusión de decir algo que sea un decir que importe en el real.

Jacques Lacan, *Apertura de la sección clínica*, 5 de enero de 1977

En un gris mediodía parisino de noviembre de 1932, cuya fecha exacta ni los biógrafos recuerdan, Jacques Lacan se desperezó largamente sin poder dejar de sonreír. Estirando un brazo comprobó que estaba solo. Abriéndose paso entre las brumas del despertar, aparecieron los últimos recuerdos: después del brindis, Olesia había partido a la reunión del círculo marxista de Jean Bernier y Marie-Thérèse se había excusado con que debía madrugar. En el oscuro interior del departamentito de rue de la Pompe, fue vislumbrando el blanco de la camisa y el brillo de la corbata arrojadas sobre la manta, los pantalones y el saco apilados sobre la *chaise longue*, la carpeta con los papeles de la disputa caída en el parquet cerca de la mesa y, rodeándolo todo, el lustre de los lomos de los libros flameando con su brillo en las cuatro paredes. Lanzó un aullido triunfal de liberación. No era para menos; la tarde anterior había defendido con éxito la tesis doctoral ante un jurado por demás reticente.

---

<sup>1</sup> Anticipo del capítulo 1 de *La novela de Lacan. 1932-39: Un espejo psicoanalítico con filósofos, sociólogos y curas*, resultado de la expansión de la segunda conferencia dictada el 22 de octubre de 2015 en el Congreso de Psicoanálisis Universidad Santiago de Cali “Subjetividad y Cultura”, con igual título. Corrige y completa una versión digital previa aparecida en *Cuadernos Ñácate* de Montevideo en julio de 2016.

Luego de tres años ensimismados de investigación y escritura, el siete de septiembre había despachado la única copia dactilografiada del grueso manuscrito a la imprenta de ediciones médicas Le François. Tres años ensimismados aunque no solitarios: para la puesta a punto de la tesis, Olesia ofició de mecanógrafa y correctora (venía haciéndolo para su ex marido Drieu la Rochelle) y Marie-Thérèse quiso ser la benefactora de los gastos de impresión;<sup>2</sup> él se había sobrepuesto rápido del breve aunque decisivo amorío con Victoria Ocampo.

Una vez depositado el paquete en el mostrador de la editorial, perdió de buena gana el derecho a retomar esa tarea consagrada a describir un cuadro nosológico inédito, que había bautizado “paranoia de autopunición”, y a subrayar su presunta importancia doctrinaria. Se confió en que la trama de los argumentos era temeraria pero sólida. Estaba apuntalada por frondosas lecturas (algunas notas al pie ocupan más de un tercio de página; la lista bibliográfica es de doce páginas de tipografía apretada) y por un cuerpo de pruebas circunscripto a un único caso minuciosamente expuesto. Uno solo, privilegiado de entre los 20 casos de paranoicos que había llegado a localizar. Inclusive en la poblada red de los hospicios de París y sus suburbios eran escasos; el anonimato de la gran ciudad en cierta medida los amparaba de las buenas intenciones de la Salud Pública. La elección había recaído sobre la señora Marguerite Anzieu, una atractiva empleada de correos de treinta y ocho años (“de una estatura superior a la media, proporciones cráneo-faciales armoniosas y puras, tipo étnico bastante hermoso”)<sup>3</sup> cuya identidad Lacan decide solapar bajo el pseudónimo de Aimée [Amada]. El mismo nombre que ella había escogido para la heroína de una de sus novelas. Escrita en minúsculas, la palabra enviaba al adjetivo *aimée* [amada], que regía el sector erotómano de sus delirios; porque además de inimpugnables presentimientos de que se confabulaba contra la vida de su hijito, y de que renombrados hombres de letras y actrices divulgaban intimidades suyas, Aimée tuvo la certeza de ser amada por el Príncipe de Gales.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Roudinesco Élisabeth (1993), *Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, FCE, Buenos Aires, 1994, p. 96.

<sup>3</sup> Jacques Lacan (1932), *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México, Siglo XXI, 1976, p. 157.

<sup>4</sup> Hacia el final, el 24 de enero de 1976 en la conferencia De James Joyce como síntoma, precisará: “Que la haya llamado *Aimée*, no quiere decir que *yo la amé*. Más bien quiere decir que *ella tenía necesidad de serlo*. Tenía tanta necesidad que lo creía. Creía que *era amada*. Eso tiene un nombre en círculos psiquiátricos: *erotomanía*. No quiere decir exactamente lo mismo; pero, en fin, nos contentaremos con el respaldo mitológico. Generalmente *Eros* es traducido por *amor*.”

Para evitar la censura académica, Lacan se esmera en no pasar por alto ninguno de los recursos de la semiología psiquiátrica clásica, ni de las técnicas evaluativas psicológicas, ni de las pruebas biológicas de laboratorio, resultando un historial de 200 páginas. Hasta el informe de un perito grafólogo encuentra allí su lugar. Hoy nos llama la atención el empeñamiento en buscar causas orgánicas: la práctica de una punción lumbar y de pruebas serológicas, a ella y al marido, cuando no había ninguna semiología que indicara una encefalitis luética, o “el metabolismo basal medido en varias ocasiones”, a pesar de que siempre resultaba normal, justificándose en un leve bocio propio de la región donde Aimée había crecido, o la medición de cuantas tazas de café tomaba por día. Pero eso estaba bien visto por el jurado, lo que les llamará la atención fue el registro detallado del anecdotario familiar, así como de ciertas revelaciones de importancia que el candidato alardeaba haber extraído gracias al alejarse ocasionalmente del interrogatorio pautado para abrir las posibilidades de conversaciones espontáneas con la enferma: “Los métodos de interrogatorio, que se ufanan a veces de aportar luces preciosas a la psiquiatría, no tienen en realidad sino escasas ventajas, al lado de muy serios inconvenientes”.<sup>5</sup> Lo subraya con el ejemplo de cómo logró así afinar su exploración de trastornos ilusorios de la memoria de Aimée, vale decir, profundizar el examen clásico de las facultades mentales; sin embargo, a los jueces no se les pudo escapar que esas “conversaciones espontáneas” eran la aplicación del interrogatorio fenomenológico, por entonces en boga en la psiquiatría alemana, pero que, en Francia, se prefería mantener al margen en la formación de los residentes de psiquiatría.

Cuando domina la convicción de que con el examen de las llamadas facultades mentales (atención, percepción, ideación, memoria, afectividad, etc.) alcanza para lo verdaderamente importante, dar el veredicto de un diagnóstico, se juzga superfluo, e incluso contraproducente, prolongar la exploración escrudiñando otras dimensiones, como la de las maneras en que los locos vivencian su conciencia de estar en el mundo. Cuando pocos meses después, Lacan se presentó al concurso de jefaturas de asilos psiquiátricos, el jurado le hizo sentir abiertamente el desacuerdo con esa práctica. Al respecto, vale el testimonio que en 1990 Roudinesco obtuvo de Paul Sivadon, un venenoso compañero de residencia de Lacan: “Frente al jurado Lacan exhibió con arrogancia su saber fenomenológico y estuvo a punto de no ser aprobado:

---

<sup>5</sup> Jacques Lacan (1932), p. 193.

«Este muchacho nos aburre», dijeron los examinadores. Obtuvo el undécimo lugar entre trece aceptados.”<sup>6</sup> Por lo visto, no solamente sus mayores sino algunos de sus semejantes juzgaban al esmero fenomenológico como una altanería gratuita. ¿Pero estamos, hoy, en mejores condiciones que la de esos jueces para hacer nuestro, al menos por un instante, el entusiasmo del primer Lacan por la fenomenología? ¿Podríamos considerar imparcialmente la posibilidad de que ese cortejo inicial haya dejado marcas indelebles y dignas de atención en la enseñanza de Lacan? Es dudoso si nos atenemos al pobre entusiasmo lacaniano por ese y otros entresijos de apariencia aún más extranjera del período 1932-39.<sup>7</sup>



Afortunadamente, el historial incluía una dimensión novelesca que alentaba el seguimiento de los resultados de tantas pericias: a Aimée la habían recluido en el hospicio por la fuerza pública, después de intentar asesinar a cuchilladas a una popular actriz. Astutamente, el primer párrafo del caso es un moroso recuento forense de los segundos previos a la agresión criminal: “El 10 de abril de 193..., a las ocho de la noche, la señora Z., una de las actrices más apreciadas del público parisiense, llegaba al teatro en que esa noche iba a actuar. En el umbral de la entrada de los artistas fue abordada por una desconocida que le hizo esta pregunta: ¿Es usted la señora Z?”<sup>8</sup> Páginas más adelante, se transluce una auténtica pesquisa detectivesca que conduce a Lacan hasta el hotelito de rue Saint-André-des-Arts donde vivía Aimée. Autorizado por la fiscalía o sobornando al casero, consigue abrir la cerradura de la pieza. Primero retrocede ante el bizarro espectáculo de las paredes empapeladas con fotografías del Príncipe de Gales, luego se precipita a hurgar en las pertenencias: “El cuarto del hotel en que vivía estaba tapizado

<sup>6</sup> Roudinesco, Élisabeth (1993), p. 126.

<sup>7</sup> En 1994, en el prólogo de la segunda edición de su detenido estudio acerca de la tesis doctoral de Lacan, Jean Allouch reprocha: “El desconocimiento casi sistemático de *Marguerite, ou l’Aimée de Lacan* sigue siendo patente en ciertos sectores, sobre todo lacanianos” (Allouch, Jean [1990/94], *Marguerite o la Aimée de Lacan*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2008, p. 11). Más de veinte años después la situación no ha cambiado sustancialmente. El otro intento digno de consideración se debe a la tesis de Silvia Tendlarz, *Le Cas Aimée, étude historique et structurale*, y me consta el camino de indiferencias por el que atravesó antes de que, once años después de escrita, consiguiera una publicación abreviada: *Aimée con Lacan. Acerca de la paranoia de autopunición*, Lugar ed., Buenos Aires, 1999; sigue inédita en francés.

<sup>8</sup> Jacques Lacan (1932), p. 138.



de retratos del príncipe; coleccionaba igualmente recortes de periódico en los cuales se hablaba de su vida y de sus andanzas”.<sup>9</sup> Nos irá entregando fragmentos de esos escritos, de los definitivos como de los borradores, de las novelas bucólicas como de los panfletos insultantes. Otro día va a la sucursal de correos donde trabajaba Aimée, para interrogar a sus compañeros si ella les había discutido acerca de la honorabilidad de la actriz que luego atacó.

Pero el sensacionalismo no distrajo al jurado de lo que, con ese historial, se pretendía demostrar para la doctrina. Era una tesis fuera de lo corriente y no les extrañó. A partir del segundo año de la residencia,<sup>10</sup> Lacan había dejado de cumplir de manera esperable la obligación de publicar viñetas clínicas en revistas de la especialidad; en lugar de conformarse (y conformar) con la modesta tarea de sumar una prueba empírica más a los paradigmas consagrados, él prefirió aplazar las entregas hasta encontrar hechos que sacudieran las lecciones recibidas: sea por corroborarlas más concluyentemente o por hallar un contraejemplo que las ponía en tela de juicio. Esa ética de escritura se manifestó por primera vez con el caso de la señorita L., verdadera aguja en un pajar de una encefalitis sifilítica, cuya única manifestación inicial había sido un síndrome de automatismo mental de Clérambault. El hallazgo resultó bienvenido por los obstinados intentos de la época de probar que detrás de todo automatismo mental asecha una causa orgánica. Como la mayoría de los delirios crónicos comienzan con ese síndrome, la señorita L. llevaba agua para el molino de la suposición de que detrás de toda locura hay una enfermedad médica. Pero al año siguiente, Lacan no sirvió a esas preferencias dominantes del círculo de sus profesores.

En Marcelle C., una maestra delirante, encontró la oportunidad de trastornar la clásica división de los delirios psicóticos en “paranoides” y “paranoicos”. Marcelle cumplía con todas la de la ley para merecer el diagnóstico de “paranoica”: sus certezas de que era acosada por un inspector de escuelas (incluso luego de muerto) y de haber sido injustamente desaprobada en concursos de ascenso laboral, no dejaban de ser temáticamente verosímiles y casi sensatamente justificadas, y derivaban mayormente de suspicacias interpretativas (tanto o más que en la sistematización delirante que luego

<sup>9</sup> Ibid, p. 154.

<sup>10</sup> Los dos párrafos que siguen son un índice borroso de los capítulos centrales del tomo previo: *La novela de Lacan. De la neuropsiquiatría al psicoanálisis*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013.

encontraría en Aimée). Sin embargo, cuando el vigilante del pabellón del hospicio le intercepta un buen número de cartas y se las entrega al residente Lacan, se abre un panorama ante el que era mucho más cómodo retroceder. Esas cartas estaban repletas de neologismos, caprichos tipográficos y roturas sintácticas únicamente esperables en los dichos y escritos de los delirantes “paranoides” más floridos. En vez de olvidarlas, se empeñará en certificar ese contraejemplo con las herramientas eruditas del filólogo y del estudioso de las poéticas de la vanguardia. El otro ejemplo de caso raro y urticante, que Lacan seguirá paralelamente al estudio de Aimée, es el de una “demencia precocísima” (la “demencia precoz” era la “esquizofrenia” de los suizos) en un niño de apenas ocho años; lo cual representaba un incordio para los partidarios de atribuir la demencia precoz a trastornos hormonales de la adolescencia y, por otros datos, contrariaba también a los que aseguraban que siempre podían medirse atrasos cognitivos en la demencia precoz. Naturalmente, con la tesis doctoral aspiraba a poner aún más en evidencia el filo de su genio clínico. Es lo que palpita en el texto cuando, concluido el primer recuento del caso, aparece esta amenazante pregunta al *status quo*: “¿Qué diagnóstico emitir acerca de semejante enferma, en el estado actual de la nosografía?”.<sup>11</sup>

La respuesta demora en aparecer. Hay que pasar muchas páginas, y de lectura detenida, para enterarse de la ambición disruptiva de esa tesis. Lo cual correrá a los examinadores de su zona de confort y red de alianzas: aunque ellos lo habían formado, ese muchacho no parecía ser uno de los suyos.



Entonces, sobraron razones para que, aquella mañana de noviembre de 1932, Jacques Lacan despertara sonriendo. Inmerso en la elocuencia interior que agita nuestros pensamientos cuando permanecemos acostados, se puso a resumir párrafos de la tesis y de publicaciones anteriores. En especial ese de entonación profética que, con desdén, un examinador había señalado como poca cosa:

Nosotros creemos que las investigaciones futuras, así sobre la paranoia como sobre la parafrenia, le quitarán todo fundamento a una subestimación del valor humano de la psicosis, y particularmente de lo que produce bajo su imperio la

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan (1932), p. 142.

imaginación creadora del enfermo. No de otra manera el canon griego de la belleza deja intacta la significación de un ídolo polinesio. ¿Quiere esto decir que hay un beneficio positivo en la psicosis? Si hemos de ser consecuentes, no podemos negar a priori tal posibilidad.<sup>12</sup>

Volvió una y otra vez a la manera en que le había replicado. Echado en la cama, se permitió ciertas correcciones y amplificaciones del recuerdo hasta construir una escena que, de tan admirable, se le volvió más real. Imagina que extrae de la carpeta la fotografía de un tiki de las islas Marquesas, para enseñar al jurado de qué está hablando exactamente. Unas veces lo hace mostrando la reproducción del tiki más impresionante que haya visto, el que Picasso prestó de su colección al Pabellón Marsan del Louvre, para la Exposición de arte indígena de las colonias francesas.<sup>13</sup> La pieza dejaba ver marcas probatorias de haber sido empleada en ceremonias rituales y, mucho más importante todavía, exhibía cómo el talento folclórico daba una solución monocromática a la figura humana, con valores discretos y planos superpuestos, ejemplo de un clasicismo desconocido que fue la principal inspiración para el cubismo, la vía de Picasso para alejarse de la exuberancia colorida y desfigurada de los *fauvistas*, cuya originalidad era deudora de la indiscreta inteligencia del arte melanesio. Otras veces, les acerca una fotografía del tiki de Tristan Tzará, expuesta en la Galería Pigalle en 1930,<sup>14</sup> para subrayar que la actitud de respeto que él tiene hacia las producciones de Aimée no difiere de la Tzara, cuando el poeta escribe: “Una función lógica de un orden superior rige el mundo de Oceanía. A su búsqueda nosotros destinamos lo más claro de nuestra noche”.<sup>15</sup> Luego saca una copia del flamante artículo de Leiris acerca del arte de las Islas Marquesas. Pero nada, los muy necios, hundidos en el positivismo que seguía reinando en el sentido común de buena parte de los médicos, por más que se restriegan los ojos no ven más que un arte peyorativamente primitivo; ¿acaso el reciente libro de Luquet acerca del dibujo infantil, en muchos aspectos extraordinario, no señala que el desarrollo normal de los niños deberá pasar del realismo intelectual de la gráfica egipcia al realismo visual de la perspectiva renacentista? ¿Y no había él ya discutido esto

<sup>12</sup> Ibíd, p. 262.

<sup>13</sup> Peter Stepan, *Picasso's Collection of African & Oceanic Art*, Prestel, London, 2007, p. 119.

<sup>14</sup> Marc Dachy, “Du noir puisons la lumière”, prefacio a Tristan Tzara, *Découverte des arts dits primitifs*, Hazan, Paris, 2006, p. 14.

<sup>15</sup> Tzara, “L'art et l'Océanie”, *Cahiers d'art*, n°4, 1929, en *Découverte des arts dits primitifs*, p. 43.

mismo, con Lévy-Valensi y Migault, al comparar las cartas de Marcelle C. con el programa surrealista? Así pensaba, Jacques Lacan, sin parar de sonreír y desayunando los dulces de la hagiografía de sí.



A todo esto, ¿qué habían pensado para sus adentros aquellos jueces? Del otro lado de la liza y presididos por el mismísimo profesor Claude, ellos naturalmente reconocían que esa tesis descollaba por encima de las que estaban acostumbrados a dar anuencia automática. Pero fue precisamente su superabundancia lo que los había tornado avaros. Como la bibliografía era desacostumbradamente extensa, políglota por demás y astutamente pertinente les acabó por resultar pedante cuando no fingida –Georges Heuyer, el maestro que más lo había consentido, le comentó incrédulo: “Si ha leído usted todo eso, lo compadezco”–.<sup>16</sup> A las descripciones, ya se ha visto, las juzgaron demasiado adictas a las modas alemanas; a la argumentación, demasiado intrincada y con el agravante de no ofrecer resquicios a la vista; y al atrevimiento de la conclusión, demasiado psicoanalítico (¿y demasiado judío?). No menos irritante les pareció la escritura: era de un estilo en exceso eminente para un joven practicante. En una palabra, era como si el recién llegado, cuya laboriosidad e inteligencia nadie pondría en duda, no quisiese entender que para ingresar a una cofradía deben darse tanto pruebas de aplicación como de humildad.

Paul Guiraud, quizás la autoridad de la neuropsiquiatría francesa citada con mayor consideración por Lacan, logró decir todo eso en su reseña expeditiva, honrosa y contrariada:

El autor basa su teoría en unos veinte casos observados, la expone con una gran cantidad de detalles (200 páginas) en el caso Aimée. No es posible resumir las observaciones ni la discusión, es necesario leer el texto. Tenemos que señalar la fuerza del pensamiento de Lacan y su convicción asumidamente agresiva. El estilo es extremadamente cuidadoso; a la vez artístico y con complejidad filosófica. En nuestra época de celeridad y democracia, no es ése un medio seguro para difundir ideas; éstas hubieran ganado con algo más de simplicidad.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Jacques Lacan [1959], De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, en *Escritos 2*, Siglo xxi, ed. revisada en 2008, Buenos Aires, 2008, nota 6, p. 514

<sup>17</sup> Allouch, Jean [1990/94], p. 593.

¡Claro que no podían reprobarlo!, incluso acabaron dándole una palmada en el hombro. En ese claustro de la Facultad de Medicina, con instancias de revisión muy reglamentadas, y cercados por la abundante concurrencia que se agolpó como testigo, el ejercicio de sus potestades estaba considerablemente restringida. Hay un testimonio de Lacan del que no cabe dudar, tanto por su fecha temprana —es de 1946— como por haber sido dicho ante un círculo de psiquiatras dirigido por Henri Ey, que había estado en el lugar del hecho:

Cuando rendía mi tesis, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, uno de mis maestros me rogó formular lo que en resumidas cuentas me había yo propuesto: “En suma, señor —comencé—, no podemos olvidar que la locura es un fenómeno del pensamiento...”. No digo que hubiera así indicado suficientemente mi propósito: el gesto que me interrumpió tenía la firmeza de un llamado al pudor: “¡Caramba! ¿Y qué más? —señalaba—. Pasemos a las cosas serias. ¿Va usted a dejarnos con un palmo de narices? No deshonremos esta hora solemne. *¡Num dignus eris intrare in nostro docto corpore cum isto voce: pensare!* [¡Y ahora serás digno de entrar en nuestra corporación con este término: pensar!]”. No obstante, se me graduó de doctor, con los estímulos que conviene dar a los espíritus impulsivos.<sup>18</sup>

Así fue como se salió con la suya, y el flamante doctor Jacques Lacan pudo retirarse a brindar acompañado por los ochenta colegas y amigos que habían presenciado el evento con la boca cosida. La escena dio que hablar; sin embargo, lo que ni el doctorcito, ni el jurado, ni ninguno de los testigos pudieron vaticinar esa tarde fue que no habían asistido a una anécdota aislada, sino al cumplimiento de una fórmula que jalonará el destino de su protagonista. La ordalía de jurados recelosos, la compañía de seguidores entusiastas, la ausencia de ciertos compañeros, como Paul Sivadon, que prefirieron no ir y, de parte suya, la realización de trabajos tan fenomenales como empecinados en no disimular su valía ni su discordia. Constelación que conformará un guión pertinaz para las siguientes tres décadas. Con la única salvedad de que, en las siguientes ocasiones, vale decir en escenarios de la comunidad psicoanalítica, el espejo del día siguiente pocas veces volverá a reflejar la sonrisa de nuestro héroe.

Afortunadamente, también habrá insistencias benefactoras. La experiencia clínica continuará dándole oportunidades para desarmar lugares comunes y

<sup>18</sup> Lacan, Jacques (1946), “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos I*, Siglo xxi, Buenos Aires, ed. nuevamente corregida, 2008., p. 161.

ritos de la práctica profesional. Y aunque, para conseguirlo, deberá continuar ensimismado, maniobrando en medio de remolinos donde concurren agitadas dos o más corrientes de pensamiento, él logrará arreglárselas bastante bien para tener seguidores interesados en su complicación y para que el amor, preferentemente el de dos mujeres a la vez, no le sea arisco ni avaro.



El siguiente ciclo de ese destino de veredictos poco acogedores comienza a insinuarse en algún momento, más temprano que tarde, del análisis personal de Lacan –iniciado presumiblemente a fines de 1932– y culmina ruidosamente en mayo de 1939, el día que aparece el nuevo número de la *Revue française de Psychanalyse*, órgano oficial de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP). Sabía de antemano que su nombre figuraba allí de otra manera de la que era ya habitual. Se precipitó a leer la última página, la de las novedades de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (más conocida por su acrónimo en inglés: IPA), y en el apartado dedicado a Francia comprobó que se lo anunciaba finalmente como Miembro titular.

#### *Membres titulaires*

**Lacan, Dr. Jacques, 97, Boulevard Malesherbes, Paris VIII.**

La dirección no era la de rue de la Pompe, por entonces convertido en consultorio y sitio de reuniones de estudio, sino la del domicilio conyugal donde vivía, desde hacía cinco años, con Marie-Louise, hermana de su amigo Sylvain Blondin. Por cierto se había salido nuevamente con la suya, al obtener el grado de titular como antes el de doctor, pero fue un otorgamiento que tardó más de lo acostumbrado. Daniel Lagache, por ejemplo, adhiere a la SPP en 1936 y es titular en 1937.<sup>19</sup> El único responsable de tanta demora había sido su analista, Rudolph Loewenstein, que se había resistido a concederle el alta del análisis didáctico con anterioridad. Y no por el hábito a la procrastinación: Lagache había pasado por su diván, y otro tanto Sacha Nacht, ascendido en 1929 luego de menos de dos años de espera.

---

<sup>19</sup> Alain de Mijolla, “France 1893-1965”, en Peter Kutter (ed), *Psychoanalysis International. A guide to Psychoanalysis throughout the World, vol. 1: Europe*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992, p. 93.

La sonrisa con sombras de amargura volvió a iluminarse cuando, yendo unas páginas hacia atrás encuentra Lacan ante la Familia, una reseña dedicada a *La familia*, el texto apretado y ambicioso que recientemente había entregado para un fascículo de la difundida *Encyclopédie française*.<sup>20</sup> Era equiparable a un libro breve. Antes de leerla, se puso a contar y quedó asombrado al descubrir que la reseña ocupaba 22 páginas. Llevaba la firma de Édouard Pichon, uno de los fundadores de la Sociedad y el que más había hecho para que Loewenstein lo habilitara de una buena vez como titular.

El primer párrafo era de una cordialidad inaudita y Jacques Lacan, aunque jamás fue alguien que dudara de su propia valía, tuvo que releerlo tres veces para reponerse de la complacencia: “Aquí tenemos a Jacques-Marie Lacan elegido miembro titular de la SPP, lo cual por cierto es algo; pero, felizmente para él, no tuvo que esperar a nuestra votación para ser alguien. En efecto, a justo título, Lacan es visto como una de las mentes más brillantes de la nueva generación de la psiquiatría francesa.”<sup>21</sup> Hasta ahí un sueño, el resto será una pesadilla.

Se objetará que la última parrafada de Pichon parecía inspirada en la de la reseña de Guiraud. La misma advertencia benévola al joven impetuoso que corre peligro de acabar como un profeta clamando en el desierto (“Adelante, Lacan: continúe marchando bravamente por su propio sendero a campo traviesa, pero sírvase dejar detrás suficientes piedritas blancas para que se lo pueda seguir y llegar adónde usted está; mucha gente, que lo ha perdido de vista, se figura que está extraviado”<sup>22</sup>). Sin embargo, la nota del psiquiatra está lejos de ensañarse con el estilo de Lacan hasta el extremo en que lo hace el artículo del psicoanalista. Para empezar, Pichon acusa en sus preciosismos el indicio de una debilidad por lo exótico y lo extranjero: la inclinación a añadir artículos innecesarios para jerarquizar ciertos sustantivos –decir *el otro*, en lugar de *otro*– es prueba de un germanismo “inútil y antifrancés, al uso de los alógenos o los xenófilos”; el no empleo de la distinción que hace la lengua francesa entre *civilización/cultura* le parece corta y no menos antipatriótica; y le parece el colmo cuando Lacan se obstina en emplear el término *dialéctica* en el sentido hegeliano-marxista y no como sinónimo de *diálogo*. En una

<sup>20</sup> Luego reeditado como *Los complejos familiares* en Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

<sup>21</sup> Édouard Pichon, La famille devant M. Lacan, en *Revue française de Psychanalyse*, tomo xi, n°1, 1939, p. 107.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 135.

palabra, sentencia, “su estilo es hermético e inexacto”.<sup>23</sup> Pero como, al mismo tiempo, es inocultable que ese estilo está por encima del de la mayoría de los autores de la *Revue* (“él sabe escribir, y escribir bien: muchos pasajes de sus obras nos resultan convincentes”), Pichon querrá atrapar esa condición elusiva haciendo el retrato de un simulador intrigante (“Las dificultades de su estilo son por el acorazamiento, los blindajes en que secundariamente se refugia, para solamente mostrarse bajo el aspecto premeditado de un caballero de tal o cual cofradía.”),<sup>24</sup> y entregando el psicodiagnóstico de un inanalizable, con lo cual parece concederle la razón a las peores reticencias de Loewenstein:

¿Se dirá que le hago reproches meramente formales? Sería de más psicólogo pensarlo. El empleo que se hace del lenguaje es revelador de actitudes mentales profundas. No llamar a la *tradición* por su nombre, en el mismo momento en que se le reconoce su importancia, es una huella afectiva de escotomización. Hablar en francés de “momento dialéctico”, para decir que el masoquismo es un compromiso que resuelve tan bien como mal una antinomia conflictiva, es enmascararse en una actitud de escuela que haría explotar a los quiritas. Yo efectivamente exploté, y Lacan estará contento.<sup>25</sup>

Desde luego, la reseña incluye observaciones, aclaraciones e incluso malentendidos preciosos, de los que sacaremos provecho más adelante; pero como juez montado en la ira, Pichon nos agota. Página tras página con la cantinela de: en todo lo que no me gusta de *La familia*, descubro peligros para Francia y el psicoanálisis; en todo lo que sí me gusta, descubro que ya fue dicho (“Me pregunto si, en la cuestión del estadio sadomasoquista del desarrollo, Lacan no describe sin más los mismos hechos que Codet, Laforgue y yo, cambiando únicamente las palabras”);<sup>26</sup> “Se hace alusión al trabajo de Laforgue sobre la madre-nutricia pero sin pronunciar su nombre”<sup>27</sup>), y esto último porque, en buena medida, a Pichon, como más tarde a otros críticos de *La familia*, se le pasa por alto que la *Encyclopédie française* no incluía las referencias bibliográficas en los fascículos correspondientes sino al final de cada tomo.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Op. cit., p. 119.

<sup>24</sup> Op. cit., p. 108.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 110

<sup>26</sup> Op. cit., p. 120.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 124.

<sup>28</sup> Debo la observación a un artículo inédito de Juan Pablo Lucchelli referido indebidamente a Lacan por no haber presuntamente citado a H. Wallon: “ningún autor de la *Encyclopédie* cita sus fuentes en el artículo escrito y es al final del volumen que una bibliografía detallada enumera las referencias.”



Para terminar con el juego de diferencia entre las reseñas de Guiraud y Pichon, agreguemos que hay otro aspecto en el que el psiquiatra se mostró más reservado que el psicoanalista: en la tentación de ventilar y tomar partido en pugnas internas en que se había enredado el joven autor. Por su parte, Guiraud no hace la menor sugerencia de que, en la tesis, Lacan omitió deliberadamente el nombre y la importancia de la obra de Clérambault, incluso en referencias al automatismo mental y a los delirios pasionales, respondiendo seguramente al maltrato que había recibido de ese maestro en el salón de la Société Médico-Psychologique.<sup>29</sup> Aunque Paul Guiraud era un amigo bien cercano de Clérambault, no se le ocurre mencionar el asunto para disciplinar al joven engraido. Todo lo contrario hará Pichon a propósito del encontronazo entre Lacan y Loewenstein del 22 de febrero de 1938 en el salón abarrotado de la Xª Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa. Episodio ineludible si nos acercamos al enigma de cómo fue que el prometedor Jacques Lacan, el residente de neuropsiquiatría que había arriesgado la aprobación del doctorado por su prisa en emplazar al psicoanálisis en la cuestión de la psicosis, terminó siendo admitido tarde y a duras penas por la cofradía de los psicoanalistas franceses.



Esas demoras en incluirlo sorprende si consideramos, además, lo bien que se había iniciado su acercamiento a la SPP. Primero fue, naturalmente, a través de lecturas entusiastas. ¿Desde cuándo, de qué textos? Los historiadores profesionales están tan presionados por protocolos académicos que, a veces, terminan creyendo que los acontecimientos comienzan recién cuando tienen la amabilidad de dejar pruebas fehacientes. Pero no, Lacan supo de la SPP primero a través de alusiones chistosas escuchadas a sus mayores de la residencia neuropsiquiátrica de Sainte-Anne; luego cayó en sus manos alguna revista prestada y devuelta o comprada y perdida, en vez de depositada en su biblioteca (la que, por otro lado, sigue clausurada por los herederos como si se tratara del Sanctasanctorum). Lo que aquí cuenta son los muchos indicios de que se interesó por la *Revue française de Psychanalyse* antes de conocer a Aimée; por más que algunos giros de la tesis quieran sugerir aplicadamente lo contrario: que fue la clínica y solamente ella la que lo obligó abrazar la

---

<sup>29</sup> Cfr. capítulo 9 de *La novela de Lacan 1, de neuropsiquiatra a psicoanalista*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2013.

teoría psicoanalítica. Como mínimo hubo una inspiración mutua entre lo que la singularidad de ese caso despertó en Lacan y su conversión al psicoanálisis. Veamos el porqué.

Lo que él encontró de instigador en Aimée fue lo que le faltaba. Días antes de ser trasladada a Sainte-Anne desde la prisión de mujeres, el rico cuadro delirante que la había empujado al acto criminal se apaga súbitamente. “¿Cómo he podido creer eso?”<sup>30</sup> les dice a las asombradas reclusas y a las monjas. Pasan los meses y eso se sostiene –y así continuará hasta la muerte de Aimée, cincuenta y un años más tarde–. Era una evolución observada excepcionalmente en una paranoia tan clásica como la suya, con diez años ininterrumpidos de agitada actividad delirante –apenas atenuada en el transcurso de una internación previa–, con espigas esporádicas de violencia y escándalo, que requirieron a veces de la participación policial. El pronóstico previsible auguraba un delirio crónico más o menos sistematizado por el resto de su vida. Y aunque esa cura espontánea persistía, no era de fiar: lo más esperable era que resultara circunstancial. No era un caso muy digno de interés para quien buscaba la punta del ovillo para armar la tesis. Debido al antecedente penal, con ella no había la menor posibilidad de intentar permisos de salida y de restitución al medio familiar e incluso laboral: aunque inimputable para la justicia común, estaba de antemano sentenciada a un largo confinamiento. Resultaban mucho más prometedores los casos limpios de antecedentes criminales y con una sintomatología encendida y múltiple, como el elegido por Lacan en su primer año para el artículo *Novela policial. Del delirio alucinatorio crónico al delirio de imaginación*, y más prudente aún era perseguir a través de varios casos a un único síntoma estrella, como lo hicieron Henri Ey y Daniel Lagache con las alucinaciones. ¿Por qué, entonces, Lacan apostó a esa empleada buenamoza de la oficina de correos?

Si nos atenemos al hilo de sus últimas publicaciones, Aimée debía naturalmente interesar al autor de *Estructura de las psicosis paranoica*, y como contar con una producción escrita considerable y de llamativa calidad, continuaba y aceleraba el giro doctrinario que él había dado a partir del artículo acerca de las cartas de Marcelle y el que vendría a propósito de los altos rendimientos escolares del niño con la demencia precocísima. Lo sucedido a Aimée era, además, un engorro para la hipótesis de la patogenia orgánica de la psicosis

---

<sup>30</sup> Jacques Lacan [1932], p. 141.

—a la que sabemos que había dejado de adherir luego del caso de la sifilítica con automatismo mental—. Si en los delirios paranoicos subyaciera un daño cerebral, ¿cómo pudo un hecho social, el encarcelamiento y el escarnio de la prensa, provocar en Aimée semejante apagamiento sintomático? Atendiendo a esto último, Lacan conjeturó una hipótesis completamente novedosa para lo que había escrito hasta la fecha, la de un “mecanismo” de autopunición: si el castigo propinado por la sociedad la había curado, al menos temporariamente, ¿por qué no arriesgar que el acto criminal tenía como meta esa consecuencia? No la del asesinato premeditado (eso sería lo de menos) sino la del castigo social. La autopunición como el primer motor. Lacan llega a sugerir que esta idea ni siquiera le vino de una deducción clínica con ésta, sino directamente de boca de Aimée:

Frente al enigma planteado por el delirio asesino de Aimée, es inevitable que todo el mundo asedie a la enferma con las mismas preguntas, aparentemente vanas. «¿Por qué —le preguntan un día por centésima vez en presencia nuestra—, pero por qué creía usted que su hijo estaba amenazado?» Impulsivamente, ella responde: «Para castigarme.» «¿Para castigarla de qué?» Aquí Aimée titubea: Porque yo no estaba cumpliendo mi misión...»; y, un instante después: «Porque mis enemigos se sentían amenazados por mi misión...» A pesar de su carácter contradictorio, ella mantiene el valor de ambas explicaciones.<sup>31</sup>

Pero más nos valdrá ser un poco escépticos con las delicias del empirismo clínico, de la clínica soberana. En primer lugar, porque habrían sido necesarios algunos años de ausencia de actividad delirante para incitar seriamente, no digamos siquiera verificar, la hipótesis del valor autocurativo de semejante evolución. Sin embargo, al fin del escaso año y medio que Lacan estudió a Aimée, la tesis ya estaba escrita. Algo más debió ocurrir para apremiarlo a proseguir con el caso. Algo que incluso tal vez, lo convenció desde el primer momento a tomarlo.

Para dar cuenta de este giro de la novela de formación de Lacan, encuentro la pista más verosímil en la *Revue française de Psychanalyse*.<sup>32</sup> Porque el postulado de la autopunición, la idea de que alguien pudiese centrar su vida en

<sup>31</sup> Jacques Lacan [1932], p. 229.

<sup>32</sup> Advertí la importancia del contexto de la *Revue* a partir del artículo de Federico Corniglio: Acerca de algunas incidencias del psicoanálisis francés en la producción del joven Lacan (1932-1938), rev. *Culturas Psi/Psy Cultures*, Buenos Aires, marzo 2016, N°6, pp. 138-157. [ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/download/8317/pdf](http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/download/8317/pdf)

procurársela, era tan novedosa para la producción previa del residente Lacan como corriente y redundante para la revista de la SPP. Desde el primer número, publicado en 1927, hasta el segundo número de 1932, el previo a la fecha de entrega de la tesis, el término *auto-punition* figura en 269 oportunidades, repartida en 17 artículos.



Esa clave interpretativa aglutinadora para el psicoanálisis francés alcanzó la máxima difusión en la Vª Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, reunida en junio de 1930 en el anfiteatro de Sainte-Anne. De los tres informes presentados, prevalece el de las 80 páginas de Hesnard y Laforgue: Los procesos de auto-punición en la psicología de las neurosis y las psicosis, en psicología criminal y en patología [médica] general, que fue seguido de una larga discusión. El mantra *auto-punition* se escucha ese día 139 veces. ¿Estuvo Lacan entre los concurrentes? No lo sabemos. De todas maneras, solamente una muy ardua y sería investigación que demostrara lo contrario nos privará de la certidumbre de que estuvo allí. Wladimir Granoff conoció a Lacan cuando tenía cuarenta y pico de años y le sorprendió su excelente disposición para emprender aventuras: “Cuando uno de nosotros decía; «¿Y si fuéramos al bosque de Boulogne y soltáramos los botes, quién quiere venir?»», era Lacan el que decía «Yo primero»”;<sup>33</sup> cuesta creer que, con 30 años recién cumplidos, tuviese pereza para caminar hasta el anfiteatro a espiar a los psicoanalistas. Y de no haber asistido, por razones de fuerza mayor, es imposible que no haya recibido noticias del acontecimiento y luego haya ignorado la aparición del primer número de 1931 de la *Revue* con todo eso documentado. Esa revista salió poco antes de que Aimée fuera detenida. En la tesis no disimula su importancia: “Para los médicos de habla francesa, ningún trabajo nos parece más digno de atención que el notable informe de Hesnard y Laforgue presentado a la Vª reunión de los psicoanalistas franceses (París, junio de 1930)”,<sup>34</sup> y afirma una adhesión sin ambages a su marco teórico: “el análisis de los determinismos autopunitivos y la teoría de la génesis del super-ego, por él engendrada, representan en la doctrina psicoanalítica una síntesis superior y nueva”.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Granoff, Wladimir, *Lacan, Ferenczi y Freud*, Epeeel, México D.F., 2004, p. 16.

<sup>34</sup> Jacques Lacan [1932], nota 3, p. 228.

<sup>35</sup> Ibid.

¿Hay al menos constancia de que Lacan se había acercado a esa revista y/o a sus autores por esas fechas? Sí, la más convincente lleva la fecha de octubre de 1931. Ese día Lacan concurre a la VIª Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, nuevamente realizada en el anfiteatro de Sainte-Anne. En el siguiente número de la *Revue* aparecerá una nota social nombrando a Lacan entre los once “médicos interesados en el movimiento psicoanalítico”.<sup>36</sup>

Dans l'assistance, on remarquait, en outre, des psychanalystes étrangers, tels : MM. Rieti, Garma ; nombre de médecins s'intéressant au mouvement psychanalytique, telles : Mmes les Doctoresses Françoise Min-kowska, Odette H. Codet ; tels : MM. les Docteurs Bonhomme, Ey, Flurin, → Lacan, Le Guillant, Maury, Papillault, Pichard, Gilbert-Robin, Linder ; enfin, des personnalités extra-médicales telle Lady Elmore, tel M. l'abbé Jury, tels aussi MM. Chentrier, Damourette, Jean Rostand.

De la Conferencia de 1930 no se había informado acerca de los concurrentes. Pero si la de octubre de 1931 fue su primera asistencia, ese sólo acontecimiento debió dejarle a las claras que, a cinco años de fundada, la SPP era un jarrón con gruesas líneas de fragmentación a la vista. Con grietas separando miembros de raigambre nacionalista de los internacionalistas; los no estrictamente freudianos de los declaradamente freudianos; los religiosos de los ateos; los que bregaban para que el psicoanálisis fuera una práctica exclusiva para médicos de los que no. Aunque no siempre era así, tendían a polarizarse de un lado los nacionalistas, católicos, tibiamente freudianos y partidarios de la medicalización, y del otro los que invertía tales preferencias. Al ubicuo Jacques Lacan nada de eso le resultaba ajeno. Habiendo cursado los estudios primarios y secundarios en Stanislas, colegio de elite de la burguesía católica parisina (por sus aulas pasaron Paul Richer, Clérambault, Charles de Gaulle, Christian Dior...)<sup>37</sup> él estaba muy familiarizado con los códigos del integrismo nacionalista; y siendo estudiante universitario no se había privado de curiosar en las filas de Charles Maurras. No en vano el nacionalista, católico y poco freudiano doctor Édouard Pichon no quería verlo alejarse de una SPP dominada, a su entender, por el materialismo laico francés e invadida por el ascendiente freudiano de los refugiados judíos de Europa central. Sin embargo, desde la adolescencia Lacan se había también entusiasmado con Spinoza y Nietzsche,

<sup>36</sup> *Revue française de Psychanalyse*, tomo V, n°1, 1932, p. 168.

<sup>37</sup> Cfr. George Sauvé, *Le collègue Stanislas: Deux siècles d'éducation*, Patrimoine & médias, Paris, 1994.

y leído tanto del alemán de Goethe como del latín de San Agustín. Además, como conocedor de las últimas noticias de la neuropatología en el laboratorio de Gustave Roussy, no pudo dejar escapar un resoplido de impaciencia hacia el sector que aplaudía a Rene Allendy luego de augurar: “Al menos en Francia, el psicoanálisis permanecerá subordinado a la medicina general, la neurología y la psiquiatría, o no será nada”, y tanto más cuando leyeron la carta enviada por Angelo Hesnard desde altamar, donde cumplía compromisos con la Marina. Las pretensiones de forzar un casamiento de la medicina con el psicoanálisis se explicaban, al entender del joven Lacan, exclusivamente por la voracidad económica de privilegios gremiales.

En semejante atmósfera, se inclinó hacia el otro bando, encabezado por la princesa Marie Bonaparte, esposa del rey de Grecia y sobrina nieta de Napoleón. Aunque no contaba con el respaldo del título de médica, era figura respetada e ineludible porque sostenía con su fortuna los mayores gastos de la SPP; además, destacaba del resto por haberse analizado con Sigmund Freud, quien la supervisaba permanente a través de una copiosa correspondencia (hasta hoy día bajo llave). “El psicoanálisis se volverá clínico o morirá, nos acaba de decir Hesnard. Este problema hay que situarlo de una manera diferente”, comenzó la replica de la princesa, luego secundada por el polaco Rudolph Loewenstein, venido del Instituto Psicoanalítico de Berlín. Ostentando, él sí, el título de médico, pareció querer terciar (“Si Hesnard hubiese estado aquí presente, sus reproches hubiesen sido indudablemente menos vehementes e injustos. Se trata de un simple malentendido, el de hacer creer que el psicoanálisis es negligente en su concepción clínica”) pero lo hizo sin ceder un centímetro de territorio a la otra parcialidad. ¿Fue debido a esas intervenciones que Lacan comenzó a rumiar ya que podría elegirlo como analista? ¿Y fue debido a que tanto aqueos como troyanos se dirigían al suizo Odier con especial veneración, que acabó por tomarlo como el supervisor de sus casos? Nunca se sabrá. Pero es incuestionable que las actas de esa discusión de 1931 dejan a la vista de cualquiera que no había armonía posible entre los dos bandos de la SPP; aunque sí una voluntad de pacificación despertada cuando parecía que todo volaría por los aires. Ninguno se arriesgaba a quedar fuera del jarrón con las siglas de la SPP afiliada a la IPA.



Y así seguirán hasta que se fractura con la llamada “escisión” de junio de 1953; precisamente en el momento en que a Jacques Lacan le correspondía ocupar la presidencia. Fue justo entonces cuando estalló el siempre pospuesto debate de los programas de formación, con la amarga consecuencia de que, por escasos votos, la parcialidad a la que adhería Lacan debió abandonar la Sociedad y fundar otra institución, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP). Ni él ni nadie de ese grupo sospechaban que eso los llevaría a un trámite de más de diez años para que la IPA los acogiera, y eso que sería al precio de dejar fuera a Lacan y a sus más adeptos. De manera que si tomamos en cuenta que la SPP estuvo cerrada durante la guerra, de mediados de 1939 a 1947 (la *Revue* recién reapareció en 1948), fue apenas por siete años que Lacan gozó de la condición de miembro de la internacional psicoanalítica.

Cuando mengua la tormenta de 1953, le enviará una larga carta a Loewenstein, por entonces afincado en Estados Unidos:

Mi querido Loew: Si no le escribí antes acerca de los acontecimientos literalmente extravagantes que acaba de atravesar nuestro grupo, fue a causa de la solidaridad que dominó mi conducta desde que a él pertenezco. Ahora, como usted sabe el vínculo está roto [...] el fruto de nuestro esfuerzo de estos últimos años, que creímos durante largos meses que nos estaba siendo arrebatado, así lo fue y de la manera más perniciosa.<sup>38</sup>

No, Jacques Lacan no sonreía cuando la despachó en el correo.

Llamativamente, su acercamiento de 1931 no pudo haber resultado más auspicioso. Al año siguiente, la *Revue* lo invita a publicar su traducción de un artículo de Freud, “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad”, que había realizado para la tesis. Muy pronto gana, de entre los miembros más jóvenes de la SPP, a un amigo, el emprendedor Sacha Nacht, un psiquiatra de su misma edad que había hecho una carrera meteórica: en dos años solamente había ganado la condición de titular y la promoción a director del Laboratorio de práctica psicoanalítica, el flamante consultorio analítico instalado en Sainte-Anne con la autorización del profesor Claude –los organizadores de la Vª Conferencia habían pegado afiches en las paredes del anfiteatro anunciando la novedad–. Pero esa

<sup>38</sup> Miller, Jacques-Alain (comp.), *Escisión, excomunión, disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1987, p. 79.

desenvoltura y afán por ocupar sitios de poder será la piedra del escándalo de la escisión de 1953. Nacht no toleró la posibilidad de que Lacan lo sucediera en la presidencia de la SPP; desde el final de la guerra había acaparado para sí ese sillón y era muy listo para mover las palancas institucionales. “Entre los suyos, Nacht encontró seguidores que le permitían asegurarse la mayoría de votos”, detallaba Lacan en la carta a Loewenstein. Nacht, en efecto, se las arregló para ganar el dominio del instituto de formación, imponer el sello de la hegemonía médica y recobrar la presidencia por nueve años más. Le fue crucial contar con el apoyo de la princesa; aunque en principio era adversa a su línea de pensamiento, ella resultó sensible a la oferta de verse convertida en presidenta honoraria vitalicia de la SPP. De un solo golpe, Nacht dejó fuera a Lacan y al otro ascendente rival, Daniel Lagache, quienes debieron peregrinar a fundar el gueto francés de la SFP, carente de amparos e intercambios internacionales en los tiempos de la Guerra fría.



Pero retomemos las accidentadas circunstancias en las que Lacan consiguió, luego de larga espera, la titularidad anunciada a comienzos de 1939. Como ya dijimos, otra de las notas de la reseña de Édouard Pichon fue la de un ajuste de cuentas a Lacan por el atrevimiento de haber enfrentado públicamente a su analista. Al respecto, no debe pasarse por alto que la tradición francesa alienta la disputa intelectual y muestra una saludable tolerancia hacia arremetidas que, en otras geografías, serían groseras. Sin embargo, el ataque de Pichon sobrepasó la raya del debate de ideas y no se puede decir lo mismo de las objeciones lanzadas por Lacan.

La escena en cuestión transcurre en el debate de la comunicación central de la Xª Conferencia de Psicoanalistas de Lengua Francesa, pronunciada por Loewenstein. Cada año esas conferencias electrificaban las expectativas de notoriedad y los juegos de alianzas de la SPP. El título de la ponencia era El origen del masoquismo y la teoría de las pulsiones y la intervención de Lacan es ciertamente conocida<sup>39</sup>; pero como se publicó sin incluir el contexto de interlocución, tanto su significación teórica como su *pathos* quedaron diluidos al resultar incierto a quiénes se dirige Lacan y contra cuáles argumentos pelea. Vale la pena ensayar una reconstrucción.

<sup>39</sup> Jacques-Alain Miller reunió en rev. *Ornicar?* n°31, 1984, las intervenciones de Lacan en la SPP publicadas en la *Revue française de Psychanalyse*.



Al término de un largo y poco inquietante informe de viñetas clínicas, Loewenstein cierra con una severa crítica contra el *Más allá del principio del placer* de Freud, texto que tenía al masoquismo por uno de sus pilares demostrativos. Según el orador, los freudianos ultra-ortodoxos perdían el tiempo ensayando convalidaciones clínicas; porque no habría más que una sola energía y no dos, como aseveraba Freud al proponer la pulsión de muerte como una fuerza biológica de otra suerte, ajena y adversa a la supervivencia adaptativa y a las realizaciones placenteras. En lugar de eso, insistía, hay que pensar en una sola energía que desciende y se incrementa, fluye y refluye, con efectos que se emparentan a la asimilación y la desasimilación metabólica:

En el presente trabajo traté de demostrar que el problema del masoquismo, tanto desde el punto de vista dinámico como el económico, no necesita para ser explicado recurrir a la hipótesis de las pulsiones de muerte [...] El masoquismo es un modo de adaptación instintiva, un modo poco feliz como tantas otras manifestaciones humanas [...] El ingenio puesto por ciertos autores para conciliar los hechos y su interpretación con la hipótesis de la pulsión de muerte, no conducen a ninguna solución satisfactoria o convincente. La necesidad de reposo o de realizar movimientos agresivos, está tan estrechamente ligada a la conservación del individuo y a los impulsos vitales, que ningún artificio teórico podrá atribuirle a la autodestrucción [...] El reposo tiene muchos lazos con los fenómenos biológicos de desasimilación con que, por otra parte, Freud compara a las pulsiones de muerte. Puestos en el terreno energético, los biólogos consideran que la asimilación y la desasimilación se acompañan de un aumento y una disminución del potencial energético.

Los representantes de la ultra-ortodoxia señalados por Loewenstein eran Edoardo Weiss (caído por entonces en desgracia por haber cometido la torpeza de hacer firmar a Freud una dedicatoria a Benito Mussolini) y Hermann Nunberg (complicado en su intento de instalarse en Nueva York); de su lado, en cambio, colocaba a la primera fila del gobierno del psicoanálisis internacional: a Franz Alexander (que encabezaba el Instituto de Chicago), a Ernst Jones (presidente de IPA y de la Sociedad Británica de Psicoanálisis), a Fenichel (recién instalado en la mítica ciudad de Los Ángeles) y, naturalmente, a la princesa Bonaparte, por entonces su benefactora, amante y paciente:

Esta manera de ver, aplicada al dominio de las pulsiones de muerte, es la de muchos autores psicoanalíticos como Alexander, Jones, Fenichel y Marie Bonaparte; ésta última habla de degradación de la energía en los procesos imputados a las pulsiones de muerte. A mi entender, esta concepción es la

única aceptable. Es en efecto totalmente inconcebible imaginar una energía particular que tenga como característica la de destruir aquello de donde emana.

Y, para asestarle el golpe de gracia a la hipótesis de Freud, subrayará que la pulsión de muerte no soporta la confrontación con el estado del arte de la biología de 1938:

Debido a que la teoría de las pulsiones está esencialmente derivada de concepciones biológicas y energéticas, no se puede atribuir a cierta presión de muerte [...] características absolutamente inconcebibles en el dominio biológico que reclama la teoría de las pulsiones. El fenómeno de retorno al estado inorgánico, la muerte, igual que el reposo son procesos de bajo potencial energético.

