

Psicoanálisis, psicopatología y sociedad



PSICOANÁLISIS, PSICOPATOLOGÍA Y SOCIEDAD

Compilación y edición
María Isabel Durango

Traducciones
María Isabel Durango y Luis Iriarte

Autores
Docentes de la Maestría en Psicología Clínica con
mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la PUCE
en convenio con la EPHEP

edi/PUCE

**PSICOANÁLISIS,
PSICOPATOLOGÍA
Y SOCIEDAD**

edi
PUCE

Título: Psicoanálisis, psicopatología y sociedad

Autores: Docentes de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la PUCE en convenio con la EPHEP

Primera edición

© 2024 de cada autor

© 2024 Pontificia Universidad Católica del Ecuador

ediPUCE

laeditorial.puce.edu.ec

Quito, Av. 12 de Octubre y Roca

Apartado n.º 17-01-2184

Telf.: (593) (02) 2991 700 ext. 1711

Correo: publicaciones@puce.edu.ec

Producción editorial: Jossué Baquero

Gestión técnica: Macarena Orozco

Asistencia editorial: Danna Quintana

Diseño de portada: Juan Mateo Rivadeneira

Diagramación: Mattias Tello

Corrección de textos: ediPUCE

ISBN digital: 978-9978-77-716-9

Quito, noviembre de 2024.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ENLACE

La question se pose en effet de savoir ce qui réunit, par-delà l'océan, les excellents textes qui ont été recueillis pour cet ouvrage puisqu'ils émanent d'auteurs équatoriens et français. Et plus précisément, qu'est-ce qui fonde la convention signée, entre l'EPhEP et la PUCE ? La réponse qui me paraît la plus simple serait celle-ci : la clinique, telle que la référence à Lacan en permet la lecture et telle qu'elle ouvre la voie à une reprise de l'ensemble de la psychopathologie dans sa diversité, à partir des lois du langage et de leur distribution. Le champ qui se présente ainsi à nos interrogations et à nos études communes n'est pas près de se refermer.

Claude Landman
Doyen de l'EPhEP

ENLACE

Se plantea la pregunta por aquello que ha reunido, más allá del océano, a los excelentes textos que han sido recopilados para este libro ya que surgen de autores ecuatorianos y franceses. Y más precisamente, ¿qué es lo que funda el convenio firmado entre la EPHEP y la PUCE? La respuesta que me parece más simple es esta: la clínica. Tal como la referencia a Lacan permite su lectura y abre la vía a una reanudación del conjunto de la psicopatología en su diversidad, a partir de las leyes del lenguaje y de su distribución. El campo que se presenta así a nuestras interrogaciones y a nuestros estudios en común no está próximo a cerrarse.

Claude Landman
Decano de la EPHEP

SOBRE EL CURUCHUPA Y EL SER TRANQUILO

CARLOS TIPÁN M.

Hay algunas ideas que se pueden esbozar respecto de lo que en la clínica con los pacientes y en las lecturas puedo decir del sujeto quiteño, sus identificaciones y, con cierta frecuencia, de su mal-estar. Pueden encontrarse en ciertos adjetivos, algunos significantes que lo circunvalan, el del ‘curuchupa’ y el ‘ser tranquilo’.¹ Ahora, ¿cómo conciliar o trazar algo respecto de estos lugares significantes y el sujeto posmoderno, actual, ideal o como diría C. Melman, un sujeto sin gravedad? ¿Podría anticiparse que convergen en una intención sencilla pero sufriente: quedar bien (y con quien quedar bien)?

Primero, el sujeto

Desde el psicoanálisis puede partir de la idea de un sujeto del inconsciente, un inconsciente como causa y efecto (un lapsus puede causarse del inconsciente, pero en su efecto como formación se transforma en el equívoco mismo). El sujeto, para el psicoanálisis, no responde al ser biológico o al individuo, es una abstracción delineada en la lógica del inconsciente que determina una división que deviene de la castración simbólica que lo efectúa. El sujeto entonces es por estructura, un sujeto barrado, incompleto; que sabe, pero no sabe que aquello que sabe es insabido, en tan-

¹ La referencia al “ser tranquilo”, se toma del artículo de Iris Sánchez titulado “A propósito del sertranquilo” publicado en la revista País Secreto en el 2002.

to sujetado a un inconsciente. Lacan, en el escrito *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (2003) dice:

A saber, la manera justa de contestar a la pregunta ¿Quién habla? cuando se trata del sujeto del inconsciente. Pues esta respuesta no podría venir de él, si él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia del análisis entera nos lo enseña (p. 780).

La locura o la normalidad, dice Vandermersch desde el psicoanálisis, es efecto o “resulta de la inmersión recíproca del ser humano en el lenguaje, o la inmersión del lenguaje en el cuerpo humano o más bien en el cuerpo que será humano justamente por incorporar el lenguaje” (2013, p. 662). Un sujeto que, además de su incorporación al lenguaje ha pasado por la castración, habla desde un deseo inconsciente, deseo que por esencia se desconoce al ser prohibido y se traduce no solo en las llamadas formaciones del inconsciente freudianas: sueños, síntomas, actos fallidos y chiste, sino en la palabra misma. Así, el sujeto no sabe lo que dice.

La palabra del diccionario, el vocablo, está aislada del discurso, excluida del que la enuncia, es decir de su historia, es un enunciado, es unívoco. El habla, en cambio, vincula a quien dice con su hablar, con su historia y con su discurso, es un decir que pasa por una palabra polisémica que responde a una posición subjetiva, es en sí entonces una enunciación porque incluye al sujeto en el enunciado. El sujeto es efecto de esta dinámica, es efecto de lo que ocurre entre la dialéctica entre enunciado y enunciación, dividido, efecto de la operación inconsciente, en falta en ser por efecto de la cadena significante, de la relación entre S1 y S2.

Por esta división, de desea el todo y se rechaza la falta para enseguida resituarla, entonces, se niega, se desmiente, y en el quiteño, en el habla cotidiana y en la clínica, se escuchas sus términos afines: ‘cacho’, ‘como sí’, ‘sí, pero, no sé’ para desdecir aquellas ocurrencias que lo incomodan. En particular, se escucha un halo del *ser curuchupa* y el eco ya no de un estado sino de un *ser tranquilo*.

Unas puntadas del *curuchupa*.

Así como en otros países latinoamericanos se acuñó términos inscritos en sus sistemas ideológicos para nombrar a los conservadores, aquí en Ecuador se los denominó ‘curuchupas’. Hay varias acepciones interesantes respecto a su etimología, de origen quichua, proviene de los vocablos *curu* que significa gusano o insecto y *chupa* que refiere a rabo o cola, así la palabra significa rabo de gusano (Córdova, 1995). Rodrigo Borja, expresidente del Ecuador, en su *Enciclopedia Política* lo define. Además de su origen quichua, lo vincula con la literatura ecuatoriana de denuncia social de izquierda; escritores de la primera mitad del siglo xx como Manuel J. Calle, José de la Cuadra, Alfredo Pareja, Enrique Gil Gilbert, Humberto Mata, Jorge Icaza se referían como curuchupas “a los recalcitrantes conservadores confesionales de su tiempo: a esos señores de ‘misa y olla’, que decía Juan Montalvo” (2018).

La referencia más cercana es a insectos muy negros de cola dividida que se asemejaban a los andantes de *frac*, españoles y criollos, que se presentaban así, impecables para sus reuniones sociales y religiosas, era su burla y donde dicha vestimenta negra dividida por atrás en dos faldones largos tenía un cierto parecido con estos insectos (Comercio, 2015). Carlos Joaquín Córdova, en su obra *El habla del Ecuador, diccionario de ecuatorianismos* (1995), trae también otra acepción sobre la etimología de la palabra; menciona que ‘curuchupa’ proviene del castellano ‘cura’, que era el párroco a cargo de una feligresía, y *chupa* que es rabo, cola o apéndice. Suma a la intención, pues existía una íntima vinculación política de los conservadores de aquellos años con el clero católico y los liberales los apodaron de ‘curachupas’, apéndice o rabo del señor cura, insinuando que eran cola de la clerecía de ese entonces (1995). El término, o mejor dicho, el sufijo era susceptible de giros, pero mantenían el propósito, así como la sonoridad. Había surgido el ‘curichupa’ cuyo sufijo *curi*, también de origen quichua, significa oro y era dirigido a los grandes terratenientes del siglo pasado, a la “sociedad plutocrática del país representada en la Sierra abrumadoramente por los conservadores” (Córdova, 1995, p. 326). Córdova interpreta en ese deslizamiento significan-

te, en la intención irónica de los adversarios liberales, que *chupa* que significaba cola o rabo, se deslizaba a culo, eran entonces ‘culo o trasero de oro’. Era una forma más burlesca de referirlos en vez del término *godo*² del que muchas veces se ufanaba.

El curuchupismo, parece hablar del conflicto entre conservadores y liberales, de la burla de los segundos a los primeros, y desde el psicoanálisis, implica al sujeto en tanto sujeto político pues este habla, está dividido, se dirige a otro (y *otro*) y establece un lazo social, pero en relación con el significante curuchupa, con sus particularidades.

Otros antecedentes

Ahora, el curuchupa en sí tiene un vínculo y es efecto de una historia que se relaciona con el mestizaje, el colonialismo y la religión. Como antecedentes se encuentra el artículo *Exceso de maternidad y descalificación paterna* de Astrid Dupret (2003) que también muestran cómo esas coyunturas socioculturales, ese *otro*, esos otros están implicados en una ‘manera de ser’ del sujeto, en cada uno, es el producto de una historia. Menciona que aun tras la conquista incaica, lo colectivo prevalecía sobre lo individual y la estructuración subjetiva refería a una social, “el sistema andino de vinculación entre los sexos indicaba una organización sumamente estructurada y la repartición de poder se ajustaba de manera muy equilibrada” (Dupret, 2003, p. 51). Tras la conquista española, se destruyó los modelos tradicionales de coexistencia y el mestizo no sabía cómo insertarse en la nueva cultura, cada vez más numerosos, no sabían a dónde pertenecían y en esta dicotomía de su filiación, surgía la interrogación de a qué padre responder, en un frágil o inexistente reconocimiento de la pareja parental, ¿a quién respondo en el Edipo? Sánchez en referencia a Czermak, dice:

a la caída del Inca Atahualpa, y con ello a la caída de su función simbólica que organizaba todo el mundo precolombino, destaca el efecto de

2 Godo es el nombre primero que recibieron los conservadores de los liberales y que remitían a los españoles que luchaban contra los patriotas (Córdova, 1995)

este traumatismo que se transmite de generación a generación: un real que vuelve en todas las manifestaciones de nuestros pueblos (2005).

El indígena conquistado que en principio ‘carecía de alma’, no era un semejante, mucho menos un prójimo; en este escenario, el padre indígena en especial fue descalificado. Como Astrid Dupret apunta (2003), el padre indígena fue relegado pues las mujeres indígenas tenían hijos del conquistador de barba, contingencia que les daba cierto mejor trato, pero descolocaba el lugar del padre, de la filiación. ¿Cómo sostenía el padre indígena la instancia fálica que habría representado? ¿A quién dirigir la deuda simbólica? El artículo desarrolla respuestas, en este escrito se podría articular algunas ideas con el curuchupismo.

Una tentativa lectura podría acunar la idea de que el rechazo a aquellos hombres blancos que en principio desconocieron al indígena como sujeto y luego al padre indígena, estaría en similar repudio que los godos, luego llamados curuchupas. Así, este rechazo al godo, al conquistador, al curuchupa se asienta en un resentimiento por injusticias no saldadas, pero implica entre líneas también otras contingencias: la pregunta por la pertenencia y la deuda simbólica del sujeto mestizo y, por otro lado, los efectos en la función paterna, el lugar del padre. Este resentimiento es un vivo impedimento arraigado en el no reconocimiento como sujeto, es desde “el momento en que este reconocimiento no tiene lugar, el otro no es reconocido como sujeto, y la violencia surge” (Melman, 2005, p. 75). En *El discurso en el colonialismo* de Melman, se articula este no reconocimiento con la estructura del discurso; dice:

En la situación colonial, hay entre el amo (agente) y el objeto (el otro) una ruptura que funciona como si uno y otro pertenecieran, no al mismo espacio, no al mismo origen, sino a un espacio y un origen diferentes y, en una situación como ésta, vemos bien que el goce ya no será el elemento que los reunirá, sino que solamente habrá violencia ejercitada por el amo por el otro, sin tener ninguna preocupación sobre la comunidad que hubiera podido enlazarlos. (2002, p. 224)

Esta violencia en la colonización, dice Sánchez, debe vérsela como un empalme y no como una fusión de distintas razas, religiones, lenguas y culturas; y añade que en “el ideal de occidentalización de nuestros pueblos nos lleva constantemente a desmentir las diferencias” (2005). Diferencias que abundan en la lengua ecuatoriana, pero que son vocablos que se utilizan usualmente como insultos: *longo*, *cholo*, *montubio*, etcétera.

Con lo mencionado acerca del cucuchupismo y estos antecedentes coloniales, se podría inferir que este sujeto quiteño que, dividido por el lenguaje, por efecto de la función del padre, mantiene una especie de desmentido respecto de la diferencia, de ese *otro paterno* que no sitúa un lugar para que el pacto simbólico se sostenga de forma que no implique ese mal-estar, ese resentimiento hacia el Otro. Y así, el ‘conservadorismo’, esa noción de que el quiteño es un ‘mojigato’ (aquel apegado a la moral excesiva y oculta sus deseos), ¿apunta a una posición que, entre otras expresiones, lo presenta como un *ser tranquilo*?

El *ser tranquilo*

Aquí aparece el *ser tranquilo* que se escucha en todo pasillo y consultorio quiteño. Es una forma, un significante para, como dice Iris Sánchez, apaciguar el mal-ser del mestizaje. Su trabajo se emplaza en la novela de Alicia Yáñez Cossío, *Bruna, soroche y los tíos*. El *ser tranquilo* parece ser un sinónimo de un sujeto en bienestar, que no chupa (bebe alcohol), no fornicar, del niño angelical. Lo llamativo es cómo pasa del estar al ser cuando es un estado pasajero, un adjetivo. Se escucha “soy tranquilo”, “todo bien, tranquilo”, “fulano es tranquilo, buena gente”.

Es decir, parece ser una apuesta, una sedación del sujeto respecto de su deseo en función de un reconocimiento de su imagen. Una primera formulación de Sánchez refiere a que “el ser tranquilo es la manera en que esa identidad, que se escurre a los intentos de capturarla, se dice, se la sufre” (2005, p. 33), y que, en tanto sujetos, se sabe que no existe el ‘ser’ como identidad última, por así decirlo, ni completitud. El situar a este término en el ‘estar’ en

tanto estado pasajero o transitorio, marca ese reniego del ecuatoriano, no hay vocablo que nos dé el ‘ser’. Sánchez articula de manera acertada el sentido sexual de la identidad que, desde el psicoanálisis, no necesariamente refiere a lo genital, parafraseando a Czermak y Frignet, apunta:

El sentido pretendidamente sexual —que sería para el psicoanálisis la pantalla sobre la cual se proyecta siempre lo que se refiere a la relación entre hombre y mujer— refleja menos lo sexual que lo que se sustituye a su ausencia: definido, en efecto, como la conjugación entre imaginario y simbólico, no es en nada sexual *per se*, sino que suple la falta de una relación asignable entre los sexos. (2005, p. 33)

Es decir, la identidad sexual no depende del sexo anatómico, sino de la posición que frente al falo se pertenece al grupo de hombres o de mujeres y que en una posición sostenida en una lógica asimétrica del deseo se goza de manera distinta, no hay entonces paridad ni complementariedad entre hombre y mujer, así lo enuncia Lacan al decir que “no hay relación sexual” (2012, p. 12). Sánchez señala que la noción de identidad estaría vinculada con la identidad sexual “enlazada a la pertenencia cultural, es decir, al tejido de rasgos y surcos de la lengua, etnia, religión e historia, por los que se transmite un modo propio de relación con la represión” (2005, p. 34).

Aquí, menciona, el mestizaje es rechazado y vela lo que de lo sexual se reprimiría, acentuándolo paradójicamente, intrincación que complica la suplencia a la no relación sexual. En este punto, Sánchez trae a colación la religión, aspecto que subraya aún más el carácter marcado en el quiteño, refiriendo que Yáñez Cossío acentúa que “es la coartada que se antepone al rechazo del mestizaje; es decir, presta los argumentos retóricos al escenario de la represión” (2005, p. 34), a pesar de existir un valor por las raíces indígenas como cultura menos enfocada en el individuo, el reconocimiento del mestizaje sigue siendo un fracaso, un choque de dos civilizaciones cuya tercera resultante implicaba el odio gestado de las primeras. En la clínica se escucha esta ambivalencia con

frecuencia: la Pacha Mama es admirada, pero el indígena común no es ‘gente bien.’³

El resultado, es el *ser tranquilo* que para Sánchez apacigua el mal-estar del mestizaje; es una desgarradura que alcanza no solo lo cultural, sino lo sexual: “en cuanto los mestizos arrastramos un real que las particularidades de la colonización tejen en un efecto imaginario de vilipendio y de rechazo violento” (2005, p. 35), entendido como una deshumanización, un no reconocimiento de una unión entre dos culturas, en especial en la legitimación del deseo sexual entre estas lo que se determina como una desmentida en su validez humana. En particular, Sánchez refiere, con base en su análisis del texto literario, a que las mujeres que allí aparecen estarían en una posición de desventaja imaginaria y que la feminidad tiende, a través de una rebeldía ante el amo, a hacerse reconocer. Aclarando, en base a Melman, que, en esta supuesta debilidad, no solo hay una “afirmada cualidad fálica”, sino que “paradójicamente perpetúa todos los dioses que han sido destruidos, borrados, enterrados, cuyas llamas se pueden conservar así bajo las cenizas” (2002, p. 217).

Iris Sánchez, finaliza en una admirable articulación con la teoría, cuyos puntos más importantes se intentará puntuarlos. Dice a manera de un primer resumen lo siguiente:

El efecto colonial marcado por la huella de un traumatismo oblitera el lugar de los orígenes, y la vía desde la cual el sujeto puede dar voz a su deseo se convierte en un llamado desesperado al padre, al Padre-ideal, representado por el Ideal-del-Yo, que empuja con un imperativo superyoico, exiliándolo imaginariamente del deseo legitimado por su anudamiento con la Ley. En esta situación se vive, en determinados momentos, como un desecho en lo imposible de ser otro ideal, a imagen y semejanza del Padre-Ideal exento de la humillación de los orígenes. (2005, p. 38)

Se puede articular esta aseveración con el que se planteó como un resentimiento hacia los godos, los curuchupas, quienes podrían

³ Es un término que se escucha con frecuencia en alusión a gente educada o de prestigio o simplemente, con abolengo.

ser asociados con esos otros ideales. No deja de ser una respuesta o un efecto en el sujeto mestizo; un sujeto que, buscando un padre ideal, se extravía con un goce a falta de la legitimización de su deseo y que, además, en ese sentimiento de desecho por un imposible sujeto ideal, cabe la pregunta sobre la existencia de cierto rasgo melancólico en la subjetividad del ecuatoriano del que muchos pasillos dan cuenta.

Si Lacan enseña que un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, uno solo no puede representarnos totalmente y el ser tranquilo revela una aspiración de una identidad ideal, sin falta, sin deseo, controlado por la mirada materna, manipulado por la prestancia de la imagen, en confort. No es una homologación del *ser tranquilo* con el curuchupa pues no es frecuente escucharlo como un 'ser' al segundo, pero mantiene ese carácter ambivalente y de sosiego frente al deseo, si Sánchez particulariza a *ser tranquilo* como sin un atisbo de "pulsionalidad y del deseo controlado" (2005, p. 38) y en especial si lo relaciona paradójicamente con antepasados nobles, cultos, de abolengo, con apellidos españoles desmintiendo y desconociendo los orígenes indígenas, la articulación tiene más sentido.

Finalmente, con relación al objeto, remite a que Melman refiere a que un efecto del hecho colonial es confundir el objeto *a* con el objeto de goce para reivindicarse en su fracaso. Su captura es un imposible, aunque para sostenerse como sujeto intentaría hacer presente el objeto *a*, lo presentifica ilusoriamente y así esconde su verdad como causa de deseo, como falta. Entonces este enmascaramiento "sostiene una forma de goce, única eficacia de la reivindicación" (Sánchez, 2005, p. 38).

Como sustantivos, como significantes que anticipan, el curuchupa y el "ser tranquilo" develan, sin atisbos morales, una economía psíquica encaminada muchas veces a sostener, finalmente, aquello que la imagen del sujeto rechaza de sus deseos. Será necesario otra puntada para articularlo con el 'sujeto moderno' o post-moderno quiteño, donde hay tejidos en el lenguaje coloquial que podrían adscribirse a las interrogaciones iniciales (se dice 'gente bien', 'mijin', etcétera).

Referencias

- Borja, R. (16 de junio de 2018). *Enciclopedia Política*. Obtenido de <https://www.encyclopedia.politica.org/curuchupa/>
- El Comercio. (2 de mayo de 2015). Curuchupa. *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/>
- Córdova, C. (1995). *El habla del Ecuador. Diccionario de ecuatorianismos*. Universidad del Azuay.
- Dupret, A. (2003). Exceso de maternidad y descalificación paterna. *Debate No 059*, 49- 54.
- Lacan, J. (2003). *Escritos 2* (Vigesimotercera ed., Vol. 2). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Seminario 19 ...O Peor*. Paidós.
- Melman, C. (2002). *El Complejo de Colón y otros textos*. Cuarto de Vuelta Ediciones.
- Melman, C. (2005). *El Hombre sin gravedad*. UNR Editora.
- Naranjo, G. (2013). *Trayectoria*. Rayuela.
- Sánchez, I. (07 de julio de 2005). *A.L.I. Association Lacanienne Internationale*. Obtenido de <https://www.freud-lacan.com/getpagedocument/7733>

SOBRE LA ASÍ LLAMADA “FORMACIÓN PSICOANALÍTICA”

IVÁN SANDOVAL CARRIÓN

*Un hombre pasa con un pan al hombro
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?*

*Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, máatalo
¿Con qué valor hablar del psicoanálisis?*

*Otro ha entrado a mi pecho con un palo en la mano
¿Hablar luego de Sócrates al médico?*

*Un cojo pasa dando un brazo a un niño
¿Voy, después, a leer a André Breton?*

*Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre
¿Cabrá aludir jamás al Yo profundo?...*

César Vallejo. París, 5 de noviembre de 1937 (2022, págs. 352-353)

Esto no es un escrito psicoanalítico. Es, apenas, un mero y algo desordenado ejercicio de ‘opinología’, una práctica que he desarrollado en los últimos quince años (o desde siempre, sin darme cuenta) asumiendo mi ineptitud para escribir verdaderos escritos psicoanalíticos. Un ensayo gimnástico que no exigirá mayor esfuerzo a los amables lectores, aunque sí un poco de paciencia. Una calistenia catártica que da cuenta de mi condición subjetiva y que me invita a estirar mis lecturas, a levantar mis párpados y a flexionar mi pensamiento para consultar toda suerte de libros de diversas disciplinas, con el propósito de darle un barniz ‘ilustrado’ a los meandros por los que circula mi deseo. Una actividad que todos realizamos sin percatarnos, cuya producción frecuentemente proponemos como argumento de saber y autoridad sobre diferentes temas. La opinión, un género del que no están a salvo, en alguno que otro pasaje, las enseñanzas de quienes consideramos maestros: Sigmund Freud y Jacques Lacan; y

ni se diga los textos perpetrados por quienes hemos pretendido seguirlos.

Desde su origen en la Viena de fines del siglo XIX y hasta el presente, el psicoanálisis ha ocupado un lugar muy particular en todos los países a los que ha llegado. Un lugar de borde o de franca exclusión, y al mismo tiempo una posición de supuesta influencia en la sociedad y en la cultura del mundo occidental. Una excentricidad nuclear, o una “extimidad” como diría Lacan, que la ciencia oficial siempre ha preferido ignorar, desmintiendo la determinación del inconsciente freudiano sobre las investigaciones que se les ocurren a sus representantes. El Ecuador no ha sido ajeno a este fenómeno dentro de la curiosa y novelera temporalidad que nos caracteriza: adelantados en la adquisición de los juguetes electrónicos que salen cada año y caducan al siguiente, y perezosos para el cultivo de las palabras y las letras. La aparición ‘tardía’ del psicoanálisis entre nosotros parecería demostrarlo, aunque se diga que el descubrimiento de Sigmund Freud es atemporal.

Casi cincuenta años después de la llegada de los pioneros que vinieron desde Buenos Aires o volvieron desde París, las dos metrópolis donde el psicoanálisis “forma parte de la canasta básica familiar” como decía un ocurrido analizante bonaerense, el discurso del psicoanálisis ha echado raíces en las tres ciudades más grandes del Ecuador, reproduciendo en corto y en breve algunas de las mismas vicisitudes por las que ha pasado en otros lares. Me refiero a sus agitadas relaciones con la universidad, a la adopción glamorosa de su vocabulario por los intelectuales criollos, a las entusiastas referencias bibliográficas en las tesis de los estudiantes de psicología, a la condescendencia desdeñosa de psiquiatras y neurólogos, a la expansión de su clínica y al lento pero seguro crecimiento de una demanda clínica, al inevitable y parroquial conflicto con algunos supuestos representantes locales de las neurociencias, al no-lugar en su relación con el Estado, a la lenta pero inexorable bipartición de las escuelas, y a la desorientada expectativa de muchas personas jóvenes en busca de “formación psicoanalítica”.

¿Por qué se dice ‘formación’? ¿Por qué no decir enseñanza o carrera, o curso, o especialización? ¿O...? Quizás hay cierta particularidad

en aquello de la formación que trasciende el alcance de otros términos, y que apunta a la pretensión original de Freud y a los problemas posteriores del “movimiento psicoanalítico”. Más allá de la lectura de los textos fundamentales, del análisis y el manejo de los conceptos, de la reflexión sobre las bases epistemológicas, del pasaje por la propia experiencia, del aprendizaje y el entrenamiento en la técnica, y del desarrollo de una lectura clínica, la idea de la formación apunta a la constitución y el mantenimiento de un colectivo, de una corporación, de un lazo social, de una institución que se encargue de sostener la teoría y la clínica ante la sociedad, la cultura y el público que demanda, y de mantener la buena práctica. En ese sentido, la formación psicoanalítica no es ajena —además— a la preservación de una ética particular, análoga pero muy diferente a la formación militar y a la religiosa, y a la moral que guía la formación de los escolares y colegiales, o a la que se propone para la siempre fallida formación de “los buenos ciudadanos”.

En esa acepción integradora de la ‘formación’, ¿qué porvenir ha tenido la ilusión de un movimiento psicoanalítico unitario que animaba a Freud? En marzo de 1910, en un congreso de psicoanálisis en Núremberg, con la asistencia y el beneplácito de Sigmund Freud, se constituyó la IPA, la International Psychoanalytical Association, el organismo que se encargaría de velar por la conservación del psicoanálisis y su expansión, siendo Carl Gustav Jung su primer presidente. Pero pronto el fundador asistió a las primeras disidencias, empezando por la de Jung, y a la constitución de otras escuelas, inspiradas en una lectura diferente de los conceptos originales, lo que dio lugar a otras teorías y a clínicas diversas. Pese a ello, y por más de un siglo, la IPA ha sostenido de alguna manera el legado freudiano, la difusión y la práctica del psicoanálisis se ha esparcido por buena parte del planeta, y en casi todos los continentes se han multiplicado las escuelas y asociaciones afiliadas a la IPA. Pero, ¿qué lugar tiene Jacques Lacan en esta historia del movimiento psicoanalítico?

Conocemos de varias fuentes y del relato del mismo personaje, la historia oficial y los argumentos de la separación de la IPA que llevó a Lacan a fundar su propia escuela bajo la consigna de un retorno a Freud. Una excomunión, como él la llamaba, que constituyó otro movimiento psicoanalítico que trascendió las

fronteras de su país, y que fue más o menos unitario, a semejanza de la IPA, mientras él vivió. Sabemos que su deceso dio lugar, de manera casi inmediata, a la multiplicación de diversas escuelas y asociaciones que reclaman su pertenencia al psicoanálisis en la vía de la transferencia con los textos de Freud y los de Lacan. Asistimos a un fenómeno que se ha reproducido en el Ecuador, en la escala que nos corresponde. ¿Por qué estas regulares y periódicas escisiones? ¿Acaso se deben a desacuerdos sobre los conceptos fundamentales o acerca de la técnica? ¿Acaso tienen que ver con divergencias radicales sobre la ética del psicoanálisis que viene desde Freud y que fue renovada por Lacan? ¿O quizás se relaciona con eventos aparentemente banales y sin embargo determinantes, semejantes a aquellos que los analizantes llevan regularmente a los divanes de sus psicoanalistas?

A estas alturas de mi vida y de mi carrera, si se puede llamar así a un recorrido paso a paso, yo opino que el fenómeno de las disidencias y separaciones periódicas que dan lugar a la multiplicación de las asociaciones psicoanalíticas, que no reconocen una vinculación institucional universal, se debe —en buena parte— a los avatares mundanos de uno de los conceptos fundamentales. Me refiero a la transferencia y sus destinos, en todas las acepciones del término y empezando por las más ordinarias y menos elaboradas o “matematizadas”. Me aventuro a opinar que lo que llamamos “la historia del movimiento psicoanalítico” desde Freud y luego con Lacan es, en parte, la historia de las transferencias, contra transferencias y sobre todo antitransferencias entre los psicoanalistas y en todos los lugares a donde ha llegado ese discurso, y también en nuestra ‘chacrita de Dios’ como decía Erskine Caldwell. En todos lados, desde las expresiones más ordinarias de la transferencia que están ligadas a la reedición de los afectos, las pasiones, las simpatías y sobre todo las antipatías, hasta las divergencias supuestamente teóricas y técnicas que a veces encubren lo anterior.

Las transferencias de los psicoanalistas “no pasadas por el análisis” con sus psicoanalistas, forman parte de una historia que se acerca al siglo y medio de existencia, desde la relación de Sigmund Freud con Joseph Breuer, su extensa correspondencia con

Wilhelm Fliess, hasta los retazos de autoanálisis que encontramos por doquier en su obra. Empezando por los llamados textos canónicos en los que se presenta como el analizante de sí mismo de modo directo o por interpuestas personas, y en los que en algunos casos introduce a personas de su entorno social y familiar como supuestos pacientes, ¿y qué sabemos del análisis de Jacques Lacan con Rudolph Loewenstein? Pues poca cosa según el testimonio de los protagonistas, aunque creemos saber algo a través de las ocho páginas que Élisabeth Roudinesco le dedica al tema en su libro sobre la vida de Jacques Lacan (1994, pp. 111-119). Ello no nos autoriza para tomar, como expresiones indirectas de la ‘tumulosa’ transferencia de Lacan con Lowenstein, su disidencia de la IPA, ni su crítica pertinaz a la psicología del yo representada por el trío Hartmann–Kris–Loewenstein. Entonces, ¿en qué medida esa cíclica mitosis que hoy caracteriza a los grupos psicoanalíticos, particularmente a los lacanianos, proviene del análisis y/o de la falta de análisis de sus fundadores? ¿Y qué decir del análisis y/o de la falta de análisis de sus seguidores?

En este panorama, ¿cuál es el recurso para evitar la atomización definitiva del movimiento psicoanalítico? ¿Acaso hay una coincidencia entre todas las asociaciones que impediría esta entropía irreversible? ¿Será que la así llamada “formación psicoanalítica” puede servir para ello? A pesar de sus diferencias, hay algo en común entre las asociaciones psicoanalíticas afiliadas a la IPA y todas aquellas que siguen la enseñanza de Lacan: es el valor de condición *sine qua non* que ambas vertientes le dan al trípode sobre el que reposa la mencionada formación: el psicoanálisis del candidato, el trabajo teórico y la práctica clínica supervisada o controlada. Una coincidencia que viene desde lo que Freud consideraba como los requisitos indispensables para dedicarse a la práctica clínica, aunque hay diferencias importantes entre la manera como la IPA regula este proceso —de una manera más cuantificable en términos de horas y años— hasta los criterios que se manejan en las escuelas de inspiración lacaniana —en términos de autorizaciones y de pases. Pero lo esencial es la importancia del trípode y la pregunta por el sentido de cada pata. En todo caso, si los lectores interesados quieren saber algo más sobre

la historia de la formación psicoanalítica y las diferencias importantes entre la IPA y Lacan, podrían leer el texto extraordinario de Moustapha Safouan: *Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas* (1984).

En cuanto al psicoanálisis del candidato

También conocido como “análisis didáctico” según los términos de la IPA, es algo que se le ocurrió a Freud apenas empezó a tener discípulos, aunque inicialmente él les atribuía —cándidamente— a sus seguidores las mejores aptitudes y condiciones de ‘salud mental’ como dicen los psiquiatras. Es así como son anecdóticos los “didácticos” que Freud realizó con algunos de ellos durante un fin de semana en el campo. La experiencia del maestro y las regulaciones que progresivamente determinó la IPA permitieron establecer mayores exigencias y pruebas del análisis realizado, y eso reveló que los interesados por dedicarse a la práctica del psicoanálisis tienen, más o menos, los mismos problemas, conflictos y condiciones clínicas que los mortales comunes, o en algunos casos más complejas como lo dice la experiencia. Esto nos lleva a sostener la pregunta: ¿por qué alguien querría dedicarse a este oficio y qué dice eso de su condición subjetiva? Porque no se trata, ciertamente, de un interés científico, de una inclinación filantrópica o de una “vocación”. Entonces, ¿de qué se trata?

Cuando alguien viene “por el didáctico” o “por la formación” habría que poner en interrogación ese pedido ¿qué clase de demanda es esa? ¿Por qué alguien habría de querer dedicarse a este oficio imposible, complejo, extenuante, no reconocido y habitualmente poco remunerado? La indagación consecuente podría revelar que detrás de ese interés hay una demanda terapéutica, y ello de ninguna manera invalida el pedido y más bien permite plantearlo como corresponde, lo que quizás pueda dar lugar a un proceso analítico. Eso nos lleva a la hipótesis de que no es infrecuente que el interés por el psicoanálisis sea un “síntoma” del sujeto, un síntoma discreto y diferente de aquellos que usualmente llevan a muchas personas a la consulta de psiquiatras, psicólogos y

psicoanalistas como las fobias, las obsesiones, los ataques de pánico, los problemas afectivos, la angustia y los conflictos familiares y amorosos. Esto nos conduce más lejos, hacia la posibilidad de que algunas de nuestras elecciones vitales, como las profesionales, las intelectuales y las amorosas tengan esa función sintomática pero estabilizadora, en consecuencia al concepto freudiano de la sublimación y la función del síntoma como lo pensaba Lacan en la etapa posterior de su obra.

En cuanto a la formación teórica, esta parte del estudio de los escritos de Sigmund Freud y del trabajo sobre otros autores que continuaron su obra por diferentes vías. La elección de esos otros autores dependerá, en buena medida, de la orientación particular de la escuela o asociación respectiva. Generalmente, en las instituciones afiliadas a la IPA, se habla de las ‘escuelas’: la inglesa (Klein, Winnicott, Bion, Fairbairn y otros); la francesa (Lacan, Leclaire, Miller y otros); la americana (Kohut, la psicología del yo y otros); y la propia en el caso de las asociaciones argentinas (Bleger, Liberman, Grinberg y otros). Posteriormente, en las asociaciones de la IPA, los analistas tienen la opción de profundizar el estudio de determinada tendencia y autores e incorporar su enseñanza clínica a la práctica propia. En general, no suele ocurrir lo mismo en el caso de las escuelas o asociaciones que se declaran lacanianas, en las que el trabajo teórico y conceptual está acotado en relación con la lectura de la obra freudiana “desde Lacan” y en la enseñanza que sigue el itinerario de la refundación del psicoanálisis que hizo el maestro francés a través de sus escritos y sus seminarios; a ello se añadirá el trabajo regular sobre autores lacanianos contemporáneos, dependiendo de cada escuela y sus filiaciones o transferencias: Miller, Allouch, Melman, Czermak, Lew y otros.

Adicionalmente, y siguiendo las reflexiones originales de Freud, no debemos olvidar que la formación psicoanalítica es un acto de cultura y demanda un estudio continuo sobre temas de filosofía, ciencia, sociología, antropología, política, ética, historia de las religiones, mitos, lingüística, matemáticas, lógica, epistemología, psicología, psiquiatría, neurociencias y tantos otros saberes y disciplinas. La preferencia por algunos de estos campos dependerá del interés singular de cada psicoanalista y de la orientación particular de la escuela a la que está ligado. En todo caso, la

recusación del valor de cualquiera de estas lecturas, en el nombre de que “eso no tiene nada que ver con el psicoanálisis, o con Freud o Lacan” está fuera de lugar y más bien sugiere infatuación ignorante disfrazada de presunto saber. Indica, además, un rasgo pretencioso y ajeno a lo que se espera como consecuencia del “paso por el diván”: la capacidad de asumir la propia falta y la tolerancia ante las diferencias.

Acerca de la tercera pata del trípode, la pata de la práctica clínica supervisada o controlada, no voy, en este lugar, a dirimir si el término o significativo apropiado es “supervisión” o “control” y dejo esa tarea para otros. En todo caso, se trata de que mientras está en ese proceso formativo y quizás de manera intermitente y a lo largo de toda su práctica clínica, el psicoanalista deberá reunirse regularmente con un colega para comentar su experiencia de trabajo con ciertos analizantes y todo lo que aquello le suscite. Por lo que pudiese surgir en esas reuniones, la supervisión o control debe considerarse como un espacio analítico donde el candidato también está sujeto a la condición de analizante. No se trata de un mero ejercicio de “entrenamiento” en el cual recibirá consejos o indicaciones para rectificar sus yerros y ganar experiencia, aunque ese tipo de observaciones también pueden darse en estos espacios. Se trata de un verdadero espacio de análisis y por ello está sujeto a las mismas reglas que se imponen para el trabajo sobre el diván.

Un recurso adicional al anterior, que se practica en algunas escuelas o asociaciones, es el de las presentaciones clínicas —sin el paciente o analizante— y el de la clásica presentación de enfermos. Es una vieja práctica que proviene de la tradición médica y de su enseñanza, desde Hipócrates, pasando por las lecciones de anatomía en el clásico cuadro de Rembrandt, las explicaciones de la semiología médica junto al lecho de los pacientes de los maestros como Bichat en el siglo XVIII, y hasta la actualidad. En la formación de los médicos, es un ejercicio necesario e inevitable en el aprendizaje de la clínica, de la cirugía y de todas las especialidades, incluyendo la psiquiatría que nace hace poco más de dos siglos. El surgimiento del psicoanálisis marca un límite y una diferencia fundamental, al tratarse de una práctica que desde el comienzo establece una disyunción con la medicina y que pronto

define su propio encuadre, en el que el único tercero cuya presencia no solo se acepta, sino que se invoca es el inconsciente a través de sus formaciones. La experiencia de Jacques Lacan y sus presentaciones de enfermos, que actualmente forman parte del programa de estudios en la formación de los psicoanalistas de esa escuela, reanima la alternativa y las discusiones sobre las discutidas consideraciones éticas de ese recurso.

Con estos antecedentes, es el momento para reflexionar sobre la formación psicoanalítica en nuestro medio ecuatoriano o quiteño, para dar alguna cuenta de mi experiencia como supuesto “formado” y presunto “formador”, y en la experiencia que otros coetáneos o más jóvenes han tenido la bondad de compartir conmigo. Es importante señalar el hecho de que, aunque desde las primeras décadas del siglo XX, algunos escritores e intelectuales en nuestro país tuvieron interés por los escritos de Sigmund Freud y por comentarlos; la difusión de su obra y la elección del psicoanálisis como una “alternativa terapéutica” nunca ocupó un lugar importante entre los psiquiatras ecuatorianos, hasta el día de hoy. Ello marca una diferencia importante con lo que ocurrió en diversos lugares de nuestro continente, y no se diga en Europa y en América del Norte. Apenas en la década de 1960, el estudio de los textos de Freud captó el interés de algunos psicólogos clínicos en Quito, Guayaquil y Cuenca, y solo a fines de los años setenta podemos hablar de la presencia del discurso psicoanalítico con la visita de algunos analistas extranjeros y con la llegada del Dr. Pedro Oyervide Crespo, psicoanalista ecuatoriano que se había formado en París con Jacques Lacan, y el Dr. Allan Poe Castelnuovo, psicoanalista argentino, miembro de la APA, Asociación Psicoanalítica Argentina, afiliada a la IPA.

La llegada de estos dos maestros marcará un contrapunto entre estas dos posiciones diferentes y por momentos antagónicas en lo que concierne a la formación de los psicoanalistas, aunque coincidentes en lo esencial que alude al trípode que sostiene dicha formación, y también en el hecho de que ninguna de las dos posiciones en esa alternativa ha llamado la atención de los psiquiatras ecuatorianos, y solo han convocado a los psicólogos y en menor medida a otros profesionales que provienen de las llamadas ciencias sociales. En este sentido, la elección de la mayoría de los interesados ecua-

torianos en el psicoanálisis, por la escuela de Lacan, se ha vinculado, en parte, con el hecho de que durante décadas las normas de la IPA exigían que los candidatos tengan un título universitario en medicina, y solo desde pocos años permiten a los psicólogos aspirar a la formación. Como sabemos, Jacques Lacan jamás propuso ese requisito y dio lugar en su enseñanza a estudiosos de otras disciplinas, en concordancia con lo que Sigmund Freud pensaba cuando argumentó el derecho que Theodor Reik tenía para la práctica de la clínica psicoanalítica.

Por otro lado, en esta crónica sobre la formación psicoanalítica, debemos considerar el lugar que el discurso y la enseñanza del psicoanálisis ha tenido en las universidades ecuatorianas. Desde la década de 1980, y con la llegada de los pioneros, se abrió un espacio para leer los textos de Freud, los de Lacan y los de otros autores en las facultades de psicología de algunas universidades ecuatorianas particulares en Quito, Guayaquil y Cuenca, inicialmente en la PUCE, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y en la Universidad Católica de Guayaquil, y actualmente en otras instituciones de educación superior. Las universidades estatales ecuatorianas siempre han mostrado resistencia a la inclusión del psicoanálisis en los programas de estudio de sus facultades de psicología. Originalmente, las demandas por la formación psicoanalítica que se dirigían a las escuelas y asociaciones ecuatorianas provenían de psicólogos de la PUCE y de la UCG; sin embargo, hoy en día hay personas que vienen de otras instituciones ecuatorianas, incluyendo las estatales. Además, están en curso algunas propuestas de maestría que tienen que ver con la clínica psicoanalítica en dos o tres universidades ecuatorianas.

¿La enseñanza del psicoanálisis en las universidades ecuatorianas tiene algún valor para la formación de los futuros psicoanalistas? ¿Por qué no? Supongo que, por tratarse de una historia relativamente joven, la del psicoanálisis en el Ecuador, corremos el riesgo de incurrir en “purismos” y “ortodoxias” maniqueas e innecesarias, que nos llevan a desestimar el valor del llamado “discurso universitario” aparentemente invocando la teoría de los cuatro discursos de Lacan. Entonces, desde el supuesto “discurso del analista” nos permitimos restar crédito al hecho de que en al-

gunas de nuestras universidades haya docentes que les hablen del psicoanálisis a los estudiantes, como si solamente las escuelas y asociaciones no universitarias fueran el único espacio adecuado para transmitir esa enseñanza. Mi opinión es que se trata de un exceso en el que se pone de manifiesto un aparente rigor, un “re-cato” fuera de lugar, un fundamentalismo que contradice lo que Freud pensaba sobre el tema y una posición que no contribuye a la presencia del psicoanálisis en los asuntos de la sociedad y la cultura en las que quiere afirmarse. Me parece que se trata de una posición que constituye el revés de la misma moneda en su relación con la novelaría de los recién llegados al psicoanálisis y de los supuestos profanos deslumbrados por las expectativas de curaciones maravillosas.

Adicionalmente, sabemos que las personas jóvenes que poco a poco se integran a las escuelas y asociaciones psicoanalíticas provienen de las universidades, a partir de lo que han escuchado en los cursos de pregrado y en las maestrías. Entonces, ¿por qué desestimar la importancia de la universidad como un lugar para hablar del psicoanálisis? Si lo hacemos, estaríamos en la misma línea de aquellas operaciones que se han incubado en diferentes espacios para desterrar el discurso psicoanalítico de las universidades ecuatorianas y construir la hegemonía oficial de otros saberes, como el de la psicología cognitiva y el de las neurociencias, que tienen tanto valor e importancia como lo tiene el psicoanálisis en el mundo actual y en la formación de los jóvenes psicólogos, pero que tienen, en nuestro medio, algunos supuestos seguidores ansiosos de poder y dominio. Lo expuesto no tiene nada que ver con la ilusión del eclecticismo, sino con la propuesta de que en el nivel del pregrado, los jóvenes deberían tener acceso a una información básica en las diversas teorías y tendencias que están vinculadas a la clínica de la psicología.