A lo cual agrega una nota a pie de página que nos deja *patitiosos*: “Debo estas nociones de energética biológica a la amabilidad de la señorita Bethsabé de Rothschild”. Se refiere a la hija del barón Edouard de Rothschild y la baronesa Germanie. Más tarde, Bethsabé será conocida como una magnánima mecenas de las artes y del ballet en particular; sin embargo, hacia esa fecha, era una joven de 23 años recién recibida como licenciada en biología, grado que en vano intentará complementar en la Universidad de Columbia. La inclinación del analista de Lacan por la nobleza adinerada era indisimulada.

El informe despierta un acuerdo prácticamente unánime, hasta que Lacan pide la palabra y dice:

La complicación extrema de esta discusión sobre el masoquismo surge de una suerte de diplopía que nos captura cada vez que interviene este trasfondo del instinto de muerte. Creo que es difícil eliminar de la doctrina analítica la intuición freudiana del instinto de muerte. Intuición, porque, para la actualización doctrinaria, queda aún mucho por hacer, como nuestra discusión lo prueba; pero sin duda me parece extraordinario, por parte de algunos, decir que, en lo que respecta al tema de los instintos de muerte, Freud hizo una construcción especulativa y ha estado alejado de los hechos.

Ese “algunos”, tan incierto cuando desconocemos el contexto, salta ahora a la vista que es el modo más cortés que encuentra para señalar a la mayoría de los participantes del debate y, antes que a nadie, a Loewenstein. Acto seguido, y ya sin reverencias, apunta al corazón biólogo de la ponencia, revelando una lectura aguda de Freud y un dominio seguro de las artes de la disputa:

Es más especulativo querer que todo lo que encontramos en nuestro dominio tenga un sentido biológico que [figurarse], persiguiendo la experiencia concreta del hombre –y ninguno otro la tuvo más en su siglo que Freud–, haya surgido una noción bastarda, que nos deja estupefactos. Poco me importa que esta constituya un enigma biológico [...] Freud precisamente, partía de una formación, de una mente biologista, y luego del contacto con la experiencia de los enfermos, pronunció estas palabras que debían serle difíciles: «El instinto de muerte es una cosa que debemos tener en cuenta, me parece hacer una especie de irrupción feliz en este biologismo que molesta demasiado».<sup>40</sup>

Corría el mes de febrero; al término de ese año, el comando de la SPP se reúne para decidir, entre otros puntos, si a Lacan se lo nombrará o no titular. La convicción de aprobarlo estaba lejos de ser unánime y se asegura que Pichon canjeó el voto de aceptación a la entrada de Heinz Hartman, refugiado de la ocupación nazi de Viena, por la titularidad en litigio.<sup>41</sup> En esas negociaciones, el desafío público de Lacan a su analista debió estar en la balanza y, seguramente por eso, Pichon dio la palabra (o se prometió) no dejar pasar la oportunidad para disciplinar a su protegido. Escribiendo *Lacan ante la familia*, encontró la ocasión ideal para aplicar correctivos, para enseñarle cómo debe comportarse quien busca ser acogido por la gran familia de la SPP. Por eso la reseña aprovecha las líneas en que el libelo de Lacan menciona la pulsión de muerte para dejar anotado, algo forzosamente, que se trata de una “concepción freudiana a la que su psicopompo, Rudolph Loewenstein, hizo una pertinente crítica”.<sup>42</sup> Más adelante, saca mejor partido del pasaje en el que Lacan coquetea con una posible incidencia de la biología en las psicosis. Allí es donde le pone el cero en conducta: “Nos parece que el autor recae claramente aquí en ese biologismo gratuito que reprocha, por otro lado, a freudianos de estricta observancia”.<sup>43</sup> El nuevo titular es, entonces, un biologista descaminado que tira piedras a los biologismos acertados, un hechizado por luces extranjeras, un sujeto que escotomiza sus afectos, un enmascarado sin fidelidades seguras, un extraviado en los propios juegos de lenguaje.



<sup>40</sup> Introduzco una leve modificación de la traducción publicada. (El original dice: “Il est plus spéculatif de vouloir que tout ce que nous trouvons dans notre domaine ait un sens biologique, que, en suivant cette expérience concrète de l’homme – et nul autre plus que Freud ne l’a eue en son siècle – de faire sortir une notion bâtarde, stupéfiante. Peu m’importe que ceci constitue un énigme biologique”).

<sup>41</sup> Roudinesco, Élisabeth [1993], p. 135.

<sup>42</sup> Édouard Pichon, op. cit., p. 114.

<sup>43</sup> Idib., p. 129.

Una mañana de comienzos de la década del setenta que en sus memorias Catherine Millot elige no fechar, Jacques Lacan piensa en el día que rehusó sumarse a la cena organizada por dos viejos hermanos de análisis, Nacht y Lagache, para festejar la primera visita de Loewenstein a París desde su precipitada partida en medio de la guerra. ¿Estaba arrepentido del desplante? No. En ese momento, era a mediados de 1965, no habían pasado ni siquiera cien días desde que, luego de interminables negociaciones y desengaños, el Ejecutivo de la IPA había propuesto incluir a la SFP en su marco siempre y cuando se cumpliera la condición indeclinable de que Jacques Lacan quedara excluido de la lista de analistas didácticos y se prohibía a todos los candidatos en formación escuchar sus seminarios; en cuanto a aquellos que ya estaban en su diván, y que era un buen número, tenían 70 días para cambiar de analista y no quedar exonerados. El veredicto era resultado de dos informes de una comisión inspectora presidida por Turquet. La reciente liberación del secreto de sus archivos dejó a cielo abierto las decisivas presiones de la cúpula de la SPP (desde 1957 la princesa Bonaparte era presidenta honoraria también de IPA y Nacht uno de los vicepresidentes de IPA en el período decisivo de los años 1957-1965)<sup>44</sup>, y cómo Daniel Lagache, secundado por Granoff, aceptan los requerimientos que dejan a Lacan y a los suyos sin otra opción sensata que la del alejamiento definitivo<sup>45</sup>. Antes que la muerte analítica, era preferible entregar la bolsa con la sigla de la SPP.

Pero hubo algo que a Lacan le hubiese reconfortado saber y nunca se enteró a propósito de esa cena a la eligió faltar. Y es que, en los cuarteles de la SPP, habían previsto celebrarla cinco años antes, pero los cabildeos habían hecho que a Loewenstein le resultara intolerable la perspectiva de sentarse a la mesa con Nacht. Es un embrollo que desmiente la historia oficial lacaniana y antilacaniana. Las pruebas figuran en la carta de Loewenstein a Marie Bonaparte del 17 de febrero de 1960, revelada en 2012 por Alain de Mijolla:

Tenía mis buenos motivos cuando, tiempo atrás, te pedí que no le mencionaras a Nacht ni a nadie mi idea de ir a París una o dos semanas. El caso es que se lo contaste a Annete, y ella se lo dijo a Lebovici y quizás a Nacht. Lebovici me escribió una carta mecanografiada y sin firma diciéndome que, para entonces, Nacht se encontrará allí. ¡Por su lado, Nacht nunca se digno a escribirme! Conozco muy bien a esos tipos... Por orgullo y vanidad, Nacht nos detesta

---

<sup>44</sup> Alain de Mijolla [1992], p. 100.

<sup>45</sup> *El informe Turquet*, ed. Literales, Córdoba, Argentina, 2015.

a mí y a Hartmann: ambos fuimos sus analistas. La *Revue [française de Psychanalyse]* jamás publicó [desde que de él depende] un solo artículo escrito por Hartmann, por Kris o por mí. Hasta ahora únicamente apareció una reseña de la traducción del trabajo de Heinz [Hartmann] acerca de la adaptación: ¡cuatro insignificantes líneas! ¡Es deplorable! ¡De esa manera, obliga a la *Revue* a quedar, con respecto a la teoría psicoanalítica, 23 años atrasada! No, si voy a París el año próximo, lo haré sin ir a hablar al Instituto [de la SPP].<sup>46</sup>

De esas obstrucciones tampoco parece haberse enterado la comisión inspectora de Turquet. ¿Cómo llegó IPA al veredicto de 1965? A la luz de nuestros días, cuesta entender su miopía e iniquidad; pero se vuelve más turbia cuando se insiste en acusar a la hegemonía anglo-sajona que, luego de la Segunda Guerra Mundial, dominó los rumbos de la Internacional. Las raíces de la calamidad son bien francesas y se plantaron, aún antes de las mezquindades de Nacht, entre 1932 y 1939.

Sí, en el paso del tiempo, en los seis años de análisis didáctico con Loewenstein, pensaba muchas veces el septuagenario Lacan, rememorando las ocho caminatas semanales de cuarenta minutos, desde el 149 de rue de la Pompe hasta el 127 de Av. Versailles. Se le aparecía, como en un juego mecánico, el rostro de Loewenstein abriendo la puerta. Una cara joven, desde luego, porque era apenas tres años mayor que su analizado. No lo había elegido como analista por la fecha de nacimiento sino por su formación berlinesa. Luego, más que recordar, sentía el peso del paso de los cuarenta y cinco minutos reglamentarios y el murmullo del Sena, fluyendo de derecha a izquierda por el ventanal del consultorio. ¿Asoció en alguna oportunidad que esas aguas habían transcurrido antes por Melun, la ciudad en que internaron a Aimée por primera vez? ¿Vería ella el río, desde la ventanita de la reclusión? Le estrechaba la mano a Loewenstein y rehacía el camino, para volver a empezar a veces al día siguiente. Practicar sesiones más cortas, esa fue la única acusación comprobable en que se fundó el proceso contra Lacan. De lo que enseñaba en los seminarios, “sólo el tiempo mostrará el valor”, admitía el informe Turquet.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Alain de Mijolla [2012], *La France et Freud. D'une scission à l'autre*, tome 2, 1954-1964, PUF, Paris, pp. 225-26.

<sup>47</sup> Op. cit., p. 61.

¿Será cierto que, cuando Freud atendía con los perros en el consultorio, los animalitos se incorporaban al minuto cuarenta y cuatro, anticipando el corte de sesión del amo? ¿Cuál fue exactamente el kilometraje total de mi análisis didáctico? El viejo Jacques Lacan estaba echado en la cama semisonriente, parasitado por estas cuestiones ociosas la mañana que Catherine Millot, como si adivinara sus pensamientos, le rozó un pie para comprobar si estaba despierto y pedirle que le contara si le había resultado su análisis. La respuesta es conocida.



Millot se la contó a Élisabeth Roudinesco dándole permiso a incluirla en su respetada biografía de Lacan de 1993:

Para ilustrar la significación esencial de ese momento de su historia le contó una anécdota: un día que pasaba por un túnel al volante de su pequeño automóvil, vio un camión que venía derecho contra él. Decidió entonces seguir su ruta: el camión cedió el lugar. Participó a Loewenstein de este incidente, tratando de hacerle tomar conciencia de lo que era la relación transferencial de ellos dos. Silencio. La lucha a muerte, de la que Lacan aprendía a alimentarse en el seminario de Kojève.<sup>48</sup>

Como después otros autores<sup>49</sup>, la biógrafa subraya el carácter confrontativo de ese microrrelato. Millot, sin embargo, no lo había escuchado de esa manera, y lo objeta en *La vie avec Lacan* de 2016:

Su manera [decidida] de conducir un automóvil estaba pregnada de su ética. No fue por nada que, a manera de apólogo, Lacan se refirió con la siguiente anécdota a su análisis con Rudolph Loewenstein, un peso pesado [*poids lourd*, también: vehículo pesado] de la IPA: dentro de un túnel, al volante de un pequeño automóvil, Lacan ve aparecer de frente un camión a punto de adelantarse. Mantiene el pie sobre el acelerador y obliga al otro a volverse atrás. Esto puede parecer una disputa territorial, pero el mensaje era sobre todo que no se dejaría intimidar ni cedería a ningún poder.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Roudinesco, Élisabeth [1993], p. 119 (la conversación con Catherine Millot es del 17 de junio de 1992).

<sup>49</sup> V.gr. Eric Laurent, “Lacan analizante”, incluido en rev. *Enlaces. Psicoanálisis y cultura*, n° 16, Grama, Buenos Aires, 2010.

<sup>50</sup> Catherine Millot, *La vie avec Lacan*, Gallimard, Paris, 2016.

Si nos atenemos a las reglas de tránsito, debemos convenir que la irresponsabilidad mayor es la del camión que, en un primer momento, confía realizar su antojo de colocarse en la delantera presumiendo que el autito, que avanza por la mano contraria, desacelerará intimidado. De todas formas, ¿qué prisa movía a ese autito y por qué no iba en la misma dirección que el camión? ¿Por qué, en términos de Pichon, Lacan no seguía a su psicopompo y qué lo tenía apurado hasta la imprudencia?

Aunque no era amigo de las confesiones, más de una vez Lacan dejará entender que si lo movía la prisa no era la del trepador ambicioso, sino la del que siente que viene con atraso. Algunos asideros tenía. La anécdota a la que se refiere Millot no está fechada, pero parece verosímil que haya sucedido en el último tramo de ese análisis: fijémosla en 1937. En ese momento, Loewenstein, tres años mayor que Lacan, estaba en la cumbre, era el analista que dirigía más análisis didácticos en París, estaba convenido que sería el próximo orador principal de la siguiente conferencia anual, y era un secreto a voces que la princesa Bonaparte se recostaba en su diván de Av. Versailles y él se deslizaba entre las sábanas de la mansión palaciega de Saint-Cloud; no hace falta insistir acerca de la ventajosa situación de Sacha Nacht, nacido como Lacan en 1901; en cuanto a Daniel Lagache, dos años más joven, había aprobado en 1928 los exámenes del último nivel de filosofía de la prestigiosa École Normale Supérieure, en 1935 suma el título de médico psiquiatra, con una inteligente tesis acerca de las alucinaciones verbales, y en 1937 había ganado la titularidad de la SPP y, simultáneamente, una cátedra en Estrasburgo desde donde organizaría la carrera de psicología para Francia. Pero sería corto de miras reducirlo todo al plano de disputas territoriales entre hermanos.

Al respecto, contamos con la carta del 15 de octubre de 1970 a Tomás Segovia, el primer traductor de los *Escritos* al español, a propósito de qué significaba el misterioso T.t.y.e.m.u.p.t. con que concluye *La instancia de la letra* de 1957:

Nadie puede pescar ahí la menor idea –le escribe Lacan–. Pero a usted, que pone un cuidado tan maravilloso a mi servicio, le confesaré lo que no he confiado nunca a nadie. Se trata de las iniciales de la frase que podría decirme a mí mismo en esa fecha desde hacía mucho tiempo y con lo que así oculto mi amargura: ‘*Tu t’y es mis un peu tard*’ (= ‘Te has puesto a la obra un poco tarde’)<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Jacques Lacan(1957), *Escritos 1*, p. 488.

Dicho de esa manera, la competencia es exclusivamente con el paso del tiempo. Esta impresión aumenta si le sumamos un impaciente autorreproche de 1976 –quizás del mismo día en que le cuenta lo del autito y el camión a Millot– a propósito de no haber concluido antes medicina: “No estoy seguro de haber hecho el mejor encuentro. [Fue] tardío, cuando yo tenía 31 años. Resulta que encontré en el hospital –puesto que fue ahí que había sido llevado por la suerte–, que se llama psiquiátrico, a una loca. Aunque yo la llamara Aimée.”<sup>52</sup>

Para quien siente que tiene mucho por hacer y que el gran amo de la muerte le está pisando los talones, no hay camión avanzando de frente que lo haga desacelerar. Porque debemos olvidarnos de los vehículos y considerar a los conductores. Las máquinas no tienen prisa: “Aquí se detiene la potencia que la originalidad de las máquinas que manejamos nos revela. Hay una dimensión del tiempo que indiscutiblemente no les pertenece, que no es ni el retardo ni el adelanto, sino la prisa, vínculo propio del ser humano con el tiempo, con el carro del tiempo, que está ahí, acosándolo por detrás.”<sup>53</sup>

Dos comentarios de hombres mayores, indudablemente, pero que nos remiten a la observación acerca de la muerte que el joven Lacan deja escapar en la sonada respuesta a su analista. Una observación que no es del todo *freudiana*, ni mucho menos *loewensteiniana*: “En el dominio biológico, el hombre se distingue, en tanto que es un ser que se suicida, que tiene un superyó [...] Estando intrincado, en su vivencia, el sentido de la vida del hombre con el sentido de la muerte, lo que especifica al hombre en relación al instinto de muerte, es que el hombre es el animal que sabe que morirá, que es un animal mortal”.<sup>54</sup> La cual, si exceptuamos la frase “que tiene superyó”, parece ser una glosa del seminario de Kojève. No del de *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, sugerido por Roudinesco, sino del de *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel* cuando dice:

---

<sup>52</sup> Jacques Lacan (1976), *De James Joyce como síntoma*, <http://www.ecole-lacanianne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/pas-tout-lacan-1970-1979-108>

<sup>53</sup> Jacques Lacan [1954-55], *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, Barcelona, 1983, p. 432.

<sup>54</sup> Jacques Lacan [1938], incluido en *Intervenciones y Textos* vol. 1, Manantial, Buenos Aires, 1985, p. 12.



La “muerte” del ser natural existe solamente en “sí o para nosotros”, es decir, para el Hombre que toma conciencia de ella: el ser natural finito nada sabe de su propia finitud. La muerte, por el contrario, existe también *para* el Hombre, es “en y para sí”: los Amantes “*piensan* la posibilidad de la separación” en y por su muerte. Por eso el Hombre (= los Amantes) es el único capaz de *querer* la infinitud y la inmortalidad de lo que es finito y mortal, del mismo modo que es el único en poder matarse: la muerte es sólo algo dado en la Naturaleza pero en el Hombre y en la Historia es también (o al menos siempre puede serlo) una obra, es decir resultado de una *acción* consciente y voluntaria.<sup>55</sup>

¿Entonces, era la École Pratique des Hautes Études el punto hacia donde se dirigía impaciente el autito de Lacan? Está documentado en los anuarios de la École Pratique que el nombre de Lacan figura, desde septiembre de 1934 a junio de 1937, en las listas de la media docena de “alumnos asiduos” de Kojève.

Pero no era este el único destino alternativo al del salón de la SPP. Y la afición de curiosear otras cofradías, de no perderse ninguna aventura del pensamiento, había comenzado a manifestarse con derivaciones significativas al menos desde 1925. Esos viajes ciertamente lo demoraron en la carrera de grado, pero también le permitieron sobreponerse del aburrimiento de estudiar medicina. Y más tarde le trajeron crecientes dificultades con los inspectores del voto de exclusividad que cada una de esas cofradías solicitaba para sí. Es lo que le sucede en la hermandad de los doctores de psiquiatría (*¡Num dignus eris intrare in nostro docto corpore!*), en la de los directores de hospicios y ante las filas cerradas de la SPP. Desde luego, también será apartado por la guardia pretoriana que estableció los seminarios de Kojève. ¿Por qué, sino, en la compilación definitiva de esos seminarios, que es la *Introducción a la lectura de Hegel*, fue eliminada la mención de la conferencia que les dio Lacan? La *Introducción* incluye los resúmenes entregados por Kojève al anuario de la École Pratique; ¿qué impidió que, en la transcripción del resumen del curso de 1935-36, quedaran excluidas estas líneas: “El Sr. Lacan interpretó los párrafos relativos a la Locura (*Wahnsinn des Eigendiinkels*) y dio una conferencia interesante referida a la confrontación de la antropología hegeliana y de la antropología moderna, inspirada de Freud”?<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Kojève, A. [1934-35], *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1984, p. 94.

<sup>56</sup> Cfr. Juan Pablo Lucchelli, “El primer Lacan : cinco cartas inéditas de Lacan a Kojève”, rev. *Descartes*, Buenos Aires, 2016.

Para escribir la novela de formación de la enseñanza de Lacan, será ineludible recomponer el mapa y las peripecias de los recorridos del autito que el septuagenario Lacan hizo rodar, jugando a que así respondía a la curiosa Catherine Millot.

## **Boticarios, exhibicionistas y niños sordos. El psicoanálisis y la domesticación de lo sobrenatural**

Mauro Vallejo  
Invitado Especial  
Argentina

Hay consignas que de tan certeras se vuelven imprecisas. Son más bien ideas, que no nacieron como consignas que se adecúan alegremente al deporte del grafiti o al arte del estampado sobre remeras. Se gestaron en el silencio de las bibliotecas o en la sobriedad del razonamiento testarudo. Es quizá el destino pasional de las ideas modernas: tarde o temprano acaban en el registro de la vociferación facciosa. Partamos de una de ellas. El reinado de la *clínica de la mirada*, inaugurado y regido en paz por el ilustre Charcot, habría sido sucedido por la era convulsionada de la *clínica de la escucha*. El ojo que de un golpe sabía desentrañar el origen simulado o sifilítico de una parálisis en la lengua, fue prontamente desplazado por la oreja atenta a los tropiezos del relato. El cuerpo observado por las lentes de un médico que, al modo de un boticario sufrido, consideraba que lo primero y esencial era colocar cada cosa en su estante (cada síntoma en su serie, cada manifestación patológica en su respectivo diagnóstico), cedió su lugar al sujeto que habla ante otro sin preocuparse por el orden de sus ideas. En su formulación inaugural y más razonada, esa parábola era mucho más rica, pues la mirada colocada del lado de Charcot cubría mucho más que sus modales de boticario. En efecto, que la histeria haya estado durante largas décadas subsumida a una clínica de la mirada quiere decir que un dispositivo icónico, montado sobre el presupuesto de que la realidad de la patología residía en su naturaleza espectacular, había sido consustancial a la emergencia misma del nuevo cuadro nosográfico.

Ahora bien, el segundo elemento de esa parábola presenta ciertas limitaciones. O al menos puede ser sometido a una crítica, que sea capaz de iluminar aspectos poco transitados del proceso fundacional del psicoanálisis. Sería insensato poner en duda que la apuesta más valiosa y productiva de Freud estuvo cifrada en la escucha de un relato. Explorando nuevos matices del procedimiento hipnótico en que se había formado, Freud verdaderamente inauguró una clínica de las palabras. No tanto porque comprendiera que los síntomas estaban hechos de palabras—a fin de cuentas, ese postulado era apenas una vuelta de tuerca a la teoría de la sugestión de Bernheim, basada en el poder determinante de las representaciones no conscientes—; tampoco porque erigiera un método de tratamiento anclado exclusivamente en el diálogo entre dos—allí, otra vez, no hacía otra cosa que mostrar cuánto había aprendido de su paso por el terreno del sonambulismo artificial—; sino sobre todo porque se obstinó en producir una soldadura entre esas dos herencias recibidas. Lo que sí puede ser cuestionado tiene que ver con la relación de ruptura entre aquella vieja clínica de los ojos y esta recién llegada. El cometido de estas páginas es interrogar hasta qué punto el nacimiento del psicoanálisis pudo mantenerse a resguardo de la potencialidad productiva de los dispositivos espectaculares que en silencio vertebraron la ciencia médica tradicional.

Después del ensayo pionero de Georges Didi-Huberman acerca de la *Iconografía de La Salpêtrière*, ha quedado suficientemente cartografiado el valor que el uso de las imágenes tuvo en el tratamiento conceptual y práctico que la histeria recibió en el servicio de Charcot (Didi-Huberman, 1982). Ahora bien, una menor atención se ha prestado a la intervención de otros carriles en que durante la segunda mitad del siglo XIX se cruzaron la ciencia y lo espectacular. Dicho en otras palabras, resta aún explorar otras declinaciones de los frecuentes maridajes entre el desenvolvimiento del saber racional y diversos *dispositivos de mostración*. Me interesa sobre todo uno de ellos, el que tiene que ver con el promisorio desarrollo que durante ese período alcanzaron las demostraciones del espiritismo y las ciencias ocultas. En efecto, numerosas indagaciones de las últimas dos décadas han documentado de modo prolijo las faenas de esos artífices de lo heterodoxo. Muchas de esas faenas adquirieron la forma de efectivos artefactos de visualización de lo maravilloso (demostraciones en teatros, en salones privados, sesiones experimentales, fotografías, etc.). Desde 1860 hasta bien entrado el siglo XX, exhibiciones de telepatía, telekinesis, comunicación con los espíritus,

emanaciones ectoplasmáticas y de muchos otros prodigios, conformaron una florida cultura visual y mostrativa, que acercó a los ojos de amplios sectores letrados evidencias, entre indubitables y embarazosas, de la existencia de poderes extraños, facultades maravillosas y de leyes fisiológicas que atentaban contra el lenguaje pacientemente forjado por la ciencia oficial<sup>1</sup>. Pues bien, cabe interrogar cuán íntimos fueron los nexos que comunicaron a esa cultura esotérica con los dispositivos que la propia medicina implementaba por esos años a los fines de estudiar y exponer hechos igual de enigmáticos (hipnosis, doble personalidad, estados de hiperestesia, etc.). Y es menester llevar el interrogante un poco más allá, y advertir asimismo si el pensamiento *freudiano* no quedó capturado, en el momento de su más temprana génesis, en esa red de intercambios, préstamos y mezclas entre tradiciones académicas y heterodoxas.

Gracias a la iniciativa de los hacedores de lo esotérico, nuevos cuerpos, novedosas potencialidades de lo humano irrumpieron no sólo en las ferias, los teatros y los centros de entretenimiento, sino también en las aulas y los escritorios de la gente docta. No viene a cuento ensayar un listado exhaustivo. Basta con recordar que importantes fenómenos en los que hizo pie la neurología y la ciencia de lo mental a la hora de renovar sus marcos conceptuales, como por ejemplo la escritura automática, la telepatía o la doble personalidad, fueron inicialmente pilares de los quehaceres y de las *mostraciones* esotéricas. Más aún, no basta con señalar que en muchas ocasiones fueron los propios *mediums* espiritistas, los propios telépatas de feria o las propias campesinas con facultades extra-sensoriales, quienes poblaron los pabellones, los laboratorios o las aulas de los médicos. No alcanza con rastrear el itinerario de esos cuerpos y esas historias, que pasaron de los esparcimientos o los ritos profanos hacia los ambientes asépticos de la ciencia. Conviene más bien catalogar qué arrastraron consigo, qué nociones, decibles o imaginaciones introdujeron en el dispositivo científico que tanto precisaba de ellos. Esa proposición puede ser formulada en sentido inverso. Es menester reconocer en la literatura científica los rastros de esos contagios esotéricos, mas no para tildar a los exponentes de la razón de traspies, credulidades o inclinaciones en favor de lo misterioso. Renunciando a esas categorías interpretativas, la propuesta reside más bien en comprender que la irrupción de esas nuevas corporalidades –irrupción en la que, repetimos, tuvieron igual colaboración

---

<sup>1</sup> De la voluminosa bibliografía sobre el tema, rescatamos sobre todo: Luckhurst (2002); Wolfram (2009); Noakes (2008); Plas (2012); Sommer (2012).

los dispositivos visuales de lo heterodoxo y sus pares académicos— fue de tal envergadura, que la introducción de lo maravilloso se produjo casi de modo natural incluso en las zonas más protegidas y cautas del saber científico. No es correcto endilgar toda la responsabilidad a esas *mostraciones* esotéricas. Desde el punto de vista de una historia cultural hubo asimismo otro factor que ayudó de modo superlativo en la imposibilidad de dictaminar dónde, en el terreno de lo humano, terminaba lo verosímil y dónde comenzaba lo quimérico. Nos referimos a los adelantos de la técnica y a las innovaciones de ciertos sectores de la física; la rápida sucesión de hallazgos como el fonógrafo, los rayos x o la telegrafía sin hilos, no solamente amenazó con dar muerte a categorías cognoscitivas bien afianzadas, sino que rápidamente acercó puntos de comparación y esquemas de inteligibilidad para fenómenos que parecían tan extraños como la capacidad de ver los huesos de un ser vivo sin necesidad de herir su piel: la telepatía, la telekinesis, etc<sup>2</sup>.

Acerquemos la lente a un ejemplo de visualización esotérica. Lo tomo del contexto de Buenos Aires, en el que mi investigación se concentra desde hace unos años. A fines de 1883 llegó a la ciudad, y a instancias de una sociedad espiritista que se encargó de publicitar sus servicios, un “Profesor de magnetismo” llamado Henry Beck. Poco y nada sabemos de él, salvo que permaneció apenas unos meses en la capital argentina. Arribó a territorio rioplatense en un momento en que las oleadas migratorias traían a esas costas muchos de esos personajes, mercaderes de lo esotérico, charlatanes y sanadores. Esos artífices de lo maravilloso llegaron a esas zonas en un momento en que sus habitantes, anoticiados de las modas europeas y deseosos de hallar auxilios para entretener sus tardes, mostraban un franco interés por todos los fenómenos que décadas más tarde serían arrojados al esquinero de lo paranormal. Volviendo a Beck, recordemos que casi de inmediato abrió un consultorio, y como fruto de ese accionar apareció en la capital argentina el más temprano relato con los detalles de un *cuerpo charcotiano*. Ya era posible encontrar en la literatura galénica porteña descripciones de cuerpos histéricos, pero en esas viejas narraciones jamás había lugar para el prodigio o lo sobrenatural. Antes de Beck, las corporalidades más extrañas eran a lo sumo emanaciones del capricho, el extravío o de la desmesura. Gracias al arribo de este aventurero, el muestrario vernáculo de las disfuncionalidades sufrió un vuelco sin retorno:

---

<sup>2</sup> Al respecto, véase (Natale, 2011).

Ordenó el Sr. Beck á su sonámbula de levantarse y de estender el brazo, y con una mirada no más, sin gesto, le quedó el brazo perfectamente catalepsiado é insensible. La sonámbula miró con asombro el alfiler que se le pasó por el brazo, sin que ella lo sintiera. Lo mismo sucedió cuando en la punta de sus dedos se le suspendía una silla pesada.

(...) Con un solo gesto le quitó el oído poniéndoselo en la rodilla, y el olfato, colocándolo en la punta de los dedos, de modo que ya era sorda en el oído, percibiendo el más pequeño ruido por la rodilla. Debajo de la nariz se le presentó un frasco de amoníaco líquido, y a pesar de que lo aspiró fuertemente no hizo ningún movimiento, estornudando con fuerza cuando en la punta de sus dedos se le puso un poco de rapé.

No hablaremos de todos los esperimentos, solo mencionaremos todavía la catalepsia entera. Colocó su sonámbula despierta en el medio de la sala, poniendo detrás de ella dos hermanos. Con una sola mirada la catalepsió al gran asombro de todos los presentes. Cayó como herida por un rayo, presentando el aspecto más perfecto de la muerte. La hizo estender en dos sillas, la cabeza en una y los pies en la otra. Era una estatua de mármol y algunas de las hermanas temerosas preguntaron asustadas ¿y volverá en sí? Colocándola nuevamente de pié, le dijo ‘Despertaos’ y se despertó con la misma velocidad que si una persona dormida hubiera recibido un choque eléctrico.<sup>3</sup>

He allí una clásica escena de espectacularidad esotérica, donde fenómenos prodigiosos eran exhibidos para un público curioso y profano. El hecho de que esa descripción anteceda en varios años a las primeras narraciones que los médicos de Buenos Aires harán de los cuerpos femeninos con anomalías tanto o más sorprendentes, puede conducir en dos direcciones. La primera de ellas estaría encaminada a señalar que en zonas marginales o periféricas como la Argentina de fines de siglo, era frecuente que las novedades técnicas o científicas llegaran primero, no por la vía formal de circuitos académicos poco aceitados, sino disfrazadas o distorsionadas gracias a los ímpetus itinerantes de inmigrantes buscavidas. La segunda alternativa –que aquí priorizamos– consiste en tomar esa antelación como un revelador sintomático, que de modo desfasado hace espejo a lo que había sucedido en ultramar. También allí, donde la Razón podía enorgullecerse de tener a su disposición instituciones bien consolidadas, el primer atisbo de los automatismos e incluso de lo inconsciente había provenido de los actos sospechosos de iletrados o no-profesionales.

---

<sup>3</sup> “Trabajos en la Congregación Fraternidad. Sesión experimental que tuvo lugar el 1° de Diciembre de 1883”. *La Fraternidad. Revista Mensual*, Año III, N° 5, 15 de enero de 1884, pp. 118-120; cita de la p. 119. En este fragmentos textual y en los que siguen se conserva la ortografía del original.

La cita con la experiencia de Beck adquiere su justo valor cuando la cotejamos con fragmentos que dan fe de lo que en esos mismos momentos sucedía en La Salpêtrière, la Meca del estudio racional de la histeria y del hipnotismo. Veamos, por ejemplo, qué noticias llegaban a Buenos Aires desde París, traídas por las cartas de los médicos porteños que hacían el largo viaje para ver cosas que en los hospitales de su ciudad natal aún no se observaban. Copiemos el fragmento de una misiva de Eduardo Obejero, publicada en enero de 1882 en los *Anales del Círculo Médico Argentino*:

“El caso es una muchacha histero-cataléptica que tenía la particularidad de magnetizarse bajo la sola influencia de la mirada del Profesor [Raymond]. Que le hiciera adoptar las posiciones más estravagantes no tiene nada de extraordinario dado que era cataléptica -, lo extraño es que provocaba contracciones tónicas, verdaderas contracturas, sin tocarla y sin decirle nada, fijando sólo su mirada en un punto cualquiera de su cuerpo” (Obejero, 1882)

Apenas unos años más tarde, otro médico argentino que se paseaba por los pasillos del servicio de Charcot, extraerá una conclusión acertada: “Ciertos hechos de los relativos a la histeria son de tal modo raros que a primera vista se diría que las leyes naturales de la vida se habían cambiado” (Bustamante, 1887). En unos instantes veremos que a la misma deducción llegaban los discípulos más cercanos del neurólogo francés, quienes ante las sorprendentes manifestaciones de la histeria no tuvieron más remedio que ensanchar sus conceptos y aproximar sus vocabularios, a veces sin quererlo, a los de los espiritistas o estudiosos de lo paranormal.

De hecho, podemos detener la mirada en uno de esos tantos seguidores de Charcot. Hemos optado por revisar someramente la producción de uno de ellos, no solamente debido a que tenemos evidencia de su prolija formación en el campo de la anatomía y la fisiología experimental, sino sobre todo porque en sus tempranos escritos vemos aparecer un trípode, una tríada de elementos que en su articulación mutua pueden ser leídos como la revelación sintomática de la estela dejada en el campo académico por parte de la espectacularización de lo prodigioso. El primer elemento que se observa con claridad en este *charcotiano*, cuya identidad podemos pasar por alto, es el uso de un dispositivo de *mostración* de los fenómenos más curiosos de la histeria, en todo semejante al que pudimos recortar en el caso de Beck. Veamos el modo en que a comienzos de 1886 el médico presenta ante sus



colegas los síntomas de un enfermo, que está allí junto a él sobre el escenario. Al igual que el “Profesor de magnetismo” que había pasado fugazmente por Buenos Aires dos años atrás, el discípulo de Charcot hace del cuerpo extraño de su *sujet* algo a mostrar y manipular, no con el mero afán de comprobar respuestas a estímulos bien ensayados, sino sobre todo con el cometido de poner al descubierto fisiologías paradójicas:

La persona a quien ustedes ven aquí es un cincelador de 29 años, August P.; un hombre inteligente, que de buen grado se ha prestado a mis indagaciones con la esperanza de un pronto restablecimiento

(...) Consideren ahora al enfermo, algo pálido, de mediano desarrollo. La indagación de los órganos internos no comprueba nada patológico, salvo unos ruidos cardíacos amortiguados. Si presiono sobre los puntos de salida de los nervios supraorbital, infraorbital y mental del lado izquierdo, el enfermo da vuelta la cabeza con una expresión de dolor violento. Parece haber, pues, una alteración neurálgica en el trigémino izquierdo. También la bóveda craneana en su mitad izquierda es muy sensible a la percusión. En cambio, la piel de la mitad izquierda de la cabeza no se comporta como uno esperaría: es totalmente insensible a estímulos de cualquier índole; puedo pinchar, pellizcar, retorcer entre mis dedos el lóbulo de la oreja, sin que el enfermo sienta siquiera el contacto. Por tanto, existe aquí un alto grado de anestesia. Pero esto no sólo es válido para la piel; también para las mucosas, como se los muestro en los labios y la lengua del enfermo. Si introduzco un rollito de papel en el conducto auditivo externo y luego por el orificio nasal izquierdo, no provocará ninguna clase de reacción. Repito el experimento del lado derecho y compruebo una sensibilidad normal en el enfermo. Como corresponde a la anestesia, también los reflejos sensibles están cancelados o disminuidos. Así, puedo introducir el dedo y tocar el fondo de la garganta del lado izquierdo sin que sobrevenga ahogo; sólo si alcanzo la epiglotis del lado derecho se genera una reacción.

(...) Pasemos ahora a indagar el tronco y las extremidades. También aquí hallamos, empezando por el brazo izquierdo, una anestesia absoluta. Como ustedes ven, puedo atravesar con una fina aguja cualquier pliegue de la piel sin que el enfermo reaccione. Las partes profundas –músculos, tendones, articulaciones–, deben de tener, por fuerza, asimismo, esa extrema insensibilidad, pues puedo retorcer la muñeca, estirar los tendones, sin provocar en el enfermo ninguna sensación.”

La mano entrenada del galeno busca en la superficie corporal una cuadrícula bien inventariada de nervios y automatismos. Lo que en Beck era un Frankenstein adormecido, cuyo oído podía ser mudado a la rodilla sin escalpelo pero con

una mirada enérgica, es ahora una superficie en que se transparentan vías y mecanismos que reciben nombres inconfundibles. El médico, amparado en el prestigio y en las libertades que le son reservadas por una tradición de guardapolvos, se atreve a tocar mucho más, retuerce coyunturas, mete sus dedos en los orificios, y moja sus labios mientras describe *in situ* cómo el alfiler que él maneja pasa de lado a lado en los pliegues de la piel del sumiso *suje*t. Detrás de esas diferencias sobresalen empero las homogeneidades del dispositivo de mostración de lo prodigioso.

Ante una mirada escéptica, las similitudes podrán parecer superficiales. Tanto en Beck como en el *charcotiano* no habría otra cosa que la puesta en acto de un nuevo hábito visual, sustentado en la retroalimentación de ritos provenientes tanto de lo esotérico como de la clínica. Quizá el hecho de transformar en un objeto de atractiva visualidad a los cuerpos histéricos o a los sujetos que ostentaban capacidades prodigiosas, haya encontrado su impulso inicial en las faenas de los ejercitadores de lo paranormal. Con el correr de los años los médicos habrían perfeccionado ese cruce entre la ciencia y el espectáculo, y lo habrían amoldado a las exigencias y los ordenamientos de su proceder científico. Esa objeción puede ser justa, pero lo más valioso está en auscultar cuánto de lo esotérico (sus creencias, sus interrogantes, su ensanchamiento de lo posible y verosímil) se introdujo a escondidas en la ciencia merced a la importación de aquel hábito mostrativo o de aquella valorización de las anomalías curiosas. Y es precisamente la lectura de las páginas de los *charcotianos* lo que nos auxilia en la respuesta. En efecto, en nuestro *charcotiano* emergieron rápidamente otros dos problemas o inquietudes, que develan de modo transparente los alcances superlativos de esos préstamos.

El manoseo al pobre cincelador August tuvo lugar en 1886. Un año más tarde, aquel mismo charcotiano publicó en una revista pediátrica la reseña de un ensayo sobre hipnosis, referido al uso de esa herramienta terapéutica para la curación de la sordera de nacimiento. El joven *charcotiano*, que recién se introducía en ese nuevo continente de cuerpos imposibles, plagados de anestias paradójicas y sensibilidades extra-humanas, no podía sino mirar con buenos ojos aquellos aventurados intentos de sanar la sordera. Él, que seguramente había presenciado una y mil veces el fenómeno hipnótico de *transfert* (merced al cual con el auxilio de un metal se podía transportar una parálisis desde una mitad del cuerpo hacia la otra, luego de lo cual la

primera recuperaba su funcionalidad), y que probablemente había escuchado las anécdotas sobre Raymond paseando por los pasillos de La Salpêtrière, desencadenando contracturas a diestra y siniestra con el rayo de su mirada. Él, que sabía de buena fuente que ciertas histéricas podían, en estado hipnótico, usar idiomas que o bien desconocían o bien tenían olvidados, ¿iba acaso a mostrarse escandalizado porque se usara la hipnosis para curar la sordera congénita? Citemos un fragmento de esa reseña de 1887:

Esta comunicación no dejará de provocar revuelo y de recomendar nuevamente a los médicos los escritos del original investigador Braid, el padre del hipnotismo. Sobre la base de las indicaciones de Braid en cuanto a que habría conseguido devolver a varias personas sordomudas de nacimiento, a través de la sumisión en estado hipnótico, un uso al menos parcial de la audición, Berkhan se puso en contacto con médicos especialistas en sordomudez para la reiteración de tales ensayos. Varios niños, cuya absoluta sordera había sido confirmada antes de la experiencia, fueron hipnotizados mediante la fijación de la mirada en una bola de cristal brillante. La hipnosis se logró después de entre cinco y nueve minutos. Durante la misma se gritaba al oído de los niños las distintas vocales, ante ellos se hacía barullo, se silbaba y cosas similares. Transcurridos ocho días la hipnosis fue repetida, y el procedimiento realizado en total de cuatro a seis veces con cada niño. Luego de la hipnosis la capacidad auditiva de los niños fue nuevamente probada y fue establecido que algunos de ellos podían oír algunas vocales, el ruido de un reloj de torre, el silbido del tren y cosas similares. Pudo constatarse una ganancia duradera, en un caso un año y medio después de la puesta en marcha de la experiencia. *El enorme aumento de la excitabilidad de los centros sensitivos por medio de la hipnosis*, que fue comprobado por Charcot en La Salpêtrière, *torna comprensibles estos éxitos*.

Si la hipnosis —ese otro gran terreno de experiencias compartido por las tradiciones esotéricas y racionales de la segunda mitad de siglo— era capaz de alterar de un modo extraordinario la fisiología, ¿quién se atrevería, y en base a qué criterios, a señalar las fronteras de su poder? En la misma dirección apunta un tercer enunciado de nuestro *charcotiano*, emitido un año después, en 1888 y en ocasión de otra reseña acerca de un trabajo sobre hipnotismo. Estamos quizá ante el fragmento más valioso de la serie, pues en esas líneas este discípulo muestra plena conciencia de que las nuevas visualidades, los nuevos objetos de la clínica, habían trastocado muy profundamente los esquemas referenciales de la ciencia, a punto tal que la mente racional debía aceptar la realidad de los hechos presuntamente milagrosos:

De modo especial debe ponerse de relieve el punto de vista científicamente correcto del autor, que evita cuidadosamente rechazar como imposible o como engañoso lo que sobrepasa el círculo de sus propias experiencias, y en cada oportunidad separa la pregunta acerca de la veracidad de un hecho establecido, aun si fuera de una apariencia milagrosa, de la pregunta acerca de la posibilidad de explicarlo a través de nuestras actuales concepciones fisiológicas. Con respecto al influjo sobre el sistema nervioso a través de imanes, Obersteiner sostiene el punto de vista de que ha de asignarse a los seres humanos un “sentido magnético”, cuyas sensaciones permanecen por norma general por debajo del umbral, pero lo rebasan en circunstancias patológicas (hipnosis, histeria). Obersteiner realiza una observación desacertada –según el parecer del reseñador– acerca de los famosos ensayos de Babinsky junto a Charcot, en los cuales la sugestión es transferida desde una persona hipnotizada a otra por mediación de un imán. Si debiera aceptarse que un imán ejerce efectos sobre un hombre bajo ciertas circunstancias, entonces no debería parecer extraño si este hombre ejerciera a su vez efectos sobre un segundo, así como un trozo de hierro flexible imantado conserva la propiedad de atraer un segundo trozo. Esta analogía no reduce por cierto el carácter fantástico del hecho de que un sistema nervioso puede influir sobre otro sistema nervioso a través de otros medios que las consabidas percepciones sensoriales. Más bien debe admitirse que una ratificación de estos ensayos añadiría algo nuevo, hasta ahora no reconocido, a nuestra cosmovisión, y en cierto modo ensancharía las fronteras de la individualidad.

Este médico avezado y buen conocedor de las maravillas hipnóticas, tuvo conciencia de las promesas infinitas del campo del que era partícipe. Supo producir y exhibir los prodigios corporales que había comenzado a frecuentar gracias a su proximidad con Charcot. En segundo lugar, tuvo la cautela de ser incauto respecto de las utilidades utópicas de una herramienta que se mostraba más que generosa. Dicho en otros términos, midió con precisión que el ingreso en las arenas casi sobrenaturales del hipnotismo tenía como rédito no solamente la metamorfosis de las fisiologías consensuadas, sino también la entrega a las manos del médico de un remedio sin fronteras. Era un pecado o una picardía –se dijo a sí mismo cada mañana a partir de su adscripción a la escuela charcotiana– usar la hipnosis solo para pulir nuestros conocimientos sobre las patologías y el papel de los automatismos. Advertidos de sobra sobre los poderes taumatúrgicos de esos pases y miradas, los galenos tenían que atreverse a soñar lo impensable: por ejemplo, curar la sordera de nacimiento. ¿A quién podía importarles que esas corporalidades paradójicas y esotéricas provinieran, a nivel de su manufactura espectacular, de faenas entre circenses y lucrativas? Lo que no cabía perder de vista era su desembocadura práctica,

esto es, la transformación del médico en un mago diplomado. En tercer lugar –y ello se torna patente en la reseña citada recién–, el médico *charcotiano* se dio a sí mismo a manera de máxima la orden de tomar por reales incluso los hechos aparentemente milagrosos, y demorar un poco el hallazgo de una teoría que los tornara inteligibles. Esa máxima traducida a la perfección el repliegue que en el saber racional habían producido las espectacularizaciones esotéricas que los médicos emulaban con sus experiencias de hipnosis. Se coloca a un sujeto en estado de hipnosis, se le imparte una sugestión verbal (por ejemplo, que no pueda mover su pierna derecha), y de inmediato se le coloca un imán; acto seguido, y en silencio, se aproxima ese mismo imán a un segundo enfermo hipnotizado, sobre cuyo cuerpo cobrará realidad la orden hipnótica dada hace instantes. Podrá parecer que todo ello posee “carácter fantástico”, afirma el *charcotiano*, pero en la era de la hipnosis y las mostraciones esotéricas esas acusaciones eran sinónimo de ceguera o cobardía.

Nuestro *chacotiano* fue, sin lugar a dudas, uno entre muchos de su especie. Al igual que él, muchos otros científicos del cambio de siglo comprobaron que en sus propias páginas, en sus propios hospitales y consultorios, pululaban realidades, conceptos e imaginarios que tornaban dificultosa, si no imposible, una nítida demarcación entre los campos de lo esotérico y de lo científico. En términos estrictos, se trata de campos que en ese entonces no estaban del todo consolidados, y menos aún distanciados entre sí. La profesionalización y el afianzamiento institucional de la ciencia se produjo en el Viejo Continente durante las últimas décadas del siglo XIX, con celebrados avances y lamentados retrocesos. Más importante aún, en el campo particular del estudio de lo mental o de lo nervioso no era sencillo separar la paja del trigo. Históricas, sensitivas, magnetizadas, espiritistas, videntes y simuladoras aportaron el material humano alrededor del cual la neurología alcanzó su renovación teórica y práctica. Esos cuerpos traían consigo facultades y fenómenos extraordinarios, y de repente los médicos –en pleno auge de dispositivos de visualización de lo esotérico, y en pleno trastocamiento de las mentalidades producido por la periódica emergencia de adelantos técnicos que parecían extraídos de los libros de Verne– comenzaron a especular sobre la naturaleza irradiante del pensamiento, sobre el modo en que un cuerpo hipnotizado es capaz de sentir físicamente los efectos de una droga colocada a unos metros de distancia, o sobre la capacidad que poseían los imanes para trasladar una parálisis desde un cuerpo a otro. En efecto, esas fueron algunas

de las temáticas exploradas por otros galenos al mismo tiempo en que nuestro charcotiano publicaba los fragmentos que antes revisamos. Cabe citar, por ejemplo, los célebres trabajos de Jules Bernard Luys acerca de la acción a distancia de los medicamentos (Luys, 1887), o los ensayos de Babinski – futuro sucesor y filicida intelectual de Charcot– a propósito de la insólita transferencia de anestias y contracturas histéricas desde una zona corporal a otra, o desde un individuo a otros, con el auxilio de metales (Babinsky, 1886).

Es momento, ahora sí, de restituir el nombre de nuestro *charcotiano* elocuente y sensible. Muchos lectores habrán adivinado que se trata nada menos que de Sigmund Freud. Fue él quien entre 1886 y 1888, esto es, en el instante en que el influjo de Charcot sobre su pensamiento era casi absoluto, redactó aquellos fragmentos poco o nada conocidos. Algún lector memorioso seguramente sospechó que el cincelador toqueteado allá por 1886 corresponde al caso que Freud presenta, para falseado escándalo de sus maestros vieneses, en su ciudad apenas regresa de París (Freud, 1886). Los otros dos fragmentos provienen de reseñas de Freud que hasta el momento no habían sido traducidas al castellano (Freud, 1887, 1888). El gesto de recuperar esos hitos iniciales del derrotero intelectual de Freud, y sobre todo el ademán de postular una articulación lógica entre ellos, no va encaminado hacia la anécdota iconoclasta; ella invitaría a subrayar que el creador del psicoanálisis fue tan crédulo como cualquiera de los médicos que en los años 80 se dejaron deslumbrar por las promesas de la hipnosis. Ya conocemos los peligros de ese anecdótico revisionista: un sector importante de la historiografía crítica del psicoanálisis busca en esos supuestos deslices de juventud el punto de arranque suficiente de todas las ulteriores falacias. Por el contrario, lo planteado hasta aquí no es más que una invitación a reflexionar con un poco más de detenimiento acerca del proyecto fundacional del edificio freudiano. ¿Qué consecuencias de largo aliento tuvo en Freud esa temprana adscripción ilusionada a las dádivas de la hipnosis? Si su compromiso con la cultura hipnótica –esa aún mal comprendida cultura hecha de nuevas realidades, misterios y augurios de un *otro cuerpo*– fue tan seria como las fuentes indican, y dado que esa cultura era sobre todo un ensamble de dispositivos visuales, ¿qué queda de aquella divisoria de aguas entre las clínicas de la mirada y de la escucha? Fue tal vez gracias a su participación entusiasmada en esa cultura mostrativa, y no tanto a su prematura pulsión semiológica, que Freud puso tal empeño en buscar esa otra escena, esa otra corporalidad

paradójica. Decir que Freud pasó de mirar cuerpos a escuchar sujetos puede ser una proposición vacía. Quizá hay que afinar un poco la lente, y decir más bien que buscó en los pliegues y reverses del relato las evidencias de esa dimensión imposible –irreductible a la materia, incalculable, indócil al sentido común– de la que había adquirido certeza por medio de la mirada. Esos cuadros que él había llegado a observar –esos cuerpos charcotianos que desaparecieron de la faz de la Tierra junto con la muerte del neurólogo francés, esas escenas de hipnotización que parecían remedos adocenados de los encuentros espiritistas– resultaban de pacientes sedimentaciones de una visualización de lo prodigioso que mancomunó durante unas décadas lo esotérico con lo racional. Freud, como muchos, despertó de ese sueño con la certidumbre de que nuevos imposibles debían ser introducidos a la faena de lo posible<sup>4</sup>. Su innovación debe ser medida menos en términos de una forja de la clínica de la escucha, y mucho más en el sentido de haber habilitado para el trabajo con la palabra un espacio que alojara eso maravilloso y hasta milagroso, catalizado por las mostraciones esotéricas.

Muy poco tiempo después de haber emitido los enunciados entusiastas que hemos recogido más arriba, Freud comenzó a mostrarse muy cauto sobre las fenomenologías prodigiosas. Sucede que día a día ellas iban siendo expulsadas de las academias, y con ellas también perdía terreno la credibilidad del hipnotismo. Ya para fines de 1889 nuestro autor descartaba la existencia de los hechos aparentemente milagrosos como la clarividencia<sup>5</sup>. Sabemos, no obstante, que jamás dejará morir del todo su curiosidad al respecto, y que durante sus últimos años de vida se mostrará ciertamente receptivo sobre la realidad de la telepatía. Esa es otra historia, que poco nos importa aquí.

---

<sup>4</sup> ¿No se tradujo acaso esa certidumbre en el proceder freudiano sobre el acaecer infantil? ¿No cabe ubicar en ese forzamiento de lo imposible sus primeras indagaciones sobre los recuerdos tempranos, sobre todo en su extraño descubrimiento de los niños-fonógrafos: individuos capaces de reproducir literalmente diálogos que habían oído a los 11 meses de edad (Masson, 1985, 240)?

<sup>5</sup> Freud (1889, 105) Unos años más tarde, se uniría a los científicos que trataban como juegos de salón a las demostraciones de adivinación del pensamiento (Freud, 1896/1897, 120). Cabe aclarar que incluso en el período en que más abierto se mostró a los hechos “milagrosos”, Freud, al igual que muchos de sus colegas, privilegió una atención a los fenómenos con alguna raigambre corporal. Los hechos más psíquicos (como la telepatía, la adivinación, etc.) fueron siempre mirados con más recelo.

## Referencias

- Babinski, Joseph (1886) *Recherches servant à établir que certaines manifestations hystériques peuvent être transférées d'un sujet à un autre sujet sous l'influence de l'aimant*. Paris: Delahaye.
- Bustamante, Paulino (1887) "Histeria simulatriz", *Revista Argetina de Ciencias Médicas*, 1887, pp. 479-483
- Didi-Huberman, Georges (1982) *Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de La Salpêtrière*. Paris: Macula.
- Freud, Sigmund (1886) "Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico". En *Obras Completas*, Volumen I (pp. 27-34). Buenos Aires: Amorrortu editores; 1999.
- Freud, Sigmund (1887) 'Referat über Berkhan, "Versuche, die Taubstummheit zu bessern und die Erfolge diese Versuche"', *Zentralblatt für Kinderheilkunde*, Vol. 1., 2, 19 de marzo de 1887, p. 36.
- Freud, Sigmund (1888) 'Referat über Obersteiner, *Der Hypnotismus mit besonderer Berücksichtigung seiner klinischen und forensischen Bedeutung*', *Zentralblatt für Physiologie*, Vol. 1 (1887/88), 23, 4 de febrero de 1888, p. 632.
- Freud, Sigmund (1889) "Reseña de August Forel, *Der Hypnotismus*". En *Obras Completas*, Volumen I (pp. 97-110). Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, Sigmund (1896/1897) "Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)". En *Obras Completas*, Volumen I (pp. 111-132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Luckhurst, Roger (2002) *The Invention of Telepathy, 1870-1901*. Oxford: Oxford University Press.
- Luis, Jules Bernard (1887) *Les émotions chez les sujets en état d'hypnotisme: études de psychologie expérimentale faite à l'aide de substances médicamenteuses ou toxiques, impressionnant à distance les réseaux nerveux périphériques*. París: Baillière.
- Masson, J. (1985) *Freud - Cartas a Wilhelm Fliess*. Buenos Aires: Amorrortu editores.



- Natale, Simone (2011), "A Cosmology of invisible Fluids: Wireless, X-Rays and Psychical Research around 1900", *Canadian Journal of Communication*, 2011, 36, 263-275.
- Noakes, Richard (2008) "The 'world of the infinitely little': connecting physical and psychical realities circa 1900". *Studies in History and Philosophy of Science*, 39, pp. 323-334.
- Obejero, Eduardo (1882) "Notas", *Anales del Círculo Médico Argentino*, 5, pp. 243-245.
- Plas, Régine (2012) "Psychology and psychical research in France around the end of the 19<sup>th</sup> century", *History of the Human Sciences*, 25 (2), pp. 91-107.
- Sommer, Andreas (2012) "Psychical research and the origins of American psychology: Hugo Münsterberg, William James and Eusapia Palladino", *History of the Human Sciences*, 25 (2), pp. 23-44.
- Wolffram, Heather (2009) *The Stepchildren of Science: Psychical Research and Parapsychology in Germany, c. 1870-1939*. New York: Rodopi.



# La historia del psicoanálisis como parte de la historia cultural de Chile: Métodos, indicios y huellas<sup>1</sup>

Mariano Ruperthuz Honorato

## 1. Introducción: historia institucional del psicoanálisis, historia cultural del psicoanálisis

El presente texto tiene por objetivo analizar las tradiciones historiográficas y metodológicas locales que piensan usualmente la historia del psicoanálisis como parte exclusiva de la historia de los llamados “saberes psi”<sup>2</sup> (psicología, psiquiatría y el mismo psicoanálisis) en su costado institucional ortodoxo, buscando proponer una nueva concepción que sitúe al devenir del pensamiento freudiano en Chile como parte de la historia cultural de mi país. Entendiendo que este trabajo será incluido en un obra que reúne los trabajos que felizmente llevamos a cabo en el I Congreso Internacional de Psicoanálisis en la Universidad de Cali: Subjetividad y Cultura realizado en octubre de 2015, no me queda más que reforzar que estas ideas podrían servir para pensar y problematizar la historia del psicoanálisis colombiano y cómo su devenir

---

<sup>1</sup> Este trabajo es parte del Proyecto Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) Iniciación N° 11150497 de la Comisión Nacional de Investigación y Tecnológica (CONICYT) DEL Gobierno de Chile, titulado “*Institucionalización de los “saberes psi” y las representaciones del yo (self) a comienzos del siglo XX en Chile (1900-1950): Un Estudio Sociocultural*” durante el periodo (2015-2018). Agradezco el aporte en la revisión de este escrito a la psicóloga Sara Torres Andrade, quien es parte de mi equipo de investigación.

<sup>2</sup> Tomo prestada la nota aclaratoria que hace Alejandro Dagfal en su trabajo “Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)” cuando afirma: “Utilizamos la expresión “psi” como sinónimo de “psicológico” en su sentido más amplio. De modo que cuando hablamos de “saberes psi”, “disciplinas psi” o “discursos psi” lo hacemos en términos generales, aludiendo a todo discurso o disciplina que se ocupe de lo psíquico. Nada suponen estas expresiones respecto de las relaciones de inclusión y exclusión entre psicología, psicoanálisis y psiquiatría” Dagfal, A. (2009) *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós, 28.

histórico se mezcla inevitablemente con la trama de nuestros países. Por ello, pretendo poder discutir una nueva definición del psicoanálisis como objeto de la investigación histórica y las respectivas implicancias metodológicas contenidas en esta redefinición. Para ello, expondré las características más frecuentes de los acercamientos históricos provenientes desde “dentro” del movimiento psicoanalítico y psicológico chileno, los que privilegian un costado netamente institucional y gremial del psicoanálisis. Esta historia ha sido definida como la historia “oficial” del psicoanálisis en Chile. Este paso es importante, ya que la definición habitual del *freudismo*, ha delimitado –desde mi punto de vista– las posibilidades analíticas para vincular la penetración de las ideas de Freud en la vida cultural del país. La relevancia de esta propuesta radica en la posibilidad de reconstruir el impacto que las teorías de Freud tuvieron más allá de los circuitos intelectuales, apuntando al nacimiento de nuevos discursos y prácticas sociales que se autorizaron en el *freudismo*, logrando implantar así fenómenos tan centrales como la adopción de nueva visión antropológica –pensada en términos de un ser humano portador de un inconsciente pulsional y sexual–, la resemantización de las imágenes sociales sobre familia y la creación de nuevos estándares emocionales que modificaron por cierto la vida de muchos chilenos y chilenas, entre otros. En este sentido, esta reflexión pondrá un fuerte énfasis en cómo esta reconceptualización analítica, generaría nuevas posibilidades metodológicas de investigación histórica.

De esta manera, las preguntas que motivan este escrito son: ¿Cómo se define tradicionalmente el psicoanálisis en términos históricos?, ¿Qué delimitaciones investigativas en términos de campo de estudio y métodos de pesquisa están implícitas en estas definiciones?, ¿Qué posibilidades existen para resituar al freudismo chileno con la historia cultural de Chile?, ¿Qué implicancias metodológicas tiene esta redefinición conceptual? Y finalmente, ¿Este ejemplo podría servir para investigar la historia del psicoanálisis colombiano? Para responder estas interrogantes utilizaré, entre otros, los postulados de Sigmund Freud, Mariano Ben Plotkin, Carlo Ginzburg y el método indiciario y, especialmente, la definición de historia con “espíritu etnográfico” planteada por Robert Darnton. Para terminar este trabajo, plantearé un pequeño ejemplo basándome en el análisis de la cartilla publicitaria de los cursos psicológicos ofrecidos en Chile a mediados de los años 40, *Controle su cerebro*. Esta cartilla sintetiza la oferta de sesiones psicológicas por correo para superar una amplia gama de males.

## 2. El psicoanálisis como objeto histórico en Chile: tradiciones historiográficas y metodológicas en su estudio. Los límites del psicoanálisis “oficial”

Pensando que el psicoanálisis fue originalmente una disciplina europea, creada por Sigmund Freud, un médico judío que no participaba de los círculos médicos más prestigiosos de la Austria finisecular, que además era acompañado por un pequeño grupo de seguidores desde la primera década del siglo XX, pero que ninguno de ellos era una figura connotada, resulta sorprendente la rápida propagación y éxito de implantación que sus teorías tuvieron en muchas partes del mundo. Pensando que, por ejemplo, una de las obras más insignes de Freud *La interpretación de los sueños* (1900), que data de comienzos de siglo, será una de las llaves más importantes para que las ideas *freudianas* se diseminaran alrededor del mundo creando, según el poeta británico W.H. Auden (1940), todo un “clima de opinión”. Por ello, parafraseando a John Burham (2012), hablar de Freud es apuntar a un particular e intrincado fenómeno histórico cultural que transformó las concepciones acerca del ser humano, inaugurando una nueva forma de mirar el mundo en el siglo XX. No hay que olvidar que el psicoanálisis nació como una teoría psicopatológica, restringida al campo de la psiquiatría o la neurología. Freud se basó en las enseñanzas de sus maestros franceses –tan importantes como Jean Martin Charcot en el Hospital de La Salpêtrière– quienes analizaron casos de pacientes histéricos (hombres y mujeres) que sufrían una serie de síntomas físicos sin fundamentos somáticos de sus dolencias. La presencia de parálisis, cegueras, inhibiciones de la marcha, algias de todo tipo, entre otras manifestaciones, eran tratadas bajo hipnosis logrando su remoción o el recuerdo de su origen traumático. Estas le dieron a Freud varias pistas para pensar en la posibilidad de que la mente humana estaba fragmentada. Así, el inconsciente, pensado como una instancia psíquica independiente fue el gran descubrimiento freudiano.

Con el paso de los años, Freud profundizó sus investigaciones, llegando a generar una teoría sobre la mente humana, donde el inconsciente era el lugar de represión de los deseos sexuales primarios que se dejaban ver nítidamente en la infancia. Para Freud, la vida cultural implicaba inevitablemente la represión de la sexualidad pulsional. Pero el psicoanálisis no sólo ha sido una teoría psicológica, también se presentó como una práctica clínica definida

según ciertos estándares. El psicoanálisis, por lo tanto, era inaugurado también como un método curativo que ayudaba a los pacientes a poder acceder a sus deseos reprimidos, conocer los conflictos psíquicos infantiles –principalmente sexuales– que los habitaban, trayendo alivio a sus dolencias gracias a las revelaciones. ¿Cuál era el material psíquico para dicha labor? Los recuerdos infantiles de sus pacientes, experiencias de la vida cotidiana, sus sueños, lapsus al hablar, errores y olvidos. Todo este entramado de experiencias psíquicas comenzó a ser valorado social y culturalmente, generando verdaderos procesos de *psicologización* de las sociedades modernas, permitiendo – como lo explica notablemente la socióloga e historiadora Eva Illouz– la reconfiguración de las representaciones del alma para convertirla en la psique individual freudiana. La vida “interior” de los sujetos comenzó a explicarse en términos psicológicos, sus emociones fueron moldeadas y la adaptación a cánones de normalidad, presentados como ideales sociales, fueron ganando terreno (Illouz, 2010).

Una vez que el psicoanálisis fue ganando terreno y siendo visualizado más allá de las fronteras de Viena, Freud en 1914 se vio obligado a historizar esta práctica, tratando de resolver varias situaciones internas en el movimiento que habían provocado fracturas importantes. Las más significativas fueron las discrepancias con Carl Gustav Jung y Alfred Adler. Ambos se descolgaron del psicoanálisis para fundar sus propias escuelas psicológicas, oponiéndose y criticando el énfasis exclusivamente sexual de las explicaciones freudianas. Este texto, se encargó de repasar los avatares que habían llevado a Freud a formular sus descubrimientos. Lo particular de este trabajo, es el tono eminentemente biográfico de Freud, donde no reconoce deudas intelectuales y el psicoanálisis es presentado como descolgado de cualquier genealogía teórica. Freud mismo lo dice:

Siendo el propósito del presente trabajo trazar la historia del movimiento psicoanalítico, no habrá que extrañar su carácter subjetivo ni la preponderancia en él de mi propia persona. El psicoanálisis es, en efecto obra mía. Durante diez años fui el único en ocuparme de él, y todo el disgusto que su aparición provocó cayó sobre mí, haciéndome contemporáneo de las más diversas y violentas críticas (Freud, 2012 [1914], p. 7).

Se podría decir perfectamente, que este estilo inaugurado por Freud fue fuertemente reforzado por los propios psicoanalistas, los que se han dedicado

hasta el día de hoy, diría yo, por un lado, a ensalzar la figura del vienés y por otro, a generar el uso de la historia como una herramienta de legitimación institucional. Este último punto, que me parece muy interesante y atingente con la discusión que quiero sostener aquí, da cuentas de los recortes e intentos de hegemonía sobre la historia del psicoanálisis, exhibiendo además, cómo la escritura de la historia está empapada de una estrategia política. Luego de las rupturas con Jung y Adler, los psicoanalistas ya venían ganando en institucionalización desde 1910 –habían fundado una serie de asociaciones locales en varios países y una gran asociación internacional– generando cánones “oficiales” de quien podía ser considerado como psicoanalista y quién no. Esta lógica, impactó claramente en la reproducción de psicoanalistas y el reconocimiento de quien era parte de la historia “oficial” del movimiento. No es casual que Freud le enviara a uno de sus importantes discípulos y dirigentes, el alemán Karl Abraham, el borrador de este texto para pedirle su opinión. El teutón le envió una carta a Freud el 2 de abril de 1914 diciendo lo siguiente:

Paso a comentar sus dos manuscritos. Sobre la *Historia* ya le dije mi opinión. *La he leído varias veces y cada vez aprecio más la importancia que tiene como arma.* Después de reflexionar mucho, pienso, asimismo, que lo personal debería seguir todo igual (Freud, 2001 [1914], p. 238).

Bajo esta lógica la historia del psicoanálisis con el paso de los años, fomentó según Mariano Ben Plotkin (2003), tres estilos historiográficos más o menos definidos: a) que la historia del psicoanálisis era sinónimo de la historia personal de Sigmund Freud, impulsando un tono biográfico a estas aproximaciones; b) que el nacimiento del psicoanálisis estaba vinculado con su contexto más próximo: la Viena del fin del siglo XIX. Carl Schorske (1981), inauguró notablemente esta tradición dedicándole un capítulo a Freud en su libro en el que analizó cómo el contexto político y social se inmiscuía en los sueños del propio Freud; y c) las historias piensan al psicoanálisis como un objeto cultural amplio que circuló por los distintos países y espacios culturales. Esta mirada –que comentaré con más detalle más adelante– ha fomentado el estudio de la recepción del psicoanálisis en varios países del mundo, poniendo énfasis en los procesos de circulación internacional y apropiación local del pensamiento freudiano.

Ahora quiero analizar en términos metodológicos el primero de los estilos señalados por Plotkin y evidenciar las consecuencias investigativas

(metodológicas principalmente) que ellos han tenido en el trabajo histórico sobre el psicoanálisis. Para esto, quiero aterrizar mi análisis ejemplificando el largo alcance –en términos temporales y espaciales– del modo implantado por Freud, presentando un fragmento del libro *Cuarenta años de psicoanálisis en Chile. Biografía de una Sociedad Científica* (Casaula, Coloma & Jordan, 1991). Este era, hasta hace poco, la única referencia obligada sobre la historia del psicoanálisis en nuestro país. Este trabajo se divide en varias secciones, donde la primera estaba dedicada a los llamados “pioneros”. Estas personas, según los autores, no participaron necesariamente de los procesos de institucionalización y profesionalización del psicoanálisis y se quedaron en una participación preparatoria para la llegada del “verdadero” psicoanálisis:

La PRIMERA PARTE está dedicada a los pioneros y a los fundadores del psicoanálisis en Chile. No resulta fácil una caracterización dado que no todos los mencionados se formaron oficialmente, sin embargo su trayectoria resulta inestimable para la consolidación de la Sociedad Psicoanalítica en 1949. Destacamos aquellos que han mantenido su adhesión a lo psicoanalítico en forma sostenida, sin constituir disidencias (Casaula, et al., 1991, 21).

Hasta ahora, las investigaciones sobre la historia del psicoanálisis en Chile se han centrado en la fundación de la Asociación Psicoanalítica Chilena (APCH) en 1949, siendo reconocida ese mismo año por la Asociación Psicoanalítica Internacional (AIP), organización fundada por Freud. Como lo afirma el historiador Thomas Glick, esta definición entiende que la historia del psicoanálisis es sinónimo de la vida organizacional “legítimamente” reconocida, “vilificando” así a los que no son parte de ella. Esta estrategia de legitimación a través del uso de la historia y el pasado, es una estrategia que Glick (1999) no tarda en denunciar. Además, es una maniobra que reduce significativamente las influencias de la cultura y la sociedad en la historia de la implantación del psicoanálisis en cualquier espacio nacional. En términos metodológicos, por lo tanto, no quedaría más que reducir el problema de investigación a los eventos que facilitaron la implantación en Chile de este supuesto psicoanálisis verdadero, representado por el psicoanálisis institucional<sup>3</sup>. La línea del tiempo, desde esta óptica, comparte las mismas

<sup>3</sup> Acá no se puede obviar en esta suposición la voluntad presente en David Hume, en su ensayo *Of Nature of Characters* cuando afirmaba que “una nación seguirá el mismo conjunto de costumbres y se adherirá a ellas por todo el globo, así como a las mismas leyes y lenguas. Las colonias españolas, inglesas, francesas y holandesas son todas distinguibles incluso entre los trópicos” (Hume en Elliott, 2011, p. 12)..



características que tenían las grandes historias militares –con héroes y villanos– dividiéndose en la prehistoria y la historia oficial del psicoanálisis en Chile. El año 1949, entonces, es el hito temporal que marca el antes y el después de todo. La prehistoria estaría compuesta por los eventos que ayudaron a que la verdadera historia pudiera ocurrir. Investigadores como Michel Foucault, han criticado esta manera prometeica que la historia de la ciencia tiene para contar su desarrollo. Inclusive este autor, reduce significativamente el papel a la creatividad o genialidad de los “descubridores”, desplazando el énfasis a los regímenes discursivos que facilitan ir más allá de lo decible y pensable en una época (Foucault, 2016).

La evidencia empírica muestra cómo los estudios históricos locales comparten ciertas características: son estudios breves, centrados en la vida institucional, sus fuentes se reducen a documentos institucionales, se enfocan en el estudio de la vida de los “próceres” o “padres fundadores” y están desprovistos de cualquier vinculación con las condiciones sociales, políticas y económicas (Withing, 1980; Núñez, 1981; Gomberoff, 1990; Arrué, 1991; Casaula, et al., 1991; & Davanzo, 1993). A lo anterior, se suma el tono celebratorio, que se enorgullece de las supuestas resistencias culturales a las verdades reveladas por el psicoanálisis. Para Freud, como los pacientes reprimían las verdades de su inconsciente de manera defensiva, la sociedad –por proyección de este mismo principio– rechazaba el psicoanálisis atacándolo públicamente. Reflejo patente de este ánimo es la carta que Sigmund Freud le envió al médico chileno Fernando Allende Navarro el 26 de marzo de 1933. Allende Navarro, oriundo de Concepción, estudió medicina y neurología en Inglaterra y Bélgica. Más tarde se formó “oficialmente” como psicoanalista en Suiza con personalidades tan notables como el mismo Hernann Rorschach, creador del test proyectivo que lleva su nombre. De regreso a Chile, este médico no pudo ingresar al mundo hospitalario, ni pudo acceder a enseñar psicoanálisis en la universidad. El psicoanálisis era rechazado por anticientífico, sexual y novelesco. La mirada anatomo-patológica francesa dominaba la escena médico-psiquiátrica chilena, explicando los trastornos mentales a partir de lesiones orgánicas localizadas. Estas tradiciones teóricas eran mucho más prestigiosas que el psicoanálisis en la época de la llegada de Allende Navarro. Pasaba lo mismo con la teoría de la degeneración mental o las explicaciones lombrosianas sobre el “criminal nato” (Ruperthuz, 2012). Sin embargo, este médico logró hacerse cargo de dos clínicas psiquiátricas católicas –la Clínica

del Carmen y la Santa Marta—especializadas en el tratamiento de enfermedades mentales y adicciones. Allende Navarro envió su tesis de revalidación de su título de médico a Freud<sup>4</sup>, quien a vuelta de correo le respondió:

Muy estimado señor Doctor:

Con gran interés he leído en su carta sus estudios de sus luchas con resistencias y del apoyo singular de los Jesuitas. He encontrado en su libro una acertada introducción a la teoría del objeto; he sabido como Ud. ha enfrentado las dificultades especiales del tratamiento ambulatorio y echado una ojeada a sus interesantes observaciones. La actitud con la cual Ud. defiende el análisis contra los enemigos me ha dado gran alegría. Siempre he observado que nada se logra con pusilanimidad y concesiones. Hay que aceptar la lucha y soportarla. Todos los pioneros del análisis han tenido esta experiencia. Sólo me queda desearle a Ud. mucha persistencia hasta el éxito final en la esperanza de saber nuevamente de Ud. Haré el encargo (a la Editorial Psicoanalítica Internacional) de remitirle mis Nuevas Conferencias y una foto mía autografiada. Con afectuosos Saludos, Su Freud (Freud, 1982 [1933], pp. 13-15).

La carta de Freud, a mi modo de ver, sintetiza plenamente lo enunciado hasta acá: la historia del psicoanálisis se entiende en términos de los episodios de médicos solitarios, verdaderos héroes científicos. Investigadores como Frank Sulloway (1992) y Henri Ellenberger (1970), han afirmado que Freud fomentó así el mito del “héroe solitario” que crea ciencia de manera autónoma y genial, que es rechazado por las verdades que dice y debe ser estoico ante las circunstancias. El libro de Allende Navarro plantea también otra vertiente investigativa: los casos clínicos como ejemplos de la labor psicoanalítica. Sin embargo, este tipo de escritos, es casi único en su género para la época. En él, Allende Navarro mostraba una serie de casos que había psicoanalizado mientras estaba en Suiza. En ellos, el chileno hizo modificaciones a la técnica psicoanalítica clásica, generando un análisis focal, menos extenso y circunscrito a las dolencias presentes de sus pacientes que al pasado remoto infantil exclusivamente. Le importaba que el paciente volviera lo más rápido a sus funciones cotidianas. Allende Navarro en Chile fue más valorado como neurólogo, ya que se había formado con el prominente neurólogo Constantino Von Monakov. Lamentablemente, no existen demasiados registros que puedan ampliar las posibilidades investigativas sobre historiales clínicos, por lo que quedan los escasos testimonios que los psicoanalistas han hecho de

---

<sup>4</sup> Allende Navarro, F. (1925). *El valor del psicoanálisis en la Policlínica: contribución a la psicología clínica*. Santiago: Imprenta Universitaria.

sus pacientes. Además, tal como lo he expuesto hasta acá, la legalidad de ese tipo de evidencia, desde esta mirada, sólo estaría autorizada a partir del reconocimiento del psicoanalista como parte oficial de la banda.

### **3. La redefinición del psicoanálisis y su vinculación con la historia cultural: nuevas rutas, nuevos fenómenos**

Hasta ahora, he planteado la definición de psicoanálisis que han tenido los estudios locales, provenientes desde la psicología, la psiquiatría y el mismo psicoanálisis hasta la primera década del 2000. Son casi 100 años desde la llegada, registrada, del psicoanálisis a tierras nacionales. Inclusive Freud, en su mencionado texto sobre historia del psicoanálisis de 1914 ya hacía referencia a un médico chileno: “Un médico –probablemente alemán– de Chile defendió en el Congreso Médico Internacional de Buenos Aires, en 1910, la existencia de la sexualidad infantil y encomió los resultados de la terapia psicoanalítica en los síntomas obsesivos” (Freud, 2012, p. 29). La mención de Freud no era la de un médico alemán, sino la del chileno Germán Greve Schlegel. Ésta crónica *freudiana* tenía su predecesora, otro comentario de Freud –más extenso– de 1911 en la *Zentralblatt für Psychoanalyse*<sup>5</sup>, en el que reseña con más detalle el análisis hecho por Greve ante el público trasandino, destacando la adhesión del chileno ante la esencialidad del hallazgo de la sexualidad infantil y la experiencia clínica confirmatoria ante la cura de la neurosis obsesiva. Cierra Freud diciendo: “Agradecemos al colega (probablemente alemán) en el lejano Chile, por la valoración imparcial del psicoanálisis y por la confirmación de su acción curativa en tierras lejanas. Freud” (Freud, 1911, p. 595). Estas dos menciones, hablan de Greve y cómo el contacto, llegada y práctica del psicoanálisis se produjo mucho antes de la fundación de la asociación local en 1949. Como pude investigar, este doctor había sido enviado por el Gobierno chileno a recorrer Europa para dar cuenta de la construcción de manicomios y el uso de la electroterapia en pacientes. En su recorrido por Inglaterra, Francia, Alemania y Viena, se encontró con Freud en 1894. Ambos habrían mantenido contacto cuando el chileno regreso

<sup>5</sup> Ver Freud, S. (1911). G. Greve. Sobre psicología y psicoterapia de ciertos estados angustiosos”. En *Cuarenta años de psicoanálisis en Chile. Biografía de una sociedad científica*. Santiago: Ananké. Traducción realizada por el Dr. Juan Pablo Jiménez. El comentario original se encuentra disponible en *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 8ed, 1, pp. 594-595.

al país en 1898, donde practicó clínicamente psicoanálisis por lo menos hasta 1915. Luego se centró junto con Alejandro del Río en la organización de la Asistencia Pública (Ruperthuz, 2014). Germán Greve participó de la pericia médica de Antonio Ramón Ramón, quien intentó ajusticiar al General a cargo de la horrenda matanza de la Escuela de Santa María de Iquique en 1907, Roberto Silva Renard, en diciembre de 1914. Ramón Ramón había perdido en la masacre a su medio hermano. Greve, junto con Hugo Lea Plaza, combinaron en su informe la teoría de la degeneración lombrosiana y el psicoanálisis (Ruperthuz, 2015).

Ya este registro de las actividades de Greve hace tambalear la tesis que el psicoanálisis sólo estaba “contenido” en la vida profesional de los psicoanalistas a comienzos del siglo XX. Por eso, los estudios sobre la recepción del psicoanálisis –que representan la tercera forma de hacer historia del psicoanálisis según Plotkin– plantean al menos cinco consideraciones metodológicas:

- a. Suspender cualquier definición apriorística de lo que se podría entender por psicoanálisis. Esta maniobra metodológica ayudaría a hacer hablar –como lo vimos en nuestra clase sobre antropología– a los “nativos” del pasado. Lo importante no es lo que nosotros, como investigadores, entendamos por psicoanálisis, sino que los Otros definían por tal. Es la ética del historiador.
- b. Entender –siguiendo a Mariano Ben Plotkin (2003)– que el psicoanálisis es un claro ejemplo de un sistema de ideas y creencias de carácter transnacional. Y que su llegada a cualquier espacio nacional implicaría un proceso activo de recepción de parte de una serie de agentes locales que lo adaptan creativamente para compatibilizarlo con las tradiciones locales de pensamiento. Ellos buscan también responder a problemáticas particulares que son sensibles y que el psicoanálisis podría ayudar a responder. Desde la historia cultural el historiador Roger Chartier llama “la historia de las lecturas” cuando afirma:

El libro está caracterizado por un movimiento contradictorio. Por un lado, cada lector se halla enfrentado a todo un conjunto de obligaciones y consignas. El autor, el librero-editor, el comentador, el censor, aspiran a controlar de cerca la producción del sentido y hacer que el texto que ellos escribieron, publicaron, glosaron o autorizaron sea comprendido sin apartarse un ápice de su voluntad

prescriptiva. Por otro lado, la lectura por definición, es rebelde y vagabunda. Son infinitas las astucias que desarrollan los lectores para procurarse los libros prohibidos, para leer entre líneas, para subvertir las lecciones impuestas (Chartier, 2005, pp. 19-20).

- c. Tener en cuenta la capacidad que tiene el psicoanálisis para convertirse en un marco explicativo en los lugares donde es recepcionado e implantado, generando –como lo explicaré en breve a partir de los estudios de Sherry Turkle (1978) en Francia– una verdadera “cultura psicoanalítica”.
- d. Como se trata de una disciplina que fue importada a nuestro país, su estudio implicaría la articulación del estudio de las rutas intelectuales (tal como lo plantea Eduardo Devés (2007), internacionales y locales que alimentaron la llegada del *freudismo* en Chile.
- e. Finalmente, se debe reconocer que este problema se complejiza debido a la multiplicidad de vías de ingreso, circulación e implantación de las ideas *freudianas*, comportamiento esperable para un sistema de ideas y creencias de carácter transnacional. Este punto agrega la variable temporal, entendiendo que habría rutas más densas y con velocidades de penetración diferenciada.

Debo hacer una declaración: las investigaciones que he podido realizar hasta la fecha sobre la historia del psicoanálisis en Chile no han declarado ninguna afiliación explícita a alguna tradición historiográfica (Ruperthuz, 2016). Mi intención acá es poder formalizar la lectura historiográfica y metodológica que hago sobre la historia del psicoanálisis, para ligarla con la llamada *historia cultural*. Estoy convencido que la historia del psicoanálisis va más allá de una historia gremial y que una historia sobre él debería tomarla como un elemento más dentro de un entramado más complejo. ¿Qué justificaría esta estrategia metodológica? Justamente las cualidades y propiedades que tiene el psicoanálisis como artefacto cultural amplio para poder generar efectos culturales que parecen irreversibles. En palabras del historiador británico John Forrester para escribir la historia del psicoanálisis habría que tener en cuenta que:

Si el diagnóstico de Auden sigue siendo certero, escribir la historia del psicoanálisis es un poco como escribir la historia de las condiciones meteorológicas en el siglo XX: tienen una presencia tan constante y

generalizada que queda fuera de toda posibilidad escapar a su influencia. Y precisamente por su carácter ineludible, no se las puede aislar de los límites de acontecimientos diversos y sorprendentes que cabe señalar más abiertamente como parte de la historia de las ciencias, de la medicina, de las grandes ideas, de los movimientos culturales, de la modernización, de todos los demás movimientos a los cuales en apariencia podría pertenecer (Forrester, 2000, p. 195).

El psicoanálisis ha mostrado, entonces, la capacidad para ir más allá de las referencias exclusivas a psicoanalistas, pacientes y asociaciones. Un excelente ejemplo es el estudio que hizo Sherry Turkle en Francia, analizando la penetración de las ideas psicoanalíticas en la sociedad gala, especialmente en la década de los 60's a partir de las enseñanzas de Jacques Lacan. Este caso se hace paradigmático, precisamente porque a comienzos del siglo XX, la cultura científica francesa se opuso abiertamente al psicoanálisis, acusando su falta de rigurosidad y exagerado énfasis en lo sexual. Se llegó a acuñar el término pansexualismo para referirse a Freud. Turkle, rastreó de manera múltiple cómo las referencias personales, familiares y sociales que hacían muchos franceses se basaban en unidades analíticas freudianas. Ella lo explica de la siguiente manera:

Hemos visto cómo las ideas psicoanalíticas francesas fueron llevadas fuera del mundo de las sociedades psicoanalíticas, extendiéndose a otros mundos, poblados por el activista político, pacientes psiquiátricos, profesionales médicos, estudiantes universitarios, y una intelectualidad burguesa, que tradicionalmente ha hecho carrera por conservar lo nuevo. Pero la difusión social del psicoanálisis se extendió más lejos, profundamente en la cultura francesa popular. Los libros, revistas, periódicos, radio, televisión, conversaciones que se comunican usando ideas “psicoanalíticas” a muchos millones de franceses que nunca fueron y nunca estarán dentro de la consulta de un psicoanalista (Turkle, 1978, p. 191).

Siguiendo lo anterior creo necesario enumerar cuáles son las características que tiene el psicoanálisis, como sistema de creencias, para generar una “cultura psicoanalítica”. Para ello, habría que reconocer las características intrínsecas de dicho sistema y que se resumen de la siguiente manera: a) su naturaleza transnacional, donde el psicoanálisis se ha movido por las fronteras de los distintos países; b) su capacidad para abordar problemas de la vida cotidiana; c) la posibilidad de generar un discurso fácilmente apropiable y d) contar con un aparato institucional y de un cuerpo de “difusores” listos para diseminar

la buena nueva en diferentes espacios culturales y desde diferentes espacios culturales (Plotkin, 2009).

Estas características se pueden ver operando en los casos donde las ideas y conceptos de psicoanálisis lograron convertirse en un elemento central en ciertos espacios culturales y sociales. Así, lo ocurrido en la década del 30 en Estados Unidos, en la Francia post la revolución de mayo del 68 –como mencionaba con el trabajo de Sherry Turkle (1978)– y la Argentina, más específicamente lo que sucede en la ciudad de Buenos Aires, representan la materialización de estas características del psicoanálisis. Como lo he podido comprobar en anteriores investigaciones, en Chile el psicoanálisis se convirtió en un marco de inteligibilidad para hacer referencia a varios aspectos de la vida de los chilenos y chilenas: las emociones, la infancia, la sexualidad, el crimen y, especialmente, como ingrediente de lo que sería un buen chileno en las cinco primeras décadas del siglo XX (Ruperthuz, 2016).

Con todo, se justifica la posibilidad metodológica –inspirada en una mirada antropológica– de hacer frente al pasado entendiendo al psicoanálisis como un sistema de ideas y creencias de carácter transnacional, el que generó un cúmulo de prácticas y discursos que se legitiman en su real (o supuesta) genealogía *freudiana* (Plotkin, 2003). Visto así, se respetan claramente los principios de la llamada *historia con espíritu etnográfico* de Robert Darnton. El norteamericano al hablar de la historia cultural en Francia señalaba:

Este libro investiga la forma de pensar en Francia en el siglo XVIII. Intenta mostrar no sólo lo que la gente pensaba, sino cómo pensaba, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y le infundió emociones. En vez de recorrer el camino de la historia intelectual, la investigación recorre el territorio inexplorado que en Francia se denominó *l'histoire des mentalités*. Este campo aún no tiene nombre en inglés, pero sencillamente podría llamarse historia cultural, porque trata nuestra civilización de la misma manera que los antropólogos estudian las culturas extranjeras. Es historia con espíritu etnográfico (Darton, 2013, p. 11).

Y agrega Darnton a propósito de las posibles aprensiones metodológicas de esta concepción:

Un escéptico respondería que los franceses del siglo XVIII no pueden ser entrevistados, y terminarían añadiendo que los archivos no pueden ser aun sustituto del trabajo de campo. Es cierto, pero los archivos del Antiguo

Régimen son excepcionalmente ricos, y pueden formularse nuevas preguntas utilizando material antiguo. Además, no se piense que los antropólogos no tienen dificultades con sus informantes nativos. El antropólogo también se enfrenta a regiones oscuras y silenciosas, y deben deducir de la interpretación del nativo informante lo que piensan los otros nativos. El funcionamiento mental es tan impenetrable en las selvas como en las bibliotecas (Darton, 2002, pp. 11-12).

Apoyándome en estos principios de la investigación histórico cultural propuestos por Darnton (2002, 2013), quiero afirmar entonces que investigar la historia del psicoanálisis en Chile, desde esta perspectiva, ofrece la posibilidad de investigar una porción de la historia cultural de nuestro país, recuperando, por ejemplo, una porción de la historia de las emociones, la familia, la infancia, el crimen, la sexualidad, entre otros tantos campos de estudio. El historiador cultural metodológicamente hablando tendría que tener al menos dos habilidades, desde mi punto de vista: a) la capacidad para recortar sus objetos de estudio para ganar en especificidad y b) tener en cuenta la limitación de sus conclusiones, renunciando a miradas generalizadoras.

Por otro lado, cuando se reconoce la capacidad transnacional del psicoanálisis para circular e implantarse en una sociedad o cultura específica, se debería entender algunas cuestiones metodológicas también. Un sistema de ideas o creencias es transnacional –el psicoanálisis es un ejemplo de ellos– cuando circula a través de fronteras nacionales y culturales; cuando sus unidades analíticas trascienden los límites culturales y cuando su centro de producción y difusión, igual que las lenguas en las cuales es difundido, cambiaron a lo largo del tiempo y, por lo tanto, su desarrollo no está asociado con ningún espacio nacional o cultural específico (Plotkin, 2009). Esto significaría mapear cómo las ideas y conceptos del psicoanálisis han viajado por el mundo, sosteniendo que sus categorías, tales como el inconsciente, la sexualidad pulsional, el Complejo de Edipo, y otros tantos, serían universales y por lo tanto no dependen de algún espacio cultural específico. Freud lo planteaba así:

Después de 1907, en los años que siguieron a la fusión de las Escuelas de Viena y de Zurich [teniendo como máximo representante a Carl Gustav Jung], el psicoanálisis tomó ese vuelo extraordinario bajo cuyo signo todavía hoy se encuentra, y que es atestiguado con igual certeza por la difusión de los escritos que le son tributarios y el aumento del número de médicos que quieren ejercerlo o aprenderlo, y por la proliferación de los ataques de que es objeto en congresos y sociedades de especialistas. Emigró a los países más remotos, y,



en todos los lados, no sobresaltó solamente a los psiquiatras sino que se hizo escuchar también por los legos cultos y los trabajadores de otros ámbitos de las ciencias (Freud, 2012, p. 29).

Y lo anterior, Freud hace esfuerzos por declarar que los fenómenos que estudia e investiga no se circunscribirían a un espacio nacional específico, sino que se trataría de una condición estructural del ser humano. Así le respondía a las críticas que Pierre Janet, prominente psicólogo parisino que siempre rivalizó con él:

Tal vez habría sido mejor, en muchos sentidos, que yo hubiese dado libre curso a mis pasiones y a las de quienes me rodeaban. Todos hemos sabido del interesante ensayo de explicar el nacimiento del psicoanálisis por el ambiente de Viena; Janet no se avergonzó de valerse de él todavía en 1913, y eso que tiene a orgullo ser parisino, y París difícilmente puede pretenderse una ciudad de costumbres más severas que Viena. Ese *aperçu* sostiene que el psicoanálisis y, más precisamente, la aseveración de que las neurosis se reconducen a perturbaciones de la vida sexual, sólo podía originarse en una ciudad como Viena, en una atmósfera de sensualismo e inmoralidad que sería ajena a otras ciudades; simplemente sería el reflejo, la proyección teórica, por así decir, de estas condiciones particulares de Viena. Ahora bien, yo no soy por cierto un patriota localista, pero esta teoría me pareció siempre completamente disparatada, y por tanto que muchas veces me incliné a suponer que ese reproche de “vienesismo” no era sino un sucedáneo eufemístico de otro que no se quería exponer al público (Freud, 2012, p. 38).

Por lo tanto, la transnacionalidad del psicoanálisis, entendido como sistema de ideas y creencias, me parece muy interesante como punto crítico para elaborar los posibles circuitos de recepción en nuestro país. Y, desde esta perspectiva, la historia de los sistemas de ideas y creencias transnacional sería indistinguible de las sucesivas apropiaciones, reformulaciones, utilidades y recepciones que se hicieron de él. Definida así, la historia del psicoanálisis en Chile es un episodio tan importante como la historia del pensamiento *freudiano* en Viena, New York o Buenos Aires. Así, la llegada del psicoanálisis a Chile, su recepción, difusión y circulación es parte de un fenómeno transnacional de circulación, donde las ideas *freudianas* viajaron a través de distintos canales y medios (publicaciones, personas, cartas, etc.). Para estos fines, se hacen muy valiosas las propuestas de Eduardo Devés (2007), quien sigue métodos para esclarecer las distintas formas de comunicación (cara a cara, correspondencia, participación en congresos, sociedades, prologación, etc.)

entre distintos agentes aparentemente conectados y que formarían parte de una red intelectual, pudiendo llegar inclusive a definir la densidad de la comunicación entre los miembros, las temáticas más frecuentes entre ellos y la distancia entre focos nacionales y transnacionales de producción intelectual. Debo reforzar la idea de que no se trataría, en el caso del psicoanálisis, de una sola ruta de ingreso –como gustan pensar los psicoanalistas–, sino que existirían múltiples vías de llegada de las ideas freudianas a nuestro país.

Pero esa sería sólo una parte del problema: importarían también los circuitos internos de circulación del psicoanálisis, enfatizando en los procesos activos de lectura que los agentes locales hicieron del freudismo en Chile. Este punto revela un problema sobre la cardinalidad que muchas veces los psicoanalistas tienen en su mente para estudiar estos problemas. Vale decir, a pesar de que Freud hablaba de “los legos cultos” y “los trabajadores de la ciencia”, el psicoanálisis circuló por circuitos que no necesariamente hablan de la llamada “alta cultura”. Esta característica sería una preocupación importante de la historia cultural y metodológicamente es relevante. Ya lo manifiestan Serna y Pons (2013), donde la especificidad de la historia cultural estaría enfocada en las condiciones culturales que permitirían compartir sentidos que envuelven a las acciones de los sujetos. Es un marco de inteligibilidad común que se explicita a través del análisis del pasado. De ahí, que estos autores afirman que los objetos más corrientes de investigación en este campo serían el texto y la imagen en sus distintas expresiones sociales y culturales. Ambos sustratos comparten la idea que son sintetizados, unidos y combinados (oral, escrito e icónicamente incluso) a partir de un sentido que les otorgaría una forma comprensible. La socialización compartida, por lo tanto, es el piso basal para que los mensajes culturales cobren sentido, autorizando conductas y vehiculizando valores sociales que los hacen deseables (o no). A diferencia, entonces, de la historia intelectual, la historia cultural también reconstruye lo más cotidiano, cercano y casi espurio para muchos. Entonces, volviendo al caso del psicoanálisis, no sólo es una historia que conectaría a nuestro país con los grandes centros de producción científica internacional, sino que también los distintos espacios sociales donde su presencia puede ser detectada. Convirtiéndose en un lenguaje compartido por muchos y que sirve para hablar de los más diversos temas.

Este último punto, que profundizaré antes de dar un ejemplo concreto, abre el problema de las fuentes de estudio para la historia del psicoanálisis chileno. ¿Serán sólo los documentos oficiales los que darán noticias de cómo Freud fue leído en Chile? Sí y no. Estudios en otras latitudes han mostrado que es necesario tener algunos *a-prioris* que orienten la búsqueda de información en fuentes primarias y secundarias: actas de congresos científicos (psiquiatría, pediatría, criminología, entre otros), revistas especializadas en la materia y publicaciones psicoanalíticas propiamente tal. Sin embargo, debido a la multiplicidad de vinculaciones que pudieran existir entre las ideas *freudianas* y la vida cotidiana, se haría importante considerar lo que afirma Ginzburg (2008), quien rescata el *método atribucionista* en pintura usado por Guivanni Morelli. Este experto logró asignar varias pinturas con sus verdaderos autores a partir del análisis cuidadoso de ciertos rasgos particulares que cada pintor hacía presente en sus cuadros. Los trabajos de Morelli estaban plagados de análisis y patrones sobre la pintura de manos, orejas o dedos, expresiones de pequeños detalles que hablaban de patrones significativos. Este método de análisis, en su época, era atribuido según Ginzburg también a Sherlock Holmes por su autor Arthur Conan Doyle, donde el experto en arte –como el detective, es capaz de identificar al autor– como al criminal a partir de ciertos *detalles* o *huellas* que quedan en la escena del crimen –o en una pintura– y que pueden ser leídas por un ojo atento.

Por otro lado, el historiador italiano emparenta a Morelli y Holmes, precisamente con Sigmund Freud y su método psicoanalítico. Freud a partir del análisis de los síntomas histéricos lograba dar con la real evidencia traumática presente en las historias clínicas de sus pacientes. Este trabajo muestra de manera detallada una cuestión metodológica: el análisis histórico a partir de los datos marginales, poco importantes o verdaderamente triviales. Sus primeras obras sobre el síntoma y especialmente el análisis de los sueños en *La interpretación de los sueños* (1900), consolidan esta forma a partir de restos fragmentarios de material onírico. En resumidas cuentas, para Ginzburg es posible hablar de paradigma indicial, donde el historiador lograría armar un panorama mayor a pesar de sus limitaciones o pequeños rastros de evidencia a los que puede enfrentarse en su búsqueda.

#### 4. Epílogo: un indicio de una circulación amplia del freudismo chileno

Para cerrar este trabajo quiero comentar un caso que hasta ahora, ha sido desechado como fuente para investigar la historia del psicoanálisis en Chile. Se trata de una cartilla –una especie de tríptico– titulado *Controle su cerebro* de 1946 (Centro de Estudios Psicológicos Modernos, 1946). Pude dar con ella rastreando información para mis trabajos en la base de datos de la Biblioteca Nacional de Chile. Al llegar a ella, me di cuenta que era la publicidad de unos cursos por correspondencia donde se ofrecía a sus potenciales clientes “sesiones” para superar una serie de problemas. Así, el temor, la obsesión, la preocupación, el rubor, los complejos, el desaliento, la timidez, el insomnio y los sentimientos de inferioridad podían ser dejados atrás. Lo particular era el lenguaje usado en ella. Estaba plagada de terminología freudiana, aludiendo a conceptos claves del psicoanálisis. Sin ir más lejos la cartilla prometía liberarse de estas complicaciones diciendo: “Con las sesiones de REEDUCACIÓN CEREBRAL<sup>6</sup> se será libre de estas penosas impresiones psíquicas”. Estos cursos traslucían el uso teoría del trauma psíquico, postulada por Freud en 1895, señalando:

LA GUERRA DIO UN CONSIDERABLE ESTIMULO al tratamiento de los trastornos nerviosos y mentales por medio de la REEDUCACION CEREBRAL. Los soldados que habían sido mortificados con toda índole de desarreglos psíquicos por el recuerdo de estas visiones tremendas de los campos de batalla, eran inducidos a olvidarlas.

Los cursos proponían ayudar mediante la reeducación, entendida como un proceso de entrenamiento personal, ayudar a olvidar ese tipo de impresiones. El consumidor sería instruido en el arte de la técnica de una supuesta *abreacción mental*, combatiendo aquellas impresiones alojadas en lo subconsciente (o inconsciente) y que eran las causantes de los males que los nacionales podía experimentar. Describían su trabajo clínico de la siguiente manera:

Las “sesiones” de REEDUCACIÓN CEREBRAL de los ESTUDIOS PSICOLÓGICOS MODERNOS transforman su abatimiento dándole ÁNIMO, FORTALEZA Y VOLUNTAD. Los que se RUBORIZAN fácilmente tienen con las “sesiones” de REEDUCACIÓN CEREBRAL los ejercicios necesarios para

<sup>6</sup> Conservo las letras mayúsculas propias de la publicación original y el original no tiene número de paginación.

DESARRAIGAR las impresionabilidad exagerada que motivó el rubor y cuyo ORIGEN, en gran parte de los casos, se remonta a un suceso impresionante acontecido tiempo atrás que quedó profundamente grabado en el subconsciente

En la cartilla promocional se describía con más detalle el proceso de formación de los síntomas conversivos, explicándole al público cómo el cuerpo recibía y expresaba los conflictos de orden mental: “La mente, no pudiendo contener el exceso de una emoción recibida, utiliza el cuerpo para desahogarse, cuyas consecuencias son una serie de desequilibrios físicos que suelen producir efectos perniciosos”. Además del público general, los creadores de estos cursos apuntaban a un público específico: los profesores y maestros del país, quienes eran visualizados y representados como los formadores del mañana. La labor educativa, docente y pedagógica, como ya se ha mostrado, es un baluarte para la nación y como tal no podía estar ausente del radio de acción de los cursos. Se dirigían, entonces en consecuencia, a los educadores diciendo: “Los maestros son, en gran parte, responsables de los actos de los hombres y mujeres del mañana. El formar complejos en los niños y jóvenes es un verdadero crimen. ¡ADQUIERA! las “sesiones” de REEDUCACION CEREBRAL”.

El caso de esta cartilla correría por fuera de cualquier fuente utilizada en las llamadas historias canónicas del psicoanálisis en Chile y en buena parte del mundo. Se aleja mucho del valor científico de algún escrito en una revista especializada y de hecho está catalogado sin mayores pretensiones en la Biblioteca Nacional de Chile. Su estado era casi nuevo en medio de otros catálogos de su época. Sin embargo revela importante información: Freud no es citado ni una vez y se le habla al público utilizando sus conceptos como un marco de inteligibilidad común. En este sentido, como se puede ver también, por ejemplo, en muchos pasajes de las novelas fantásticas del escritor y difusor del psicoanálisis en Chile, Juan Marín, y el primer Juez de Menores, Samuel Gajardo Contreras, donde el psicoanalista o sus conceptos aparecen como parte de la trama social<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> En la novela “*Un avión volaba...*” de Juan Marín dos amigos conversan y sostienen el siguiente diálogo: “Sin embargo, la realidad te contradice, Claudio. A pesar de toda esa estabilidad psíquica, el hombre contemporáneo no logra escapar al vértigo del intenso vaivén emocional de la época en que le ha cabido en desgracia vivir. Nunca ha habido más neurosis y locura, individual o colectiva, que en estos últimos años. Las máquinas han alterado nuestra manera de vivir, pero no nuestros instintos, dice por ahí el inglés Russell. Por lo tanto la psicología de las emociones y de los instintos está en desajuste. El torbellino del progreso mecánico arrastra al hombre y lo empuja a una serie de modificaciones emocionales. Aquellos que no logran adaptarse son víctimas inmoladas en el altar de ese Dios mecánico y van a parar a los asilos y manicomios. ¿No has leído a Freud? Los traumas psíquicos...”. Ver Marín, J. (1935). *Un avión volaba*. Santiago: Ercilla, 29.

Vale decir, quienes la construyeron suponían que un chileno o chilena promedio podía entenderla sin mayores sobresaltos. En Chile, desde mediados de los años 30, el *freudismo* se hizo notar como un ingrediente presente en el modo de mirar el mundo “interior” pero también exterior (Ruperthuz, 2016).

El análisis de la cartilla de *Controle su cerebro* enseña además, cómo el freudismo circuló también por el gran público ayudando a la construcción de horizontes sociales ligados a lo que se empezaría a llamar “*higiene mental*”, la que combinada con discursos eugenésicos, pedagógicos y nacionalistas, fueron presentados como ingredientes fundamentales para reforzar la “*raza chilena*”. La infancia fue terreno fértil para combinar los discursos freudianos pensando en que en los niños y niñas estaba el futuro de la patria. Visto así, por último, este ejemplo chileno podría ayudar a problematizar cómo el psicoanálisis fue un producto dentro del set de elementos que la modernidad y la occidentalización de Latinoamérica. Las ideas freudianas fueron, en muchos lugares, compatibles con el ideario de *Orden y Progreso* presente en el continente. Por ello, una operatoria histórica debería entender la amplitud del psicoanálisis y el hibridismo propio de su llegada que supera por mucho la historia institucional o gremial de los psicoanalistas. Esto resitúa, sin duda, al psicoanálisis como un objeto histórico cultural en toda su amplitud, abriendo también la posibilidad para que realicemos investigaciones comparativas que interconecten nuestras historias.

## Referencias

- Allende Navarro, F. (1925). *El valor del psicoanálisis en la Policlínica: contribución a la psicología clínica*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Arrué, O. (1991). Orígenes e identidad del movimiento psicoanalítico chileno. En *Cuarenta años de psicoanálisis en Chile. Biografía de una sociedad científica*. (pp. 23-51). Santiago: Ananké.
- Auden, W. (1940). A memory of Sigmund Freud. En *Another Time*. New York: Random House.
- Breuer, J. & Freud, S. (2012). Estudios sobre la histeria. En *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo II*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Burham, J. (2012). *After Freud Left. A century of Psychoanalysis in America*. Chicago: University of Chicago Press
- Casaula, E., Coloma, J. & Jordan, J.F (1991). *Cuarenta años de psicoanálisis en Chile. Biografía de una sociedad científica*. Santiago: Ananké.
- Centro de Estudios Psicológicos Modernos. (1946). *Controle su cerebro*. Santiago: Estudios Psicológicos Modernos.
- Chartier, R. (2005). *El orden de los libros*. Barcelona: Gedisa, 19-20.
- Dagfal, A. (2009), *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*. Buenos Aires: Paidós.
- Darton, R. (2013). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Davanzo, H. (1993). Orígenes del psicoanálisis en Chile. Coloquio con Arturo Prat E. y Ramón Ganzaraín. *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 10(2), pp. 58-65.
- Devés, E. (2007). *Redes intelectuales en América Latina*. Santiago de Chile: IDEA-USACH.
- Devés, E. (2008). La circulación de las ideas económico-sociales de Latinoamérica y El Caribe, en Asia y África ¿Cómo llegaron y cómo se diseminaron? (1965-1985). *Revista Universum*, 2(23), pp. 86-111.
- Devés, E. (2009). *Las ciencias económico-sociales latinoamericanas en Africa Sudhariana*. Santiago de Chile: Adriadna.
- Ellenberger, H. (1970). *The discovery of the unconscious. The history of the evolution of the dinamic psychiatry* New York: Basic Books.
- Elliot, J. (2012). *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus.
- Forrester, J. (2000). *Sigmund Freud. Partes de Guerra: el psicoanálisis y sus pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2016). *Enfermedad mental y psicología*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. & Chomsky, N. (2007). *La naturaleza humana: justicia versus poder*. Buenos Aires: Katz.