El aparente reverso de la política del ‘neurocientificismo’ es el ‘psicoanalismo’, un término que Robert Castel introdujo a comienzos de la década de 1990. Se trata de la política que pretende imponer la hegemonía del psicoanálisis como una teoría, una clínica y un discurso que mantiene una supuesta superioridad sobre cualquier otra escuela o clínica ‘psi’. Antes de conocer que Castel

ya había escrito sobre ello hace treinta años, yo escribí un pequeño texto con ese título (2021); los lectores interesados pueden leerlo en la revista virtual *abcdiario*, de mi asociación *abcdiario Freud ↔ Lacan*. No es raro que algunos de los más jóvenes, llevados por la euforia de un aparente descubrimiento, se erijan en voceros del psicoanalismo desde sus años universitarios. Frente a este fenómeno, se espera que la relación con una escuela o asociación psicoanalítica y el proceso de formación permita cuestionar esa posición y reubicar a los jóvenes en el camino que corresponde. Adicionalmente, los mayores deberíamos cuestionarnos en qué medida hemos contribuido, en algún momento de nuestra actividad de transmisión o enseñanza, a la proliferación de esta tendencia.

Con esta historia, conviene que cada escuela y cada psicoanalista ecuatoriano se interroguen acerca de su propio proceso de formación, de aquello que proponen y sostienen con ese fin. De la misma manera, es importante que hagamos un balance de nuestra producción propia, asumiendo que, si bien practicamos una clínica que obedece a leyes y principios universales, al mismo tiempo es una clínica de lo singular y lo particular, del uno por uno, en un país y en una cultura más próxima al Perú en el que vivió y creció el gran poeta César Vallejo, en cuya lectura me inició mi recordado y prematuramente desaparecido colega Jorge Varea Maldonado, con quien y con otros colegas empezamos a leer los textos de Sigmund Freud, Karen Horney, José Bleger, Georges Politzer, Frieda Fromm-Reichmann y Heinz Kohut, hace poco más de cuarenta años, cuando estábamos en el curso de Posgrado de Psiquiatría, en una época feliz en la que todavía no habíamos oído hablar (bien y mal) de Jacques Lacan. Aunque Jorge no tuvo tiempo para empezar un proceso de formación psicoanalítica, pienso que él creía posible una clínica 'psi' que considere la particularidad de nuestra cultura y nuestra lengua. Me pregunto si nosotros lo hacemos, o más bien nos limitamos a incorporar, traducir, digerir y parafrasear todo lo que nos llega de Buenos Aires, de París o de Bélgica.

Referencias

- Roudinesco, É. (1994). Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Safouan, M. (1984). Jacques Lacan y la cuestión de la formación de los analistas. Paidós.
- Sandoval Carrión, I. (2021). *Del psicoanalismo al psicoanálisis*. <https://www.abcdariofreudlacan.com/>
- Vallejo, C. (2022). Un hombre pasa con un pan al hombro (1937), en *Poesía Completa* (352-353). Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Fondo Editorial.

UNA DIFICULTAD DE ORIGEN

MARÍA ISABEL DURANGO

“Lo que quieren es un amo, piden un amo, pues bien, lo tendrán.”

(Lacan, SXVII)

Para una psicología social

Marcel Czermak, en su texto *Notas acerca de la perversión en la vida social de los grupos* (1987) nos introduce a una *re-flexión*: El psicoanálisis, en extensión, nos pone frente a un punto de rebote en relación con la ética a través de un movimiento moebiano que parte del psicoanálisis en la práctica clínica y por el que, mediante una semitorsión, el efecto de lo particular se vuelca a un cuestionamiento social. Siendo rigurosos con el objetivo que nos concierne, el inconsciente, se vuelve entonces necesario articular dos aspectos que parecerían ser “las dos caras de una misma moneda”: nuestra experiencia del “uno a uno” y los así llamados problemas institucionales, sociales o políticos (Czermak, 1987).

¿Por qué el psicoanálisis está convocado a decir algo sobre lo social y lo político? Está convocado a decirlo, no sin mantener esa semitorsión de la que Czermak nos advierte, un movimiento que permite pensar un problema social a partir de la clínica, es decir, con la seriedad que un hecho clínico implica, una *seriedad* que no es una formación en serie ni una gradación. ¿Por qué? Porque quienes estamos en la clínica, haciendo clínica y comprometidos con ella, trabajamos en una lógica del uno a uno y no en la lógi-

ca de la “producción en serie”, que está del lado de la ciencia y la ideología.

Esta época, caracterizada por el ocaso del Nombre-del-Padre (Melman, 2005), tiene como efecto que la enunciación sea rápidamente remplazada por los enunciados, palabras instantáneas y que “están a la mano”. En este sentido entonces, el psicoanálisis no está en una situación muy fácil, porque dar lugar a la palabra, es dar lugar al sujeto cuya palabra está agujereada y siempre abierta, y la demanda contemporánea no siempre está interesada en esto. Entonces, ante los problemas sociales, ¿qué podemos decir desde el psicoanálisis? ¿Es que el psicoanálisis se interesa por el lazo social?

Nuestro punto de partida será el del psicoanálisis mismo, constituido por ese hecho de lenguaje que se enuncia: “no sé lo que digo” [...] el “no sé lo que digo” es el hecho fundador de la noción de inconsciente en Freud y de la noción de inconsciente como saber en Lacan. Así pues “no sé lo que digo”, ¿no sé qué? No sé que lo que digo es un significante y que, como tal, no se dirige al hablante, sino a otro significante. Se dirige al Otro. Hablo, emito sonidos, construyo sentidos, pero lo dicho, él, me escapa, me escapa porque no está en poder del sujeto el saber con qué otro dicho ese dicho va a ligarse. “El significante se dirige al Otro” quiere decir que va a ligarse con otro significante, en otra parte, al lado, luego. Así pues ¿no sé qué?: el efecto de mi palabra sobre usted. Sobre el Otro. Y por no saber lo que digo, digo más de lo que quisiera (Lacan, 1976, clase 10).

El psicoanálisis es una clínica y en tanto tal, la teoría viene de la práctica que no es sin la transferencia, entonces como dice Czermak:

el psicoanálisis no se limita a preparar operadores en el campo terapéutico, sino que, cuestionando la relación de un sujeto con la transferencia, lo empuja a un punto que lo obliga a la reflexión ética, punto de rebote en el que el efecto del análisis se convierte igualmente en cuestionamiento social. (1987, p. 55)

Freud no tuvo una clara posición frente a lo político, aunque algunos de sus biógrafos, después de estudiar su vida, dijeron que tuvo una simpatía por el partido liberal; se ha dicho que Freud fue un ‘antiutopista’ prudente. La popular anécdota cuenta que se le preguntó a Freud: “¿Qué es usted, políticamente?”, a lo cual él respondió: “Políticamente no soy nada”. Freud decía que, en política, cada uno debe hacer gala de su color y que, si le preguntaran a él como psicoanalista, respondería que su color no es ni blanco ni rojo sino carne.

Freud intentó indicar el camino para un análisis que parta de lo particular para lograr la comprensión de los fenómenos sociales. De alguna manera, rechazó la dicotomía psicología individual-psicología social, puesto que para él la vida psíquica del sujeto es una constante dialéctica del sujeto con otros: modelos, objetos, rivales, etcétera. Esta lógica, entonces, demuestra que la psicología individual siempre es una psicología social:

En la vida anímica del individuo, la otra cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato, pero enteramente legítimo. (Freud, 1992a [1921], p. 67).

Dice Freud que la cultura se conforma cuando se da lugar a una renuncia pulsional en pro de un desarrollo cultural. Incluso dirá que la cultura está constituida por masas donde están presentes las tendencias destructivas originarias; sin embargo, lo importante es lograr el alivio del sacrificio de lo pulsional impuesto a los hombres. Para ello también es crucial que haya personas conductoras de “visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales” (Freud, 1992b [1927], p.7).

Alienación y separación

La autoridad no es sin la ley, se sostiene en lo simbólico, en la función que da lugar a la diferencia, a lo divergente, a aquello que

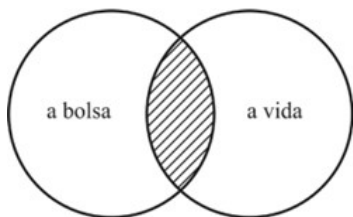
hace autoridad y que se nos plantea como ‘amor al prójimo’. En el seminario de *L’Insu*, Lacan (1976), hablando de las identificaciones y volviendo a Freud, refiere tres tipos de identificaciones: 1) la identificación al padre (la califica de amor), 2) identificación histérica (de participación) y finalmente, 3) identificación al rasgo (rasgo unario). Esta tercera identificación,

No tiene especialmente que ver con una persona amada. Una persona puede ser indiferente, y sin embargo, uno de sus rasgos será elegido como constituyendo la base de una identificación. Es así como Freud cree poder dar cuenta de la identificación al bigotito del Führer, el que como todos saben jugó un gran papel (Lacan, 1976, clase 1)

A partir de la identificación entonces, pensamos en la relación con el *Otro*/otro. Y entonces nos remitimos también a pensar en el *prójimo* y *semejante*. Es necesario diferenciar el nivel imaginario en el que Lacan piensa que la significación de la alienación, constitutiva del yo, aparece en la relación de disyunción que estructura, en el sujeto, la relación dual de yo a yo. Es decir, Lacan plantea la paradoja de que la *disyunción* “tú o yo” es consecuencia de la *alienación*: “tú es yo”. La *alienación*, parte “del vel de la primera operación esencial que funda al sujeto. Me atrevo a pensar que puede tener algún interés desarrollarlo aquí, ante un público bastante nutrido, pues se trata nada menos que de esa operación que podemos llamar la alienación” (Lacan, 2010, p. 218). La palabra *vel* es una conjunción latina y significa *o bien... , o bien...*. Este vel que Lacan toma como una operación, es lo que funda el lenguaje, en tanto el sujeto está alienado al *otro* y a la vez separado por la hiancia.

Lo que acabo de describirles es de gran importancia. Este ‘o’ alienante no es una invención arbitraria, ni, como suele decirse, una entelequia. Está en el lenguaje. Ese ‘o’ existe. Tanto es así que convendría también, en la lingüística, distinguirlo. De inmediato les daré un ejemplo: “¡La bolsa o la vida! Si elijo la bolsa, pierdo ambas. Si elijo la vida, me queda la vida sin la bolsa, o sea, una vida cercenada. Ya veo que me están entendiendo”.

La intersección de dos conjuntos está constituida por los elementos que pertenecen a los dos conjuntos. Allí se producirá la segunda operación a la que esta dialéctica conduce al sujeto. Es tan esencial definir esta segunda operación como la primera. Pues en ella vemos asomar el campo de la transferencia. La denominaré introduciendo así mi segundo término, la separación. (Lacan, 2010, p. 220)



(Fig. Lacan, 2010)

La relación entre el yo y el tú (Otro) a través de la palabra es una relación imaginaria, es la relación metonímica, de la palabra plena, la relación especular, “entre iguales”, quizás adscrita a la lógica del enunciado, pero que estructuralmente está atravesada por la lógica del discurso, donde el otro está encarnando al *Otro*; el sujeto recibe del *Otro* su propio mensaje invertido, por lo que el inconsciente es el discurso del *Otro*. Es la relación con el semejante. Esta relación se sostiene en las dualidades, del imaginario: bueno o malo, blanco o negro; y está alejada de la ética del deseo. La relación con el semejante, dado que está sostenida en el imaginario, está en el orden de la moral y en este mismo sentido está sosteniéndose la ideología. Tal como su nombre lo indica, da cuenta del *ideal*.

Entonces, ¿el significante *amo* es un referente necesario? Este significante marca un compás: acompasa y en tanto tal, es un referente. Amo que no es sin falta, significante que pasa por la castración.

Si la relación del sujeto al amo es leída como se plantea en la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, nos deslizamos a una relación imaginaria, entre el sujeto y el otro, dialéctica especular donde el *otro* aparece “no barrado” o “sin tachadura”. Lacan advierte ya:

Del mismo modo, es en una identificación con el otro como vive toda la gama de las reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor. (Lacan, 2009a, p. 117)

El sujeto es representado por el significante amo, es el primer significante que le da identidad y un nombre, y que le representa en tanto atravesado por el lenguaje, determinado por un significante que le indica que ahí habla, significante extraído y aislado del conjunto del discurso (Dasuky, 2010).

El significante amo es el primero, es el significante de “identidad”, es decir que el sujeto está representado por un significante del *otro*, significante amo.

Un amo colonialista

Nuestra historia de la conquista y el colonialismo marca un origen que se constituye como dificultad hasta nuestros días. Los modos autoritarios de aquella época como las **encomiendas** —la corona española encomendaba a un colono tomar a un grupo de indígenas para catequizarlo y cobrarle los tributos—; las **mitas** y los obrajes —la obligatoriedad en las horas de trabajo que los indígenas como esclavos debían rendir en obras públicas u otros—; y propiedad de los **feudos** sobre los indígenas y su explotación, marcaron el desarrollo de una organización social y económica que, aunque se piense superada, constituyen el fantasma que sostiene nuestra estructura como lazo social. Los blancos, que eran principalmente españoles, comerciantes, eclesiásticos, burocracia civil, encomenderos, obrajeros; estaban en la cima de la pirámide social disfrutando de prebendas y poder, mientras que la base de la estructura social colonial fue ocupada por los indígenas, la fuerza productiva.

Conforme avanzaba la época colonial también iba avanzando el mestizaje. Se da, entonces, el desarrollo de una sociedad donde la desigualdad y las divisiones sociales hicieron cuerpo. Sus di-

versos grupos tenían deberes y derechos de acuerdo con el lugar que ocupaban en la estructura social. En este periodo empiezan a conformarse las modalidades sociales y laborales de las haciendas que, posteriormente, serían las instituciones más importantes de la época republicana. ¿Es que esta condición de nuestros orígenes ha cambiado?

Podemos entonces pensar que cada cultura está marcada por su origen, donde se constituye un fantasma. Melman plantea el problema de este origen y lo llama “el fantasma del colonialismo”. Dice que una situación singular mantenida por el colonialismo, el conflicto establecido por estos dos lugares, amo conquistando violentamente sin posibilidad de simbólico y los esclavos violentados, es una situación que se repite y

que no puede resolverse sino por la violencia y por la fuerza, por una especie de guerra permanente porque no hay encuentro posible con el semejante sino con un extraño, es decir, con alguien con quien toca infligir siempre el acto de violencia inaugural. (Melman, 2002a, p. 216)

Es una violencia ejercida sobre el discurso.

¿Qué se rechaza del Otro? Aquello que se rechaza en el Otro es lo más propio; lo que me es más intolerable del Otro es lo más íntimo de lo íntimo. Entonces, la política en este sentido nos confronta a un problema especular, al problema con el semejante, el semejante que está representando lo propio, constituye una fragilidad el momento en que esta especularidad se ve vulnerada. Cualquier diferencia es vivenciada como una ruptura radical en esa relación de Uno, se arma entonces un “estallido” de violencia porque en el plano especular, la palabra, la hiancia, desaparece. “Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia” (Lacan, 2009a, p. 124).

Nuestra problemática de origen, en tanto es un origen de conquista, nos coloca en un imaginario constante y, por lo tanto, en la constante lucha por “zafarnos” del amo. Lo que resiste, insiste y no se hace más que reivindicarlo en el lugar ya no de autoridad sino más bien de autoritarismo.

¿Tenemos entonces una dificultad (de origen) con el significativo amo?

En el libro *Lacan y la política*, Schneider (Zarka, 2005, compi, p. 51) resume el malestar en la política en tres puntos que pueden ayudar a pensar nuestra política ecuatoriana: 1) *la infantilización de los ciudadanos*, 2) *la maternalización del poder*; y, 3) *la desinstitucionalización de los lazos sociales, familiares y hasta sexuales*.

Este malestar parte de que hay una *desimbolización* del sujeto político, especialmente en las sociedades democráticas, y esta desaparición de los límites simbólicos toma diversos aspectos:

- El sueño de un poder exento de conflictos.
- La desaparición de la frontera entre lo público y lo privado.
- La encarnación maternal de la potencia pública.
- La instauración de un presente perpetuo como tiempo de la política.
- La declinación de la función paterna.

La ley materna se antepone a la ley del padre. Actualmente parecería que el lazo social, se funde más bien desde el amor materno, la tolerancia y el consenso más que en la ley de interdicción fundamental. Los modos de ligazón política ya no se estructuran como lo proponía Freud, donde la masa identifica al líder como ideal del yo; actualmente hay individuos orgullosos de su individualidad que comulgan en un mismo goce en torno a un objeto parcial que difiere de una comunidad a otra.

Nuestro lazo social, complicado y enredado se sostiene desde la lógica especular, la cual es caldo donde se cultiva un lazo social violento, desestimador de la ley, de la falta y diferencia que permitiría producir en una comunidad y alteridad. Nuestros lazos, aún ‘castistas’ y ‘mitayistas’, se sostienen en redes imaginarias donde el amo sigue siendo vivido como un feudo amenazador y autoritario, negando su función necesaria que dota de identidad y sentido.

El encuentro con el prójimo da cuenta del Otro en tanto surge en su alteridad, relación sostenida en la castración y que por lo tanto se sostiene en el deseo a partir de la diferencia. El

territorio de encuentro entre el sujeto y el otro es el espacio de la diversidad.

La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia. Si no fuese por esto, lo tendríamos todo a la mano -las relaciones entre los seres en lo real, incluyéndolos a ustedes, aquí presentes, podrían generarse en términos de relaciones inversamente recíprocas. Este es el empeño de la psicología y de toda una sociología, que pueden obtener resultados en el dominio animal, porque la captura imaginaria basta para motivar todo tipo de conductas en el ser vivo. El psicoanálisis muestra que la psicología humana pertenece a otra dimensión. (Lacan, 2010, p 214).

En la lógica del igual, sostenida en el narcisismo “se encarna el ideal y es prisionero de su imagen”. Los ‘dialogantes’ del narcisista solo desempeñan una función especular (de espejo) y se comportan de acuerdo con un guion escrito de antemano, para emitir las preguntas y las opiniones que le servirán al narcisista para confirmar que él es la imagen que representa.

La alternativa para escapar del estancamiento narcisista (suponiendo que alguien quiera renunciar a ese goce) es romper el espejo encantado. Ello no es fácil, porque la fijación narcisista se ha convertido en estructura (con espejo incluido) y es muy difícil modificar una estructura. (Sandoval, 2015)

Por su parte, Lacan, refiriéndose a la política de las escuelas dice:

Lo que permite muy bien mostrar el poco alcance que tiene la incidencia de las escuelas es que la idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, inmanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos. (Lacan, 2008, p. 31)

Es decir que, si el saber se quiere constituir como totalidad, se está del lado del imaginario, con el riesgo entonces de pretender hacer del psicoanálisis una ideología, taponando esa mirada necesaria sobre una verdad que puede escucharse desde el saber inconsciente hacia una verdad irrefutable.

El riesgo también es entonces que se pierda el referente del amo como significante y continuemos con el “amo” que viene impuesto como ideal, porque parece que de alguna manera este significante ha degenerado y es escuchado y pensado hegelianamente en la dialéctica amo/esclavo, como relación lineal tal y como se nos plantea en el origen colonialista y sin lugar para la función que permita una organización desde el simbólico, desde la alteridad. Seguramente en ciertos espacios, inclusive en algunos espacios psicoanalíticos, basta con nombrar “amo” para que muchos directamente lo asocien con poder y alienación.

Citando a Melman (2002b, p. 276) en el texto *El desinterés de los psicoanalistas por la política*, dice que Lacan llama la atención cuando dice que los psicoanalistas no tienen nada que esperar de lo que es un movimiento colectivo y se pregunta por qué, respondiendo

porque cuando el síntoma, es decir lo que no anda bien en el medio social, se vuelve colectivo pierde toda su dimensión de enunciación para reducirse a su puro valor de enunciado. Si el psicoanalista está legítimamente interesado, desde otro lugar, en la política es porque sabe que, para responder al desacuerdo social inevitable, existe cierto número de recetas que son capaces de hacer correr sangre, capaces de llevar al embrutecimiento mental.

La relación al Otro en tanto imaginaria sostiene el estatuto hegeliano

del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, haciendo surgir de esas crisis las síntesis que representan las formas más elevadas del estatuto de la persona en Occidente, desde el estoico hasta el cristiano y aun hasta el ciudadano futuro del Estado Universal. (Lacan, 2009a,

El pasaje necesario que da paso a la alteridad no es sin el deseo. El significante (S2) se reconoce como sostén de la función simbólica que permite al sujeto identificar al otro en la diferencia.

A manera de conclusión se plantean algunas preguntas: ¿Se puede revertir esta condición de origen? ¿Qué ilusión de un mejor porvenir para nuestro lazo social? Si nuestros orígenes han marcado y sostenido sistemas de explotación al otro, es a través de sostener al *amo* desde el lugar de *esclavo* y viceversa. La política ecuatoriana sigue sosteniendo esta lógica que sigue marcando y acelerando la eclosión de los fenómenos sociales que van desde los más violentos como el sicariato y el narcotráfico, los ‘paros’ y las manifestaciones que no han sido sin destrucción e intimidación, hasta aquellos menos violentos, pero que nos atraviesan en todas nuestras instituciones. Es que nuestro lazo social no es sino un síntoma de una estructura que tiene una problemática de origen. Está lejos del intento válido de buscar el escollo, efecto de una estructura frágil para “curarlo”. Alejados de un orden que permita producir a través del reconocimiento de los referentes originarios y que impulse el porvenir, seguimos gozando de *seguir y perseguir* el imaginario de tener un amo (patroncito)⁴ que “dé haciendo”⁵ y de esta manera evadimos una responsabilidad, dejando de asumir la palabra en nombre propio.

4 La entonación en primer lugar es el rastro más importante del sustrato indígena prequichua, que refleja un significado determinado. Este decir corresponde a la sierra ecuatoriana (montañas), sobre todo. En la morfología es constante el abuso del diminutivo en los nombres, adjetivos y también en los adverbios (ahorita).

5 “El ‘dar haciendo’ se explica por una resistencia psicológica a usar el imperativo. Ya en el siglo XVII era común en la corte española aquel enunciado que decía: ‘ser cortés como un mexicano’, para indicar que los ‘indianos’ solían exhibir maneras recargadas de acatamiento y sumisión frente a los peninsulares”. (Juan Valdano en el texto *La Lengua que hablamos*, *El Comercio* disponible en: <https://www.elcomercio.com/>)

Referencias

- Czermak, Marcel (1987), Notas acerca de las perversiones en su relación con la vida de los grupos. En *Estudios psicoanalíticos de las psicosis: pasiones del objeto*. Nueva Visión.
- Dasuky Quiceno, S. A. (2010). El discurso del amo: de Hegel a Lacan. *Escritos*, 18(40), 100–124. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6759>
- Freud, S. (1992), *Más allá del principio del placer* [1920], Tomo XVIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992a). *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921]. Tomo VIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992b). *El porvenir de una ilusión* [1927], Tomo XXI. Amorrortu Editores
- Lacan, J. (1979). *El Seminario. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Libro XXIV. Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro XVII: El Reverso del Psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *Escritos 1. Agresividad en psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). *Escritos 1. Función y campo de la palabra*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Libro XI. Paidós.
- Melman, C. (2002a). El complejo de Colón. En *El complejo de Colón y otros textos*. Cuarto de vuelta Ediciones.
- Melman, C. (2002b). El desinterés de los psicoanalistas por la política. En *El complejo de Colón y otros textos*. Cuarto de vuelta Ediciones.
- Melman, C. (2005). *El hombre sin gravedad*. UNR Editora.
- Sandoval, I. (2015, junio 28). Diálogos con el narcisismo. *El Universo*. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/opinion/>
- Zarka, Y. (Comp.) (2005). *Jacques Lacan: psicoanálisis y política*. Claves.

ALGUNOS ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE LA PSIQUIATRÍA Y EL PSICOANÁLISIS EN EL ECUADOR

FRANCISCO JARAMILLO TEJADA.

“El porvenir creará seguramente una psiquiatría científica a la cual habrá servido de introducción el psicoanálisis”
(Freud, 1922/1981)

El presente artículo realiza una revisión histórica a través de ciertas fuentes primarias y secundarias que revelan algunos orígenes en la época republicana de nuestro país, en donde el psicoanálisis y la psiquiatría tuvieron algunos intercambios que han permitido generar una interlocución entre las dos ramas planteadas desde la clínica, la criminología y otros instrumentos relacionados con el psiquismo humano. Esta indagación apunta hacia una revisión histórica y biográfica entre las distintas conexiones con algunos psiquiatras de las seis décadas del siglo xx que tomaron en cuenta al psicoanálisis como una de sus epistemes dentro de su formación: Jorge Escudero Moscoso, Julio Endara Moreano, Agustín Cueva Tamariz, entre los más relevantes. Es importante recalcar el punto de encuentro entre Perú y Ecuador con Honorio Delgado, siendo este último, uno de los pioneros del psicoanálisis en Latinoamérica.

Otro de los momentos significativos que se acotarán en este artículo, es el hito histórico suscitado con la venida del doctor Marcel Czermak, el doctor Charles Melman y otros psicoanalistas de la Asociación Lacaniana Internacional (desde agosto de 1992) a nuestro país, generando espacios de reflexión sobre la clínica, invitando a pensar los puntos de convergencia y divergencia entre estas dos ramas del psiquismo humano.

Si revisamos el texto freudiano de 1914, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, el padre del psicoanálisis, en una nota agregada en 1924 menciona la importancia de la difusión del psicoanálisis en otros países. Hace hincapié en la traducción de su obra al castellano a través de Luis López Ballesteros en Madrid. También alude sobre el interés demostrado en hablantes hispanos por el psicoanálisis tomando en cuenta a Honorio Delgado en Lima.

¿Quién fue Honorio Delgado? El galeno peruano en mención nació en Arequipa el 26 de septiembre de 1892. Fue el primero en señalar a comienzos de la década de los veinte del siglo xx, la imperativa necesidad de un centro superior de indagación en el campo de la Psiquiatría. A Delgado, le tocó vivir una etapa interesante que va desde los albores del psicoanálisis y desde las “camisas de fuerza”, pasando por los abscesos de fijación, los “contentivos” y la “clinatorapia”, hasta los últimos acontecimientos de los psicofármacos y las psicoterapias de grupo.

Además, participó activamente en la introducción de la teoría del psicoanálisis, de los métodos del *shock* cardiazólico, eléctrico e insulínico, de los fenotiazínicos, derivados tricíclicos y de cuanto tratamiento químico, físico o farmacológico logró aplicarse a la psiquiatría.

Delgado planteó, en varias ocasiones, la necesidad de un instituto, especialmente dirigido a la “enseñanza y la investigación”. El planteamiento de Delgado se decantó finalmente en una admonición: solo mediante las investigaciones propias nos pondremos a salvo de la forma más grave de dependencia, la intelectual y científica. (Macher, 2001).

Sin embargo, se puede acotar que el interés de Delgado por el psicoanálisis sería, una cuestión temporal, ya que años después se convertiría en uno de sus críticos más contundentes. Toda esta etapa de su producción ha sido calificada por Francisco Miró Quesada (1957) como una fase psicológico-filosófica que abarcó sus intereses por la Psicología y la Psiquiatría con un marcado trasfondo filosófico de corte espiritualista que acompañaría toda su obra. Y es que la formación académica y cultural de Delgado comprende desde sus años juveniles a autores como: Aristóteles, Cervantes, Shakespeare, Goethe y Jaspers entre otros, que forjaron su sello humanista (Arias, 2015).

Es importante destacar que, su producción en contra del psicoanálisis se hace notoria desde 1940, un año después de la muerte de Freud. Se puede inferir que Delgado esperó a que muriera Freud para desatar su lado crítico contra el psicoanálisis y el propio Freud (Arias, 2015). A pesar de todo, Delgado nunca dejó de reconocer el mérito de Freud en haber cambiado el pensamiento contemporáneo (Delgado, 1936, 1940b).

En este momento histórico, en Ecuador, los médicos más lúcidos comentan sobre la medicina y sus progresos: “Nuestro progreso consiste en adaptarnos a las ideas europeas, con mentalidad europea, sancionada por las conclusiones y los actuales postulados científicos, que esbozan horizontes de renovada psicología” (Arcos citado en Landázuri, 1933).

Es importante notar este marcado pensamiento en nuestros médicos. El doctor Delgado que lee a Freud en alemán es leído por varios de sus colegas ecuatorianos tomando en cuenta sus conocimientos para su incremento académico y científico.

Por ejemplo, las enseñanzas del doctor Delgado fueron analizadas por Julio Endara para la trasmisión del psicoanálisis en la Facultad de Medicina de la Universidad Central en Ecuador, como nos lo relata Mariana Landázuri en su texto, *Salir del encierro*.

El doctor Julio Endara Moreano hizo estudios iniciales de la especialidad cuando fue catedrático de Psicología en el Colegio Mejía de Quito y docente de Psicología de la Educación en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Allí comprendió que el aspecto biológico de la Psiquiatría bajo sus puntos de vista orgánico, fisiológico, bioquímico existe también el aspecto psicológico en su radio de acción emotivo, sociológico y cultural, en su más amplio y alto sentido. “La psiquiatría no debe confinarse a los estrechos límites de la organicidad” (Cueva Tamariz, 1969).

En palabras del doctor Jorge Flachier, la mayor contribución del doctor Endara Moreano constituye su aporte al desarrollo de la Criminología y a la “psicología profunda” al haber introducido el “psicodiagnóstico de Rorschach” a Latinoamérica y sus aportes a la divulgación, enseñanza e investigación con dicha técnica proyectiva (Flachier, 1990, p. 238). Es importante destacar que el es-

tudio del psicoanálisis llega al Ecuador en la Facultad de Medicina de la Universidad Central, introducido por Julio Endara Moreano a través del curso de psiquiatría.

Otro de los ecuatorianos que aportó de manera significativa a la Psiquiatría ecuatoriana sin duda, es el doctor Agustín Cueva Tamariz. Sus obras inician desde 1868 hasta 1965.

La obra más importante del doctor Cueva Tamariz corresponde al campo de la Criminología y al Psicoanálisis. Según Jorge Flachier, constituye la figura más representativa del psicoanálisis en el Ecuador, haciéndose merecedor a la creación de la Fundación Agustín Cueva Tamariz en Quito, en 1981. La fundación contó con un Instituto de Psicoanálisis que fue dirigido por el psicoanalista argentino Allan Poe Castelnuovo (Flachier, 1990).

En su texto publicado en 1966, titulado: *Evolución de la Psiquiatría en el Ecuador*, menciona que el conocimiento del Psicoanálisis, a principios del siglo xx, como un acontecimiento científico en la historia de la Medicina y de la Psiquiatría generó uno de los aportes más significativos a la concepción psicossomática y antropológica (Cueva Tamariz, 1966).

Adicionalmente, advierte que los nuevos conocimientos psicoanalíticos deben ser estudiados cuidándonos de los apasionamientos y de los excesos para evitar la deformación de la verdadera doctrina freudiana.

En 1956, en una de sus ponencias realizadas en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, menciona a Freud basado en Arturo Capdevila como “el nuevo Cristóbal Colón de los mares del alma”. (Cueva Tamariz, 1956, p. 57).⁶

Dentro de las fuentes consultadas, en *Salir del encierro*, publicado en 2008 por Mariana Landázuri Camacho, se relatan algunos momentos de contacto entre la Psiquiatría de ese entonces y el Psicoanálisis freudiano.

En el período de 1931-1940, relata que: “Todos los psiquiatras ecuatorianos de la época tienen conocimientos, al menos básicos,

⁶ Cuarenta y seis años más tarde, Charles Melman (2002), psicoanalista y médico francés, publicará el libro llamado *El Complejo de Colón* y otros textos, en donde expondrá algunos fenómenos psíquicos producidos por la colonización.

de la teoría freudiana, la cual aprenden en la propia Facultad de Medicina” (Landázuri, 2008, p. 229).

Líneas más adelante transmite: “El acercamiento de la Psiquiatría al Psicoanálisis se ha empezado a realizar en el Ecuador desde al menos la década pasada y se deja ver los métodos utilizados” (Landázuri, 2008, p. 230).

En este momento es preciso mencionar al Profesor Jorge Escudero Moscoso como otro pilar fundamental en la aparición del Psicoanálisis en Ecuador. Tanto en el Colegio Mejía, como en la Universidad Central en Psicología dicta sus clases a sus alumnos. El profesor Escudero fue el fundador del Instituto de Psicología y del Primer Instituto de Pedagogía, que luego se convirtió en la Facultad Universitaria de la Central. (Cueva Tamariz, 1966).

Es curioso que tanto Escudero Moscoso como Endara Moreano iniciaron la trasmisión del Psicoanálisis en el Colegio Mejía y en la Universidad Central del Ecuador. Escudero utilizó métodos recientemente encontrados en la Psiquiatría. Hay testimonios orales, según cuenta la historiadora Mariana Landázuri, de que Jorge Escudero también atendió a pacientes privados en su consulta a través del diván, técnica aprendida en París.

En el año de 1932, T. S. Horsley creó el término narcoanálisis, que no es más que una modalidad, más rápida, “a la americana” como dice Cueva Tamariz, del psicoanálisis de Freud. Dicha técnica afronta tres problemas: 1) empleo de sustancias como el penthotal o denominado suero de la verdad, 2) el mismo empleo en la Medicina Legal: narcodiagnóstico y narcoanálisis, 3) el empleo en la clínica psiquiátrica y valor desde el punto de vista psicológico (Cueva Tamariz, 1966). En Argentina, por ejemplo, se empieza a utilizar el Narcoanálisis, método que es rechazado categóricamente desde el Psicoanálisis como lo acota Landázuri (2008). Este método fue estudiado por José Bleger dando a conocer con detalles en su libro *Teoría y práctica del narcoanálisis* (1952).

Dentro de las articulaciones entre la Psiquiatría con el Psicoanálisis, se mencionará una tercera rama que viene a ser la Literatura. En este ensayo no se pondrá mayor énfasis en este nexo. Sin embargo, se recogerá lo dicho por el Profesor español Vallejo Nájera. Se reconoce que la Psiquiatría es la más literaria de las cien-

cias médicas y el alienista el que más se asemeja al escritor entre los médicos. “El psiquiatra y el literato tienen muchos puntos de contacto; describen reacciones psicológicas y comportamientos humanos, investigando sus motivaciones, aunque persigan fines distintos: el patólogo, la verdad científica y el literato, la belleza” (Vallejo Nájera citado en Cueva Tamariz, 1966).

Tanto Sigmund Freud como Jacques Lacan le darán énfasis a la Literatura como una rama importante que se entrelaza con el Psicoanálisis. La una y la otra se alimentan de sus saberes. Es importante destacar que la Psiquiatría no puede pasar desapercibida de la Literatura ya que nutre de arte a una rama tan importante de la medicina desde hace mucho. El doctor Cueva Tamariz realza el valor literato del doctor José A. Falconí Villagómez, por ejemplo. Otro médico que es nombrado por Cueva Tamariz es el doctor Enrique Garcés dentro de la creación del teatro onírico entre otras creaciones literarias.

Dentro de este recorrido histórico, es importante destacar un acápite del libro de Agustín Cueva donde habla sobre la “psiquiatría del mañana”. Menciona dentro de sus elaboraciones al decano de ese entonces de medicina de Harvard indicando que la ciencia médica más allá de dominar el vasto campo de las enfermedades biológicas-orgánicas se encontrará con el conocimiento de las enfermedades psicológico-mentales que deberán realizarse amplios esfuerzos para investigar esta rama.

Uno de los puntos más relevantes en este acápite es el relacionado con la posibilidad de ver una psiquiatría somática, neurológica, dinámica y psicológica como nos relata Cueva Tamariz. Más adelante habla que el moderno psiquiatra ya no es, ni será, simplemente un alienista que vive al margen de otras especialidades de la medicina. La moderna Psiquiatría irá al encuentro de las necesidades humanas de la colectividad y estará alerta a los tumultuosos y distorsionados cambios sociales, políticos y económicos. (Cueva Tamariz, 1966).

Para finalizar en esta reflexión muy rica y exhaustiva, Cueva Tamariz habla de la Psiquiatría formada por hombres cultos, nuevos, dinámicos, eruditos, dotados para la realización de una obra social y científica. Invita a mantenerse vivo, alerta y vigilante sobre muchos

dominios donde el panorama se ensancha o cobra cualidades insospechadas (Cueva Tamariz, 1966). Desde estas premisas que proyectan un amplio espectro de trabajo para la Psiquiatría en Ecuador, treinta y siete años más tarde luego de lo analizado por Cueva Tamariz y otros autores, será importante examinar lo expuesto por Marcel Czermak, psicoanalista y psiquiatra francés que visitó en algunas ocasiones a Ecuador y Latinoamérica. El 27 de junio de 2003, dictó una conferencia en la Clínica Guadalupe denominada: Ubicación del psiquiatra en el mundo contemporáneo.

Dentro de este diálogo, se presenta habiéndose formado en un hospital de París, el hospital *Sainte-Anne*, el cual ha sido el corazón de la alta tradición clínica psiquiátrica francesa, siendo un lugar de debates conflictivos con una tradición bastante antigua, académica y clásica de la *disputatio* tradicional (Czermak, 2008).

Una de las preguntas centrales que el doctor Czermak formula es: ¿cuál es el objeto de la psiquiatría? Comenta, además la realización de una reunión denominada Destrucción de la psiquiatría, desaparición del ciudadano que se llevó en Francia.

Sobre este punto argumenta que hace veinte años

la instalación de una falsa clínica, elaborada de manera pseudoestadística que borra progresivamente toda posibilidad de intercambio con los pacientes, con la obligación de referencias externas al campo, preestablecidas y que introducen una neoclínica que no tiene ya nada que ver con lo que nosotros hemos fabricado (Czermak, 2008).

Czermak, habla de los grandes consorcios farmacéuticos que vienen de una oleada norteamericana los cuales imponen. El trabajo de psiquiatras según Czermak, implica la dimensión de un acto cuya responsabilidad es personal, como lo fue en la medicina.

Esta práctica es un acto entre dos y cuando se libera a la medicina, y a la psiquiatría, especialmente de la dimensión del acto, se destruye la disciplina (2008).

El futuro sobre lo expuesto por Agustín Cueva Tamariz en los años sesenta sobre la Psiquiatría, ha ido cambiando paulatinamente. Encontramos al doctor Cueva Tamariz con ciertas expectativas en el progreso de la Psiquiatría. Marcel Czermak analiza la

desespecificación de las funciones que cumplen los médicos y los psiquiatras específicamente en el siglo XXI.

Sobre este punto analiza que llegará un día en que los psiquiatras tendrán una sola función, la de ver rápidamente al paciente para poner una indicación que ya estará realizada por otro (Czermak, 2008). Es una realidad que se vive hoy en día en nuestros hospitales públicos, en donde las consultas pueden durar un tiempo de 15 a 20 minutos aproximadamente. La lógica funciona de esta manera: a mayor número de pacientes atendidos en un día, el servicio es más eficiente.

En el congreso mencionado, algunos puntos fueron acordados entre psicoanalistas y psiquiatras: la necesaria definición del objeto de la psiquiatría, la defensa de una clínica y, en lo que tiene que ver con nuestra actividad, el rechazo de lo que esté dictado en función de criterios externos a nuestro campo (Czermak, 2008).

En el mes de julio del mismo año, el doctor Iván Sandoval, médico psiquiatra y psicoanalista ecuatoriano, hizo una carta dirigida al doctor Marco Buendía, presidente de la Asociación Ecuatoriana de Psiquiatría, Núcleo de Quito con relación a la ponencia del doctor Czermak.

A continuación, se mencionará algunos puntos relevantes de su escrito.

El evento concluyó sorpresivamente. Como parte del público, me sentí intempestivamente desalojado de la sala. Como psiquiatra, fui invitado a permanecer allí para algún acto exclusivo. Como sujeto, decidí que no quería quedarme por la violenta indisposición que sentí por la práctica obligada del *colloquium interruptus*. (Sandoval, 2008)

El Dr. Marcel Czermak, psiquiatra de hospitales y psicoanalista es un maestro, si ese término significa algo para nosotros. Él proviene de una genealogía importante, aclarando que todas las genealogías son importantes. Genealogía del saber, de la clínica y de la enseñanza. Él se formó con Daumezon y Lacan, que aprendieron de Claude, de Clérambault, Sérieux y Capgras, que sucedieron a la generación de los Janet, Babinski, Charcot y Magnan, y así... hasta Esquirol y finalmente Pinel. ¿Reconocemos esos nombres? Sólo si alguna vez hemos leído a Henri Ey. (Sandoval, 2008)

En este relato, se puede analizar a los grandes psiquiatras que contribuyeron con la Historia de la Psiquiatría. Algunos de estos psiquiatras también son mencionados en la literatura de Agustín Cueva Tamariz y de Julio Endara Moreano, por ejemplo.

¿Y nosotros qué? ¿Qué somos? ¿Quiénes somos? ¿Acaso no tenemos también nuestros maestros? ¿No tenemos también una genealogía con nombres ilustres? ¿Acaso no son importantes todas las genealogías? Por supuesto que sí. Tenemos todo ello, pero no lo asumimos. No le damos mayor valor y, sobre todo, no nos preocupamos por ubicar el lugar de cada uno dentro de la genealogía. Todas las genealogías son importantes: familiares, del saber, de la enseñanza, del psicoanálisis y otras. De la misma manera: las genealogías de todos son importantes. ¿Por qué es esencial todo esto? El psicoanálisis ha descubierto y las investigaciones de Czermak con sus pacientes le han permitido corroborarlo, que, si uno no puede sostener su lugar en esta serie mediante la función del Padre simbólico, resulta ser un psicótico, o en el caso menos grave: un desubicado. Si uno es o está desubicado, no puede sostener su lugar frente al otro, o frente al extranjero; entonces, en vez de sostenerse allí a través de la palabra, uno se enoja y hace cualquier cosa. (Sandoval,2008)

Iván Sandoval apunta al reconocimiento de los maestros. Este trabajo inicialmente invita a recoger algunos aportes de los psiquiatras ecuatorianos que han hecho historia y han contribuido con sus enseñanzas a las distintas generaciones de psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas que trabajamos en el Ecuador.

Si los psiquiatras quiteños no asumimos todo esto, seguiremos manifestando nuestra intolerancia frente a los cuestionamientos que vienen de afuera, y “cerraremos filas” ante el Otro en virtud de lo que creemos es un “espíritu de cuerpo”. En ese enojo, olvidamos que nosotros mismos nos hemos cuestionado algo de lo que Czermak vino a decirnos. ¿Acaso no hemos dicho varias veces, hablando bajito entre algunos, que los laboratorios farmacéuticos imponen la agenda de nuestros congresos? ¿Acaso no hemos manifestado *sotto voce* el malestar que nos produce un ejercicio clínico burocrático y empo-

brecido en su interés científico? Aclaro, no tengo nada contra los fármacos ni contra los laboratorios farmacéuticos. Sería tonto ignorar el valor de los fármacos cuando están bien prescritos y administrados; yo no soy tonto, Czermak menos aún. (Sandoval, 2008)

Más allá de la crítica que se puede realizar al poder que ejercen las casas farmacéuticas, sobre la contribución de los psicofármacos en la clínica, es necesario no engeguercernos para no rechazar la importancia de la evolución que ha existido a partir de los medicamentos en la Psiquiatría en cuanto a los trastornos mentales.

Líneas más adelante dirá:

Pretendo que haya intercambio entre psiquiatras y psicoanalistas. Para ello hay una condición preliminar: que los psiquiatras se encuentren con los psiquiatras. Para encontrarnos es necesario que examinemos nuestras diferencias: usted señor presidente, yo y todos los demás miembros de nuestra asociación. Mantenemos un clima de aparente cordialidad y amable enrasamiento que encubre nuestro malestar, disimula nuestros desacuerdos y oculta nuestras pequeñas rencillas parroquiales. Debemos encontrarnos en el campo de las ideas, los argumentos, la discusión política y el debate científico, por supuesto. Si lo hacemos, podremos darle fundamento más verdadero a nuestra cordialidad para seguir diciéndonos “colegas y amigos”. (Sandoval, 2008)

Es importante interrogarse, si es factible realizar intercambios hoy en día entre psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas en el siglo XXI. Más allá de los conocimientos y de los poderes que cada uno ejerza en su área de conocimiento y del saber, es necesario mantener una interlocución con las distintas áreas que trabajamos con la salud mental para el beneficio de cada paciente. Es importante llegar a consensos y acuerdos para que en nuestro país queden claras las coordenadas de cómo trabajar con cada uno de nuestros consultantes sin denigrar a ningún profesional que contribuya con la cura de cada sujeto desde su área de acción.

Con este trabajo se analizó algunos aspectos en donde la Psiquiatría y el Psicoanálisis se han encontrado en Ecuador desde inicios del siglo XX para formular señalamientos que contribuyan al trabajo con

cada paciente en pos de un diálogo entre saberes y conocimientos que en algunos momentos han generado tensiones y distensiones en el trayecto de espacios de reflexión sobre el psiquismo humano. Es una tarea interminable, ¿o puede ser de otra manera?