- Freud, Sigmund. (1933). Carta de Sigmund Freud a Fernando Allende Navarro, *Revista Chilena de Psicoanálisis*, (1982), 4(1 Pt 2), pp. 13-15.
- Freud, S. (2012). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914). En *Sigmund Freud. Obras Completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. & Abraham, K. (2001). *Correspondencia Completa 1907-1926*. Madrid: Síntesis.
- Freud, S. (1911). G. Greve. Sobre psicología y psicoterapia de ciertos estados angustiosos. En *Cuarenta años de psicoanálisis en Chile. Biografía de una sociedad científica*. Santiago: Ananké.
- Ginzburg, C. (2008). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (pp. 185-239). Barcelona: Gedisa.
- Glick, T. (1999). Precursores del psicoanálisis en la América Latina. *Episteme: Filosofia e História das Ciências em Revista*, (8), pp. 139-150.
- Gomberoff, M. (1990). Apuntes acerca de la historia del psicoanálisis en Chile. *Revista de Psiquiatría*, 7, pp. 379-387.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Madrid: Katz.
- Marín, J. (1935). *Un avión volaba*. Santiago: Ercilla.
- Núñez, C. (1981). Fernando Allende Navarro (1890-1981). *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 3(1 Pt 2), pp. 4-7.
- Plotkin, M. B. (2003). El psicoanálisis y sus historias. *Psicoanálisis APdeBa*, 25(2 Pt3), pp. 457-461.
- Plotkin, M. B. (2003). *Freud en las pampas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Plotkin, M. B. & Damousi, J. (Ed.) (2009). *Transnational Unconscious. Essays in the History of Psychoanalysis and Transnationalism*. Londres: Palgrave-Macmillan.
- Rupertthuz, M., (2012). The “Return of the Repressed”: The role of sexuality in the reception of psychoanalysis in Chilean medical circles (1910s–1940s). *History & Psychoanalysis*, 2, pp. 285-296.



- Ruperthuz, M. (2014). Germán Greve Schlegel y la recepción del psicoanálisis en Chile: la historia de un chileno “probablemente alemán”. *Universitas Psychologica*, 13(5), pp. 1847-1867.
- Ruperthuz, M. (2016). *Freud y los chilenos. Un viaje transnacional (1910-1949)*. Santiago: Pólvora.
- Ruperthuz, M. & Sánchez, M. (2015, abril). Entre la degeneración y el psicoanálisis: una pericia médico legal chilena en 1915. *Historia y Justicia*, (4), pp. 138-168.
- Schorske, C. (1981). *Fin-de-Siècle Vienna. Politics and Culture*. New York: Vintage Books.
- Serna, J. & Pons, A. (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- Sulloway, F. (1992). *Freud biologist of the mind*. New York: Harvard.
- Turkle, S. (1978). *Freud's French Revolution*. New York: Basic Books.
- Withing, C. (1980). Notas para la historia del psicoanálisis en Chile. *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 2(1), pp. 19-26.



**Segunda Parte:**  
**Ponencias destacadas**



# Sobre la histeria rígida [o] sin intérprete en el psicoanálisis Lacaniano

Julián Andrés Lasprilla Burbano  
julianandreslasprilla@gmail.com  
Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, France.

## 1. Introducción

A finales del siglo XIX, el psicoanálisis emerge gracias a las investigaciones de Jean-Martin Charcot, de Josef Breuer y de Sigmund Freud sobre la histeria (Cf. Breuer & Freud, 1895). El sufrimiento de sus pacientes constituyó un reto para el saber médico de la época y, a la vez, un enigma frente al cómo actuar clínicamente para curar de sus síntomas a las histéricas e histéricos. Dolores de naturaleza imprecisa, parálisis corporales, anestias sensoriales, tics, afasias, síntomas de conversión, fueron algunos de los “males” que los pacientes histéricos padecían y que las ciencias médicas no podían dar cuenta de la etiología de su dolor. Sin duda en aquella época la histeria abrió un nuevo paradigma epistemológico y clínico que introdujo un giro decisivo en el conocimiento del psiquismo humano. Así pues, desde el nacimiento del psicoanálisis hemos visto cómo la histeria, en tanto que entidad clínica y discursiva, ha sido fundamental para el desarrollo de la teoría y la práctica psicoanalítica, ya que aún en nuestros días continúa aportando nuevos desafíos y formas de comprender la relación que existe entre el lenguaje y el cuerpo. Es así como el psicoanalista francés Eric Laurent, en su curso *Lecturas Freudianas en Lausanne* (Suiza), de Julio de 2012, ha abordado la cuestión del *Sinthoma*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El término *Sinthoma* es una invención de Jacques Lacan que deriva de la palabra latina *Symptôme* (síntoma), y fue presentado en su *Seminario XXIII* de 1974-1975, a propósito de la topología de los nudos y su análisis de la obra del escritor irlandés James Joyce. El *Sinthoma* es un saber-hacer, una solución creativa del artista como respuesta a la ausencia del Nombre-del-Padre que caracteriza las psicosis. Lacan demuestra que la función del *Sinthoma* como suplencia, tiene las propiedades de goce y de síntoma. La solución de Joyce fue entonces la de recuperar sus caídas sintomáticas para trazar con ellas otra vía, otra posibilidad que incluyó un goce reconocido por el Otro, materializado en su obra. Así, la escritura de Joyce es esta creación que va a realizar el cuarto nudo en la cadena borromea.

en el *Séminaire XXIII* (1975-1976) de Jacques Lacan, haciendo énfasis en una nota interesante sobre la escritora brasileña Clarice Lispector, con relación a un tipo de histeria particular, sin sentido. Una variación de la histeria que se anuda al cuerpo sin necesidad del Nombre-del-Padre<sup>2</sup>, a saber: la *Histeria Rígida*. ¿De qué se trata esta nueva aproximación sobre la histeria?, ¿cómo emerge al interior del pensamiento de Lacan?, y ¿cuál es su relación con la obra de Clarice Lispector? Son las preguntas que desarrollaremos en el presente [Con]texto.

## 2. ¿La *Histeria Rígida* sin el Nombre-del-Padre o más allá de éste?

La *Histeria Rígida* es una expresión que Lacan introdujo en el capítulo VII, titulado *De una falacia que es testimonio de lo real*, de su *Séminaire XXIII, Le Sinthome* (1975-1976), para dar cuenta de una particularidad concerniente a la histeria en su última enseñanza<sup>3</sup> y al síntoma histérico separado del sentido, sin el sostén del amor al padre. Dicho de otra manera, un tipo de histeria sin el Nombre-del-Padre. ¿Hablar de la ausencia del Nombre-del-Padre, no nos reenviaría a su *forclusión* y por tanto a las psicosis? Nos encontramos en la última enseñanza de Lacan, en la cual hablamos de la caída de la hegemonía del Nombre-del-Padre, de su función simbólica y, en consecuencia, del auge de la pluralización de los Nombres-del-Padre<sup>4</sup>. Esto nos permite explorar el campo de lo real y del goce, lugar donde no se privilegia el sentido. Así,

---

<sup>2</sup> El *Nombre-del-Padre* es el significante de la función paterna. Dicha función es una denominación que permite que una persona inscriba su vínculo con el Otro del lenguaje, otorgándole una identidad al sujeto, nombrándolo, posicionándolo en el orden simbólico, imponiendo la prohibición edípica o el “no” del tabú del incesto. La *forclusión*, el rechazo o la ausencia del Nombre-del-Padre tiene como consecuencia el origen de las psicosis. (Cf. Evans (1996).

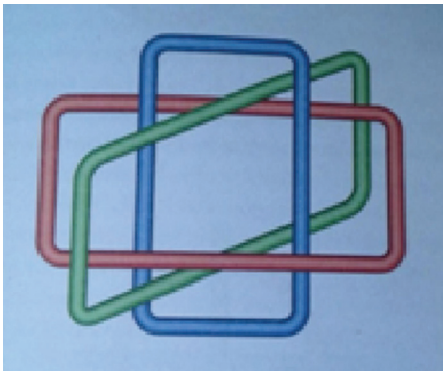
<sup>3</sup> La “Última enseñanza de Lacan” hace referencia al tercer periodo del desarrollo de su teoría y práctica en el que el punto de partida ha sido su *Séminaire XX, Encore* (1972-1973). Es aquí donde Lacan llevó a cabo un giro epistemológico que apuntó a la primacía de la tripartición de los registros Real-Simbólico-Imaginario, en lugar de la bipartición de lo simbólico y del significante. Es el tiempo de la *no relación sexual* y su conceptualización del nudo borromeo, donde lo real ocupa un lugar privilegiado, a partir del cual los conceptos de “letra” y de “sinthoma” buscarán escribirlo.

<sup>4</sup> Los *Nombres-del-Padre* es la pluralización del término *Nombre-del-Padre*, como consecuencia de la última enseñanza de Lacan y el declive de la estructura o de la Ley Simbólica. Dicho de otra manera, la pluralización de los Nombres-del-Padre desencarna la función paterna de su rol prohibidor y abre la posibilidad de nuevas vías de invención de sentido. (Cf. Lacan, 1973-1974).

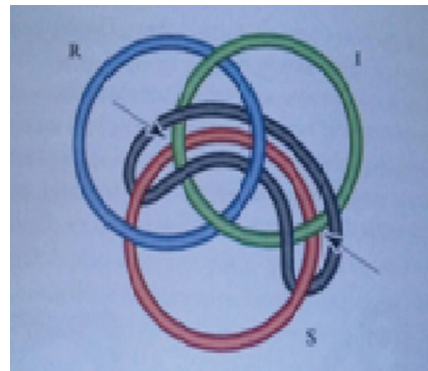
Lacan presentando un nudo borromeo al que llamó “rígido”, conformado por tres rectángulos que representan la conjunción de lo simbólico, lo imaginario y lo real, va a destacar la dimensión de lo real como lo más importante de ésta cadena borromea.

En palabras de Lacan: “Desde luego que lo real no puede ser solo uno de estos redondeles de cuerda. La manera de presentarlos en su nudo de cadena es lo que constituye enteramente lo real del nudo” (1975-1976, p.105). A diferencia del nudo borromeo de James Joyce, donde está presente el cuarto elemento que hace de suplencia o de *sinthoma*, reparando el “error” y anudando los registros simbólico e imaginario, podemos observar que la cadena borromea de la *Histeria Rígida* se sostiene por sí misma, sin necesidad de un cuarto elemento.

**Imagen 1. Cadena borromea « rígida »**



**Imagen 2. El *sinthoma* borromeo o nudo de Joyce**



Imágenes sin restricción de publicación

La idea de la *Histeria Rígida* le vino a Lacan a partir del momento en el que presencié la puesta en escena de la obra de teatro *Le Portrait de Dora*, 1976 (El Retrato de Dora), realizada por su amiga Hélène Cixous, una reconocida feminista y literata franco-argelina, quien propuso con su obra de teatro una lectura a la inversa del texto de Freud, *Fragmento de un análisis de un caso de histeria*, (caso “Dora”, 1900). Una lectura subversiva que se interesó en mostrar una Dora que buscaba liberarse del falocentrismo subyacente del análisis de Freud y de su posición patriarcal que el padre del psicoanálisis tuvo frente a ella.

Lacan, por su parte, en su Seminario hace un pequeño comentario, y a la vez complejo, en el que nos dice que la obra de Cixous: “Trata de la Dora de Freud [...] Está realizada de una forma real, con esto quiero decir que la realidad –de las repeticiones, por ejemplo– es a fin de cuentas lo que ha dominado a los actores” (Lacan, 1975-1976, p.103). Ciertamente un actor es quien logra encarnar el texto o las palabras de ese otro, del personaje que debe representar a través de un arduo trabajo de ensayos y de repeticiones. Recordemos que desde Freud el síntoma histérico ha estado siempre articulado a un otro, a otro significante que cumple la función de intérprete del sentido de dicho síntoma. El hecho que el síntoma histérico se articule a otro significante, que se dirija a alguien, es en consecuencia un síntoma que habla y, a la vez, es portador de sentido. Esto confirma la histeria como síntoma incompleto, observación que Lacan hace y que le permitirá luego diferenciar la *histeria incompleta* de la *histeria rígida*:

El resultado general es, a fin de cuentas, completamente curioso. Tenemos allí la histeria –pienso que esto les sorprenderá, pero después de todo quizá lo aprecien de otra manera– que podría llamar *incompleta*. Quiero decir que la histeria es siempre dos, en fin, desde Freud. En la obra se la ve de alguna manera reducida a un estado que podría llamar material, y por eso no viene nada mal para lo que voy a explicarles. Falta allí ese elemento que se agregó desde hace algún tiempo –desde antes de Freud, a fin de cuentas–, a saber, cómo se la debe comprender a ella. Esto produce algo muy sorprendente y muy instructivo. Es una especie de histeria rígida. (Lacan, 1975-1976, p. 104)

De acuerdo con el psicoanalista argentino Juan Carlos Indart (2014), por dicha incompletud del síntoma histérico “se hace vínculo social y semblante, articulándose a un  $S_1$ . Se pseudo completa con un  $S_1$  [...] que no está en el lugar del amo; en el lugar del amo está el síntoma histérico - que es un  $S_1$  en cuanto provea la interpretación [...] de saberes y de sentidos sobre el síntoma” (p.16), tal cual como lo podemos observar en el matema del discurso de la histérica presentado por Lacan en su *Séminaire XVII, l’Envers de la Psychanalyse (1969-1970)*. Así, lo que le falta a la Dora de Cixous es ese elemento que justamente Lacan identificó en aquella obra de teatro, a saber: su interpretante. Esto quiere decir que esta nueva versión de Dora, da cuenta de que su síntoma no depende discursivamente de ningún significante amo que la interprete y, a la vez, abre la posibilidad de que con su síntoma arme un nudo y se sostenga sola. De aquí el carácter material del síntoma que se presenta como tal, aislado del sentido, y también la particularidad rígida de esta histeria.



Lacan tuvo la ventaja de asistir a la presentación de la obra de Cixous y de observar directamente una incomodidad evidente de los actores con aquello que decían, con sus roles, una relación disarmónica entre el libreto y los gestos de sus cuerpos, una incompatibilidad entre la palabra y el cuerpo:

Se trata de la histeria, la de Dora precisamente, y resulta que no es la mejor histérica del reparto. La mejor histérica desempeña otro papel, pero no muestra en absoluto sus dotes de histérica. La que representa el papel de Dora las muestra bastante bien, por lo menos, según mi opinión. Hay también en la obra alguien que representa Freud. Él está, desde luego, muy incómodo, y esto se ve en su rendimiento. (Lacan, 1975-1976, p. 103-104)

En cuanto a nosotros, podemos dirigirnos al texto de Cixous, para lograr acercarnos a esta situación. Veamos a continuación un fragmento del diálogo entre el Freud y la Dora de Hélène Cixous:

Freud: Naturalmente no es indiferente que una jovencita esté abierta o cerrada. Uno sabe qué llave abre en esos casos.

Dora: Sabía que diría eso.

...

F: Si es tu pequeña carterita lo que buscas, la tienes sobre las rodillas. No has dejado de manosearla desde hace una hora.

D: Hago esto porque no consigo abrirla, lo ve, está dura, no puedo...

F: ¿No piensas que tus palabras pueden aplicarse a otra significación que a esa pequeña carterita?

D: (Despreciativa). Sí, si usted quiere... Eso es lo que piensan los hombres.

F: Allí donde los labios callan uno conversa con la punta de los dedos. Las palabras equívocas son en la vía de las asociaciones como pequeñas agujas...

D: Sí, sí. Pinchar, atravesar, coser. Descoser... Trabajo de mujeres.

...

F: Por lo tanto, tú sabes quién reemplaza a quién en este sueño...

D: Saber, saber. Nadie sabe nada. ¿Qué es lo que quiere decir saber? ¿Es que yo sé lo que sé, lo sé? Todo eso no quiere decir nada.

...

F: Allí donde los labios callan...

D: Sí, sí, ¡ya sé! ¿Y allí donde los dedos hablan? ¿Por qué hace girar usted la lapicera siete veces antes de hablarme? ¿Por qué?

F:(Incómodo) Hay que respetar las reglas.

...

F: Te vengas de mí como has querido vengarte del Sr. K y me abandonas como él te abandonó.

D: Usted no comprende nada. Eso no impedirá que usted exista. He aquí mi venganza. Me iré sola. Me curaré sola. Nadie puede nada. Estoy sola en una villa extranjera... (Cixous (1976), citada por Indart & otros, 2014, p. 32-33)

El personaje de Dora creado por Cixous es una jovencita lúcida y perspicaz que lucha contra el sistema discursivo falocentrista freudiano. Ésta Dora no acepta ni las interpretaciones ni el saber que Freud quiere imponer sobre su sexualidad femenina, y abandonando súbitamente su tratamiento con él, se rebela contra la norma, el sistema patriarcal, el Nombre-del-Padre. Porque la preocupación de Cixous es de mostrar una Dora que intenta encontrar su subjetividad más allá del límite impuesto por la Ley del Padre. De allí la incomodidad de Freud, que poco a poco va develando su impotencia frente al síntoma de su paciente. Si bien la Dora de Cixous sufre de los mismos síntomas de la Dora de Freud: dolores de cabeza, tos, afonía, alteraciones del carácter, todo esto que tiene que ver con la identificación o el amor al padre, observamos que la diferencia entre estas dos Doras radica en que la de Cixous, como lo hemos venido mencionando, rechaza cualquier significante amo o  $S_1$  que la quiera interpretar. Esto quiere decir que el personaje de Cixous no articula su síntoma al Nombre-del-Padre.

Con la histeria rígida, Lacan nos ha heredado las pistas que nos conllevan a plantear la hipótesis de una reformulación, una relectura de la histeria en Freud. Esto es, un tipo de histeria sin intérprete, sin el Nombre-del-Padre que nos permite explorar un camino hacia lo real del goce femenino, *un síntoma más allá del Nombre-del-Padre*. Según el psicoanalista francés Eric Laurent: “Si la cadena borromea rígida se sostiene sola es porque hay una captación del goce y de un sentido particular donde no hay necesidad de pasar por la identificación, *edípica*, al padre” (Laurent, 2013 p.14, la cursiva es mía). Es así como Laurent retoma en su seminario Lecturas Freudianas en Lausanne, Suiza, en julio de 2012, el proyecto de leer en conjunto los *Estudios sobre la histeria de Freud* y el *Seminario XXIII* de Lacan. En este seminario, Laurent destaca una reescritura de los *Estudios sobre la histeria* a partir de James Joyce, haciendo énfasis en la necesidad de pasar del sistema hablante al síntoma como escritura. Después de comentar la única referencia que Lacan hace sobre la histeria en su seminario sobre Joyce, Laurent agrega que la histeria rígida, sin interpretante, fuera de sentido, que presenta la Dora de

Hélène Cixous, tiene relación con la escritora brasileña Clarice Lispector. En efecto, Hélène Cixous fue quien introdujo en Francia la obra de Lispector, y cuando Laurent hace referencia a la escritora brasileña en su seminario, es porque la invención *lispectoriana* da cuenta de la manera como hay un anudamiento de su propio síntoma con su forma particular de escribir. Motivo por el cual Laurent propone realizar un estudio sobre *Clarice Lispector, La Sinthoma*, es decir, sobre la versión femenina del *sinthoma* de James Joyce.

### 3. Clarice Lispector: La escritura de un *Sinthoma*

Haia Lispector, conocida como Clarice Lispector, fue una escritora brasileña de origen ucraniano, nacida en 1920 en Tchechelnik, un pequeño pueblo de Ucrania, en el seno de un modesto hogar judío que huía de la violencia antisemita desencadenada por la Revolución Bolchevique de 1917 y las confrontaciones soviéticas y polacas de 1919 y 1920. Mania Krimgold Lispector, su madre, fue violada por un grupo de soldados rusos y contrajo la sífilis. Para curarse de esta enfermedad, según las supersticiones de su pueblo, Mania debía quedar en embarazo. Es así como Haia, palabra en hebreo que significa “vida”, nació para salvar a su madre. Cuando la familia Lispector llega al nordeste de Brasil, Haia tenía un poco más de un año. Sus padres Mania y Pinkhas Lispector cambiaron su nombre por el de Clarice, pues consideraron que sería más común en Brasil. Lo que no sería del todo común es que Clarice Lispector se convertiría en una de las escritoras más importantes del siglo XX. Clarice Lispector nos ha legado una amplia producción literaria compuesta de novelas, crónicas periodísticas y cuentos; y en una producción menor: literatura infantil, poemas y pinturas. Clarice muere en 1977 en Río de Janeiro, a la edad de 57 años víctima de un cáncer.

Ahora bien, la obra de Clarice Lispector se caracteriza por una escritura del instante y de lo indecible. Esta cuestión hace referencia al esfuerzo humano que consiste en dar cuenta de aquello que “no se puede decir” o nombrar: un afecto intenso, una sensación ambivalente y desbordante, un sentimiento de vértigo o de asombro. Su manera de escribir porta la fuerza y la intensidad de sus sensaciones y de sus afectos sobre un mundo que ella percibe en todo el esplendor de sus matices. Esta forma de escribir “aguda”, actúa sobre una realidad anterior al lenguaje. Realidad arcaica, primitiva, muda, y sin

embargo, primordial, la cual es la fuente donde fluctúa su materia primordial: “La realidad precede la voz que la busca [...] pero como el mundo precede al hombre, pero como el mar precede la visión del mar, la vida precede al amor, la materia del cuerpo precede el cuerpo [...]” (Lispector, 1998, p. 225, traducción personal). Para acercarse a esta realidad, Clarice confiesa que debe despojarse progresivamente del lenguaje, para que lo indecible le sea dado. Esto es un *Work in Progress* (Trabajo en Progreso), sobre el lenguaje y sus límites. Se trata de una experiencia de júbilo y de dolor, una “errancia”, a partir de la cual Clarice transita desde su vida cotidiana hacia la “terrible belleza”, expresión de Baudelaire que nos permite dar cuenta del encuentro súbito entre dos fuerzas absolutas, de donde nace el instante de un afecto ambivalente, el cual introduce una discontinuidad que excede los límites de la narración. Así, Clarice continúa cuidadosamente su camino hacia la locura, hacia el horror del vacío, hacia el infinito, lugar en el que ella avanza y retrocede, cubre y descubre, aprende y desaprende, haciendo todo un esfuerzo por encontrar la revelación de un universo inesperado.

Es así como Lispector en su cuento *Amor* (1989), relata la historia de Ana, un ama de casa que podemos encontrar en cualquier lugar, una persona del común que de su bondad: “[...] alimentaba anónimamente la vida [...]” (p.26, traducción personal). De la más profunda tranquilidad de su existencia, experimentará un acontecimiento de exaltación perturbada debido a su encuentro con un ciego quien masticaba chicle en la oscuridad: “[...] El movimiento de la masticación le daba el aire de sonreír y de repente dejar de sonreír, de sonreír y de dejar de sonreír [...]” (p.27, traducción personal). Ana lo miraba a través de la ventana de tren, allí ella estaba en crisis. A partir de esta experiencia inquietante, Ana cambió su vida, despertó en ella su intenso deseo de vivir: su manera de percibir los olores y el movimiento de la naturaleza. Ana “tocó con sus ojos”, la gracia de lo que no tiene forma, ella vivió un afecto de felicidad insoportable, un terrible temblor interior, diabólico.

En su obra *Agua Viva* (1980), por ejemplo, la escritura funciona como un tratamiento vital para contener el torrente de agua que está a punto de desbordarse. Lispector nos muestra aquí la forma como ella se agarra del litoral, del límite, frente al abismo que ella es para sí misma. Esta escritora fue capaz de fijar el instante y el acto ínfimo que, para ella, se encuentra al origen de todo: “La palabra tiene su terrible límite. Más allá de este límite está el

caos orgánico. Después del final de la palabra comienza el gran grito eterno” (Lispector, 1980). *Agua Viva* contiene de manera condensada la voz, el no-estilo que caracteriza la obra *lispectoriana*. Este libro no es una novela, ni un diario. No hay historia en él, es un viaje al interior de Clarice, a sus fuentes, al origen, allá donde se encuentra su materia primordial. Es la confesión de un proceso de un lenguaje que muere cuando nace su propia lengua. El hallazgo de lo no dicho es su “It”, como el pronombre en inglés neutro, su “E” en portugués, que en español traduce “Eso”. Gracias a las palabras que ella reinventa para nombrar el mundo de otro modo, Lispector encuentra su halo:

Lo que te escribo no tiene principio, es una continuación. De las palabras de este canto, canto que es mío y tuyo, se eleva un hablo que trasciende las frases, ¿lo sientes? Mi experiencia viene de que ya he conseguido pintar el halo de las cosas. El halo es más importante que las cosas y que las palabras. El halo es vertiginoso. Hincó la palabra en un vacío descampado; vacío es una palabra como un fino bloque monolítico que proyecta su sombra. Y la trompeta que anuncia. El halo es el it (Lispector, 1980, p.52).

El hallazgo de lo no dicho permanece en el proceso de este trabajo designado por Clarice como “It”. El pronombre neutro en inglés es etéreo, *It* es más importante que las cosas y que las palabras, *It* es vertiginoso, *It* es silencio, *It* es aliento, *It* es placenta, *It* es atemporal, *It* es Dios, *It* es materia primordial de la cual emana: “El profundo desorden orgánico que da por tanto a presentir un orden subyacente. La gran potencia de la potencialidad” (Lispector, 1980, p. 59-61, traducción personal). Si bien Clarice Lispector encuentra el límite de la palabra, ella no se queda allí, ella avanza más allá de ésta, más allá del Nombre-del-Padre, y entra aquí en un terreno prohibido.

En su taller de escritura íntima, Clarice Lispector trabaja con dicha materia primordial. Allí ella se ubica “detrás de lo que está detrás del pensamiento”, para captar “la palabra última que también es tan primera que ya se confunde con la parte intangible de lo real” (Lispector, 1980, p. 15). A éste nivel de abstracción, Clarice nos indica que para dar cuenta de lo indecible, lo va a hacer a través del instante:

Te digo: estoy intentando captar la cuarta dimensión del instante-ya, que de tan fugitivo ya no existe porque se ha convertido en un nuevo instante-ya que ahora tampoco existe. Quiero apoderarme del *es* de la cosa. Esos instantes que transcurren en el aire que respiro, como fuegos artificiales estallan mudos

en el espacio. Quiero poseer los átomos del tiempo. Y quiero capturar el presente que, por su naturaleza, me está prohibido; el presente se me escapa, la actualidad huye, la actualidad soy yo siempre en presente”. (Lispector, 1980, p. 11-12)

Aquí, el “es” de la cosa o lo indecible, brilla en el instante. ¿Cómo Clarice Lispector lo va a atrapar? Ciertamente hay frases de Lispector que vibran y dejan “escuchar”, un “sin-sentido” escondido. Lo indecible resuena en el corazón de sus frases justamente por una ausencia, por aquello que ella no logra atrapar con el significante. Así Clarice Lispector va a utilizar la palabra como “carnada”, ya que hay algo del orden de lo inefable en su escritura. La palabra pesca, es decir, va a buscar en el agua o en el medio del lenguaje, lo que no es palabra, a saber: un sin-sentido en el seno del instante-ya.

Clarice Lispector nos indica su manera de pescar lo indecible, gracias a la escritura de la entrelínea. Lo indecible se encuentra entonces entre-las-líneas del corpus de su escritura. Ahora, la entrelínea es la herramienta esencial con la cual Lispector trabaja para dar cuenta de su escritura del instante: una ausencia, una no-palabra. La entrelínea le permite entonces poner en marcha aquello que ella no puede decir, escribir o bien representar. En consecuencia, la escritura de la entrelínea porta en su interior aquello que se ausenta para dar a entender otra cosa diferente a lo que se ha escrito, a lo que se ha dicho. En otras palabras, la entrelínea *lispectoriana* se da a conocer por el silencio que introduce en la frase, por el hiato o la discontinuidad que provoca en el pensamiento. Así, Clarice Lispector lo explica: “Escúchame, escucha mi silencio. Esto de lo que te hablo no es nunca esto sino otra cosa. Cuando te digo: ‘aguas abundantes’, estoy hablando de la fuerza del cuerpo en las aguas del mundo” (1980, p. 69, traducción personal). La entrelínea *lispectoriana* permite de evacuar el sentido de la palabra, con el fin de que emerja otra cosa.

Para que lo indecible surja, Clarice debe suspender el tiempo, y así advenga el instante-ya. Esta operación exige de la escritora un esfuerzo “inhumano”, dice ella: “más allá de mi historia humana” (Lispector, 1980, p. 47), y por tanto, está por fuera del sentido. Si lo indecible vibra en el corazón de sus frases, de la entrelínea, es con el cuerpo que vamos a “escucharlo”. El deseo expreso de escribir con el cuerpo está ligado a su voluntad de escribir el instante, ella busca imitarlo, parecerse a él, a su manera.

Te escribo entera y siento un sabor en ser y el sabor-a-ti es abstracto como el instante. También con todo el cuerpo pinto mis cuadros y en el lienzo fijo lo incorpóreo, yo cuerpo-a-cuerpo conmigo misma. No se comprende la música, se escucha. Escúchame entonces con todo tu cuerpo. Cuando llegues a leerme preguntarás por qué no me limito a la pintura y a mis exposiciones, por qué escribo tosco y sin orden. Es que ahora siento la necesidad de palabras y es nuevo para mí lo que escribo porque mi verdadera palabra está hasta ahora intacta. La palabra es mi cuarta dimensión [...] Veo que nunca te he dicho cómo escucho música: apoyo levemente la mano en el fonógrafo y la mano vibra y transmite ondas a todo el cuerpo: así oigo la electricidad de la vibración, sustrato último en el dominio de la realidad, y el mundo tiembla en mis manos. (Lispector, 1980, p. 12-13)

Y justamente lo indecible concierne al cuerpo, se trata de un goce que Clarice experimenta en su cuerpo, algo que busca ser satisfecho y que se repite *encore, en corps* (aún, en el cuerpo). La escritura del síntoma lispectoriano da cuenta del uso que ella hace de la letra en tanto que resto o desecho, trozo de real que nos permite dar cuenta de un goce imposible a simbolizar. Esto nos muestra la medida en que Clarice se puede separar del falo para acceder a un goce otro, suplementario. Un goce inefable que se instala en su cuerpo y que señala una ausencia, fuera de discurso. Es esto lo que puede permitir ubicar a Clarice del lado *mujer* en las tablas de la sexuación del *Séminaire XX* de Lacan, *Encore* (Aún) de 1972-1973. Pues la mujer, en su relación al falo es no-toda, y en el momento en que ella enuncia su no-todo, se escribe barrada, tal cual lo ha presentado Lacan en su seminario. De esta manera, Clarice Lispector a través de su obra, nos habla de su posición femenina que se articula con lo indecible. A través de su trabajo de escritura, Clarice localiza su goce y logra un *saber-hacer* con ello. En el corazón de su texto, ella reagrupa su propio cuerpo. Así, *Agua Viva* nos permite vislumbrar la manera en que Clarice le dio un tratamiento particular a su trozo de real a través de la escritura del instante, en el cual el pronombre neutro en inglés “It” simboliza el momento indecible en que la cosa “es”. Lispector coloca en evidencia la falla simbólica que porta la mujer a nivel del inconsciente. En efecto, para circunscribir algo de su saber sobre el ser femenino, Clarice recurre a lo real, a lo que es del orden de lo imposible a representar. Esta imposibilidad que *no cesa de no escribirse*, nos permite constatar lo traumático de la no-relación sexual que Lacan demostró en su *Séminaire XX*.

#### 4. A modo de conclusión

A partir de lo anterior, podemos decir que la histeria rígida se sostiene en su intento de dar una solución al trauma de la no-relación sexual por medio del significante, pero sin el recurso al interpretante, sin el sostén del amor al padre. La invención de Clarice Lispector da cuenta de esto, de un *saber-hacer*, una solución singular sobre la pregunta *freudiana*: ¿Qué quiere la mujer? Pregunta que plantea el problema sobre el deseo y el goce femenino. En efecto, el goce femenino y el infinito están en juego aquí. Para detenerse frente al abismo del infinito, Clarice teje un punto de capitón en su escritura. Aquí, la letra y la mujer barrada convergen para escribir algo del goce femenino y de lo real. Así, letra a letra, Lispector se aproxima a su real, el cual estando excluido de sentido, configura un arte particular de vivir en un mundo; allí donde *la lengua* ha dejado un trazo, una vía.

Para terminar, el síntoma de Clarice Lispector no adhiere al Nombre-del-Padre, va más allá de éste. Se trata de algo que hace resonancia entre el cuerpo de su escritura y su propio cuerpo, a partir de la letra como conjunción entre lo simbólico y lo real. Es así como Clarice Lispector puede enseñar al psicoanálisis y a su práctica sobre una manera de cómo hablan los cuerpos más allá del síntoma histérico, un horizonte que se dirige a un más allá del amor al padre. En este sentido podríamos comprender la invención de un *sinthoma* en versión femenina. Para experimentar su goce mudo, Clarice ha ido más allá del falo. Se trata entonces del triunfo de una estética de lo femenino que destrona el orden falocentrista del discurso. Este goce Otro, es el de un cuerpo que habla y que no llama a la interpretación del Nombre-del-Padre. Un *sinthoma* que se anuda en lo real de su escritura y que puede sostenerse tal cual como el nudo borromeo de la histeria rígida lo muestra.

#### Referencias

- Cixous, H. (1976). *Le Portrait de Dora*, Paris: Des Femmes.
- Evans, D. (1996). *Diccionario Introductorio de Psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S.; Breuer, J. (1895), Estudios sobre la histeria, en *Obras Completas*, Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.



- Freud, S. (1900), Fragmento de un análisis de un caso de histeria (caso Dora), en *Obras Completas, Vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976.
- Indart, J. C., Comp. (2014), *De la Histeria sin Nombre del Padre I*, Buenos Aires: Grama.
- Lacan, J. (1969-1970), *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la Psychanalyse*, París: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1972-1973), *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris: Seuil, 1975.
- Lacan, J. (1973-1974), *Seminario inédito « Les non-dupes errent »*, formato en PDF disponible en el sitio web: [http://www.valas.fr/IMG/pdf/ss21\\_non-dupes.pdf](http://www.valas.fr/IMG/pdf/ss21_non-dupes.pdf), p.7.
- Lacan, J. (1975-1976), *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, París: Seuil, 2005.
- Laurent, E. (2012), *Lectures Freudienes en Laussane*. Disponible en: <http://lecturesfreudiennes.files.wordpress.com/2013/03/eric-laurent-le-sinthome-juillet-2012.pdf>
- Laurent, E. (2013), Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo, en *Textos del VI ENAPOL*. Disponible en: <http://www.enapol.com/es/Textos.pdf>
- Lispector, C. (1980). *Agua Viva*. (Regina Helena de Oliveira Machado, trad.). París: Éditions des Femmes. (Obra original en portugués publicada en 1973).
- Lispector, C. (1989). *Amour*, in *Liens de famille* (Jacques et Teresa Thieriot, trad.). París: Éditions des Femmes. (Obra original en portugués publicada en 1960).
- Lispector, C. (1998). *La Passion selon G.H.* (Claude Farny, trad.). París: Éditions des Femmes. (Obra original en portugués publicada en 1978).



# La vida como bien público

## Consideraciones sobre la vida, la muerte y el suicidio<sup>1</sup>

Luisa Fernanda Collazos Mosquera, Psicóloga  
lucollazos\_01@hotmail.com  
Universidad del Valle, Palmira, Colombia

### 1. Introducción

Para empezar esta intervención quiero partir de esta, en apariencia, sencilla pregunta: ¿qué es la vida? En la Antigüedad, los griegos habían designado dos términos para hablar de la vida, estos eran *Zoé* y *Bíos*. El primero, sirve para designar un hecho puramente biológico que se comparte con los demás animales, distinto al segundo, correspondiente al terreno político, dotado de sentido, cualificado de manera individual (Agamben, 2010). Con el advenimiento del cristianismo, será concebida como un *Don de Dios*, en la modernidad como un *Derecho*, mientras que desde el psicoanálisis puede pensarse como un *Acontecimiento subjetivo*. Formular la vida como derecho, acontecimiento subjetivo o “bien supremo” (Arendt, 2005, p.338), incide en la forma cómo se asume la pregunta por la existencia e influye en la manera cómo se aborda el suicidio, tema que plantea un cuestionamiento en doble vía: uno por la vida y otro por la muerte. Esta es la razón por la que, antes de hablar del suicidio, se inició con la pregunta por la vida, procurando plantear el debate acerca del lugar que tiene la subjetividad del hecho.

---

<sup>1</sup> Esta ponencia surge del trabajo de grado titulado *De la vida como bien público a la muerte como acontecimiento subjetivo: reflexiones desde el psicoanálisis sobre el derecho a la vida y el suicidio en nuestra época*, del cual soy coautora.

## 2. ¿A quién pertenece la vida del sujeto?

Antes de intentar responder a esta cuestión, es importante recordar que con el surgimiento del cristianismo, la distinción entre *Bíos* y *Zoé* se borra, hay una única forma posible en la cual puede definirse la vida: es un don otorgado por Dios y solo él puede disponer de ella; es importante tener presente esta lógica cristiana que instituye a un sujeto que administra un regalo, pues se sostiene en la era industrial, pero ahora es el Estado quien reemplaza a esta figura divina y asume la responsabilidad de garantizar la misma.

“En la Edad Moderna, la vida pasa a ser lo que realmente ocupa el centro de la política” (Agamben, 2010, p.151). Ahora se define como un *Derecho* y, en esa medida, se hace necesario crear políticas de protección orientadas a preservarla. Vale la pena cuestionar, si este *Derecho a vivir* contempla la existencia de un orden subjetivo, o si por el contrario se sustenta en la idea de un instinto de supervivencia, reduciendo la vida a una cuestión guiada por principios biológicos.

Con la modernidad, aparece el discurso científico y a su vez un interés de estudio sobre aquello que es posible observar y medir, en esa medida, para Arendt (2005), la estadística, se convierte en la ciencia social por excelencia; ¿cuál es el motivo para crear leyes del comportamiento? “[...] puesto que las leyes de la estadística son perfectamente válidas cuando tratamos con grandes números, resulta evidente que todo incremento en la población significa una incrementada validez y una marcada disminución de error.” (Arendt, 2005a, p. 53). A partir de este esquema resulta posible evaluar la conducta, aparecen criterios de normalidad ¿Cómo influye esto en el abordaje del suicidio? Si la vida se formula como algo sagrado, que se debe proteger, se esperaría entonces que el hombre normal cumpla con esta premisa:

Ya no cabía despreciar—como hizo Platón— al esclavo por someterse a un dueño en vez de suicidarse, ya que conservar la vida bajo cualquier circunstancia se había convertido en un deber sagrado, y el suicidio se consideraba peor que el asesinato. (Arendt, 2005, p.341).

Se crea un estatuto de verdad, en el que se da por sentado que la vida es un Derecho y en esa medida, hay una imposición de vivir; aquellos que lo

cuestionan se formulan como anormales. El suicidio, en esa medida, se presenta como un hecho exclusivamente patológico. Se eclipsa el cuestionamiento por el lugar de quien vive, de su relación consigo mismo, de sus prácticas de libertad y la muerte se asume como un hecho fatídico, pero indeseable, así:

[...] la muerte se ha vuelto innombrable [...] Técnicamente, admitimos que podemos morir, contratamos seguros de vida para preservar a los nuestros de la miseria. Pero, verdaderamente, en el fondo de nosotros mismos, nos sentimos no mortales [...Cuestión paradigmática si se tiene en cuenta que:...] ¡nuestra vida, sin embargo, no se ha dilatado! (Ariés, 2000, p. 101).

Las concepciones de vida y muerte se presentan separadas, son opuestas, corresponden a ámbitos distintos en la actualidad. En el Antiguo Oriente no aparece esta diferencia; un hombre que se ve envuelto en una situación que pone en juego su honor puede practicar *Seppuku*, “No se trataba sólo de morir, lo cual es un real, sino de hacerlo bajo la concepción de que entregaban su vida al honor de morir gloriosamente.” (Vargas, 2010, p.10). Este acto que consiste en darse muerte por mano propia con el objetivo de mantener el honor, se sostiene en la idea de una vida que merece ser recordada, mediante una muerte digna.

La muerte es el destino final al que solo es posible acceder mediante la vida; hay una constante mezcla entre lo uno y lo otro; representa marca de lo finito que se hace evidente a través del desgaste corpóreo inherente a la existencia humana, contrasta con el cuerpo virtuoso de los dioses en la Grecia Arcaica donde se consideraba que: “[...] el hombre y su cuerpo llevan inscrita la marca de cierta imperfección congénita; el sello de la impermanencia y de lo pasajero se encuentra, a manera de estigma, impreso en ellos.” (Vernart, 2001, pp.19-20). Mientras, en la modernidad este lazo se ha roto, presentando la idea de un hombre racional, que se esperarían persiga todos los ideales de vida propuestos por la sociedad, si desea ser considerado sano. La vida biológica, por lo tanto, es aquello que prima sobre todas las cosas y de ello da cuenta la medicina.

El sujeto moderno se vuelve un número más y entra al terreno de la biopolítica que pretende “dominar el inefable azar que afecta a toda población de seres vivos; en definitiva, establecer mecanismos capaces de estimular la natalidad, prolongar la vida, prevenir epidemias, regular la extensión e intensidad de las enfermedades.” (Sibilia, 2005, p. 205).

¿Qué nos dicen las estadísticas acerca del suicidio? Para el 2012 a nivel mundial se presentaron alrededor de 804.000 muertes por esta causa. Estas cifras se ajustan por rangos de edades y además, si se considera que como en algunos países es ilegal, puede ser mal clasificado, como muerte por accidente o por otra causa, el número de casos puede variar (OMS, 2014). Teniendo como referente los datos proporcionados por la OMS, el suicidio se vuelve una problemática social y en esa medida conocer “las causas del suicidio se hace primordial para plantear estrategias de intervención que respondan efectivamente con una reducción del problema” (Arango & Martínez, 2013, p.64). Sin embargo, vale la pena cuestionar ¿por qué hay un descuido del elemento subjetivo?, es decir, un olvido del caso por caso, si hasta el momento la tarea emprendida por la ciencia de reducir las cifras del suicidio, no ha dado frutos. Quizás sea “[...] necesario que las teorías introduzcan la dimensión subjetiva en sus postulados, pues el suicidio es un hecho humano y, como tal, no puede estar ausente en el momento de intentar comprender el fenómeno suicida en sus diversas manifestaciones.” (Arango & Martínez, 2013, p.64).

Contemplar la existencia de esta esfera subjetiva, implica reconocer que el sujeto no se limita al cumplimiento de las leyes establecidas, que se piensan como universales, creadas en función de la racionalidad aceptada. A diferencia de las psicologías del yo, la ciencia e incluso la religión, que explican el suicidio en términos de anormalidad, patologizándolo. Recurrir a la postura psicoanalítica puede permitir vislumbrar otro aspecto del mismo.

Aunque, el suicidio para Freud no fue propiamente un tema de estudio, vale la pena recordar que no deja de incluir alguna referencia a este en sus historiales, ya sea como hecho consumado en la hermana del “Hombre de los lobos”, como intención comunicada por Dora, tentativa denominada erróneamente fallida de Ana O, intentos de Schreber por ahogarse en el baño, impulsos obsesivos del Hombre de las ratas o el pasaje al acto de la joven homosexual, por solo nombrar algunos (Jinkis, 1986). En *Contribuciones para un debate sobre el suicidio*, será la única oportunidad en la que hable de manera breve sobre el tema, diciendo:

[...]la escuela media tiene que conseguir algo más que no empujar a sus alumnos al suicidio; debe instilarles el goce de vivir y proporcionarles apoyo, en una edad en que por las condiciones de su desarrollo se ven precisados a aflojar sus lazos con la casa paterna y la familia. (Freud, 1910, pp. 231-232).

La existencia del inconsciente postulada por Freud, representa una ruptura epistemológica, el hombre racional, dueño de todas sus acciones, es sometido a crítica, lo mismo que todo ideal de completud o autosuficiencia que se desprenda de ello. “La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea esta sana o enferma, normal o mórbida tiene un sentido oculto al que se puede llegar.” (Lacan, 2003, p.371). Se formula la vida como un sentido otro, sentido que es otorgado por el sujeto de manera particular y, por lo tanto, para el psicoanálisis, como algo atravesado por la cuestión del deseo y el goce. Cada caso permite abogar por un sentido diferente al otorgado en la moral ortodoxa a la vida y la muerte, así lo demuestran *Ana O, Dora, la señorita Z, el hombre de las ratas*, por nombrar solo algunos ejemplos. Hay en cada uno un saber particular que emerge, cuestionando el estatuto de verdad que sostiene la institución social, alrededor de la vida y particularmente del suicidio.

En *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), Freud demostró que en el error hay una verdad particular que se encuentra velada y, en esa medida, solo puede ser devalada por el sujeto que habla; la muerte, está presente, en sus historiales clínicos y tiene relación con una necesidad inconsciente de castigo, la culpa está presente antes de que emerja aquello que causa dolor. En esa medida, puede suponerse que quien intenta suicidarse no se siente culpable ante un eventual descubrimiento. ¿Quiere decir que una vez se descubra el desencadenante de esta culpa podría evitarse la consumación del suicidio? Freud responderá más adelante, en este mismo texto, que en casos graves de psiconeurosis “[...] nunca se puede excluir que un suicidio sea el desenlace del conflicto psíquico.” (Freud, 1901, pp. 175-176). Esta afirmación podría darnos tranquilidad, sin embargo, antes de aventurarnos a pensar la culpa como exclusiva de aquel que intenta o consume el suicidio, es importante resaltar que este deseo inconsciente de castigo, no es exclusivo de un estado patológico, así lo demuestran la señora X que se produjo una desfiguración pasajera en su rostro, esta caída develará un autorreproche por un aborto realizado (Freud, 1901), y el joven que jugaba con un revolver sin pretender suicidarse. Estos actos que se justifican mediante la torpeza, esconden intenciones inconscientes, presentándose como perturbaciones de otros actos intencionados (Freud, 1901). En esa medida se empieza a vislumbrar un panorama de debate alrededor del suicidio y las causas por las cuales se origina, pues parece ser que los autorreproches no constituyen su única fuente.

Los historiales clínicos de Freud también permiten cuestionar la relación directa entre idea, deseo y consumación del suicidio, como en el caso del hijo pequeño de Freud que ante la orden de guardar reposo por estar enfermo amenaza con matarse, pero no lo hace, tampoco, hay que hacer caso omiso a esta mención; caso Señorita Z quien exhibe de manera clara la poca viabilidad de la prevención del mismo, pues a pesar de los intentos de persuasión de Freud, fue imposible evitar que este se consumara.

En ese sentido, el sujeto del inconsciente no se gobierna a sí mismo, en cada acto fallido, revela que existe un no-todo, una forma particular de gozar. Al introducir la cuestión del lenguaje en psicoanálisis, el sujeto no es exclusivamente de la razón, ni del terreno de la moral, hay otro ámbito, que influye en sus decisiones de manera paralela, siguiendo otra lógica, la ética. En consecuencia “Si el ‘yo’ se sitúa en la moral, el sujeto ético no puede ser sino el sujeto del inconsciente. Dicho en otros términos, no se trata del clásico sujeto auto-reflexivo de la filosofía o de la psicología.” (Sampson, 1998, p. 86). Se observa una primera ruptura con la visión médico-psiquiátrica: a diferencia de la ética tradicional que en griego se entiende como la búsqueda de una buena “manera de ser” o la sabiduría de la acción (Badiou, 1997), la ética bajo la cual se dirige se fundamenta en cómo el deseo estructura las acciones del sujeto. Es decir que el descubrimiento freudiano, es ante todo ético, pues implica un cuestionamiento al discurso de verdad sobre el hombre de la razón.

Negar la relación entre vida y muerte, a través del discurso de la vida como imperativo en Occidente resulta por tal motivo contradictorio, conflictivo; los casos de Freud han demostrado hasta el momento que hay algo que escapa al control, esto se denominará pulsión: “[...] en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer.” (Freud, 1920, p.9). Este concepto da cuenta de una ruptura con la visión médico-psiquiátrica se opone al de instinto, es decir, se sitúa más allá de la satisfacción de una necesidad; en esa medida no hay una correspondencia entre meta y objeto, por lo tanto, se origina una falta, un agujero, alrededor del cual se empezará a tejer una historia significativa. La pulsión no obedece a una ley natural o a la ley establecida por los otros a través de códigos, normas o reglas sociales, en palabras de Miller (2012), siempre se satisface, de forma directa, indirecta, económica, dolorosa o agradable.



La muerte ya no es exclusivamente un destino final, sino un evento que está presente en la vida psíquica, es un hecho con el cual se convive a lo largo de la existencia, y de ahí se desencadenan acciones en el diario vivir “[...] las manifestaciones subjetivas, entre ellas las tentativas de suicidio y los suicidios consumados, pueden ser sumidas en una lectura que incluye un vacío en su interior, y a un sujeto que responde allí.” (Arango & Martínez; 2013, p. 64). Hay una verdad que persigue su propia lógica, al igual que en las formaciones del inconsciente.

El enigma de la vida, se hace más evidente en aquello de lo que no se quiere hablar, el suicidio. Su belleza horrorosa, citando el título de un texto de Mario Elkin Ramírez, estriba en mostrar un destino trágico que rescata a la muerte del terreno del olvido al que nuestra sociedad actual la ha enviado, contemplando no sólo la posibilidad de decidir morir, sino de cuestionarnos ¿qué es la vida? Contrario al dictamen moral que “[...] ha encerrado al suicidio entre la rebeldía y la renuncia, pero no es otra cosa que el modo en que el drama ha psicologizado la tragedia.” (Jinkis, 1986). Antígona, es un bello ejemplo, ella encarna un interrogante a la ley moral, en la medida en que desafía un estatuto de verdad, formulando otra posibilidad al mandato del Rey, que en nuestra época podría llamarse *imperativo de vivir*. Podría decirse que el ser humano, tiene una especie de destino trágico que el mundo racional decide olvidar al conformarse alrededor de una idea del hombre racional. La tragedia constituye el punto de partida en el abordaje ético del suicidio.

“[...] no puede haber, de derecho, una teoría psicoanalítica del suicidio (otra cosa es una interpretación)” (Jinkis, 1986), pues el analista no se asume como un sujeto que sabe sobre otro y por lo tanto, no puede descartar la posibilidad de un suicidio, es una posibilidad que siempre debe ser analizada en función de la vida particular, como sentido.

### 3. Conclusión

Considerando lo anterior, el suicidio no puede reducirse a un hecho precipitado, explicado a través de causas generalizables, que pretenden borrar la falta del sujeto, implica la historia significativa, la construcción exhibida por este de la vida y la muerte, por tal motivo, surge este interrogante ¿se podría formular como escenario posible su despatologización?

## Referencias

- Abraham, T., Badiou, A., & Rorty, C. (1997) La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal. En *Batallas Éticas* (pp. 97-158). Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Agamben, G (2010) *Introducción*. En *El homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (pp. 151-159). México: Editorial Pre-textos.
- Agamben, G (2010) La politización de la vida. En *El homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (pp. 151-159). México: Editorial Pre-textos.
- Arango, R. A. & Martínez, J. J. (2013). Comprensión del suicidio desde la perspectiva del psicoanálisis de orientación Lacaniana. **Revista Colombiana de Ciencias Sociales**, 4(1), 60-82.
- Arendt, H (2005) La esfera pública y la privada. En *La condición humana* (pp. 48-66) España: Editorial Paidós Ibérica.
- Arendt, H (2005) La vita activa y la época moderna. La vida como bien supremo. En *La condición humana* (pp. 338-344) España: Editorial Paidós Ibérica.
- Aries, P (2000) La muerte vedada. En *Historia de la muerte en Occidente de la Edad Media hasta nuestros días* (pp. 83-104) Barcelona: Acantilado Quaderns Crema, S.A.U.
- Barros, M (2004) El psicoanálisis en la globalización. *Virtualia Revista digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*. No. 9 Recuperado de: <http://virtualia.eol.org.ar/009/default.asp?notas/mbmotta-02.html>
- Freud, S (1901) *Psicopatología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S (1910) *Contribuciones para un debate sobre el suicidio* (pp. 231-232). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S (1920) *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Jinkis, J. (1986) Interpretación psicoanalítica del suicidio. *Conjetural*, Revista Psicoanalítica. No 10. Buenos Aires: Ediciones Sitio.

- Miller, J. (2012) *Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto*. Recuperado de: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>
- Lacan, J (2003) Las paradojas de la ética o ¿Has actuado en conformidad con tu deseo? En *La ética del psicoanálisis* (pp. 370-387) Buenos Aires: Paidós
- OMS (2014) *Prevención del suicidio un imperativo global un imperativo global*. Recuperado de: [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/136083/1/9789275318508\\_spa.pdf?ua=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/136083/1/9789275318508_spa.pdf?ua=1)
- Sampson, A (1998) Ética, moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología*, 7(1), 81-93. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16055/16936>
- Sibilia, P (2005) Biopoder. La privatización de las biopolíticas. En *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas D. (2010). El suicidio, sus estatutos y Ética del Psicoanálisis. *Revista Affectio Societatis*, 7(12), 1-14. Recuperado de: <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/viewFile/6320/6522>
- Vernart, J-P. (2001) Mortales e inmortales: el cuerpo divino. En *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia* (pp.19-20) España: Ediciones Paidós Ibérica.



# Noción de alegría en el psicoanálisis y los afectos Lacanianos<sup>1</sup>

Patricia Vargas Espitia  
pvargasespitia@yahoo.com  
Universidad del Valle, Cali, Colombia.

## 1. Introducción

El trabajo que a continuación se presenta está enmarcado en una tesis de grado de una Maestría en Psicoanálisis en la Universidad Argentina John F. Kennedy, cursada hasta 2011, sustentada en 2014 y publicada en 2015: Vargas Espitia, P. (2014). En búsqueda de la alegría: El júbilo y el Estadio del Espejo de Jacques Lacan. *Revista Borromeo* N° 6, Julio 2015. Para esta ocasión, se presenta una revisión acotada de la noción de alegría en la obra de Freud y Lacan, seguida de una lectura del texto de Colette Soler acerca de una teorización en Lacan de los afectos, para finalizar con algunas conclusiones parciales frente a la alegría.

## Preguntas por la alegría

Se sabe que la alegría no es un concepto propio del psicoanálisis, que pertenece más bien a la psicología de las emociones como menciona Lacan al referirse a la tristeza (Lacan, J. 1984, p. 102) pero ¿Cuál es el lugar de la alegría para el psicoanálisis? ¿Se podría ubicar como algo estructural o contingente? ¿A

---

<sup>1</sup> El trabajo que a continuación se presenta está enmarcado en una tesis de grado de una Maestría en Psicoanálisis en la Universidad Argentina John F. Kennedy, cursada hasta 2011, sustentada en 2014 y publicada en 2015. Vargas Espitia, P. (2014). En búsqueda de la alegría: El júbilo y el Estadio del Espejo de Jacques Lacan. *Revista Borromeo* N° 6, Julio 2015 <http://borromeo.kennedy.edu.ar/ArticulosNuevos/VargasEspitia62015.pdf>, ISSN 1852-570.

qué se le podría llamar alegría en los conceptos psicoanalíticos? ¿Tiene algún parentesco con alguno de ellos? ¿Qué sería la falta de alegría? Preguntas que aunque se exploraron en el trabajo de investigación, continúan abiertas.

La palabra alegría desde la etimología<sup>2</sup>, viene del latín *alacer*, *alacris* (rápido, vivaz, animado). De ahí también las palabras *alegre*, *alegrar* y *alegro* (a través del italiano *allegro*). Alegre (*alacer*) tiene velocidad y carrera, habla como si tuviera alas. Alacris (femenino de *alacer*, alegre) es feliz, nada la agita o perturba.

## 2. La alegría en Freud

Se rastrea que en *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905, Freud indica que hasta el sexto o el octavo año de vida

(...) reaccionábamos con vivacidad frente a las impresiones, sabíamos exteriorizar dolor y alegría de una manera humana, mostrábamos amor, celos y otras pasiones que nos agitaban entonces con violencia, y aún pronunciábamos frases que los adultos registraron como buenas pruebas de penetración y de una incipiente capacidad de juicio. Y una vez adultos, nada de eso sabemos por nosotros mismos (Freud, S.1905/ 1976a, p. 158).

Agrega que hay fundamento para creer que en ningún otro período de la vida la capacidad de reproducción y de recepción es mayor, justamente, que en los años de la infancia.

Parece entonces, como sucede en la definición etimológica de la alegría, que Freud la vincula a la agitación (como en una de las definiciones etimológicas) y además la ubica dentro de las *pasiones*, según la traducción de Amorrortu. Refiere que la exteriorización de la alegría se va perdiendo con los años y ubica que se da máximo hasta los ocho años. Él dice además que para los niños el conocer en sí mismo produce placer, aspecto que quizá se podría vincular a la alegría. ¿Se podría pensar en una alegría de aprender?

En *El chiste y su relación con el inconciente* (1905), Freud dice que la alegría del niño cancela la inhibición crítica con la que retoma el juego infantil, que su

<sup>2</sup> <http://etimologias.dechile.net/?alegria> Origen de las Palabras. Enero 28 de 2.010

alegría tiene un talante particular. ¿Cuál es este talante? Según lo encontrado, Freud diferencia la alegría del niño de la del adulto, pero no desarrolla sus ideas al respecto.

### 3. La alegría en Lacan

Por otra parte, contrario a Freud y a modo de sorpresa, en aquella investigación en el primer texto que se revisa en Lacan *Los escritos técnicos de Freud* (1954), sí se encuentra una noción de la alegría la cual es central en esta investigación, en tanto aporta a la pregunta por la alegría en el psicoanálisis.

En la versión francesa del seminario<sup>3</sup> esta noción surge en medio de unas características que enuncia Balin sobre el carácter en su libro *Primary love and psychoanalytic technical*, el cual es encargado por Lacan a traducir e interpretar por Vladimir Granoff.

*Le caractère contrôle les relations de l'homme à ses objets. Le caractère toujours signifie plus ou moins grande limitation, une limitation plus ou moins extensive des possibilités d'amour et de haine. Donc le caractère signifie limitation de la capacité for love and enjoyment: pour aimer et pour la joie.*

Agrega Lacan:

*Le mot ne me paraît pas exclu. Il est là introduit, je crois, d'une façon qu'il faudrait relever; cette dimension de la joie qui va fort loin dépasse la catégorie "jouissance". La plénitude subjective que comporte la joie mériterait un développement pour elle-même. Là, c'est mis en cause ! On ne peut pas manquer d'être frappé.*

Se realiza una traducción conjunta entre la autora de este artículo y la valiosa colaboración del psicólogo Carlos Alberto Ortiz Gómez:

El carácter controla las relaciones del hombre con sus objetos. El carácter significa siempre más o menos una gran limitación, una limitación más o menos extensiva de las posibilidades de amor y odio. Por lo tanto el carácter significa limitación de la capacidad *for love and enjoyment*: para el amor y la alegría.

---

<sup>3</sup> <http://staferla.free.fr/S1/S1.htm>. 22 de mayo de 2016.

Lacan dice:

La palabra no me parece excluida. Está introducida allí, creo, de un modo que valdría la pena subrayar, *esta dimensión de la alegría* que va muy lejos, va más allá (de) la categoría *goce*. La plenitud subjetiva que comporta la alegría ameritaría un desarrollo. Allí, esta puesta en cuestión !Uno no puede sino quedar sorprendido!

Es decir, con la revisión de la traducción francesa del capítulo en que aparece esta noción de la alegría, se puede precisar que Lacan da noción de la alegría, a partir de la noción de carácter que hace Balint en su libro. Por lo tanto con Lacan se puede decir que: “La alegría es una dimensión que está más allá de la categoría del goce, es una plenitud subjetiva, limitada por el carácter, así como éste también limita al amor” (Lacan, J. 1981, p. 299).

Cabe preguntarse ¿La alegría en cuáles registros se podría ubicar? Que la alegría esté más allá del goce, es lo que permite pensarla articulada a los registros imaginario y simbólico; en este sentido la alegría tiene la misma articulación que el amor, entendido como una de las tres pasiones del alma que Lacan articula en lo imaginario y lo simbólico. Para precisar, se considera que la alegría se torna posible en tanto esté instalada en el orden simbólico, a través de la función del padre: para que exista alegría en el sujeto, tendría que haber operado la ley paterna. Si se dice en esta investigación que se torna posible es porque no es de un orden estructural, sino más bien contingente. Por lo tanto, se puede considerar que la limitación que le impregna el carácter la hace posible, temporal y espacial, es decir, no es ilimitada, es más bien acotada, circunstancial, quizá enmarcada en una transmisión cultural, afín a la lectura *lacaniana* de Colette Soler de los “afectos transhistóricos” que se menciona más adelante.

Pasando al seminario La Relación de Objeto (1957) se encuentra que Lacan revisa la relación madre-niño, en la cual se trata que el niño se incluya a sí mismo en la relación como objeto de amor de la madre, el ser amado para la estructuración del niño es fundamental. Es importante que él sea “la alegría de mamá, la sonrisa de mamá” (Imbriano, A. 2010). En esta primera etapa, su alegría se basaría en ese saberse amado, ser importante para el placer materno, no serlo podría ser un obstáculo a la alegría. Es el amor el fundamental aquí, la alegría sería un derivado. La alegría del niño entonces sería primero ubicada en ese otro materno para poder construir y sentir la propia.



Lacan (1957) dice:

Tan sólo a partir de la entrada del sujeto en un orden preexistente a todo lo que le sucede, acontecimientos, satisfacciones, decepciones, todo aquello con lo que aborda su experiencia—a saber lo que suelen llamarse sus vivencias, ese algo confuso que había antes— se ordena, se articula, cobra su sentido y puede ser analizado. (Lacan, J. 1999b, p. 104).

Con Lacan, se puede decir que la alegría sería propia de lo humano, en tanto la menciona como una particularidad porque los animales que nacen maduros al parecer no la poseen.

Hasta aquí se ha mostrado una revisión etimológica de alegría, en la que significa ser rápido, vivaz, animado, sin perturbación. También se muestra lo encontrado en Freud diciendo que hay más expresividad de la alegría en los niños, que es de un talante diferente a la de los adultos y la ubica como pasión. Pero es en Lacan donde se descubre una definición de la alegría en la que se resalta la idea de una plenitud subjetiva más allá del goce.

#### **4. Los afectos lacanianos con Soler**

No deteniéndonos con lo encontrado frente a la alegría, a continuación se avanzará con Colette Soler que en 2011 publica un libro en el que desarrolla una revisión y elaboración de lo que ha llamado “Afectos lacanianos” principalmente construido de textos de Lacan en la década de los 60 y 70.

Qué mejor que iniciar con unos antecedentes que la psicoanalista francesa hace de Freud, quien al interior del psicoanálisis popularizó el término “afecto” – en alemán, *Affekt con k-*, el cual retomaba de una tradición filosófica alemana anterior como: “un estado agradable o penoso en el eje placer-displacer ligado a los avatares de la pulsión”. Soler resalta estos dos sentidos diciendo que se aplica al cuerpo y al sujeto. Al cuerpo en tanto es afectado por sensaciones o enfermedades, mientras que el sujeto es afectado por estados de humor, sean buenos o malos (Soler, C. 2011, p. 7).

## ¿Qué es lo que afecta?

Soler responde que lo que afecta son las palabras, sean de amor o de injuria, el silencio, así como todo lo que toca al cuerpo: la caricia, los abusos, el bienestar, el dolor. Soler menciona que los sujetos están tentados de confundirlos con su verdad por cuanto para ellos poseen la fuerza de la evidencia. Aquí se observa una separación con los afectos cotidianos y los afectos leídos desde el psicoanálisis. Para Colette Soler, por la fuerza de esa evidencia, se impone la necesidad de una teoría que dé cuenta de los afectos, y que digan cómo y hasta dónde les concierne el psicoanálisis.

## Origen de los afectos

Como productores de afectos Freud ubicó al Ello y el inconsciente, específicamente a los síntomas y estos, junto a los afectos, son *formaciones del inconsciente* (Soler, C. 2011, p.15). En el origen de los afectos fundamentales del sujeto Freud ubica: la excitación funcional con su exigencia que nunca cede y la imposibilidad de satisfacerla (Soler, 2011, p.19). Con esto la psicoanalista infiere que: los afectos son efectos de lo real, de las exigencias y de los límites del cuerpo viviente y de los imposibles propios de lo simbólico, que para Freud sería el Edipo.

Soler destaca en Freud “su tesis sobre el estatus subordinado de los afectos en la técnica analítica” lo que manifiesta que el afecto por más desgarrador que sea para el sujeto, no es su brújula para la interpretación, salvo el lugar importante que le dio a la angustia.

En Francia fue Lacan quien tomó la iniciativa, en la década de 1950, de una suerte de “cuestión preliminar a todo tratamiento posible de los afectos” y que aunque no lo formuló así, Soler es quien lo hace de esta manera, haciéndolo primero con el más universal de todos: la angustia, al que le dedica un año de su seminario, por el lugar privilegiado que tiene para el psicoanálisis, siguiendo el trazado de Freud. Aunque la psicoanalista presenta un desarrollo lacaniano de este afecto como afecto de separación, abordado por lo real, para este artículo no se retomarán estas ideas con el fin de darle cabida a otros afectos menos desarrollados en Lacan.

Tanto para Freud como para Lacan el afecto: es un *effect* (neologismo calculado), el afecto-efecto no es automático. “El significante afecta y el afecto sólo es determinado por el significante (...) para decirlo con énfasis: sin el otro, uno no sabría que experimenta. Quizá haya que decir más: al nombrar los afectos, el discurso los fabrica y los aísla en la indeterminación de la vivencia”. (Soler, C. 2011, p.11).

## Afectos y civilización

El discurso los fabrica de acuerdo a las variaciones propias de la época, todo afecto tiene respuesta corporal y Lacan recomienda en *Radiofonía & Televisión* que para abordar el afecto hay que hacerlo “pasar por ese cuerpo” (Soler, C. 2011, p.53), diferenciando tres términos: *el organismo* viviente es el objeto de la biología, *el sujeto* definido por su habla y *su cuerpo* que también es objeto del psicoanálisis en tanto está sujeto a los síntomas. Y agrega del cuerpo: es lo imaginario construido por lo simbólico, la imagen narcisista que lejos de ser simplemente el reflejo de la forma natural, *es un producto de las transformaciones de la civilización*; los cuerpos se prestan a la domesticación educativa, son efectos de discurso, productos de un arte que opera por medio de las imágenes y los preceptos propuestos o impuestos. Al pasar por el cuerpo perturba sus funciones.

## ¿Qué se afecta?

Usualmente se cree que el afectado es el sujeto, pero con Lacan, Soler plantea la hipótesis que aparece en el Seminario *Aún*: El significante afecta a otro que a sí mismo, al individuo corporal que se convierte en su sujeto. Por lo tanto, lo primero que afecta es el lenguaje y lo afectado es: 1. El cuerpo imaginario y 2. Su capacidad de gozar. El efecto del lenguaje es estructural, no contingente y define el estatus del goce del *hablanteser* como tal.

“El afecto es esencialmente la connotación característica de una posición del sujeto...” una repercusión que incluye una variable personal que pone en juego la responsabilidad. Por lo tanto los afectos implican la ética del sujeto: una posición con respecto a lo real y no con respecto a los valores del Otro por parte de un ser que sufre los efectos de la estructura. (Soler, C. 2011, p. 63).

## Clasificación general de la Serie Lacaniana

Soler, previo a la presentación de “la serie lacaniana” hace una clasificación de afectos que se podría pensar que no necesariamente se refieren a los que se presentan en el dispositivo analítico. Estos son:

- **Afectos de lo imaginario:** Afectos del cara a cara con el semejante que parecen relativamente autónomos, que van de la piedad a la execración que atraviesan los siglos.
- **Afectos paranoicos** propios de la relación especular.
- La cuestión de los **Afectos transhistóricos** como los ligados al efecto-sujeto como falta en ser. Lacan dio cuenta de las tres pasiones del ser: amor, odio e ignorancia, tomadas del budismo. Agrega que la estructura es transhistórica.

### Afectos lacanianos

Es la forma como Soler llama a la concepción *lacaniana* del afecto, y a la vez, a la muy original serie de afectos pertinentes para el psicoanálisis de su tiempo construida por Lacan, advirtiendo que la mayoría de los que ella evocará ya han sido citados en la literatura y filosofía. Pero pretende retener el toque propio de Lacan: hacer entrar el inconsciente y los efectos de lenguaje en el dominio de las causas. (Soler, C. 2011, p. 67). Estas son algunas puntuaciones de cada afecto:

1. **Afectos del saber:** Tristeza, Gay Saber y *bonheur*.
2. **Afectos del sexo:** Pesadumbre y fastidio
3. **Pasiones del ser** (lo distinto en el psicoanálisis lacaniano)
4. **Afectos enigmáticos**
5. **Afectos sintónicos y discordantes**
6. **Afectos analíticos:** La espera, el tope, el duelo, reacción terapéutica positiva
7. **Afectos del pase:** Afectos de lo real. Una satisfacción que no engaña. Estos afectos no serán abordados en este texto.

**Afectos del saber.** De *la tristeza* ubica Lacan que no es un estado de ánimo, es una falta moral, un pecado, una cobardía moral ubicada en el pensamiento, en el deber de hallarse en la estructura: es el rechazo de un saber en el que se detiene el desciframiento. En la tristeza hay una falta contra el Otro (lugar universal o lugar de la palabra). Para Spinoza el *bien pensar* resuelve la tristeza, cuyo afecto específico es la alegría.

Del *Gay Saber* se menciona que es lo opuesto a la tristeza. Es el gusto por el desciframiento, consiste en “gozar del desciframiento”, se deletrea palabra por palabra. Hay amor al saber, a la transferencia, pero no hay el menor deseo de saber. Aunque ponga en juego la división del sujeto, no permite pensarla.

Y el último afecto del saber mencionado es la *Buena Suerte (Bonheur)*. “El sujeto tiene su suerte” que designa menos un afecto que lo que resulta de la dependencia de la estructura. La “buena suerte” del sujeto está en que no puede evitar repetirse en el encuentro con otro, siempre es encuentro fallido.

Se puede notar que la tristeza se opone a algo llamado *Gay Saber*, diferente a la alegría como comúnmente se podrían ver como opuestos, y se podría preguntar como ocurre con la tristeza, si la alegría no sería un estado de ánimo. Recordemos que Lacan la define como una dimensión.

Por otro lado, a *los afectos del sexo*, también los nombra como afectos típicos de la época del malestar en la cultura, afectos de la no-relación: el *fastidio* responde a los lazos de la producción-consumo, es uno de los afectos del deseo de otra cosa, de otro goce, ligado a la falta imposible de colmar (Soler, C. 2011, p. 79). Por otro lado, *la pesadumbre* es el antónimo del júbilo y la alegría. Afecto de una percepción de la unión imposible, de lo real. Y Lacan la define de tres maneras:

1. **Un pecado de cobardía** en tanto proviene de un “no querer saber nada” de la no-fusión sexual, no querer concluir nada de esos logros del acto que producen la no-relación.
2. **Un grano de locura**, es una especie de incredulidad ante la unión, es la recaída de una loca espera de la misma.
3. **Un toque de lo real**, en el que se ratifica lo real de la desunión.

Detengámonos un momento: la pesadumbre se concibe como el antónimo de la alegría, y se dice de la primera que percibe la unión imposible, ¿entonces la alegría percibe de la unión imposible entre los sexos aquello que es posible? No se sabe, ante esto se esboza el interrogante.

Por otra parte, para Lacan *las pasiones del ser*: amor, odio e ignorancia las localiza en lo propio de un sujeto que padece de su falta en ser, que es el efecto primario del lenguaje. En 1954 ubica al amor entre lo simbólico y lo imaginario como ya se mencionó anteriormente; al odio entre lo imaginario y lo real, y a la ignorancia entre lo real y lo simbólico.

Lacan destacó favorablemente al amor hasta 1975 y desde ahí denunció sus mentiras, sus ilusiones y sus impotencias. Y si bien, como dice Soler, el amor es una relación que apunta al reconocimiento, el odio es más lúcido en su destructividad, en tanto apunta al ser del otro a través de una relación de execración (condena, crítica muy severa).

La ignorancia por su parte, la rebautizó en dos ocasiones: la ignorancia “crasa” que se ubica en un “no querer saber nada” y la “docta ignorancia”, la ignorancia de quien sabe mucho y que de todo su saber delimita lo que no puede saberse, en cierto modo es lo máximo del saber posible, mejor que el desciframiento que recae en el sentido.

Se ha llegado dentro de la clasificación a los llamados **afectos enigmáticos**, encabezando la lista la *angustia*, ubicada por Lacan como afecto didáctico, al lado de lo que la causa, como afecto de excepción; pero es en 1972-73 con el Seminario *Aún* que amplía la tesis a otros afectos enigmáticos que también como la angustia, dan testimonio de un real porque propone un inconsciente como saber, pero un saber indescifrable, sin importar hasta qué punto se lo descifre. Estos **afectos enigmáticos**, efectos del saber no sabido de *lalengua*, son reveladores. Atestiguan de un saber del que el sujeto está ausente y que ningún desciframiento, sin importar hasta qué punto se lleve, se agotará jamás. Esta impotencia constituye lo irreductible de los **afectos enigmáticos** (p. 99), que se convierten en signo de los efectos de *lalengua* cuando produce misterio para el sujeto mismo, al no conseguir reconocerse en sus afectos. Por lo tanto, se recuerda con Colette que *lalengua* “es el lugar del saber que afecta al cuerpo y cuyos efectos rebasan todo lo que pueda enunciarse” (Soler, C. 2011, p. 98).

Dice Soler que es compleja la tesis de Lacan en tanto les reconoce un *alcance epistemológico* a estos afectos enigmáticos que le había concedido diez años antes a la angustia, aclarando que ese reconocimiento se da, siempre y cuando se trate de *lalengua*. (Soler, C. 2011, p. 101).

Al amor lo ubica como un **afecto enigmático** en el siguiente sentido: “Ni el carácter repetitivo del amor divisado por Freud, ni la referencia al fantasma, permiten dar cuenta de esas elecciones, electivas pero discordantes, que a veces reúnen seres perfectamente desparejos en relación con los semblantes que los rigen: parecen desafiar toda explicación” (Soler, C. 2011, p. 109).

Se pasa ahora a otra clasificación, la de los **afectos sintónicos y discordantes** en la que los primeros son los que van acorde a las situaciones del momento; los discordantes son los afectos no compartidos, fuera de los típicos, afectos particulares, de la singularidad que se despliega entre la seguridad y la incredulidad. Al final del análisis el sujeto dividido queda sujeto a afectos imprevisibles. (Soler, C. 2011 P. 101).

Se continúa con los **afectos analíticos**, que son los afectos producidos por el discurso del psicoanálisis, que empiezan por la *transferencia*, ese amor por el analista con una forma novedosa en la que hay “nada de diálogo”, amor que espera interpretaciones y se dirige al saber, al S2. Generalmente se ordenan en el tiempo: En los comienzos el *enamoramamiento primario*, en el segundo periodo la *espera*, que si tropieza con la *decepción* deriva en *frustración fundamental* cuyo problema principal consiste en saber si depende del manejo o de la estructura. Al final, según Lacan “la trama de **satisfacciones** que hace difícil romper esa relación” (como se cita en Soler, C. 2011, p. 115).

Se deja a un lado el enamoramamiento primario por el analista para otro momento y se pasa al segundo período diciendo algo de *la espera*, de la cual se puede indicar que es cercana a la esperanza, pero ¿qué se espera en la espera? Espera de saber en la demanda de interpretación, de aquello que de su ser de deseo o de goce causa los diversos padecimientos sintomáticos del sujeto. Este afecto se declina en diversas variantes afectivas: pasa a *esperanza*, a una *euforia transitoria* reiterada con cada descubrimiento de un trozo de verdad; o *miedo* de lo que se podría descubrir; a la *impaciencia desanimada* o a la *tristeza*

cuando se atasca el disco de la palabra, e incluso a la *cólera* que interpela. Son índices de la posición fantasmática particular del sujeto que el analista no puede descuidar.

Y si la espera tropieza con la decepción, como ya se había mencionado antes, podría pensarse en una pérdida. Soler se pregunta: ¿Qué se pierde en un análisis? A lo que responde “Solo **el duelo** consumado en transferencia produce un efecto terapéutico ‘sustancial’ que toca la posición del sujeto respecto de los embrollos del goce”. Y resalta que *la fase depresiva* no es el fin de análisis aún, estos afectos depresivos son los de un pre-fin de análisis. (p. 122)

Finalmente respecto al tema de las *satisfacciones*, Lacan distinguió una *obligación de satisfacer* por parte del analista, que debía distinguirse del *deseo de “no decepcionar”* para en 1976 llegar a hablar de “la urgencia de dar la satisfacción que marca el fin”. Para Soler, en Lacan, el cierre de la experiencia va acompañado de *una reacción terapéutica positiva* que depende más de una aceptación incluso de las negatividades de la estructura, es decir, falta en ser, castración, destitución subjetiva, relación imposible (Soler, 2011, p. 122-123).

El haber terminado la búsqueda del analizante genera un alivio que es nombrado de distintas maneras por Lacan a lo largo de los años: paz (1967), el fin del duelo (1972), el entusiasmo que es más que la aceptación (1974), el hecho de estar contento de vivir a pesar del destino, sobreentendido, que nos produce el inconsciente (1975) y por último, una satisfacción específica (1976) (Soler, 2001, p. 125).

¿De dónde proviene que el fin de análisis satisface?: el fin del análisis propicia un saber que cura, Existe lo epistémico que sana y también lo terapéutico que enseña. Pasar de la espera en jaque a lo imposible es una solución. La destitución subjetiva hace ser, singularmente, sana la falta en ser del sujeto y lo libera de las preguntas y dudas que son las heridas del neurótico.

¿Cuál es el resorte de esa satisfacción? Se requiere esa conversión del horror de saber en *entusiasmo* que Soler indica según el efecto de afecto de ese saber, retomando a Lacan en *La Nota Italiana* (1973):



“Si no es conducido al entusiasmo, bien puede haber habido un análisis allí, pero de ser analista no tiene ninguna posibilidad [...] El entusiasmo es el afecto que los dispone a ustedes ante una trascendencia que los sobrepasa y los anula como sujetos, y que desde luego no tiene aquí nada de divina. Entonces, ¿de qué depende este afecto? No de la estructura, sino de una respuesta del ser, imprevisible. Para otro podría ser la resignación apesadumbrada, el malhumor, la cólera, o incluso –¿por qué no?–, como Lacan señalaba, el odio. Este afecto de entusiasmo es muy necesario para sustentar el deseo del analista, pues es un deseo muy extraño que lleva al otro, el analizante, a darse contra lo real que lo sobrepasa y del que no quiere saber nada” (Soler, C. 2011, p. 126-127).

## **5. Unas conclusiones parciales**

Finalmente, por lo revisado de los afectos en Lacan se observa que nuestro psicoanalista francés presenta varias novedades: una mirada de los afectos al comienzo, durante y al final del análisis, mirada que hace entrar el inconsciente y los efectos de lenguaje en el dominio de las causas. También nos revela unos afectos didácticos como la angustia o los afectos enigmáticos que tienen el valor de signos reveladores, y por último, hace del entusiasmo el signo del analista.

Recordar con Soler que el afecto no sólo es afectado por la estructura del lenguaje sino también por la estructura del discurso y modificado por la ética; lo afectado es tanto el cuerpo imaginario como su capacidad de gozar, siendo el goce la única sustancia con la cual trata el psicoanálisis. El afecto ya no es un simple efecto, sino un signo, una manifestación de una posición personal o una oscura opción del ser que no es un simple elemento estructural. Lejos de ser simplemente engañoso y de mentir sobre lo real, el afecto adquiere también un valor de índice de lo real y la posición ética del sujeto.

Es importante traer a este momento la pregunta por la alegría a través del recorrido realizado. Se recuerda al lector que Freud no define en ningún momento el término alegría –según lo revisado de su obra–, que con él se la puede vincular al eje placer-displacer y sólo cuando menciona el término alegría, resalta la mayor capacidad de expresión de ésta en el niño en comparación al adulto. Con Lacan se descubre una noción maravillosa de la alegría en 1954: es la plenitud subjetiva, agregando que va más allá del goce;

la alegría así entendida surge de una articulación entre los registros simbólico e imaginario y se encuentra doblemente ligada: en la forma de lazos sociales y en el inconsciente singular del sujeto.

La alegría desde lo revisado se podría pensar como una resultante que se puede desprender de la negativa a tenerlo todo de la madre, del Otro. La alegría solo es posible a partir del límite. Solo puede haber alegría en la medida en que se haya establecido algún límite, algún acotamiento al goce pulsional. Desde las puntualizaciones realizadas por Soler del afecto, la alegría se podría pensar como un afecto: sería un estado agradable en el eje placer, un estado de humor. Sin embargo es importante tener presente que si la pesadumbre es el antónimo de la alegría, y al serlo, habrá que dejar en cuestión a la alegría, se debe preguntar si a través de ella podría emerger lo posible en medio de una percepción de la unión imposible, de lo real.

¿Acaso la alegría podría pensarse desde el psicoanálisis como una posición ética respecto al inconsciente? ¿En el contexto analítico podría pensarse como el placer de “hallarse en la estructura”?

Para futuras investigaciones quedan algunos temas posibles a vincular con el psicoanálisis: *Dystichia* y *Eutychia*, las pasiones tristes, obstáculos a la alegría desde lo estructural, entre otras alternativas que resultan muy interesantes a desarrollar.

## Referencias

- Freud, S. (1976a). Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora) y otras obras. En *Obras Completas* (Vol. VII, 1ª edición, 8ª reimpresión, p. 158). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1976b). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras Completas* (Vol. VIII). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1979). El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras En *Obras Completas* (Vol. XXI, p. 22 - 95). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1927).

- Freud, S. (2008a). Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras. En *Obras Completas* (Vol. XIV, p. 116, 130, 131, 2ª ed. 13ª reimpresión). Buenos Aires: Amorrortu Editores (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (2008b). Más allá del principio del placer y otras obras. En *Obras Completas* (Vol. XVIII, p. 100-101, 2ª ed. 13ª reimpresión). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2010) Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente y otras obras. En *Obras Completas* (Vol. XII, p. 224, 2ª ed. 13ª reimpresión). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (2011). Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III). En *Obras Completas* (Vol. XVI, p. 378, 2ª ed. 13ª reimpresión). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (2012a). La interpretación de los sueños, parte I. En *Obras Completas* (Vol. 4, p. 168, 1ª ed. 15ª reimpresión). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1899).
- Freud, S. (2012b). Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia y otras obras. En *Obras Completas* (Vol. 20, p. 145, 2ª ed. 12ª reimpresión). Buenos Aires, Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1926).
- Lacan, J. (1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los Escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1953- 54)
- Lacan, J. *Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/S1/S1.htm>. 22 de mayo de 2016.
- Lacan, J. (1999a). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955-56)
- Soler, C, (2011). *Los Afectos Lacanianos*. Buenos Aires: Editorial Letra Viva.
- Vargas Espitia, P. (2014). En búsqueda de la alegría: El júbilo y el Estadio del Espejo de Jacques Lacan. *Revista Borromeo* N° 6 – Julio 2015 <http://borromeo.kennedy.edu.ar>, [revistaborromeo@kennedy.edu.ar](mailto:revistaborromeo@kennedy.edu.ar), ISSN 1852-570. <http://etimologias.dechile.net/?alegria> “Origen de las Palabras”. Enero 28 de 2.010. Estenografía en Francés: “Séminaires de Textes. Docteur J. Lacan, Mercredi 26 mai 1954” <http://www.elalmanaque.com/religion/lex-relig/jubileo.htm>. 13 de marzo de 2012.



# El cuerpo en psicoanálisis, acercamientos topológicos

Sebastián Sánchez Segura  
sassalejandro@hotmail.com  
Universidad Católica, Pereira

Empezar una ponencia es difícil, empezar como paciente de un psicoanálisis también lo es, y es por eso que cuando se decide hacerlo, toma la palabra un lugar privilegiado, el analizante habla y lo hace queriendo conservar la orientación; algunos pacientes piensan cómo ordenar su discurso para comentar primero al analista aquello que compete a su sufrimiento, luego se las arreglan para justificar la razón del mismo, posteriormente mencionan el vínculo que este tiene con el tiempo actual, luego hablan de su familia, etcétera. Los pacientes organizan con frecuencia sus sesiones, sin embargo, esto no se sostiene mucho tiempo así; basta que el analista haga una interpretación acertada y se produce una importante desorientación, se dice hay una transformación de lo orientable a lo no-orientable lo que le da a la enunciación su característica propia de tender hacia la no-orientabilidad. En topología una superficie orientable es aquella que conservan una misma dirección si se hace un recorrido a través de ella en cualquiera de sus sectores, es el caso de la esfera y el toro, pero una superficie no orientable invierte su dirección en algún sector o al hacer un recorrido por ella, este es el caso de la banda de Möebius con la cual se representa en psicoanálisis al discurso que causa al sujeto.

Si el discurso de un analizante puede producir una torsión que lo someta a la no no-orientabilidad es por efecto del trastabilleo, de *L'Unebévue*<sup>1</sup>, ahí donde

---

<sup>1</sup> La una-equivocación. Significante lacaniano que se refiere a lo inconsciente en el seminario 24: El fracaso del Un-desliz es el amor en contraposición al significante freudiano *Das Unbewusste*. Lacan pone el acento en el tropiezo del discurso y no en la formación metafórica o la espacialidad tópica del inconsciente. Enfatiza en el efecto de corte que se introduce en la equivocación para suprimir las referencias de materialidad respecto al inconsciente.

el sujeto se equivoca es justamente donde se revela un cambio de dirección, cambio que en ocasiones ocurre por la interpretación del analista. Se puede pensar que el desliz es la emergencia del deseo, lo que significa que la torsión es el lapsus que permite el cambio de orientación. Ahí donde se esperaba continuidad de la banda, es decir, consistencia, lo que resulta es sin-sentido, hay un paso del sentido al sin-sentido por el paso del cruce del imaginario-simbólico al simbólico en toda su radicalidad con la emergencia significante. La potencia del significante como posibilidad de equívoco reside en la torsión. En esa no-orientación del analizante en su discurso irá a reconocerse como sujeto al Otro (sujeto en el significante).

El asunto con esto es que la concepción de sujeto de Lacan que se apoya en la lingüística deja de lado la corporalidad y lo somete a la función del discurso, el cuerpo aparece como Otro ajeno al efecto del inconsciente, el cuerpo es una construcción imaginaria a partir del estadio del espejo, el cuerpo es un continente, como la esfera, pero eso no es todo, las figuras topológicas, incluyendo los nudos, son cuerpos: cuerpos geométricos. Dice entonces Lacan (1976):

Se recurre pues al imaginario para hacerse una idea del real. Escriban pues hacerse (*se faire*), hacerse una idea, he dicho escribanlo esfera (*sphère*) para saber bien lo que quiere decir el imaginario. Lo que yo adelanté en mi nudo borromeo del imaginario, el simbólico y el real, me condujo a distinguir estas tres esferas-que-se-hacen (*se-phère, se faire+sphère*) [...] El único nombre propio en todo esto es el mío, la extensión de Lacan al simbólico, al imaginario y al real es lo que les permite a estos tres términos consistir, no estoy especialmente orgulloso de ello pero después de todo me di cuenta de que consistir, eso quería decir algo, a saber que había que hablar de cuerpo, que hay un cuerpo del imaginario, un cuerpo del simbólico, es la lengua y un cuerpo del real del que no se sabe cómo sale” (p. 22).

Algunas cosas hay que puntuar si se sigue esta referencia. Cuando Lacan menciona que el imaginario permite hacerse una idea del real hace referencia al hecho imaginario de dibujar sobre papel, es decir, al planchado de las superficies. Después hace mención a la esfera como representación del imaginario, es posible señalar que la esfera brinda la idea de un todo completo, de un adentro y un afuera y está en relación a un cierto fantasma neurótico respecto a un supuesto goce primigenio, original y total, cada uno de éstos con relevancia imaginaria. Las esferas-que-se-hacen es el nudo

como objeto físico que se manipula con las cuerdas de hilo, pero también este nudo se presenta en la clínica, allí también se acompaña el trenzado del nudo que constituye la posición subjetiva de cada quien. Otra cuestión interesante, el nombre de Lacan, hay que fijarse que él ha sido agente de su creación (de los registros), los ha nombrado, les ha puesto un nombre específico para que el nudo dejara de pertenecer al campo de la topología y se volviera herramienta del psicoanálisis. Al nombrar con su propio apellido ha creado la topalabrería (la topología hablada bobamente, o la topología del habla boba<sup>2</sup>), es el efecto mismo del Nombre-del-Padre, nombrar para crear. Así mismo la extensión de Lacan, de su nombre, a los registros es, como él dice, lo que les permite consistir, otra referencia al Nombre-del-Padre como consistencia (aro, nudo) que estabiliza, sin el cual un nudo se soltaría. Luego dice respecto a la consistencia que eso quiere decir algo en relación al cuerpo. La característica de consistencia pertenece para Lacan al registro imaginario, el cuerpo también, el cuerpo es entonces consistencia, no una cualquiera, sino aquella que consiste por ser nombrada. Con Lacan se puede pensar el cuerpo del nudo borromeo, un cuerpo de tres.

El cuerpo, como se expondrá aquí, es un toro. Primero se mencionó la esfera, ahora se citará el toro. Entonces dice Lacan (1976):

El viviente se considera a sí mismo una bola, pero con el tiempo se ha dado cuenta de que no era una bola, una burbuja. ¿Por qué no advertir que está organizado, quiero decir lo que se ve del cuerpo viviente, está organizado, como lo que he llamado tranca (garrote) el otro día? [...] aquí está la boca y aquí lo contrario, la boca posterior. Sólo que esta tranca no es otra cosa que un toro.

El hecho de que seamos tóricos en suma se lleva bastante bien con lo que el otro día yo llamé tranca (trique), es una elisión de la o (torique) (P.p 36-37)

Para ejemplificar la referencia se puede pensar en la piel, es el órgano más grande del cuerpo y el representante más inmediato de la corporalidad, la piel por sí misma separaría afuera y adentro. Si se estirara la piel, o se

---

<sup>2</sup> “El pensamiento consiste en que hay palabras que introducen en el cuerpo ciertas representaciones imbéciles, y ya está, ahí tienen la clave del asunto; aquí tienen lo imaginario” (Lacan. 1980. P.p.163).

Representación boba o imbécil hace alusión a la forma de representación imaginaria, es decir, del dibujo.

inflara a un hombre con un pitillo, se lograría una esfera (Fig. 1), también se puede tener una esfera que se pellizca y se deforma para darle consistencia de cuerpecito<sup>3</sup>:

Figura 1



Pero el problema que Freud introduce a la concepción del cuerpo es su articulación a lo pulsional, es decir, la relación del significante a un agujero que se denomina fuente de la pulsión. Él dice respecto a la pulsión que es “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante [*Repräsentant*] psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma” (Freud, 1915. p.p. 117). Esta referencia ubica al cuerpo como noción central en referencia a este concepto, como aquello que lo delimita. Si se sigue esta sugerencia se tendría entonces que el cuerpo no puede considerarse como una esfera, basta que cualquier persona introduzca un dedo en su boca y se pecatará que posee bordes, pero esto no es todo, comprobará también que en esos bordes se topa con la erogenidad. La erogenidad se constituye en esas *corpstencias* que son los bordes y encierran un *agujero*.

Un nudo, o un círculo, que es un nudo aplanado, es una curva cerrada sobre sí misma que delimita un espacio que en realidad es agujero, pero para que tenga su lugar como tal tiene que delinearse un límite, piensese un círculo como un diagrama de Euler que pretende crear limitaciones, delimitar conjuntos con paredes. En esta vía dice Lacan (1976) en relación a la superficie del toro que se introduce a continuación: “De cierta manera este toro en cuestión es él mismo, él mismo un agujero y de cierta manera representa el cuerpo” (P 45).

<sup>3</sup> Este ejemplo funciona si por un momento renegamos la existencia de agujeros corporales por los cuales puede escaparse el aire interior. Este ejemplo es por tanto, al igual que la esfera, una trampa imaginaria.



Para afirmar esto Lacan tiene que hacer un corte de ocho interior sobre el toro para obtener una banda de Moebius que para él es un agujero; lo es porque es una estructura con borde, uno sólo, es decir, delimita un agujero, como se acaba de mencionar. Pero no hay que detenerse en esto, la ejemplificación tomará otra vía distinta al abordaje de Lacan. Lo que se debe retener es que el cuerpo está sostenido en un agujero.

El que para nosotros el cuerpo no sea una esfera sino una superficie constituida por agujeros no es algo dado, es toda una construcción, y para eso el significante debe recortar la esfera para agujerearla; nadie en realidad tiene boca, ni ano, ni oídos, ni ojos, ni siquiera genitales desde el comienzo (de los cuales el mayor representante sería aquí la mujer, que muestra cómo en efecto los genitales son agujeros), esto es una conquista psíquica. Las personas son a lo mucho un trozo de carne, que luego es tocado por el significante para posteriormente tomar lugar como cuerpo geométrico, a través del imaginario. El imaginario la hace cuerpo (sin dejarnos extraviar en relación a la importante implicación de lo simbólico sin lo cual nada estaría ordenado).

Entonces, con el advenimiento del significante la esfera se agujerea (Fig. 2), y por supuesto, se le sale el relleno (si se puede plantear así), hay una pérdida de goce. Imagínese que la boca era toda carne, al introyectarse el significante (como en el esfuerzo de simbolización del bebé en su acto de devorar los objetos) ese trozo de carne-tapón se retira y cae como resto sanguinolento, vía de conformación del objeto *a*. Después de eso viene el problema de cómo cada quien procura recuperar la pérdida en sus agujeros, algunos comen de más o no comen, otros se estriñen, otros tienen relaciones sexuales, etcétera.

Al perforarse la esfera aparece la pulsión porque se crea un borde (Fig. 3), lo real en su entramado con lo simbólico ha empezado a constituir el cuerpo gozante, pero no es suficiente, porque el cuerpo en éste estado está desgarrado, le hace falta costura y consistencia para que esos bordes formen agujero (aquí tal vez hay que separarse un poco de la topología). Si se tomara un cuerpo con boca y ano se tendría un cilindro (Fig. 4), pero en psicoanálisis, al menos para conveniencia de esta exposición, se puede pensar que todos esos agujeros, al ser cosidos hacen uno solo, los bordes desaparecen, es decir, el cuerpo vuelve a ser una totalidad cerrada, pero con agujero (Fig. 6).

Figura 2.

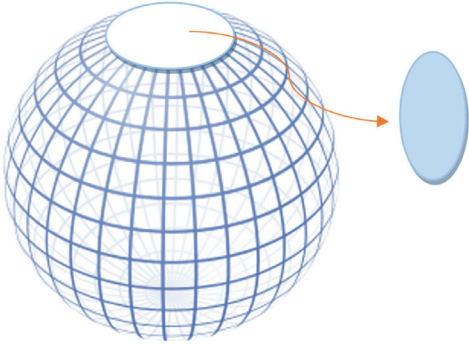


Figura 3.

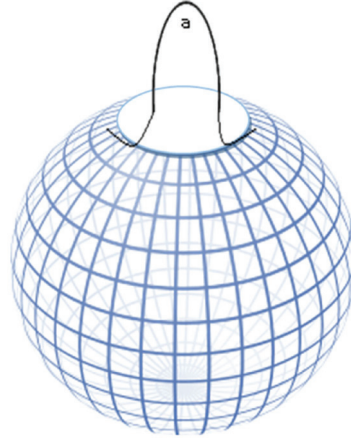


Figura 4.

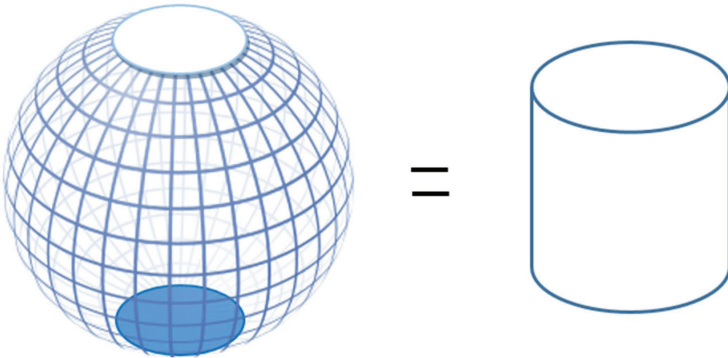


Figura 5.

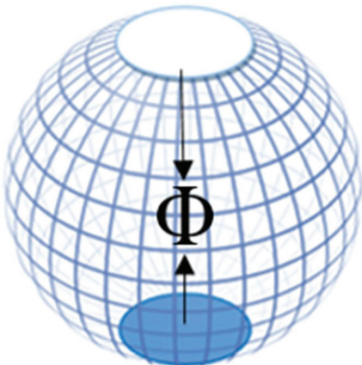
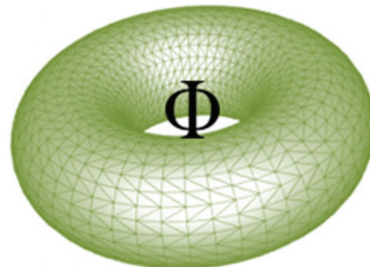


Figura 6.



La función fálica (finalmente simbólica) hace una costura (Fig. 5) para hacer cuerpo cerrado de agujero (Fig. 6), eso junto a lo imaginario hace que un cuerpo *corpsista*. El problema en las psicosis, por ejemplo, es que el cuerpo no posee consistencia y el goce no ha sido regulado y sometido a esta función, entonces se produce una deslocalización del goce en un cuerpo fragmentado.

El cuerpo, por tanto, y las superficies topológicas, tienen cierta equivalencia. Ahora, el nudo borromeo, es también un cuerpo, tiene agujero, consistencia y existencia, cuando una *corpsistencia* delimita un espacio de agujero, inmediatamente por efecto, algo existe. El cuerpo en psicoanálisis no es el organismo, ese es el de la medicina. El organismo en psicoanálisis ex-siste al cuerpo, pero esto no quiere decir que no haya articulación, el cuerpo puede manipular en cierta medida el funcionamiento del organismo. Un cáncer, puede ex-sistir al cuerpo, pero eso no quiere decir que no sea intervenido por un psicoanalista o no tenga relación a lo corporal, incluso tampoco quiere decir que no sea posible, en ciertos casos, curarlo con el método psicoanalítico. El organismo es, en alguna medida, un real del cuerpo.

Ahora, a donde apunta todo esto, y la razón de introducir el real, es que el significante y la imagen son tremendamente insuficientes, no sólo para dar cuenta de lo real, sino para manipularlo, para tener efecto sobre él, es la razón por la cual es necesaria la topología en psicoanálisis, porque el significante y el imaginario bordean lo real, lo señalan, pero con mucha dificultad lo manipulan.

Cuando ese hace un nudo borromeo con las manos, se está manipulando las *corpsistencias*. La topología de nudos se hace, es una puesta en acto, es decir, acto se articula con manipulación, cuerpo y real, por efecto, con el goce. El goce en un análisis no se aborda solamente con el significante, debe manipularse en acto.

El interés de Lacan a lo largo de su enseñanza se desplaza del significante al trabajo de lo real con la dificultad que implica su manipulación, para eso los nudos. El analista no solo lee en consulta, también está exigido a manipular, hacer el nudo, el corte de la sesión es un acto de manipulación.

La estructura en un análisis se manipula, sin que por ello se rompan sus invariantes, esto significa que la estructura es un cuerpo. El cuerpo como lo hablan los pacientes es imaginario y como tal es lugar escrito y de escritura, es lo que pasa si se imaginiza el nudo, si se plancha, se hace cuerpo para escribir, pero la escritura también es un acto, eso hace que la letra sea distinta al significante, la letra es huella de un acto y por tanto se vacía de significación. Está entre imaginario y real. Véase lo difícil porque se pone sujeto del significante por un lado y cuerpo de escritura por otro, pero lo que los pone en relación es el goce, el goce es lo que resulta del efecto del significante en el cuerpo, para lo cual Lacan cambia su noción de sujeto a *parlêtre*, *palabrantese*, ser de goce, lo que dice del goce.

La propuesta es que si bien el cuerpo está escrito y por escribirse para el analizante, el analista debe tener en cuenta que el cuerpo es existido en tres dimensiones y por tanto el desciframiento no será suficiente sin la manipulación de la estructura en acto.

## Referencias

- Freud, S. (1998). Pulsión y destinos de pulsión (1915) en *Obras Completas de Sigmund Freud tomo IV*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (1980). La tercera, en *Actas de la Escuela Freudiana de Paris*. Barcelona: Pretel.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 2, el Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica (1954-1955)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 3, las Psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 11, los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis (1964)* Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 23, el Sinthome (1975-1976)*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Fracaso del Un-desliz es el Amor*. Distrito Federal, México: Editorial Artefactos.
- Lacan, J. *Seminario 22, R.S.I. (Inédito, 1973-1974)*. Versión folio digital.

# ¿Y donde están las histéricas de antaño?

Johana Villarreal Valencia

johana.villarreal00@usc.edu.co

Valentina Montoya Giraldo

valentinapsicologa@hotmail.com

Diana Fernanda Ramírez Paz

dramirez0817@gmail.com

Universidad Santiago de Cali, Cali, Colombia.

## 1. Introducción

*“¿A dónde se han ido las histéricas de antaño, esas mujeres maravillosas, las Anna O., las Dora...”, todas esas mujeres que son hoy las figuras matrices de nuestro psicoanálisis?*  
(Nasio, El dolor de la histeria, 1990)

El objetivo central de esta ponencia consiste en realizar una lectura del cuerpo; ésta se dividirá en tres apartados claves, a saber: el cuerpo en el psicoanálisis, el cuerpo en la histeria y, finalmente, cómo y a quién escandaliza el cuerpo, evidenciando el misterio escandaloso del cuerpo hablante y articulando la teoría a través de las siguientes preguntas: ¿Qué es el cuerpo para el psicoanálisis? ¿Cómo éste hacía escándalo en tiempos de otrora y cuáles son las nuevas formas que se manifiesta hoy en día?

Para responder estos interrogantes partiremos de la siguiente cita:

He aquí la cuestión que quiero plantear. Como ya he dicho anteriormente no se nace con un cuerpo, el cuerpo no es primario en tanto lo viviente no es el cuerpo. Lacan ha desarrollado ampliamente este punto. Debemos distinguir entre el organismo, lo viviente, y aquello a lo que se denomina cuerpo (Soler, 1993).

El cuerpo existe porque es nombrado. Es el lenguaje lo que hace ser al cuerpo; el lenguaje es aquello que nos permite comunicarnos, que le permite al cuerpo comunicarse y escandalizar a los discursos dominantes en cada época. El cuerpo y el sujeto, como tal, están separados, ya que, el cuerpo se forma incluso antes de nacer; pero el cuerpo que se forma, es el cuerpo simbólico, ese cuerpo que es constituido por el lenguaje. Así, el cuerpo es concebido desde la simbolización del otro, que le brinda una ilusión de unidad, de totalidad; lo anticipa como algo estructurado, pero, por su parte, el sujeto, nunca logra concebirse como tal, vive dividido por esa imposibilidad de ser Uno a pesar que, gracias al lenguaje y a la función del significante, puede ir más allá de la fragmentación que, en sus primeros momentos infantiles, lo gobernaba en tanto solo era partes aisladas destinadas a la satisfacción de esos agujeros pulsionales que lo único que buscan es procurarse un goce autoerótico. En este orden de ideas, es comprensible que el cuerpo, estructurado desde el lenguaje por vía del Otro, aun después de estar muerto el organismo que lo sostenía, continúa existiendo desde la simbolización del otro por el cual es nombrado. No se necesita, pues, una materialidad en el sentido físico para que exista un cuerpo; para ello basta la materialidad del lenguaje.

Desde el psicoanálisis, el sujeto da cuenta, al menos, de un cuerpo que es a la vez dos: el cuerpo orgánico y el cuerpo simbólico; la fusión de estos dos da como resultado un cuerpo nuevo al que denominamos cuerpo pulsional o cuerpo erógeno. Aquí el cuerpo está fragmentado, pero, gracias a la función constituyente del narcisismo podemos captarlo bajo la ilusión de totalidad, lo que lleva al convencimiento de que tenemos UN cuerpo.

El lenguaje es lo que, en últimas, define como tal cada parte de ese cuerpo que es fragmentado, sólo existe porque lo denominamos y lo usamos para darle significado a cada parte de nosotros; en otras palabras, éste nos vuelve cuerpo, pero cuerpo fragmentado en el que cada una de esas partes tienen un significado y una función distinta que le dan su estatuto de imagen idealizada.