Referencias

- Arias Gallegos, W. L., (2015). Honorio Delgado (1892 - 1969), un repaso histórico sobre su vida y su obra: A propósito de los 100 años del psicoanálisis en el Perú. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 35(89), 286-308. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=94643848004>
- Cueva Tamariz, A. (1966). *Evolución de la Psiquiatría en el Ecuador*. CCE, Núcleo del Azuay.
- Cueva Tamariz, A. (abril-junio, 1969). *Ha muerto Julio Endara*. Publicaciones de la Universidad de Cuenca.
- Czermak, M. (2008/2013). Ubicación del psiquiatra en el mundo contemporáneo. En: *Trayectoria*. Rayuela.
- Flachier, J. (1990). *Apuntes de Psicología Profunda. Del psicoanálisis a la psicología Proyectiva*. EdiPUCE.
- Freud, S. (1914/1990). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Tomo XIV. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1922/1990). *Psicoanálisis y teoría de la libido*. Tomo XVIII. Amorrortu editores
- Jiménez-López, J. L. (enero-junio, 2016). La profecía de Freud: del psicoanálisis a la biología de la mente en el estudio del origen y tratamiento de la enfermedad mental. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(1), 242-261. <https://doi.org/10.21501/22161201.1652>
- Landázuri Camacho, M. (2008). *Salir del encierro. Medio Siglo del hospital Psiquiátrico San Lázaro*. Banco Central del Ecuador.
- León, R. (1983), Honorio Delgado y el psicoanálisis, 1915-1930: un estudio cuantitativo. *Revista de Psicología (PUCP)*, 1, 107-128.
- Melman, Ch. (2002). *El Complejo de Colón y otros textos*. Cuarto de vuelta ediciones.
- Sandoval, I. (2008). Carta Abierta al Dr. Marco Buendía Presidente de la Asociación Ecuatoriana de Psiquiatría Núcleo de Quito. Obtenido de: <https://www.freud-lacan.com>

AFLICCIONES Y ESPANTO, NOTAS DE ETNOPSICUIATRÍA ANDINA

MARIE-ASTRID DUPRET

A pesar de sus orígenes arraigados en la Viena del siglo xx, el psicoanálisis se interesa por el ser hablante de todos los tiempos y lugares, y no exclusivamente los contemporáneos de Freud y sus descendientes. En este sentido, pretende ser una ciencia universal de la mente humana que intenta explicar sus actuaciones, sus logros, sus limitaciones e incoherencias.

Sin embargo, en la actualidad, el psicoanálisis se ha encerrado en un discurso cuyos conceptos, forjados en función de una conceptualización del sujeto moderno y posmoderno, suelen dejar de lado a pensamientos estructurados por otros discursos y en particular el discurso mítico, olvidando la recomendación de Lacan que escribía: “El primer paso analítico consiste en transformar una referencia psicológica [...] en una referencia a un arreglo mítico que, supuestamente, tiene el mismo sentido para todos los seres humanos” (Lacan, 1998 [1958 - 1959], clase del 11 de marzo).

Este ensayo se inscribe dentro del marco de la antropología psicoanalítica que tiene como meta, entre otras, poner en evidencia la necesaria articulación del psicoanálisis con la antropología, con el fin de mejorar la comprensión del psiquismo de los sujetos humanos, sea que pertenezcan a mundos occidentalizados, sea que vivan en sociedades donde el gran *otro* de la cultura responde a una estructura discursiva diferente y cuya lógica es ajena a la racionalidad capitalista.

Este corto estudio no pretende ofrecer una argumentación sistemática sino una serie de notas de tamaño variable. Después de

una breve introducción, se presenta la visión del indígena sobre los males y las enfermedades, tal como la describió el psiquiatra ecuatoriano Eduardo Estrella en su libro *Medicina aborigen* de 1978. A continuación, dos párrafos están dedicados a la interpretación del *llaki*⁷ o aflicción, comparándola con la depresión, por un lado, y al espanto o *mancharishka*, un mal que se explica como consecuencia de la pérdida del alma a raíz de un trauma por el otro. Se termina con una lectura del intercambio de energías en relación con la oposición entre pulsiones de vida y de muerte. La reflexión de Freud sobre el animismo sirve de conclusión.

Introducción

La idea que guía estas líneas es trazar pistas que permitan esbozar un corpus de etnopsiquiatría andina y poner de relieve los puentes que existen con la teoría psicoanalítica. Recordemos que la palabra etnopsiquiatría aparece por primera vez en el libro de Georges Devereux *Mohave Ethnopsychiatry: The Psychic Disturbances of an Indian tribe*, publicada en 1961. La tarea es compleja y los desafíos para formular una teoría andina de la enfermedad mental son múltiples, tomando en cuenta el escaso material disponible y la diversidad de las fuentes, históricas, antropológicas, médicas, etnopsicológicas, etcétera, que brindan informaciones sobre esta temática. El mayor, sin duda, es aprehender la lógica del pensamiento mítico que caracteriza a las sociedades amerindias y dista mucho de la racionalidad occidental. En el seminario XVII, Lacan insiste en las diferencias existentes entre el discurso mítico y el discurso del Amo, uno de los cuatro discursos de la (post)modernidad: “El saber del Amo se produce como un saber enteramente autónomo respecto al saber mítico y es lo que se llama la Ciencia” (Lacan, 1992 [1969 - 1970], clase del 18 de febrero). Dicho de otro modo, en las sociedades tradicionales, nunca el sujeto se encuentra expulsado del discurso, como ocurre con el discurso actual de la Ciencia cuyo

7 Por lo general utilizamos las grafías del diccionario Shimiyukkamu Diccionario Kichwa - Español, Español - Kichwa. Sin embargo, cuando se cita a un autor, se utiliza su propia grafía del término referido.

principio es hablar de cualquier cosa como si fuera un objeto sin subjetividad. A cambio, el sujeto como persona, no solo material, sino también espiritual, es siempre parte esencial del universo del discurso mítico (Dupret, 2022).

Sin duda, el imperativo de objetivación de la Ciencia resultó de la capacidad de acumular conocimientos gracias al progresivo desarrollo de la escritura y sus efectos en la mente humana, con la posibilidad de remplazar cualquier cosa por un trazo gráfico y registrar de manera duradera los acontecimientos y conocimientos más diversos. En las sociedades donde no ha existido una tradición de fijación literaria, los saberes no han sido consignados en un corpus que se pueda consultar y, a falta del soporte de la escritura, se transmiten por la oralidad y pasan necesariamente por la interpretación subjetiva de quienes están a cargo de la memoria del grupo, de modo que escapan al discurso científico de la (post) modernidad.

Desde otro punto de vista, para el pensamiento mítico, una sociocultura no se compartimenta en diferentes perspectivas teóricas y todos los campos del saber se mezclan en una visión holística; en particular, lo religioso y lo curativo están entrelazados intrínsecamente. Por lo general, la muerte y la enfermedad son consecuencias de la acción de espíritus y de conductas inapropiadas, de rupturas de tabús o de problemas relacionales, en especial la envidia. En este contexto, el mismo cuerpo humano no está delimitado ni, menos aún, individualizado, sino que es un cuerpo que podríamos llamar 'mítico' en cuanto el individuo es parte de una comunidad con la cual mantiene lazos íntimos y duraderos.

El libro de Luis Mujica Bermúdez: *Ukunchik. Para una antropología andina del cuerpo*, aporta muchas luces sobre la representación del cuerpo en el mundo andino, aunque no aborda directamente la concepción del ser humano en su complejidad. Además, los términos en kichwa varían fonética e incluso semánticamente según las regiones. Por otro lado, al revisar la literatura publicada al respecto, se observa unos grandes rasgos comunes, pero aparecen también profundas divergencias en las especificidades sintomáticas y nosológicas. Se entiende entonces la inmensa dificultad para hablar de enfermedad mental en este contexto. A pesar de estas múl-

tiples limitaciones, es posible establecer algunas líneas de reflexión sobre lo que se podría considerar como una psicopatología andina.

“Enfermedades del Alma” y “enfermedades de Dios”: la medicina aborigen de Eduardo Estrella

Como primera nota, nos referiremos al libro del psiquiatra ecuatoriano Eduardo Estrella, *Medicina Aborigen* de 1978 y cuyo subtítulo es “La práctica médica aborigen de la Sierra ecuatoriana”.⁸ Se trata de un trabajo pionero sobre la percepción de la enfermedad por los mismos actores, con varias referencias a la obra de Freud y al etnopsicoanálisis de Georges Devereux. Escribe Estrella: “De acuerdo con nuestros informantes, especialmente a los curanderos, la clasificación [de las enfermedades] se basa en la observación de los síntomas, los antecedentes del paciente, y en casos más complicados en un diagnóstico diferencial sustentado en un ritual” (p. 107). De allí, la clasificación de las enfermedades en dos categorías: «enfermedades del Campo», también llamadas “enfermedades del Alma”,⁹ y las «enfermedades de Dios». Paradójicamente, la etiología de estas últimas se considera natural y pueden ser tratadas por un curandero o un ‘doctor’, pero también con medicamentos vendidos en farmacias (p. 108).

A contrario, las enfermedades del Campo o del Alma —en Perú se suele hablar de enfermedades de Daño, *chiki*— se conciben como de origen sobrenatural y se explican por una “causalidad mágico-religiosa”: “El curandero es el que hace generalmente el diagnóstico, sobre la base de su experiencia, la observación de los síntomas, o un procedimiento ritual adivinatorio. El tratamiento es realizado únicamente por el curandero” (p.108).

Existen principalmente cinco enfermedades de Alma: el ‘mal viento’; el ‘mal ojo’; el ‘mal blanco’, ‘mal de caballo’ o ‘brujeado’;

8 Estrella ha trabajado con cuatro comunidades: Tocachi, La Esperanza, Cangahua y Guangopolo.

9 La traducción de la palabra ‘alma’ es problemática. A menudo en kichwa se usa el mismo término castellano ‘alma’, pero también existen otras expresiones con el mismo sentido.

el ‘mal del arcoíris’ y, por último, el ‘espanto’ o ‘susto’. Según los informantes de Estrella (p. 125), el mal viento, también llamado mal aire (*Huayrashca*), “es una enfermedad provocada por la acción de un espíritu dañino que, a través de una emanación, afecta a la persona”. Se caracteriza por “angustia, cefalea, palidez generalizada, dolor abdominal, y a veces diarrea y vomito”. El tratamiento consiste en ‘sacar’ al mal aire con una limpia.

El mal ojo u ojeado “es un trastorno provocado por la acción dañina de la mirada de una persona que tiene poder de concentrar *electricidad* o *magnetismo*” (p. 131). Para tratarlo, se recurre a “un ritual mágico-religioso y terapias empíricas”.

El Mal Blanco, también ‘Brujeado’:

Es un trastorno de origen mágico, en el cual una persona que tiene envidia o rencor a otra, la hechiza —generalmente por intermedio de un brujo—, mediante una acción directa (material) o indirecta (simbólica), provocándole una enfermedad grave, consuntiva que debilita poco a poco el individuo hasta ocasionarle la muerte. En este trastorno, hay pérdida del espíritu y su reemplazo por un mal espíritu o cuerpo extraño que ‘ensucia’ a la persona. El tratamiento consiste en provocar un contrahechizo mediante acciones mágicas y terapéuticas empíricas que ‘limpian’ y ‘devuelven’ el espíritu. (p. 140)

Tanto el mal ojo como el mal blanco son categorías nosológicas muy difundidas en las sociedades tradicionales en todo el mundo; a menudo sus efectos sobre el sujeto son muy desestabilizadores y pueden llevar a un estado de malestar profundo, por lo que un acercamiento desde una perspectiva psicoanalítica sería muy valioso.

El mal del arcoíris o *cuichig japishca*:

Es un trastorno que aparece como consecuencia de la acción del ‘Arco-Iris’ o espectro solar (*cuichig*), presentando tres categorías de manifestaciones clínicas: a) generales: depresión, astenia, dolores musculoesqueléticos; b) dermatológicas: vesículas, embarazos y nacimientos de niños muertos o con malformaciones. (p.152)

Las enfermedades causadas por esos cuatro males —el significativo ‘mal’ tiene su importancia— se caracterizan por su fuerte connotación psíquica y se explican de una manera u otra por la acción dañina ejercitada por un espíritu, alguna fuerza o persona exterior al sujeto. Son comparables hasta un cierto punto a las enfermedades mentales y psicósomáticas occidentales, aunque se necesitaría una profundización teórica documentada.

Por último, el espanto consiste en la pérdida del alma, elemento vital de cualquier ser humano en las sociedades tradicionales. Contrariamente a los males anteriores, el espíritu dañino no entra en el cuerpo del enfermo, sino que atrae el alma hacia sí mismo para que abandone el cuerpo del sujeto afectado. François Laplantine, en su *Antropología de la enfermedad mental*, distingue los modelos aditivos y los modelos sustractivos:

A veces la enfermedad está vivida como la penetración de un elemento extranjero en el cuerpo o en el espíritu del enfermo [...]. A veces la enfermedad está vivida un déficit, una pérdida [...]; sufre de *algo de menos* que se ha escapado de él o que le ha sido sustraído. (p. 199)

El espanto ilustra a la perfección esta segunda representación del mal como falta o pérdida. Se trata de una nosología a la vez muy particular respecto a las otras enfermedades, pero casi universal, razón por la cual se le dedicará un párrafo entero más adelante.

Después de hablar de las enfermedades del Alma, Estrella menciona las enfermedades de Dios. Para una mente occidental, desde luego, esta apelación resulta llamativa, pero si uno recuerda que la Conquista fue acompañada con unas epidemias virulentas de enfermedades infecciosas de origen europeo, y que, al mismo tiempo, los “extirpadores de idolatrías” se dedicaron a proclamar la potencia de un Dios único frente a las *waka* nativas, lo cierto es que, para los indígenas, las enfermedades importadas aparecieron como el resultado del castigo de un dios todopoderoso.

Las enfermedades de Dios son las “que afectan al cuerpo y cuyo origen es más o menos conocido” (p. 162), por ejemplo, las enfermedades de la piel, la diarrea, la bronquitis la pulmonía. La

explicación que da Estrella al apelativo “enfermedad de Dios” interesa: “El campesino reserva a Dios la posibilidad de castigar con un mal corporal, pero no hacer daño al espíritu; esto último es obra de los demonios o de las personas envidiosas, en esto no se puede mezclar a Dios” (p. 162). Entre las enfermedades de Dios, menciona el colerín, ciertas enfermedades de corazón, *shunku unkuy*, y la locura, *utikay*, que, desde una lectura occidental, se consideran a menudo de orden psicopatológico. Por ejemplo, en una categorización psicológica, el colerín, *piñari*, correspondería a un trastorno del humor: “Se origina en los disgustos, la ira o el coraje. Es como si la persona se *asfixiara de iras*. [...] La persona puede *secarse* y morir. Ataca más a los hombres porque *beben y pelean*” (p. 163).

Gran parte de las enfermedades del corazón, una categoría que se cita a menudo en diversos textos, mezclan una sintomatología fisiológica con aspectos netamente mentales: “Las personas se enferman del corazón, *por pena, por llorar mucho, porque pegan al hijo, a los padres, a las mujeres, también porque no dan suficientemente de comer*. Les duele el *pecho, tienen palpitaciones y no avanzan a andar*” (p. 166).

A continuación, Estrella menciona otro mal de corazón —se puede hacer la hipótesis de que en kichwa, la palabra utilizada es la misma que para referirse al mal de corazón citado antes, *shunku unkuy*: “Incluye una serie de trastornos neuropsiquiátricos (sincope, histeria, depresión, etc.), pero básicamente se refiere a los ataques epilépticos” (p. 166). Lo que llama la atención son las causas aducidas: “Las penas, los sufrimientos o *el mucho pensamiento* son las causas básicas; *cuando la madre está encinta, tiene mucha pena y esto ataca al niño, que más tarde y hasta la vejez es estropeado por los ataques*” (p. 166). Cabe notar que, para el tratamiento de la epilepsia, “se utiliza gran cantidad de medicinas repugnantes: sangre de cóndor, sangre de danta, pico de predicador, etc.” (p. 166).

Otra enfermedad de Dios es la locura o mal de cabeza. Escribe Estrella:

La causa fundamental, es la pena o el sufrimiento: pena por la muerte de un familiar, *porque les va mal en el matrimonio, en el negocio*. Tam-

bién tienen sufrimiento porque no tienen con qué comer. Así la pena se ataja en la cabeza y se enferman, piensan mucho y después ya no se acuerdan nada y queda olvidado, se alocan, patalean y quieren desfallecer, hablan tonteras. (p. 167)

Por último, cabe referirse al mal de orinas que se explica “por el deseo que no ha podido ser cumplido, el enfermo tuvo *ganas de algo y no pudo comprar*. Muchas veces el paciente no tiene conciencia de sus deseos, sino que *es su sangre la que tuvo el antojo*” (p. 167).

Se ha citado estos párrafos de manera bastante extensa porque ofrecen un esbozo de la distinción entre enfermedades del Alma y enfermedad de Dios desde una perspectiva indígena que no corresponde a la occidental, no solo en la determinación de los síntomas sino sobre todo en la aprehensión de las dolencias y de la causalidad subyacente. Se puede proponer la hipótesis de que, en realidad, la conceptualización dicotómica de la medicina indígena se funda en dos paradigmas diferentes que se mezclaron a lo largo de la historia; las enfermedades del Alma responderían a una cosmovisión animista tradicional, en la cual los espíritus y las *waka* ocupan un papel preponderante en las explicaciones, mientras que las enfermedades de Dios apuntarían a una concepción de la salud importada por los misioneros, sin que exista una conciencia mayor de la interpenetración de los dos sistemas. Es interesante notar que Estrella subraya la existencia de una terapéutica andina que no se funda en una medicina de medicamentos sino en la palabra (p. 194).

Conviene terminar este párrafo con una palabra respecto a la temática de lo frío y lo caliente, omnipresente en la medicina indígena. En su descripción, Estrella lo menciona, pero lo ubica dentro de los factores naturales a pesar de que se trate de una oposición estructural imprescindible para entender el funcionamiento del sistema. La dialéctica frío-caliente es parte clave no solo de la sintomatología, sino que, además, constituye un elemento fundamental en la terapéutica. Por otro lado, Estrella no menciona un aspecto cuya importancia aparece cada vez más a la luz de mejores conocimientos de las socioculturas indígenas; se trata de

la cuestión de la fuerza o poder, *sinchi*, que no solo ocupa un papel esencial en los procesos de cura, sino que ofrece un campo de acercamiento al concepto psicoanalítico de pulsión. Se volverá sobre esta cuestión al final.

Llaki: Aflicción y depresión

Después de recorrer las grandes categorías de la medicina andina, vale la pena retomar el tema de la aflicción o pena, una dolencia, un trastorno del humor, podríamos decir, o sencillamente un síntoma que se menciona a menudo en relación con otras enfermedades, que sean de Dios o del Alma.

Mario G. Maldonado, un psiquiatra ecuatoriano conocedor del mundo indígena, participó en un estudio alrededor de la capacidad de diagnóstico de curanderos, *yachactaitas*, otavaleños. En el resumen de su investigación titulada: *Are Yachactaitas (Quichua Healers) Good Diagnosticians?* (2001), Maldonado muestra la alta coincidencia entre los diagnósticos de *llaki* de los curanderos y la depresión de la medicina occidental. Nos limitaremos en citar un largo párrafo de su texto que aborda la manera propia a los *yachactaitas* para diagnosticar el *llaki*:

Los mismos quichuas y los curanderos en particular identifican al *llaqui* como un grupo de cuatro subcategorías, *Mancharishca*, *Huairashca*, *Shungu Nanay* y *Rurashca*. *Llaqui* es una categoría compleja que significa eventos de la vida, un síntoma (tristeza) y un factor causal de enfermedad. Brevemente, las dos primeras subcategorías serán fusionadas en una sola que llamaré “La Víctima de los Malos Espíritus”. [...] *Shungu Nanay* (dolor de corazón) está causado por eventos de la vida (especialmente disputas de tierra, conflictos familiares y la muerte de un pariente) y brujería. [...] La cuarta categoría, *Rurashca* (víctima de brujería), está causada por espíritus malévolos controlados por humanos (curanderos) o por contacto físico o visual con desechos de brujería.

Este texto brinda una lectura cercana a la de Estrella, aunque también pone en evidencia en otros aspectos. En particular, llama la atención el hecho de que *llaki* está atestado como un síntoma ampliamente representado en la nosología indígena. Cabe subrayar que la comparación de *llaki* con la depresión se basa en rasgos objetivados que no toman en cuenta las profundas diferencias entre la aflicción andina y la depresión del mundo posmoderno, ligada al aislamiento subjetivo del individuo. Por otro lado, la amplitud del síntoma de tristeza en las comunidades indígenas lleva a la idea de que existe en el mundo andino, una depresión latente y muy común, una constatación que apuntaría a una melancolización del lazo social.¹⁰

En el libro de Luis Mujica Bermúdez, *Ukunchik. Para una antropología andina del cuerpo*, encontramos otros comentarios sobre el *llaki* que corroboran la idea de su extensa difusión, así como la dificultad en traspasar las concepciones indígenas de este mal a una racionalidad occidental. Mujica Bermúdez, gran conocedor de ambos mundos, considera que *llaki* y *putiy*, otra palabra con significación muy similar, son “*síntomas de las debilidades o las enfermedades*”. Escribe al respecto:

No se trata sino de enfermedades que están vinculadas al campo psicológico y psicosomático. En efecto, las enfermedades denominadas *llaki* [...] generan *waqay* (llanto) y son males psicológicos y sociales que influyen en el cuerpo y se pueden denominar ansiedad, depresión o estrés, que afectan el organismo en su conjunto y de diversas maneras. [...] *Llaki* significa sobre todo la profunda pena que aflige a la persona. El término *putiy*, en cambio, significa tristeza o pena o melancolía y se usa para señalar pesadumbre y arrepentimiento. (p. 99)

Comenta también que hay varios *llakikuna* (plural de *llaki*) que “constituyen uno de los males centrales producidos por la violencia política y la pobreza en Ayacucho” (p. 100).

En cualquiera de las modalidades, *llaki* es una manera de sentir los cambios y las modificaciones dentro del cuerpo y afecta profunda-

10 Ver al respecto M.-A. Dupret (2023). Melancolización del lazo social en los Andes.

mente al individuo y le permite expresar esas experiencias en direcciones opuestas: hacia adentro y hacia afuera. Hacia adentro puede subsumirlo en la más profunda depresión y hacia afuera puede mostrar una peculiar solidaridad. [...] En todo caso, *llaki* es aquella experiencia humana que socialmente muestra un profundo desorden en algunos de los campos de la interioridad humana, que puede conducir a la destrucción del *runa*. La pena y la enfermedad tienen causas diferentes, pero pueden convenir para graficar un cuerpo que se convierte en un campo de luchas de muchos elementos que revuelven incluso la propia conciencia humana. (p. 100)

Se ha citado este largo párrafo de Mujica Bermúdez porque muestra una cierta indefinición e indica la complejidad del pensamiento indígena en cuanto a la psique humana, y la dificultad intrínseca de separar al sujeto de su entorno social y conceptualizarlo independientemente de oposiciones estructurales fundamentales como los conceptos de adentro y afuera. En este sentido, ilustra la especificidad del discurso mítico propio a las sociedades andinas (Dupret, 2022).

***Mancharishka: susto y espanto*¹¹**

En vista de su valor tanto nosológico como psíquico y ‘espiritual’, es imprescindible dedicar un párrafo especial al mal del Alma llamado en kichwa *mancharishka*, que corresponde al susto o espanto castellano. En su texto ampliamente citado, Eduardo Estrella explica que el espanto “es un proceso en el cual el individuo pierde [su] espíritu después de una emoción fuerte, ‘susto’, o por la ruptura de un tabú” (p. 111). “Hay que [...] llamar al espíritu por su nombre: ¡Vamos! ¡No te quedarás! [...] El espíritu se queda en el lugar del ‘susto’. Otras veces hay un mal espíritu que ronda determinados lugares y que roba el alma” (p.113). El alma está separada del cuerpo y queda atrapada en el lugar mismo donde se produjo el espanto, lugar de la caída o sitio donde una persona o un animal cometió algún acto que suscitó el espanto.

11 Ver M.-A. Dupret (2023)..

También puede ocurrir que sea el espíritu maligno que habita ciertos lugares especiales el que haya robado el alma del sujeto; en estos casos, escribe el autor, se puede hablar de un “susto sin susto”, debido únicamente a la “influencia directa de la huaca o cerro” sobre el sujeto para “extraerle el alma”¹² (p. 113).

El mal *mancharishka* se caracteriza por la idea de pérdida del alma del sujeto, contrariamente a las otras enfermedades del Alma en cuyos casos el espíritu malo entra en el sujeto para apoderarse de su alma, como una forma de posesión.

Mujica Bermúdez por su parte, se refiere al susto en el párrafo sobre “el origen de las ‘enfermedades’ del cuerpo”, que es parte del capítulo 3 titulado “Un lenguaje para conocer el cuerpo”; es interesante recalcar esta terminología porque el autor busca entender el cuerpo para un kichwa hablante, y para el efecto, recurre a las enfermedades que le permitan discernir la noción de cuerpo, ausente como tal del lenguaje indígena. En lo que se refiere al Espanto comenta:

Una tercera forma de las enfermedades se ocasiona por el ‘vacío’ que se genera ‘dentro’ del cuerpo de las personas. El enfermo por *mancharishka* está vinculado a alguna de las formas del miedo, causado por lo no-conocido o por una experiencia de violencia y dolor inusitada. [...] *Mancharishka* significa, por un lado, ‘estar asustado’, producido por un *shock* o un choque causado por diversas causas, que hace que el ‘espíritu’ de la persona ‘salga’ del cuerpo. (p. 90)

Y, un poco más lejos, escribe: “Una persona que sufre *mancharishka* padece de la ausencia temporal del *animu*, el que habría ‘viajado’ (*paway*) o ha ‘salido’ (*lluqsiy*) del cuerpo” (p. 91).

Desde el punto de vista psicoanalítico, el espanto no puede no llamar la atención en cuanto tiene que ver con la psique o el alma y se relaciona con la idea de que el sujeto puede perder esta alma, tan esencial para el ser humano. La teoría del sujeto del inconsciente que Freud ha elaborado se ha construido alrededor de la palabra ‘psique’; sin embargo, el psicoanálisis se ha vuelto algo

¹² Estrella remite al trabajo esencial en la materia de Federico Sal y Rosas, EL mito de Jani o Susto de la Medicina Indígena del Perú de 1957, al cual no tuvimos acceso.

reluctante en la utilización de este significante. En su libro *Freud y el alma humana* de 1982, Bruno Bettelheim observa que la traducción al inglés de la obra de Freud está plagada de inexactitudes e incluso errores, y analiza en particular la manera de cómo el concepto alemán de alma, *Seele*, ha sido distorsionado, a pesar de que:

Freud, humanista en el mejor sentido del término [...] se interesaba en lo que, en el hombre, hay de más secreto. Con este propósito, utilizaba frecuentemente una metáfora —el alma del hombre— en la cual la palabra alma vehicula un poder intenso de emoción. El defecto más grave de la mayoría de las versiones inglesas de su obra es de no hacer ninguna referencia a aquella. (p. 56)

Menciona un artículo de Freud de 1905, titulado *Psychische Behandlung* (*Seelenbehandlung*) y mal traducido al español como *Psicoterapia* (*Tratamiento por el espíritu*) que empieza así:

‘Psique’ es una palabra griega y se traduce en alemán por ‘alma.’ [...] Tratamiento psíquico quiere decir, por tanto, tratamiento desde el alma, tratamiento —de desórdenes psíquicos o corporales— con medios que actúan en primer lugar e inmediatamente sobre el alma del hombre. (p. 154)

Desde luego, insiste Bettelheim, no se trata para Freud de una referencia religiosa o trascendental, sino que “para él, es el bien máspreciado” del ser humano: “El alma es la sede a la vez de la inteligencia y de las pasiones, a pesar de que estemos, en gran medida, inconscientes del alma” (p. 158).

Prácticamente todas las socioculturas tienen una manera de concebir a la persona humana y definir los elementos que hacen de él un ser con una identidad propia cuando nace y que desaparece de una forma u otra cuando muere. Lo cierto es que la conceptualización andina del alma —o, mejor dicho, de las almas— nos enfrenta con problemas mayores que se explican por el surgimiento de sincretismos que acompañaron a los fenómenos de deculturación de las tradiciones locales, casi un bricolaje que varía según las comunidades en función de las campañas de

evangelización que establecieron progresivamente una nueva forma de pensar la naturaleza del ser humano.

A falta de una descripción detallada de las creencias indígenas alrededor del nacimiento y de la muerte, el libro de Mujica Bermúdez aparece como la mejor referencia, a pesar de su perplejidad que explica cierta imprecisión terminológica. Dice: “El *runa*¹³ diverso y complejo está transido por un conjunto de interioridades que, en gran medida, se mantienen aun en la condición de misterio y desconocido” (p. 60). Propone establecer la distinción entre *samay*, el aliento vital; *supay*, la energía; y *nuna* o *animu*, el poder; aunque indica la gran dificultad para una comprensión diferencial de estos términos. Por otro lado, señala que: “*Nuna* y *Animu* aparecen en los registros escritos y luego hay muchas versiones orales de ambos términos: ‘ánimo’, ‘ánima’, ‘alma’, ‘espíritu’, son los más comunes” (p. 68).

No se trata aquí de desenredar estos sentidos, sobre todo recordando que nuestra reflexión apunta a la noción de pérdida o de viaje del alma a causa de un espanto. Nos limitaremos en mencionar muy brevemente la idea de “tres almas” o ‘ánimo’ (pp. 60-62, 69,72), y citaremos un fragmento de texto kichwa: “Así como una vez morimos, el mayor viaja hacia Qurpuna; el otro va hacia Luriya, ahí está el caminante externo; el otro se esconde con nuestro cuerpo en el panteón” (p. 60).

La mezcla de tradición andina y de cristianismo no es el único problema que plantea el tema del alma. Lo que no parece muy claro es ¿a qué alma se refiere el indígena cuando habla de las “enfermedades del Alma”? Más aun, se puede sospechar que la dación del nombre al momento del nacimiento o del primer rito de introducción del bebé a su comunidad se relaciona con la adquisición de una de las almas que viene a habitar el cuerpo, un momento que tiene un valor performativo muy elevado en cuanto a la construcción de la identidad subjetiva.

Después de esta larga digresión sobre la cuestión de la y de las almas, conviene concentrar nuestra atención sobre las causas del espanto en el mundo andino, antes de buscar en qué medida se vin-

13 *Runa* es la palabra kichwa para designar a los miembros de las comunidades aborígenes.

culan con lo que escribe Freud a propósito del *Schreck*, palabra que precisamente puede traducirse por espanto.

Los indígenas aducen algunas causas al susto y a la pérdida del alma, o espíritu. Según Estrella, por ejemplo, se dice que el mal mancharishka surge: “Cuando se asustan las guaguas o les hace asustar una persona hablando palabras duras o les castigan. Cuando les bañan... También porque los niños ven algo, ellos; creo que ven algo que les da miedo. Los niños duermen en el campo y ven cosas, tal vez el diablo” (p. 112). Desgraciadamente no se sabe mucho de los rituales chamánicos andinos, mucho menos desarrollados que en las regiones amazónicas y que, además, perdieron de su importancia en el curso de los siglos después de la Conquista. La cura responde a un ritual que tiene como fin “devolver el espíritu al paciente, para lo cual hay que llamarlo y levantarlo” (p. 115), “el curandero bien llamando y llamando y haciendo adelantar al espíritu”; hay que “levantar y llevar el espíritu desde el lugar donde se produjo el susto” (p. 116). Se nota la insistencia en la necesidad de llamar al ‘alma’ para que regrese al cuerpo del enfermo y que no se vaya con el espíritu que la agarró, lo que muestra la gran proximidad del espanto con la muerte.

El término *Schreck* aparece ya en los primeros textos de Freud, entre aquellos que tratan de la histeria con referencias a escenas de horror como causantes de un sentimiento de espanto, seguido por un afecto de angustia. Habla también de *Schreck* en la *Interpretación de los sueños*, por el papel muy importante que juega en los sueños y, en particular, en las pesadillas; no se puede abordar este tema aquí, a pesar de la importancia de los sueños premonitorios en las sociedades tradicionales.

En las *Lecciones de introducción al psicoanálisis* de 1917, Freud hace un comentario sobre la angustia y observa que este término remite a un cierto estado —emocional— sin precisar el objeto que la causa, mientras que, en situaciones de miedo, la atención del sujeto se concentra en “una causa objetiva determinada”. No obstante, nota que “la palabra *Schreck* parece tener una significación muy particular y designa sobre todo el efecto de un peligro al cual no estábamos en absoluto preparados por un estado de angustia anterior”; y añade: “se puede decir por lo tanto que el

hombre se protege del espanto (o terror) por medio de la angustia” (p. 2368).

En *Más allá del principio del placer* de 1920, Freud habla, a propósito de las neurosis de guerra y de las neurosis traumáticas, de *Schreck*, palabra que remite no solo al espanto sino también al terror, en oposición a la angustia, *Angst*, y al miedo, *Furcht*, “términos que se usan erróneamente como sinónimos. [...] El susto constituye aquel estado que nos invade bruscamente cuando se nos presenta un peligro que no esperamos y para el que no estamos preparados; acentúa, pues, el factor sorpresa” (p. 2510). A continuación, utiliza la expresión *Schreckneurose*, traducida como neurosis de sobresalto, explicando que la angustia protege tanto contra el susto como contra esta neurosis.

En la parte final de *Más allá del principio del placer*, vuelve sobre el tema y escribe que, a su criterio:

La neurosis traumática común es como el resultado de una extensa rotura de la protección contra las excitaciones [...] [cuya] significación etiológica [está atribuida] no al efecto de violencia, sino al susto *Schreck* y al peligro de muerte [...] Intentamos explicar su efecto por la ruptura de la protección que defiende al órgano anímico contra las excitaciones. (pp. 2521-2522)

Allí, por fin, una observación de Freud relaciona la problemática del espanto con la infancia:

Los sueños antes mencionados de los enfermos de neurosis traumática no pueden incluirse en el punto de vista de la realización de deseos, y mucho menos los que aparecen en el psicoanálisis, que nos vuelven a traer el recuerdo de los traumas psíquicos de la niñez. (p. 2522)

Para entender el problema clínico del espanto y sus efectos traumatizantes, vale la pena referirse al texto de Olivier Douville, en su estudio psicoanalítico sobre casos de niños-soldados en África. En dicho texto pone en evidencia la relación del traumatismo con la experiencia de la desaparición del compañero y el efecto de sideración que causa esta muerte repentina:

El trauma [...] puede ser [...] el encuentro con [...] un Real que viene a agujerear la homeostasia imaginaria propia al fantasma [y] tener como consecuencia la deflagración de las coordenadas imaginarias e identificatorias que sostenían tal sujeto en tal lugar simbólico e imaginario. [...] El fantasma de ‘fin del mundo’ es el restablecimiento, casi la proyección de una catástrofe interna. [...] Esta estasis es tan extraña, tan atemorizante también, que podemos pensarla como el quebrantamiento de un encuentro entre la estabilidad estructural y la pulsión de vida. [...] Puntos de recubrimiento de lo Real que por la realidad se deshacen. (p. 84)

Como lo explica, el acontecimiento traumático produce una ruptura en el registro imaginario y conduce a “lógicas de las descompensaciones y de las descomposiciones de los lazos entre el sujeto y el otro especular” (p. 85). Y sigue: “El trauma será entonces una figura de regulación de la ‘muerte del sujeto’, de la experiencia de la nada” (p. 86). En este sentido, el sujeto pierde su soporte especular, lo que conduce a la desaparición del Yo. El texto de Douville abre el camino a un largo análisis metapsicológico del espanto e ilustra, en otro plan, la idea andina de pérdida del alma que la expresión ‘perder la cabeza’ parece corroborar.

No es el lugar para proseguir esta investigación muy densa que llevaría a vincular, en el plan psicopatológico, el espanto con el tema de las fobias infantiles, tomando en cuenta que, en el mundo indígena, según los informantes, los niños son los más susceptibles de sufrir *mancharishka*. También sería importante relacionarlo, en ciertos casos, con la cuestión de un autismo secundario que parece algo olvidado en los estudios psicoanalíticos actuales.

Intercambio de energías psíquicas y pulsiones

Antes de terminar este corto recorrido, es necesario mencionar los conceptos de fuerza e intercambio de energías psíquicas que juegan un papel importante en la economía psicosocial andina. Como lo explica el antropólogo Jean-Pierre Chaumeil, la cosmo-

logía de las sociedades amerindias se funda en una dinámica del “intercambio de energías a la vez vital y letal”, en el cual alternan guerras y paces, “una teoría general del mundo que encuentra su significación en el sistema cosmológico indígena” (pp. 146-147):

Según el sistema etno-médico yagua¹⁴, sin duda muy próximo al de los grupos vecinos, cualquier muerte o enfermedad resulta de agresiones imputadas al otro, y equivale a la pérdida de la energía o al debilitamiento del potencial energético propio en beneficio del instigador del daño. La venganza, guerrera o chamanística, interviene como principio de reequilibrio (p.153).

Lejos de ser ajena al pensamiento freudiano, esta oposición constituye un aspecto fundamental en su interpretación de la dinámica cósmica y subjetiva. Freud retoma a Empédocles de Agrigento con la idea de la lucha entre el principio de *philia* (amor) y *neikos* (discordia):

De esas dos fuerzas —que concebía en el fondo como ‘fuerzas naturales’ que operaban con pulsiones y de ningún modo inteligencias con un propósito consciente— la una tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple, mientras que la otra, por el contrario, busca disolver todas estas fusiones y separar las partículas primitivas de los elementos. [...] Los dos principios fundamentales de Empédocles —*philia* y *neikos*— son en cuanto al nombre y a la función los mismos que nuestras dos pulsiones primigenias,¹⁵ el *Eros* y la *tendencia a la destrucción*; el primero de los cuales se dirige a combinar lo que existe en unidades cada vez mayores mientras que el segundo aspira a disolver esas combinaciones y a destruir las estructuras a las que han dado lugar. (pp. 3359-3360)

“Eros une, Thanatos destruye”. Este párrafo da a entender que Freud no solo abaliza una concepción de la dinámica universal semejante a la de las sociedades amerindias, sino que considera

14 Una etnia amazónica del norte de Perú.

15 Traducimos *Urtrieb* por pulsión primigenia en lugar de instinto primigenio.

que el funcionamiento psíquico está sometido a la misma tensión entre fuerzas opuestas, la pulsión de vida y la pulsión de muerte.

Unas últimas palabras

Las notas que presentamos aquí no tienen otra pretensión que indicar algunos caminos que faciliten una lectura psicoanalítica de las concepciones andinas de la vida y de la enfermedad, y poner en evidencia la existencia de una auténtica etnopsiquiatría psicoanalítica que merecería ser profundizada. El sujeto piensa necesariamente en el marco de discursos estructurados culturalmente. Si, en la posmodernidad, el pseudodiscurso capitalista modela el pensamiento dominante, de ninguna manera anula el trasfondo mítico de la humanidad.

Como conclusión provisoria, lo mejor es dejar la palabra a Freud, quien, adelantándose a Lévi-Strauss, entrevistó el valor epistémico del pensamiento mítico, él que escribía en *Tótem y Tabú*:

El animismo es un sistema intelectual. No explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una totalidad. [...] La Humanidad habría conocido sucesivamente, a través de los tiempos, tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes concepciones de universo: la concepción *animista* (mitológica), la *religiosa* y la *científica*. De todos estos sistemas es quizá el animismo el más lógico y completo. Ahora bien: Esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica. Sería ir más allá de nuestros límites demostrar lo que de ellas subsiste aún en la vida actual, bien bajo la forma degradada de superstición, bien como fondo vivo de nuestro idioma, de nuestras creencias y de nuestra filosofía. (p. 1796)

Referencias

- Bettelheim, B. (1982). *Freud et l'âme humaine*. Editions Robert Laffont.
- Chaumeil, J-P. (1985). Echange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 143- 157. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1985_num_71_1_2259
- Devereux, G. (1996). *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Edit. Les empêcheurs de tourner en rond.
- Douville, O. (2003). Du choc au trauma... il y a plus d'un temps, *Figures de la psychanalyse*, 8, 83-96. <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2003-1-page-83.htm>
- Dupret, M-A. (2022). Discours mythique, divination et rapport à la parole. *Le Bulletin Freudien, Revue de l'Association Freudienne de Belgique*, 67, 39-48.
- Dupret, M-A. (2023). *Melancolización del lazo social en los Andes*. Ecuador Debate 118, Quito, Abril 2023.
- Estrella, E. (1978). *Medicina aborigen. La práctica médica aborigen de la Sierra Ecuatoriana*. Editorial Época.
- Freud, S. (1905). Psicoterapia (Tratamiento por el espíritu). En *Obras completas*. Tomo III (p. 1015-1027). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1912-1913). Tótem y Tabú. Algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos. En *Obras completas*. Tomo V (p 1745- 1850). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1915-1917). Lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras completas*. Tomo VI (p. 2123-2412). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio del Placer. En *Obras completas*. Tomo VII (p. 2507-2541). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. En *Obras completas*. Tomo IX (p. 3339-3364). Biblioteca Nueva.
- Lacan, J. (1998). Seminario VI, El deseo y su interpretación 1958-1959. En *El seminario de Jaques Lacan*. Libro 17. Paidós.
- Lacan, J. (1992). Seminario XVII El reverso del psicoanálisis 1960-1970. En *El seminario de Jaques Lacan*. Libro 17. Paidós.
- Laplantine, F. (1986). *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Payot.

- Maldonado, M. G. (2001) *Are Yachactaitas (Quichua Healers) Good Diagnosticians?* Manuscrito preparado para Symposium Andorra 2001, Trans-cultural Psychiatry Section, World Psychiatric Association, may 23-26, 2001, Principality of Andorra.
- Mujica Bermúdez, L. (2019). *Ukunchik. Para una antropología andina del cuerpo*. Universidad Nacional José María Arguedas. https://www.academia.edu/42097720/UKUNCHIK_La_naturaleza_del_cuerpo_y_la_salud_en_el_mundo_andino_2019
- Shimiyukkamu Diccionario Kichwa – Español, Español – Kichwa* (2007). CCE, Núcleo de Sucumbíos.

DE SUTILEZAS Y AGUDEZAS

FELIPE BASTIDAS LÓPEZ

*A la memoria de Hugo Bastidas Ch.
(y a su lectura del Cid y de Odiseo)*

“¿Qué hace que un psicoanálisis sea freudiano?” (Braunstein, 2001, p. 44). La respuesta podría ser: que responda a lo que Freud propuso, en tanto que, en el eje de su procedimiento, se dé lugar a la realidad del inconsciente (*Realität*) tal como lo hizo al advertir ciertas agudezas de lenguaje como efecto de corte en la función de la palabra. Esto no deja de insistir en sus textos desde la lectura que nos propone Lacan. Tres libros¹⁶ nos ofrecen un hilo que indica cómo el *logos* se permea al no resistir una razón que irrumpe, desorientando los libretos contruidos por la “conciencia” y por el “yo”, que, precisamente, se construyen en resistencia a ella. Que lo fallido sea un acierto, que el equívoco no sea un error, que lo no dicho en la vigilia dé pie, en el siguiente amanecer, a un relato lleno de aparentes incoherencias o que el chiste no implique solo reír, hace que no dejemos de notar el descubrimiento que nos presenta Freud en su obra.

El escollo, el tropiezo, la patinada de palabra, son perturbaciones cotidianas que experimenta quien habla y en ellas Freud lee un indicio de lo particular que insiste por ser recibido en una escucha que se permita atender a *eso*. Permutaciones, anticipaciones del sonido, posposiciones del sonido, sustituciones, trasposiciones, desfiguraciones, fusiones, hacen decir a Freud que, en el

16 La interpretación de los sueños (1900), Psicopatología de la vida cotidiana (1901), El chiste y su relación con lo inconsciente (1905).

relato, de cuando en cuando, se presentan disparatadas combinaciones léxicas.

El hilo de estos indicios —de lo más subjetivo que tenemos y que no son sino nuestras “tonterías”— no solo está teorizado por Freud en estos tres textos, sino, además, en aquellos escritos que dicen de sus “casos” y fragmentos clínicos a partir de la pregunta de cómo en estos indicios se encuentra una ventana, a veces abierta, a veces cerrada, para trabajar lo que, en una cierta relación al deseo inconsciente, se pone en obra en aquello que llamamos síntoma.

Así lo constatamos a propósito de un caso de neurosis obsesiva, en donde encontramos una agudeza en el análisis de *palabras-puente*¹⁷ que señala cómo desde allí lo sintomático ha tomado su lugar. Es el caso del *hombre de las ratas* y lo que en el acápite G. (El complejo paterno y la solución de la idea de las ratas) (1909/2003) se describe como el “nexo señalado al ocurrírsele al paciente, para ‘ratas’ (*Ratten*), ‘cuotas’ (*Raten*)”.

Ernst Lanzer, llamado por Freud el *hombre de las ratas*, “se había instituido una formal moneda de ratas”, y esta formalidad fue la elección que hizo sin saberlo para sostenerse en su neurosis. Freud advierte, en los dichos de su paciente —“por cada florín una rata” (1909/2003, p. 167), “por cada corona, una rata para los niños”— la relación existente entre *dinero* y *ratas* es que “ratas (*Ratten*) significa para él realmente... cuotas (*Raten*)” (1909/2003, p.225). Lanzer, pronunciaba igual a estas dos palabras, en donde la agudeza, jugada allí entre lo que se dice y lo que se escucha, indica una diferencia existente gracias a la letra ‘t’, situada en una y no en la otra, lo que hacía que, necesariamente, la fonematización de la letra ‘a’ sea de una pronunciación más breve en la primera palabra que en la segunda de ellas.

Ante esto, Freud nos dice: “a esta lengua fue traspuesto poco a poco todo el complejo de los intereses monetarios que se anudaban a la herencia del padre; vale decir, todas las representaciones a él pertinentes fueron asentadas, a través de este puente de palabras cuotas-ratas, en lo obsesivo, y arrojadas a lo inconsciente” (1909/2003, p. 167). Vemos así las agudezas de lenguaje que, al atenderlas, van pinchando aquella gravedad que acompaña al su-

17 *Knotenpunkten*

frimiento neurótico. ¿Y si se trata de eso, de que lo que agrava la relación al malestar es, justamente, el no dar lugar a las agudezas que, en su construcción, no son atendidas por no escuchar a las particularidades que la sostienen?¹⁸

La escucha de Freud, aguda en lo que le concierne —en su relación al deseo—, otorga un lugar a lo nimio, a lo inútil en apariencia, en donde las sutilezas efectuadas en el decir cobran valor de enigma ¿Qué decir sobre una sutileza que irrumpe con fuerza? Es lo que Lacan lee en Freud, y es lo que le permite decir que “es a partir del inconsciente que la agudeza adquiere sus dimensiones y su estructura” (2002, pp. 94-95). Es por esto que Lacan —en los efectos de su lectura, luchando contra la burocratización del psicoanálisis en su relación a la institución, insistiendo en no dejar por fuera a Freud al tomar en serio las sutilezas que exige la traducción de su obra, proponiendo así constantemente el retorno al campo que Freud abrió y restaurar el filo cortante de su verdad—, señala que en Freud aún hay algo por esclarecer: “una articulación suficiente de la naturaleza de los fenómenos inconscientes” (2001, p. 46).

Y es en este punto donde Lacan —antes que ir por la moral de la naturaleza y hacer una relectura biologicista de la teoría freudiana— enfatiza lo necesario de trabajar la “articulación”, haciendo una lectura *lenguajera*.¹⁹ Lee en la articulación lo que Freud explicita en tanto sustitución y combinación, el doble juego que constituye el lenguaje; y hace operar un desplazamiento al incorporar a sus letras la noción de *significante* como necesaria, desde donde el psicoanálisis sufre un efecto de transformación, sin dejar de ser freudiano por conllevar su marca, al hacer valer una teoría del significante: ya no desde la lógica de la teoría saussureana del signo, sino desde la lógica de la teoría freudiana de la *Vorstellung(s)-Repräsentanz, Wahrnehmungszeichen* y *Er-inerungsspuren*²⁰ (2020, p. 51).

18 Es decir, la agudeza tomada aquí como una modalidad de aquella “estructura de la falla que existe entre lademanda y el deseo” (2002, p. 91).

19 Es decir: enfatiza una lectura en la que a la **articulación** entre el *proceso primario* y *proceso secundario* no hay que leerla en tanto “estímulo-respuesta” (lectura biologicista), sino en tanto “metonimia-metáfora/combinación- sustitución” (lectura *lenguajera*). Por esta vía, vale retornar al texto de Néstor Braunstein: *Las lecturas de Freud* (2002, p. 43).

20 *Representancia-representación, signos de percepción y huellas mnémicas, respectivamente;*

Precisemos entonces que no se trata solo del significante como tal sino de su lógica en el habla, por ello no es aquel de la lingüística moderna ya que su lógica exige el experimentar en la palabra las agudezas que Freud atendió.²¹ Se trata aquí de ver cómo en el sujeto le fue instaurado un cierto modo de hablar, es decir: “la instalación en el sujeto de una posición inconsciente” que conlleva la marca del modo bajo el cual fue deseado. Es lo que posibilitaría la estructuración dinámica de las formaciones de lo inconsciente, lo analizable en las neurosis, las perversiones y las psicosis según Lacan (1958/2003, p. 665).

Ni de lingüística ni de biología se trata, aunque no hay cómo no pasar por ellas para construir un lugar de extra-territorialidad para aquello que —cada uno— habrá de llamar —su— psicoanálisis. Lacan es muy claro cuando habla ante los médicos al decirles que “Freud inventó lo que debía responder a la subversión de la posición del médico por el ascenso de la ciencia: a saber, el psicoanálisis como praxis” (1966/2002, p. 94).²² Posición que toma en cuenta la hipótesis de lo que ocurre en el encuentro entre el sujeto y el Otro, es decir: “el inconsciente que es entre ellos su corte en acto” (1960/2003, p. 788). ¿De qué se trataría entonces, sino de dar paso al encuentro en los modos en los que se realiza dicha hipótesis a condición de dar un lugar a la insistencia de ciertas agudezas, ciertas sutilezas de lenguaje?

Encuentro en donde se materializan esos excesos de lenguaje que en el campo del Otro escapan a su propio dominio y de los cuales el sujeto lleva su marca. Marca de lo que escapa, marca no objetivable por escapar en su estructura y sus efectos. ¿Cuál sería el indicio de esa marca en el sujeto? Su tachadura. La lengua se achata, se tacha, se vuelve dura, se hace nudo, en el encuentro entre *lalengua*, el *decir* y el discurso. Realidad inconsciente: *Realität* antes que *Wirklichkeit*, ya que, como señala Lacan siguiendo a

tal como se las traducen la versión Estándar de Amorrotu. Por ejemplo, en la *Carta* 52 (1896/2003).

21 Se trata aquí de la relación a un pasaje lógico para la construcción de una teoría del significante que exprese a la lógica de lo inconsciente; lo que implica, desde el psicoanálisis, pasar de la lógica de la lengua a la lógica del habla.

22 Lacan elige hablar aquí de “praxis” y no de “práctica”, hay una diferencia fundamental.

Freud, no se trata de la *Weltanschauung* sino de cómo el lenguaje interviene bajo la forma de *lalengua*. El encuentro entre el sujeto y el Otro implica leyes que indican la imposibilidad de llevar las cosas a lo reductible. La realidad del hablante es una realidad constituida en el lenguaje, que efectúa —en el doble juego de la combinación y sustitución del unarismo y binarismo significante— la ternariedad del sujeto, dividido siempre por lo que escapa (cuaternariamente) en él: la falta tomada como objeto en el soporte que ofrece una letra (*a*).

En el hombre resuena la relación a la palabra ya que él es la materia tejida en los efectos de la estructura del lenguaje. La experiencia analítica no es objetivable. Implica la emergencia de una verdad que solo puede ser dicha, que se constituye en la palabra y por algo que no puede ser dicho en tanto palabra. Materialismo, *moterialisme*. Si Freud toma en cuenta ciertas agudezas, no es solo porque el hombre habla sino porque *ello* habla en él, por la función activa del significante donde lo significable sufre su marca.

Referencias

- Braunstein, N. (2001). Las lecturas de Freud, *Revista La Letra, Estudios Psicoanalíticos Lacanianos*, (7/8).
- Freud, S. (2003), *Carta 52* [1896]. Tomo I. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2003). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el "Hombre de las ratas")* [1909]. Tomo X. Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (2003). La significación del falo [1958]. En *Escritos Vol. 2. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2003). Posición del inconsciente [1960]. En *Escritos Vol. 2. Siglo XXI*.
- Lacan, J. (2002). Psicoanálisis y medicina [1966]. En *Intervenciones y textos Vol. 1. Manantial*.
- Lacan, J. (2001). Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad [1967]. *Intervenciones y textos Vol. 2. Manantial*.
- Lew, R. (2020). *Émergence des fonctions subjectives en symptômes*. Lysimaque.

TRES VERSIONES DEL SÍNTOMA EN LA OBRA DE JACQUES LACAN

LUIS IRIARTE PÉREZ

En el presente trabajo vamos a examinar algunos planteamientos de Jacques Lacan, relacionados con la noción de síntoma. El recorrido que vamos a realizar a lo largo de su obra va a permitirnos demostrar que existen tres teorizaciones precisas sobre cómo se puede entender la noción de síntoma. Estas tres versiones del síntoma en la obra de Lacan se presentan de la siguiente manera: 1) el síntoma como acontecimiento de lenguaje, 2) el síntoma como acontecimiento de cuerpo y 3) el síntoma como modalidad de lazo social.

El síntoma como acontecimiento de lenguaje

En primer lugar, observamos que Lacan se interesó en la noción de síntoma desde el inicio de su enseñanza. Sin embargo, esta presenta ciertas variaciones a medida que sus elaboraciones teóricas fueron evolucionando. Por esta razón, debido a la preponderancia del orden simbólico en un primer momento de la enseñanza de Lacan, el síntoma aparece como un acontecimiento que funciona a partir de la estructura de lenguaje. Así mismo, Lacan precisa que el psicoanálisis se ocupa de estos acontecimientos que surgen en los pacientes, describiéndolos de esta manera: “Lo que constituye el campo analítico es idéntico a lo que constituye el fenómeno analítico, a saber, el síntoma” (Lacan, 2009, p. 234). En este sentido, al

momento de hablar de acontecimientos o fenómenos clínicos en la experiencia analítica, haremos referencia a los síntomas.

Por otra parte, Lacan indica que “un fenómeno solo es analizable si representa algo que no sea él mismo” (Lacan, 2005, p. 27). Esta fórmula la encontramos en una intervención de 1953, antes del inicio de su primer seminario, y en esa frase ya se muestra cuál puede ser la estructura del síntoma en aquella época: si el síntoma es considerado como un acontecimiento presente en los seres humanos, solo podemos abordarlo si hay otros elementos que lo designan. Consideramos que estos elementos están precisamente relacionados con el significante y el significado

Como resultado de ello, Lacan proporciona en ese período una primera definición del síntoma que está determinada por el campo de lenguaje: “El síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la consciencia del sujeto” (Lacan, 2010, p. 271). ¿Cómo se puede entender esta frase? Para captar de lo que se trata en esa cita, debemos partir del hecho de que todo acontecimiento determinado por el lenguaje está constituido por un significante (S) y por un significado (s).

Acontecimiento de lenguaje: Significante – significado (S - s)

Ahora bien, el síntoma surge como un significante (S) que no presenta un significado (s?), puesto que este último no está presente en la consciencia del individuo. En este mismo sentido, se podría decir que “el aprisionamiento del sentido produce el sufrimiento” (Miller, 2000, p. 143). Entonces, lo que escapa a la consciencia del ser humano es el significado, es decir, lo que podría significar ese significante. Por esta razón, desde esta primera perspectiva, es el no-saber sobre el síntoma lo que ocasiona el malestar en el paciente.

Síntoma: Significante – significado reprimido ($\Sigma = S - s?$)

De igual manera, Lacan precisa que, si bien el significado es reprimido, tenemos una prueba de la represión en aquello que aparece como formación del inconsciente. Durante su seminario

de 1955-1956, Lacan describe una de las formas en las cuales el significado reprimido puede presentarse:

Lo que cae bajo la acción de la represión retorna, pues la represión y el retorno de lo reprimido no son sino el derecho y el revés de una misma cosa. Lo reprimido siempre está ahí, y se expresa de modo perfectamente articulado en los síntomas (Lacan, 2009, p. 24).

A partir de esta frase se puede entender que estos dos mecanismos (la represión y el retorno de lo reprimido) están vinculados a la estructura de lenguaje ($S - s$) y que es a través de los síntomas que esta articulación significativa puede revelarse. En este sentido, observamos que Lacan no considera a los síntomas de manera concreta, es decir, como fenómenos que se refieren a sí mismos. Por el contrario, el principio lacaniano consiste en considerar a los síntomas como estando constituidos por una serie de significantes y significados, asociados entre sí. Para ilustrar este punto, podemos referirnos al seminario de 1954-1955, cuando Lacan afirma lo siguiente: “El síntoma es en sí mismo [...] significación, es decir, verdad [...] se distingue del índice natural porque ya está estructurado en términos de significado y significante” (Lacan, 2008a, p. 368). Es así como él habla del síntoma como siendo una significación, es decir, como la totalidad de los significados que un significante puede expresar.

Por esta razón, el síntoma es también una significación que escapa a la conciencia del individuo y que en su lugar deja un significante. Sin embargo, esta segunda variante relacionada con el síntoma permanece bastante cerca de la primera porque en ciertos momentos Lacan expresa una equivalencia entre la significación y el significado. Encontramos un ejemplo de esto en el seminario de 1957-1958: “¿Qué quiere decir el síntoma? ¿Dónde se sitúa en este esquema? Se sitúa en el nivel de la significación. Esto es lo que aportó Freud —un síntoma es una significación, un significado” (Lacan, 2010b, p. 474). Estimamos entonces que estas dos variantes del síntoma, en tanto significado y en tanto significación, pertenecen a aquello que es reprimido; es decir, concierne a aquello que no aparece de manera manifiesta

en el ser humano y que, sin embargo, determina cada una de sus acciones. Por otro lado, podemos indicar una diferencia que aparece si consideramos al síntoma como significado y como significación o si lo pensamos como un significante. Lacan se refiere a esta división al momento de hablar del caso Dora:

Total, si Dora se expresa como lo hace, a través de sus síntomas, es porque se pregunta qué es ser mujer. Esos síntomas son elementos significantes, pero lo son porque debajo corre un significado en perpetuo movimiento, que es como Dora se implica y se interesa (Lacan, 2008b, p. 148).

A partir de esta frase, podemos constatar que el síntoma como acontecimiento de lenguaje presenta dos facetas: por un lado, la del significante y, por otro lado, la del significado o significación. Del lado del significante, encontramos la manera a través de la cual el paciente nombra al fenómeno que aparece y, del lado del significado o significación, se localiza el contenido latente o inconsciente que asegura la existencia del síntoma. Por otra parte, se constata que estas dos variantes del síntoma —como significante, y como significado/significación— le permite a Lacan presentar una tercera variante: el síntoma como metáfora. Esta variante del síntoma aparece como una manifestación en la cual los significantes se reemplazan entre ellos. Ahora podríamos preguntarnos: ¿en qué consiste esta substitución significante? Para responder a esta pregunta, podemos identificar los momentos donde Lacan se refiere, en sus seminarios, al síntoma en tanto que metáfora.

En primer lugar, durante el Seminario de 1954-1955, Lacan plantea —apoyándose en Freud— que el sueño y el síntoma tienen la misma estructura (Lacan, 2008a). Incluso si el sueño da cuenta de un fragmento inconsciente del sujeto y que el síntoma concierne un conjunto de situaciones de la vida de un individuo, consideramos que estas dos manifestaciones del inconsciente permiten discernir el orden simbólico, al momento que sustituyen un significante reprimido por el contenido de un sueño o por un síntoma.

Luego, en el Seminario de 1958-1959, Lacan enuncia la siguiente fórmula: “Si del deseo parte lo que constituye el síntoma, a saber, el fenómeno metafórico, es decir, la interferencia del significante reprimido en un significante patente” (Lacan, 2015a, p. 130). Estimamos que esta frase permite identificar claramente cómo emerge una tercera variante del síntoma como acontecimiento del lenguaje. Esta perspectiva aparece al momento que afirma que la interacción entre dos tipos de significantes forma el síntoma.

$$\text{Síntoma} = \text{Significante reprimido} - \text{Significante patente} (\Sigma = S? - S)$$

Ahora bien, debemos señalar que en el momento en que Lacan habla del síntoma como un fenómeno metafórico entre los significantes, él no hace referencia al significado reprimido, tal como lo había expuesto en 1953, y tampoco hace referencia a una significación, como se había referido en 1958. Sino que habla de la interferencia entre dos significantes: un significante manifiesto y otro que está oculto, habiendo sido desalojado de la conciencia del individuo. Percibimos entonces que el síntoma, en tanto sustitución, se produce cuando un significante patente aparece en el lugar de otro que ha sido reprimido.

De este hecho, diremos que una variación se introduce en esta primera noción de síntoma en la obra de Lacan: en un primer momento, encontramos el síntoma como determinado por un significante y un significado o una significación, y luego, en un segundo momento, el síntoma se presenta como siendo el resultado de una operación entre dos significantes. Podemos constatar un ejemplo de esta tercera variante del síntoma en tanto que acontecimiento de lenguaje en el momento que Lacan afirma lo siguiente en 1966: “El síntoma no se interpreta sino en el orden del significante. El significante no tiene sentido sino en su relación con otro significante. Es en esta articulación donde reside la verdad del síntoma” (Lacan, 2010c, p. 227). En este sentido, podemos afirmar que incluso si Lacan establece una tercera variante del síntoma en su teoría, las primeras variantes (que se fundan en el significante, en el significado y en la significación) no quedan excluidas de su

teoría. Por lo tanto, en la teoría de Lacan, hay dos formas que dan cuenta del síntoma en tanto que acontecimiento de lenguaje: 1) el síntoma considerado a partir de la tríada significante/significado/significación y 2) el síntoma pensado como el resultado de una interacción entre dos significantes.

En este momento, vamos a examinar otra perspectiva abierta por Lacan a propósito del síntoma. Esta fue introducida a partir de su seminario de 1962-1963, pero se volvió más importante hacia el final de su enseñanza. De igual manera, observamos que esta nueva teorización toma en cuenta lo que Lacan elaboró en relación con la noción de goce. Por esta razón, vamos a abordar una versión del síntoma que no está completamente determinada por una articulación significativa. En esta nueva teoría, ya no se trata del síntoma como un acontecimiento de lenguaje, sino del síntoma como “un acontecimiento de cuerpo” (Lacan, 2012, p. 595).

El síntoma como un acontecimiento de cuerpo

Vamos a demostrar en este segundo punto como entendemos esta fórmula de “acontecimiento de cuerpo”, utilizada por Lacan para hablar de la noción de síntoma. Sin embargo, en un primer tiempo, vamos a examinar la manera en la cual se revela esta noción a partir de 1970. Esto nos va a permitir comprender el contexto en el que Lacan construyó su teoría del síntoma y la diferenció de aquella que había desarrollado a inicios de 1950. En cuanto a esta primera teoría, observamos que Lacan se apoyó en los planteamientos de Ferdinand de Saussure sobre el significante y el significado. Por otra parte, al momento de presentar las posibles combinaciones que pueden existir entre los significantes, Lacan toma en consideración las elaboraciones freudianas acerca de la condensación y el desplazamiento, y se apoya igualmente en las figuras de la metáfora y de la metonimia abordadas por Roman Jakobson (Schneider, 2005). En cambio, en lo que concierne la nueva elaboración de la noción de síntoma, constatamos que las referencias han cambiado. Observamos que, para abordar esta noción, Lacan sigue apoyándose en

Freud, pero introduce una nueva referencia: Karl Marx. Por esta razón, nos preguntamos en este momento ¿cómo se presentan las teorías de Freud y de Marx en la construcción del nuevo estatuto del síntoma?

Por un lado, observamos que el pensamiento freudiano pudo influenciar la posición de Lacan con respecto al síntoma de dos maneras precisas: 1) cuando Freud indica que en el síntoma encontramos un sucedáneo de una satisfacción pulsional (Freud, 2001); y 2) al momento de considerar la metodología utilizada por Freud, según la cual él estudia ciertos elementos y luego establece un posible vínculo entre ellos. En cuanto a este último punto, Lacan afirma: “Si hubo un momento en que Freud era revolucionario, fue en la medida en que puso en primer plano una función [...] que consistió en considerar cierto número de hechos como síntomas” (Lacan, 2015b, p. 24). Es así como podemos decir que el método freudiano consiste en reagrupar ciertos signos para revelar que tienen un funcionamiento y que pertenecen a una estructura precisa.

Por otro lado, podemos señalar que Lacan toma en cuenta la teoría marxista cuando afirma: “el responsable de la noción de síntoma es Marx” (Lacan, 2015b, p. 152). Si bien no hemos encontrado una definición de síntoma en la obra de Marx, se puede constatar que hay una influencia de su teoría en la nueva elaboración de Lacan. Por esta razón, podemos realizar la siguiente pregunta: ¿De qué manera la teoría de Marx permite esclarecer la noción lacaniana de síntoma?

Encontramos una primera respuesta en un artículo de Pierre Naveau, cuando indica que “Marx procede a la manera de un médico en el sentido de que recoge un cierto número de hechos dispersos [...] estos hechos sociales constituyen para él síntomas de un estado patológico” (Naveau, 1983, p. 32). Esta orientación nos permite captar que Marx es el responsable de la noción de síntoma, puesto que él hace una auscultación de su época e intenta identificar aquello que se presenta como un disfuncionamiento. En este sentido, Marx no produce un concepto de síntoma, sino que descubre más bien las manifestaciones que dan cuenta de un estado mórbido en la sociedad.

Así mismo, se puede discernir una segunda respuesta al momento que Sidi Askofaré explica que Marx presenta un *procedimiento sintomal*, es decir, “que hay que tomar sus discursos como si quisieran decir algo, como signos a descifrar” (Askofaré, 1992, p. 118). Esta frase nos permite comprender cuál es el procedimiento marxista que sigue, una vez localizados los síntomas. Marx efectúa entonces una lectura de esos signos, intentando encontrar una lógica ya que él parte del hecho de que esos síntomas expresan algo, situado más allá de lo que aparece en primer plano.

Por lo tanto, podemos afirmar que tanto Freud como Marx convergen en la metodología utilizada para tratar aquello que aparece como disfuncionamiento. Incluso si en la teoría marxista no se hace referencia a la noción de síntoma, tal como se aborda en la teoría freudiana, consideramos que estas dos posiciones tienen un punto en común. Este punto se relaciona con el hecho de que los dos teóricos logran elaborar series con ciertos hechos que, en un inicio, están disociados entre ellos. Es así como, a partir de sus lecturas de una situación, Freud y Marx consiguen distinguir lo que es del orden de un síntoma y consideramos que esto es lo que pudo llevar a Lacan a apoyarse en estos dos autores.

Ahora bien, una vez examinados los fundamentos de la segunda teorización sobre el síntoma, podemos abordar en este momento los enunciados de Lacan relacionados con esta teorización. En primer lugar, Lacan propone la siguiente fórmula: “La dimensión del síntoma es que eso habla” (Lacan, 2015b, p. 24). ¿Qué interpretación se puede dar al “eso habla”? Estimamos que esta expresión da cuenta de aquello que se inscribió a nivel inconsciente. Por ejemplo, aun cuando un individuo no quiere hablar de sus preocupaciones, este no puede controlar sus síntomas y, por lo tanto, dichos síntomas van a expresar sus inquietudes por él. Es en esta misma vía que podemos entender la siguiente frase: “el síntoma se anuncia fundamentalmente por la falta de control del sujeto” (Miller, 1987, p. 38). Como consecuencia, diremos que allí donde el ser humano no logra dominar su manera de actuar, puede surgir algo del orden del inconsciente y que aparece a partir de síntomas. Es así como interpretamos esta dimensión del síntoma donde “eso habla”.

No obstante, debemos señalar que una perspectiva similar ya había sido introducida por Lacan, en sus *Escritos*, cuando él evoca una dimensión “del síntoma, que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber” (Lacan, 2010c, p. 227). Este enunciado nos permite pensar en el hecho de que no puede existir un saber que explicaría completamente un síntoma, ya que este último solo aparece en la falla de un saber. Dicho de otra manera, es justamente en el lugar donde el saber fracasa que el acontecimiento sintomático aparece. Así mismo, si el síntoma está presente como el retorno de la verdad es porque, en esa irrupción, hay algo que se manifiesta. Por ello, podemos suponer que esta verdad permaneció de manera latente en el individuo hasta el momento de su retorno. Asimismo, la persona no puede apoyarse sobre el saber para explicar el advenimiento del síntoma, puesto que, cuando este aparece, lo que se presenta es una incompreensión. Con relación a esto, Lacan recuerda que “respecto del síntoma ustedes se orientan, todos sin excepción [...] hay cosas que les dan signos y que no se entienden en absoluto” (Lacan, 2015b, p. 49). En consecuencia, desde esta perspectiva, el síntoma revela dos atributos: por una parte, permite orientarse en relación con aquello que es inconsciente y, por otra parte, es una opacidad ya que el individuo no logra comprender lo que significa dicho acontecimiento.

Por otro lado, podemos plantear la siguiente pregunta: si en la primera teoría, el síntoma está constituido por el significante y el significado, ¿qué es lo que permite formar un síntoma en esta segunda elaboración lacaniana? Para responder a la pregunta, hay que recordar que, a partir de 1972, Lacan introduce una nueva definición del significante que se presenta así: “El significante es la causa del goce” (Lacan, 2004, p. 33). Si en los años cincuenta, el significante estaba siempre en relación con un significado o con un referente, en los años setenta, observamos que hay una vertiente del significante que aparece solo y que determina un modo de satisfacción en el ser humano. Adicionalmente, podemos señalar que, a partir de 1963, Lacan expone su nueva formalización del síntoma cuando afirma que “el síntoma, en su naturaleza, es goce” (Lacan, 2007, p. 139). Incluso si esta segunda definición del sín-

toma llega casi diez años más tarde, consideramos que Lacan ya había captado la lógica freudiana en la que el síntoma repite una “modalidad de satisfacción” (Freud, 2004, p. 333). Sin embargo, Lacan agrega en su nueva teorización que el significante es el fundamento del goce. Constatamos entonces que el significante y el síntoma tienen un vínculo en común, puesto que ambos aparecen como asociados a un goce.

Síntoma = Goce (1963) Significante = Causa de goce (1972)

En relación a esto, podemos realizar la siguiente pregunta: ¿cómo podemos explicar esta correspondencia entre el significante y el síntoma con respecto al goce? Diremos que, si el significante fija una satisfacción en el ser humano, es a través del síntoma que las huellas del significante van a manifestarse. En este sentido, el síntoma es goce ya que está constituido por significantes y estos últimos son a su vez la materia prima que permite inscribir un goce en el cuerpo. Es así como interpretamos el nuevo estatuto dado por Lacan al significante, al momento que expresa: “El significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante” (Lacan, 2004, p. 33). De igual manera, esta segunda versión del síntoma nos permite entrever que la teoría lacaniana de los tres registros (lo real, lo simbólico y lo imaginario) puede ser también considerada en este punto. Es por ello por lo que podemos señalar que, en la perspectiva del síntoma como acontecimiento de lenguaje, el significante y el significado concierne al registro simbólico y al registro imaginario, respectivamente. En cambio, el síntoma como acontecimiento de cuerpo está más bien asociado al registro de lo real.

Una vez demostrada la manera en la cual aparece la noción de síntoma en las elaboraciones lacanianas a partir de los años setenta, podemos examinar esta concepción del síntoma como un acontecimiento de cuerpo. Observamos que esta fórmula fue expuesta en 1975, sin embargo, Lacan había introducido tres años antes su teoría sobre el goce y el cuerpo, permitiendo clarificar lo que se escucha en esa fórmula. Durante su seminario de 1972-1973, Lacan indica que “un cuerpo es algo que se goza. No se goza sino corporeizándolo de manera significativa” (Lacan, 2004, p. 32). Constatamos

aquí que el lugar donde se inscribe el goce es el cuerpo. Tal como lo señalamos anteriormente, es por medio del significante que el goce se fija en el cuerpo. No obstante, para captar de lo que se trata en el síntoma como acontecimiento de cuerpo debemos captar la expresión “se goza”. Podemos evocar aquí una descripción de Lacan sobre algo que se satisface en el ser humano, pero que no aparece de manera consciente. Consideramos que la siguiente frase ya se encuentra en la perspectiva de considerar el síntoma como una manifestación en la cual hay goce:

Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes, no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y, no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es ese que queda allí contentado (Lacan, 2010d, p. 173).

Con esta cita, nos damos cuenta de que incluso si Lacan había formulado claramente una segunda versión del síntoma en los años setenta, ya encontramos indicaciones de esta teoría en los años sesenta. Lo que podemos percibir en esas palabras de Lacan, es que el síntoma goza solo en el ser hablante. Podemos agregar que, a partir del momento en el que el significante fija una modalidad de goce en el cuerpo humano, esta satisfacción va a reproducirse sin el consentimiento del individuo. Por esta razón, Lacan habla de una satisfacción que no es sentida como tal. Por lo tanto, podemos afirmar que este “se goza” es el estatuto del síntoma como acontecimiento de cuerpo. Se trata entonces de una satisfacción inalterable, que retorna siempre de la misma manera y que provoca un descontento en el individuo que lo experimenta. De esta manera, podemos describir la segunda versión del síntoma propuesta por Lacan. Tenemos entonces dos versiones: 1) el síntoma como una manifestación de lenguaje y 2) el síntoma como acontecimiento de cuerpo. En la

primera teoría, lo que aparece de entrada es la omnipresencia del significante y del significado. En cambio, en la segunda teoría, es el cuerpo que aparece como siendo la sede de los significantes y del goce.

Ahora bien, con el propósito de continuar nuestra reflexión, vamos a considerar una tercera versión del síntoma en la obra de Lacan. Esta versión está relacionada con una equivalencia hecha entre las nociones de Nombre-del-Padre y el síntoma. Es importante señalar que esta equivalencia permite concebir al síntoma como una modalidad de lazo social. De igual manera, podemos señalar que, si bien esta equivalencia aparece a partir de los años setenta, consideramos que desde 1958 ciertas referencias permiten imaginar la correspondencia entre estas dos nociones.

El síntoma como modalidad de lazo social

Para entender cómo el síntoma aparece en tanto una modalidad de lazo social, debemos interesarnos en las elaboraciones iniciales de Lacan sobre el Nombre-del-Padre. Podemos describir la manera cómo esta noción es expuesta en el seminario de 1957-1958. Observamos que, en este Seminario, Lacan señala que la función paterna es lo que permite establecer un lazo social. Él describe esta hipótesis de la siguiente manera: “La metáfora paterna concierne a la función del padre, como se diría en términos de relaciones interhumanas” (Lacan, 2010b, p. 165). En este punto, podemos decir que es por medio de la fórmula “relaciones interhumanas” que Lacan hace referencia, en los años cincuenta, a la noción de lazo social.

Por esta razón, podemos preguntarnos ¿cómo la intervención del Nombre-del-Padre puede determinar una modalidad de lazo social? Inicialmente, diremos que esta sustitución significativa, que opera en la metáfora paterna, orienta al ser humano al menos en dos aspectos: a nivel del lenguaje y a nivel de las relaciones interhumanas. El hecho de que un significante pueda sustituirse con otro y, posteriormente, dar una significación al enigma que representa el deseo del Otro, permite al individuo contar con una serie

de respuestas fijas relacionadas con esta significación. Esta perspectiva es resumida por Lacan de la siguiente manera: “el padre es [...] una metáfora” (Lacan, 2010b, p. 179). Así, podemos afirmar que la función paterna reemplaza, a partir de un significante preciso, este deseo del Otro que puede emerger de manera ambigua.

Asimismo, podemos señalar que, a nivel del lenguaje, el significante del Nombre-del-Padre instauro un orden. Esta organización permite al ser humano atribuirse un lugar en tanto que emisor de un mensaje y le permite la asunción de una responsabilidad en cuanto a aquello que comunica a otros. Por otro lado, en lo que respecta el lazo social, la inscripción de este significante establece que ciertos vínculos están prohibidos. Por esta razón, Lacan señala que “el padre entra en función como privador de la madre” (Lacan, 2010b, p. 191). De esta manera, la relación que aparece como prohibida es el vínculo incestuoso entre la madre y su hijo. Y es justamente a partir de la intervención de la función paterna que esta prohibición puede establecerse, siempre y cuando la madre consienta a dicha intervención paterna. A propósito de esto, Lacan ilustra de una manera bastante clara qué puede suceder si la función paterna falla frente a la pareja madre-hijo:

La experiencia demuestra que si el niño no franquea ese punto nodal, es decir, no acepta la privación del falo en la madre operado por el padre, mantiene por regla general [...] una determinada forma de identificación con el objeto de la madre (Lacan, 2010b, p. 191).

Podemos interpretar esta cita diciendo que, si la intervención del padre no logra reemplazar el deseo del Otro materno por un significante y, en consecuencia, no logra producir una separación en la pareja madre-hijo, este último puede terminar ocupando un lugar de objeto para la madre. Dicho de otra manera, si no hay algo del orden de la castración que surja en la madre, el Nombre-del-Padre no podrá realizar dicha sustitución significativa. Por ello, Lacan indica que “el vínculo de la castración con la ley es esencial” (Lacan, 2010b, p. 173). Siguiendo esta hipótesis, podemos agregar que, para consentir a la ley, el ser humano debe aceptar esta castración que introduce la función paterna. De esta

manera, podemos captar una lógica en las teorizaciones de Lacan a propósito del significante Nombre-del-Padre: si bien la función paterna provoca la castración, es el surgimiento de esta última la que permite una relación precisa a la ley y crea ciertos síntomas en el individuo. Es así como interpretamos eso que Lacan evoca cuando afirma que la castración es “la clave de ese sesgo radical del sujeto por donde tiene lugar el advenimiento del síntoma” (Lacan, 2010c, p. 228).

Ahora bien, a partir de los años setenta, hay un cambio en las elaboraciones lacanianas respecto a lo que se presenta como agente de la castración. A pesar de que el padre ocupó esta función en las primeras teorizaciones de Lacan, descubrimos una modificación de esta perspectiva, por ejemplo, desde el seminario de 1969-1970. En este Seminario, encontramos señalado explícitamente otro elemento, que había estado presente desde el inicio de su enseñanza, pero que viene a ocupar el lugar de la función paterna. Este elemento es la materia prima del lenguaje, es decir, el significante.

En lo que concierne a esta nueva formalización, Lacan afirma: “El significante amo no sólo induce, sino que determina la castración” (Lacan, 2008c, p. 93). Si bien el Nombre-del-Padre es igualmente un significante, consideramos que el planteamiento laciano consiste en destacar que no es la presencia del padre la que provoca la castración. Es más bien la intervención del lenguaje, que puede ser transmitida por el padre o por otra persona, la que suscita la castración.

Esta nueva perspectiva deja la posibilidad de no pensar exclusivamente la clínica a partir del significante del Nombre-del-Padre. Es por ello por lo que podemos plantearnos la siguiente pregunta: si todo ser humano está marcado por el lenguaje, ¿qué es lo que nos orienta cuando el significante del Nombre-del-Padre no es esta referencia que permite saber si se trata de una estructura neurótica o psicótica?

Para responder a esta pregunta, debemos tomar en cuenta lo que vimos con relación a la noción de síntoma. Estimamos que esta noción favorece la reflexión, en ciertos casos donde observa-

mos fenómenos clínicos muy discretos que pueden ser estudiados minuciosamente.

Es por esta razón que nos interesamos en estos fenómenos que son los síntomas. Como lo indicamos recientemente, las elaboraciones realizadas por Freud en un primer tiempo y, luego, por Lacan, muestran que el síntoma presenta dos atributos: 1) es una formación de lenguaje y 2) circunscribe una modalidad de goce. Consideramos que estas dos características dan la posibilidad de pensar en una perspectiva clínica donde el Nombre-del-Padre no es el elemento dominante. En su lugar, encontramos un síntoma que puede cumplir la función de ese significante. Por esta razón, observamos que desde esta perspectiva hay una “equivalencia entre el síntoma y el Nombre-del-Padre” (Miller, 1997, p. 193).

Suponemos que esta equivalencia toma en consideración la fórmula dada por Lacan, durante su seminario de 1975-1976: “el padre es un síntoma” (Lacan, 2006, p. 20). Es importante indicar que, si bien Lacan no habla directamente del significante del Nombre-del-Padre, es posible deducir esta equivalencia puesto que desde 1963, él había querido hacer progresar este significante presentándolo en plural (Lacan, 2005). Interpretamos esta pluralización del Nombre-del-Padre, como la manera a través de la cual Lacan demostraba que existían otras modalidades de constitución subjetiva donde ese significante no estaba presente.

Por consiguiente, podemos responder a nuestra pregunta diciendo que el síntoma, en tanto que formación de lenguaje y de goce, nos orienta en esta clínica en la cual el significante del Nombre-del-Padre no es el postulado principal. Pasamos de una clínica del Nombre-del-Padre a una clínica del síntoma. Una vez planteado esto, nos surge la siguiente pregunta: ¿cuál es la especificidad de esta perspectiva en donde un síntoma opera como el punto central de la clínica?

Primeramente, la clínica del síntoma nos permite pensar los casos de ciertos pacientes en los cuales no encontramos el significante del Nombre-del-Padre. Así mismo, esta perspectiva nos permite entender cómo ciertos síntomas pueden cumplir al menos dos funciones en algunos individuos: 1) localizar algo que no ha sido limitado por ellos mismos hasta ese momento, y 2) conceder

una cierta estabilidad. En ese sentido, observamos que mientras un síntoma dure en la vida de ciertos pacientes, estos obtienen una estabilización.

En segundo lugar, esta perspectiva nos permite pensar al síntoma como una modalidad de lazo social. Es importante recordar que esta clínica, se apoya en la siguiente fórmula: “el lazo social es el síntoma” (Miller, 1997, p. 193). Con esta frase podemos referirnos al lazo social tanto en las neurosis como en las psicosis, puesto que el Nombre-del-Padre es presentado como un síntoma entre otros. En este sentido, incluso si el Nombre-del-Padre no está inscrito en un individuo, consideramos que una modalidad de vínculo con otros se puede establecer a partir de un síntoma.

En tercer lugar, esta perspectiva toma en cuenta el hecho de que todos los seres humanos están determinados por el lenguaje. Por ello, podemos inferir que el encuentro con el lenguaje deja ciertas marcas, fijando una modalidad de goce en cada ser hablante. Lo que diferencia a las neurosis y a las psicosis, desde este punto de vista, es la respuesta que cada uno tendrá frente a los significantes que van a surgir: en las primeras, habrá una admisión y luego una represión; en las segundas, habrá una exclusión de estas marcas significantes. Sin embargo, durante este encuentro con el lenguaje, una satisfacción pulsional va a localizarse a nivel del cuerpo y a nivel de ciertos síntomas. Estimamos que este goce es lo que nos permite comprender cómo surge el lazo social: en las relaciones con los otros, los individuos van a desplegar ciertos síntomas que contienen un goce preciso. Incluso si estos síntomas provocan un malestar en ellos, estos síntomas son el índice del encuentro con el lenguaje.

Podemos afirmar entonces que el lazo social es la respuesta sintomática que presenta cada ser humano. Por lo tanto, es a partir de la modalidad de goce que cada persona se relaciona con otros. Es así como entendemos los planteamientos de Lacan al momento que presenta una tercera versión del síntoma, en la que este aparece como una modalidad de lazo social.

Para concluir con el presente trabajo, podemos indicar que hemos realizado un recorrido a lo largo de la enseñanza de Lacan, con el objetivo de identificar las especificaciones presentadas

en torno a la noción de síntoma. Hemos descrito tres versiones del síntoma que resumiremos a continuación. Primeramente, si consideramos el síntoma en tanto que acontecimiento de lenguaje podemos realizar dos posibles clasificaciones: 1) el síntoma considerado a partir de la tríada significante/significado/significación, y 2) el síntoma pensado como el resultado de una interacción entre dos significantes. Por otro lado, al momento de pensar el síntoma como acontecimiento de cuerpo, constatamos que el cuerpo aparece como la sede de los significantes y del goce. Por ello, lo que insiste en el síntoma como acontecimiento de cuerpo es este “se goza”.

Finalmente, el síntoma como una modalidad de lazo social permite pensar una clínica donde el Nombre-del-Padre no es el elemento central, puesto que este significante es presentado como un síntoma entre otros. En este sentido, incluso si el Nombre-del-Padre no está inscrito en un individuo, consideramos que una modalidad de vínculo con otros puede establecerse a partir de un síntoma, ya que el lazo social aparece como la respuesta sintomática que surge en cada ser humano y que implica una modalidad precisa de satisfacción.

Referencias bibliográficas

- Askofaré, S. (1992). *Le symptôme social. Séries de la Découverte freudienne n°9*. Presses Universitaires du Mirail.
- Freud, S. (2001). Inhibición, síntoma y angustia [1925]. En *Obras completas*. Amorrortu Editores.
- (2004). 23ª conferencia. Los caminos de la formación de síntoma [1917]. En *Obras completas*. Amorrortu Editores.
- Lacan, J. (2004). Aun [1972/73]. En *El Seminario*. Libro XX. Paidós.
- (2005). *De los nombres del padre*. Paidós.
- (2006). El sinthome. *El Seminario*. Libro XXIII. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). La angustia [1962/63]. *El Seminario*. Libro X. Buenos Aires: Paidós.

- (2008a). El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica [1954/55]. En *El Seminario*. Libro II. Paidós.
- (2008b). La relación de objeto [1956/57]. En *El Seminario*. Libro IV. Paidós.
- (2008c). El reverso del psicoanálisis [1969/70]. En *El Seminario*. Libro XVII. Paidós.
- (2009). Las Psicosis [1955/56]. En *El Seminario*. Libro III. Paidós.
- (2010a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. *Escritos*. Siglo XXI.
- (2010b). Las formaciones del inconsciente [1957/58]. En *El Seminario*. Libro V. Paidós.
- (2010c). Del sujeto por fin cuestionado. En *Escritos*. Siglo XXI.
- (2010d). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis [1964]. En *El Seminario*. Libro XI. Paidós.
- (2012). Joyce el Síntoma. En *Otros escritos*. Paidós.
- (2015a). El deseo y su interpretación [1958/59]. En *El Seminario*. Libro VI. Paidós.
- (2015b). De un discurso que no fuera del semblante [1971]. En *El Seminario*. Libro XVIII. Paidós.
- Miller, J.A. (1987). $\Sigma(x)$. *Actes de l'ECF n° 12*. ECF.
- (1997). La Conversation d'Arcachon. En *Ces cas rares: les inclassables de la clinique*. Agalma-Seuil.
- (2000). Los seis paradigmas del goce. En *El lenguaje aparato de goce*. Colección Diva.
- Naveau, P. (1983). Marx et le symptôme. *Analytica n° 33*. Navarin.
- Schneider, M. (2005). La fonction de l'« à côté ». Lecture croisée de Jakobson et de Freud. *Figures de la psychanalyse 2005/1*(11).

SIMBÓLICO, REAL, IMAGINARIO: A PROPÓSITO DE LA ENTREVISTA CLÍNICA²³

STÉPHANE THIBIERGE

Reconocerán en este título la preocupación constante de que nuestra enseñanza aquí sirva y haga posible la práctica.

Simbólico, real e imaginario, es decir, esta triplicidad, esta ternaridad a la que Lacan dio un valor especial y motivado en el curso de su enseñanza. El valor de estos tres registros diferentes no es un valor arbitrario. Está fundado. Y en esta escuela, cada uno de nosotros, a nuestra manera, hablamos de la forma en que estas tres dimensiones y estos tres registros están implicados cada vez que ejercemos en este campo de la psicopatología.

Antes de entrar en la intervención, y como introducción a la misma, diremos unas palabras sobre este término: *Psicopatología*. Dependemos necesariamente de este término, no podemos hacer otra cosa, pues hacemos con las palabras los significantes que decimos, que encontramos; no podemos reinventar el lenguaje cada vez. Así que tenemos que lidiar con esta palabra: psicopatología. Es una palabra que, si la pensamos un poco, plantea muchas preguntas en sí misma. *Psicopatología*, subrayemos la formación misma de esta palabra: *psique*, el alma y *patología*. Entonces: el campo de las enfermedades de la psique.

Psicopatología: como si —y aquí hay que estar atentos— la psique fuera un órgano con una función y que esta función experimentara trastornos de vez en cuando, y que estos trastornos, gracias a nuestro conocimiento de la psicopatología, nos permitiera

23 Conferencia pronunciada en la Ephep el 19 de septiembre de 2016.

Traducción del francés al español por: María Isabel Durango y Luis Iriarte.

poder tratarlos y curarlos. Pasaríamos así de la psique “patológica” a la psique curada o sana. Merece toda nuestra atención. Porque el hecho de imaginar la psique como un órgano independiente que tiene funciones que podrían estar en buena salud —la “salud mental”, como decimos— o por el contrario podrían estar perturbadas, funcionando mal, se trataría, pues, de conocer las patologías y curarlas. Esto es lógico. Sin embargo, corresponde a una especie de fantasía: corresponde al objetivo, a la idea, o incluso al ideal de una especie de sustancia que llamaríamos alma, y que podría gozar de buena o mala salud, y por tanto en este caso susceptible de ser curada. Su carácter delirante es algo que debemos subrayar desde el principio y sin temor de decirlo así de simple. Se basa en gran medida en una distinción que conocemos bien y que nos induce al error. Conocemos esta distinción y la mantenemos: distinción entre la *psique* y el *soma*, entre el alma y el cuerpo; el alma, por supuesto, se supone que manda sobre el cuerpo y el cuerpo es siempre lo que perturba las bellas idealidades del alma. Hay que añadir a esto todo lo que gravita en torno al alma: el espíritu, el intelecto, todas esas nobles ideas, todos esos ideales, que el cuerpo perturbaría, que el cuerpo podría enfermar, aunque también se hayan previsto enfermedades del alma misma.