Respecto al cuerpo, Soler (1993) plantea que:

El cuerpo es una realidad. Si se piensa que esto quiere decir que el cuerpo es tangible, más tangible que la evanescencia del verbo que corre sin engancharse a nada, diré que no me refiero a esto. Decir que el cuerpo es una realidad, implica decir que el cuerpo no es primario, que no se nace con un cuerpo. Dicho en otra forma, el cuerpo es de la realidad, pero en el sentido de que

la realidad, después de Freud, tiene un estatuto subordinado: es algo que se construye, es secundario. (Soler, 1993)

Cuando el cuerpo está constituido y es reconocido como tal, adquiere una connotación, la cual varía de un individuo a otro, generando distintas percepciones referentes a éste. En la historia de la humanidad podemos observar varios ejemplos que hoy subsisten bajo formas deformadas por la modernidad en las que, por ejemplo, el cuerpo es modificado de diferentes formas como: los tatuajes, los piercings, y las diversas modalidades de cirugías estéticas. Si bien el cuerpo siempre ha sido objeto de modificaciones, desde cambios en la forma que determinaban estatus o incluso roles sociales al interior de las comunidades tribales, el modo en que la tecnología asiste hoy a quienes buscan modificar su cuerpo es algo inédito, como también lo son los motivos que empujan a buscar la modificación. Estas modificaciones y reconstrucciones de la percepción del cuerpo, las consideramos como una de las formas de escandalización del mismo, ese escándalo que está constantemente a la vista pero que no lo concebimos como tal, que simplemente lo naturalizamos

En la época de Freud y de acuerdo con sus teorías, el monto de afecto, en el caso de las histéricas, se adhería al cuerpo, es decir, a una representación somática; pasando así de lo psíquico a lo corporal, por lo cual podemos decir que la forma en que el cuerpo expresa el síntoma es la conversión (parálisis, cegueras, vómito, mutismo, entre otros). En ella no hay daño a nivel orgánico, pero la funcionalidad del órgano determinado se ve afectada, sin explicación médica del hecho. Ahora bien, en aquella época sí se presentaron algunos casos en los que se veía afectado el órgano y su funcionalidad, sin embargo, a esto Freud lo llamaba *neurosis actuales*, para diferenciarlas de las neuropsicosis de defensa (histeria de conversión, neurosis obsesiva y fobia). En esa época, ninguna de esas “alteraciones” del cuerpo o de su representación por vía de un síntoma, eran “normalizadas”, a diferencia de la concepción actual; pero es fácil constatar cómo éste hecho ha cambiado, cómo se han normalizado las neurosis actuales, cómo ha cambiado en su concepción, pues hoy en día a estas formas de neurosis actuales se les llama gastritis, asma, colon irritable, entre otras y son consideradas “enfermedades” comunes que se presentan en la mayor parte de la población. Esto nos genera nuevos interrogantes en torno al tema: ¿Qué pasó con ese cuerpo que enfermaba, pero aun así no tenía un daño? ¿Por qué antes enfermaba sólo a nivel de la representación? ¿Por qué ahora, en cambio, pareciera que busca autodestruirse?

Respecto a las formas de escándalo que hace el cuerpo, Nasio parafrasea a Lacan:

Lacan decía –yo lo leo así– que las enfermedades del cuerpo se modifican según la teoría con la que se avanza para conocerlo y curarlo. Esa teoría modifica la realidad de ese cuerpo. Desde ya que es la teoría y también los instrumentos que la reflejan. Ésta es una posición enteramente nominalista, o sea que el nombre no sólo designa la cosa, sino que cambia la cosa designada. (Nasio, 1996, pág. 10)

Por consiguiente, se entiende que el cuerpo y sus manifestaciones se encuentran en constante cambio y se deben entender o tratar desde el enfoque teórico que le sea más conveniente; no se ve un cambio en la concepción o visión del cuerpo, el cambio radica en lo material, lo carnal, en la realidad concreta de éste y la época en la que se exponga.

Nasio (2008) plantea un ejemplo sobre el cáncer de esófago, éste no existía en la época del Imperio Romano ya que en ese entonces la medicina estaba dando un giro, se estaba empezando a conocer el cuerpo en sus componentes celulares, por otra parte, cuando aparece Pasteur, se despliegan las teorías celulares y con éstas se crea una definición de enfermedad celular como lo es el cáncer.

## **2. El cuerpo y la histérica hoy**

Es necesario dar una mirada a la forma en que el cuerpo hacía escándalo en la época de Freud y, a partir de allí, interrogar la manera como éste escándalo encuentra otros modos de expresión en la época actual.

En aquella época, los síntomas histéricos no pasaban desapercibidos. Los estudiosos de la medicina intentaban dar una explicación a tales fenómenos, pues eran objeto de preocupación; el escándalo que el cuerpo manifestaba era tal, que resultaba imposible apartar la mirada; obligaba a prestar atención y tratar de escucharlo, de descifrar aquello que tras sus irrupciones escandalosas intentaba decir. Actualmente, el cuerpo continúa manifestándose a modo de escándalo, sin embargo, éste no llama la atención suficiente, a pesar de seguir manifestándose con igual o, incluso, mayor intensidad. En una época en que



el discurso del capitalismo prima, y se toma al cuerpo como metáfora de una máquina que debe servir a los medios de producción, nadie parece estar dispuesto a escuchar eso que clama por ser descifrado. Algo similar a lo que sucede con el *tinnitus*, que es un sonido constante en el oído que después de ser escuchado durante un tiempo prolongado se torna habitual para quien lo padece, hasta el punto en el que deja de ser reconocido y se hace como si no estuviese allí. Al escándalo del cuerpo lo hemos escuchado numerosas veces y lo hemos visto manifestarse en sus variables formas –tales como las enfermedades psicosomáticas, trastornos alimenticios, tatuajes, piercing y cirugías estéticas– hasta llegar a habituarnos a él y a normalizarlo, haciéndolo parte de nuestra cotidianidad; de hecho, no lo consideramos propiamente como un escándalo, sino como algo que solo merece atención en la medida en que no es productivo. Alguien puede enfermar, pero, lo importante, al fin y al cabo, es que, a pesar de ello, no pare de producir. A ello ha contribuido el avance de las nuevas tecnologías y el desarrollo en el campo de la genética, entre otros factores.

Las nuevas tecnologías, facilitan el hecho de poder modificar el cuerpo, sin mayores restricciones que las económicas. Las modificaciones por las que pasa el cuerpo, ya sean temporales o permanentes, crean la ilusión de completud y pertenencia a determinada sociedad. El cuerpo es adaptado, de acuerdo a los estereotipos, las percepciones y las subjetividades, de acuerdo con sus experiencias, de la demanda que el sujeto cree que debe cumplir con la sociedad en la que está inmerso. En esta época en la que el discurso capitalista prima, se concibe el cuerpo como un medio de producción, un engranaje más, que si no encaja simplemente es modificado o en últimas es desechado y reemplazado. El cuerpo se modifica y arma, como una máquina más de las que se crean y modifican en la época actual o un modelo que debe responder a las demandas de los ideales estéticos que signan su valor. El cuerpo se ha convertido en una especie de rompecabezas, el cual necesita ser armado y completado para tener sentido, ya sea con partes de su propio cuerpo, de otro cuerpo, o simplemente con algo externo, extraño al cuerpo, materiales como: plástico, aluminio, hierro, entre otros. El cuerpo es visto, en el campo médico, en partes, es decir dividido, mecanizado, como se ve regularmente un automóvil o un electrodoméstico, o, para usar la metáfora de los neurocientíficos, como una computadora, por lo cual si una parte no cumple su función, debe ser reemplazada por otra que sí la cumpla, sin dejar

de lado, que el hecho de reemplazar, o modificar una parte del cuerpo, no implica necesariamente que el sujeto esté modificando su cuerpo, por la demanda de la sociedad en la que se encuentra inmerso. En casos como el de los marcapasos, los cuales son usados para regular el ritmo cardiaco, la modificación no es posible observarla, ya que el único que puede lograr esa percepción, es quien tiene en su cuerpo este dispositivo. Las prótesis para las extremidades del cuerpo, las cuales sirven como sustituto ante la falta de alguna extremidad del cuerpo. La medicina ha logrado avanzar en gran medida, gracias a los desarrollos a nivel tecnológico; se ha logrado actualizar y crear nuevos instrumentos, para salvar muchas vidas. La medicina toma el cuerpo como un sistema multicomponente, dejando de lado la pregunta por el deseo, el síntoma y el goce. ¿Qué papel juega el síntoma, el deseo y el goce en este cuerpo observado desde la medicina? ¿Qué llevó a los estudiosos de la medicina a observar el cuerpo por partes? ¿Por qué el cuerpo es observado por partes y a la vez concebido por cada sujeto como completo? Vivimos una época del desarraigo del cuerpo, donde constantemente estamos rechazándolo, evitándolo, pero que al mismo tiempo se nos muestra como un cuerpo que debemos “cuidar”, es el cuerpo que debemos modificar por medio de una cirugía estética para que llegue a ser finalmente como otros quieren que sea, es decir que sea a imagen y semejanza de esos cuerpos gloriosos, como los llama Marc Augé, que ha inventado el gran Otro. El cuerpo está inmerso en una sociedad corrosiva, dañina para él, y evidentemente es preso de un sistema económico que nos lleva a pensarlo como un objeto de consumo, pero de un consumo abusivo, que niega la posibilidad de ser escuchado a pesar de sus gritos extravagantes; ¿pero que más extravagante que nuestro sistema imperante? El capitalismo moderno intenta adueñarse del cuerpo, situación que nos llevaría a pensar que más que una nueva patología, es una nueva forma de sufrimiento silencioso, el de la “posesión” que consistiría en adueñarse de todas las formas existentes en que se manifiesta la subjetividad, siendo un modo transgresor de esta. Algo muy parecido a lo que la cultura introyecta en el ser humano. El cuerpo-máquina que en un futuro próximo derivara en robots, en todo aquello que tiende a crear la inteligencia artificial, que según su etimología; viene del latín “artificialis” que significa: hecho por el hombre. Este proceso en el que es factible la anulación completa del sujeto en una sociedad que se basa en la inmediatez del cuerpo, de su eficiencia, de su producción, y podrá ser esta una causa posible para la destrucción de nuestra especie homo sapiens, y así darle paso a una nueva especie quizás, el

“homo tecnologicus” que ya es más común entre cada uno de nosotros, ya el cuerpo de las históricas de antaño se muestra extraño ante este nuevo cuerpo ficticio que padece de enfermedades psicosomáticas que son creadas por el sujeto, en donde la angustia es escandalosa para este cuerpo.

Sobre el cuerpo hoy en día Paula (Sibilia, 2005) propone lo siguiente:

(...) los cuerpos contemporáneos se presentan como sistemas de procesamiento de datos, códigos, perfiles cifrados, bancos de información. Lanzado a las nuevas cadencias de la tecnociencia, el cuerpo ha perdido su definición clásica y su solidez analógica: en la estera digital se vuelve permeable, proyectable, programable. (Sibilia, 2005, pág. 14)

El cuerpo entonces se ha visto permeado y modificado por todas las nuevas tecnologías, creando nuevas visiones de este, sugestionando al sujeto con toda la información disponible en bases de datos, dándole explicaciones a los síntomas y silenciando los gritos que éste emana, enfermando lenta y silenciosamente consumido en la nueva era digital.

Sobre el hombre Paula (Sibilia, 2005) nos dice que: “Una característica que mejor define al hombre es, precisamente su indefinición: la proverbial plasticidad del ser humano” (Sibilia, 2005, pág. 10). El ser humano por naturaleza es un ser que constantemente está en la toma de decisiones sobre las diferentes situaciones de la vida cotidiana, las cuales giran en torno a la supervivencia y la adaptación en la sociedad en la que se encuentra inmerso. Este constante nos permite plantear una hipótesis sobre cuál es el mayor miedo del hombre, dejar de existir. Por esto recurre a las diversas modificaciones que le permiten sobrevivir en determinada sociedad, donde las técnicas de modificación corporal, varían de acuerdo a la demanda de la sociedad. Sin dejar de lado que la sociedad brinda cada día una nueva noción de hombre, por lo que se llega al pensamiento de si se es natural no se va a poder adaptar a la sociedad, de que tiene que moldearse de acuerdo con la demanda de ésta para poder sobrevivir. A medida que la sociedad va avanzando tecnológica y económicamente, ésta va cambiando su prototipo de ser humano, donde cada día, vemos los avances, como posibilidades de permanencia, lo cual no sólo modifica su imagen, sino su realidad, la forma como cada individuo percibe el mundo, donde su subjetividad se adecua a la que se cree que se quiere tener.

Se podría metaforizar al ser humano, con relación a la demanda de la sociedad y los diversos sistemas económicos y culturales que la conforman, de la siguiente forma: el ser humano dentro de la sociedad es como la moda, las marcas reconocidas sacan cada temporada una nueva colección, la cual es el centro de atención de los consumidores, sin dejar de lado que al momento en que aparece una nueva temporada, la antigua deja de ser importante y los consumidores empiezan nuevamente a comprar, pero la de la actual temporada. Esto nos muestra la capacidad adaptativa del ser humano y de cómo esta gira entorno a cumplir la demanda de la sociedad de cada época, como dejamos de ser seres humanos para convertirnos en un engranaje más de la sociedad en la que lo importante son los resultados.

Referente sistema capitalista y la forma en que esta influye en las modificaciones en el hombre Paula (Sibilia, 2005) nos dice:

(.....) pero han sido las sociedades basadas en la economía capitalista – desarrolladas en el mundo occidental durante los últimos tres siglos– las que inventaron la gama más amplia de técnicas para modelar cuerpos y subjetividades. En la actual sociedad de la información, la fusión entre el hombre y la técnica parece profundizarse, y por eso mismo se torna más crucial y problemática (Sibilia, 2005, pág. 11).

El sistema imperante en la sociedad es el modelo capitalista que a través de la ética del consumismo intenta fusionar el cuerpo con la tecnología, la ciencia obstruyendo la subjetividad del ser humano. ¿Es un punto crucial con el que se enfrenta el ser humano, pero por qué no preguntarse hasta qué punto la condición del hombre moderno podrá resistir todo este tipo de modificaciones en su cuerpo? Cada vez es más común que el cuerpo humano sea modificado por extensiones como lo son las prótesis (de brazos, piernas, ojos, corazón) que pretenden realizar una función natural, pero que sin embargo no dejan de ser un artificio en el cuerpo, que intenta reemplazar partes del cuerpo humano por herramientas que lo siguen acreditando como un cuerpo productivo, y útil para la sociedad.

El cuerpo mejorado tecnológicamente, inmerso dentro de un capitalismo salvaje de la mano con los avances científicos y la técnica nos hace pensar en el cuerpo orgánico como un cuerpo obsoleto, si bien en un tiempo no muy

lejano nos encontraremos con el hombre-máquina, con el hombre autómatas que estructuralmente está conformado por partes artificiales y como vestigio humano solo quedará el cerebro, la única parte del cuerpo orgánica, pero debemos cuestionarnos si también el cerebro buscará ser reemplazado por un cerebro artificial?

Haciendo alusión a la metáfora computacional del cerebro seremos sola una inteligencia artificial, pero bajo este artificio es posible un colapso.

La historia del hombre es la historia de la técnica, ya que el hombre siempre ha utilizado herramientas que le permitieran ser más útil y productivo en el desempeño de sus trabajos, de sus quehaceres, que le facilitan el placer de su consumo; sin embargo cabe decir que el hombre utiliza la técnica, se apodera de ella para dominar lo desconocido, poder dominar la naturaleza y en general todo el entorno que lo rodea, es posible que logremos al ser humano como objeto propicio para la producción, instrumento de un sistema tóxico para la subjetividad y más aún para la singularidad.

Podríamos hablar de la tiranía de la técnica, que con el capitalismo generó necesidades económicas y tecnológicas nuevas que impulsaron a la ciencia, el hombre también exige una lectura de su propio cuerpo atravesado por el lenguaje, ya que con sus manifestaciones del cuerpo escandaloso tal vez se resiste a ser modificado o ultrajado en su propia subjetividad.

### **3. Conclusión**

En conclusión, el cuerpo, es un cuerpo moldeable y adaptable, el cual, tiene un fin específico, y es cumplir con la demanda del sistema económico imperante de la sociedad, en la que se encuentra inmerso, creyendo lograr, con esto la permanencia de su existencia.

## **Referencias**

Nasio, J. D. (1990). *El dolor de la histeria* . Buenos aires: Paidós.

\_\_\_\_\_ (1996). *Los gritos del cuerpo*. Buenos aires: Paidós.

Sibilia, P. (2005). *El hombre post organico* . Buenos aires: Fondo de Cultura Economica.

Soler, C. (1993). *Estudios de psicología* (Vol. I). Buenos Aires: Atuel-cap.

# El juego infantil como contra-dispositivo subjetivante

Carolina Martínez Gutiérrez  
carolina\_mg@outlook.com  
Universidad del Valle, Pamira, Colombia

## 1. Introducción

El juego como experiencia humana traspasa la barrera de lo biológico y se sitúa en los orígenes de la cultura. Johan Huizinga (1998) reivindica el lugar del *juego* al llamar *Homoludens* a esa función especial humana que permite establecer una diferencia con la conducta animal. Pensar que los animales “juegan” –del mismo modo que los niños– sería extrapolar categorías explicativas de las relaciones humanas a la vida animal, y con ello, desconocer el carácter simbólico que subyace al juego en relación con la experiencia subjetivante del lenguaje.

De acuerdo con Huizinga (1998), el *juego* puede definirse como una acción libre realizada sólo por el placer que produce su práctica, desarrollada dentro de unos límites espacio-temporales y reglas propias; acción acompañada de un sentimiento de incertidumbre y alegría, además de la conciencia de “ser de otro modo” que en la vida cotidiana. Después de su realización, el juego se estructura como forma cultural y permanece en el recuerdo de quien juega como creación; puede ser repetido en cualquier momento y transmisible por tradición.

El juego no responde a una necesidad biológica o impostura moral, lo que no significa que sea carente de sentido para quien juega. Por demás, siguen vigentes algunos debates académicos que interrogan la finalidad del juego en la búsqueda de una utilidad específica dejando de lado su esencia enmarcada en lo estético, llena de gestos, ritos y chistes; fuera de las leyes de la razón.

En el siguiente texto, se presenta el juego como la posibilidad de una experiencia de goce en la cual el sujeto se constituye al ponerse en juego allí donde la diferencia entre el “ser” y el “jugar” –creencia y simulación– se cancela. El sujeto juega con los significados que constantemente re-construye y experimenta una realidad que no está desligada de su mundo exterior ni interior, pero que es creada, figurada y vivenciada de otra forma.

## **2. Juego y subjetividad**

En *Más allá del principio del placer*, Freud (1920) reconoció la importancia del juego infantil en la constitución de la subjetividad durante la observación de una secuencia de juego auto-creado de desaparición y reaparición de objetos de su nieto pequeño. Su interpretación inicial de este juego indicaba como logro cultural del niño su renuncia a la satisfacción pulsional de admitir sin protesta la ausencia de la madre. Pero más allá de un establecimiento gradual de un tipo de relación particular con los objetos, la repetición de la secuencia de la desaparición como figuración de la experiencia displacentera de la ausencia de un otro, pone en evidencia la función simbólica del juego, la cual le permite al niño reactualizar la dialéctica ausencia-presencia, al pasar de la pasividad de la vivencia a la actividad de jugar, permitiéndole, en el recuerdo y la repetición, un papel activo y una inversión de sus experiencias vividas y posibles. En palabras de Dolto (1983), es ese juego de un deseante que llama a la respuesta de otro deseante, el fundador del sentido que cobra la función simbólica en todas las épocas.

La reproducción de los fonemas “Fort” y “Da” en el juego interpretado por Freud podrían configurarse como los primeros deícticos con los que el niño adviene como sujeto del lenguaje. La función que tiene el lenguaje de los deícticos es subjetivar y ubicar en un lugar y tiempo al niño, quien desde su



nacimiento y en virtud de su desamparo inicial, deberá encadenarse a otro a través del lenguaje para sobrevivir; encadenarse a su palabra, a sus deseos. Un organismo aislado no podría advenir sujeto, por lo cual la presencia de otro resulta ser importante, pues este otro es investido de deseo y es por medio de éste que el reflejo es posible. Ese otro es nombrado como un “Tú” para un “Él”; ese tercero que lo dota de un carácter simbólico y le permite relacionarse con un mundo cultural siendo el niño un “Yo”. De este modo, de acuerdo con Dolto (1983), en un principio, el lenguaje de los gestos y la mímica formaría el código de los deseos que son expresados de manera sutil, mientras que el lenguaje vocalizado constituiría posteriormente el código de la expresión audible.

El juego del “Fort-Da” se presenta entonces como la matriz estructural de la vida psíquica del niño: es la anunciación inicial de la incursión de la palabra en la realidad y la ratificación del sujeto de sí mismo a través de su capacidad de creación y simbolización por medio del juego. De acuerdo con Sampson (2013), el logro cultural interpretado por Freud (1920) en los juegos infantiles de ocultamiento no puede reducirse a la renuncia de la satisfacción pulsional. Su principal logro estriba en la posibilidad de convertir una experiencia traumática como la fuente del orden simbólico y cultural de la especie humana. El juego se configura como la antesala del nacimiento de la función simbólica en la infancia, y con ello, del nacimiento del sujeto.

Ya vemos entonces cómo mediante un juego de palabras la humanidad crea constantemente su expresión de la existencia. El carácter poético del juego permite establecer una analogía entre el niño y el poeta como creadores de mundos posibles, tal como lo hizo Freud (1908) en su texto *El creador literario y el fantaseo*, donde muestra cómo el niño juega con los objetos y el poeta juega a través de las palabras con sus sueños diurnos y fantasías. Ambos reconocen la realidad afectiva pero deciden re-crearla, re-inventarla. Siguiendo a Lacan, podríamos pensar que, si el inconsciente está estructurado como lenguaje, el juego obedece a la lógica del inconsciente, donde el niño –al igual que el poeta–, se sitúa en el límite de las leyes del lenguaje y transgrede de algún modo su función informacional y comunicativa para abrirlo a un nuevo uso.

### 3. El potencial profanatorio del juego

El espíritu creativo del juego lo vincula con su potencial profanatorio. En *Elogio de la Profanación*, Agamben (2005) muestra cómo la religión sustrae cosas, lugares, personas o animales del uso común y los transfiere a la esfera de lo sagrado, separando lo humano de lo divino, y advierte una actitud de escrúpulo frente a las normas que sostienen esta separación. En contraposición, la *profanación* se presenta como la posibilidad de una forma de negligencia que ignora la separación o hace de ella un uso especial. En este sentido, si *consagrar* designa la separación de las cosas de la esfera del derecho humano, *profanar* significa restituir las al libre uso de los hombres. El pasaje de lo profano a lo sagrado y la restitución de lo separado a la esfera profana, puede darse a través el rito.

Agamben (2005) retoma del Derecho Romano la dialéctica Consagración-Profanación para mostrar, apoyado en los planteamientos de Emile Benveniste, cómo el juego en su relación con el rito<sup>1</sup>, representa de algún modo la inversión de la esfera de lo sagrado y posibilita la creación de nuevos usos que no coinciden con el consumo propio del capitalismo actual.

El juego en su carácter profanatorio no sólo atañe a la esfera religiosa sino también económica, política, social, etc. Cuando los niños juegan con los objetos pertenecientes a esas esferas, los transforman en *juguete*<sup>2</sup> y aprenden a hacer de ellos un uso particular al desactivar los dispositivos que los sustentan. Por ejemplo, cuando el niño juega con antiguos símbolos religiosos, reproduce los comportamientos específicos del culto, que gracias a la sustitución del objeto por el juguete, son vaciados de sentido y finalidad, y con ello, abiertos a la posibilidad de nuevos usos.

---

<sup>1</sup> “La mayor parte de los juegos que conocemos derivan de antiguas ceremonias sagradas, de rituales y de prácticas adivinatorias que pertenecían tiempo atrás a la esfera estrictamente religiosa. La ronda fue en su origen un rito matrimonial; jugar con la pelota reproduce la lucha de los dioses por la posesión del sol; los juegos de azar derivan de prácticas oraculares; el trompo y el tablero de ajedrez eran instrumentos de adivinación” (Agamben, 2005, p.100).

<sup>2</sup> Los juguetes se configuran como aquellos objetos destinados a un uso tan particular, que se sustraen en realidad a toda regla de uso. Con Rilke y Baudelaire, Agamben (2006) demuestra que los niños mantienen una relación fetichista con sus juguetes, así como el poeta con la palabra. Los juguetes respecto de las demás cosas son lejanos e inasibles pero, a su vez, son el objeto inagotable del deseo y las fantasías. El juguete es la presencia de una ausencia que permite, al negarse, la apertura de nuevas posibilidades de uso. Cf. Agamben, G. (2006). En el mundo de Odradek. En *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (pp. 69-113). Valencia, España: Pre-Textos.

Ya en su artículo *¿Qué es un dispositivo?*, Agamben (2007) analiza la función específica de los dispositivos modernos en la fase extrema del capitalismo en que vivimos y su relación con el carácter profanatorio del juego. Un *dispositivo* puede ser entendido como un conjunto heterogéneo de prácticas y mecanismos discursivos y no discursivos, cuya función estratégica de control y modelamiento de gestos, opiniones y comportamientos, se inscribe en la manipulación de las relaciones de poder que soportan tipos de saberes y que son soportados por ellos. Al no tener un anclaje con el ser sino sólo con la actividad de gobierno, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación.

Los dispositivos no sólo son aquellos que tienen un vínculo evidente con el poder como las escuelas, las cárceles, el sistema jurídico, la confesión, los hospitales y las fábricas, sino también la literatura, la filosofía, el teatro, la radio, la escritura, el lápiz, los teléfonos celulares, los televisores, las computadoras; incluso el lenguaje mismo como el más antiguo de los dispositivos. En suma, no sólo las instituciones y discursos funcionan como dispositivos, sino todos aquellos artefactos culturales tangibles o no que hemos producido a lo largo de nuestra historia.

Para Agamben (2007), un sujeto sería entonces el resultado de la relación entre un individuo y los dispositivos. Un individuo puede albergar en sí varios procesos de subjetivación: el televidente, el escritor, el usuario de teléfonos celulares. El desarrollo de diferentes procesos de subjetivación corresponde a la proliferación y acumulación de dispositivos. Parece que no hubiera instante en la vida de los individuos que no sea capturado, controlado y modelado por los dispositivos, comenzando por el lenguaje.

Lo anterior sugiere una pregunta *¿Cómo devolver al uso común los comportamientos que han sido capturados por los dispositivos?* La operación de profanación se presenta como una posibilidad de restitución. Recordemos que en el Derecho Romano, aquellas cosas cuyo estatuto era sagrado pertenecían exclusivamente a los dioses y eran sustraídas del uso libre de los hombres. Toda consagración exigía un sacrificio que soportaba el paso de lo profano a lo sagrado, constituyendo una separación. De acuerdo con Agamben (2007) podemos decir que, contrario a la consagración, la profanación se configura como un contra-dispositivo que restituye al uso común, las cosas que el sacrificio había separado.

#### 4. El juego como contra-dispositivo

Sin embargo, a partir de los planteamientos de Walter Benjamin, el autor reconoce que el capitalismo como religión actual ha configurado una serie de dispositivos modernos que lo refuerzan en un culto permanente al generalizar en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión, lo que desdibuja la cesura entre lo sacro y lo profano, impidiendo la transformación del mundo y la creación de nuevas posibilidades.

De esta manera, los dispositivos modernos ya no actúan mediante la producción de un sujeto, sino más bien por procesos que podemos llamar *procesos de des-subjetivación*. Un momento de *des-subjetivación* efectivamente estaba implicado en todo proceso de subjetivación. Pero hoy en día, los procesos de subjetivación y de *des-subjetivación* parecen volverse recíprocamente indiferentes. Así, ya no se trata de la creación de un nuevo sujeto en la negación de otro, sino que por el contrario lo que se restituye en la negación es un tipo larvado o espectral de sujeto que facilita la pura actividad de gobierno.

En consecuencia, todo lo vivido, actuado y producido, incluso el lenguaje, es dividido de sí mismo y desplazado a una esfera separada para ser consumido o exhibido. Pero el objeto de consumo, se consume y necesariamente se destruye. El consumo sería entonces la negación del uso y el derecho de propiedad sobre los objetos sólo una ilusión, pues los consumidores son incapaces de profanarlos por la imposibilidad de usarlos. Ante este panorama, profanar también se perfila como una imposibilidad. La esfera del consumo y del espectáculo se configura como un improfanable (Agamben, 2007).

Frente a esta situación, Agamben (2005) reconoce una *posibilidad* en el juego, pues el acto profanatorio no busca restituir un “uso incontaminado” o abolir las separaciones, sino jugar con ellas, aprender a hacer de ellas un nuevo uso al desactivar los dispositivos que las sustentan. El estatuto del juego como práctica carente de un fin, es el garante del juego como medio puro, es decir, una práctica que, soportando su naturaleza de medio, se emancipa de su relación con un fin volviéndolo inoperante y exhibiéndose como un *medio sin fin* (Agamben, 2001). Es así como el juego infantil ha logrado escapar de los dispositivos modernos, los cuales hacen uso de efectivas

estrategias para moldear y controlar la mayoría de prácticas humanas, en su intento por capturar los modos de vida particulares para estandarizarlos y homogenizarlos, velando su carácter de posibilidad en el marco de la ética, y por qué no, de la política.

Así pues, el niño juega por el placer que le despierta jugar, además de permitirle re-inventar la experiencia vivida configurando un pensamiento mediante el juego. Agamben (2001) define el *pensamiento* como potencia unaria que constituye en *forma-de-vida* a las múltiples formas de vida humanas. Al respecto, podríamos plantear el juego como un ejercicio del pensamiento, que inviste a la vida de sentido y exalte su carácter de potencia. El niño a través de sus primeros juegos cuestiona no sólo su existencia sino las experiencias vividas y su relación con el mundo. El niño *pone en juego* su vida en un encuentro con el otro, y lo Otro: el lenguaje.

Desde esta perspectiva, profanar podría significar la posibilidad de transformar algo en un ejercicio del pensamiento, inventar un nuevo uso, tal y como los niños lo hacen a su manera incluso después de someterse a las restricciones sociales que intentan apresar el pensamiento como producto de la experiencia subjetiva.

No obstante, aun cuando los medios puros sean eficaces profanaciones, el capitalismo se configura como un gran dispositivo que captura y encierra en una esfera especial a los medios puros, a fin de intentar controlarlos sirviéndose de su propio vacío, posible potencial profanatorio (Agamben, 2005). Un ejemplo de ello es el lenguaje, que emancipado de su fin comunicativo, es capturado por los dispositivos mediáticos que neutralizan la posibilidad de una nueva experiencia de la palabra sirviéndose de las cualidades de la esfera del espectáculo en la que se inscriben: es la mera exposición de una palabra hecha imagen que se consume de forma solitaria y desesperada, mientras la posibilidad de un uso alternativo de la palabra se desvanece. Al respecto, podríamos preguntarnos si las características particulares de los modos de relación actual en espacios como las redes sociales y los juegos virtuales permitirían o no vislumbrar posibilidades profanatorias.

## 5. A modo de conclusión

Se presenta entonces como tarea política la restitución del potencial profanatorio del juego como contra-dispositivo. La profanación como operación política desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios y comportamientos que el poder había incautado. Los niños pequeños podrían enseñarnos cómo hacerlo. A través del juego como ejercicio del pensamiento, ellos se oponen a los dispositivos haciendo un uso no convencional de las palabras y las cosas. Su comportamiento cuestiona los modos de experiencia que han sido apresados, impuestos y moldeados. En consecuencia, el juego se configura como una reivindicación de las posibilidades del sujeto que ante el capitalismo –modelo imperante de pensamiento social–, encuentra otras maneras de reinventarse.

Finalmente, si consideramos que profanar es *jugar con las separaciones*, el poder profanatorio de los medios puros sería *jugar con el dispositivo* –capitalista–, pues aunque sea capturado por éste, siempre existe la posibilidad de volverlo inoperante desde adentro. No importa cuántas veces el dispositivo se apropie del juego (como medio puro), siempre existe la posibilidad –porque siempre “es” en potencia–, de volver inoperante el mismo dispositivo que lo apresó. El poder profanatorio del juego consiste en su potencial nulificador mismo. Es redescubrir en la impotencia humana<sup>3</sup>, la negación constitutiva –y restitutiva– de la subjetividad.

## Referencias

- Agamben, G. (2007). *Qu’ est-ce qu’un dispositif?* Traducción inédita: Anthony Sampson. París, Francia: Payot & Rivages.
- Agamben, G. (2005). Elogio de la profanación. En *Profanaciones* (pp.95-119). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, España: Pre Textos.
- Dolto, F. (1983). *En el juego del deseo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

<sup>3</sup> Cf. Agamben, G. (2011). Sobre lo que no podemos hacer. En *Desnudez*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.

- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En *Obras completas Vol. XVIII* (pp. 1-62). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1908). El creador literario y el fantaseo. En *Obras completas Vol. IX* (pp. 123-136). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Huizinga, J. (1998). *Homo Ludens*. Madrid, España: Alianza Editorial S. A.
- Sampson, A. (2013). El escándalo del cuerpo hablante [audio inédito]. *Conversatorio: En lo Humano*. Facultad de salud. Programa de Psicología. Universidad Santiago de Cali, Colombia.





## **El malestar en la cultura educativa del capitalismo**

Patricia Montoya Jaramillo  
patricia.montoya06@gmail.com  
Universidad del Valle, Cali, Colombia

En los últimos años en Colombia, las instituciones educativas han emprendido una ardua carrera para implementar en su interior los sistemas de gestión de calidad. Lograr la Certificación de Calidad y mantenerla, es uno de los principales objetivos educativos en nuestra sociedad. La presente ponencia propone indagar por los impactos que tienen los principios de los sistemas de gestión de Calidad en la subjetividad de los niños y adolescentes en las instituciones educativas. Se trata de una crítica desde una perspectiva psicoanalítica, que cuestiona los efectos de poner al ser humano en el lugar del *producto*, del *objeto* de una empresa. Esta ponencia plantea que los sistemas de gestión de calidad corresponden al discurso capitalista actual, que son implementados en los colegios con el fin de garantizar la sostenibilidad de la institución, desconociendo que sus ideales están en contra de la constitución de la subjetividad del ser humano. Planteo que el discurso capitalista ha puesto en auge una fascinación generalizada por el discurso psiquiátrico en los colegios, se trata de una manera de taponar al sujeto, y niega la posibilidad de que la educación se constituya en un escenario simbólico donde el sujeto pueda emerger.

Ya desde 1930 Freud nos ponía al tanto del efecto de la ciencia y de los avances científicos en la subjetividad, en su texto *El Malestar en la Cultura* nos dice:

En el curso de las últimas generaciones, los seres humanos han hecho extraordinarios progresos en las ciencias naturales y su aplicación técnica, consolidando su gobierno sobre la naturaleza en una medida inimaginable. Los

detalles de estos progresos son notorios; huelga pasarles revista. Los hombres están orgullosos de estos logros, y tienen derecho a ello. Pero creen haber notado que esta recién conquistada disposición sobre el espacio y el tiempo, este sometimiento sobre las fuerzas naturales, no promueve el cumplimiento de una milenaria añoranza, la de elevar la medida de satisfacción placentera que esperan en la vida; sienten que no los han hecho más felices.” (Freud, 1930 [2008], pp. 86-87)

Sigmund Freud hizo referencia en el *Malestar en la Cultura* a las tensiones propias entre lo individual y lo social, a las tensiones que imponen sobre los seres humanos los ideales culturales y, como lo expresa en la cita, a mayor avance científico y tecnológico y, mientras más sienta el hombre que puede dominar las fuerzas naturales, más infeliz es. (Freud, 1930[2008]).

En la actualidad el campo educativo está soportado en el andamiaje de los sistemas de gestión de calidad, en las lógicas que subyacen a estos sistemas, las estrategias de mercado que mueven el mundo moderno, a tal punto que la promesa que se realiza en las instituciones educativas es la misma que se escucharía en una empresa: “esto de la calidad viene de las empresas, nuestro producto son los estudiantes, un producto que debe salir con una excelencia académica, esa es nuestra calidad”, esta frase resume el encuentro ineludible entre la educación y la calidad.

Más allá de los discursos científicos que se promueven en las escuelas como conceptos que deben ser apropiados por los estudiantes, es importante reconocer que la misma ciencia, los ideales de científicidad presentes en una cultura, impactan la formación en las escuelas, no sólo porque sobre ella se hable y se aprenda como método científico, sino porque el impacto de la ciencia y de aquello que se considera científico atraviesa las intenciones del quehacer educativo, es decir, los modelos educativos buscan implementar estrategias que se consideren acordes a los ideales científicos de la época a la hora de enseñar. Bajo los ideales de científicidad se establecen métodos que, según las creencias positivistas, garanticen lo comprobable, lo medible y aplicable de forma universal, supuesta garantía para encontrar una solución para “todos por igual”. Así como en una época se impuso el dogma de una fe como única verdad y los sujetos eran creyentes de aquello que no necesitaba ser observado ni comprobado, así, con la misma intensidad, podríamos decir que los ideales científicos se establecen hoy como un nuevo dogma de fe...

se cree en todo aquello que se puede observar, medir y clasificar. Se cree, a como dé lugar, en el producto que tiene el sello distintivo de la calidad, en la garantía de que no habría error, se cree en que es lo mejor, y finalmente no se puede dejar de consumirlo. Valdría la pena preguntarse si una vez instalado el paradigma científico, realmente se lo observa rigurosamente, o si se trata de una fe ciega. Si se cree en lo que presenta el mercado bajo el matiz de un discurso científico, o pseudocientífico, unas cuantas cifras puestas en términos numéricos bastarán para dar la sensación de que se está ante un discurso totalmente científico y, por lo tanto, válido.

Ahora bien, aquello que se constituye como un ideal de la ciencia, trae consigo el peso de la *verdad*, esto implica que cuando un discurso científico impacta a la sociedad, lo hace con un carácter de verdad que se constituye en el paradigma reinante bajo el cual se ordenan las prácticas cotidianas, los modos de pensar y de constituirse de los seres humanos. Se trata, por supuesto, no de una verdad objetiva, ¿podría existir una verdad así? Sería relevante considerar que se trata de lo que se establece como verdad gracias a un colectivo de sujetos que la legitima, es decir, a un consenso, a un pacto en torno a un conjunto de creencias, y no a un modo de verdad pura, en el sentido de una verdad en la que esté ausente todo rasgo de subjetividad. Por lo tanto, bajo este paradigma ilusorio, aquellas prácticas que tengan la presunción de lo científico, tienen garantizado su lugar en la escuela, aquello que sea observable, medible, y cuantificable, se constituyen en los paradigmas más adecuados, y si se suman a éstos, los ideales del modelo capitalista de la época actual, se tiene una combinación perfecta que se constituye en un imperativo en los modelos educativos: *ciencia, verdad, medición, y capitalismo*.

Los siguientes son algunos principios fundamentales de los sistemas de gestión de calidad: garantizar la producción sin defectos, es decir, *eliminar el error*, no se trata de generar estrategias para corregirlos, se trata de que desde el inicio de la producción no se presenten errores. Garantizar la competitividad en el mercado, es decir, lo que interesa es ocupar un lugar estratégico en el sistema capitalista actual, donde la *ganancia esté garantizada*, de tal manera que los servicios educativos, sumados a los procesos de gestión de calidad, dan como resultado un producto con calidad (los estudiantes), y estos a su vez multiplican el índice de consumidores potenciales (futuros clientes). Por otro lado, otro de los fundamentos está puesto en la satisfacción del

cliente, la norma de que “el cliente siempre tiene la razón” se convierte en el “buen espíritu” de la empresa, y con esto se quiere decir, que se hará lo que sea necesario, para garantizar la satisfacción de las demandas del cliente. (Cubillos & Rozo, 2009).

Y por supuesto el fundamento que propone el *mejoramiento continuo* como una máxima de los sistemas de gestión de calidad, gracias al cual los procesos siempre están en la mira de la revisión y de la verificación, aún cuando los resultados estuvieran más allá de lo esperado, *siempre se puede mejorar, es necesario y es un deber hacerlo constantemente.* (Rico, 2001).

Ahora bien, ¿qué sucede cuándo se llevan estos principios fundamentales a la vida cotidiana de las instituciones educativas? Es importante reconocer, entonces, una primera asociación: los sistemas de gestión de calidad tienen como fin garantizar la creación de productos; en la educación los productos son los seres humanos, es decir ubicar al ser humano en el lugar de “un producto”, implica de entrada un determinismo, implica ubicarlo en el lugar de objeto, de lo que se crea, sin que el objeto tenga que ver consigo mismo, porque es creado por otros, implica por supuesto negar su condición de sujeto, de sujeto hablante, pensante, de sujeto en posibilidad de decidir, de elegir, de hacerse responsable, incluso de sentir. Los sistemas de gestión de calidad también implican que los productos de una empresa no son únicos y diferenciados, es decir, son creados en serie, por lo tanto se espera la producción homogénea, idéntica, sin diferencias, es decir que se trataría de educar en la escuela para que “todos sean iguales”, y aquí nuevamente se pueden plantear nuevas preguntas: ¿Iguales a quién? ¿Cuál es el molde a seguir? ¿Quién decide cuál es el molde a crear? y lógicamente es necesario analizar si ¿Los seres humanos pueden ser todos iguales?, ¿Pueden tener todos los mismos resultados?, parecería muy obvia la respuesta y sin embargo los sistemas de gestión de calidad siguen llegando a las instituciones educativas generando en ellas procedimientos que, en nombre de las políticas de calidad, buscan garantizar un *sujeto ideal* a partir de un *ideal de sujeto*, que será el producto final de su recorrido por la institución educativa.

Ahora, ¿Qué sucede cuando en busca de ese “*ser humano ideal*” se generan procedimientos y acciones que una y otra vez deben ser revisados, verificados y constantemente evaluados para volver a generar estrategias que favorezcan que el producto siempre sea “mejor” de lo que es?

Los sistemas de gestión de calidad deben velar porque se definan estándares, indicadores y metas observables, medibles y cuantificables, es decir que todo cuanto compete a la labor educativa se traduce en términos que se puedan observar, medir, verificar. La búsqueda de estándares, plantea la definición de protocolos, de pasos determinados a seguir que, con sólo cumplirlos pueden, supuestamente, garantizar la creación de ese ser humano ideal: los sistemas de gestión de calidad, proponen ciclos constantes de verificación, que tienen como meta la búsqueda del perfeccionamiento constante, que un producto sea bueno no es suficiente, *siempre debe mejorar*, proponen una modalidad de la compulsión de repetición, en la que, la constitución de lo subjetivo, queda determinada hacia esa búsqueda constante de un sujeto ideal, que va dejando de lado restos, de eso que lo hace precisamente un sujeto, es decir, los ciclos imponen necesariamente la eliminación del error.

Ahora bien con los sistemas de gestión de calidad, se logra ingresar al campo, ya no de lo educativo, sino de lo competitivo, del mercadeo, del capitalismo, por lo tanto la misión de una obra educativa por más que esté planteada en la “creación de un ser humano ideal”, busca garantizar el tener a muchos dentro de ella, los sistemas de gestión de calidad llegaron a las instituciones educativas con la promesa de garantizar la sostenibilidad, la competitividad y la permanencia misma de la institución en el mercado. De tal manera que las instituciones educativas han encontrado, supuestamente, en los sistemas de gestión de calidad su salvación, frente a una gran cantidad de ofertas, aquellas instituciones que están certificadas, se venden con la idea de que son mejores que las que no lo están, y que pueden garantizar lo que las otras instituciones no pueden hacer, le otorga a las familias el lugar del cliente y, con este, todas las posibilidades que el ser cliente conlleva: la escuela entra a satisfacer sus demandas y no las demandas del sujeto a educar.

Se trata definitivamente de una dinámica capitalista, que se convierte en el lenguaje mismo de la institución, y de la sociedad en la que esta se inscribe, *quien paga, paga para estar satisfecho*, y la escuela debe hacer todo para lograr responder a la demanda capitalista de la época actual.

Es importante preguntarnos ¿cómo una institución educativa puede ofrecerse como un espacio para el aprendizaje si se debe garantizar que no se presente el error, si se debe eliminarlo? Hablar de aprendizajes sin error no solo es una falacia, es un imposible, pues es el error lo que le dice algo a quien aprende,

es el error lo que lo moviliza en busca de nuevo saber, es el error el que le dice al maestro en que momento del aprendizaje está el estudiante, es el error lo que más finamente permite ver sus procesos cognitivos, pero, sobre todo, es error en el que está puesto el sujeto... eliminar el error en la escuela, es eliminar al sujeto mismo, la posibilidad de que surja así como lo mostraba Freud, el sujeto está puesto allí en el equívoco, en los actos fallidos emerge el inconciente, (Freud, 1916 [2008]). Eliminar el error, es negar la condición de sujeto, ¿qué es entonces lo que pasa en la vida de las personas que asisten a la escuela hoy?, ¿cómo negar el error, la falta que es estructural en el ser humano para que devenga sujeto?

Ahora es necesario analizar una demanda muy especial, ¿qué sucede con aquellos sujetos que no se ajustan al estándar? ¿Aquellos que no pueden ser alienados al sistema? Se recurre entonces a otra máxima que sobrepasa a la escuela: el diagnóstico y la medicación: quienes no encajan en los estándares y los indicadores, y quienes se encuentran en ese punto de subjetividad en la escuela, que no se deja eliminar, se los lleva entonces a la posición extrema de lo patológico, es como si se funcionase bajo la siguiente premisa: “si no podemos cambiarlo, es porque está enfermo, es porque no es normal”, en ese punto se lo remite entonces al psicólogo para que descubra, o confirme, lo que otros están pensando: “¿cierto que algo le pasa?” o “¿ese joven qué tiene?”, pero no se trata de una preocupación por lo que le pasa o le acontece a nivel subjetivo, sino un ¿qué le pasa?, ¿cómo se llama lo que tiene?, es decir, ¿qué diagnóstico se le da? ¿con qué etiqueta lo nombramos, para que entre a formar parte de una categoría?, una etiqueta partir de la cual deja de ser un sujeto con un nombre propio, y pasa a ser un sujeto al que se lo identifica con su síntoma, es decir, ya no se habla de él o ella, sino del bipolar, o del depresivo, o del desatento, del impulsivo, del hiperactivo.

¿Cuál es entonces el discurso que cobija a esta categoría, es decir, la de lo patológico en la escuela? Se trata nuevamente del dinámica capitalista, se trata de generar las condiciones ideales en las que se presente un resto, un grupo de sujetos que no puede corresponder a las exigencias y que le hace frente a estas con síntomas, síntomas propios de la época, del malestar de la cultura actual y, por supuesto, el discurso capitalista de la escuela que contribuye al sostenimiento del discurso capitalista de la sociedad. Se generan los problemas porque se puede ofrecer una solución: *la medicación*.

Para finalizar una viñeta clínica: Diego (el nombre ha sido cambiado para proteger la identidad de estudiante), es un joven de 14 años, se encuentra medicado desde que tenía 8 años, toma varias dosis de ritalina en el día, fue diagnosticado con déficit de atención, cuando era niño, ¿por qué?, porque tenía dificultades en la escuela: se quedaba atrasado, se elevaba, conversaba durante las clases, cuando empezó a perder materias, y estuvo cerca de llegar a perder el año, los padres se asustaron, por lo general en esta época en que los niños puedan perder algo, genera una angustia muy grande en los padres, no se puede tolerar que “los niños vivan la pérdida”, por lo tanto, animados por el discurso de la escuela, lo llevaron a un psiquiatra, resultado final: el niño tiene un trastorno de déficit de atención, el cuál solo puede ser tratado con un medicamento, la ritalina, sin ese medicamento el niño no contará con las herramientas para poder estudiar y ganar el año. Resultado hasta hoy: seis años después, un adolescente que habla poco, tiene pocos amigos, es muy callado y pasivo en el aula, pero sigue las indicaciones, aunque se eleva y se distrae un poco, ya no es problemático para la escuela porque ya no es un niño inquieto, por el contrario es un joven muy pasivo, tanto que podría pasar por uno de esos niños “invisibles” en clase; no molesta, pero tampoco actúa, su mirada es lejana, no le gusta mucho hablar con los adultos ni con el psicólogo, se ha convertido en un joven introvertido, para la escuela su proceso está bien, los maestros y sus padres se sienten tranquilos porque ha mejorado mucho, es decir, ya no les produce angustia, no ven la pasividad en su mirada, no ven que casi no habla, o que le cuesta socializar, no ven que no está bien, finalmente la escuela ya tiene lo que buscaba, un sujeto bajo control.

Pero su historia no termina aquí, como se expresó anteriormente, por más que la escuela lo intente, el sujeto no se deja eliminar, emerge, por más que se promuevan las estrategias para que esto no ocurra: Diego se reveló, no quiso volver a tomarse el medicamento, justo cuando todo estaba bien para los otros, y sus resultados académicos eran aceptables, Diego piensa “no siento que este medicamento haga nada”, “no siento sus efectos, así que da lo mismo si la tomo o no”, quizás Diego no logra expresar bien su verdadera demanda, pero de algo está seguro, no quiere seguir tomándose la ritalina. Lamentablemente gracias a la escuela, su intento por enunciar una voz propia fue acallado nuevamente: sus resultados académicos bajaron, la maestra preocupada llama a la familia, ¿qué ha cambiado, qué ha pasado en casa para que sus resultados académicos bajen en el colegio? Ante las

preguntas de la maestra, la madre del joven sólo dice “lo único que ha cambiado es que ha dejado el medicamento”, así la solución que propone el discurso de la escuela, es que el joven que tiene un diagnóstico, no puede dejar el medicamento, si lo deja de tomar, la escuela no se responsabiliza si llega a perder el año. Es decir la solución que da la escuela es que él debe tomar nuevamente la medicina; Diego está presente en la cita con los padres, también se angustia frente a la posibilidad de perder el año, no dice nada, sólo asiente y acepta tomarse nuevamente la medicación, y hasta aquí llegó la posibilidad del sujeto de emerger, nadie le preguntó cómo se sentía, ni quizás lo que sería más obvio ¿qué le pasaba?, ¿por qué bajaron sus desempeños?, se le negó de entrada la posibilidad de que pudiera asumir la responsabilidad por sus desempeños escolares. Así, en nombre de la escuela y con las mejores intenciones, Diego volvió a la medicación, al silencio, antes de que algo pudiera ser dicho se lo silenció, la escuela logró su objetivo: la maestra pudo presentar sus resultados, el sistema de gestión del colegio le pide revisar el desempeño de sus estudiantes, es responsable de un grupo, el 80% de sus estudiantes deben estar en un nivel académico alto y los casos especiales deben presentarse a análisis con los directivos al finalizar cada periodo, de tal manera que sobre un caso especial, le preguntarán la razón por la cual su rendimiento académico ha bajado y qué estrategias se implementaron, para solucionar las dificultades del estudiante, el colegio ha planteado que la cita con la familia es una de las estrategias, y que los estudiantes medicados o con un acompañamiento terapéutico externo deben tener un seguimiento, por lo tanto las estrategias planteadas por la maestra fueron eficaces, dieron el resultado esperado, en este caso, triunfó el sistema de gestión de calidad sobre la emergente voz del deseo del sujeto: Diego ha quedado anulado nuevamente y taponado su deseo.

Este es sólo uno de los casos en los que bajo la mirada de los sistema de gestión, se busca resolver problemas en los procesos educativos, sólo desde la medición de resultados, se trata de un ideal de regulación y homogenización de resultados, sin tener en cuenta la singularidad de cada ser humano, por el contrario, la pregunta por el ser no existe, la posibilidad de reconocerlo como sujeto del discurso se anula, sólo se miden resultados y se hará lo que sea necesario para que estos correspondan a lo que se ha planteado como indicadores de gestión.



La compulsión generalizada a la homogenización genera demandas que sólo aumentan la angustia de cada sujeto, bien sea porque se ajusta demasiado bien al ideal que propone la escuela, o bien sea porque jamás podrá ajustarse a dicho ideal. De cualquier forma al sujeto se lo invalida en su propio deseo, quedando sólo, más expuesto al goce generalizado de Otro, el gran Otro del capitalismo, que se disfraza con las políticas de calidad de las instituciones educativas.