Así que subrayemos de entrada el lado *delirante* para hacernos una imagen, pero *es* efectivamente delirante, es algo del orden del delirio. Subrayo esto para estar atentos, no solo en ocasión de mi enseñanza sino en su experiencia cotidiana, con los pacientes que tienen o cuando los tengan, pero también en su experiencia cotidiana, es decir, en nuestra vida diaria; para que estemos atentos a la manera en cómo estas divisiones que acabamos de indicar, organizan y ordenan nuestra representación habitual de las cosas, de nosotros mismos, de lo que nos causa dificultad, de los síntomas, de toda nuestra aprehensión de la realidad que llamamos psicopatología.

Si insisto en esto desde el inicio, es para decirles que, al optar este año por hablar de *lo simbólico*, *lo real* y *lo imaginario*, es porque me gustaría intentar romper un poco la división perjudicial a la que induce el término *psicopatología*. Debemos abordar un cierto número de cuestiones apoyándonos en la triplicidad mencionada

y no en una simple dicotomía que opone el alma y el cuerpo, el sujeto y el objeto, lo blanco y lo negro, lo de arriba y lo de abajo, lo de la izquierda y lo de la derecha, en fin, toda esta panoplia, ya ven, que organiza el marco mental de nuestra experiencia. Es esta organización, es este armazón que Freud primero, luego Lacan, y quizás aún más deliberadamente, es esta organización mental que Freud, Lacan y otros psicoanalistas han interrogado para tratar de romperla o al menos interrogarla y limitar un poco sus efectos.

Así que tomaremos estos tres términos y mostraré cómo vamos a ponerlos a trabajar juntos.

Por eso digo: *simbólico, real e imaginario*. Si están atentos, se preguntarán: bueno, si dice *simbólico - real - imaginario*, no dijo *imaginario - real - simbólico* o *real - imaginario - simbólico*, y hay otras combinaciones posibles. Lo pongo en cierto orden: *simbólico, real, imaginario*. Lo propongo en este orden. Se puede proponer en diferentes órdenes: son formas de introducir estas preguntas en un orden diferente. Pero cada vez es una opción diferente. Es una forma de introducir la pregunta, o las preguntas, de otra manera. ¿Por qué he dicho: *simbólico - real - imaginario*? Porque, y éste es el primer punto que quería mencionarles hoy, en psicopatología nos ocupamos inmediatamente, y de forma necesaria, de algo de lo que he hablado largo y tendido a lo largo de los dos últimos años, es decir, de la palabra. Voy a volver sobre ello hoy de una manera un poco diferente.

Cuando recibimos a un paciente, y cuando abordamos las cuestiones de este sujeto con dificultad, lo hacemos a través de la palabra. No lo hacemos mediante imágenes, el escáner o la resonancia magnética. Lo hacemos hablando. Lo hacemos a través de la palabra hablada —no es excluyente del resto, solo que esos otros medios no están en nuestro campo. Es a través de la palabra que cuestionamos y recibimos lo real de quien viene a buscarnos. Lo real de quien viene a buscarnos se nos anuncia quizá no solo a través de la palabra, pero ante todo a través de ella.

En otras palabras, el sujeto, el llamado paciente, es un agente en cierto sentido. Verán: el agente o el paciente, todas estas parejas antagónicas son engañosas desde el punto de vista que nos interesa. Nos inducen al error. Decimos el paciente, pero el paciente no

es sólo un paciente: él habla. Cuando habla, ¿es un paciente? En sentido literal, no. *Paciente* quiere decir el que sufre, padece o incluso que es pasivo, todo esto está implícito en el término. Pero en cuanto habla, en cuanto se le invita a decir lo que se le ocurra de la manera más sencilla, a decir lo que tiene, lo que le pasa o incluso lo que no va bien —en general se trata de eso—, cuando intenta decirlo, el paciente no es sólo un paciente: él está comprometido en el intento de hablar, precisamente.

Por eso dije *simbólico, real, imaginario*. Desde el principio se trata de alguien que habla. *Alguien que habla*, propongo designarlo con palabras muy sencillas. ¿Cómo podemos llamar a alguien en la medida en que está realmente ahí delante? Cuando recibes a un paciente, así es como ocurre. Estás tratando con alguien que está ahí. Pero alguien puede ser una de nuestras abstracciones: alguien implica *uno*, implica uno entre otros: *alguien*. Pero ¿qué es alguien? ¿Qué es lo que tenemos delante, en el momento en que vamos a entablar un intercambio de palabras?

Es un cuerpo. Hay algo muy real en el paciente, no podemos ignorarlo, es un cuerpo. Y es un cuerpo que habla, o al menos es llamado a hablar, sigue siendo una relación con el habla.

Se trata, pues, de un cuerpo hablante, es decir, de algo que podemos situar del lado de lo real, que es el cuerpo. El cuerpo es lo real, pero también hay lo imaginario: en la noción, en el cuerpo significante, en lo que evoca. Por tanto, es simbólico, por supuesto, ya que el cuerpo es un significante, es un símbolo, es una palabra. Pero no solo eso: tenemos los tres aspectos, los tres registros, las tres dimensiones: el cuerpo real, el cuerpo imaginario, el cuerpo simbólico.

Nos centraremos aquí en el cuerpo como algo real. Y este cuerpo habla, y la palabra, ¿desde qué lado la aprehendemos? Debe ser aprehendido por los tres bordes: el borde imaginario, el borde simbólico, el borde real. Pero cuando la evocamos aquí, en el marco de la entrevista que mantenemos con el paciente, la palabra se nos presenta bajo la dimensión de lo simbólico principalmente. Me gustaría que escucháramos estos términos tan sencillos, que son en cierto modo los primeros de nuestro propósito aquí.

cuerpo	palabra
real	simbólico

En años anteriores, en mi enseñanza en la EPHEP, insistí en el hecho de que estamos obligados a tener en cuenta lo que denominé “el uso y las necesidades del habla”. Les remito a estas conferencias tal como han sido transcritas:

Insistí mucho en esto, en decirles que en psicopatología no podemos prescindir del *uso* de la palabra. Y si el habla es el principal modo de intercambio que podemos poner en juego con los pacientes, este modo de intercambio, el habla, tiene sus *necesidades*. En cuanto se entra en juego con el discurso, hay consecuencias, hay efectos que necesariamente entran en juego.

Voy a utilizarlo aquí para subrayar de qué se trata en la experiencia clínica más inmediata de la psicopatología: se trata de un cuerpo que habla, y al que a veces también hablamos nosotros.

Un cuerpo puede abordarse desde el punto de vista de lo imaginario —el cuerpo hace imagen, incluso es lo primero que nos da forma— y también desde lo simbólico —se recoge en el lenguaje de muchas maneras. Pero aquí vamos a detenernos más precisamente en el cuerpo como real. ¿Por qué cuando empezamos este intercambio de palabras que llamamos entrevista clínica, insistimos más bien en el cuerpo como algo real? Porque este cuerpo se nos presenta especialmente con dificultades. A veces con síntomas o un síntoma, a veces con una pregunta, a veces no se articulan con precisión, pero en cualquier caso siempre son dificultades. La gente no viene a nosotros y nos dice: todo va bien, soy feliz, no tengo problemas. No, no vienen a nosotros así. Vienen a vernos para comunicarnos dificultades, y dificultades que se repiten y son lo suficientemente embarazosas como para llevar a consulta. Así que no es exagerado insistir aquí, en esta situación de la entrevista clínica, en el hecho de que el cuerpo está ahí como lo real con lo que estamos tratando.

Así que está este cuerpo como real y luego está la palabra. Cuando recibimos a alguien, el intercambio se produce a través

de palabras, *significantes* como decimos nosotros. Las palabras ya son unidades que tienen sentido. Pero cuando hablamos, lo que nos llega no son solo palabras: también pasamos por lo que decimos, consciente o inconscientemente, escansiones que no se refieren solo a palabras, sino a fragmentos de palabras, silencios, todo tipo de tropiezos. Esto es lo que ocasionalmente permite lo que llamamos juegos de palabras. Los juegos de palabras *cuentan*.

Entonces, ponemos en juego la palabra: o sea, ponemos en juego lo simbólico, es decir, estos elementos significantes. Pueden notar que a lo que los estoy conduciendo aquí, paso a paso, es al tipo de tejido, de vínculo, de intercambio que representa la palabra solicitada al paciente y dirigida al paciente, es decir, la entrevista clínica.

La entrevista clínica pone en juego inicialmente un cuerpo que habla, es decir, lo real y lo simbólico, y este cuerpo nos cuenta lo que le atormenta, le causa sufrimiento, le pone en dificultades. Todo esto lo comparte con nosotros a través del habla. Por tanto, es una palabra que se refiere a algo real, es decir, difícil, tanto para el paciente como para nosotros. ¿Qué es lo difícil en lo real que nos cuenta el paciente? Es que es real. En otras palabras, nos resulta difícil representarlo, porque lo real no se representa fácilmente.

Entonces, por ambas partes, tanto por el lado del clínico como por el lado del paciente, sucederá que este real y este simbólico, este cuerpo y lo que recibimos de él como palabra, no podemos evitarlo: vamos a precipitarnos en un intento, y aún más que en un intento, en una espontaneidad de comprensión. Vamos a insertar inmediatamente —y aquí es donde entra el tercer término— lo imaginario, es decir, lo que hace una imagen. Y lo que hace una imagen significa: lo que tiene sentido.

Imaginario

cuerpo	palabra
<u>Real</u>	<u>Simbólico</u>

Por ejemplo, escuchamos que alguien habla de algo inapropiado, algo como pegar a su prójimo, o, por el contrario, ser pegado. Diremos, probablemente, hay un personaje peligroso o desagra-

dable, antisocial, un perverso narcisista, psicópata, puesto que estamos tratando con *psicopatología*... Todo esto puede venirnos de forma bastante espontánea. El paciente nos dirá algo y nos apresuraremos a comprender. Porque tratar solo con lo simbólico y lo real, es decir, con un cuerpo parlante, sin más, no nos resulta fácil. De esto, de lo real y lo simbólico juntos, en las dificultades de un cuerpo parlante, no podemos hacer mucho, por lo general. No encontramos nuestra cuenta allí. Esta es una de las razones de la genialidad de Freud frente a lo que la histeria dejaba escuchar: él sabía que no debía quedarse con eso. Si nos precipitamos hacia el sentido y lo imaginario, es porque estamos indefensos cuando solo tratamos con lo real y lo simbólico juntos, es una complejidad. Debemos intentar comprender el hecho de que nos precipitemos así al significado, de que nos dejemos atrapar tan fácilmente por él, tiene una razón.

En efecto, si solo tratamos con lo real y lo simbólico, solo con un cuerpo que habla, ¿qué distinguirá a nuestro paciente de una máquina de café? ¿O un coche? Ahora hay coches y cafeteras que hablan. También son *cuerpos parlantes*. Por ejemplo: “no te has puesto el cinturón de seguridad, ¡ding ding ding ding!” o “tendrás que repostar gasolina”. Esto es real y simbólico. Y si solo tenemos estas dimensiones con las que lidiar, en cierto modo, a menudo estamos indefensos. En consecuencia, como he dicho, nos precipitamos en la dimensión del sentido y, por tanto, de lo imaginario.

Así que probablemente no sea aconsejable precipitarse en esta dimensión. Eso es seguro. No obstante, se necesita un mínimo de este imaginario, es necesario un poco de sentido común, un poco. Porque si no lo hay, no podemos orientarnos en la conducción de la entrevista clínica. Tenemos que empezar con algo de sentido, solo un poco.

¿Qué le puede dar sentido? ¿Qué le dará un poco de este? Puede ser, por ejemplo, una pregunta inicial: “Dígame, ¿qué está pasando?” Incluye el significado, no mucho, no demasiado, solo un poco, lo suficiente para permitir que la otra persona responda, para intentar empezar a decir lo real que le dificulta. Pero casi siempre lo dirá de una forma que se aleja del significado.

Debemos prestar atención sobre este punto: esta dimensión de lo imaginario es difícil por la siguiente razón en particular. Es necesario, pero también es lo que dificulta la evaluación más precisa y justa de lo que está en juego. Decimos “justo” en el sentido de lo correcto, no en el sentido de la justicia, porque eso no es realmente de nuestra competencia. No somos vigilantes. Por otro lado, intentamos —y esto es lo difícil— entender las cosas con la mayor precisión posible. Para comprenderlos correctamente, tendremos que lidiar con los efectos siempre presentes de lo imaginario. Porque lo real que nos interesa en este asunto, lo imaginario lo encubrirá y nos hará malinterpretarlo. Por lo tanto, tendremos que corregir, igual que corregimos los datos de la trayectoria cuando hacemos navegación aérea o marítima, a veces tenemos que corregir las coordenadas según ciertos criterios. También nosotros tenemos que corregir las coordenadas de nuestra aprehensión imaginaria del caso, precisamente para tener la oportunidad de ponernos en sintonía con la realidad de este cuerpo que nos habla. Necesitamos un poco, un mínimo de sentido. Lacan insistió en ello en su seminario titulado “RSI”, como en el *real, simbólico, imaginario*. No podemos despreciar la dimensión del *sentido*. Si no la tenemos, una vez más, no hay diferencia entre un intercambio de palabras entre dos cuerpos parlantes y un diálogo con la máquina de café. Porque lo real que habla o la palabra que se realiza está al alcance de cualquier grabadora o máquina, puede ser un cuerpo el que hable en ocasión de solo tengo que enchufar la máquina.

Hay otra razón por la que empecé con esta forma de desglosar las tres dimensiones: simbólica, real, imaginaria. Es porque concierne muy directamente a nuestra propia salida a lo real y a nuestra relación con lo real. Al principio de la existencia, para todos y cada uno de nosotros, ¿qué hay? Sin duda está lo simbólico: un niño, un bebé, está bañado en lenguaje, lo oye desde el momento de la concepción, ya en el *útero* el niño oye melodías, escansiones, ritmos ligados al habla, y a las palabras de quienes le rodean. Así que llegamos al mundo, como suele decirse, a partir de un marco simbólico. O para decirlo más sencillamente, en un baño de idiomas. Y al principio, estamos ahí, existimos como un cuerpo atrapado en este

tejido de lenguaje al que obviamente no podemos responder. Estamos completamente atrapados en el tejido simbólico. Esto significa que, al principio, estamos completamente atrapados en lo que podemos llamar el lugar del Otro. En efecto, este tejido simbólico no lo inventamos nosotros, nos viene del Otro, y el Otro no es nuestro prójimo: es el Otro con mayúscula. Lo simbólico suscita por su existencia misma el lugar del Otro. Y este Otro, este lugar del Otro, que es el lugar de los significantes, que hace posible la palabra, se articulará al cuerpo del niño, del lactante, del infante que aún no habla. Se articulará a través de la palabra, ya que el cuerpo del bebé recibe las palabras, es objeto de todo tipo de palabra.

Estas palabras, por supuesto, el infante no las “entiende”, como decimos. Puede oír muchas cosas: la melodía, la escansión, el ritmo, el timbre, en fin, todo lo que puede distinguir la palabra, pero evidentemente no puede interpretarla y darle un sentido. Lo que podemos decir, y esto es muy importante, es que esta palabra creará en el niño, de manera verdaderamente fundamental en nuestra relación con la existencia y con la realidad, la dimensión de la llamada. La llamada: esto quiere decir que la palabra, de una manera u otra, va a llamarnos, y en primer lugar por nuestro nombre. Se lo decimos a un recién nacido, e incluso antes de que nazca: “Te llamarás tal y tal”. Esta dimensión de la llamada es fundamental en nuestra primera relación con la palabra. Es tan importante que cuando hablamos en el entorno, es decir, cuando el niño se vuelve capaz de hablar, hace oír la dimensión de la demanda. En todo discurso hay una dimensión de exigencia, es decir, una llamada a que retorne, de hecho. Todo discurso tiene una dimensión de demanda. Incluso cuando decimos algo tan simple como: “Hola, ¿cómo estás?” o incluso solo “hola”, esperamos una respuesta. Cada palabra tiene esta dimensión de exigencia. Es mejor saber esto cuando se trabaja en psicopatología con pacientes: se advierte que todo lo que se dice en el intercambio incluye esta dimensión de demanda por parte del paciente.

¿Y por parte de los practicantes? Si el practicante es un poco consciente, esta dimensión de la demanda se atenúa, incluso se neutraliza si es posible. Esto no significa que el profesional sea imposible: puede desear mucho de esta relación con el paciente.

Pero ¿significa esto que le está pidiendo algo al paciente? No del todo, no está en el orden de la demanda.

Pero la demanda es un registro de la palabra muy espontáneo, precisamente porque al principio la palabra nos llegó en esta dimensión de la llamada, se dirigió a nosotros sin que supiéramos en calidad de qué. Esa es la llamada. La llamada significa que desde el principio estamos comprometidos en una relación muy importante, muy fuerte, con este lugar del Otro. Estamos tomados por el Otro de alguna manera, desde el principio, de forma radical.

Por eso, ya que hoy hablamos de este intercambio primario, simbólico, real e imaginario —pero ante todo simbólico y real— de la entrevista clínica podemos hacer una recomendación de una lectura filosófica. Se trata de un pasaje bastante breve de Heidegger. No siempre fue un hombre muy agradable en sus compromisos, pero eso no le impidió escribir cosas muy buenas sobre la palabra. Y dio una conferencia al principio de un libro que recomienda sobre el habla y lo que el habla pone en juego. Se llama: *De camino al habla* (1987). El primer texto se titula simplemente: “La palabra” (Die Sprache, 1959). En este pequeño texto, que debe tener ocho o diez páginas, Heidegger subraya la dimensión de la llamada que está realmente ligada a la palabra. Lo subraya de una manera que puede ser bienvenida para poner a trabajar la cuestión de la palabra. Después, el siguiente paso, es leer “Función y campo del habla y del lenguaje en psicoanálisis” (2009 [1953]) de Jacques Lacan.

Podemos resaltar las primeras palabras de esta conferencia de Heidegger, porque es interesante la forma en que procede.²⁴

24 Martin Heidegger: Die Sprache, in: *Martin Heidegger. Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959* (Verlag Günther Neske) p. 9-33.

Der Mensch spricht. Wir sprechen im Wachen und im Traum. Wir sprechen stets; auch dann, wenn wir kein Wort verlauten lassen, sondern nur zuhören oder lesen, sogardann, wenn wir weder eigens zuhören noch lesen, stattdessen einer Arbeit nachgehen oder in der Muße aufgehen. Wir sprechen ständig in irgendeiner Weise. Wir sprechen, weil Sprechen uns natürlich ist. Es entspringt nicht erst aus einem besonderen Wollen. Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben anderen Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Wilhelm von Humboldt hat

Empieza así: “El ser humano habla”. Es interesante, porque no dice: “el ser humano es esto o aquello”. Solo dice: “el ser humano habla”. Es como si lo que concierne al ser humano, todo lo que se relaciona con él, estuviera en cierto modo determinado por este hecho —que hay que tomar como tal, es decir, alrededor de lo que se va a organizar el horizonte del hombre— del que habla: “el ser humano habla”. Y añade: “Hablamos despiertos” —es cierto, podemos verlo— *“hablamos en sueños”* —lo que parece demostrar que Heidegger tuvo en cuenta a Freud—. Habría sido mejor que lo hubiera dicho con más precisión. Pero “hablamos en sueños”, escrito en los años cincuenta, no puede sino hacer referencia a Freud. Continúa: “Hablamos sin cesar”, dice, “incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra”. “Hablamos sin cesar”: estamos constantemente en el tejido de la palabra, “incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra y solo escuchamos o leemos”. Demostrará que hablamos incluso cuando aparentemente estamos lejos de la palabra efectiva. «Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole et que nous ne faisons qu’écouter ou lire. Nous parlons même si, n’écoutant plus vraiment ni ne lisant, nous nous adonnons à un travail» Hablamos sin cesar, incluso cuando no pronunciamos ninguna palabra y solo escuchamos o leemos. Hablamos incluso cuando, ya no escuchamos o leemos realmente, estamos ocupados en el trabajo.

Estamos ocupados en el trabajo, estamos atrapados en él, nos sentimos absorbidos, y ya no hablamos: pero sí, dice Heidegger, seguimos hablando. Llevamos el discurso del trabajo, y eso sigue dando que hablar.

Finalmente hablamos “cuando nos abandonamos a no hacer nada”. No hacer nada, lo que se llama holgazanear, no es en absoluto tan alegre y simple como se lo presenta a veces cuando se dice: sería tan bueno no hacer nada. Pero en realidad, cuando no haces nada, te pones nervioso. Y Heidegger termina: “Hablamos constantemente”, dice, “de una manera u otra”. Añade: “Esto no proviene de una voluntad de hablar que sería anterior a la palabra”.

dies gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was dies heißt: der Mensch.»

<http://www.mystiek.net/over-deze-site/wozu-lyrik-heute/martin-heidegger-die-sprache/>

Si hablamos, no viene de una voluntad de hablar que precede, y que vamos a accionar accionando la palabra. Hablamos porque, desde el principio, somos un cuerpo tomado en la palabra. No lo dice así, sino más o menos así.

Dice: “Esto no proviene de una voluntad de hablar que sería anterior a la palabra”. “Se dice que el hombre tiene habla por naturaleza”.

Allí se expresa con vocabulario filosófico. “Hablar es la naturaleza del hombre”. ¿Qué es la naturaleza? Esa es la esencia en el lenguaje filosófico, a eso es lo que tratamos de acercarnos en una definición. Verán por qué insistimos en esto.

“La enseñanza tradicional desea que el hombre sea —a diferencia de la planta y la bestia— capaz de hablar”. Esta afirmación no solo significa que, además de otras facultades, el hombre también tiene la capacidad de hablar, insiste sobre esto: No existe la facultad de ver, la facultad de razonar, la facultad de juzgar, la facultad de sentir, y entre estas facultades la facultad de hablar. No: el habla no es una facultad entre otras. Ella no es una facultad, es absolutamente la naturaleza del hombre, su esencia. Así que diremos que “es la palabra quien hace al hombre capaz de ser el viviente que él es en tanto hombre”. No es una facultad del hombre: la palabra es lo que le hace hombre.

Pero esta naturaleza es profundamente enigmática. Porque habitualmente una naturaleza está definida: la naturaleza de tal o cual objeto, de tal o cual ser, tradicionalmente la filosofía lo definía. ¿Pero podemos definir el habla? Se puede definir, por supuesto, la palabra en el sentido del aparato fonatorio, de todo lo que se pone en juego cuando hablamos. Pero la palabra como palabra, ¿se puede definir? ¿Se puede definir lo que constituye precisamente el hecho previo a toda definición? Para tener una definición hay que tener ya la palabra. ¿Se puede definir lo que es la condición misma de toda definición? Parece que no. La palabra es un hecho que permite definiciones, sin duda, pero que no puede depender de una definición.

Por último, la última frase del primer párrafo de este texto sobre la palabra, Heidegger dice: “Sin embargo, queda por ver qué significa esto: el ser humano”. El ser humano habla, es un hecho.

Es su naturaleza. Pero esta naturaleza, el hecho de que habla, no nos dice nada sobre lo que significa este ser que habla. Al final de toda una tradición de veinticinco siglos de filosofía occidental, Heidegger considera —por decirlo un poco más en nuestro lenguaje— que el ser humano, el cuerpo parlante, lo real de lo que hace el cuerpo del hombre pequeño, es decir, el ser que se llama humano queda enteramente por pensar.

Esta reflexión no es inapropiada para cualquier persona que desee operar como parte de la entrevista clínica, o simplemente escuchar a un paciente. En el lenguaje de Heidegger, pensar significa articular de forma precisa. No significa simplemente pensar en el sentido de pensar tal y como solemos imaginarlo. Significa articular de forma rigurosa. Por tanto, solo nos queda pensar qué significa ser lo que llamamos humano. Otros seres pueden definirse, o al menos podemos intentarlo. Esto se ha hecho, en cualquier caso, en la tradición occidental, y se ha dedicado un gran esfuerzo a ello. Pero el ser que llamamos humano sigue siendo profundamente opaco para nosotros.

Podemos añadir aquí: si Heidegger hubiera leído más a Freud, y si hubiera leído un poco más las obras de Lacan —se conocían— quizá podría haber ido un poco más lejos en esta cuestión de lo que significa *ser humano*. En cualquier caso, esto es lo que nos interesa. Y la más mínima reflexión al respecto desde la más elemental clínica nos da pie a cuestionarnos de forma bastante seria qué es esa supuesta *esencia humana*.

El psicoanálisis permite, y la psicopatología también, pero el psicoanálisis más radicalmente, aportar elementos de respuesta a esta pregunta. Eso es lo que está en juego en la clínica cuando está advertida, cuando está dispuesta a ponerse al día. Porque se puede hacer de la clínica tratando de no saber nada de lo que se oye y de lo que se observa, es muy frecuente. Y luego podemos hacer la clínica también tratando de estar atentos a lo que oímos y observamos. Eso es lo que queremos enseñarles.

Terminaré con este punto: el hecho de poner en acción este cuerpo hablante como tal, es decir, de darle la apertura de la palabra, conlleva una responsabilidad. Esta es la responsabilidad que se asume en una entrevista clínica. Implica una gran responsabilidad, la de liberar los efectos de la palabra. Esto es lo que hace-

mos cuando invitamos a alguien a hablar. Y por eso no invitamos a hablar tan a menudo. Porque libera los efectos. También libera causas que no podemos prever de antemano a dónde nos llevarán, qué dirán, qué provocarán. En otras palabras: a qué tipo de real nos acercamos al invitar a alguien a hablar.

Una última palabra: Heidegger dice que “queda enteramente por pensar lo que esto significa: el ser humano”. Lacan tiene una manera interesante de nombrar a este ser humano, ya que lo designa como el *parlanteser*. El parlanteser: podemos oír muchas cosas en esto, pero en primer lugar oímos que, de hecho, *ser*, es algo causado por la palabra que él es, el parlanteser. Y que de ser solo tiene la apariencia que le da la palabra. Esto puede desinflar sus pretensiones de ideal y maestría.

Referencias

- Heidegger M. (1987). De camino al habla. En *La palabra*. Del Serbal.
- Lacan, J. (2009). Función y Campo de la Palabra en Psicoanálisis [1953]. En Escritos 1. Siglo XXI.

CÓMO SE TRANSMITE UN NUDO DE UNA PROBABLE DISCAPACIDAD/ AUTISMO A LA SALIDA HACIA EL DESEO

VIRNA PINOS ZÁRATE

“En el principio no había nada. Y esa nada no estaba ni vacía ni era indefinida: se bastaba sola a sí misma. Y Dios vio que aquello era bueno. Por nada del mundo se le habría ocurrido crear algo. La nada era más que suficiente: lo colmaba. Dios tenía los ojos perpetuamente abiertos y fijos. Si hubieran estado cerrados, nada habría cambiado. No había nada que ver y Dios nada miraba. Se sentía repleto y compacto como un huevo duro, cuya redondez e inmovilidad también poseía. Dios era la satisfacción absoluta. Nada deseaba, nada esperaba. La vida era plenitud hasta tal punto que ni siquiera era vida. Dios no vivía, existía”.

Amélie Nothomb. La metafísica de los tubos

El trabajo clínico con niños nos coloca frente a la posibilidad de ir ubicando los distintos momentos de la constitución del sujeto y su inscripción en el campo del lenguaje, campo donde se producirán los primeros anuncios de lo que está por venir y dará cuenta de lo que se va estructurando.

Bien sabemos que antes de venir al mundo, un niño ya ha sido hablado por Otro, imaginado y representado, incluso por un nombre; la cría humana va cobrando una forma y encontrando un lugar en el deseo de quienes lo han concebido. En *Nota sobre el niño* (2012 [1969]), Lacan nos recuerda que el deseo no es anónimo, es decir que está marcado por una falta en su constitución, la misma que pondrá a operar la maquinaria significativa y la dialéctica derivada de ella.

Haciéndose objeto es como el sujeto tendrá posibilidad de manifestarse, sin embargo, la clínica del autismo nos muestra lo complejo que puede resultar advenir a este lugar. Recordando a autores como Kanner, quien en 1943 en el texto: “Problemas autísticos del

contacto afectivo”, define al “autismo infantil primario”, como un síndrome que presenta características específicas y que él extrae de la observación de 11 niños, todos en edad inferior a los 11 años, en los cuales encuentra como rasgo principal una “incapacidad para establecer relaciones de manera normal, con las personas y situaciones, desde el inicio de la vida” (Putigny-Ravet, 2017), encontramos que su definición de autismo difería de la del psiquiatra Bleuler, quien ya antes, había considerado al autismo como el resultado de un deterioro precoz del psiquismo, lo cual se oponía a la concepción de Kanner, porque para él era un problema que se presentaba *desde el inicio de la vida*, es decir que no había *nada* constituido que habría sufrido un deterioro. Además, Bleuler ubicaba al autismo como siendo parte de la esquizofrenia (Putigny-Ravet, 2017).

Bajo el término de “aleness”, Kanner señala lo propio al autismo, una *soledad* del Otro, una ausencia fundamental de alteridad, un Uno sin Otro, un *en sí*, que se manifiesta en una total falta de conciencia de la presencia de los otros, al punto que bien podrían hacer parte del conjunto de cosas que rodean al autista, es decir, del mobiliario (Putigny-Ravet, 2017).

Siguiendo entonces el planteamiento de Kanner sobre el autismo, como una condición que está presente desde el inicio de la vida, es decir desde que un niño nace, bien podemos preguntarnos ¿cuándo inicia la vida, en términos subjetivos, para un niño?

Desde el psicoanálisis, hace ya varios años, algunos autores se han interesado en el estudio de la constitución psíquica durante los primeros años de vida del niño. Uno de los trabajos más importantes fue el desarrollado por René Spitz, quien publicó en 1965, un libro denominado: *El primer año de vida del niño*, donde describió la importancia de las primeras relaciones madre-hijo, estableciendo varias observaciones clínicas, con mucha minuciosidad, a través de las cuales llega a demostrar, cómo la interacción que se produce entre madre e hijo representa la posibilidad de supervivencia física y psíquica del niño.

Posteriormente otros psicoanalistas, como es el caso de Marie Christine Laznik, han centrado su atención en la observación temprana de bebés con posible riesgo de autismo para ubicar signos precoces de dificultades en la constitución del circuito pulsio-

nal. Sobre todo en el establecimiento del tercer tiempo de la pulsión planteado por Freud y retomado por Lacan, que se ubicaría como el momento en el cual un niño entra en intercambio con el Otro de manera activa, es decir, deseante.

Uno de los puntos importantes que esta autora y sus colegas del grupo Preaut (Prevention d'autisme) destacan, es la observación atenta a la "calidad" de los intercambios madre-hijo, teniendo en cuenta la circularidad que se produce a nivel de las interacciones que se establecen. Así subrayan la importancia del reconocimiento de un conjunto de predisposiciones innatas, cuyos elementos constituirán el aparato psíquico y que se ponen en juego rápida y tempranamente en el bebé desde su llegada al mundo y especialmente durante los dos primeros años de vida. Será en la medida en que la interacción con el medio adulto circundante lo promueva, que dichas predisposiciones podrán avanzar y establecerse.

Las instancias psíquicas operan por el cruce de un cierto número de encrucijadas, pruebas vitales reencontradas en un orden lógico y cuya solución para cada ser humano determinará las singularidades de su organización interna y sus intercambios en el mundo con los demás. (Trouve, 2004, p. 14)

Las investigaciones actuales plantean que desde el embarazo hay funciones básicas que se van organizando y que dotarán de recursos al bebé para adaptarse al medio en el momento del nacimiento, experiencia fundamental que deberá atravesar activamente para hacer el pasaje del vientre materno hacia el mundo exterior. La afinada capacidad de percepción, así como la apertura hacia el medio ambiente, se manifiestan en el reconocimiento de las voces humanas, los olores, la respuesta al nombre, entre otros; lo que demuestra que en el bebé existen esbozos de procesos de representación e incluso de actividad de discriminación simbólica, es decir que la predisposición al lenguaje se va a manifestar muy tempranamente en el recién nacido. Esto explica el apareamiento de síntomas como anorexias precoces, que ceden o se modifican cuando la palabra de los adultos moviliza y transforma dichas manifestaciones, dando cuenta de la posición de sujeto que se va configurando en el niño. (Trouve, 2004)

De inicio el recién nacido transforma las sensaciones en percepciones, y las percepciones en imágenes mentales y podemos decir que el registro imaginario comienza. Al inicio igualmente el recién nacido está predispuesto a prestar atención a los intercambios de palabra, especialmente los que él codifica, la actividad de simbolización inicia por la constitución de un primer capital semiótico: atención específica a las voces conocidas, a los fonemas de su nombre, a las modulaciones vocales que especifican que estos mensajes le son dirigidos en “mamanais”. (p. 16)

Son las expresiones en palabras, gestos y emociones, que el bebé recibe, lo que va a configurar el campo del Otro primordial, lugar desde donde las investiduras libidinales se producen y hacia donde las respuestas del bebé se dirigen, significando así al mundo que le rodea en cada interacción, y al mismo tiempo, haciendo posible la apertura hacia la dimensión significativa.

El principal aporte del trabajo del grupo Preaut, es plantear, a partir del descubrimiento freudiano de la pulsión, los tiempos que, expresados en su gramática, marcan el recorrido del objeto hacia la constitución del sujeto.

Recordemos que para Freud la pulsión era “el concepto de deslinde de lo anímico respecto de lo corporal” (Freud, 2012[1905], p. 153), es decir, el punto desde el cual la necesidad biológica en el ser humano da cuenta de su articulación al lenguaje y por lo tanto a los avatares de su satisfacción. Es así que, en el *parlêtre*²⁵ no hablamos de instinto, porque la satisfacción que el empuje de lo pulsional solicita, está determinada por un objeto que solo podrá reencontrarse fallida y parcialmente, relanzando la búsqueda incansablemente.

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la “pulsión” nos aparece como 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, como una medida de la exigencia de trabajo que

²⁵ *Parlêtre*, neologismo lacaniano. Es la manera de expresar lo inconsciente. El hecho de que el hombre es un animal hablante (Pelissier, 2002, p.70)

es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal. (Freud, 2012 [1905], p. 117)

En el texto *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud hace una descripción del recorrido de la pulsión en la búsqueda del objeto, dando lugar a tres tiempos gramaticales, que son retomados por el grupo Preaut, para explicar la construcción del circuito pulsional en el niño.

- Un primer tiempo activo, en el cual la satisfacción es procurada por un objeto tomado directamente del mundo exterior, como en el caso del seno para la pulsión oral, o la expresión: “veo” para la pulsión escópica.
- Un segundo tiempo pasivo autoerótico, en el cual una parte del propio cuerpo proporciona la satisfacción, como es la succión del pulgar en la pulsión oral o en la pulsión escópica manifestada en la expresión: “me veo”.
- Un tercer tiempo reflexivo, en el cual el bebé se hace él mismo el objeto que se da al otro, al “hacerse” apapachar por los sujetos deseantes, que son la madre o el padre amantes, y que respondería a lo que Freud menciona como la aparición de un nuevo sujeto, en el caso de la pulsión escópica en el “hacerse ver”. (Trouve, 2004)

Este circuito de la pulsión articula sucesivamente los tres registros del funcionamiento psíquico, la pulsión apuntalándose en el real de la necesidad biológica, pone en juego en el segundo tiempo el funcionamiento imaginario en la satisfacción autoerótica y alucinatoria del objeto y un tercer tiempo en el que el registro simbólico articula el deseo al deseo del otro y del Otro (Trouve, 2004, p. 19).

En el seminario *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (2010 [1973]), Lacan, al trabajar el concepto de pulsión, hace algunas precisiones a lo planteado por Freud, sobre todo al ubicar a la pulsión como acéfala y en términos de un circuito, un vaivén, un recorrido en el cual se produce la satisfacción pulsional y que, expresado en tres tiempos gramaticales caracterizados por

la voz activa, pasiva y reflexiva, darán lugar en el tercer tiempo al apareamiento de un nuevo sujeto.

Hay que hacer la distinción entre el regreso en circuito de la pulsión y lo que aparece —aunque sea por no aparecer— en un tercer tiempo. O sea, la aparición de *ein neues Subjekt*, que ha de entenderse así —no que hay ya un sujeto, el de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto, que es propiamente el Otro, aparece si la pulsión llega a cerrar su trayecto circular. Sólo con su aparición a nivel del Otro puede ser realizada la función de la pulsión. (Lacan, 2010[1964], p. 186)

En ese sentido vemos entonces cómo, en el bebé, se produce un doble anudamiento cuando se dirige al Otro demandando la satisfacción de sus necesidades en términos de lenguaje, pero al mismo tiempo buscando responder al deseo del Otro “haciéndose” objeto, y dando lugar así, a la aparición de un nuevo sujeto. (Trouve, 2004)

Una experiencia clínica en institución

Mi interés en la clínica psicoanalítica me condujo a ser parte del equipo de profesionales que acompañábamos a un grupo de jóvenes adolescentes madres y sus bebés. El equipo las acompañó durante su permanencia en una institución del estado que las albergaba por un tiempo, mientras vivían su maternidad y restablecían los vínculos familiares y sociales que, por diversas razones, se habían fragilizado o incluso roto.

Las jóvenes que ahí residían eran acogidas por su condición de “desamparo” que, por efecto de problemas familiares importantes, habían dado lugar a la separación de sus hogares de origen. Algunas habían sido rechazadas por su maternidad, otras habían huido de sus casas por situaciones de violencia, o presentaban conflictos con sus padres. Situaciones de precariedad económica y simbólica eran la característica que destacaba en cada una de sus historias.

La institución brindaba a las jóvenes un espacio de cuidado psicológico y social durante el embarazo y algunos meses de maternidad, ya que se ocupaba de asistirles tanto a nivel de su salud física, como de sus dificultades psicológicas y sociales. De esta manera, cumplía la función de un lugar tercero, que intervenía con sus familias y su entorno, abriendo espacios para hablar de lo que había sido problemático para cada una de ellas, la institución a la par les proporcionaba herramientas educativas y de aprendizaje de oficios para su reinserción social.

Pese a las dificultades que muchas veces se presentaban en la convivencia diaria en este lugar, las jóvenes establecían un modo de relación familiar que permitía en muchos momentos, sostener conjuntamente, el cuidado de los niños que se tornaba difícil de asumir para la mayoría de ellas. Del mismo modo, el equipo conformado por: una directora, tres educadoras, una psicóloga, una maestra ocupacional, una trabajadora social y una psicóloga responsable del taller de estimulación temprana, encaminaba su trabajo de manera articulada, manteniendo reuniones de equipo con cierta frecuencia.

En este lugar mi función como psicóloga fue desarrollar un taller de estimulación temprana, con la finalidad de acompañar a las jóvenes madres a construir un lazo con sus bebés. En muchos de los casos este lazo se veía en dificultad, a causa de una maternidad inesperada y vivida problemáticamente, debido al abandono del que habían sido objeto por parte de sus familiares e incluso de sus parejas.

En ese contexto, conocí a Mercedes y su hijo, Luis, ambos habían sido traídos al albergue luego de ser encontrados en condiciones muy precarias. Ella tenía retardo mental grave y no se conocía nada de su origen, únicamente se sabía que había vivido en la calle y frecuentaba las cantinas del centro histórico de la ciudad.

Cuando la conocí me llamó la atención su ausencia; sus gestos estereotipados indicaban que “vivía en su propio mundo”, hablaba con dificultad, no se le entendía, en la institución nadie lograba descifrar sus sonidos “gangosos”, sus movimientos de cabeza y una risa en la cara que no tenía una dirección. El niño en cambio estaba envuelto en sus pañales, rígido y sin mirada, tenía tres meses de edad cuando empecé a trabajar con ellos.

Con relación a esta observación, me parece pertinente recurrir a las formulaciones de Marie Christine Laznik, quien resalta la importancia de estar atentos a signos discretos que pueden aparecer en el bebé durante el primer año de vida y que dan cuenta de situaciones que pueden anunciar precozmente rasgos de autismo o problemas del desarrollo psíquico. Del mismo modo tener en cuenta la participación de la “mirada del Otro fundador”, como elemento indispensable a la constitución psíquica del recién nacido, nos aporta pistas en la conducción de la intervención en casos como el de Luis.

Este concepto del Otro primordial es muy importante. Un bebé que tiene una madre psicótica puede querer desviar la mirada de su rostro, girar la cabeza 90 grados para escapar de lo que él ve como aterrador en ella. Puede, sin embargo, encontrar alguien que toma el lugar de Otro primordial: la abuela, la tía, el tío, el padre, quien sea. En ese caso habrá mirada entre el Otro primordial y el bebé, incluso si no hay mirada entre la madre y el bebé. (Laznik, 2000, p. 93)

El día que llegaron al taller, Mercedes estaba sentada sobre una colchoneta con el niño al lado, no lo miraba siquiera, solo yacía a su costado sin ninguna relación. Ella sí miraba, parecía asustada, no hacía gestos. Me acerqué y le hablé, solo me miró, no respondió, me acerqué al niño y tampoco hubo respuesta de él, lo desenvolví soltándolo de la rigidez de sus pañales, casi no se movía. A la directora del albergue le preocupaba el niño, su madre no le prestaba atención, para ella era como si fuera: “una cosa”, lo alimentaba de su seno sin mirarlo, casi de forma automática, y luego lo abandonaba. Me pregunté ¿cómo puede ella tomar en cuenta al niño, si ella misma no cuenta o no ha contado para alguien más? ¿si incluso en la institución permanece aislada porque nadie la entiende cuando habla y sus gestos y risas solitarias provocan angustia?

En cuanto a la mirada de Luis, al inicio estaba fijada en el vacío —algunos miembros del equipo incluso llegaron a pensar que podía estar ciego—, poco a poco fue cobrando una dirección, a partir del llamado a la mirada que hacían quienes le rodeaban, las

educadoras, las otras adolescentes, la directora del lugar y yo, que en el taller lo tomé en brazos, le hablé, lo miré e intenté que su madre participase, imitándome. Ella lo hizo y sus movimientos se iban dirigiendo hacia Luis, apareció su sonrisa, y las ganas de jugar con él, como manifestaciones de una investidura libidinal de la que este niño se iría apropiando.

Esta idea de dirección, *dirigirse hacia*, es un indicador de la puesta en marcha del deseo de esta madre que va invistiendo a su hijo, no de visión, sino de mirada, es decir de aquella pulsión que descubre el cuerpo del otro dándole una forma y una lectura a cada una de sus reacciones o mejor dicho de sus respuestas a la demanda del Otro, a lo que el otro solicita y provoca.

La mirada es uno de los elementos fundamentales en la detección temprana de posibles problemas de relación del niño con el otro. De manera privilegiada está la mirada de la madre, la cual agencia el montaje del circuito pulsional que dará lugar a la construcción del narcisismo primario y a partir de ahí a los esbozos del Yo.

La no puesta en marcha del enganche y el contacto visual es igualmente un signo muy precoz. La mirada es un instrumento de contacto y de intercambio extremadamente sutil y en el centro de todo diálogo entre la madre y el niño: la mirada constituye al Otro como lugar de dirección y de emisión de mensajes, permite alternar la atención, la investidura recíproca, pero también los cortes necesarios en el intercambio. (Trouve, p. 20)

Con el pasar del tiempo, ocurrieron algunos momentos importantes en el taller, que dieron elementos a la reflexión de cómo una intervención temprana, que apunte atentamente a las manifestaciones del inconsciente, permite el anudamiento de cuerpo y lenguaje, y al mismo tiempo, del sujeto.

Un primer momento importante ocurrió un día en que **se produjo un juego**, cuando Luis tiene alrededor de cuatro meses. En mis intentos de que esta madre entre en relación con su hijo, probé varias cosas, a veces suscitando que ella tome un objeto e

intente acercárselo a él haciendo algún movimiento, otras veces poniéndole al niño en sus brazos y diciéndole que lo mire, que lo balancee; sin embargo, al inicio lo hacía sin ningún afecto, sin ninguna intención, repetía casi automáticamente lo que le pedía. Un día —por azar— incorporé un juguete de plástico que asemejaba a un sonajero, me di cuenta que el sonido llamó la atención de ella, sonrió, lo tomó y lo hizo sonar repetidamente, lo disfrutaba.

Sin querer, por simple casualidad, ella colocó el sonajero cerca de los pies del niño, en un descuido, él se estiró y topó el objeto y lo hizo sonar, ella se sorprendió y rio, y volvió a colocárselo, ahora si intencionalmente entre los pies del niño, quien al sentirlo pateó el sonajero. Así, un juego entre ambos apareció para mi sorpresa; lo reconocí inmediatamente y se lo dije con júbilo. Mercedes entonces repitió sucesivamente el juego, algo se ha anudado, placer y goce aparecieron en esta escena de tres tiempos: azar, sorpresa y risa o como lo plantea Freud, cuando trabaja *El chiste y su relación con lo inconsciente* (2012 [1905]), donde hacen falta tres elementos para construir un chiste, una producción metafórica, un juego de palabras que anuncia el efecto de un orden simbólico donde el sinsentido, abre la vía a la equívocidad del significante.

He ahí la posibilidad de que un hecho azaroso cobre la dimensión de un juego, donde es el Otro en la figura del semejante, quien viene a nombrarlo como tal y a marcar el placer que surge en este momento de intercambio madre-hijo.

En otra ocasión, mi gusto por la música hizo que me interesara por incorporarla al taller, se trataba de canciones infantiles que llamaron la atención de Mercedes, la despertaron, la hicieron sonreír, bailar y pedía repetirlas constantemente, tanto para mí como para el resto del equipo fue todo un descubrimiento, empezamos a conocer un poco de ella, de lo que le gustaba, a partir de ahí ella comienza a existir con sus características.

Esta mamá disfruta de la música, la pone contenta, a veces hasta el punto de la euforia. En el taller, Mercedes cantaba, no con palabras sino siguiendo la prosodia, el sonido de las mismas, su dificultad para articular las palabras no le impedía hacernos saber del placer que le invadía al seguir con su voz los sonidos que identificaba. Más tarde aprendimos que tiene canciones preferidas y

poco a poco se convirtió en la persona que se encargaba de la grabadora el día que teníamos el taller. Comenzó a comunicarse con gestos y sonidos y empezamos a entenderla. La música permitía que ella juegue, participe de las actividades con los otros y con su hijo, al cual sonreía e intentaba hablar, balbuceando palabras. Pese a su dificultad para articular el lenguaje, en algún momento, llegó a pronunciar el nombre de su hijo, una vez que lo logró no dejó de llamarlo por su nombre.

Marie Christine Laznik tiene varios trabajos donde resalta la importancia de la voz en los inicios de la constitución subjetiva, que como lo han demostrado varias investigaciones es identificada por el feto desde el embarazo. Al parecer es la pulsión invocante lo que está en el inicio del establecimiento del aparato psíquico, como lo dijimos al inicio de este escrito, el bebé nace en un mundo de lenguaje, de sonidos, que irán cobrando la dimensión de palabra y a lo cual responde mediante el llamado que inicia el otro y que da lugar al grito como respuesta a dicho llamado, configurando el territorio en el cual la pulsión oral se hace escuchar solicitando su satisfacción. A decir de Laznik y otros autores como Forget, el primer alimento del bebé está en la voz de la madre y su prosodia, campo y función que llegará a apaciguar al bebé en momentos de hambre, satisfacción pulsional de un orificio que no se cierra y que da cuenta de cómo el sujeto no puede permanecer cerrado o impermeable al lenguaje y a la palabra del Otro.

El grito después el llamado buscan una respuesta en el campo de la oralidad. Buscan una respuesta vital para el niño en el campo de la alimentación. Pero la brecha en la respuesta de la madre al llanto del niño, la brecha entre la función de la alimentación por parte de la madre y las demandas del funcionamiento del niño, deja espacio para una carencia, donde las palabras de la madre se ofrecen como un sustituto. (Forget, 2011, p. 65)

Devolverle la voz a Mercedes a través de la música y del canto que ella imitaba siguiendo el sonido, fue la oportunidad para Luis de ser llamado, llamar y hacerse llamar, permitiendo que el circuito pulsional llegase hasta el tercer tiempo, lo cual se manifestará

más adelante en las expresiones que este niño irá colocando hacia su entorno.

El primer año de vida de Luis ha transcurrido con algunas incertidumbres para quienes hacemos parte del equipo de cuidado de este albergue. Mercedes ha tenido momentos en los que ha sido negligente con su hijo, a falta de reconocerlo como otro, en ciertas ocasiones, su irritabilidad o su ensimismamiento han dado lugar a incidentes poco venturosos para el niño. Así, alguna caída provocó, en el equipo de cuidado, el temor de que Luis, hubiera sufrido algún daño corporal irremediable, por lo que fue revisado constantemente por los médicos. Sin embargo, los temores no llegaron a verificarse y siempre ha estado la indicación de los especialistas de que hay que observar su desarrollo.

En el taller de estimulación temprana, a Luis (entre los cuatro y cinco meses) le costaba mantenerse boca abajo, no lograba incorporarse, levantar la cabeza y girarla, lloraba como si sintiera mucho dolor, su llanto me causaba preocupación; sin embargo, y atendiendo a los criterios médicos, no dejé de colocarlo boca abajo, aun cuando era por pocos minutos. Pensaba en Bergés y sus planteamientos ligados a la expresión: *forçage*²⁶, que aluden a la intervención del Otro que activa la introducción del campo simbólico, cuyo efecto se observa incluso a nivel de la postura corporal del niño. Ponerse de pie, erguirse tomando postura y tonicidad no es un acto natural en el que solo intervenga el estado de salud física de un niño, sino que guarda relación con la apuesta que se hace respecto a él y su lugar de sujeto.

Insistir en que se incorporase, fue el preámbulo que ayudó a que el cuerpo de Luis, vaya cobrando tonicidad y presencia, lo que le permitió, meses más tarde, alcanzar las condiciones para desplazarse por el espacio a través del gateo.

la motricidad podría ser un objeto separable mirándolo como función, por ejemplo, lo que hace Freud cuando habla de la huida ante un agresor. Esta función de paraexcitación de la motricidad, también se puede ver como teniendo relación con una pulsión, es decir, la función motriz sería el apoyo de una pulsión y el cuerpo aparecería,

26 *Forçage*: se puede traducir como forzamiento o activación

en suma, como el objeto alrededor del cual la pulsión giraría en su función de motricidad. (Bergés, 2012, p. 14)

Un nudo se transmite

A lo largo de la reflexión de este trabajo, se han ido produciendo varios momentos de articulación teórico-clínica, que nos servirán como puntos de referencia sobre los cuales situar algunas otras ideas importantes al tema.

Como decíamos al inicio, tomando el planteamiento de Kaner sobre el autismo como, *un Uno sin Otro*, esta idea nos lleva a pensar, con relación al autismo, en la representación de una esfera cerrada, una totalidad sin agujeros.

En psicoanálisis la concepción de sujeto, a partir de Lacan y su desarrollo respecto al significante, subraya la condición de falta, de hiancia que la relación con el Otro establece. Es el hecho del lenguaje lo que va a separar a la cría humana del orden de la naturaleza, haciendo del organismo un cuerpo horadado, agujereado por el significante y dando lugar a una topología pulsional, en el sentido del establecimiento de orificios, lugares que guardan relaciones entre sí, y que bien podrían ser leídos a la luz de la topología lacaniana, para la cual el sujeto es el nudo, efecto de la operación de tres registros : real, simbólico e imaginario, representados por tres redondeles, cuya característica es que la ruptura de uno de ellos ocasiona la desligazón de los tres (Chemama, 2004).

La madre, en tanto Otro primordial, es quien marca y teje el cuerpo del niño, a través de su voz, mirada y palabra transformándolo en un cuerpo significante. Cada orificio pulsional se constituye como un borde, donde el circuito de la demanda da paso al deseo en la extracción del objeto, que queda como resto de la operación significante, objeto “a”, letra que organiza la dinámica psíquica y es la causa del deseo.

Este objeto se crea en ese espacio, ese margen que la demanda (es decir, el lenguaje) abre más allá de la necesidad que la motiva: ningún alimento puede “satisfacer” la demanda del seno, por ejemplo. Este

se hace más precioso para el sujeto que la satisfacción misma de su necesidad (mientras esta no se vea realmente amenazada) pues es la condición absoluta de su existencia en tanto sujeto deseante. (Chemama, 2004, p. 480)

El caso que hemos presentado en este escrito ilustra momentos en los que un niño es introducido al mundo del lenguaje, o más bien al orden significante, a través del intercambio con el Otro, ahí donde el probable diagnóstico de discapacidad o autismo corría el riesgo de enredar su historia a la de su madre. El trabajo clínico, desarrollado con él, que tuvo por horizonte los aportes de Freud y Lacan sobre el concepto de pulsión, promovió el anudamiento de los registros real, simbólico, e imaginario, abriendo la posibilidad de ubicar a Luis en el orden de una filiación expresada en la nominación que Mercedes llegó a enunciar al llamarlo: hijo y a Luis al identificarla como madre, ahí donde varias mujeres lo adoptaron simbólicamente, y sin embargo, lograron marcar para él la diferencia entre ellas y su progenitora, a quien recurrió siempre que buscaba refugiarse de alguna angustia. En el campo imaginario, un Yo se fue organizando y la posibilidad de su inserción con los otros de su entorno.

La institución a través de la autorización de la directora del lugar confió en quienes apostamos por otra condición para Luis, lo que también tuvo sus efectos de anudamiento y fue el campo para que la transmisión del deseo se haga posible y que con el transcurrir del tiempo, encontráramos a un niño que logró caminar, hablar, jugar e insertarse sin problemas en el mundo con los otros.

A los tres años y seis meses, Luis inició la educación en una guardería cercana a la institución, presentando como todo niño, las angustias propias al primer momento de separación del hogar y la inserción en el mundo social; sin embargo, no tuvo mayores dificultades para hacerlo.

Cuando cumplió cinco años, fue trasladado al cuidado de otra institución que recibía niños en condición de orfandad, ya que su madre fue enviada a una institución para personas con discapacidad. Pese a la edad que tenía y que quizá podía considerarse tardía para una adopción, el lugar que este niño se ganó en el mundo con

los otros, haciéndose mirar y reconocer por su gracia y presencia, tal vez fue lo que le dio la posibilidad de ser adoptado al poco tiempo, por una familia extranjera.

Finalmente, es importante concluir, que el deseo que sostuvo este trabajo vía la transferencia fue lo que hizo posible la transmisión de un nudo.

Referencias

- Bergés, J. (2012). El cuerpo de la neurofisiología al psicoanálisis. En *Cuadernos de Psicomotricidad y Educación Especial*. EAE editorial.
- Chemama, R. (2004). *Diccionario del psicoanálisis*. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2012). El chiste y su relación lo inconsciente [1905]. En *Obras completas*. Tomo VIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2012). Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. En *Obras Completas*. Tomo VIII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2012). Tres ensayos de teoría sexual [1905]. En *Obras Completas*. Tomo VIII. Amorrortu Editores.
- Forget, J. (2011). *Les enjeux des pulsions*. Érès
- Lacan, J. (2012). Notas sobre el niño [1969]. En *Otros Escritos*. Paidós
- Lacan, J. (2010). Los Cuatro Conceptos Fundamentales del psicoanálisis [1964]. En *Seminario XI*. Paidós.
- Laznik, M.C. (2000). Des psychanalystes qui travaillent en santé publique. *Le Bulletin Freudien. Revue de la Association freudienne de Belgique*, 34, 93.
- Nothomb A. (2001). *Metafísica de los tubos*. Anagrama .
- Pelissier, Y. (2002). 789 *Néologismes de Jacques Lacan*. Epel.
- Putigny-Ravet, L. (2017). *Brève histoire d'un terme surfait*. Journal Français de Psychiatrie. Érès.
- Trouve, J-N. (2004). *Aspects cliniques et pratiques de la prévention de l'autisme*. L'Harmattan.

LA AUTORIDAD DEL AMO²⁷

OMAR GUERRERO

El hilo conductor que les propongo son los cuatro tipos de autoridad descritos por Kojève. Eso tiene la ventaja de ordenar un poco lo que podemos decir sobre la autoridad. Es una elección tal vez arbitraria de nuestra parte, pero que tiene un objetivo pedagógico, propedéutico, de hacer un acercamiento con los cuatro discursos que propone Lacan (2008 [1969/1970]). Decimos acercamiento porque no es una sobreposición, no es una correspondencia exacta o directa entre los cuatro discursos que propone Lacan y los cuatro tipos de autoridad de los que habla Kojève. La ventaja que tiene este autor es el rigor. Era conocido por eso. Es por eso además que Lacan lo admiraba y Kojève era una de las personas a las que Lacan se dirigía en su seminario, presente entre líneas y que además había sido su profesor.

En este propósito les propuse hacer un acercamiento entre el discurso de la histeria al tipo de autoridad que Kojève llama la autoridad del padre. Esa autoridad tenía una referencia religiosa a un Dios y tenía que ver también con lo biológico. Como la frase que se escucha en la clínica o en las familias: “Me obedeces porque soy quien te dio la vida”, como una deuda inestimable, incalculable.

El que proponemos es uno de los tipos de autoridad más interesantes tal vez, es la autoridad del amo. Vamos a empezar con lo que podría ser un problema de traducción porque la palabra que utilizó Kojève, cuando forjó este tipo de autoridad, fue la palabra

27 Conferencia sobre la autoridad del padre, ciclo de conferencias de la asociación *abcdario Freud->Lacan*, noviembre 2022.

francesa: *autorité du maître*, que podría traducirse, siguiendo su filología, como maestro o como *master* en inglés. Es el lugar del que domina, del que manda. Son palabras que, sobre todo en países como Ecuador, pueden ser útiles para saber de qué estamos hablando. Esta autoridad “del que manda” es cercana a lo que Lacan llamó el discurso del amo, que habla de un dominio, que organiza nuestro lazo social. Es por eso que debe interesarnos este tipo de autoridad. ¿Porque traducir lo que sería el *master* inglés o el *maître* francés como amo?

Traducirlo así introduce una categoría que hace poco trabajamos en el seminario de invierno de la ALL,²⁸ la del amor. Amo, en español, es también una conjugación verbal que implica al sujeto de una manera muy fuerte.

Es precisamente una de las preguntas que se plantean los autores de este libro recientemente publicado sobre la autoridad (Érally y Lebrun, 2021). ¿Qué es lo que hace que alguien obedezca a una figura de autoridad? Y una de las respuestas que teníamos, como hipótesis de trabajo durante el coloquio mencionado, es que hay algo, una forma de amor que es necesaria para que el circuito de autoridad funcione. En ese coloquio éramos muy pocos hispanohablantes para saber que en español el concepto, incluso el discurso del amo se dice así. Y sabemos que hay países como Ecuador, donde se dice “ama de casa” (*maîtresse de maison*), la ama.

Así como para la autoridad del padre, también hay una referencia filosófica para la autoridad del amo. Esta vez no es la escolástica o la referencia teocrática con su idea de un padre creador. Seguimos el rigor de Kojève (2005), que nos remite a Hegel, puesto que es la referencia filosófica para trabajar la autoridad del amo. El filósofo alemán se interesó en este tipo de tensión, de problemática que existe entre el amo y el esclavo, que son los dos lugares que implica este tipo de autoridad.

Un ejemplo del tipo de autoridad del padre sería la tradición. Cuando hablamos a nivel de un país, nos referimos a los padres de la nación, por ejemplo, o al padre fundador en una asociación, de un grupo o de un partido político. Para la autoridad del amo,

28 Seminario de invierno de la Asociación Lacaniana Internacional, “*Pourvu qu'on s'aime*” [Ojalá nos amemos], 14 y 15 de enero 2023, París.

el ejemplo que propone Kojève es la nobleza. Este punto merece que lo desarrollemos porque es una de las problemáticas clínicas de este tipo de autoridad: ¿qué es lo que pasa en países, en continentes donde no ha sido solamente la nobleza, de la que nos hablan con amabilidad Kojève o Hannah Arendt, que piensan que el noble tendría una autoridad sobre el que no es noble? Es algo simbólico, son castas simbólicas. Pero cuando ha habido un contexto colonial —como fue el caso de América Latina, del continente africano, o incluso el de Asia en ciertos momentos— hay una pregunta que se abre ahí sobre el tipo de separación entre el amo y el esclavo: ¿es de orden simbólico o real?

Otra cosa que resulta importante subrayar es la temporalidad. Para cada tipo de autoridad hay una temporalidad, un tiempo en el que se ejerce. En el caso de la autoridad del padre era el pasado, es decir que el padre estaba ahí antes y eso le da autoridad sobre el más joven, el que está en posición de hijo, por ejemplo. La autoridad del amo se basa en el presente, no en el pasado. Esto nos puede dar también una pista para resolver el primer punto del que hablábamos: ¿qué pasa en esos lugares donde ha habido un contexto colonial? ¿en qué tiempo está ejerciendo el que se autoriza como amo? Porque cuando hablamos del tiempo pasado para la autoridad del padre, con toda la cuestión del engendrar, del estar ahí antes, del ser responsable de la generación siguiente, es eso lo que está en juego en la autoridad del padre, el engendrar, el encargarse de esa generación siguiente, de que sea perenne, de que se siga transmitiendo un apellido, unos valores, etcétera. Y es por eso que se ejerce en el pasado.

¿Por qué la autoridad de amo se basa en el presente? El amo es el que decide, es el que actúa. Y para decirlo en otros términos, lo que distingue al amo de los otros, digamos del esclavo o simplemente de los que no son amos, es que —para Kojève— el amo ha corrido el riesgo de la muerte, se ha confrontado a la muerte. La muerte, puede ser un caso extremo de situación de guerra... de conquista, pero también otros contextos en los que podríamos situar un tipo de riesgo que implica al cuerpo, el confrontarse con un real. Podríamos tener ejemplos en nuestras familias, en nuestra clínica, en las escuelas. Cuando vemos a dos niños que se desafían para ver quién

se va a lanzar a la piscina de agua fría. Hay uno que va a lanzarse primero y que va a recibir el reconocimiento de los otros, él será el chico al que no le da miedo, el que se lanza. En ese momento, él ocupará, en ese pequeño grupo social de niños de escuela, un lugar de amo. Este reconocimiento le puede permitir tener un lugar de líder, aunque él no se lo proponga y aunque no sepa qué hacer con ese lugar del líder.

Me parece importante subrayar esta primera diferencia con la autoridad del padre, que se basaba en el pasado y por ello también la referencia a la escolástica, a lo teocrático. El amo en cambio se sitúa en el presente y es ahí donde él marca la diferencia con los otros, con su capacidad de decisión de acción, en el presente. Un amo no puede basarse en el pasado: si no decide más o si ya no actúa, pierde ese lugar. Podemos verificarlo en muchos lugares, en instituciones, en lo político, incluso en nuestras asociaciones analíticas y en muchos otros contextos: cuando ya no tenemos esa capacidad de decisión o de acción en el presente, no se tiene más esa autoridad de amo.

Retomemos la reflexión sobre lo que pasa cuando el lugar del amo es ejercido en la realidad, cuando la confrontación con la muerte es con la muerte real. No con un riesgo como el de la piscina fría. No con una muerte, digamos simbólica, como el final de algo, el final de una relación, el final de un contrato. ¿Qué es lo que pasa cuando la muerte de la que estamos hablando es una muerte real? ¿Y cuándo el amo ejerce su autoridad de manera real? Pues eso tiene efectos nefastos, pero efectos muy interesantes en todo caso, que nos interrogan sobre los dos lados del discurso: S1 y S2.

En una conversación interesante de hace muchos años con Daniel Gutiérrez, cuando hacía su tesis estuvo de paso por París, y me pidió que le explique los cuatro discursos de Lacan. Aunque parezca ingenua su pregunta, es muy interesante. Puesto que el amo se dirige a su interlocutor como a un esclavo, él preguntaba sobre lo que pasaría si el interlocutor no quisiera responder como esclavo. Él pensaba —como lo decía Ferdinand de Saussure a propósito del significante y el significado en la lingüística—, que amo y esclavo estaban en una elipse que los encerraba y que, por consecuencia, el esclavo estaba obligado de responder desde ese lugar. Y es por eso que una de las

palabras que utilizamos para reemplazar a la palabra *discours*, cuando hablamos de los cuatro discursos que nos propone Lacan, es la palabra *adresse*, es el dirigirse a alguien. La manera de dirigirse que tiene un amo, por ejemplo. La que tiene un profesor, un analista o un histórico.

El tipo de autoridad del amo, o la manera de dirigirse que tiene el amo, es paradójicamente necesaria porque este tipo de autoridad, si mantenemos este paralelo con el discurso del amo, es el que organiza el lazo social. Aunque no lo parezca, es la invitación que le hace el analista a su paciente, a que asuma ese lugar de amo, que haga algo de ese lugar de amo. Las feministas francesas utilizan ahora una expresión muy interesante: dicen que no quieren esperar más que les den la palabra, quieren *tomar* la palabra. Es lo que hacemos con nuestros pacientes de alguna manera, si somos rigurosos con el discurso propuesto por Lacan, les invitamos a que *tomen* la palabra, que asuman las consecuencias de una palabra. ¿Y entonces por qué decimos que este discurso organiza el social? Pues este discurso es necesario para toda transacción social cuando entramos en cualquier tipo de relación con alguien.

En el seminario *Encore* —lo han traducido como *Aun* (1975 [1972/1973])— Lacan aborda la relación o más bien *la no existencia de la relación sexual*. El lenguaje nos ha desnaturalizado a tal punto que no es posible entrar en un contacto directo con el otro, con ese otro ser con quien nos ponemos en relación. La única manera que tenemos es el lenguaje, es decir, los significantes. Los significantes vienen a recortar topológicamente una superficie en la que nos movemos con el otro. Cuando estamos en una relación como madre, padre, hermano, hermana, hijo, etcétera. Todas esas palabras, esos significantes, vienen a *recortar* la relación, a delimitarla. El significante nos indica lo que puede circular en esa en esa relación. Si se es hermana de alguien, se sabe que estamos hablando de un tipo de amor, que no se trata de todos los tipos de amor, hay límites. El significante es lo que autoriza una palabra.

El discurso del amo es necesario para organizar todo grupo, todo establecimiento o institución, una familia o un país. El que está en el lugar del amo le dirige al otro algo de su deseo, de lo que quiere obtener. Un colega se quejaba hace poco de otra co-

lega analista diciendo que ella solamente lo llamaba cuando ella necesitaba algo. Otro le respondió que así es, siempre. Menos mal que tenemos todas las fórmulas de cortesía, así cuando vamos a comprar el pan, con una fórmula de cortesía, es posible articular la orden que emana del amo. En francés lo que se dice es una *commande*, una orden.

Hay otra palabra que se utiliza en Ecuador, que tienen el mismo valor filológico que esta palabra francesa, el *mandado*. El hacer un mandado quiere decir que alguien mandó a alguien, alguien ordenó. Estamos en esa circulación, en ese eje de la orden. El otro ejemplo clásico, es el discurso médico. En francés, la receta se dice *ordonnance*, como una ordenanza y vemos que el médico se dirige a un paciente, no para preguntarle su opinión, sino para indicar el tratamiento que se *debe* seguir. El dirigirnos a la señora de la panadería, ordenando nuestro pan, no implica que ella nos obedezca de manera total. El discurso del amo es solamente el marco, es la manera de dirigirnos a ella. Y Lacan lo llamó discurso porque se trata de una alternancia. La señora de la panadería responderá, cuando sea su turno, desde un lugar de amo, recordándonos las condiciones en su panadería, el precio del pan. En su turno, la señora de la panadería está asumiendo ese lugar de amo: “soy yo quien manda en mi panadería, ¡estas son mis condiciones!”. Y aunque digamos que el “cliente es rey”, una de esas fórmulas de cortesía, si no se está de acuerdo con las condiciones, podemos ir a otra panadería.

Indispensable entonces esa alternancia que es una de las definiciones más interesantes de lo que Lacan llama el *discurrir* el discurso, con esa posibilidad de rotación, para que sea un discurso, para que permita ese lazo social en el que el otro está incluido. Incluido, aunque sea de manera virtual, por decirlo así, porque es él a quien nos dirigimos.

En el caso del discurso del amo, ¿se observa la función de tantas fórmulas de cortesía antes y después de la orden? Abriendo y cerrando algo de esa manera de dirigirse al otro, porque lo que está en el centro es algo muy duro, es tal vez lo más duro que hay en los cuatro discursos: el obtener algo del otro. Es por eso que en los cuatro discursos uno de los vectores más importantes es el goce. En el discurso del amo estamos gozando del otro, él nos va

a proveer, es una fuente de goce potencial. Si seguimos a Hegel en sus elaboraciones sobre sobre la relación amo-esclavo, el amo está gozando del esclavo.

Es algo que nos enseñan esos pacientes que vienen a pedir el asilo político en Francia, que han vivido el horror en países donde hay guerra, donde hay persecuciones, que han atravesado esta encrucijada de horror.

Llegan a Francia y son recibidos por compatriotas. ¿Y qué hacen estos compatriotas de Congo, de Turquía, de otros países? Pues a menudo les confiscan el pasaporte, los obligan a prostituirse, por ejemplo, o los hacen trabajar gratis cuidando niños, haciendo limpieza o haciendo de peones en obras. Lo cual es una equivalencia de esclavitud y nos interesa para mostrar que esas personas que han perdido todo, que no tienen absolutamente nada, pues todavía les queda un poquito de goce que se puede obtener de esas personas. Y esto lo saben esos compatriotas que los reciben, para “vampirizarlos”, podríamos decir, y obtener algo de ellos. Eso sería un discurso del amo sin fórmulas de cortesía, ni antes ni después.

Hablábamos de la piscina de agua fría, donde hay un niño que se va a imponer ante otro u otros, porque es valiente, porque atraviesa un miedo. Eso es lo que distingue al amo del esclavo: es que él acepta correr ese riesgo de una forma de muerte, el confrontar su cuerpo a un real. La muerte es eso, un real que hay que leer de manera lacaniana. Cuando el chico atraviesa este miedo, este riesgo, ya no es mirado de la misma manera por los otros. El niño que se lanzó a la piscina fría mostró a los otros que él se atrevía a poner su cuerpo en riesgo, a confrontarse con algo que puede afectar, que puede causar dolor, causar sorpresa.

¿Qué es lo que pasa cuando hablamos de una muerte real? Por esto hemos mencionado un contexto histórico como puede ser el de la conquista o el de la colonia. No hablamos solamente de Ecuador o de América Latina, es algo que tenemos que estudiar porque concierne también a los países de África y algunos países de Asia también. Nos interesa también por la realidad de ciertos países que han sido construidos por la inmigración, Estados Unidos o Argentina, por ejemplo, que han encontrado un tipo de respuesta a ese contexto poscolonial. ¿Qué es lo que pasa en esos

contextos? El que llamamos conquistador arriesga algo, arriesga su vida, arriesga su comodidad. Pero el imponerse al otro, atravesando el riesgo de muerte, a veces dando la muerte a otros para imponerse, no es lo mismo que la piscina de agua fría. En este caso estamos hablando de una muerte fundadora, que viene a ser paradójicamente el acta de nacimiento de un nuevo sujeto.

Propongamos la idea de un nuevo sujeto como una hipótesis de trabajo, para la cual no nos basamos mucho en pacientes latinoamericanos o pacientes de africanos que hayan hablado o trabajado la cuestión poscolonial. Resulta más fácil referirnos a traumatismos más recientes como los pacientes de los que hablábamos, en quienes podemos constatar algo de esta fundación de un sujeto nuevo. Para esto nos ayuda el término de trauma, el trauma fundador para cada uno de nosotros que es el entrar en el lenguaje. Al entrar en el lenguaje se crea un abismo entre mi interlocutor y yo. Es decir que nunca más habrá una comprensión total de lo que queremos decirle o de lo que él nos responde. Nunca más habrá relación sexual, para decirlo en términos lacanianos y, gracias al lenguaje o por culpa de él, vamos a estar condenados a tratar de implicar a nuestro interlocutor en alguna relación a través de significantes. Seremos hermano, padre, hijo, primo, vecino, paciente o analista. Algo. La relación va a ser permitida por un significante, pero va a ser limitada también.

¿Qué es lo que pasa con estos pacientes? Ellos pueden hablar de un traumatismo que los ha trastornado. Y, al contrario, ninguno de nosotros tiene un recuerdo de cómo fue, de cómo sucedió ese momento de separación brutal que acarrió la entrada en el lenguaje. ¿Alguien recuerda esa ilusión, ese supuesto objeto *a* que nos convenía? Digamos que para nosotros el traumatismo es una hipótesis. Para un paciente que ha sido torturado en una prisión en Siria, el traumatismo está presente, él está convencido, tiene pruebas y recuerdos. Nosotros vivimos con una hipótesis de trauma, con la idea de eso que nos falta, de ese inalcanzable objeto *a* del que hablaba Lacan, con la resignación de tener que contentarnos con un *Ersatz*, con un sustituto. Como sabemos, esto vuelve picante incluso la vida de las parejas, porque si explicamos a la

pareja que, en realidad, no es más que un sustituto del objeto que pensamos haber tenido algún día...

Entonces, cuando no se trata de una hipótesis de trauma, sino de un evento traumático, nos encontramos con un paciente que recuerda exactamente lo que le hicieron, recuerda ese día o esos actos violentos que marcaron un antes y un después —que es una de las definiciones del traumatismo. Hay un giro en la vida, un antes y un después, lo que puede ser para nosotros una herramienta muy útil al trabajar con niños y adolescentes, pero también para hacer un diagnóstico cuando trabajamos en hospital. Es algo que a veces los psicólogos en particular temen, les da recelo hacer un diagnóstico y dejan eso a los médicos. En muchas instituciones francesas, los psicólogos prefieren que el psiquiatra haga un diagnóstico, asumiendo una responsabilidad legal de médico. ¿Pero cómo trabajar con un paciente sin tener una idea de diagnóstico? La herramienta de la que hablamos es el situar dónde hubo un evento que tenga valor traumático. En niños a veces puede tratarse de cosas que a los adultos les pueden parecer superfluas, banales: un niño puede referirse a una mudanza y sus consecuencias (perder a sus amigos y sentirse solo, tenerle miedo a la nueva escuela; aunque los padres estén contentos con una casa más grande). Ahí tenemos un antes y un después. En otros casos será más fácil situar un divorcio de los padres, el nacimiento de un hermanito, la muerte de una abuela que lo había criado. En pacientes psicóticos es crucial también medir los efectos antes y después de un evento, de una palabra, de una sustancia. Para ciertos pacientes psicóticos, fue un “porro de marihuana” el que desencadenó un brote, por ejemplo.

El paciente que les habla de un traumatismo viene con un tipo de goce singular: él viene a mostrar el acta de nacimiento que ustedes mismos no tienen de su propio traumatismo original. Pensemos en un paciente que vino a consulta por problemas de erección. Había sido violado en la cárcel y las palabras que le habían dicho seguían presentes. Los médicos le habían dicho que no había razón médica para tener problemas de erección, pero las palabras volvían en sus pesadillas, volvían cada vez que veía a su novia. ¿Qué nos está diciendo? Nos está mostrando la explicación de sus problemas, un traumatismo positivado, concreto, nos presenta el acta de

nacimiento de ese “neo-sujeto” como lo llamó alguna vez Melman (2005). Este nuevo sujeto, contrariamente a los otros, tiene la convicción, está seguro de saber en qué se funda su subjetividad.

El problema de la fundación de este nuevo sujeto es que se está fundando como víctima, con una historización un poco particular porque al considerarse víctima está evitando toda responsabilidad y denuncia al discurso del amo. ¿Por qué denunciar al amo? Porque fue un amo real, porque el goce que obtuvo el amo no fue una victoria simbólica, como los puntos en un torneo deportivo, sino que fue un goce del cuerpo de nuestro paciente, de su intimidad, de su fuerza. Alguna vez hubo un paciente de Ecuador, en terapia o en supervisión, se trataba de un hombre a quien habían obligado a robar amenazándolo. Una persona obtenía algo de él, la amenaza de muerte era real. Nos interesa mencionarlo con respecto a la cuestión de la autoridad porque, cuando hay esta posibilidad de realización, eso deja huellas en lo que llamaremos la histerización. Cuando recibimos pacientes, poco importa, su estructura, es necesaria una histerización. ¿Para qué? Pues para inscribirse en un pedido de análisis. Pensemos en un paciente, un hombre de negocios muy obsesivo, que deja un mensaje (subrayo el interés clínico que puede tener una transcripción) diciendo: “¿Cómo está Omar?” —lo que es singular porque no es muy habitual llamarle a un médico o su analista por su nombre; en general sería Señor Guerrero— “¡Hace algún tiempo que no ha habido sesión!” Pregunta clínica entre paréntesis: ¿dónde está el sujeto de esa frase? Para el obsesivo, el sujeto suele estar escondido, es uno de los objetivos del obsesivo. Y termina su mensaje: “¿Cuándo podríamos retomar nuestras conversaciones?” El paciente, que lleva tres años en análisis, sabe que no son conversaciones. Con una palabra, él intenta destruir la disimetría que permite que haya análisis. Intenta igualar los dos lugares. Pero este paciente, para hacer análisis necesita *histerizarse*, necesita poder dirigirle al analista un pedido de algo. El paciente obsesivo tiene que tomar prestado el discurso histérico para poder hacer un análisis.

Cuando se trata de un paciente que ha vivido torturas o situaciones graves, que está convencido de tener el “acta de nacimiento de su traumatismo”, esta histerización es extrema. Para él, el ana-

lista no es un *sujeto supuesto saber*, como lo nombró Lacan, sino un *sujeto sabelotodo*. No es una suposición, sino algo que está ahí encadenado, a partir de esa convicción. Estos ejemplos que pueden parecer muy lejanos se encuentran cada vez más en la clínica de Ecuador y América Latina. Podemos hablar de refugiados venezolanos, por ejemplo, que se han confrontado con dificultades reales, maltratos y riesgos al atravesar fronteras o selvas, pero también dificultades reales frente a necesidades como el hambre o violencia sexual. Estos casos un poco extremos nos enseñan mucho sobre nuestra clínica cotidiana, sobre la diferenciación que podemos hacer entre el amo que toma el poder de manera simbólica y el amo que ejerce la muerte. No vamos a entrar en consideraciones políticas o sociológicas que pueden tener un interés y a menudo han sido tema interesante de discusión para la Maestría²⁹ o en otros contextos. Nos referimos hoy sobre todo a la clínica del consultorio, de la institución, con el paciente.

Es por esto que hablamos del lugar de víctima, del estar convencido. Y esta palabra podría ayudarnos a hacer una diferenciación entre neurosis y psicosis. El neurótico está en lo que podríamos llamar una *convención*; es el ponernos de acuerdo, firmamos un convenio porque llegamos a un acuerdo mutuo, entre varios; nos ponemos de acuerdo sobre algo que va ordenar nuestro grupo social, es lo que hemos convenido. El psicótico no está en esa convención, sino más bien en la *convicción*, le importa menos la convención social, está convencido de un signo y cuando hablamos de signo lo decimos en términos lacanianos: un signo quiere decir esto y no otra cosa, es inequívoco. Las religiones nos dan un ejemplo de esto porque en todas las religiones —por lo menos en los tres monoteísmos que nos conciernen de más cerca— ha habido teólogos y creyentes que han hecho una lectura del Antiguo Testamento, del Nuevo Testamento o del Corán que se presta a una convención. El cura, el rabino o el imán van a la iglesia, a la sinagoga o a la mezquita a decir una interpretación del texto sagrado (hay quienes dicen que se parece a la interpretación del analista, pero eso será para otra oportunidad). Y en estos tres monoteísmos hay también creyentes que han preferido la convicción; son lectores

29 Maestría Psicología Clínica, mención Psicopatología y Psicoanálisis, PUCE, Ecuador (convenio con laEPHEP, Escuela Práctica de Altos Estudios en Psicopatología, Francia).

de los textos sagrados que no van a tolerar ninguna interpretación y exigen una lectura literal que son maneras de leer que han llevado a la muerte, a atentados, por ejemplo. En Europa lo hemos vivido en estos últimos diez años de manera intensa, pero en los tres mono-teísmos han habido momentos de intolerancia y muerte, de guerras y segregación en nombre de un dios. ¿Qué huellas encontramos hoy en las ciudades donde ejercemos, en el lazo social que tejen nuestros pacientes? ¿Qué hacemos de esas huellas?

Si recibimos pacientes que han estado en situaciones traumáticas, es crucial poder hacer un diagnóstico diferencial. Estos pacientes suelen ser internados en hospitales psiquiátricos. Lamentablemente en Francia y Europa hay actualmente una crisis de la psiquiatría: las condiciones de formación y de trabajo vuelven las cosas complicadas. Los jóvenes psiquiatras ya no abordan al paciente con nociones de estructura, sino solamente de trastornos y para cada trastorno hay una molécula y muy poco tiempo. Sucede entonces que frente a ciertos fenómenos (voces, desconfianza, etcétera) estos pacientes son tratados como psicóticos, porque tal o cual síntoma descrito en el DSM (2013)³⁰ coincide con los del paciente. Pensar un diagnóstico permite llegar con muchos de estos pacientes a lo que Marcel Czermak llamó alguna vez *psychose-like*,³¹ una suerte de símil-psicosis. Es decir, un paciente que presenta un funcionamiento aparentemente psicótico, pero al tomar más de diez minutos para percibir el valor traumático de un evento, vemos que no es psicótico. El significante permite situar ese antes y después que hemos mencionado, saber cómo circula o dónde se le traba a este paciente la cadena de significantes. Cuando se trata de un paciente psicótico, el plantearnos estas preguntas sobre el traumatismo nos permiten ver que, antes del evento, ya había un comportamiento o índices de un apoyo precario en el simbólico.

30 El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) es el manual de referencia, publicado por la *American Psychiatric Association* desde 1952. Su segunda versión (1968) contenía muchos elementos freudianos. Su quinta versión (2013) sigue siendo polémica.

31 No hay que confundir con las personalidades que Hélène Deutsch llamó “*as if*”, que Marcel Czermak comentó en ciertas conferencias.

Un paciente que vivió la tortura de la dictadura chilena o argentina vino a consulta porque no podía pronunciar o escuchar algunas palabras. Cada vez que las escuchaba, aparecían dolores que le impedían caminar, que lo dejaban incapacitado. Los médicos que lo habían recibido nunca lograron calmar el dolor. Hablamos de un paciente que fue torturado en los años setenta. Nos interesa pensar la temporalidad en este tipo de situaciones: tuvo síntomas desde hace cincuenta años, pero vino a consulta en el 2010 más o menos, hay una constancia, un “tiempo muerto”, paralizado. Lo que finalmente tuvo efectos terapéuticos es el haber puesto significantes para que la cadena significativa se vuelva a poner en movimiento, que él pueda identificar esas palabras.

¿Cuál era la importancia de esas palabras? En otros momentos he citado los trabajos de Victor Klemperer (2011), filólogo alemán que estudió cómo los nazis simplificaban la lengua, lo que suele suceder en toda dictadura, el objetivo es vaciar el sentido de las palabras, quitarles el sentido convencional, la capacidad de juego y la equivocidad significativa. En esos contextos se suele adoptar un sentido único. Cuando una sesión de tortura es nombrada sistemáticamente con un eufemismo, los significantes son reducidos a un valor de signo —aunque el paciente no sea psicótico.

Hablar de la autoridad del amo nos concierne a nosotros como analistas. Luego de los trabajos de Hannah Arendt y de Alexandre Kojève, también hacemos referencia al libro de Jean- Pierre Lebrun y Alain Éraly (2021) en el que se interrogan sobre el carácter simbólico de la autoridad sosteniendo que, si la autoridad no es simbólica, si no está atravesada por la convención del funcionamiento social, no estamos hablando de autoridad, sino de autoritario. El ser autoritario es lo que pasa en una dictadura. Un presidente elegido democráticamente puede decir que representa a la mayoría de los ciudadanos: lo que llamamos un voto es una delegación de poder. Como cuando uno no va a una Asamblea General y envía un poder, eso es el voto. Se le da esta delegación de poder al Señor Lasso, al Señor Macron, a cualquier otro y es de ahí donde él toma su autoridad, así podrá legítimamente tomar decisiones en nombre de todos, para el bien de todos. Ahora,

cuando hay una dictadura, ¿a quién se refiere el dictador? A nadie. No le da cuentas a nadie. Hace lo que él quiere y cuando alguien hace algo que a él no le conviene, pues desaparece, o va a la cárcel, en una total impunidad.

¿Qué vínculo hay entre este aspecto político y la clínica? Cuando recibimos adultos o niños, nos conviene saber lo que pasa en una familia. Esta es la célula más pequeña de la sociedad, siempre patógena, en la que tenemos que situar el circuito de autoridad. ¿Cómo está organizado? Cuando los padres van a decir que no se pone los codos en la mesa, por ejemplo, el niño puede legítimamente preguntar la razón. Pero ¿cuál va a ser la respuesta de estos padres? Si es una respuesta de autoridad simbólica, estos padres pueden decir: “Son los valores que a mí me transmitieron; son útiles en la sociedad y, como estoy de acuerdo con esos valores, te los transmito a ti; soy uno más en esa cadena y, como tú eres la generación siguiente, yo estoy encargado de transmitírtelos”. Lo que está en juego es el establecimiento de la represión³² que funda el inconsciente.

¿Qué es lo que pasa si ese padre, o esa madre, en lugar de responder desde la convención, responde desde la convicción? No desde la autoridad, sino desde lo autoritario, ese padre o esa madre va a decir, por ejemplo: “Lo he decidido yo; no se pone los codos en la mesa; punto; porque no me da la gana”. Lo que ahí se está enganchando es un circuito no de autoridad, sino un circuito autoritario en que ese padre o esa madre se presenta como el primero de la línea. Lo que le está presentando a su hijo o hija no es una inscripción en la cadena genealógica de significantes (abuelos, padres, hijos, nieto) que conlleva una disimetría, sino más bien un duelo simétrico, como en el *far west* americano. Si “lo he decidido yo”, ¿en qué se basa mi autoridad? No la estoy basando en una convención social sino en una fuerza biológica. Manda el más grande, el más fuerte. ¿Cuáles serán los efectos de este circuito autoritario cuando el chico cumpla 16 años? La autoridad del padre organiza un funcionamiento histérico. Pero aquí el discurso del amo, ejercido de esta manera autoritaria en la fami-

32 Me refiero a la *Verdrängung* (o *refoulement* en francés), no a la *Unterdrückung* (que sería *répression* en francés) y que se ha traducido como supresión.

lia, ¿qué engendra? Hemos hablado estas dos posibles respuestas desde lo simbólico o lo real, desde la convención o la convicción, lo cual engendra dos caminos diferentes: por un lado, tendríamos una victimización y, por otro, un tipo de respuesta, la respuesta delincuente.

Estos dos caminos permiten desarrollar un poco este aspecto clínico, es decir una ilustración de los efectos observables a partir de la clínica. Nos referimos a la histeria masculina. En septiembre de 2022 intervine con Charles Melman³³ en Irlanda y una de las conclusiones de la ponencia fue el constatar que, curiosamente, la histeria masculina es más frecuente en ciertos contextos geográficos —contextos poscoloniales— como América Latina, África del norte y subsahariana. Y cuando estudiamos otros contextos, de países que no han sido colonizados, que han construido sus fronteras de otras maneras, pues encontramos algo mucho más freudiano, más claramente guiado por la anatomía. Entonces, cuando hablamos de estas dos salidas posibles a una autoridad del amo, nos interesa abrir una reflexión sobre las consecuencias, clínicas, sociales y tal vez políticas.

Cuando hablamos de política, no hablamos solamente de elecciones o de corrupción. Nos referimos también a lo que en francés llamamos una *politique du soin*, una “política de los cuidados médicos”, es decir, la política que decide cuáles son los medios que se le da a un hospital. En este momento hay huelgas en Francia, con transportes paralizados, para pedirle al Estado que le otorgue más financiamiento a la salud. Entre el año 2000 y el año 2022 se han suprimido 80 000 camas de hospitalización —incluso durante el covid. El otro ejemplo tiene que ver con otra decisión política: la formación de médicos en Francia, para la cual se aplica un *numerus clausus*,³⁴ es decir, un número limitado de inscripciones. El proble-

33 Fue la última intervención en público de Charles Melman. Se puede consultar el vídeo y la transcripción de su intervención en la página web de la Asociación lacaniana internacional: www.freud-lacan.com

34 Instaurado en 1971 por el presidente Pompidou, el *numerus clausus* limitaba el número de diplomas otorgados por la facultad de medicina (más o menos 35 000 por año) en Francia. En 2022 el presidente Macron aceptó, frente al problema de “desiertos médicos” y crisis sanitaria, reemplazarlo por el *numerus apertus*, permitiendo un aumento progresivo para llegar aproximadamente a 50 000 por año.

ma es que incluso en París, ciudad que tiene la mayor cantidad de médicos de toda Francia cuando alguien quiere tomar cita con un dermatólogo, puede esperar seis meses. Es una cuestión política.