Jacques Alain Miller y Jean Claude Milner en el texto *Desea usted ser evaluado*, citados por Greiser (2012) proponen que nos encontramos ante dos paradigmas que rigen el mundo moderno: el paradigma de que todo puede ser evaluado, y el paradigma de que todo problema puede tener una solución. Dos paradigmas que se conjugan perfectamente en los sistemas de gestión de la calidad total: nada puede quedarse por fuera del control, nada puede quedarse sin ser evaluado, y la pretensión de que para todo problema hay una solución, lleva al desarrollo de protocolos, de auditorias, de acciones de seguimiento, de identificación de no conformidades, de acciones correctivas y preventivas, pero la idea, no es sólo que se establezcan múltiples acciones, para dar soluciones a todos los problemas, sino que estos tengan seguimientos, de tal manera que se logre demostrar su eficacia, así no sólo se empezará un ciclo compulsivo de repetición de acciones destinadas a dar soluciones a los problemas, sino que sobre las mismas acciones creadas, se llevarán a cabo otras acciones que garanticen su eficacia.

La psicoanalista argentina, Irene Greiser, en el libro *Psicoanálisis sin diván* (2012), propone que dichos paradigmas propuestos por Jacques Alain-Miller y Jean Claude Milner, tienen unos efectos en la subjetividad bastante trascendentales: expresa que estos dos paradigmas implican, por un lado la forclusión del sujeto, al plantear una solución para todos por igual, con estándares de normalización que establezcan el modelo de familia ideal, de estudiante ideal, de desempeños académicos ideales; y por otro lado el pretender que para cada problema hay una solución, implica pensar que todo se puede curar, es decir, niega la falta estructural del ser humano, niega el que estamos atravesados por el lenguaje, divididos, niega que lo inconciente siempre está presente, y que el deseo no se puede regular, por lo tanto no hay cura que pueda plantearse como solución total a lo que es la falta estructural del sujeto, por el contrario desde el psicoanálisis, se trata de ver como cada

uno se las arregla con esa falta, que es singular, y que por lo tanto no puede plantearse soluciones, porque no se podrá eliminar, ni mucho menos pensar que la falta es igual para todos, y por lo tanto para todos la misma solución. (Greiser, 2012)

Los sistemas de gestión de calidad total, también tienen otro ideal, el ideal de la prevención, se trata no sólo de buscar los problemas para darles una solución, sino que se trata de buscar cualquier indicio de que es probable que se presente un problema, para diseñar las estrategias que permitan eliminarlo antes de que éste aparezca, Greiser plantea que se trata de una época del *delirio de prevención*, pero ¿cómo se puede hablar de prevenir cuando en el ser humano el inconsciente es el que nos gobierna?, ¿cómo se puede hablar de prevenir cuando se trata de anular lo que nos hace precisamente humanos, es decir la falta que es estructural?, ¿cómo se puede prevenir que estamos atravesados por el lenguaje y que nos constituimos en él? (Greiser, 2012).

## **Referencias**

- Cubillos, M.C., & Rozo, D., (2009). El concepto de calidad: *Historia, evolución e importancia para la competitividad*. Recuperado de <http://revistas.lasalle.edu.co/index.php/ls/article/view/1260/1153>.
- Freud, S., (1930 [2008]). El Malestar en la Cultura. En *Obras Completas* (Vol. XXI). Buenos Aires: Amorrortu Editores. Segunda edición, 12ª reimpresión.
- Freud, S., (1916 [2008]). Conferencia “Los actos fallidos”. En *Obras Completas* (Vol. XV). Buenos Aires: Amorrortu Editores. Segunda edición, 12ª reimpresión.
- Greiser, I. (2012). *Psicoanálisis sin Diván. Los fundamentos de la práctica analítica en los dispositivos jurídico-asistenciales*. Editorial Paidós: Buenos Aires.
- Rico, J. (2001). *Evaluación del concepto de calidad*. Recuperado de <Http://www.elmedicointeractivo.com/ap1/emiold/publicaciones/trasplantes3/169-175.pdf>

# Formación del yo y ciberespacio: caso Facebook

Kevin Daniel Brango Peña  
kev.db@hotmail.com  
Universidad Santiago de Cali, Cali, Colombia

## 1. Introducción

*“No sólo parece un cuento de hadas; es directamente el cumplimiento de todos los deseos de los cuentos –no; de la mayoría de ellos– lo que el hombre ha conseguido mediante su ciencia y su técnica sobre esta tierra donde emergió al comienzo como un animal endeble y donde cada individuo de su especie tiene que ingresar de nuevo como un lactante desvalido”<sup>1</sup>*

Antes de iniciar nuestro recorrido, es preciso realizar una aclaración que de no hacerla, conllevaría a erradas interpretaciones acerca de la intención del texto en relación al tema que le compete. Vale decir, que el presente escrito es resultado de una investigación llevada a cabo por el autor para obtener el título de grado; uno de los objetivos de dicha investigación, titulada Formación del Yo y modos de lazo social presentes en Facebook como un escenario virtual, consistió en describir las maneras en que se expresa la formación del Yo en Facebook, entendido éste como un escenario virtual, haciendo referencia a lo que llamamos ciberespacio. Por lo tanto, las elucidaciones que de aquí en adelante se siguen, deben ser tomadas como conjeturas producto de los resultados de la investigación realizada. De antemano deseamos agregar

---

<sup>1</sup> Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. *Obras completas: tomo XXI*. Argentina: Amorrortu. Pág. 90

que dichas conjeturas no poseen la pretensión de un carácter de verdad, que por la apariencia del texto se podría caer fácilmente no sólo en el error de atribuirla como tal, sino de traducirla en una satanización de la red social Facebook. No es ésta la intención con que el texto abordará el tema a tratar, solamente se presentarán los hallazgos derivados de la investigación y se deja a elección y responsabilidad del lector toda apreciación que pueda hacer respecto a los mismos.

Aclarado este punto, consideramos conveniente orientar éste escrito bajo la premisa de que Facebook ha ido convirtiéndose, poco a poco, en aquel espacio privilegiado, en lo que a ciberespacio se refiere, en el cual se puede tomar noticia acerca de las expresiones de la formación del Yo. En esta oportunidad sólo presentaremos lo concerniente a un aspecto de la formación del Yo que en la red social se manifiesta con particular nitidez, señalando de esta forma la relación que tiene con la misma: estamos hablando del *Yo ideal*.

## 2. Formación del Yo

Valdría la pena mencionar primero, brevemente, aquel proceso en que el sujeto (je) se aliena de sí mismo y se constituye aquello que en adelante se conocerá como *Yo* (moi). Sabemos por Freud (1914) que desde el comienzo no está presente en el individuo una unidad que sea comparable al Yo; en principio, gracias a la entrada del lenguaje, el bebé humano está sujeto exclusivamente a las mociones pulsionales que se intentan satisfacer sin miramientos; en este momento de su vida sólo experimenta sensaciones de placer/displacer y en él no se discierne estructura alguna que pueda dar cuenta de una separación entre su mundo interior y la realidad externa. Siguiendo la segunda diferenciación tópica del aparato psíquico que propuso el mencionado autor, entendemos que desde su perspectiva el Yo tiene que ser desarrollado, tiene que irse perfilando y estructurando a medida que pasa el tiempo, tiene que formarse a partir de una estructura que lo antecede: el *Ello*. Es así que a partir de esta primera instancia, en virtud de los diferentes influjos que el mundo exterior ejerce sobre ella, el Yo va adquiriendo relieve, se va diferenciando y separando; aunque no completamente, pues se entiende que esta separación no se da en forma tajante y definitiva.

Por otra parte, Lacan (2013), en su formulación del *estadio del espejo*, da cuenta del proceso en el cual se forma aquella instancia. Parte del hecho de que “la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal” (p. 99). El *infans*, como llama el autor al bebé humano, a la edad de seis meses, momento en que este acontecimiento puede producirse, se encuentra sumido en una impotencia motriz, producto de la prematuración específica de su nacimiento. Los movimientos en este momento de la vida se caracterizan por ser descoordinados, su inmadurez anatómica le impide controlar y coordinar su cuerpo, ejemplo de ello es el hecho de que aún no se presenta en él, en éste tiempo, el dominio de la marcha; de aquí se desprende que la imagen que tiene de su propio cuerpo y por ende, de la realidad en general, si hacemos mención al distingo que todavía no se ha formado, es la de un cuerpo fragmentado.

No obstante lo anterior, la condición en que se encuentra no es impedimento para que reconozca su imagen en el espejo. El *infans*, en ese momento, toma aquella imagen, en principio, como un objeto real que efectivamente se encuentra ubicado frente a él; y como objeto real que percibe, responde a él de forma correspondiente. Más adelante, se *anoticia* de su estatuto de imagen, la reconoce como tal y se experimenta, en una sensación de júbilo, animándola, a la par que entra en juego una tensión agresiva con dicha imagen que, con su completud, lo amenaza, deviniendo entonces una fuente de peligro.

Sin embargo, lo anterior se resuelve, en la medida en que la imagen también le fascina, le atrae y le llama a saberse en ella. Es aquí donde se produce la identificación, el infante se re-conoce en aquella imagen especular y la asume como si realmente fuera él quien está reflejado en el espejo. Si tomamos en cuenta que el lugar de la imagen especular remite al lugar del otro, que el Yo se forma cuando el sujeto (je) se aliena de sí mismo, transformándose en el semejante, entendemos la idea expresada por Lacan (1981) cuando enuncia que el sistema del Yo no puede concebirse sin el sistema del otro, siendo el primero referencial al segundo y constituyéndose en relación a él. Todo ello se da con las implicaciones que el proceso trae consigo, implicaciones que giran en torno al estatuto de construcción imaginaria, las cuales son irreductibles y para siempre ineludibles.

Cabe agregar que en el momento del surgimiento de ésta nueva instancia, el sujeto (je) se precipita en una forma primordial, que sitúa al Yo, aún antes de su determinación social, en una línea de ficción. Lacan (2013) designa esta forma como *Yo ideal*. Gracias a esta forma, que le es dada como imagen especular, como imagen de la forma total del cuerpo, es decir, como Gestalt, “el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder” (Lacan, 2013). Así, la formación del Yo es tributaria de ese intento por devenir aquella imagen ideal por medio de la identificación, imagen que se presenta como forma ortopédica, como promesa de completud en oposición a la fragmentación, propia del hecho de estar sumido en la impotencia motriz y de experimentarse en una turbulencia de movimientos. El *Yo ideal*, sería entonces la fuente de una proyección imaginaria, una promesa de síntesis futura hacia la cual tiende el Yo, la ilusión de unidad que está en su base misma. En este orden de ideas, el *Yo ideal* se convierte en una aspiración, en un señuelo el cual el Yo intentará alcanzar, en un sueño de perfección ininterrumpido y por lo tanto nunca logrado.

### 3. Yo ideal y Facebook

Ahora bien, el Yo ideal es tan sólo un elemento que hace parte, por decirlo de una manera, de lo que llamamos subjetividad; éste adquiere diferentes formas de expresarse, según sea el contexto y los espacios en los que se suscite la oportunidad para que se produzcan y reproduzcan; y como ya mencionamos, Facebook se ha ido convirtiendo poco a poco en aquel escenario privilegiado del ciberpesacio donde podemos encontrar expresiones de esta formación.

Precisamente, preguntarse por las maneras de expresión de la formación del Yo en un escenario como lo es Facebook es reconocer que no se puede escapar a la subjetivación de la realidad. Todo lo que el ser humano toca con sus sentidos y su entendimiento llevará inexorablemente la marca de la subjetividad, aquella impregnará todos los usos posibles de los objetos del mundo, instrumentos capaces de ser separados de su función, y la singularidad revelará los sentidos y sinsentidos que son depositados en ellos.

Con la entrada de la placenta mediática como segunda piel que cubre el globo terráqueo (Hazaki, 2010) y la presencia de la *Omnipantalla* (Lipovetsky,

2009) en la cotidianidad del individuo, con todas las imágenes que circulan en ella, alimentándolo en la pasividad del espectador, se revela el hecho de que Facebook se ha convertido en el representante por antonomasia –en cuanto a ciberespacio se refiere– de la fascinación por la imagen, en uno de los delegados de las fuerzas que operan en la época actual, que instan al individuo a consumir y consumirse, a someterse al imperio de la imagen, mientras devienen obsoletas aquellas formas de construir y desplegar la subjetividad que no estén de acuerdo con las lógicas que se manejan en el mercado.

En Facebook encontramos que lo que consigue el usuario, en las dinámicas de su uso de la red social, es devenir un personaje. El Yo ideal encuentra en ella éste modo de expresión: la producción de una imagen que represente un personaje mediático, estilísticamente creado para velar toda falta y evadir toda realidad de fragmentación. Dicho personaje, al igual que el Yo ideal que una vez planteó Freud (1914), se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas; es una suerte de promesa ahora cumplida, promesa cuyo origen, como ya mencionamos, encontramos en el momento en que el sujeto, en el *estadio del espejo*, gracias a la forma total del cuerpo, se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, en medio de aquel drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación (Lacan, 2013).

El epígrafe escogido nos sirve como introducción para considerar el intento de cumplimiento, por parte del Yo, de un anhelo íntimo y un deseo fundamental por vía de la red social: el anhelo de completud y con él, el deseo de reconocimiento. Dicha promesa que en un principio fue la anticipación de una imagen fragmentada hacia una forma ortopédica y que se reformula luego en aquel Yo ideal, remite ahora, con el uso de Facebook, a la creación de un “perfil” en donde se plasman todos aquellos atributos y características que goza la imagen ideal del propio Yo. Éste espejismo puede materializarse gracias a todas las funcionalidades que ofrece la red social. Para la creación del personaje, el usuario se sirve de las fotos que publica, de los “estados” cuyo contenido escoge cuidadosamente para ser divulgados, de las publicaciones elegidas de entre los diferentes productos que se encuentran en un mercado de discursos estilísticamente caracterizados, de las aplicaciones y en general de toda la gama de herramientas estilizantes que se pueden encontrar no sólo en la red social como tal, sino en todas aquellas páginas y aplicaciones diseñadas para producir una imagen que luzca reluciente. Todo parece

indicar que Facebook ha devenido un perfecto aliado de la fantasía, es decir, de lo imaginario, en la medida en que el horizonte se muestra un poco más alcanzable con la ayuda de la construcción del personaje.

Resulta útil para nuestra comprensión acerca de la intención de aquel que usa Facebook para evadir la realidad de fragmentación, propia de la constitución del Yo, y cumplir ese anhelo de completud, si tomamos en cuenta que, tal como lo plantea Sahoaler (2009):

La pantalla captura al sujeto, del mismo modo que el espejo, la alucinación o el sueño se presentifican como algo externo que reclama especial atención porque tiene valor de integrar y dar sentido a lo fragmentado, generando un efecto dialéctico donde, si bien es el cibernauta el que oprime el botón de encendido, una vez conectado, aquello que emerge lo deja a merced del reflejo que fascina. (p. 83)

Las palabras de la autora nos remiten a lo que plantea Freud (1914) en su texto *Introducción del narcisismo* en relación al destino del narcisismo primario, resignado ya en los adultos por los múltiples influjos a que fue expuesto a lo largo de su vida, en el que ahora es depositado en la imagen ideal de un Yo que, como ya mencionamos, posee todos los méritos y las perfecciones valiosas.

Precisamente eso es lo que se obtiene de aquella construcción del “perfil”, un reflejo que fascina y que produce los más confortables sentimientos al verse en él. Dicho reflejo debe mostrar un cuerpo glorioso (Augé, 2004), desprovisto de su pesada materialidad, donde además se vea protagonista de las más perfectas situaciones y en los más agradables contextos; en general, el personaje debe ser un reflejo en donde todo aquello que se es, que se fue o que se querría ser puede encontrar un punto de convergencia. Es aquí en donde la satisfacción narcisista ahora es posible por otro medio que el de la fantasía y en donde el anhelo de completud está solamente a un “click” de distancia de ser alcanzado.

Ahora bien, al igual que se cuida y se ama la imagen del Yo ideal que se tiene, el personaje que se crea en el “perfil” también se convierte en objeto de dichas consideraciones; ésta construcción deviene también, a su vez, objeto de amor



y cuidado. El usuario completa la información personal que se encuentra en las opciones de las interfaces que posee la red social y selecciona de entre las publicaciones aquellas que van acorde con su imagen ideal; tiene particular cuidado en escoger sólo aquellas que realcen algún atributo que se tenga o se crea tener y desdeña aquellas que no van acorde con la mejor presentación de sí, ignorándolas o bien eliminándolas. Se produce así una satisfacción de índole narcisista al escoger, compartir y observar las propias publicaciones que confirmarían la tan anhelada completud.

Existe una funcionalidad en la interfaz de la red social cuya utilización por el usuario ejemplifica de manera precisa el cuidado de que es objeto el propio “perfil”. En la “configuración de biografía y etiquetado”, existe una opción llamada “ver como”; dicha opción permite comprobar lo que pueden ver otras personas en la “biografía” o “perfil” del usuario; una vez se ha accedido a esta opción, lo único que se tiene que hacer es escribir el nombre de otro usuario, que se cree revisará dicho “perfil”. Así, inmediatamente se mostrarán en la pantalla las publicaciones que son vistas por otros, es decir, se muestra cómo ven otros usuarios la “biografía” propia. Así, aquel que utiliza esta función puede guiarse para comprobar si efectivamente otros ven en su “perfil” exactamente lo que quiere mostrar.

Ahora bien, al igual que se cuida ésta imagen que es la “biografía”, también se le ama y por lo tanto, se le protege. No todo en Facebook se puede prever, y en la dinámica misma de “red social”, el usuario está expuesto a las numerosas publicaciones de aquellos que tiene agregado como contactos. El propio “perfil” puede ser objeto de dichas publicaciones, que pueden ir en contra de las que el usuario ha compartido y por lo tanto ser tomadas como ataques a la propia imagen ideal, al propio Yo. Cabe la posibilidad, de que la respuesta a dicha intromisión sea, a su vez, el ataque devuelto contra el otro, ya sea respondiendo con un comentario, eliminando la publicación o aún eliminando a dicho usuario.

Sin embargo, también puede suceder lo contrario, que las publicaciones de otros usuarios exalten las propias que se han compartido. Un “me gusta” o un comentario a manera de elogio pueden convertirse en el aliciente para la satisfacción narcisista que provoca el verse reconocido en la imagen que se presenta de sí. Pues en últimas, eso es lo que se busca, el reconocimiento por

parte del otro, la confirmación de la propia imagen ideal, la corroboración por medio de la experiencia de que la presencia de completud y la ausencia de falta es efectivamente no un anhelo a alcanzar, sino una realidad.

#### 4. Conclusión

Comenzando éste escrito señalamos que no es nuestra intención satanizar Facebook. No desconocemos todas las utilidades de las redes sociales, y en especial ésta en particular, la cual ha resultado ser una herramienta muy práctica y eficaz. Los usos posibles de su plataforma y sus funcionalidades han contribuido a que, por ejemplo, se reencuentren familiares y amigos que habían perdido el contacto hacía mucho tiempo, que la información encuentre una forma sencilla de ser transmitida, que gracias a ella el lazo que se establece con el otro puede fortalecerse un poco más; en definitiva, Facebook ha traído consigo una gran cantidad de ventajas y provechos, y sería erróneo no considerarlos.

La experiencia investigativa nos llevó a figurarnos, a partir de la pregunta por los usos que los sujetos de investigación daban a sus perfiles, las expresiones del *Yo ideal* presentadas anteriormente. No podemos negar el hecho de que a pesar de todas las ventajas y utilidades, algo del orden del ideal –del anhelo de completud, el deseo de reconocimiento y la satisfacción narcisista– está presente en los usos de la red social; por ello, es preciso reconocer que todo está en la posición que se tome frente a la misma y, por ende, en los usos que se le pueda dar. Depende de cada usuario conocer y reconocer qué tanto de él está implicado en aquello que convoca con su mano una vez que enciende la pantalla.

#### Referencias

- Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. En *Obras completas: tomo XIV*. Argentina: Amorrortu. 1979
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras completas: tomo XXI*. Argentina: Amorrortu. 1979

- Hazaki, C. (2010). *El cuerpo mediático*. Buenos Aires: Topía editorial
- Lacan, J. (1981). Los escritos técnicos de Freud. En *El seminario, libro I*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2013). *Escritos I*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2009). *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona: Anagrama
- Sahovaler, D. (2009). *El sujeto escondido en la realidad virtual: De la represión del deseo a la pornografía del goce*. Buenos Aires: Letra Viva



## **Ley y violencia en adolescentes: una mirada desde el psicoanálisis**

Dayana Katherin Montenegro Gamboa  
katherin09032007@gmail.com

Claudia Lorena Tobar Soto  
lorenatobar16@gmail.com  
Universidad Santiago de Cali, Cali Colombia

La adolescencia ha representado una etapa crítica en el inicio de actividades violentas, —especialmente en casos delictivos—, tema que atrae el interés de los entes gubernamentales, sociales y científicos, proponiendo innumerables campañas de “promoción y prevención”. Aún así se han duplicado los casos de conductas delictivas entre los jóvenes adolescentes menores de 18 años. Según datos de la Policía de Infancia y Adolescencia, durante el 2013 en Cali, se presentaron 2263 casos que involucran menores de edad; así mismo, fueron conducidos a estaciones de los distritos de policía, un total de 2543 menores de edad. Se reporta de igual forma, que los adolescentes entre los 15 y 17 años son los más capturados por la Policía Nacional y otros organismos. Durante el año 2013, el 39.7% (1011) de los adolescentes capturados estaban alrededor de los 17 años de edad, el 30% (766) alrededor de los 16 años y el 20.6% (524) alrededor de los 15 años. Esta situación no presenta ninguna variación durante el primer trimestre del 2014, donde se evidenció que el 37.2% (365) de los adolescentes se encuentra alrededor de los 17 años, el 29.6% (290) alrededor de los 16 años y el 23.1% alrededor los 15 años. Se observó un aumento en capturas de adolescentes alrededor de los 17 años.

Precisamente, esta investigación está inmersa en el proyecto macro que tiene como título Jóvenes infractores: subjetividad, cultura y acto infractor” del semillero de investigación en psicoanálisis Lôgos, donde se pretende

describir y analizar las motivaciones subjetivas y culturales que han permitido el acto delictivo en (un grupo de) jóvenes adolescentes de la ciudad de Cali. Se realizó una monografía, con el apoyo de entrevistas a jóvenes que cometieron homicidio, y a través del relato de vida conocer las motivaciones subjetivas de este acto. En este trabajo se encontrará con una aproximación a los componentes y conceptos claves que sirvieron como base para llegar al resultado final, entre éstos están: el Código de Infancia y Adolescencia, los lineamientos éticos para este tipo de investigaciones y el lugar en donde se llevó a cabo el estudio. Así mismo se abordó la representación psíquica y la manera en que el niño, en tanto sujeto deseante, integró así mismo la prohibición llegando a fundar su propio límite, gracias al lenguaje y el mundo simbólico en el que vivimos en donde existen multiplicidad de sentidos que no permiten la satisfacción del deseo, de tal forma que siempre se vivirá en falta.

Así pues, a finales del siglo XX, se han venido relacionando el derecho y el psicoanálisis, argumentando que ambos discursos son atravesados por la filosofía, la ética y la moral. Sin lugar a dudas, esta relación ha sido fuente de controversias, como, por ejemplo, el hecho de que el sujeto del derecho no es el mismo sujeto del psicoanálisis, y por la atención de ambos discursos frente a la actuación de los sujetos que pueden producir consecuencias, especialmente cuando esos atraviesan el límite de lo privado y se sitúan en el terreno del delito y el crimen.

Considerando que ambos discursos plantean que existe un sujeto, no se puede desconocer que existe una diferencia como lo expresa Luis Seguí en el libro *Sobre la responsabilidad criminal. Psicoanálisis y criminología* (2012) y consiste en que mientras para el derecho el inconsciente no existe en el momento de juzgar un acto, el psicoanálisis no concibe al sujeto sino como sujeto del inconsciente, con diferencias en cuanto al criterio y la responsabilidad.

Teniendo en cuenta que la psiquiatría se ocupó temporalmente de la relación entre la locura y el crimen, dando origen a la psiquiatría criminal, el psicoanálisis, con Freud, se empezó a interesar en las motivaciones e impulsos de los sujetos delincuentes y su relación con el inconsciente, por medio de la conferencia La indagatoria forense y el psicoanálisis, escrita en el año de 1906, y que consiste en una conclusión de la posible colaboración entre el

psicoanálisis y la actividad judicial, proponiendo separar la dimensión de la culpa y la responsabilidad del sujeto de la punición regulada por el aparato jurídico. El delito le interesa a Freud, en tanto puede esclarecer algo de la moral y de la culpabilidad. En su artículo Los que delinquen por conciencia de culpa, otro que tiene mucha relación con este estudio, propone excluir de su indagación “a todos aquellos que cometen delitos sin sentimiento de culpa ya sea porque no han desarrollado inhibiciones morales o porque en su lucha contra la sociedad se creen justificados por sus actos” (pp. 339). Otro que expresó su interés por este tema fue Lacan, a partir de la tesis De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, escrita en 1932 y en los textos La agresividad en psicoanálisis y en la ponencia Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología, escritos en 1948 y 1950 respectivamente.

Por otra parte, se dice que para ser capturado por el discurso de la *ley*, se construyó el mito del asesinato del padre, el cual da origen al pacto entre los hermanos parricidas, partiendo del crimen primordial; esto da inicio a cómo el sujeto deberá comparecer como culpable para responder por esa deuda simbólica; Lacan en el *Seminario 3* (1984) dice: “El hombre está poseído efectivamente por el discurso de la *ley*, y con él se castiga, en nombre de esa deuda simbólica que no cesa de pagar cada vez más en su neurosis” (pp. 349). Retomando el tema sobre la captura del discurso de la *ley*. Lo dicho hasta que aquí, supone que la condición humana no predispone a los hombres a la sujeción voluntaria de sus instintos. Seguí (2012) señala que con Freud, a partir del mito del asesinato del padre se crea un momento histórico indeterminado del cual surge la *ley* en sus dos vertientes, la del derecho, y esa otra no escrita. Dicho de otro modo, “es el precio a pagar por el sujeto a cambio de una renuncia a las pulsiones asesinas e incestuosas, y la inevitable adscripción al malestar”. (Seguí, 2012, pp. 13).

Mientras tanto, desde Freud el psicoanálisis se ocupó de lo infantil, y situó en la niñez el tiempo y los procesos fundamentales de constitución del sujeto en tanto ser con capacidad para reconocer su imagen por medio de otro. En la niñez se constituye una imagen narcisista y se define la matriz de las identificaciones. Lacan la situó como el tiempo de incidencia estructurante de lo simbólico y de fundación de lo imaginario, constitución que abre la posibilidad de relación con el propio cuerpo y con los otros.

Freud, (1986a, p.189), distinguió al niño del adulto en torno a la pubertad en: *Tres ensayos de teoría sexual* habla de “La metamorfosis de la pubertad”, pues en la infancia se hacen elecciones pero en *la adolescencia* se dan las elecciones de objeto sexual.

La pulsión anteriormente era auto-erótica, ahora sería sexual; esa que tiene como meta su propia satisfacción, la búsqueda de placer. Es necesario aclarar que la sexualidad es más amplia que la genitalidad, dado que se pueden observar muchas manifestaciones en donde está en juego el placer sexual y no se incluye el acto sexual en sí mismo. Éstas no son, en todo caso, más que una primera elaboración que hace el sujeto de su encuentro con el deseo del Otro y con lo traumático de la pulsión.

Se podría decir que en la adolescencia se pone a prueba lo encontrado en la infancia, pues, probablemente, le resultarán insuficientes para descifrar un nuevo tipo de goce, el sujeto debe dejar atrás los objetos incestuosos para darle paso a los objetos sexuales y a la angustia.

Nuestro aparato psíquico se forma a partir de esa primera *ley* para el psicoanálisis: la prohibición del incesto, fuente de la oscura culpa, que se da por el deseo imposible de poseer a la madre y matar al padre, en conflicto con el afecto que se le tiene, y con esto no nos referimos a la madre ni al padre biológico, sino a todo el lugar simbólico que puede o no ocupar esa persona, padre o madre, en la expresión simbólica producida por el niño; cómo se sitúan en su representación psíquica y en la manera en que el niño, en tanto sujeto deseante, integró en sí mismo la prohibición, llegando a fundar su propio límite. Es aquí donde el deseo fracasa y jamás será satisfecho, por la sencilla razón de que hablamos, pues estamos inmersos en un mundo simbólico, donde todo adquiere infinidad de sentidos, jamás se logrará la plena satisfacción del deseo, por lo tanto siempre viviremos en falta.

Es por esto que el niño busca ser castigado, Freud (1986b) habla de que “En ciertos niños puede observarse, sin más, que se vuelvan «díscolos» para provocar un castigo y, cumplido éste, quedan calmos y satisfechos” (pp. 339). En estos actos se puede ver el sufrimiento en que nos encontramos por esa falta del deseo no satisfecho; de esta manera el sujeto se autoimputa castigos por medio de actos que lo perjudican. Esta necesidad inconsciente que opera



como una pulsión de muerte, se expresa en la repetición como malestar del sujeto en la cultura velado por el sentimiento de culpabilidad. Cuando se habla de repetición se refiere a que hay una búsqueda incesante de goce, porque al repetirse igual se pierde, por lo tanto retorna y sin embargo ello produce algo de fracaso e imperfección. Y lo que se inscribe en ambas perspectivas, es decir en la repetición y en el goce mismo, es “propriadamente lo que va contra la vida”. (Lacan, 1992, pp. 55).

Así pues, los actos están conectados a lo inconsciente siendo éste quien los dirige y por tanto se convierten en expresión del mismo; es por esto que Freud se interesó por el delito, ya que le permitió plantearse el problema de la culpa y la responsabilidad del sujeto, no sólo como un acto cometido por el yo para examinar su realidad, sino porque concebía la existencia del sujeto que tiene un saber no sabido. Está *culpabilidad* se puede definir como el registro de la falta, es decir aquello que indica que hay un sujeto, hay algo que opera como límite impuesto por él mismo, insertado en la cultura, en el orden simbólico, lo que revela a un sujeto cuya sexualidad llega más allá de lo que estamos dispuestos a admitir y un sujeto en el cual la represión actúa mucho más inadvertidamente de lo que suponemos.

Es importante precisar que todo *acto* realizado por un sujeto trae una consecuencia, para sí mismo y para los otros. Si se trata de un *acto delictivo* en donde no haya una conciencia del mismo es la justicia penal a quien le compete determinar si es culpable o no, y por tanto que tipo de sanción merece, si por el contrario el *acto* fue cometido premeditadamente en pleno estado de conciencia la justicia penal favorece el proceso del establecimiento del grado de responsabilidad del imputado. Para el psicoanálisis la responsabilidad de la *ley* penal se diferencia, puesto que es primordial trabajar con el sujeto, para que éste dé una *significación* a ese *acto delictivo* y se involucre éticamente en su acto, haciéndose responsable, de lo contrario la pena o *el castigo* carecería de efectos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr., Espinosa, O., Culpabilidad, derechos humanos y psicoanálisis, en *Revista colombiana de psiquiatría* en el año 1998, Universidad Nacional Bogotá Colombia. El pensamiento freudiano se opone a las consideraciones, hasta entonces universales, que imaginan una humanidad sometida a leyes divinas y culturales ante las cuales el hombre sería proclive a la violación: el orden social tendría por función el castigo de esas faltas. En la gran inversión freudiana se afirma que más bien la humanidad y sus leyes serían el resultado de un crimen original que explicaría la existencia de los dioses y de las leyes con sus correspondientes castigos. Es por consiguiente la culpabilidad la que hay que tratar, más que la falta misma, puesto que es de aquella que proviene el sufrimiento que se desprende del combate entre el sexo y la ley.

Así pues, el psicoanálisis da cuenta de cómo se subjetiva lo prohibido y cuáles son las causas que llevan a los hombres a precipitarse en el mundo de lo ilícito, ligado a la culpabilidad y al inconsciente. Es posible incluir el *acto delictivo* como un acto que va a transgredir una *ley*, tal *acto* es llevado a la penalización por la misma ley de diversas maneras según el sitio donde se ha cometido, y a su vez es indispensable mencionar que si bien en todos los sujetos se encuentran los pensamientos, fantasías, impulsos, no todos traspasan el límite e infringen *la ley*, ¿a qué se debe, entonces, que unos sí cometan *el acto delictivo*? ¿Puede ser que esto se deba a la responsabilidad moral que el sujeto tiene frente a sus *actos*?

Conviene subrayar que mientras los adolescentes reniegan de sus actos, no pueden asumirlos como propios. Si están siendo castigados por una culpa que no asumen, es por eso que el castigo no es realmente efectivo para aliviar sus tormentos por vía de la justicia restaurativa. Sin embargo, como la culpa se puede negar pero no puede desaparecer, se piensa que esta culpa, que se ha apartado de sus conciencias, es tramitada a través del sufrimiento corporal; fiebres, temblores, abatimiento físico, insomnios; como se dijo anteriormente, Freud (1986c), refiriéndose a los casos en que el sentimiento de culpa no aparece en la conciencia sino antes, se dice que había podido demostrarse su preexistencia, por toda una serie de otras manifestaciones y efectos. También se puede observar, antes de cometer el crimen, una serie de otras manifestaciones –que expresan, no el sentimiento de culpa (inconsciente)– anteriores a la acción infractora (sufriendo previamente una gran tensión la que se alivia después de cometer la falta por la expectativa del castigo que conlleva la reparación).

Como lo expresa Gallo (2007), en *El sujeto criminal: una aproximación psicoanalítica al crimen como objeto social*, el nexo para el pasaje del *castigo* a la *responsabilidad* es la *culpabilidad* del sujeto. El asentimiento subjetivo al castigo implica la culpabilidad del infractor, que se hace responsable de su acto. Sin embargo, es frecuente que un infractor cumpla una condena sin hacerse cargo del delito cometido y sin sentir culpa alguna.

Como consecuencia la ley, no del todo legisla, pero cuanto menos legisla, lo que se filtra es pura tentación de goce y el sujeto sólo puede defenderse mediante una huida provocando un impedimento real frente a la inundación

de goce mortífero. El acto deberá en este caso tener efecto de inscripción en tanto ponga límite a ese goce que impide el deseo.

Ahora bien, si lo que está en la sociedad se llama con el término responsabilidad, no es fácil aislarlo de un código legislativo, mientras no se trate de simples deberes. Y en esta sociedad en donde lo escrito no existe como ley penal, entonces no se podría hablar de responsabilidad sino de la asociada a las creencias imaginarias y la tradiciones simbólicas; gracias a ellas algunos individuos un *castigo* se motiva con el mismo rigor que debería imponerse cuando se trata de las instituciones como el Centro de Formación Juvenil Valle del Lili. La entidad responsable no puede, sin embargo, ser siempre equivalente en todo lugar, porque la forma del *castigo* que le es detectado a un trasgresor se constituye como en un rasgo distintivo de la organización social en la que se sustenta.

No se trata entonces de castigar un acto, si no a un hombre considerado infractor de ley, por insignificante que sea, con una personalidad a la que supone un riesgo de criminalidad. En esta lógica se cumple lo que dice Foucault (1993, pp. 115) en *La vida de los hombres infames*: que en una sociedad de derecho, la sanción no tendría por objeto castigar al sujeto que ha trasgredido la ley por decisión propia sino hacer disminuir “el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión”.

El siguiente aspecto trata sobre la *violencia*. Para empezar a hablar de *violencia* desde el psicoanálisis es necesario dejar claro que aunque *violencia* y *agresividad* tienden a emplearse como sinónimos, su significado varía, aunque en muchos casos el límite que separa la una de la otra es difuso y suele confundirse. Se dice que la *agresividad* es estructural al sujeto; la *agresividad* según el diccionario de Laplanche y Pontalis (1996), se define como:

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. (pp. 13)

De acuerdo con lo anterior, la agresividad es común a todos los seres vivos y Lacan en su informe de 1948 titulado *La agresividad en psicoanálisis*<sup>2</sup> (2003), expresa que en lo que se refiere al sujeto “es una tendencia correlativa de un modo de identificación que llamamos narcisista, que determina la estructura formal del yo y las posibilidades del hombre con el mundo”, dicho de otra manera, esa concepción imaginaria reconduce a que el sujeto pueda incluirse en el lazo social que conocemos como “normal” y el malestar que siempre está presente en este lazo no desemboque en la perversión o en una psicosis.

Para comprender la agresividad en psicoanálisis, se plantea que el lenguaje es la intrusión ante la sociedad, donde se constituye durante y hasta después del final de su vida. Mediante el lenguaje y los significantes el sujeto se habitúa al lazo social. Todo aquello en relación con el inconsciente, el cual puede llamarse también el discurso del gran Otro. Cuando el sujeto ingresa al vínculo social en busca de su objeto perdido, aparece la intensión agresiva, es decir, cuando el sujeto quiere alcanzar su satisfacción total o deseo que deviene del gran Otro, suele consumir ese potencial hasta llevarlo a un punto en el que lo agresivo se evidencia en acto.

La noción de agresividad como intención y como tendencia inherente a la relación con el otro, no basta para entender todo acto violento, pero remite al ser humano a determinar el carácter pasional del yo humano que no viene de la imagen del individuo sino de la tensión que se instala entre los dos por la identificación que se da, pues es en el Otro donde se capta el deseo propio y es a partir del Otro que se puede captar la propia imagen. La inclinación agresiva del sujeto es una práctica pulsional, originaria, producto de la pulsión de muerte y la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso, es decir su malestar.

Aclarado el concepto de agresividad, nos adentramos a la definición de *violencia*. La *violencia* desde la teoría psicoanalítica ha aportado muchas reflexiones para quienes desarrollan este concepto. Freud en el texto *¿Por qué de la guerra?* (1986d) plantea “los conflictos de intereses entre los hombres se zanján en principio mediante la violencia”. Con ello empieza a exponer las diferentes causas o motivaciones que llevan al ser humano a concebir la

---

<sup>2</sup> Aunque este texto habla de la agresividad que se da en el dispositivo analítico, sirve también para pensar la agresividad como condición humana.

guerra como medio para alcanzar el poder, con el fin de explicar a Einstein el porqué de las guerras en el mundo. Así mismo, introduce en este contexto el término identificación y pulsión de agresión o de destrucción, con los cuales intenta discutir sobre las tendencias humanas entorno a su naturaleza

Por lo anterior, es necesario esclarecer que este término es dueño de unas imprecisiones considerables; se habla tipos de *violencia*, al punto que autores como Françoise Heritier lo señala como una temática, José Sanmartín en el libro “¿Qué es esa cosa llamada violencia?” (2005) define a la *violencia* como:

La violencia es agresividad, sí, pero agresividad alterada, principalmente, por la acción de factores socioculturales que le quitan el carácter automático y la vuelven una conducta intencional y dañina. La violencia no, es pues, biología pura: es biología solo en lo más hondo de su ser, en su nivel más profundo, un nivel que se encaja en un entramado sociocultural que cambia casi por completo su carácter. En definitiva, la violencia prácticamente desaparece bajo el peso del ambiente. De lo dicho se desprende que la violencia es una conducta intencional y dañina. Esa conducta puede ser activa o pasiva, es decir, hay violencia por acción, pero también violencia por inacción u omisión. Yo puedo golpear a alguien porque quiero, y eso es una muestra de violencia; pero también puedo dejar intencionalmente de hacer algo que es necesario para preservar su integridad su integridad psíquica o física, por ejemplo, puedo no darle la medicina al anciano que la necesita, y eso es también violencia. Para este último tipo de violencia se reserva el nombre negligencia. (pp. 11).

Se dice que la *violencia* se origina en la condición humana y entiéndase por condición humana al resultado de la inscripción de la cultura y el lenguaje en el organismo del bebé que nace y crece en medio de una cultura particular, siendo la *violencia* tan humana como lo dicen los teóricos. Sampson en su artículo *Reflexiones sobre la violencia la guerra y la paz* (2001), plantea interrogantes sobre la agresividad, la agresión y la *violencia* humanas, que exigen, desde tiempos inmemorables, la reflexión ética y política, de las cuales se resaltan preguntas sobre “¿Cómo es posible que el ser humano, reputadamente racional, sea el animal más sanguinario y despiadado con su semejante?”; pues es difícil encontrarse con actos de carácter tan horroroso en un animal, como los que el hombre ha demostrado que pueda realizar. Las actitudes que comúnmente se denominan “violentas” corresponden en gran medida a lo que Freud denomina como propio de la agresividad, quiere decir a la mezcla pulsional realizada secundariamente a partir de los grandes dinamismos de base. Freud usa el término de *violencia* en su escrito ¿Por

*qué de la guerra?* (1986d); se refiere a la *violencia* como una tendencia inherente al ser humano, mientras que en *Tótem y Tabú* (2010c) afirma que hay un anhelo natural a matar que está presente en el inconsciente, situando lo *violencia* originaria como fundante, mostrándonos un padre primitivo todopoderoso sobre los miembros de la horda, pero también *violencia* de los hermanos por desembarazarse del tirano e instaurar una sociedad basada en el totemismo y la exogamia.

Siendo la *violencia* una condición humana, que se ayuda socialmente, por la organización simbólica cultural, puesto que actúa como un regulador, y es crucial en la construcción inconsciente de la identidad, ésta ingresa en el inconsciente en la forma de la presencia del padre como rival amoroso por la madre; es a través de esa posterior identificación como se interiorizan las leyes y valores de la cultura que el padre representa simbólicamente.

Por lo anterior, se intentaron desplegar los cuestionamientos que propone la investigación y las posibles respuestas que se efectuaron en la práctica analítica; se realizaron unos encuentros grupales con algunos adolescentes del Centro de Formación Valle del Lili; en donde se tocaron los aspectos que a la manera de un péndulo, los cuales conforman un vínculo necesario e imprescindible que implica un movimiento de acercamiento y separación que constituye un estilo que es propio de la especificidad de las angustias en juego en la adolescencia y en su situación de “jóvenes *infractores*”.

Las normas, también llamadas leyes, son transmitidas por la palabra. Lo moral, la norma social, hace parte de esta transición inventiva por el hombre. Existe entonces una cadena de significantes que interactúa y se rompe en su infancia, lo cual causa en él una separación. Esta separación se convierte en un motivo de búsqueda del objeto perdido allá afuera en lo social. Es posible que los adolescentes que se dedican a trasgredir la ley, por medio del asesinato, tengan mayor disposición al acto; lo anterior y teniendo en cuenta la normatividad vigente que promueve pequeñas medidas para adolescentes infractores de la ley penal. Razón por la cual algunos de estos jóvenes manifiestan “es que cuando somos menores, sabemos que no pagamos muchos años acá, por eso no nos preocupa que nos agarren, porque sabemos que matamos y ese muerte no nos va a costar mucho, ya siendo mayor de edad, si no me puedo dejar agarrar, porque me encierran en la cárcel y eso si es duro, yo no voy a pagar

40 años en una cárcel”. Esta expresión demuestra que la agresividad en el sujeto que se dedicó a matar a otro, ha sido una variable presente en su entorno social y una influencia que se puede evidenciar en su estructura psíquica.

Por otro lado *la violencia* es distinta, existe en esta una cierta finalidad simbólica; este ya es un fenómeno tanto individual como grupal. Cuando la estructura de leyes se trasgrede, ahí aparece la *violencia*; entonces podría decirse que, la respuesta ofrecida no está tan lejos de la realidad; es importante manifestar la idea que los menores tienen acerca de la relación entre *violencia* y poder, según ellos “entre más violento usted, más miedo le tienen, y el respeto de ahí pa’ ya va solo”. Dentro de este discurso pareciera que tanto la *violencia* como el poder van de la mano, y generalmente tiende a considerarse, que sin *violencia* no hay poder, o que sin poder la *violencia* se presenta, que la capacidad de *violencia* te ofrece reconocimiento.

Dentro del discurso de los adolescentes es importante puntualizar algunas disquisiciones sobre el tema, dado que *violencia* suele confundirse con autoridad, *agresividad*, temor y sobre todo, poder. Hay una diferencia sustancial entre el carácter instrumental de la *violencia*, su ligazón a la acción individual, la naturaleza grupal y, por lo tanto consensual, del poder. Se puede pensar que a mayor capacidad de *violencia*, mayor poder. Y también se puede pensar que la ausencia de poder desata la *violencia*; o que a mayor *violencia*, menor poder.

Se logró incorporar a modo de aporte la perspectiva de escucha analítica, que al principio generó controversia por el enfoque teórico a realizar, pero más adelante el hecho de ofrecer un espacio diferente a los ya dados, en donde el *adolescente* habló sin los requisitos administrativos comúnmente utilizados, generó un alto impacto en la población *adolescente*. Lo que se dice no va con el ánimo de criticar al personal del Valle del Lili, solo a reconocer la importancia de no enfocar simplemente la mirada en sobre la forma que sobresa de la pobreza, la magnitud de la distancia de los sujetos respecto de los ideales de la cultura (lo que se considera pobreza intelectual o falta de estímulos económicos), ya que estas premisas imaginarias comúnmente utilizadas en muchos casos no permite escuchar, no deja reconocer el deseo del sujeto en la transferencia. De ahí que se ofreció una integración con el Otro social, pero con el fin de ofrecer un lugar para el

adolescente, promover la movilidad, expandir el común cotidiano de los jóvenes, y en esta perspectiva, de clausurar la repetición y el repertorio contextual, abrir la posibilidad de acercamiento y conocimiento de lo social desde otras perspectivas.

Nos cuestionamos esas ideas que se vuelven asistencialistas (que no son difíciles de construirse una vez se entra en el campo de relación: adolescente, información y contexto); que plantean a esos actos trasgresores de los menores basándose en esas condiciones de vida “inadecuadas” o proporcionadas por lo que “tocó porque no hay más” como ellos mismos lo expresan. Lo que acarrea como consecuencia una desresponsabilización por parte de los adolescentes que finalmente aceptan ese papel de víctimas que se les asignó.

El sistema de responsabilidad judicial, sin medir consecuencias adopta modelos de otros países para adentrarlas en un contexto totalmente diferente; proponen que el desarrollo de conciencia tiene que ver con la mayoría de edad, o del desarrollo psicosocial y el biológico, de tal manera que aunque el adolescente puede ser “consciente” de esos actos infractores, no tendría la capacidad de responder por los mismos.

Frente a esto, hay que tener en cuenta que además de la etapa evolutiva en la que el sujeto se encuentre, la estructura psíquica es la que determina cómo incursionar en su intervención ya sea jurídica, analítica o social; por esto es de vital importancia establecer una particularización que conduce a la pregunta de la historia de vida de cada sujeto, especialmente esa forma de relacionarse con el Otro, para reconocer cómo se inscribe en la cultura, cómo está su legado simbólico, y la inmersión en la *ley*, con el fin de averiguar las motivaciones de ese acto infractor que van más allá de los obstáculos educativos, económicos, laborales, familiares, y que puedan guiarse de una forma más profunda en las tipologías de sujetos infractores que necesitan otros puntos de vista.

Lo anterior nos recuerda la constante participación de los padres, como figuras ambivalentes que pueden salvar o castigar a un sujeto, pues no es muy necesario que estos sean “empíricos”, “confiables”, “ausentes”, “ángeles” o “demonios” para que ese agujero en la *ley* se manifieste, debido a que todos producen síntomas, si bien diferentes, pero difícilmente explicables, si el registro de lo real se entendiéndolo como el que no produce ningún extracto



entre imaginario y simbólico, a su vez la trasgresión les sirve para darse una *ley*. Así que, muchos de los actos infractores tienen como fin un llamado al padre. Evidenciado esto en las entrevistas realizadas, los menores expresaron que hay exceso de sanción más que protección, pero esta protección se entiende como esa función paterna que les permita reencontrar un lugar en la *ley* como sujeto.

Al parecer si hay un “real” o una brecha en la *ley*, muchos seguirán usando el delito para crearse una *ley*. En cuanto a los actos delictivos, se evidencia que su aparición se da a partir de la fractura en el respeto por la *ley*, la carencia de valores y una moral que no logró ser instaurada adecuadamente en su resolución edípica; por otro lado también se encontró la exclusión social de la que son objeto estos jóvenes, generando un grado de desesperanza y de rabia.

El recorrido que decidimos hacer durante esta investigación, nos permitió ratificar que desde el psicoanálisis si se puede hacer un trabajo interdisciplinar de la mano del campo jurídico, yendo más allá de lo que los hechos muestran como “obvios”, corroborando lo que las teorías tradicionales permiten vislumbrar, dando la respuesta a nuestra pregunta.

El psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran apresar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Más bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, sigue tanteando en la experiencia, siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión. Freud (1986e, pp. 249).

Con esta cita se pretende evidenciar que este trabajo queda abierto para próximas investigaciones; la segunda fase del proyecto macro que tiene como título Jóvenes infractores: subjetividad, cultura y acto infractor del semillero de investigación en psicoanálisis Lôgos, liderado por el docente Héctor Reynaldo Chávez.

## Referencias

- Freud, S. (1986a). Tres ensayos de teoría sexual. En: *Obras completas, Volumen VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986b). Los que delinquen por conciencia de culpa, en Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico, En: *Obras completas, Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986c). Tótem y Tabú, En: *Obras completas, Vol. XIII*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1913.
- Freud, S. (1986d). ¿Por qué la guerra? En: *Obras completas, Volumen XXII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986e). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En: *Obras completas, Volumen XXII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault M. (1993). *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires. Argentina: Ed. Museos de Buenos Aires.
- Gallo, H. (2007). *El sujeto criminal: una aproximación psicoanalítica al crimen como objeto social*. Medellín: Ed. Universidad de Antioquía.
- Lacan, J. (1984). *Seminario 3. Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El reverso del psicoanálisis. El seminario, libro 17*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2003). Agresividad en Psicoanálisis, en *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Laplanche, J. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, México, Barcelona: Paidós.
- Sampson, A., (2001) Reflexiones sobre la violencia, la guerra y la paz. *Violencia, Guerra y Paz: Una Mirada Desde Las Ciencias Humanas*. En: *Colombia ed.* Cali:Facultad de Humanidades Univalle.
- Sanmatín, L. (2005). ¿Qué es esa cosa llamada violencia?, México: Ariel, Número monográfico de la *Revista Diario de Campo*, México, INAH.
- Seguí, J. (2012). *Sobre la Responsabilidad Criminal. Psicoanálisis y criminología*, España: Fondo de Cultura Económica.

# Gestos: Êthos cínico, profanaciones y formas de vida en una política por venir<sup>1</sup>

Javier Rojas  
Xaviered22@hotmail.com  
Universidad del Valle, Cali, Colombia

## 1. Introducción

Pensemos en un gesto infantil importante en el desarrollo: todos nos hemos encontrado en algún momento frente a un pequeño niño que imita nuestros movimientos más simples, nuestras palabras más cotidianas; no importa lo que intentemos hacer para salir de esa relación cíclica y repetitiva, que por alguna razón se nos hace extraña en su familiaridad, siempre el intento fracasa, cada pequeño desplazamiento de nuestros miembros, gestos faciales, palabras proferidas, son capturados por el otro quitándoles su característica de ser medios para conseguir un fin. El niño en su “mímica dramática” exhibe el gesto como puro medio sin fin.

Este hecho puede tomarse como un pequeño ejemplo de la función del gesto como la exhibición de un puro medio sin fin. Otros ejemplos abundan y Agamben (2001) ha hecho notar con audacia algunos de ellos: la danza no es más que el gesto que presenta y soporta los movimientos corporales apartados de un fin, pertenece, al igual que el cine, más al terreno de la ética y la política que de la estética.

---

<sup>1</sup> El presente artículo hace parte de la Tesis de Maestría en Filosofía *Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo*. Una versión ampliada se encuentra disponible en la *Revista Científica Guillermo de Ockham* de la Universidad de San Buenaventura, Cali - Colombia. Referencia: Rojas-Martínez, J. (2015). El gesto cínico: Notas sobre la política que viene. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 13(2), 129-135.

En *Notas sobre el gesto*, Agamben (2001) analizará que a finales del siglo XIX la burguesía occidental había perdido definitivamente sus gestos. Un gesto cotidiano, como el caminar, podía ser objeto de un análisis “científico”. El nombre de Gilles de la Tourette se convertirá en un referente ineludible en el análisis de lo que podríamos llamar “una catástrofe generalizada de la esfera de la gestualidad”, el síndrome de Tourette (Agamben, 2001, p.49). El texto *Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalia*, es un ejemplo de cómo los gestos más cotidianos eran apresados por un dispositivo<sup>2</sup> para asignarles un nuevo fin en la configuración de una subjetividad, de una identidad, el lenguaje científico le daba un rostro, lo convertía en un síndrome.

Dos preguntas necesarias para entender la hipótesis que se anuncia ya en el título de este escrito. Por un lado ¿Qué es el gesto? Y por el otro ¿Qué relación existe entre el gesto y la apertura del êthos como posibilidad política profana?