Si el tipo de respuesta que da el sujeto es la histerización extrema o la delincuencia, como defensa a un discurso de amo real, ¿encontramos huellas de esto en la utilización que se hace de la lengua? ¿En Ecuador serían diferentes de las que se encontraría en Colombia, en Perú, en Chile o en Argentina? En Argentina algunos colegas afirman que estos temas no les conciernen porque allá no hay indígenas. Se puede encontrar algunos ejemplos, conjugaciones o expresiones de ellos, que muestran que ese discurso poscolonial les habla también, a pesar de ellos —o como decía Chico Buarque cantautor brasileño—, *apesar de você*.³⁵ Es decir que, a pesar de usted, usted está hablando el discurso poscolonial o, más precisamente, el discurso poscolonial lo habla a usted. ¿Qué ejemplo en Ecuador? Tal vez una expresión como “no sea malito”, que es moneda corriente. Y la observación, desde un lugar de analista, no es para dejar de utilizar esa frase. No es un juicio moral para decir que está bien o no. El lugar del analista no es tampoco el lugar del lingüista, del jefe, del profesor que vendría a hacer una auditoría. No. El analista viene con su bisturí a hacer una pequeña incisión, un ejercicio de corte para producir en esa superficie una respiración que permita vislumbrar otro sentido, otro posicionamiento subjetivo posible.

Cuando el paciente llega al consultorio, convencido de que no hay otro posicionamiento subjetivo posible puesto que es el último de los hermanos, o la mujer traicionada, o el marido engañado, etcétera. Ahí el bisturí del analista opera esos cortes que hacen brotar otro sentido posible, lo que es una manera de renovar la invitación que se le hace al sujeto, de asumir su responsabilidad en ese posicionamiento. Incluso en situaciones traumáticas, como la tortura en los ejemplos mencionados, o casos de agresión sexual, el sujeto es responsable. No responsable de la agresión —a sabiendas de que en ciertos casos de agresión se produce una sideración, el sujeto se ausenta— sino responsable del presente,

35 Canción de Chico Buarque, escrita en 1970 (prohibida hasta 1978), en el contexto de la dictadura brasileña.

de su posición subjetiva frente a un real (frente a la agresión, por ejemplo). No se puede regresar al pasado del traumatismo. Nos referimos entonces a la respuesta —es lo que significa “responsable”, responder— que da el sujeto, como es responsable el niño de 18 meses frente a la cuchara que le tiende su madre. Ese niño, a los 18 meses, ya tiene un abanico de respuestas posibles: puede abrir la boca, aunque ya no tenga hambre, puede cerrar la boca, puede escupir, puede llorar. En esas respuestas, ya está dejando su “firma”, su huella. Su respuesta ya es palabra.

El interés de retomar el tema de la autoridad del amo, interrogando estos dos ejes de lo simbólico, de lo real —es decir, cuando esta autoridad del amo ha sido atravesada por lo simbólico o no— está presente en cada entrevista. Es una enseñanza que debo no solamente a mis maestros, sino a mis pacientes, que permite trabajar con más agudeza, con más fineza.

Hay otra referencia que puede convenir, Lacan la menciona en la lección 7 del seminario *Aun* (1975 [1972/1973]) en un pequeño párrafo donde él habla de la diferencia entre justicia y justeza. La primera se trata de un pedido histórico de justicia, de que haya justicia y reparación. Pero cuando tomamos en cuenta al real, no se trata de justicia con el real, se trata de justeza con este. Lacan menciona un ejemplo con la lluvia: cuando llueve, ¿es justo o injusto? Lo *justo* sería más bien hacer lo que se puede hasta donde se puede. Hay algo de esa justeza cuando se toma en cuenta el real y *se ajusta* —*sea justa*— nuestra respuesta en función de lo justo. Ahí tenemos una pista de trabajo sobre cómo hacer con nuestros pacientes cuando presentan algo como la cicatriz de un real que aparentemente no tiene solución. ¿Seguimos pidiendo justicia o empezamos a tomarlo en cuenta, con una respuesta justa? ¿Un tipo de respuesta más adulta?

Una de las lecciones más concentradas y transcendentales en el seminario sobre *La Ética* (Lacan, 1997 [1959-1960]), está en la lección 10 donde Lacan habla de cómo tratar a ese real. Considerándolo como vacío, él dice que hay tres maneras abordarlo que son: la religión, la ciencia y el arte. La religión llena el vacío diciendo que hay un Dios. La ciencia por su parte ignora el imposible. Hay un problema muy actual sobre el género y estamos llegando

al punto que Melman mencionaba hace 20 años en *El hombre sin gravedad* (2005), con el perfeccionamiento de úteros artificiales. Es decir que estamos logrando prescindir y evacuar completamente el carácter sexual. La ciencia ignora el real, lo imposible. Y la tercera manera de tratar el real es el arte. El arte responde tomando en cuenta ese real —Lacan lo dice de una manera muy bonita ahí— en la pintura, la música, la arquitectura. Cuando un arquitecto construye una casa, no basta con “ponerla” en un lugar; él tiene que tomar en cuenta el real (tipo de suelo, inclinación, etcétera), tomar en cuenta y adaptarse.

Añadamos una última observación sobre algo que se ha podido verificar. Es el comprobar que durante los periodos donde la tiranía ha sido más fuerte, es cuando la creación artística responde de manera mucho más intensa. Lo hemos visto en América Latina donde cada país ha tenido un Chico Buarque, o varios. Lo vemos con todas las creaciones en los años setenta, en la pintura, la música en todos los países que vivieron dictaduras en esos años, como una creación para decirle algo al tirano. Había canciones en Argentina que hablaban de dinosaurios,³⁶ refiriéndose a los dictadores. La creación toma en cuenta el real para decir algo.

La noción de barrera es interesante porque la barrera no es solución. Si estamos hablando de un discurso del amo, el amo, más que barrera va a barrer con su adversario. Para ello propondrá una nueva castración, el nuevo funcionamiento social, deportivo, político, etcétera. En cambio, la solución del arte cuando hablamos de barreras hablamos de contener un problema, que sea fragmentación, dislocación, que sea de estructura o accidental —la *tyche* o Τύχη de los griegos, del mal encuentro, el encontrarse con la mala persona en mal momento, podríamos decirlo así, que a veces puede ser traumático. El arte y el humor, en todos estos casos, pueden ser barreras que permiten contener. No son una solución que repara y restituye un “antes”, pues ya no hay como antes.

36 Referencia, entre otras, a la canción “Los dinosaurios” (1983) de Charly García que es una metáfora de la dictadura sangrienta (30 000 “desaparecidos”, 15 000 fusilados, 9000 presos, 500 bebés robados y adoptados, un millón y medio de exilados sobre 32 millones de habitantes) que controló la Argentina entre 1976 y 1983.

En la conferencia sobre la autoridad del juez podremos hacer un lazo teniendo elementos para cada uno de los cuatro discursos. Hay una frase que Lacan dice: “entre dos sujetos, sólo hay la palabra o la muerte” (Lacan en Safouan, 1993, p.1 68) o, en otras palabras, habría dos maneras de hacer lazo con el otro, la una es la violencia y la otra es la palabra, pero las dos tienen como objetivo el obtener algo de goce. Ustedes ven de qué manera, desde la guardería a los niños se les enseña a no tomar el juguetito del otro, hay que pedir, esperar, hay una frustración, la palabra nos pone siempre en esa tensión, de tener que incluir una parte de frustración. La palabra dispone dos lugares, dos significantes que permiten entrar en una relación. Pero el significante es también el que contiene la violencia potencial de todo lazo.

El lazo de una madre con su bebé, por ejemplo, con su bebé de 17 años. Se trata de esa devoración latente que está siempre ahí y que está contenida por el significante. Contenida y entonces parcializada, siempre va a haber el aspecto significante que impide ir hasta el final de su objetivo. Es lo que está en juego al dirigirse a otro y está enmarcado en cada tipo de discurso, con todas las flechitas para saber hasta dónde se puede ir, qué es lo que se espera, saber si uno está o no dentro de ese circuito, en un lugar correcto —al decir “lugar” estamos hablando de discurso.

Esto podemos encontrarlo en el seminario *El reverso del psicoanálisis* (2008 [1969/1970]) en el que más desarrollado está el tema de los discursos. Hay también un libro muy interesante para esto de Marc Damon, los *Ensayos acerca de la topología lacaniana* (2008). Recordemos que la matriz de estos cuatro discursos es simplemente la relación del sujeto con su objeto *a* y obtendremos la fórmula del fantasma con el rombo —que es la condensación de las cuatro operaciones lógicas: menor que (<), mayor que (>), uno y otro (A), uno u otro (V). Esas cuatro operaciones están traducidas por cada uno de los discursos, las cuatro maneras posibles que tenemos para dirigirnos al otro.

Referencias

- American Psychiatric Association - APA. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5* (5a. ed.). Editorial Médica Panamericana.
- Darmon, M. (2008). *Ensayos acerca de la topología lacaniana*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Éraly, A., Lebrun, J. (2021). *Réinventer l'autorité* [Reinventar la autoridad]. Érès.
- Klemperer, V. (2011). *LTI: la lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*. Ed. Minúscula.
- Kojève, A. (2005). *La noción de Autoridad*. Nueva Visión.
- Lacan, J. (1997). La Ética del psicoanálisis [1959-1960]. En *Seminario VII*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). El reverso del psicoanálisis [1969 / 1970]. En *Seminario XVII*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Aun.* [1972 / 1973]. En *Seminario XX*. Paidós.
- Melman, Ch. (2005). *El hombre sin gravedad* [2002]. UNR Editora.
- Safouan, M. (1993). *La palabra o la muerte*. Ediciones de la Flor.

PARA UNA CRÍTICA MAUSSIANA Y LACANIANA DE LA EFICACIA SIMBÓLICA

PIERRE-YVES GAUDARD

En su famoso texto *La eficacia simbólica*, publicado por primera vez en 1949 en la *Revista de historia de las religiones* y reeditado en 1974 en la *Antropología estructural*, Claude Lévi-Strauss explica un evento: cómo un chamán proporciona a una parturienta un lenguaje que le permite simbolizar el sufrimiento. Mientras que este sufrimiento era inexplicable y perturbaba el orden natural, la intervención del chamán consistía en reinscribirlo en el orden simbólico. El chamán, a través de la expresión verbal y la experiencia que permitía su intervención, procedía ni más ni menos a una reorganización simbólica que tiene como resultado el desbloqueo del proceso fisiológico.

Pero ¿cómo explicar el armonioso paralelismo entre el mito y las operaciones reales? ¿Cómo explicar que la narración mitológica pueda actuar en la realidad objetiva? Para ello, Lévi-Strauss plantea la hipótesis de un isomorfismo antropológico:³⁷ la eficacia simbólica consistiría precisamente en esta

propiedad inductora que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de construirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora

37 Véase al respecto el artículo de F. Gabarron-García, "De la antropología del psicoanálisis al psicoanálisis de la antropología, Estudio epistemológico comparado del simbólico en Lévi-Strauss y en Lacan" *Diario de los antropólogos* n. 116-117, 2009.

Traducción del francés al español por: María Isabel Durango y Luis Iriarte.

poética ofrece un ejemplo familiar de este proceso inductor. (Lévi-Strauss, 1987, p. 225)

Los procesos orgánicos se unen a los determinismos simbólicos de la cultura.

Se trata de una teoría lingüística binaria, que cuestiona los avances realizados ya en 1904 por Mauss y Hubert en su *Esbozo de una teoría general de la magia* (1987). Frente a la teoría lingüística binaria de Lévi-Strauss, insisten en la importancia del ritmo, al que dan un nuevo valor. De hecho, Mauss insiste mucho en que la eficacia de los conjuros mágicos o las oraciones reside en sus sonidos, sobre todo cuando estos adoptan la forma de un ritmo. Estamos en las antípodas de una relación de significante a significado para dar cuenta de la relación de eficacia simbólica como “relación de símbolo a cosa simbolizada”. Además, como veremos, la eficacia letal del significante producido por el chamán, en Mauss, no presupone ninguna relación entre este significante y la posibilidad de un “significado de la naturaleza”, al igual que en la construcción levistraussiana donde el significante se inscribe siempre en la perspectiva del determinismo biologizante monista.³⁸ En el Manual de etnografía, publicado en 1947, Marcel Mauss (2002) afirma que “Socialmente e individualmente, el humano es un animal rítmico” (p. 66). Para él, el concepto de ritmo tiene dos acepciones.

La primera, retomada por Maurice Halbwachs, se basa en la oscilación de la vida social entre la efervescencia y la relajación.

³⁸ En 1972, durante una conferencia en Estados Unidos publicada en Francia once años más tarde, en 1983, afirmó que el entorno orgánico del hombre (su naturaleza biológica) “está tanto más ligado al entorno físico cuanto que el hombre aprehende este último sólo a través de la mediación del primero. Es necesario, pues, que entre los datos sensibles y su codificación cerebral, los medios de esta aprehensión, y el propio mundo físico, exista una cierta afinidad”; unas páginas más adelante, vuelve sobre esta afinidad que es más que una afinidad, sino más bien un “meme”. “Al intentar conocer el mundo, la mente realiza operaciones que no difieren en su naturaleza de las que han tenido lugar en el mundo desde el principio de los tiempos” (Lévi-Strauss, Claude, *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, pp. 160, 164-165).

Sin embargo, ya en 1949, en *Las estructuras elementales del parentesco* dice que: “Las leyes del pensamiento son las mismas que las expresadas en la realidad física y en la realidad social, que es sólo un aspecto de ella.” Esta es la prueba de que Lévi-Strauss era un materialista monista biologizante.

Henri Hubert había trabajado en un estudio sobre la noción de tiempo que estaba en el origen de esta concepción del ritmo, ampliada por el ensayo de Mauss sobre “Las variaciones estacionales de las sociedades esquimales” (1979). El sobrino de Durkheim estudia la sucesión alterna del invierno y el verano polares y sus consecuencias en el derecho, la vida cotidiana, la cultura y la sociabilidad. Menciona que

existe pues, entre estos dos momentos del año la diferencia que nace entre un periodo social intenso y una fase social lánguida y abatida. [...] La vida social de los esquimales se mueve a un ritmo regular, sin ser, durante las diferentes estaciones, igual a sí misma. Tiene un momento de apogeo y otro de hipogeo. (p. 426)

Y añade:

Todo esto nos hace suponer que nos hallamos en presencia de una Ley que probablemente es muy general. La vida social no tiene el mismo nivel durante todo el año, sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares, de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de gasto y de reparación. [...] Esa es la razón de este ritmo de dispersión y de concentración, de vida individual y de vida colectiva de la que hemos observado numerosos ejemplos. (p. 428)

Esta primera concepción del ritmo, por interesante que sea, lo es menos que la segunda.

Mauss desarrolló esta teoría a partir de sus trabajos sobre la poesía, la literatura ritual y la oración a principios del siglo xx. En *Esbozo de una teoría general de la magia* (1971), ya mencionada, Hubert y Mauss señalan en primer lugar, el fuerte vínculo existente entre rito y encantamiento, acto y lenguaje, al tiempo que subrayan la preponderancia del encantamiento:

Los rituales o libros de magos demuestran que de ordinario los unos no operan sin los otros, estando tan íntimamente ligados, que hay que estudiarlos conjuntamente para poder dar una idea exacta de las ceremonias mágicas. Si tuviera que predominar una de las dos clases,

predominarían los encantamientos, pues mientras parece dudoso que hayan existido ritos mudos, es seguro que un gran número de ritos han sido únicamente orales. (p. 79)

Sin embargo, en su texto dedicado a La Oración, Mauss (1970, [1909]) precisa que

“il serait (...) périlleux de traiter isolément de la prière en Australie, où elle n'est, pour ainsi dire à aucun degré, un rite autonome. Elle ne se suffit pas à elle-même (...). La plupart du temps, elle n'est que l'accompagnement d'un autre rite. (...). Il est donc impossible, ici, d'abstraire les actes oraux des gestes manuels qui, quelquefois, sont seuls, et toujours contribuent à leur donner leur sens plein et véritable” [esto sería [...] peligroso tratar la oración de forma aislada en Australia, donde no es, por así decirlo, en ningún grado, un rito autónomo. No se sostiene por sí sola (...). La mayoría de las veces es sólo el acompañamiento de otro rito. (...). [Es imposible, por tanto, abstraer aquí los actos orales de los gestos manuales que, a veces, están solos, y siempre contribuyen a darles su sentido pleno y verdadero] (p. 452).

Además, en las *Categorías colectivas de pensamiento y libertad*, Mauss (1970 [1921]) añade que en Australia la emisión de la voz, la propia respiración, el sonido de las palabras se consideran gestos. Y como señala Michon en su artículo sobre los ritmos arcaicos, “si el habla es un gesto, incluso un acto, entonces su significado no es sólo representar ideas o cosas, sino también producir efectos” (p. 416). En otras palabras, Mauss hace hincapié en la eficacia de los ritos y los conjuros.

Además, Hubert y Mauss (1979) insisten muy especialmente en el papel central del encantamiento en el sistema mágico: “el sistema de los encantamientos tiene tanta importancia, que según la magia de que se trate, están profundamente diferenciados” (p. 79). En la reflexión sobre el *maná*, se demuestra que proviene del encantamiento:

A pesar de que el encantamiento por excelencia es el orenda, Hewitt nos dice expresamente que el rito es también orenda, lo cual nos indica también lo próximo que el orenda / está del maná. El orenda es, sobre

todo, el poder del chaman a quien se llama rareñ'diowa'ne, es decir, alguien cuyo orenda es grande y poderoso. / El profeta o el que predice la suerte, ratreñ'dats o ratreñ'dohta, es aquel que habitualmente exhala su orenda para así conocer los secretos del futuro. El orenda es lo que es eficaz en magia. "De todo aquello de lo que se hace uso, se dice que está poseído de orenda, y que actúa por medio de él y no en virtud de las propiedades físicas". Es "el que da la fuerza a los encantamientos, a los amuletos, a los fetiches, a las mascotas e incluso, sí se quiere, a las medicinas". Actúa especialmente durante el maleficio. En resumen: toda la magia nace del orenda. (p. 127)

En el encantamiento mágico "se encuentran casi todas las formas de ritos orales religiosos que conocemos: juramentos, votos, imprecaciones, oraciones, himnos, interjecciones, así como simples fórmulas" (Hubert y Mauss, 1979, p. 80). La onomatopeya y los juegos de palabras también desempeñan un papel importante. Justamente, el nombre hurón de la fórmula oral es *orenda*, y su *orenda* significa literalmente oraciones y cantos. Además, la entonación puede ser más importante que la palabra.

Michon, al respecto, llama nuestra atención sobre el sistema de sonidos del discurso que prevalece sobre las palabras: aquí la división entre el sonido y el sentido no es pertinente. En referencia al trabajo de H. Meschonnic, *La crítica del ritmo. Antropología del lenguaje* (1982), sostiene incluso que los estudios antropológicos de Mauss llevaron a cuestionar los fundamentos de una teoría dualista del signo; y que esta reorientación le permitió dar un nuevo valor al concepto de ritmo. De hecho, Mauss repite firmemente que el sentido de los encantamientos mágicos o de las oraciones, es decir, su eficacia, se mantiene en sus sonidos, especialmente cuando estos toman la forma de un ritmo. Hubert y Mauss (1979) habían subrayado que para los hurones la causa por excelencia es la voz. Del mismo modo, "la casta brahmanica es de los brahmanas, es decir, la de los hombres que tienen brahman. El brahman es aquello por medio de lo cual actúan los hombres y los dioses y, en concreto, es la voz" (p. 129). Mauss atribuye explícitamente la dimensión de significante al ritmo: Sin ningún acto

físico formal, simplemente con su voz, su aliento, o su deseo, el mago crea, aniquila, dirige, caza hace de todo (p. 82).

Para Michon:

“La critique empirique du dualisme du signe débouche sur l’élaboration d’une nouvelle notion de rythme qui n’est plus conçue, comme dans les études sur les Eskimos, sur le modèle d’une alternance linéaire et binaire de temps forts et de temps faibles, mais comme le système des signifiants placés à tous les niveaux responsables des effets pragmatiques des rites magiques ou religieux”. [La crítica empírica del dualismo del signo desemboca en la elaboración de una nueva noción de ritmo que ya no se concibe, como en los estudios sobre los Eskimos, sobre el modelo de una alternancia lineal y binaria de tiempos fuertes y de tiempos débiles, sino como el sistema de los significantes colocados a todos los niveles responsables de los efectos pragmáticos de los ritos mágicos o religiosos.] (2002, p. 419)

Esta nueva concepción no dualista del ritmo —especialmente cuando se trata de sociedades arcaicas— es también portadora de la noción de “hecho social total”. También puede dar cuenta de los rituales que rodean el intercambio. Permite leer la continuidad del cuerpo al lenguaje y del lenguaje a lo social:

“ainsi l’enjeu de la notion de “fait social total” n’est peut-être pas tant de décrire d’une nouvelle manière la totalité sociale, que de dessiner une nouvelle conception du sujet comme carrefour de rythmes reliant le corps et le social à travers le langage”. [Así, el desafío de la noción de “hecho social total” no es quizás tanto describir de una nueva manera la totalidad social, como dibujar una nueva concepción del sujeto como encrucijada de ritmos que unen el cuerpo y lo social a través del lenguaje] (Michon, 2002, p. 420).

El ritmo constituye un fuerte vínculo entre los conjuros mágicos y el cuerpo, y Mauss muestra el carácter “musical, rythmique et mélodique de toute formule rituelle archaïque” [musical, rítmico]

co y melódico de todas las fórmulas rituales arcaicas]³⁹. El canto que constituye está “fortement lié au rythme manuel, auquel il est asservi, puisqu’il n’a d’autre fonction que de le rythmer et de le diriger” [fuertemente ligado al ritmo manual, al que está supeditado, ya que no tiene otra función que darle ritmo y dirección]⁴⁰. Y es sobre este fuerte vínculo entre la fórmula ritual y el cuerpo y como intermediario el ritmo que Mauss (1979) concluye su análisis con que todas las fórmulas rituales son: 1. musicales, es decir melódicas y rítmicas; 2. dirigen gestos, mimos o danzas.

A través del ritmo, el cuerpo social así mismo cobra vida. Esto lleva a Mauss, reflexionando sobre los orígenes de la poesía, a definir la sociedad como una comunidad rítmica:

Le choral primitif suppose, non seulement un groupe d’hommes, mais encore un groupe d’hommes qui concentrent leurs voix ainsi que leurs gestes, qui forment une même masse (throng) dansante. La communauté animée de mouvements rythmiques, voilà la condition immédiate, nécessaire et suffisante de l’expression rythmique des sentiments de cette communauté. [El coro primitivo supone, no solo un grupo de hombres, sino también un grupo de hombres que concentran sus voces y sus gestos, que forman una sola masa (throng) danzante. La comunidad animada por movimientos rítmicos es la condición inmediata, necesaria y suficiente para la expresión rítmica de los sentimientos de esta comunidad] (Mauss, 1903, p. 252).

Los cuerpos se movilizan en un vasto movimiento que es el del cuerpo de la comunidad:

Entre los dayaks: cuando los hombres salen a la caza de cabezas, las mujeres han de llevar sables que no tienen que dejar caer; todo el pueblo, incluidos viejos y niños, tienen que levantarse temprano, ya que el guerrero que está lejos se levanta temprano. En las tribus marítimas de Nueva Guinea, durante la caza, la pesca y la guerra a las que van los hombres, las mujeres bailan toda la noche. Todo el

39 M. Mauss, *La prière* (1909), *op. cit.*, p. 463.

40 *Idem.*

cuerpo social se ve animado por un mismo movimiento; el individuo desaparece para transformarse en una pieza más de la maquinaria, o mejor en radio de la rueda, cuyo entorno mágico de danzas y cantos sería la imagen ideal, [...] Esos cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la misma máscara y las voces producen el mismo grito, todo eso sin tener en cuenta la profunda impresión producida por la cadencia, la música y el canto. (Mauss, 1979, pp. 141-142)

Incluso las oraciones se “cantan colectivamente”. No son “meras palabras y simples actos, estos constituyen poesías, canciones y mimos. En unos y otros hay el mismo elemento colectivo: ritmo, armonía y repetición” (Mauss, 1970 [1921], p. 122).

Mauss conviene en que, si bien estos fenómenos están presentes en los grupos primitivos,

le rythme remplit encore, pour le poète individuel qui écrit en vue d'être lu, une fonction analogue à celle qu'il remplissait autrefois, dans la masse homogène primitive où tout le monde était à la fois poète et auditeur ; il est toujours une règle, une chose sociale ; il est la condition même de cette sympathie que crée la poésie dans un ensemble d'hommes.⁵ [el ritmo cumple aún para el poeta individual que escribe para ser leído, una función análoga a la que cumplía anteriormente en la masa homogénea primitiva donde todos eran a la vez poetas y oyentes : es una regla siempre, un tema social, es la condición misma de esta simpatía que crea la poesía en un conjunto de hombres] (Mauss, 1903, p. 422)⁴¹.

En 1924, Mauss (1979) dedica un texto a las “relaciones reales y prácticas de la psicología y de la sociología” donde por primera vez su objetivo es explícitamente inscribir la sociología en una vasta antropología que iría del sujeto vivo a la sociedad; y el ritmo constituye bien, finalmente, para Mauss, el medio de restaurar esta unidad antropológica:

41 M. Mauss, *Les débuts de la poésie selon Gummere*, (1903), *Œuvres*, t. II, p. 255, comme P. Michon lesoulligne, *in op. cit.*, p. 422.

En primer lugar, solo hay sociedades entre los seres vivos. Los fenómenos sociológicos son fenómenos vitales, y por tanto la sociología y la psicología forman parte de la biología, ya que únicamente se ocupan del hombre de carne y hueso que vive o que ha vivido. La sociología, como la psicología humana, forma parte de esa parte de la biología que es la antropología. (p. 269)

La antropología “considerada como la reunión de todas las ciencias que se ocupan del hombre como ser vivo, consciente y sociable” (p. 269), Mauss considera que existen dos órdenes de hechos donde los antropólogos y los sociólogos pueden aportar observaciones instructivas a los psicólogos: el estudio del símbolo y el estudio del ritmo.

Con el fin de ilustrar los efectos físicos de alteración del ritmo vital que opera por la sugerencia del grupo, Mauss (1979) presenta dos ejemplos de lo que él llama “la negación violenta del instinto de vida por el instinto social”.⁴² Se trata de la “amok”,⁴³ una “rabia alucinatoria de la vendeta” y de la “tanatomanía”, que estudia en su famoso texto, “Efecto físico en el individuo de la idea de muerte sugerida por la colectividad” (Mauss, in SA). Mauss toma hechos australianos, así como hechos neozelandeses y polinesios. A propósito de los primeros, señala “qu’un auteur qui avait observé vers 1870, vit un homme qui avait déclaré qu’il mourrait certain jour et qui à ce moment mourut “par pur pouvoir imaginaire” [que un autor hacia 1870 vio a un hombre que había declarado que moriría cierto día y que en ese momento murió “por puro poder imaginario”] (Mauss, in SA, p. 320). Mauss también llama nuestra atención sobre el rito del “hueso de muerte” en los Wonkanguru. Cuando un guerrero transgredía un tabú, el chaman lo apuntaba

42 *Ibid.*, pp. 298-299.

43 El amok es obra de una persona que actúa sola. Se trata de un brote repentino de violencia letal que termina con la muerte del individuo después de que este haya llegado a un número mayor o menor de personas. Esta forma de Amok observada por viajeros y etnólogos especialmente en Malasia (de donde viene la palabra), India, Filipinas, Polinesia, Tierra del Fuego, Caribe, Región ártica o Siberia es un comportamiento mayoritariamente masculino. Es posible acercar el amok a una forma de melancolía altruista, sustraerse al mundo prestando el mismo servicio a los demás. El copiloto que estrelló voluntariamente el Airbus A320 del Vuelo 9525 del Germanwings en los Alpes en marzo de 2015, fue calificado de “piloto Amok” por la prensa alemana.

con un hueso de pollo puntiagudo, lo que llevaba a la muerte en un plazo relativamente corto.

Sobre los hechos polinesios, Mauss cita a Sir Barry Tuke, médico que atestigua haber conocido a

un individu en bonne santé, de constitution herculéenne. Il mourut en moins de trois jours de cette “mélancolie”, un autre, en excellente apparence, et “sûrement sans aucune lésion des viscères thoraciques”, se “chagrina de la vie” : il dit qu’il allait mourir et mourut en dix jours. Dans la plupart des cas étudiés par ce médecin, la période fut de deux ou trois jours. [un individuo sano, de constitución hercúlea. Murió en menos de tres días de esta “melancolía”, otro, en excelente apariencia, y “seguramente sin ninguna lesión de las vísceras torácicas”, “afligido por la vida” : dijo que iba a morir y murió en diez días. En la mayoría de los casos estudiados por este médico, el período fue de dos o tres días] (Mauss, in SA, p. 326).

La muerte se presenta inexorablemente, pero nunca puede ser relacionada con una elección deliberada del individuo o con trastornos fisiológicos preexistentes. Para Mauss, los hechos australianos, neozelandeses y polinesios son: “de ceux où la nature sociale rejoint directement la nature biologique de l’homme. Cette peur panique qui désorganise tout dans la conscience, jusqu’à ce qu’on appelle l’instinct de conservation, désorganise surtout la vie elle-même” [aquellos donde la naturaleza social se une directamente a la naturaleza biológica del hombre. Este pánico intenso desorganiza todo en la conciencia, hasta el llamado instinto de conservación, desorganiza sobre todo la vida misma] (Mauss, in SA, p. 329), y esta desorganización está directamente relacionada con la cuestión del ritmo y de la pulsación del cuerpo.

Mauss, por lo tanto, retiene como datos etnológicos las alteraciones rítmicas de las funciones motoras, sensitivas y sensoriales, así como las manifestaciones fisiológicas inesperadas que conducen a la muerte. El doctor Goldie, citado extensamente por Mauss,

dedicó uno de los capítulos de su libro *Maori Medical Lore*⁴⁴ a la teoría de estos fenómenos. Este capítulo se titula:

Melancolía fatal de salida rápida”. Para Goldie, la aparición de la muerte en “un intervalo de depresión más o menos largo, de profunda depresión y de falta de ganas de vivir, se debe a los efectos de un temor supersticioso que actúa sobre un sistema nervioso especialmente susceptible. (Goldie citado por Mauss, 1979, p. 304)

Cuando alguien profundamente supersticioso atribuye poderes malévolos a dioses malvados y brujos negros, cuando alguien con estas características mentales en un grado marcado, se convence de que es víctima de un dios poderoso o de un *tohunga* (hechicero), el excesivo choque nervioso vuelve todo el sistema nervioso “paralizado”; no ofrece resistencia a la condición de estupor que interviene entonces; el individuo se absorbe en sí mismo y se fija en la idea de la enormidad de su pecado y del carácter desesperado de su caso; es la víctima sin esperanza de una melancolía de ilusión. La idea de la enormidad de su pecado es no dialectizable, tiene el estatus de un verdadero fenómeno elemental. Hasta el punto de que el individuo está abrumado por una ilusión todopoderosa; ha ofendido a los dioses; morirá. Olvida el interés de las cosas exteriores; el estado mórbido está centralizado de una manera absolutamente aguda; la depresión nerviosa es grande; hay pérdida de energía física, y esta depresión secundaria se extiende gradualmente a todos los órganos. El ritmo vital expira, la motricidad y las grandes funciones vitales del cuerpo son alcanzadas. La amplitud del fenómeno es tal que parece legítimo relacionar la “melancolía fatal de salida rápida” de Goldie con la catatonía propuesta por K. L. Kahlbaum como melancolía con estupor. Se trata de un cuadro principalmente somático con una sintomatología mental reducida. El cuerpo es objeto de daños motrices graves, que pueden llegar hasta la catalepsia (flexibilidad cerosa), la hipotonía muscular, los trastornos brutales del tono muscular, la inercia, o por

44 W. H. Goldie, *Maori Medical Lore*, Auckland, 1904, para la redacción de este libro, el doctor fue ayudado por uno de los mejores etnógrafos, el Sr. Elsdon Best, cuyos trabajos constituyen una fuente determinante del *Ensayo sobre la donación*.

el contrario ser presa de una gran agitación y espasmos. Asimismo, las funciones vitales son objeto de una gran desorganización de los orificios como neurovegetativa, y los desórdenes metabólicos, así como las aberraciones fisiológicas pueden provocar la muerte. Mauss cita más adelante la descripción clínica de Goldie: “Las funciones vitales se deprimen, el corazón se deprime, los músculos involuntarios se quedan dormidos, produciéndose por último una total ‘anergia’ o la muerte” (en Mauss, 1979, p. 305).

Por otra parte, debido a este posible desenlace fatal, el psiquiatra alemán K. H. Stauder propuso en 1934 el concepto de “catonía aguda mortal” para dar cuenta precisamente de estos casos de muerte *sine materia*, que son muertes por sustracción rítmica.

Mauss señala con precisión los efectos de la palabra sobre el cuerpo: la transgresión voluntaria, o no, de un tabú, el estado de pecado mortal o la creencia de ser el objetivo de un hechizo, pueden por sí mismos provocar la muerte rápida de un individuo sano. Para Mauss y Hubert, el conjuro del chaman, como puro significante, juega un papel central: “Los encantamientos se realizan en un lenguaje especial, que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus, de la magia. Los dos hechos de este tipo que causan mayor sorpresa” (Mauss, 1979, p. 82).

De una manera aún más interesante, los autores del *Boceto* destacan la especial importancia de los sonidos: “El orenda es el sonido que las cosas emiten: los animales al chillar, los pájaros al cantar, los árboles al susurrar y el viento al soplar expresan su orenda. La voz del hechicero es orenda. El orenda de las cosas es una especie de encantamiento” (Mauss, 1979, pp. 126-127). Hubert y Mauss añaden cómo los iroqueses imaginan la causalidad: para ellos, la causa por excelencia es la voz. La importancia que Mauss concede al conjuro como puro significante no corresponde en nada a lo que propone Claude Lévi-Strauss en su texto dedicado a “la eficacia simbólica”.

El nuevo valor que Mauss atribuye al ritmo es, ni más ni menos, la inversión del algoritmo del signo lingüístico realizado por Jacques Lacan afirmando en el mismo movimiento la primacía del significante. Además, Lacan va a formular una crítica radical al determinismo simbólico propuesto por Lévi-Strauss. Para él, como

para Mauss, el simbolismo depende exclusivamente del lenguaje, de la palabra y del significante y nunca hace eco de la causalidad biológica, en forma de “procesos orgánicos”.

En su texto de 1949, *El estadio del espejo como formador de la función del Yo*, Lacan recuerda a propósito de las imágenes que es “—respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica, los rostros velados— la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible”. (2009, p. 101). El “estadio del espejo” recalifica así el “simbólico de la eficacia” articulando lo imaginario con la función inaugural de la imagen especular: esto debe incitarnos “a reconocer en la captación espacial que manifiesta el estadio del espejo el efecto en el hombre, permanente incluso a esta dialéctica, de una insuficiencia orgánica de su realidad natural, si es que damos sentido al término de naturaleza” (Lacan, 2009, p. 102). Lacan añade más adelante: “La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función del imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad” (p. 102). La hipótesis levistraussiana del isomorfismo antropológico entre lo biológico y lo simbólico o entre lo natural y lo simbólico “ya no es ese punto de juntura de la naturaleza con la cultura que la antropología de nuestros días escruta obstinadamente, sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo” (Lacan, 2009, p. 105). En otras palabras, si es posible concebir lo simbólico como dotado de una eficacia, no es sin la única condición de que esta esté articulada al imaginario de un sujeto tomado en su singularidad y en un vínculo social particular.

El significante como recurso del chamán que se plantea en *La Esquicia de una teoría general de la magia* o en *El efecto físico en el individuo de la idea de muerte sugestionada por la colectividad*, es un significante puro que supone que al simbólico se le ha añadido lo imaginario. Esto significa privar al guerrero de los beneficios del ritmo colectivo, condición indispensable en “sociedades totalitarias” para que la vida se organice permitiendo responder al drama del estadio del espejo. Después de la transgresión, el miembro al que se dirige el significante de destierro se ve excluido del ritmo del grupo y des-

de aquel de la vida. Mientras que el ritmo colectivo constituía para él una forma “ortopédica de su totalidad” (Lacan, 2009, p. 103), el guerrero permanece atrapado en la identificación espacial, pero no logra escapar a la imagen fragmentada de su cuerpo. El ritmo, del que está excluido, ya no constituye para él la armadura finalmente asumida de una identidad, ciertamente muy alienante, sino una condición de la vida. Con la última esperanza de consonar con el ritmo de la tribu, mide lo que sucede cuando se ha transgredido, y su partitura consiste realmente en morir “por puro poder imaginario”: por encanto.⁴⁵

Referencias

- Lacan, J. (2009). El estadio del espejo como formador de la función del yo. En *Escritos I. Siglo XXI*.
- Lévi-Strauss, C. (1987). La eficacia simbólica. En *Antropología Estructural*. Paidós.
- Mauss M. (2002). *Manual de Etnografía*. Biblioteca Paul-Émile-Estorbo, Universidad de Quebec. Disponible en: <https://www.doccity.com/es/manual-de-etnografia-de-marcel-mauss/3174468/>
- Mauss, M. (1970). Catégories collectives de la pensée et de la liberté [1921]. En *Œuvres*, t. 1. [Categorías colectivas del pensamiento y de la libertad (1921), en *Obras*, t. 1]. Tecnos.
- Mauss, M. (1970). La prière [1909]. En *Œuvres*, t. 1. [La oración (1909), in *Obras*, t. 1]. Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Mauss, M. (in SA). Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité. [*Efecto físico en el individuo de la idea de muerte sugerida por la colectividad, in SA*].
- Meschonic, H. (1982). *Critique du rythme. Anthropologie du langage*, Lagrasse, Verdier,
- Michon, P. (2005). *Rythme archaïques (suite et fin)*, Revue du Mauss, n° 25, Paris, La Découverte.

45 A este respecto cabe remitirse a P.-Y. Gaudard, “Mort sine Materia”, *La clinique lacanienne*, vol. 33, no. 1, 2021, p. 129-148, y del mismo autor “Sugerencia de la idea de muerte en Marcel Mauss, catatonía mortal aguda, fobia y nodalidades simbólicas”, *Le Journal français de psychiatrie*, vol. 39, no. 4, 2010, págs. 42-48.

PSICOANÁLISIS, PSIQUIATRÍA Y FEMINIDAD

GRACIELA RAMÍREZ IGLESIAS

Para la mayor parte de la historia, Anónimo era una mujer.
Virginia Woolf (1929)

He conservado esa soledad de los primeros libros. La he llevado conmigo. Siempre he llevado mi escritura conmigo, donde quiera que haya ido.

Marguerite Duras (1993)

Introducción

Los tres términos propuestos en el título se entrelazan desde una permanente tensión histórica y actual alrededor de la pregunta ¿qué quiere una mujer? Las primeras propuestas freudianas sobre los enigmas de la feminidad se remontan a la prehistoria del devenir mujer sustentado en la envidia del pene y en la suposición de una pasividad frente a la función sexual. Esta pasividad era influenciada por las normas sociales de la época, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas (Freud, 2001). Como dice De la Pava Ossa (2006) era de suponer y con razón, que los discursos feministas de todos los tiempos encontrarían esta propuesta inasimilable.

Posteriormente, recogiendo el “*Che vuoi?*” (¿qué quieres?) de Lacan (2009), se reconoce un mejor camino para una elucidación del deseo propio que amplía la pregunta a ¿de qué goza una mujer?, evidenciando que una mujer no puede dar cuenta de todo eso que le adviene como goce sexual. Nuevamente, esta pregunta relanza el empuje de los feminismos hacia la igualdad social de los sexos con nuevas preguntas. ¿Estamos hablando ahora de las

mismas mujeres?, ¿sabe la mujer de hoy qué quiere y de qué goza? (Zavala, 2009). Evidentemente no. No todo está dicho sobre la mujer.

Ahora bien, interrogada por estas preguntas, parte de la idea de este texto nació de las primeras aproximaciones al feminismo; pero ha tomado tiempo encontrar sendas para una insistente escritura. No ha sido fácil reconocer la paradoja que conlleva adentrarse en la lectura de los discursos de género y del feminismo y al mismo tiempo encontrar las vías para devenir analista. Estar implicada en escuchar a otras mujeres mientras se transita la formación psicoanalítica ha sido una elección atravesada por discursos que referencian una violencia particular, sostenida en el género, en el amor, en las diversidades sexuales, en el cuerpo y en la locura. Asumiéndome una mujer, reconozco también una continua tensión por no ceder el posicionamiento que la clínica me implica.

Por otro lado, la segunda parte de este texto nació hace poco en un foro, donde se presentaba una reflexión sobre la mujer en la universidad ecuatoriana. Ahí, a partir de una lectura contingente del siguiente encabezado: “la Asamblea General de la ONU declaró el 11 de febrero Día Internacional de las Mujeres y las Niñas en la Ciencia en reconocimiento al papel clave que desempeñan las mujeres en la comunidad científica y la tecnología” (Organización de las Naciones Unidas, 2023), pensé que era pertinente, escudriñar un poco en una otra historia, donde se encuentran algunas mujeres que se animaron a escribir *encore*⁴⁶ aportando algunas coordenadas diferenciales sobre una clínica de la feminidad.

Una búsqueda sobre la especificidad de lo femenino ha marcado el devenir de la teoría psicoanalítica. El mismo Freud (1932-1936/2001) propone que el enigma de la feminidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos. Desde esta cautela, lo que empezó como una curiosidad histórica, se transformó en un encuentro sorpresivo con un orden disímil sobre lo que nos implica como mujeres, como escritoras, como analistas. Me planteé en la escritura de estas mujeres, una transmisión de su existencia, de una voz, de un decir y me reencontré con mi propio compro-

46 En francés: aún, de nuevo, un poco más.

miso con la escritura. Partí de biografías y me topé con los inicios, con mitos, con marcas. Parto de ahí y llego a algunos encuentros imperdibles.

La creación de la primera mujer, el mito fulgurante del ideal

Pettazzoni (1948), citado en Di Matino y Bruzesse (1994), describe la creación de la primera mujer:

Tomó la redondez de la luna, el enroscarse de la serpiente, el enmarañamiento de la liana, el temblor de la hierba, la esbeltez del junco, el perfume de las flores, la liviana movilidad de las hojas, la mirada del cabritillo, la benigna alegría del rayo de sol, la ligereza del viento, las lágrimas de las nubes, la delicadeza de las plumas, la timidez de un pájaro, la dulzura de la miel, la vanidad del pavo real, la elegancia de la golondrina, la belleza del diamante, la agitación de la tórtola. Añadió también las dotes del hombre: vida y sentimiento; voluntad y carácter; espíritu y alma. (Di Matino y Bruzesse, 1994)

Del párrafo anterior se arroja “todo”, menos mujer.

En una primera referencia, dentro la biografía de la Psicoanalista Marie Bonaparte, quien fuera paciente y discípula de Freud, traductora y embajadora de él en Francia, encontré un texto denominado *Identificación de una hija con su madre muerta* (Bonaparte, 1928/1946). En este, ella describe un pájaro irisado, de patas largas, poco agraciado, que le refleja su más profundo deseo, ser la mujer de su padre, su madre muerta y en un encuentro con una extraña fuente de placeres, morirse. Recordando el mito de la primera mujer pensé ¿dónde quedó la vanidad del pavo real? ¿O la elegancia de la golondrina? ¿O la esbeltez, o la benigna alegría? ¿La vanidad, la elegancia, la esbeltez y la alegría son condiciones que aplicarían a todas las mujeres? ¿Cómo hacerle frente al ideal histórico, cómo encajar en un conjunto universo donde la singularidad no tiene espacio? Marie Bonaparte tenía claro en su narración que una mujer recorre caminos oscuros de una búsqueda imposible por definir su feminidad, está búsqueda implica el encuentro con

una incompletud basada en un estrago que rebasa la existencia de la madre y una pérdida más, en la no respuesta del padre.

Entonces, “La mujer no existe” (Lacan, 1981), una sola forma de nombrarse mujer no existe. El pájaro irisado de Marie Bonaparte destella la imposibilidad de universalizar la definición de la mujer, porque no-Toda-es, se infiere que las mujeres existen como cualquier sujeto, una por una y no como un todo universal (De la Pava Ossa, 2006).

Anotaciones sobre la prehistoria femenina

Freud reconoce las contribuciones de algunas psicoanalistas de la época sobre la cuestión de la mujer misma, nombra a Ruth Mack Brunswick (1928), psiquiatra estadounidense, como la pionera en describir un caso de neurosis que se remontaba a una fijación al estadio preedípico, que tenía la forma de una paranoia de celos y demostró ser accesible a la terapia (Freud, 1932-1936/2001). Como es bien sabido, Freud sentía especial cariño por un antiguo paciente suyo, inmortalizado en el famoso ensayo “El hombre de los lobos” (1917-1919). Cuando tuvo que derivar su tratamiento, eligió a Ruth para que lo reemplazara en esa importante y difícil tarea (Pasamar Mastrorilli, 1979). Ruth estaba convencida y quería probar que era en el vínculo emocional arcaico, denominado preedípico, donde se hallaban las raíces del conflicto psicótico.