## 2. El carácter profano del gesto

Aristóteles, referente ineludible en cualquier análisis sobre la ética y la política, realizará una distinción entre dos géneros de acciones, el actuar y el hacer, distinción necesaria para saber en qué lugar se ubica el gesto: “El género del actuar (de la *praxis*) es distinto al del hacer (de la *poiesis*)... porque el fin del hacer es distinto del hacer mismo; pero el de la *praxis* no puede serlo, pues actuar bien es en sí mismo el fin” (Aristóteles citado por Agamben, 2001, p.54).

El ejemplo de Varrón es ilustrativo:

El poeta puede hacer (*poiesis*) un drama, pero no actuar en él (*agere*, en el sentido de desempeñar un papel). El actor actúa en el drama pero no lo hace. Análogamente el drama es hecho (*fit*) por el poeta, pero no es objeto de su actuación (*agitur*); esta corresponde al actor, que no lo hace. De manera

---

<sup>2</sup> Agamben (2007) extraerá de Foucault tres puntos sobre la noción de dispositivo: 1.) Es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente a todo, que sea discursivo o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas. El dispositivo tomado en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos. 2.) Siempre posee una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. 3.) Resulta del entrecruzamiento de las relaciones de poder y de saber.

diversa, el *imperator* (el magistrado investido con el poder supremo), con respecto al cual se usa la expresión *res gerere* (llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo su responsabilidad), no hace ni actúa, sino *gerit*, es decir soporta (*sustinet*) (Varrón citado por Agamben, 2001, p.53).

Varrón vislumbra una tercera posibilidad, la de un sujeto que no es el que hace ni el que actúa sino el que soporta y asume su responsabilidad. Así mismo Agamben introduce, como una novedad, un tercer género de acción: el gesto.

[...] si el hacer es un medio con vistas a un fin y la *praxis* es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre medios y fines que paraliza la moral y presenta unos medios que, como tales, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines (Agamben, 2001, p.54).

Si la danza, como lo dije hace un momento, pertenece más al ámbito de la ética que de la estética, es precisamente porque exhibe, soporta, el carácter de medios de los movimientos corporales; la danza es un gesto.

Anotemos aquí que al sustraer de un fin, en este caso, a los movimientos corporales (piénsese por ejemplo que a través de diversos dispositivos éstos han sido puestos al servicio de la producción del capital) la danza al igual que el juego son una auténtica profanación.

Por *profanación* entendemos con Agamben (2005) la restitución al libre uso de los hombres de algo que había sido sustraído o separado por una esfera “sagrada”. El término en la obra del filósofo italiano designa entonces una posición política. Hay en la profanación una operación política cuando se restituye al libre uso de los hombres lo que el poder había confiscado por otro, incluyendo, entre otros, el uso del propio cuerpo y sus funciones.

Ahora bien, el gesto en su carácter profano tendría pues la función de comunicar una pura medialidad sin fin. Si pensamos en la función del capitalismo como productor de dispositivos subjetivantes, que crea sus sujetos apoderándose de sus medios para dirigirlos a un fin efímero, inaprensible, imposible (ya que se trata, en la era capitalista, del consumo cuya característica principal es la imposibilidad de usar), pensaremos el gesto en su función profanatoria, la de devolver el uso y sostener sobre sí, la constitución de un sujeto en la potencia y la posibilidad abierta por una medialidad sin fin. El-ser-en-el-lenguaje

tendría esta característica, la de aparecer justamente en el lenguaje sin poder ser enunciado por el mismo. La función autor de Foucault (1999) propuesta en su conferencia *¿Qué es un autor?* es un bello ejemplo:

[...] el autor no es otra cosa que el testigo, el garante de su propia falta en la obra en la cual ha sido “jugado”; y el lector no puede sino asumir la tarea de este testimonio, no puede sino hacerse el mismo garante de su propio jugar a faltarse (Agamben, 2005, p.93).

El autor, al que Foucault (1999) le asigna una función en la constitución de la obra, no tiene otro estatuto que este jugar a faltarse, no está presente como entidad sustancial en lo que ha escrito o elaborado, no podemos extraer del texto nada que lo haga aparecer en su completud; por el contrario, su presencia es el gesto en el límite de su propia ausencia:

Y así como el autor debe permanecer inexpressado en la obra, y sin embargo, precisamente de esta manera, atestigua su propia irreductible presencia, así la subjetividad se muestra y resiste con más fuerza en el punto en que los dispositivos la muestran y la ponen en juego. Una subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas, exhibe en un gesto su irreductibilidad a él. Todo el resto es psicología, y en ninguna parte en la psicología encontramos algo así como un sujeto ético, una forma de vida. (Agamben, 2005, p.94).<sup>3</sup>

Es esta forma ética, marcada por la indiferenciación de aquel que habla -es decir: el núcleo de la función autor- la que según Foucault tomará la escritura contemporánea; una forma que caracteriza al sujeto mismo dividido por el significante:

En la escritura no hay manifestación o exaltación del gesto de escribir; no, se trata de la sujeción [*épinglage*] de un sujeto en un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deja de desaparecer (Foucault, 1999, p.333).

Retengamos algo clave en lo dicho por Foucault: en la escritura a la que se refiere, hay una subjetividad que se sostiene en el gesto de escribir, gesto que

---

<sup>3</sup> Forma-de-vida denomina Agamben a la vida inseparable de su forma no reductible a la vida biológica. Se refiere así a la vida como posibilidad, como pura potencia, la posibilidad de poder hacer y poder no hacer. Los comportamientos humanos siempre conllevan una posibilidad, su característica principal sería la de poner en juego la vida misma en cada posibilidad de elección.

se despliega a la manera de una inversión, no sólo de las reglas y la regularidad de los signos ordenados de la escritura, sino también una inversión del autor concebido como una sustancia aprehensible en el conjunto de su obra, ya que en definitiva, aquel que escribe no deja de poner en juego su propia existencia, como sujeto de su propia elección no deja de desaparecer.

Esta visión es particularmente importante para inscribir la *forma-de-vida* cínica como gesto, puesto que el cínico representa la mueca del filósofo, destruye con una burla constante la propia figura del filósofo en la que, sin embargo, se inscribe su discurso. Dicho en otros términos, el filósofo cínico opera una desobjetivación y libera una potencia ulterior sobre la que su *bíos* se manifiesta en su carácter indiscutiblemente “otro”. El *êthos* cínico, su particular forma-de-vida, surgirá así del desencuentro entre procesos de objetivación y desobjetivación, como un resto; de ahí su apariencia aparentemente insoportable.

### 3. La profanación del cínico a través del gesto

Foucault (2010) ha señalado que la filosofía progresivamente se ha ido distanciando de su forma como “vida filosófica”: el *bíos philosophikós* ha dado paso a una filosofía más adaptada a los principios de la ciencia, dejando en el olvido el “ser filosófico” como forma de vida. Paradójicamente, el nacimiento de lo que podemos llamar filosofía se dio de manera indisociable con esta forma de ser filósofo que era ante todo una práctica, un ejercicio que se encarnaba y en el que se ponía en juego la vida misma.

Notemos por ejemplo que la cuestión de la “verdad” para la filosofía no se reducía a las condiciones en las que un enunciado puede reconocerse como verdadero o falso, como en la “verdad analítica”. Por el contrario la cuestión de la “verdad” estaba problematizada por la forma que se le puede imprimir a la vida para tener acceso a la verdad; desde este punto de vista, la “verdad” o el acceso a ella, implica una transformación. No hay nada más alejado de esta relación entre forma-de-vida y “verdad” que la ciencia con sus normas e instituciones quienes no esperan una transformación del sujeto para acceder a la verdad.

Podríamos decir que este tema del olvido de la “verdadera vida” como vida filosófica pudo ser una consecuencia de lo que podríamos llamar dos incautaciones: la confiscación del tema de la práctica de la verdadera vida por la religión y la institucionalización de las prácticas del decir veraz en la forma de una ciencia (Foucault, 2010). Dos incautaciones, dos formas de sustraer de la práctica filosófica el *bíos ethikos* para asegurar su control, para exhibir su capacidad de afirmar el uso exclusivo del mismo como una posesión sacra (la moral no tiene otra fuente y el saber científico tampoco).

Es justo en el límite de estas modalidades de sustracción que el cínico hace su aparición en la filosofía, como el escándalo de la “verdad”, como la mueca insoportable del *alethés bíos*, como gesto que nos recordará al niño y su “mímica dramática”. La *parrhesía* cínica, el decir veraz, característica de su *éthos* filosófico, sería la manifestación de la libertad de decirlo todo en una polis inestable que había perdido su autonomía (Vásquez-Gómez, 2014).

Si bien el tema de la verdadera vida era una cuestión central en la práctica filosófica, el cínico, sin salir de esta misma preocupación, invierte y altera su sentido, que había sido incautado, pues la verdadera vida había sido entregada a la superficialidad de una existencia despreocupada por el decir veraz. De ahí la importancia del “altera la moneda” en Diógenes como signo de veridicción, como una vida verdadera invertida y radicalmente otra, una vida que ha recuperado su forma (forma-de-vida) y crea, en ese límite, la posibilidad de elección en la que se juega la vida misma. No hay gesto más radical que aquel que pone en juego la vida misma, y al hacerlo convertir el vivir mismo en signo de la “verdad” encarnada.

Lo que aquí se quiere señalar es que el cinismo no nace en una cultura o una época diferentes, es un hijo de su tiempo y como tal se interesa por los principios que han sido fundamentales para la filosofía. Señalemos, por ejemplo, que el “cuidado de sí” es un principio que los cínicos seguirán como uno de los aspectos significativos de una verdadera vida. Se cuenta que Diógenes el cínico un día hablaba de cosas serias, de cosas de peso en la plaza pública, y sin embargo ninguno de los que por ahí pasaba lo escuchaba. Diógenes interrumpió su discurso y empezó a silbar; en un momento había una multitud rodeándolo, y Diógenes insultándolos les replica que tenían mucha prisa para escuchar tonterías, pero en cuanto a las cosas serias no



demostraban interés alguno (Foucault, 2010). En otra anécdota, Juliano al referirse a la imagen pura y esencial del cinismo dirá: “Quien desee ser un cínico serio (Kynikós einai kai spoudaios aner) debe comenzar ante todo a ocuparse de sí mismo a imitación de Diógenes y Crates” (Foucault, 2010, p.250). O la de Estobeo que cuando alguien le preguntaba si a su juicio el mundo era esférico o no, el respondía: “Mucho te inquieta el orden cósmico, pero no te preocupas en absoluto por tu propio desorden interior” (Foucault, 2010, p.250). Estos y otros innumerables ejemplos nos muestran a los cínicos siguiendo un principio fundamental para la vida filosófica como “verdadera vida”, como vida no separada de su forma, como forma-de-vida.

#### 4. El gesto cínico como posibilidad política profana

Sin embargo, existe en la historia del cinismo, un principio propio de su devenir filosófico que será el centro de la puesta en juego de su vida ante el *Otro de la ley*, y ante el otro de la mirada escrutadora, en una lucha agónica sin descanso que recuerda la “verdad” que devela el niño en sus acciones profanas, en sus juegos, en la construcción fantaseada de su cuerpo no sujeto a las leyes de la física, la fisiología, mucho menos a las leyes sociales, todas, a las cuales terminará por ceder en un intento por no sobrevenir abyecto o loco. Ese principio se formula bajo la inscripción del *Parakharattein to nómisma* (altera, cambia el valor de la moneda).

Pero, ¿qué significación puede tener ese principio de “alterar el valor de la moneda” para la forma-de-vida cínica? Foucault dirá que, generalmente, se le ha atribuido dos sentidos: uno peyorativo y otro positivo o neutro. Puede tratarse, por ejemplo, de una alteración deshonesta de la moneda, o por otro lado, de un cambio en la efigie impresa en la moneda, un cambio que permite restablecer su verdadero valor (Foucault, 2010).

Los cínicos siguen así un principio fundamental en toda la filosofía de su época, el “cuidado de sí” y otro vinculado a su propia historia el *parakháragon to nómisma*: altera el valor de tu moneda. Las relaciones entre ambos principios pueden ser ilustrativas: tenemos la posibilidad de alterar nuestra propia existencia a través del cuidado de sí, el verdadero valor de nuestra moneda se obtiene a través del cambio en la efigie. Se cuenta que Diógenes a través del

cuidado de sí alteró el valor de su moneda restableciendo su valor, ese trabajo sobre sí mismo del cual se desprenderá su existencia como un *alethés bíos*, lo llevará a un encuentro frente a frente con el soberano. El gran Alejandro dirigiéndose a Diógenes le confesará: “Si no hubiera sido Alejandro, habría querido ser Diógenes” a lo que Diógenes (el cínico) respondió: “pero el verdadero rey (la verdadera moneda) soy yo” (Foucault, 2010, p.255).

No debe asombrarnos la actitud de Diógenes ante el *Mégas Aléxandros* pues, en los significantes liberados en el principio cínico del *parakhárxon to nómisma*, se encuentra el origen de la inversión de la vida como gesto, como una vida otra, inversión voluntaria de las convenciones que regulan la vida en su ciudad y de los principios comúnmente aceptados por la filosofía. Además, podemos ver en el *Parakharattein* (alterar, cambiar) la idea de una alteración, una transformación que resuena como posibilidad de un *êthos*, y en el *nómisma* (moneda) palabra en la cual podemos aislar *nomos*, la ley que es necesario alterar o invertir y que resuena como un horizonte político por venir.

Hemos apuntado hasta aquí que el problema de la “verdadera vida”, el *alethés bíos*, es central en toda la filosofía griega. Efectivamente, se encuentra antes de los cínicos; por ejemplo, en Platón o en Jenofonte, como bien lo señala Foucault (2010). Y debemos notar que esta “verdadera vida” tendría los cuatro valores esenciales que el autor ya habría descrito para la palabra *alêtheia* en la clase del 7 de Marzo de 1984 de *El coraje de la verdad*. Así, una verdadera vida sería, en primer término, una vida no disimulada, es decir, que puede manifestarse sin reticencias a la mirada de todos. En segundo lugar, sería una vida sin mezcla, una vida que no accede a la multiplicidad de discursos impuestos que no son susceptibles de “verdad”. En tercer lugar es una vida recta, una vida conforme a los principios, las reglas y el *nomos*. La última significación que podría darse al *alethés bíos* sería la de una vida que escapa a la perturbación, a la corrupción y a la caída, una vida en esencia que es libre e independiente, no sometida a la dominación (Foucault, 2010).

Ahora bien, lo que se pretende mostrar aquí es que el cínico retoma las significaciones esenciales de la verdadera vida para acogerlas bajo el principio del “altera la moneda” y llevarla al límite y convertirla en gesto, una inversión, una mueca de una “verdad” que se había convertido ya en una convención.

El epíteto de “perro” asociado indiscutiblemente a los cínicos y que incluso ellos mismos se habían asignado, mostrará esa característica de gesto que constituye la inversión cínica de la verdadera vida. La vida del cínico es una vida de perro en cuanto carece de pudor, de vergüenza, de respeto humano —*el cínico hacía en público lo que sólo los animales se atreven a hacer* (Foucault, 2010, p.257) —, pero esta vida de impudor no es más que la inversión, el paso al límite, del primer valor de la verdadera vida, la vida no disimulada. Asimismo, la vida *adiáphoros* (indiferente) que no necesita de nada, que se conforma, al igual que los perros, con lo que tiene, con lo que encuentra, con lo que le arrojan, es llevada al límite como un escándalo, la vida sin mezcla. La vida diacrítica del cínico que le permite distinguir, entre la multiplicidad de los discursos, la *parrhesía*; vida que pone a prueba, vida que ladra a los otros. No es más que la inversión de la vida recta, la vida adaptada al *nomos*. Y por último, la vida de perro guardián (*phylaktikós*), vida de combate del cínico, vida que se entrega en vías de salvar a los otros (de ahí la importancia de las arengas del cínico en la plaza pública, siempre dirigiéndose a los otros, siempre exhortándolos al cuidado de sí y al decir veraz) será la inversión de la vida soberana, independiente, característica fundamental del *alethés bios* (Foucault, 2010).

Esta inversión de los principios de la filosofía y de la vida del ciudadano, caracterizada por la asunción de un *êthos* que lleva a la transformación de la propia vida (la alteración de la moneda) para convertirla en una vida otra, es la forma que toma el gesto cínico y que se despliega como una posibilidad política profana, que muchos autores a lo largo de la historia han desdeñado: *Los cínicos intentaron que el tema de la verdadera vida, tradicional en la filosofía, hiciese muecas* (Foucault, 2010, p.242).

De punta a punta la vida del cínico, sin aislarse por completo de las preocupaciones esenciales tanto de la filosofía, como de la vida del ciudadano, invierte los valores y las normas fijando en un límite su verdadera vida, su *forma-de-vida* como vida otra. El gesto cínico consiste en devolver a su *forma-de-vida* lo que había sido separado, incautado, “sacralizado”. Dicho en otros términos, restituye la posibilidad de elegir sobre su propia vida construyendo su existencia en una *aleurgia*, una producción de la verdad.

## 5. El cínico es el antepasado profano de la política que viene

Digamos, entonces, que en el momento en que el cínico, lleva al límite los principios generales de la vida filosófica y los invierte, transformando así su vida filosófica en una vida radicalmente otra, plantea un problema central que resuena en los límites de nuestro pensamiento filosófico y político actual, máxime cuando la incautación, la separación y la apropiación de todas las esferas de la vida por el poder político, económico y científico, en donde la posibilidad de elección (elección de hacer pero también elección de no hacer) se ha desvanecido, se presentan como una realidad ineludible a la que no queda más que responder con el gesto como profanación: si la vida del cínico es un gesto en la medida en que pone en juego su existencia misma y asume sobre sí la responsabilidad de la elección de una vida otra, una verdadera vida alejada de la tradición y de lo impuesto como un deber ser, entonces la tarea de la política que viene y de la que somos responsables, consistirá en recuperar lo que ha sido incautado por un poder “superior” (llámese religión, Estado o ciencia) no para restituir un uso antiguo, sino para plantear nuevos usos que respondan únicamente a nuestro *êthos*, a la elección de múltiples posibilidades de ser. Ser en potencia.

Es aquí en donde el gesto cínico se adelanta a nuestra tarea política por venir y abre la posibilidad de un *êthos*, de una exposición de su propio ser en potencia, desactivando de esta manera el dispositivo que aquí toma la forma de los principios filosóficos, y al volverlos inoperantes pone en juego la vida misma en un combate agónico sin fin:

Mediante esa irrupción disonante de la “verdadera vida” en medio del concierto de mentiras y apariencias, de injusticias aceptadas e inquietudes disimuladas, el cínico hace surgir el horizonte de un “mundo otro” cuyo advenimiento supondría la transformación del mundo presente. Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una intimación insistente de los otros, debe interpretarse como una tarea política. Y esa “militancia filosófica”, como la llama Foucault, constituye incluso la más noble y elevada de las políticas: es el gran *politêuesthai* de Epicteto (Gros en Foucault, 2010, p.364).

Podemos decir, para terminar, que esa inversión cínica, característica de su *êthos* filosófico es el núcleo de una auténtica profanación, una tarea política, que en nuestro contexto, no deberíamos ignorar: “Por esto es necesario arrancarles a los dispositivos –a cada dispositivo—la posibilidad de uso que ellos han capturado. La profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene” (Agamben, 2005, p. 119).

## Referencias

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, España: Pre-textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2007). *¿Qué es un dispositivo?* París, Francia: Payot & Rivages.
- Foucault, M. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2014). Parrhesía: Entre ley y filosofía. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75.



# **La tortura en la actualidad, complejidades en el inicio del tratamiento psicoanalítico**

Ignacio Andrés Fernández Rosas

Universidad de Chile  
i.fernandezro@gmail.com

Felipe Andrés Matamala Sandoval

Universidad de Chile  
felipematamalasandoval@gmail.com

## **1. Introducción**

El presente escrito se constituye como un esfuerzo por pensar las primeras sesiones de la clínica psicoanalítica con pacientes que fueron objeto de tortura durante la dictadura militar chilena (1973-1990). Pues, muchas veces las personas que han sido sometidas a tortura tensionan la confianza de entrada que es necesaria para sostener todo análisis y con ello los vaivenes de la transferencia (Viñar, 2005). En este sentido, el psicólogo frecuentemente se ve exigido, interpelado en un cruce de registros clínico y político que le demandan un “acto político”. Para abordar esta problemática, luego de esbozar el complejo contexto de la dictadura, se explorarán tres viñetas que tensionan los inicios de la experiencia clínica, o, en otras palabras, las posibilidades de un análisis respecto a un paciente que ha sido altamente dañado por medio de la tortura.

Durante la década de los 70 diversas dictaduras se instalaron en América Latina. Países como Argentina, Brasil y Uruguay, atravesaron por momentos de extremo terror y miedo ante la violencia, las muertes y las desapariciones

de miles de personas (Kaës & Puget, 1991; Lira, 1994). Chile, no fue la excepción, durante el periodo de 1973-1990 una serie de crímenes contra gran parte de la población fueron realizados de manera planificada y sistemática (Lira et al., 1984; Aceituno, 2010).

En Chile se estructuró una campaña del terror, apoyada por medios de comunicación cómplices del Estado chileno, tomando forma una estrategia que fortaleció una función denegatoria de la violencia estatal, manteniendo las situaciones de detención, desaparición y tortura bajo una invisibilización que ocultaba la existencia de horrores extremos. Lo anterior, implicaba un camuflaje; por ejemplo, en las ejecuciones realizadas donde se montaban escenas en la prensa; así, un grupo de “terroristas” era ejecutado o detenido a raíz de supuestos enfrentamientos con las Fuerzas Armadas chilenas. En el caso de detención, la tortura ejecutada caía bajo la más absoluta impunidad, pues la justificación era que se debía conocer a toda costa cualquier información que permitiese dar con más integrantes de movimientos armados de izquierda (Comisión Nacional sobre prisión política y tortura, 2004).

La tortura implicaba desconocer la condición humana, la denostación por medio de estos procedimientos, llevaban a que la persona sintiese el desarraigo total de ser un sujeto con derechos, con cultura y, por ende perteneciente a la sociedad chilena (Erazo & Neuman, 1991). Así también, desde el comienzo de la tortura y durante la dictadura política militar, el sujeto quedaba excluido de su grupo político, muchas veces por proteger la seguridad de los integrantes del partido o de su familia; de algún modo, distanciado del lazo social. Así, ya no sólo el sujeto quedaba marcado por la experiencia traumática de la tortura sino que también por el componente social del desarraigo (Kaës & Puget, 1991).

De vuelta al restablecimiento democrático, la sociedad chilena y por sobre todo el Estado, se vio obligado, ante el descubrimiento de fosas comunes en los campos de concentración, a responder por los crímenes realizados durante la dictadura. Lo anterior, implicó que el electo gobierno democrático, del Presidente Patricio Aylwin, conformara una mesa que estableciese una política de reparación en diversos ámbitos; judiciales, sociales, educacionales y de salud (Comisión Nacional de Verdad y reconciliación, 1991). Este último, conllevó la atención psicológica a víctimas de tortura dentro de un Programa



de Reparación y Atención Integral en Salud y Derechos Humanos (PRAIS), con el fin de reparar las secuelas producidas por la tortura.

De esta manera, el encuentro con ese otro psicólogo cuyo objeto es la reparación, implica para el sujeto sometido a tortura no sólo la reedición de lo traumático, sino que también el cuestionamiento de quien se tiene en frente, ¿compañero o enemigo? De este modo, no sólo se traería al presente el recuerdo de la tortura, sino que también la desconfianza en torno a la figura del terapeuta. Por ende, el trabajo psicoanalítico realizado convoca no sólo al cuestionamiento en relación al ejercicio terapéutico, sino que también al lugar que ocupa el clínico que trabaja en una institución estatal, pues es el Estado el que en otro tiempo torturó. Lo anterior, demanda comprender las diferentes resistencias y fenómenos psíquicos, con el fin de otorgar un espacio subjetivante a la hora de restituir un lazo social.

De esta forma, bajo el esfuerzo de analizar el encuentro con un otro que ha sido profundamente dañado por medio de la tortura y por otras formas extremas de violencia ejercidas por el Estado; se recorrerán viñetas de primeras sesiones. Éstas permitirán pensar en torno a un encuentro que muchas veces puede quedar inundado por la repetición extrema de lo mortífero, pero que, claramente, es necesario de algún modo transitar.

## **2. Erika y la repetición de lo innombrable**

Erika, de 53 años, acude al PRAIS para una primera sesión psicológica, viene acompañada por su pareja, un hombre un poco mayor que ella. El terapeuta invita a la paciente a entrar a la consulta, ésta toma asiento, siendo notoria la intensa angustia que la aqueja. La voz de la paciente es quebradiza y sus ojos recorren rápidamente la habitación, huyendo del encuentro de la mirada del clínico. Luego de que éste se presenta, la paciente saluda de forma escueta y con voz ansiosa indica que se siente mal, ahogada, que tiene ganas de llorar. A Erika le cuesta hablar, refiere que quiere salir del *box*, que quiere salir corriendo. Se le señala que es una primera sesión y que es un tiempo de conocimiento mutuo. Incluso, el terapeuta le ofrece abrir la puerta y un poco la ventana. La paciente asiente y se le pregunta qué ocurre, señalándole que cuando ella se sienta preparada puede decir lo que estime conveniente, que

es posible ir de a poco. Pide un vaso de agua. Se le otorga. Bebe el agua e inmediatamente refiere que para ella es muy difícil hablar pues se le vienen recuerdos, muchos recuerdos, dice que fue torturada, y que más encima ella no tenía nada que ver, “pues no había hecho nada, no como esos que eran comunistas o del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria), ella era chica y lo único que estaba haciendo era mirar una marcha que estaba pasando por la Alameda (calle principal de Santiago de Chile)”. Lo dice cabizbaja y mirando al analista de forma ocasional y esquiva.

Repentinamente refiere que la inquietan los barrotes que hay en la ventana (son protecciones de metal) “¡y más encima usted es hombre!” dice al terapeuta. Se le vuelve a decir que se tome su tiempo, que es posible conocerse poco a poco. El clínico le refiere que efectivamente es hombre, y que está dispuesto a escucharla. Erika señala, “es que en la cárcel a mí me violaron y me violaron mujeres, las otras presas se aprovecharon de mí, yo estaba en la cárcel de mujeres, ahí me dejaron los milicos, imagínese una niña en medio de la cárcel”.

Estos discursos fragmentados, la paciente los dice en medio de mucha angustia, e incluso señala que no quiere estar sola en sesión, pregunta si puede entrar su pareja. Accede el terapeuta a su solicitud, pues parecía importante que el encuentro fuera con un otro que dentro de lo posible asegurara un espacio que ella no sintiese totalizante.

Ingresa su pareja, y Erika se calma significativamente, hablan de sus proyectos y señala constantemente lo importante que es él para ella, pareja con el que lleva un año y quien también fue torturado. Termina la sesión y la paciente pide una hora para la semana siguiente, pide que trabajemos con la puerta abierta, se le refiere que el espacio está disponible para ella y que es posible trabajar el tiempo que sea necesario con la puerta abierta. Se va un tanto más tranquila, pero aún angustiada... Sin embargo, ella no regresó y, hasta el momento, no ha pedido una nueva hora.

El relato referido es a propósito de un encuentro difícil, pues habla, pronta e intensamente, no sólo de un encuentro con el clínico, sino fundamentalmente de una transferencia que tiene lugar a propósito de eventos con fuerza traumática (Freud, 1917), habla de la insistencia de un presente profundo. Repetición de la tortura y los torturadores; ámbito de traición que hace posible pensar en

un campo en que quizás primó la ruptura del lazo social y que muestra una abrupta inscripción en el aparato psíquico de la paciente, quien porta un relato en extremo encarnado, muy cerca del dolor desgarrador.

Tal vez, la fragmentación que la paciente muestra y moviliza en el espacio de trabajo, así como esos fragmentos son bañados por el terror, nos hablan de un encuentro esquivo y por ende de la repetición. La dificultad de la sesión tematiza la complejidad de instalar un espacio clínico que permita aperturas que vayan más allá de lo mortífero insistente y englobante. Habla de los tiempos y espacios para que algo de otro orden pueda ocurrir, de lo difícil que es que ocurra un encuentro humanizante, y humanizante a propósito de heridas desgarradoras propias de la violencia más cruda del Estado. Viñeta que interpela el lugar del clínico y, además, del clínico en una institución estatal; instalando la pregunta de cómo vivificar lo que aparece desgarrado, cómo escuchar cuando los tiempos y los espacios son el transcurso totalizante de lo traumático.

La viñeta, si bien nos habla de una problemática que se expresa por medio de una transferencia intensa y hasta a veces abrumante, interpela el trabajo del clínico bajo la pregunta de cómo generar condiciones para el encuentro con un otro profundamente herido, cuya subjetividad en algún momento parece haber sido negada de manera rotunda.

A través de otro relato se continuará la problemática del encuentro con pacientes que experimentaron trauma político y en específico tortura, pues en definitiva no sólo encontramos el árido escenario de la repetición, sino muchas veces un desierto que incluso en su inmensidad y sequedad puede también hablar.

### **3. Gerardo y las rupturas de un combate perpetuo**

Gerardo, paciente de 55 años, se muestra como alguien con muchos enemigos, sospechoso de las instituciones, del Estado y agresivo cuando se siente amenazado. Proveniente de una familia militante de partidos de izquierda, participó desde joven en la resistencia armada contra la dictadura, ocultando su actividad político militar a su esposa e hijos durante largos años.

No obstante, Gerardo fue detenido ilegítimamente por agentes del Estado, habiendo experimentado reiteradas torturas, siendo muchas de ellas de carácter sexual, marcas sumamente dolorosas para el paciente.

Sin embargo, actualmente Gerardo aún se siente un combatiente, un luchador matizado por cruces persecutorios y omnipotentes. Se declara listo para entrar en batalla si fuese necesario o si se decide con otros a terminar, por ejemplo, con la corrupción que aqueja a Chile, como él dice “está listo a tomar las armas”... y bueno... efectivamente Gerardo combate, aunque en la actualidad sus enemigos parecen ampliados. Es decir, muchas veces cuando experimenta frustraciones, el mundo se le torna un lugar amenazante y lo enfrenta. Rompió el vidrio de un auto luego de un problema en una estación de bencina, ha amenazado con hacer estallar farmacias, incluso golpeó y amenazó de muerte a un alto funcionario estatal por considerar que éste no hizo lo suficiente para salvar a un amigo enfermo. De algún modo, debe destruir objetos que se le tornan altamente amenazantes y agresivos.

En este sentido, el PRAIS, y por lo tanto los trabajadores del mismo, también han sido objeto de proyecciones intensas de odio, ataques que parecen anclados en tiempos anteriores, tomando la relación del paciente con la institución el matiz agresivo persecutorio de otros espacios. Así las cosas, cómo permitir un encuentro que lo mueva más allá de una fragmentación englobante que lo sitúa en una realidad de perpetua guerra y resistencia.

Pues bien, en determinado momento hubo un gesto por miembros de la institución, un gesto político clínico. Es decir, el paciente aquejado de cáncer y por ende en una nueva situación límite que favorece la primacía de mecanismos persecutorios y omnipotentes, es visitado reiteradamente por algunos profesionales al hospital y hacen gestiones para que él acceda de forma gratuita a parte del tratamiento. Esto, hace que el paciente empiece a considerar que algunos miembros del PRAIS tal vez no son enemigos, tomándolos como compañeros, otro extremo de una polaridad que le permite encuentros y así disminuir la intensidad del enfrentamiento que se le hace repetitivo y que fragmenta el exterior en múltiples enemigos.

#### 4. Bordes de la clínica.

##### Ex presos políticos en huelga de hambre

De este modo, otro relato que permite pensar el encuentro con personas que experimentaron tortura durante la detención, es una experiencia que se mueve en los bordes de la clínica pero que realza la clave política que en el trabajo con lo traumático parece ser ineludible.

Durante este año 2015, en Chile se efectuó la primera huelga de hambre de ex presos políticos; después de 25 años de vuelta a la democracia, un grupo no menor de personas exigió una mejora en sus pensiones de reparación y en el acceso a la salud. A los psicólogos del equipo se les encarga ir al lugar con el fin de evaluar el estado psíquico en el cual se encuentran. Se dirigen al centro que los alberga; son presentados por el dirigente que los reconoce en ese momento. Saludan a los ocho huelguistas (torturados durante la dictadura) y rápidamente son incluidos en la conversación como uno más, preguntan qué profesión tienen y de dónde vienen. Contestan que son psicólogos del programa PRAIS; los huelguistas comentan sus demandas y estado de ánimo, refieren que han pasado varios días y que sus fuerzas han ido decayendo, sin embargo, dicen que juntan energía para seguir unidos aunque su cuerpo ya no sea el mismo de hace 40 años.

Durante la visita se hace notorio que si bien los psicólogos son incluidos, también son probados por los huelguistas, prueba en tanto aparece la pregunta si son o no fuente de confianza. Se interpela a los profesionales en torno a la opinión sobre el Gobierno, se les pregunta qué opinan del manejo de la situación. Es evidente que la pregunta no sólo apela a al lugar de trabajadores del Estado, sino que también a comprender de qué lado están los psicólogos, para saber si son “enemigos” o “compañeros”. Ante la respuesta de compartir sus demandas, el grupo los incluye, los invita a conocer la historia de cada integrante, les revela algo más de ellos, en tanto, saben más de los psicólogos. Lo anterior, involucra realizar un gesto de reconocer al otro no sólo desde el psicólogo que viene a diagnosticar las problemáticas individuales y grupales, sino que como un *agente* del Estado que da cabida a sus demandas y que se muestra tal cual es en un contexto de desconfianzas. Así, se comparte lo íntimo de sí, la visión política de las cosas, considerando también la necesidad que tiene el grupo de pensar ante la experiencia desestructurante de la huelga.

El miedo a la fragmentación tanto a nivel subjetivo como del grupo, se traduce en desconfianzas explícitas e involucra que otros huelguistas los interroguen, que les pregunten si el Ministerio del Interior sabe que fueron a visitarlos, plantean que sería bueno que las autoridades no se enteren de la presencia de los psicólogos. De este modo, aparecen ideas persecutorias sobre el papel de los terapeutas en la huelga. Se le aclara a una integrante del grupo que la visita es para saber cómo están, que los psicólogos trabajan en PRAIS y que el Ministerio desconoce de la visita. Así, los visitantes son rápidamente introyectados bajo el esfuerzo de dar un lugar a la experiencia de miedo (Aceituno, 2010), por ende, la angustia ante cualquier modificación en el espacio ya deja de ser percibida como una amenaza, dejando de lado la expulsión inmediata del grupo y del lugar ante la idea de ser “el enemigo”.

De esta manera, es que el espacio de verdad en el grupo resulta importante, en tanto, el grupo sabe más de los psicólogos visitantes y del trabajo de estos. Lo anterior, permite no darle espacio a la reedición del miedo, de la angustia de ser aniquilados por la amenaza de fragmentación que un otro –torturador–dejó (Viñar, 2005). Considerando entonces, la regla del silencio y las visitas clandestinas se les permite continuar con las visitas. Solicitan suplementos alimenticios para ser diluidos en el agua que consumen. Los llaman los jóvenes doctores comprometidos con la causa y son incluidos bajo esta forma en las visitas siguientes. Eso sí, siempre con la interrogante del grupo si desconfiar o no de los visitantes.

## **5. Discusión**

Las experiencias presentadas, permiten situar la necesidad de pensar el acto político del terapeuta a la hora de reconocer la experiencia de la tortura. Esto, implica pensar la tortura no sólo como una situación que conlleva una experiencia límite de incertidumbre, terror y miedo, sino que debe ser reconocida por un otro ante al acto denegativo (Bayard & Brossat, 2008) del daño en el Estado chileno. Denegativo, en tanto éste no ha reconocido dentro del entramado social los crímenes realizados durante la dictadura, organizando estrategias de silenciamiento y ocultamiento de los responsables. De este modo, dentro del contexto social una parte de la historia queda en un lugar de impensado, contribuyendo a la prolongación de la vulneración. Negación de

la subjetividad, y por esta vía escenario de repetición traumática, que sigue teniendo lugar, en tanto el medio cultural no se muestra como un otro que haga un “acto”, acto que sitúa una posibilidad de existencia a lo terrible y con ello a los caminos de simbolización (Aceituno, 2010).

Desde lo anterior, es que el acto de reconocimiento del terapeuta, es un acto político, en tanto permite restituir al sujeto al entramado social, pero también a la política gubernamental del Estado en tanto re-sitúa al sujeto como constituyente de derecho. Así, en la medida que el sujeto se permite confiar en un otro (complejidad que el caso de Erika trae con gran intensidad), podría dar paso a que investigue algo de su vida, donde el terapeuta es ubicado como alguien que puede que lo acompañe, que lo ayude incluso a calmarse, y que quizás, no lo violente. Este trabajo, mediado por un gesto que muestra la subjetividad del clínico, siendo por ende un más allá de la neutralidad, permitirá por ejemplo que otros órdenes de pensamiento se abran, apareciendo mayores sentidos en el discurso del paciente y en el pensamiento del clínico (recorrido apreciable en Gerardo y sus diferentes formas de relación con los profesionales del PRAIS).

Por lo tanto, las exploraciones sólo son posibles si el paciente logra captar que el otro se muestra desde una posición que es para él aprehensible. Movimiento que acontece si al paciente le es factible transitar desde el objeto psicólogo que reedita lugares fragmentados dejados por la tortura y el terror al aniquilamiento (Viñar, 2005), a espacios donde el otro es tomado como un objeto capaz de escucha y alivio (Aceituno, 2010). De este modo, el tránsito podrá tener lugar en tanto hay un acto de los profesionales que hace aprehensible para los sujetos un reconocimiento de una subjetividad revelada, como en el caso del grupo de huelguistas. Acto necesario para que otro orden pueda ser escuchado.

## Referencias

Aceituno, R. (comp.). (2010). Tener lugar. En *Espacios de tiempo clínica de lo traumático y procesos de simbolización*. Santiago de Chile: Colección praxis psicológica.

- Bayard, P. & Brossat, A. (2008). *Les dénis de l'histoire*. París: Editions Laurence Teger.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1991). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, Santiago de Chile.
- Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (2004). *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, Santiago de Chile.
- Erazo, R. & Neuman, E. (1991) “Significado psicosocial de la tortura, ética y reparación”. En *II seminario de la Región del Maule: Derechos Humanos, Salud Mental, Atención primaria: desafío regional*. CINTRAS, Chile; Santiago.
- Freud, S. (1917). Conferencia 18. La fijación al trauma, lo inconciente. En *Obras completas Volumen XIX*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Lira, E; Weinstein, E., Domínguez, R.; Kovalskys, J.; Maggi, A.; Morales, E. & Pollarolo, F. (1984). *Psicoterapia y represión política*. MéxicoD-F.: Editorial Siglo XXI.
- Lira, E. (1994). *Psicología violencia política en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Chile-América CESOC.
- Puget, J. & Kaës. R. (1991). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- Viñar, M. (2005). Especificidad de la tortura como trauma. El desierto humano cuando las palabras se extinguen. [En Línea]. Revista Uruguay de psicoanálisis. N° 100. Pp. 1- 18. [http://www.apuruguay.org/revista\\_pdf/rup100/100-vinar.pdf](http://www.apuruguay.org/revista_pdf/rup100/100-vinar.pdf) [2015 septiembre 8]



# **Vínculo madre-hijo en relación con las formas de maltrato infantil**

Sandy Paola Ibáñez Reyes  
sibanezreyes@cuc.edu.co

Paola Andrea Martínez Sande  
pmartine2@cuc.edu.co  
Corporación Universidad de la Costa -  
CUC. Barranquilla, Colombia.

## **1. Introducción**

La presente ponencia es producto del trabajo monográfico que tuvo como fin analizar desde la orientación psicoanalítica las especificaciones conceptuales sobre el vínculo madre - hijo en relación con las formas de maltrato infantil en la familia contemporánea.

La OMS define el maltrato infantil como abusos y desatención de los que son objeto los menores de 18 años e incluye todos los tipos de maltrato físico o psicológico, abuso sexual, negligencia y explotación comercial o de otro tipo que causen o puedan causar un daño a la salud, desarrollo o dignidad del niño, o poner en peligro su supervivencia, en el contexto de una relación de responsabilidad, confianza o poder.

Se calcula que cada año mueren por homicidio 41 000 menores de 15 años. (OMS, 2014).

EL ICBF, afirma que “diariamente un promedio de 45 casos de niños, niñas y adolescentes ingresan al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar por causa del maltrato infantil”. Desde enero de 2012 hasta enero de 2013, han ingresado al ICBF 16.457 niños, niñas y adolescentes por maltrato.

En la actualidad puede notarse el aumento del maltrato infantil a pesar de las estrategias que se han implementado para la prevención; se han propuesto un sin número de explicaciones y opiniones acerca del tema y sin embargo no se ha logrado el impacto deseado en las estadísticas (Organización Panamericana de la Salud [OPS], 2011; Valenzuela, 2010).

Diversas entidades implementan algunas técnicas a partir de las cuales se pretende garantizar una medida de protección a través de la separación, en la que se pierde de vista al niño como un (...) sujeto de derecho en la que su condición en el orden de la responsabilidad no se circunscribe a una mayoría de edad sin déficit mental comprobado, sino que se extiende a los niños bajo la condición de que cuenten con el ejercicio de la palabra para dar un testimonio de su vida. (Gallo, 2008)

Desde el psicoanálisis se enfatiza que existe un saber inconsciente que delimita los actos de las personas, dando razón que existe algo de ese inconsciente puesto en el otro dentro de la dinámica familiar. Desde la orientación psicoanalítica se establecen algunas consideraciones sobre el fenómeno de maltrato infantil que pueden llegar a ser útiles al momento de establecer cuestionamientos acerca de esta temática y generar una reflexión referente al maltrato infantil en relación con la dinámica familiar.

### **De un sujeto del inconsciente**

Los resultados del abordaje de diversos fenómenos sociales tales como el maltrato infantil realizados desde la promoción, prevención o cuestionamientos acerca de este, están ligados a la manera como el ser humano es concebido dentro de esa problemática, así puede considerarse que tales resultados responderán a las necesidades que se presenten en la medida que no se pierda de vista al niño. Sin embargo no es solo el hecho de que se preste una

atención principal a este, más que eso, es especificar y estar atentos al rol y las características que se le atribuyen al niño en el momento en que el fenómeno del maltrato infantil es tratado clínicamente.

La característica que se le otorga al ser humano determinándolo como sujeto del inconsciente se encuentra fundamentada en la falta en ser. La comprensión del maltrato desde la falta en ser permite visualizar desde una perspectiva distinta este fenómeno.

Independientemente de las circunstancias en la que el ser humano se encuentre inmerso, desde el psicoanálisis se le otorga a una responsabilidad que no está relacionada con la responsabilidad de sus actos desde la justicia, sino con la que posee con el mismo, el niño que está viviendo condiciones de maltrato, aunque no posea una mayoría edad, posee una responsabilidad de si mismo partiendo de la idea que como sujeto de derecho cuenta con la palabra, por lo cual tiene posibilidades a partir de estas de dar un testimonio de vida. Desde esta perspectiva entonces se permita tratar al niño más que como un ser humano que requiere protección, como un sujeto de derecho que desde su inconsciente tiene algo que decir, llega a determinarse en un momento que “la responsabilidad del sujeto es la mismo del inconsciente” (Gallo, 2008).

### **Reconocimiento de la historia del sujeto en relación al fenómeno del maltrato infantil**

En la investigación y la clínica del maltrato es importante tener en cuenta las experiencias maltratantes y en ellas específicamente la realidad psíquica, la cual da cuenta de la significación inconsciente que poseen para el sujeto los actos maltratantes del otro.

La realidad psíquica posee fenómenos distintos a los de la realidad material, hace parte de aquella historia que ha sido olvidada por el sujeto reflejándose ésta como discurso inconsciente en sus palabras y actos y que siendo un saber no sabido evidencia las marcas que el otro ha dejado por medio de sus actos maltratantes.

## **La familia como estructura primordial en la que se establecen relaciones significativas**

Es importante primero tener en cuenta que es en la familia donde persiste el maltrato infantil por lo cual es indispensable considerar que es lo que sucede en ella, cual es la dinámica que se da.

Existe un momento determinante en la dinámica familiar y es cuando la ley es transmitida en el lenguaje por parte de quien cumple la función paterna, impidiéndole así al niño acceder a la madre como objeto de goce.

En el Complejo de Edipo como conflicto triangular es en donde se funda la estructura mental de los miembros de la familia, es en este instante en donde se da una tensión entre el deseo y la ley que sostendrá entonces el deseo y el goce de cada sujeto.

El deseo del ser humano se encuentra fundamentado en tener un lugar privilegiado en el deseo del otro, lo que se considera como una huella inconsciente del deseo primordial, que aparece como reclamo, reivindicación o reproche hacia el otro en las relaciones maltratantes sosteniendo así el daño que se da.

En este punto se remite la autora López, literalmente a Lacan, estableciendo que la ausencia o presencia de la madre como primer objeto que simboliza el niño estructura el deseo de éste, lo cual hará de él no un niño maltratado o no maltratado, sino un niño deseado o no deseado. Lo anterior evidencia las consecuencias del hecho de ser un niño no deseado, teniendo en cuenta que este término de deseo se encuentra relacionado con la madre en cuanto sede al deseo del niño que principalmente es ser objeto de deseo de la madre.

La autora establece una explicación más específica de lo anterior considerando que en la estructura familiar es en donde el sujeto intenta recobrar aquello que perdió o conservar algo.

Lo actos de amor o desamor que se comenten por parte de los padres dicen mucho de su lugar en el deseo del otro, es en esa dinámica en donde se evidencia aquello que de su historia tiene un lugar ahora en su inconsciente,

reflejan en esta su posición ante la ley y los ideales paternos que estructuraron su propio deseo.

## **2. El vínculo madre - hijo en relación con las formas de maltrato infantil**

La autora Yolanda López resalta dos puntos importantes que pueden tenerse en cuenta a la hora de investigar acerca del vínculo madre - hijo en relación con las formas de maltrato infantil.

Lo primero es la mirada del ser humano como ser inconsciente: más allá de las justificaciones que el maltratador construye, para explicar sus transgresiones y exabruptos frente a las leyes que sostiene la cultura, existe un saber inconsciente que cifra la agresividad que se desgrana frente al otro en el amor. Lo inconsciente y lo no dicho limita su decir, gobierna y delimita su universo consciente, su yo como registro imaginizado y las formas particulares de articular su deseo al deseo del otro. (López, 2002)

El segundo punto tiene que ver con lo íntimo: lo íntimo tiene un sentido entrañable que como metáfora nombra lo que en cada sujeto está más unido a sí mismo, que remite al ser y tiene por ello la calidad de esencial, cuando de explicar los actos dirigidos a los más amados se trata. Lo íntimo como lo desconocido del sujeto para el mismo no logra ser del todo aprisionado en la palabra, porque su explicación remite a otra escena, lo inconsciente. (López, 2002)

Esta autora ahonda mucho en la pregunta. ¿Por qué se maltrata al más íntimo? Ante esto pueden surgir muchas explicaciones, por ejemplo que generan maltrato los padres que tuvieron una infancia llena de maltrato, sin embargo hay algo que va más allá de lo consciente.

La madre justifica su maltrato en esa incesante queja de que el hijo se resiste a darle aquello que imaginaria o realmente puede darle, eso que ella cree merecer como compensación a los trabajos y sacrificios que ella hizo por él. Entonces algo del orden de una deuda singular, como mandato subjetivo se constituye en el niño, la obediencia, la colaboración y la ayuda son deberes familiares,

escolares y sociales por parte del niño. Las demandas insistentes de la madre para que el niño responda a sus caprichos, sostiene la confusión inicial de esa relación especular, que causa efectos devastadores en el hijo, imposibilitado para construir su deseo, se entrega a ese sometimiento de dependencia a la madre, donde el reclamo y la hostilidad convierten el vínculo familiar en un escenario de maltrato.

### **El padre contemporáneo**

En el fenómeno del maltrato infantil si bien deben tenerse en cuenta distintos aspectos con el fin de obtener una reflexión más estructurada acerca de este, la temática del rol que cumple el padre contemporáneo y por ende el que cumple la **madre**, permite dar cuenta de algunos cuestionamientos importantes para especificar la dinámica de las relaciones dadas en la estructura familiar de la contemporaneidad. Actualmente el hombre no actúa teniendo en cuenta la figura importante que representa en la estructura familiar. La falta de alguien a su nombramiento como padre, fragmenta el vínculo y afecta el sueño de la familia.

### **El niño contemporáneo**

Durante la historia el niño ha tenido un significado distinto, en lo contemporáneo, a pesar que las condiciones son distintas a otras épocas de la historia, aún persiste el maltrato.

## **3. Conclusiones**

### **Formas de expresión del maltrato infantil en la familia contemporánea**

Desde diversas disciplinas se ha pretendido dar explicación al fenómeno del maltrato infantil con el fin de encontrar las medidas necesarias para su prevención; además, con el recorrido histórico del concepto de infancia se puede notar que el maltrato infantil ha acompañado a la humanidad desde tiempos antiguos, pero la preocupación e interés en su teorización y prevención solo aparece a mediados del siglo anterior. A pesar del gran

avance de la psicología evolutiva en describir el comportamiento infantil, las diferentes teorías que se han establecido sobre el maltrato y los diferentes protocolos creados por entidades no gubernamentales además de leyes establecidas para la protección de la infancia, la problemática del maltrato infantil va en aumento.

Con lo descrito anteriormente y luego de revisar diferentes autores psicoanalíticos, puede considerarse que para la comprensión del fenómeno del maltrato infantil, es necesario cuestionarse acerca de los elementos inconscientes del sujeto que están puestos en juego dentro de la dinámica familiar.

### **Vínculo madre - hijo**

La madre como primer objeto primordial de la infancia, como aquella que con sus palabras y actos permite o no que el padre imponga la ley y siendo fundamental su función en los diferentes complejos familiares tales como el complejo del destete, el complejo de Edipo y el complejo de castración, puede establecerse entonces el lugar importante que ocupa ésta en el vínculo que se establece con su hijo, el cual dependerá en gran parte de las pulsiones, deseos e historia inconsciente que han constituido a la madre como un sujeto, una historia íntima que se materializa en la relación que los sujetos establecen con los otros en su vida adulta. Puede considerarse entonces el maltrato infantil como un escenario en el que la madre objetiviza la manera como internalizo los objetos primordiales de su infancia.

### **Vínculo madre - hijo en relación a las formas de maltrato infantil**

Al cuestionarse acerca de aquello que sucede en el vínculo establecido entre la madre y el hijo en relación a las formas de maltrato infantil es de gran importancia que se sustente bajo la perspectiva de un maltrato infantil como síntoma.

Puede considerarse entonces que el maltrato infantil no es un problema de salud pública sino un síntoma de la familia contemporánea que indica que algo en la familia no anda bien. Vale la pena preguntarse a partir de esta consideración qué de la familia no anda bien. Si bien el maltrato infantil se da

en la intimidad de una familia, a partir de la discusión realizada, es relevante cuestionarse acerca de aquello que sucede en el vínculo madre - hijo que pueda ser determinante para que se establezcan relaciones maltratantes. Es en este punto en el que adquiere importancia desde la teoría psicoanalítica considerar que existe en la dinámica familiar una historia inconsciente que caracteriza a los actores de ésta. La madre como sujeto del inconsciente se encuentra marcada por una historia que determina significativamente sus actos de reconocimiento o no cómo ese Otro primordial de la infancia, adquiere importancia de igual manera el deseo parental que sostiene tal relación, una cuestión que no está relacionada precisamente con el hecho de que el hijo sea conscientemente deseado o no, sino el significado inconsciente que este posee para los padres, se pone en juego en la relación madre hijo las pulsiones sexuales, la agresividad, por ende aquello que constituye el inconsciente.

Conlleva a reflexionar lo anterior que ante el fenómeno del maltrato infantil más que definir estrategias de prevención basadas en capacitaciones, protocolos o castigos severos a los victimarios, es necesario centrarse en un análisis profundo de la problemática partiendo de la idea que por medio del maltrato infantil definido como un síntoma hay algo que se dice en relación a diversos elementos inconscientes dentro de la familia que estructuran el vínculo madre - hijo.

## Referencias

- Gallo, H. (2008). *Maltrato infantil. Teoría y clínica psicoanalítica*. Medellín: Universidad de Antioquia
- López, Y. (2002). *¿Por qué se maltrata al más íntimo? Una perspectiva psicoanalítica del maltrato infantil*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.





Este libro fue diagramado utilizando fuentes Times New Roman a 12 pts,  
en el cuerpo del texto y Bell Gothic Std en la carátula.

Se empleó papel propalibro beige de 70 grs en páginas interiores  
y propalcote de 300 grs para la carátula.

Se imprimieron 100 ejemplares

Se terminó de imprimir en Samava Ediciones E.U.  
en Popayán, en septiembre de 2017.