En palabras de Ruth:

Fue después de unos dos años que regresó para la reanudación de un análisis tan gratificante para mí como para él. No había rastro de psicosis o de tendencias paranoicas. Alteraciones de potencia de un estrictamente neurótico personaje había ocurrido en el curso de una relación amorosa repentina, violenta y repetitiva. Esta vez, el análisis, que se extendió de manera algo irregular durante un periodo de varios años, reveló material nuevo y recuerdos importantes, hasta ahora olvidados, todos relacionados con el complicado apego de la niña pre-esquizofrénica y su hermano pequeño. Los resultados terapéuti-

cos fueron excelentes y se mantuvieron así, según mi última información en 1940, a pesar de las grandes crisis personales que resultaron en solo una pequeña medida de los acontecimientos mundiales. Nueva York, septiembre, 1945 R.M.B. (Gardiner, 1989)

Ruth Mack Brunswick en su recorrido por un tiempo preedípico, abre el camino para interrogaciones posteriores que objetan la fase fálica freudiana como única vía para explicar los avatares de la sexualidad femenina (Falcone, García, & Morera, 2019). Ella argumentó desde una “psicología de la mujer” un terreno que Freud no había explorado; respetó el complejo de Edipo, pero atribuyó importancia a elementos que otros habían pasado por alto, como la teoría de la libido. Mack Brunswick (1940) en su texto *La Fase preedípica del desarrollo libidinal* citado en (Esborraz y Leicach, 2012), establece que el Edipo en la mujer, a diferencia del varón, subsiste y forma la base de la vida erótica de la mujer. El pilar de su teoría radica en sostener que una de las mayores diferencias entre los sexos es la enorme represión que sufre la sexualidad infantil en las niñas.

Y esas otras mujeres en la historia ...

En este último acápite, me gustaría recordar a Helene Deutsch (1932), psiquiatra-psicoanalista que se interrogó sobre esas mujeres que encuentran en otra mujer su objeto amoroso. En su texto *La homosexualidad femenina* (1932/1982), establece como hipótesis principal el hecho que la mujer homosexual reproduce la relación madre-hija y toma los juegos sexuales entre mujeres como reflejo de los objetivos fálicos sexuales en la niña. Al igual que Freud, plantea que hay un retorno de la niña hacia la fijación materna debido a la desilusión respecto del padre. Sin embargo, a diferencia de este, explora los sentimientos de culpa hacia la madre que se generan en la niña a partir del desasimiento libidinal característico del Edipo (Esborraz y Leicach, 2012).

Para comentar este último punto, reconozco la necesidad de recurrir a la poesía para generar un acercamiento a ese amor entre mujeres. Un amor que, en palabras de Safo de Lesbos, no se trata solamen-

te de la fascinación por el encuentro con otra mujer, sino también del dolor de la incompletud que se renueva en esta cercanía.

¡Tú que te sientas en trono resplandeciente,
¡inmortal Afrodita!
¡Hija de Zeus, sabia en las artes de amor, te suplico, augusta diosa,
no consientas que, en el dolor, perezca mi alma!
Desciende a mis plegarias, como viniste otra vez,
dejando el palacio paterno, en tu carro de áureos atalajes. Tus lindos
gorriones te bajaron desde el cielo,
a través de los aires agitados por el precipitado batir de sus alas. Una
vez junto a mí, ¡oh diosa!, sonrientes tus labios inmortales, pregun-
taste por qué te llamaba, qué pena tenía,
qué nuevo deseo agitaba mi pecho, y a quién pretendía sujetar con
los lazos de mi amor. Safo, me dijiste, ¿quién se atreve a injuriarte?
Si te rehúye, pronto te ha de buscar; si rehúsa tus obsequios, pronto
te los ofrecerá él mismo. Si ahora no te ama, te amaré hasta cuando
no lo desees.
¡Ven a mí ahora también, líbrame de mis crueles tormentos!
¡Cumple los deseos de mi corazón, no me rehúses tu
ayuda todopoderosa!
“Himno a Afrodita” Safo de Lesbos (Bernabé, 2002)

En la obra de Safos, se recoge referencias de una voz femenina de la antigüedad, atravesada por un deseo que se toma el cuerpo y bordea la muerte y se le atribuye el origen de la referencia a la naturaleza “amarga” del amor. En 1848, Carolina Coronado, citada en (García, 2013) escribía: “Safo busca la muerte en los mares, penitencia que quebranta su cuerpo, sucumbe al vértigo que la domina, desea morir”. ¿Por qué desea morir? Quizá porque su deseo es vértigo que bordea un abismo, colocándola entre la vida y la muerte subjetiva.

Lacan propuso que el deseo para las mujeres no está totalmente en el campo de lo fálico y algo irremediabilmente se escapará de él (1981). Una a una, ellas cuentan con mayores posibilidades de experimentar otro goce más allá de los límites del goce fálico, se juega en los terrenos del ser, en el todo y la nada, el lleno y el vacío

y, por ende, en los bordes de la vida y la muerte (García, 2013). Este otro goce se ubica más allá de lo simbólico representado en el lenguaje, por ello, para Lacan, aun si las mujeres lograsen figurar aún más allá del goce fálico, seguirían incapaces de decir algo al respecto.

A modo de conclusión

Con Marie Bonaparte, Helene Deutsch y Ruth Mack Brunswick comenzó una nueva e importante etapa del psicoanálisis: la mujer analista descubriendo a la mujer analizada (Pasamar Mastrorilli, 1979).

En la actualidad las mujeres implicadas en devenir analistas, escuchamos narraciones sobre las violencias y el amor, sobre la desfiguración del cuerpo que se pierde en los ideales de la época, sobre las diversas formas de amar y ser mujeres, sobre las locuras que bordean y que nacen de las relaciones con los primeros vínculos, sobre no querer ser madres, entre otras. Una clínica diferencial frente a lo que ahora pueden decir las mujeres y su deseo, no sería posible sin la lectura de las precursoras que se referenció en este texto; tampoco sería posible sin la crítica de otras mujeres, que desde los discursos sociales nos recuerdan que no podemos estar fuera del dialogo con un orden social y cultural cambiante. Imposible dejar de lado tampoco a musas, poetas y escritoras que exploraron en el cuerpo y las letras, los límites del amor y la muerte. En fin, las mujeres de una en una, tratamos de construir en la escucha clínica un espacio de palabra que reconoce un valor a la misma interrogación de la existencia. Ser mujer en la actualidad, como en todas las épocas, no es nada fácil, ¿qué quiere una mujer? ¿De qué goza una mujer? Son las preguntas imposibles que a pesar de que nos muestran los límites de un goce inalcanzable, también nos abren la posibilidad de proponer en un modo particular, una teoría al respecto.

Referencias

- Bernabé, A. (2002). Los mitos de los Himnos homéricos: El ejemplo del Himno a Afrodita. En J. A. (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica* (93-110). Ediciones Clásicas.
- Bonaparte, M. (1946). Identificación de una hija con su madre muerta [1928]. *Revue Francaise de Psychanalyse*, traducción de Alicia Largaúa, 272-292.
- De la Pava Ossa, A. (2006). ¿Qué es una mujer... para el psicoanálisis? *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, 6, 170-189.
- Deutsch, H. (1982). La homosexualidad femenina [1932]. En R. Fliess, *Escritos Psicoanalíticos Fundamentales*. Paidós.
- Di Matino, J. y Bruzesse, M. (1994). *Las Filósofas*. Liguori Editore.
- Esborraz, M. y Leicach, D. (2012). *La homosexualidad femenina y el discurso del amor*. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación, VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Universidad de Buenos Aires.
- Falcone, R., García, N. y Morera, V. (2019). Configuraciones de lo femenino en la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis (1900-1960). Resultados preliminares. *Anuario de Investigaciones*, XXVI, 315-323.
- Freud, S. (2001). De la historia de una neurosis infantil [1917-1919]. En S. Freud, *Obras Completas*. Tomo XVII. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2001). Conferencia 33. La feminidad [1932-1936]. En S. Freud, *Obras Completas*. Tomo XVII. Amorrortu Editores.
- García, M. (2013). Alfonsina Storni y el (a)mar loco de las mujeres. *Revista Clepsidra*, 12, 99-105.
- Gardiner, M. (1989). *The Wolf Man and Sigmund Freud*. The Hogarth Press Ltd.
- Lacan, J. (2009). Escritos II. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Aun.* [1972 / 1973]. En *Seminario XX*. Paidós.
- Organización de las Naciones Unidas. (11 de 02 de 2023). Día Internacional de la Mujer y la Niña en la Ciencia. Obtenido de <https://www.un.org/es/observances/women-and-girls-in-science-day>
- Pasamar Mastrorilli, N. (1979). Las mujeres y el psicoanálisis. *Tiempo de historia*, V,(51), 70-79.
- Zavala, I. (2009). ¿Qué quieren las mujeres? *Letras Femeninas*, 35,(2), 11-22.

UNA ÉTICA BASADA EN EL REAL⁴⁷

JEAN PAUL BEAUMONT

¿Sigue siendo molesto hablar de la ética del psicoanálisis? Sí, o al menos debería.

De la lectura de Freud se desprende la impresión de que se trata de una ética propiamente médica, y para él esta ética solo puede regirse por la verdad, es decir, la verdad científica. En el plano práctico, no se limita a establecer buenas prácticas, a acordar con la deontología que el profesional debe respetar, se trata de hacer retroceder los síntomas, de permitir al paciente recuperar su salud, o más bien de darle la posibilidad, simplificando las chicanas y los cerrojos inconscientes, de un mejor funcionamiento del principio del placer. El trayecto del psicoanálisis no tiene como objetivo un *restitutio ad integrum*, ya que el estado anterior ha revelado ser frágil. Se trata más bien de conseguir algo del orden del progreso.

Lacan encuentra, e incluso Freud, razones para ir mucho más lejos. Freud, en una carta a Fliess, dice que los elementos estaban allí y que era necesario ir hacia ellos. Lacan dedujo de ello que el estatuto del psicoanálisis no es científico, ni siquiera médico (no antepone la salud), de ahí la frase de Lacan siempre citada y bastante mal entendida de que “la cura adviene por añadidura”. El estatuto del psicoanálisis es ético. Esta puesta en escena del inconsciente propone una verdadera conmoción en la ética, de la que intentaré dar cuenta brevemente.

Se trata de una subversión, que parte de una pregunta audaz e inaudita: Si el deseo del hombre es el deseo del Otro, ¿en qué cambia esto? ¿Cómo viene a renovar el descubrimiento del deseo

47 María Isabel Durango y Luis Iriarte.

inconsciente a la moral que hasta entonces regía las relaciones entre el sujeto y la sociedad?

Inesperadamente, Lacan avanza desde la primera lección del seminario de 1959-1960, consagrado a la Ética (1990), sobre la tesis del goce:

- La ética concierne a la relación del sujeto con el goce.
- Se disfruta de lo real.
- La nueva ética debe basarse en el real.

Pero habrá que decidirse: ¿la ética aportada por el psicoanálisis es la ética de la cura o la ética del discurso psicoanalítico? Serán necesarias tres etapas sucesivas para dar su pleno alcance a estas tesis verdaderamente nuevas.

- La primera: el psicoanálisis da valor a una nueva ética incendiaria, exaltadora, basada en la verdad: hay que ir hasta el límite del deseo.
- La segunda que puede situarse en el seminario *El Reverso* aunque se explicará más adelante: “la ética es relativa al discurso”, nuestra ética es la del discurso del psicoanalista.
- Por último, la tercera etapa con “Lituraterre”: la siberiética (condensación de siberiano y ética), que se refiere a la lectura del litoral, la letra en lo real que separa el saber y el goce.

Una ética a la medida de nuestro tiempo

Lacan expone el problema desde el seminario de 1956 y lo precisa tres años más tarde en “Kant con Sade”. Parte de una lectura radical de *Más allá del principio del placer* de Freud (1984 [1920]), que cruza con la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 2017).

Sabemos, por supuesto, que Kant radicaliza la cuestión subyacente a las distintas éticas. Es una alternativa, una elección por razones prácticas. Por un lado, se pone el interés del sujeto, lo que Kant llama lo patológico; y, por otro lado, un mandamiento que es la voz interior de la ley universal —universal porque se aplica a

todos los hombres y a todos los casos—: el imperativo categórico. El sujeto moral es, pues, autónomo, no depende de otros, obedece a las leyes de la razón práctica dentro de sí mismo.

Lacan desplaza el problema:

- En primer lugar, identifica el interés del sujeto con el principio freudiano del placer. Sabemos que este último busca el nivel más bajo de tensión. Por lo tanto, sería casi fisiológico si no operara por medio del lenguaje. Funciona a través del proceso primario y, por tanto, es simbólico.
- El polo opuesto ya no es la ley sino el deseo —y Lacan muestra, sobre los ejemplos del propio Kant, que pueden ser la misma cosa. Este deseo o esta ley son universales en el sentido de que se aplican a todos los casos. Siempre están orientados de la misma manera —esta es la repetición freudiana— por *el goce de lo real*. Heterónoma, por tanto.

La ética es el modo en que, en oposición al principio del placer, nos hacemos cargo de este goce de lo real, al que nos conduce el síntoma (Lacan, 1990).

A partir del psicoanálisis, esta “experiencia propiamente trascendente con respecto a lo expresado hasta ahora”, Lacan extrae así una nueva ética.

Pero ¿por qué hablar de un goce de lo real?

- Freud consideraba, ya en *El esbozo de una psicología científica*, que la entrada en el lenguaje se hacía engendrando en una “derivación”; un desvío en relación con algo real, que falta pero que orienta el deseo y la repetición. Al fin y al cabo, hay que entender que esto es lo que es imaginizado en el complejo de Edipo: el acercamiento a la madre iniciará el deseo, pero ella permanecerá prohibida por la ley del padre, de ahí los rodeos.
- Esto se puede generalizar, y es lo que hace Lacan: los *Wahrnehmungszeichen* de la carta 52 a Fliess representan los significantes. A lo que se apunta es a la Cosa, *das Ding*, un real que no debe considerarse como anterior al lenguaje, sino más bien un correlato lógico de este: es lo que falta lo que permanecerá

inaccesible. “Más allá del principio del placer”, polarizará el deseo en la repetición.

Podemos ver la simplificación, e incluso la exaltación que esto provoca. La nueva ética será entonces la verdad del deseo: no dejarse llevar “por una satisfacción corta y pisoteada”, más allá de las vergüenzas del síntoma, de la relación con la Cosa. Aquí estamos: independientes, liberados de las seducciones del ideal. La elección moral clásica fue confirmada por el Otro, pero desde el exterior, en el imaginario. Si este deseo del Otro que debe mandarme es “más íntimo que íntimo”, solo el psicoanálisis dará la verdad de ello.

Implícitamente, la Cosa que ordena el deseo se entiende como un todo. Ciertamente, esto lleva a Lacan a análisis inolvidables:

- Sobre la pasión amorosa, e incluso, a pesar de sus denegaciones, sobre el erotismo; con notables desarrollos sobre el amor cortés, el “amor de lejos”, sublimación que mantiene la relación con la Cosa metaforizada a través de medios estéticos.
- Además, en la religión, que desplaza la Cosa en el tiempo —la época anterior a la caída, o el paraíso futuro—, y en el espacio —mediante la constitución de lo separado, lo sagrado—.

Esto va más lejos. La cuestión ética es una cuestión, dice Lacan, del Juicio Final:

¿Ha actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulaba en otra parte con esta pureza y que solo puede serlo en el contexto analítico. (Lacan, 1990 [1959 / 60] p. 373)

Pero este primer plano de la Cosa —en su conjunto— conducirá a aporías.

- ¿Será realmente necesario llegar hasta el final? ¿Incluso con el perverso? Lacan no tardará en aclararlo: el deseo es inconsciente, no es articulable por el sujeto mismo, aunque se articule en su discurso. En “Kant con Sade” (Lacan, 2008), distingue

cuidadosamente y con criterios estructurales, entre el “deseo” inconsciente y la “voluntad de goce” del perverso.

- Implícitamente, se plantea una cuestión de topología: la de la frontera entre la Cosa y el lenguaje. La idea de un núcleo (Kern) que se encuentra en la obra de Freud es una imagen, pero no una imagen clara. Lacan elige metáforas obsidionales: defensas, zanjas, incluso circunvalaciones, pero que no dan cuenta del carácter de palabra del inconsciente.

Estas dificultades podrían ser la causa por la cual Lacan no prosiguió sobre la Cosa, *das Ding*, que aportó una gran claridad al complejo de Edipo. El hará alusión a ello de vez en cuando. Tal vez lo habría hecho de manera diferente si hubiera escrito —ya que tenía la intención— *La ética*.

En todo caso, a partir del año siguiente, introducirá, precisamente, ya no el objeto parcial freudiano que remitía a un supuesto todo, sino el *agalma*, el objeto a, el objeto de deseo, el objeto causa de deseo.

Y ya no se tratará de la verdad del deseo, como si fuera accesible más allá de la mala fe neurótica, sino de lo dicho a *medias*. Resumamos con una célebre frase al principio de *Televisión* que evoca este medio decir: “Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real” (Lacan, 2012, p. 535). Imposible decirla toda, ya que gira, si se puede decir así, en torno a lo real.

Hay que añadir una palabra: esta primera ética es una ética del *prójimo*, no del *Nebenmensch* sino del *Nächste*. Lacan probablemente toma su concepción de Klossowski, pero poco importa poco. A esta ética del prójimo aludirá hasta 1972.

- Con mi semejante tengo una relación imaginaria dual, aunque pueda alcanzarse, hecha de odio y amor.
- Con el prójimo es una relación de tres. En efecto, con el otro comparto la Cosa, aunque puede considerarse igual para todos. Real inaccesible, agujero. Puedo hacerla habitar con los diferentes efectos del padre muerto, por el Legislador, el Uno, o por

Dios para el hombre de religión. Pero Lacan dice que solo en el *discurso del analista* somos hermanos. Pero ¿y los discursos?

La ética es relativa al discurso

Lacan no volverá sobre la cuestión ética durante varios años, aunque citaba frecuentemente “Kant con Sade”. ¿Se podía considerar resuelta? Es la introducción de los discursos y su formalización en *El reverso del psicoanálisis* (2008 [1969/1970]) lo que va a establecer una nueva base para la ética, tanto relativizando la ética como precisándola. Recordemos que para él un discurso es lo que hace lazo social. Se atreverá a escribir estos discursos en fórmulas de cuatro términos, producidas por permutación circular.

<i>Discurso de la Histórica</i>	<i>Discurso del Amo</i>	<i>Discurso de la Universidad</i>	<i>Discurso del Analista</i>
$\begin{matrix} \$ \rightarrow S_1 \\ a \quad \bar{S}_2 \end{matrix}$	$\begin{matrix} S_1 \rightarrow S_2 \\ \bar{\$} \quad a \end{matrix}$	$\begin{matrix} S_2 \rightarrow a \\ \bar{S}_1 \quad \bar{\$} \end{matrix}$	$\begin{matrix} a \rightarrow \$ \\ \bar{S}_2 \quad \bar{S}_1 \end{matrix}$

La ética significaría ceñirse a un discurso. Por lo tanto, habrá éticas, ya que son cuatro. Antes hemos recordado la alternativa básica: el mandamiento y el principio del placer. Si hay cuatro discursos, podemos preguntarnos qué hay en cada uno de ellos que se oponga al principio del placer.

En el *discurso del Amo*, lo que se opone al principio del placer es el goce, que se entiende entonces como desbordamiento, como exceso, frente a la razón del amo. Esto es válido para los éticos de la Antigüedad, tanto para los Estoicos como para los Epicúreos, tanto para los Peripatéticos como para los padres de la Iglesia. El \$ está en el lugar de la verdad, pero separado del goce del pequeño *a*.

En el *discurso de la Universidad*, el conocimiento ocupa el lugar del agente. El Amo es sustituido por el saber. Esta era la ética que dominaba la URSS, decía Lacan. Es también la ética de lo políticamente correcto: una ética de la norma, sin origen, que no tolera la oposición y pretende producir un nuevo sujeto —que, sin embargo, está dividido.

El *discurso de la Histérica* puede ser ilustrado por el discurso del cristianismo que sostiene la impotencia del amo divino. Ética de la Verdad, ética de la Ciencia. El sujeto es el agente y se dirige al S1 para producir conocimiento.

Pero lo que nos interesa es el *discurso del Psicoanalista* donde el *pequeño a* está en posición de agente, frente al sujeto barrado. El saber, ya sea el saber-hacer del psicoanalista o el saber sobre el inconsciente que se le presta, está en posición de verdad, y el resultado es lo que Lacan llamó el rasgo unario: el S1 de la representación.

Podemos ver el cambio en relación con el primer periodo. Ya no se trata aquí de una subversión de la ética en general, de la ética aportada a todos por el psicoanálisis. Se trata realmente de la cura; la ética del psicoanalista sería *no deslizarse hacia otro discurso*. Desde luego, no del Amo, aunque todos tenemos ejemplos de ello. Pero sobre todo los discursos “vecinos”, el de la Universidad, con sus certezas dogmáticas, o el de la Histérica donde el analista se pondría en simetría con el analizante. En cualquier caso, si se cambia el discurso, el analista debe saber lo que hace.

¿soy bastante incauto (*dupe*) para no errar? Errar en el sentido que les señalé la vez pasada, lo que quiere decir: ¿es que me ajusto lo bastante al discurso analítico? Lo que sin embargo no deja de entrañar cierta especie de horror frío? (Lacan, [1973-1974], p. 12)

De hecho, el analista sueña con distraerse de ella

Es en S' donde operan los analistas que no pueden habituarse a ser promovidos como abyección en el lugar definido por el hecho de que el Uno lo ocupa de derecho, con el agravante de que ese lugar es el del semblante, es decir, allí donde el ser hace la letra, podemos decir. (Lacan, 2012, p. 574)

Lituraterre

“Una cierta dosis de horror frío”, parece que el otro gran texto de Lacan sobre este otro real, y la ética del psicoanalista, es *Lituraterre* (Lacan, 2012). No la ética ardiente sino la siberiética.

Lituraterre es un texto difícil, complejo por varias razones. En particular porque Lacan ilustra, en el curso del propio texto, los cuatro discursos. Pero también porque la demostración que despliega es doble: a la vez literaria, como él dice, proponiendo todas las lecturas y escritos de la “literatura” como ejemplo de la letra, pero también argumentada, obligándonos a seguirla con atención.

El *discurso del Analista* hace un agujero en el saber. Es el agujero que tenemos en común con nuestro prójimo, es ese vacío inaparente en otros discursos salvo como impotencia, aquello a lo que el lenguaje no puede acceder. Podríamos pensar que encontramos aquí la topología muy simple de la inclusión y la exclusión, si no fuera por algo más: el borde. Y ya no se trata de una frontera —que supone lo mismo en ambos lados—, sino de un litoral.

Hay un cambio: en lugar de la Cosa, hablaremos de la Acosa, de lo que no puede resumirse en un todo.

Litoral, literal, lo que cuenta no es lo que está más allá, sino lo real del borde.

Entre centro y ausencia, entre saber y goce, hay litoral que solo vira a lo literal si pudiesen, a ese viraje, considerarlo el mismo en todo instante. Solo a partir de eso pueden ustedes considerarse como el agente que lo sostiene. (Lacan, 2012, p. 25)

Lo real es el de la escritura que separa el saber (saber inconsciente, saber simbólico, que supone un centro) de este goce (ausencia del sujeto).

La ética del psicoanalista es la del *bien-decir*. En lo que se entiende, debe hacer valer, en todo momento, la enunciación, el decir de esta letra, con el fin de que no se vuelva a lo dicho con la inmovilización de la significación. Esto supone todos los juegos de lenguaje que se refieren a la letra. Se trata de una ética del bien *decir*: “de mi práctica sacar la ética del deber bien-decir”.

Lacan corrige el aporte de la ética de Kant, ética del hombre soltero, dice. Asimismo, hablará también, en otros momentos, de “una racionalización delirante como la de Kant” o de “perversión kantificada” (Lacan, 1968). En Kant, la verdadera mueca: se topa con ser atrapado en un solo lado, el del $\forall x \Phi x$.

Conclusión

¿Qué podemos aprender de este recorrido?

- El psicoanálisis no es “científico”, sino esencialmente ético. Es lo que decía Freud, “hay que ir allí”. Lacan nunca varió sobre esta ética, no es imaginaria, basada en el ideal, en el deber de “los bellos y los buenos”, como la ética del amo. No propone un ideal a seguir por el hombre, como las éticas precedentes. No es simbólica, basada en el desciframiento de los signos del mundo donde tendría que encontrar su lugar. Se basa en lo real, lo real que limita el saber.
- No es una ética nueva. Es relativa al discurso psicoanalítico, pero a partir de ahí arroja luz lateralmente sobre otras éticas. Si es la del analista, esto nos impone tomar este discurso con el mayor rigor, para no caer en otras éticas sino la nuestra.

Referencias

- Freud, S. (1984). Más allá del principio de placer [1920]. En *Obras Completas*. Tomo XVIII. Amorrortu Editores.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y M. García Morente. Tecnos.
- Lacan, J. (2008). El reverso del psicoanálisis [1969-1970]. En *Seminario 17*. Paidós.
- Lacan, J. (1990). La Ética [1959-1960]. En *Seminario 7*. Paidós.
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario 21: Les Non-Dupes Errent*. Versión crítica. (Versión oficial no publicada). R. Rodríguez Ponte (Trad). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1968). Conférence au Magistero [1967]. En *Scilicet*. Vol.1. Seuil.
- Lacan, J. (2008). Kant con Sade. En *Escritos 2*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Paidós.

NUESTROS QUERIDOS DISCURSOS, LA PAZ DE LA TARDE Y EL RUISEÑOR

JEAN MARC FAUCHER

En primer lugar, está la sorprendente lección del 8 de febrero de 1956.

Lacan parte del ejemplo de nuestro discurso sobre la libertad. Este discurso patente de la libertad, patente en el sentido de que no pasa por ninguna represión, amerita ser comparado con el discurso delirante.

La mayoría de nosotros permanecemos, nos dice, en el nivel de esta contradicción entre este discurso siempre necesario de cierto modo y una realidad a la que, en principio y de una manera probada por la experiencia, este discurso no se suma.

Tener que reconocer la existencia permanente de esta realidad recalcitrante conduce en general a tener la actitud resignada que puede ser la del delirante.

Esta renuncia, a pesar de ser una parte esencial de nuestro discurso interior, puede ser también el efecto de otro motivo de desaliento. Lejos que este discurso íntimo se encuentre en algún punto con el discurso del prójimo, el problema surge al contrario de su acuerdo con el discurso y la conducta de los otros en general. Este problema también lo tiene el delirante cuyo discurso tiene una estructura completamente diferente, encontrándose en una situación en la que no puede compartir de ninguna manera lo que está presenciando en el discurso de los demás.

Entonces, ¿por qué esta lección es sorprendente?

Después de habernos enfrentado a las múltiples causas de estos desoladores impases y habernos hecho apreciar cómo cada

uno puede experimentar la facilidad con la que su propio discurso puede girar en círculos, la significación que siempre remite a otra significación en vez de relacionarse con algo, nos saca de la desesperación donde él nos había precipitado brevemente con esta pregunta: ¿es que nuestros discursos estarían condenados a fallar irremediablemente en su objetivo, que es, si no cubrir o encubrir el mundo de las cosas, de vez en cuando apoyarse en él?

Y la respuesta, en efecto, podría finalmente devolver la esperanza de una posible consistencia para nuestros discursos: “Pero no es allí donde encontramos la referencia fundamental del discurso. ¿Buscamos donde se detiene? Pues bien, siempre a nivel de ese término problemático que se llama el ser” (Lacan, 2009 [1956-1957], p. 198).

Pero lo asombroso surge cuando Lacan nos ofrece un ejemplo de por qué no tenemos otro término que “ser”, que nuestros discursos pueden apuntar y a lo que pueden referirse: este “ser” que se llama “la paz de la tarde”.

Aunque esto no sea más que una aprehensión fenomenal: “En la paz del atardecer hay a la vez una presencia y una selección en el conjunto de lo que los rodea. ¿Qué vínculo hay entre la formulación *la paz del atardecer* y lo que experimentan?” (p. 199).

La cuestión es saber “qué relación mantiene con su formulación verbal ese orden de ser, que realmente tiene su existencia, equivalente a toda suerte de otras existencias en nuestra vivencia, y que se llama *la paz del atardecer*” (p. 199);

con “esa manifestación del discurso en tanto que apenas nos pertenece, que hace eco a todo lo que de golpe tiene para nosotros de significante esa presencia”: Cuánto más ajenos somos a lo que está en juego en ese ser, más tiende este a presentársenos, acompañado de esa formulación pacificadora que se presenta como indeterminada, en el límite del campo de nuestra autonomía motriz y de ese algo que nos es dicho desde el exterior, de aquello por lo cual, en el límite, el mundo nos habla. (Lacan, 2009 (1956 / 1957), p. 200)

Y Lacan concluye: “llegamos ahora al límite donde el discurso desemboca en algo más allá de la significación, sobre el significan-

te en lo real” (p. 200). Significante en el real en el sentido en el que la presencia real de este ser significativo es para distinguirse de lo que es significativo en el lenguaje, su formulación verbal.

Hay además este fragmento, no menos sorprendente, que se encuentra en Kant en la *Crítica al Juicio* (1875). El autor se enfrenta al enigma de una facultad de juzgar puramente subjetiva, es decir, no puede apoyarse ni en un concepto ni en una regla común que permita un acuerdo con el juicio de los demás y que, sin embargo, pretende una universalización, es decir, que valga para cada uno.

Kant entonces da un ejemplo práctico donde la universalidad de nuestra facultad de juzgar estética puede ilustrarse

tenemos también una facultad de juzgar intelectual, que determina por las simples formas, máximas prácticas —en tanto que son propias para fundar por sí mismas una legislación universal—, una satisfacción a priori, de la que hacemos una ley para cada uno, y que no se funde sobre ningún interés, pero produce uno. El placer es, en el primer juicio, el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral. Mas la razón interesa por lo mismo que las ideas —por las cuales ellas producen en el sentimiento moral un interés inmediato— tienen también una realidad del objeto, es decir, por aquello que la naturaleza revela, al menos por cualquier traza o cualquier signo, un principio que nos autoriza a admitir una concordancia regular entre sus producciones y la satisfacción que somos capaces de experimentar independientemente de todo interés, y que no conocemos a priori como una ley para cada uno, sin poderlo fundar sobre pruebas (1875, p. 86).

Y Kant menciona entonces como ejemplo “el canto del ruiseñor que se hace oír en una selva solitaria durante la calma de una noche de estío, a la dulce claridad de la luna”. (p. 87)

Se dirá que esta interpretación de los juicios estéticos que les supone una especie de parentesco con el sentimiento moral, parece muy reducida para que se la pueda considerar como la verdadera explicación del lenguaje simbólico que la naturaleza nos habla en sus bellas formas. (Kant, 1875, pp. 86 - 87)

Pero esto nos permite una experiencia “que contiene de este modo como un lenguaje que nos pone en comunicación con la naturaleza, y parece tener un sentido superior (p. 87).

Se percibe que el interés de Kant apunta al sentimiento moral y por esta razón Hannah Arendt lo veía como un texto político. Pero se esfuerza por permanecer en el campo del sentimiento estético, es decir, del gusto, y por lo tanto mucho más expuesto a la burla de sus contemporáneos, porque le parece difícil excluir que el nacimiento del sentimiento moral no se base, al menos en parte, en las ideas de la razón y que, por lo tanto, este sentimiento moral no pueda considerarse como el soporte de una facultad de juicio que sería de modo indiscutible puramente subjetiva.

La cuestión moral parece importante para Kant, estima:

Un siglo más avanzado pasará difícilmente sin estos modelos, puesto que se separa siempre más de la naturaleza y que, por último, si no tiene ejemplos permanentes de ella, apenas estará en estado de formarse un concepto de la feliz unión, en un solo y mismo pueblo de la violencia legal, que exige la más alta cultura, con la fuerza y la sinceridad de la libre naturaleza, sintiendo su propio valor. (p. 116)

Tal unión será difícil de concebir sin “este intermedio entre la civilización y la simple naturaleza que constituye para el gusto, en tanto que sentido común para los hombres, una medida exacta, pero que no pueda determinarse conforme a reglas generales” (p. 116).

Es este sentido común humano, el único que puede explicar el posible valor universal de un juicio puramente subjetivo, el que también nos permite considerar comunicables nuestros propios sentimientos.

Y Kant (1875) introduce entonces algo que será de interés para nuestra clínica.

Hemos visto que la naturaleza es bella cuando hace el efecto del arte; el arte a su vez no puede llamarse bello más que cuando, aunque, tengamos conciencia de que es arte, nos haga el efecto de la naturaleza [...] Más este interés que tomamos en efecto por la belleza, no se

reduce más que a la belleza de la naturaleza; desaparece desde que se nota que somos engañados, y que lo que la excitaba no era más que el arte. (p. 90)

Si se trata de un anfitrión jovial que ha conseguido engañar a sus invitados, para gran deleite de estos,

si alguno, queriendo agradar y para entretener sus convidados los conduce, bajo pretexto de hacerles respirar el aire de los campos, cerca de un bosque donde no existe ningún cantor de esta especie, sino donde se ha ocultado un joven revoltoso que sabe perfectamente imitar el canto de esta ave (con una caña o con un junco), así que se aperciban el ardid nadie podrá escuchar más este canto que soñaba momentos antes tan encantador; y lo mismo sucederá con el canto de las demás aves [...] No hay más que la naturaleza, o lo que tomamos como la naturaleza, que pueda hacernos referir a lo bello un interés inmediato. (p. 87)

Kant evoca aquí una situación paranoica experimental o, más exactamente, un síndrome de Neisser experimental. La persona que creía presenciar la presencia real del canto del ruiseñor, el soporte de una significación descubre que él mismo es la significación de lo que está presenciando, ya que para él no es más que la facticidad de una puesta en escena.

Encontramos aquí algo que no está tan lejos de lo que testimonia Schreber y en torno a lo cual Lacan centra su lección del 8 de febrero de 1956.

Schreber interpreta en el piano algunas melodías de la flauta mágica y cuestiona que las voces reciten el libreto correspondiente como si él mismo experimentara los sentimientos que ahí son evocados “a propósito de todo lo que experimento, de hacerme notar de inmediato que tiene que ver conmigo” (Lacan, 2009, p. 195).

Cuando toco el piano, una canción o la transcripción para piano de una ópera, se cree que el texto de la canción o de la ópera expresa cada vez mis propios sentimientos. Es la misma ingenua ignorancia en virtud de la cual uno encuentra a veces en personas incultas que van al tea-

tro la idea de que lo que hablan los actores reproduce los sentimientos personales de estos, o que los actores son realmente las personas que representan. (Schreber, 1999, p. 239)

Lejos de poder participar a través de su propia emoción en una significación común, se encuentra en posición de considerarse a sí mismo como la significación de lo que está sucediendo. Es su sola presencia, y lo que se le imputa erróneamente, aquello que motiva lo que no es más que el sermón del enfermo de nervios, repitiendo las fórmulas del libreto mediante la alineación de significantes del lenguaje desvinculados de cualquier presencia de un significante que el propio Schreber no percibe como tal. A falta de ser sensible a la presencia de este significante en la construcción dramática de la obra lírica, Schreber se queda en la oposición mimesis-realidad y su posible confusión para un espíritu ingenuo. En otras palabras, en lugar de ser este significante a lo que refieren las palabras del libreto, es él, Schreber, quien encarna este referente.

Pero es probable que el pequeño apólogo kantiano destaque algo más. Kant no tenía la noción lacaniana de significante, pero echemos un vistazo más de cerca a la implicación repentina de dos personajes distintos: el anfitrión jovial y el pícaro. El jovial anfitrión es el soporte de la intención que anima lo que solo será una construcción experimental. El pícaro es el soporte de la reproducción fiel del canto del ruiseñor. Actualmente podría sustituirse por la difusión de una grabación. La noción en Frege de “significación” o “denotación” puede proporcionarnos aquí una distinción útil.

Recordemos que para Frege decir que una expresión tiene un significado, implica que esta expresión no es simplemente portadora de sentido, sino que designa bien el objeto preciso al que hace referencia.

Desde un punto de vista fregeliano, el canto del ruiseñor grabado está efectivamente designado por la expresión “canto del ruiseñor”. Pero a lo que se refiere el apólogo de Kant es a la presencia del canto del ruiseñor como significante y que no equivale en absoluto a la presencia de una grabación, por perfecta que sea.

Así, este sentido común de los hombres al que apela Kant, si es que este apólogo está ahí para darnos la noción, se refiere a una sensibilidad común y compartida del significante. El sentido común de los hombres que, a sus ojos, recordémoslo, era solo susceptible de constituir la medida exacta, porque no podía ser dada por las reglas generales de la unión, en un solo y mismo pueblo, de la libertad y la coacción.

Sin embargo, sería necesario que estos significantes a los que se refiere el sentido común de los hombres no sean demasiado maltratados por la furia deconstruccionista: furia que justamente estaría en el personaje de la reina de la noche en la flauta mágica. “La venganza del infierno hierve en mi corazón”, es precisamente ese canto del enfermo de los nervios predicaba en las palabras mientras Schreber tocaba el piano.

Referencias

- Lacan, J. (2009). Las Psicosis (1955-1956). En *El Seminario*. Libro III. Paidós.
- Kant, I. (1875). *Critica del Juicio / Observaciones de la bello y lo sublime*. Libro electrónico. Elejandría. Disponible en: <https://www.elejandria.com/libro/critica-del-juicio/immanuel-kant/1147>
- Schreber, D. (1999). *Memorias de un enfermo nervioso* [1900-1902]. Perfil.

LA SERENIDAD Y LA ANGUSTIA: HEIDEGGER, LACAN

YOLANDA VEGA

“Ahí, en donde no se plantea la pregunta, es ahí que hay profesor”.
(Lacan, 1962-1963)⁴⁸

El 30 de octubre de 1955, en Messkirch, su pueblo natal en Suabia, Heidegger pronunciaba su conferencia titulada *Serenidad* (*Gelassenheit*). Se trataba de sus reflexiones sobre el avance, para la época, de la técnica y con ella de lo que él llamó el pensamiento calculador, y de las dificultades que para el pensamiento meditativo esto suponía. En aquel tiempo, Heidegger oponía dos tipos de pensamiento: el calculador y el meditativo. Destacaba el efecto de desarraigo, la “huida ante el pensar”, el deterioro en el pensamiento analítico, reflexivo, que el avance tecnológico acarrearba:

La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. (Heidegger, 1955, p. 3)

Ante los efectos de la invasión desmesurada del despliegue tecnológico, Heidegger proponía:

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar

48 Transcripción de la ALI, p 223. Clase del 13 de marzo de 1963.

en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas. (1955, p. 8)

Dejar, entonces, de considerar el mundo, la vida y las cosas humanas desde una perspectiva exclusivamente técnica, como procesos en los cuales el lugar para el ser humano es abstenerse de pensar y dejarse empujar a hacer, a obrar, sin que el sentido del realizar, del operar, esté ubicado para el pensamiento debido a que “el sentido del mundo técnico se oculta” (Heidegger, 1994, p 27).

El lunes 4 de noviembre de 1962, en París, Lacan inauguraba su seminario sobre la angustia, (*L'Angoisse*) significante nombrado 696 veces en el conjunto de su Seminario, desde 1953 hasta 1978, siguiendo las transcripciones de la Asociación Lacaniana Internacional en su tercera edición digital corregida (ALI, s. f.). En este año del seminario, Lacan dirá varias cosas sorprendentes como que la angustia es “el afecto que no engaña” (Lacan, 1962-1963/2010, p 236), que “no carece de objeto”; la pondrá en articulación con la posibilidad de concreción del deseo, con la ocurrencia de la emergencia del objeto *a* positivizado, objeto que falta y debe faltar, entre otras construcciones.

Nos ubicamos entonces frente a dos campos de reflexión diferentes con objetivos y consecuencias diversos. El filósofo piensa sobre la esencia y las características del ser en la posible relación de disposición entre el humano y los objetos del mundo proporcionados en particular desde el desarrollo tecnológico, en un momento cuando la lógica instrumental y lo que él llamó el pensamiento calculador, empezaban a propagarse. El filósofo diferencia dos posibilidades enfrentadas: el tipo de pensamiento que calcula, que cuenta, que ha llevado al avance de las tecnologías, y el pensamiento que medita, que profundiza, que desmenuza, arma y desarma en búsqueda de algo como una trascendencia. Piensa sobre lo que existe y por qué es así. El psicoanalista, desde su enseñanza, piensa las razones, la función, el lugar teórico y clínico, que para el sujeto hablante tiene la angustia. Motivo, entonces y hoy, de construcción de síntomas y desde ahí de búsqueda de tra-

tamiento terapéutico o farmacológico. Dos conferencias en dos momentos, cuyos contenidos entran en relación como respuestas, tal vez opuestas, a los problemas que subyacen a la relación del ser de palabra con sus otros y su Otro. A partir de estas propuestas, el presente escrito contrasta estos campos, señalando algunas aproximaciones y alejamientos, en función de profundizar el estudio de la epistemología del psicoanálisis lacaniano.

Así, tenemos que, mientras el filósofo enfatiza la importancia de alguna serenidad para la posibilidad de razonamiento frente al empuje ciego a la diseminación de los deseos, con la subsiguiente ansiedad a los que la tecnología —y el mercado constructor de ella— mueve; el psicoanalista anuncia el valor de la angustia en su uso clínico apuntando hacia la construcción de una operatividad específica esperable del psicoanálisis, es decir dirigido a la efectividad clínica. De manera que pensamos posible analizar, y poner en relación estos dos afectos que entran en tensión en lo cotidiano en la vida y en la clínica contemporánea, momento en el que la saturación de estímulos por medio de dispositivos tecnológicos es desbordante y cuyos efectos recibimos a diario en consulta.

La relación entre estos dos pensadores suele pensarse unidireccional y por momentos divergente (Roudinesco, 1995, 2012; Cancina, 2008; López, 2011; Fernández Couto, s. f.; Lutereau, 2011; Alemán y Larriera, 2009; Cambon, 2011; D'Escragnolle Cardoso, 2010; Briceño, s.f.; Ricard, 2015; Frydman, 2012; Karothy, 2003; Kryper, 2014, 2015; Meira, 2009; Nancy y Lacoue-Labarthe, 1981), sin embargo, se trata de una relación innegable, por periodos fundamental, y no libre de complicaciones. Lacan menciona de manera directa a Heidegger en “Función y Campo de la palabra y el lenguaje en Psicoanálisis”, y en el “Informe de Roma”, ambos de 1953. En el *Seminario sobre la carta robada* (1955), la respuesta del significante a quien lo interroga es: “¡Cómete tu Dasein!”. Hasta el año 1973, Lacan sigue insistiendo en “habitar el lenguaje, como dice Heidegger”, si bien se trate de que el sujeto tenga en el lenguaje un alojamiento “algodonoso” (Fernández Couto, s.f.). En el Seminario de *La Lógica del Fantasma* (1966-1967), lo menciona once veces; señala diferencias entre sus ideas, ironiza y, otras veces, directamente lo elogia.

Para los dos autores, en sus dos campos, en el psicoanálisis y en la filosofía, la palabra y el lenguaje son la base de la búsqueda de la construcción de la verdad. Si bien se va a tratar de verdades diferentes, podríamos identificar diversos puntos de acercamiento y de alejamiento entre las dos vastas obras, sin embargo, para los fines de este escrito recortamos en Heidegger a los momentos cuando adquiere mayor importancia la escucha de la palabra del ser hablante que la intención de decir su sentido, (de 1936 a 1938) época cuando Heidegger afirma que el Ser “se esencia’ en la palabra” (Heidegger citado en López, 2011, p. 26), noción fundamental porque afirma que es en la palabra en donde es posible encontrar una consistencia que se pueda denominar esencia y/o pueda operar como tal. Y en Lacan específicamente el seminario de la angustia (1962-1963).

No profundizaremos en el momento siguiente que consiste en un “salto del decir al evento” (Heidegger, pp. 26-27), cuando el Ser ya no será dicho mediante los “existenciarios” de la analítica: discurso, tiempo y disposición afectiva, sino que primará la idea del evento apropiador: “el Ser se sustrae a la actividad de la conciencia y se resiste al discurso de la representación” (López, 2011, p. 27). De lo cual es menester destacar dos aspectos: primero, que en este ser sustraído a la actividad de la conciencia, resuena de manera cercana —aún con y por las respectivas distancias conceptuales— la hipótesis del sujeto del inconsciente; y segundo, la idea de que el ser se resiste al discurso de la representación implicaría un cambio de lógica, desde la lógica del funcionamiento simbólico a partir de representaciones, a otra lógica en función del evento del ser (en Heidegger), lo que podría articularse con el evento entendido como la producción de inconsciente (en Lacan), el hacer consciente lo inconsciente, y finalmente el reconocimiento de la elaboración en el dispositivo analítico, sostenido como un acto psicoanalítico, eventual y hasta cierto punto, irregistrable. De manera adicional, la posibilidad de “salir del discurso de la representación”, permite pensar en un cambio en la dirección de la enseñanza lacaniana, en cuanto el alejamiento de la primacía del significante hacia el abordaje de lo real, a través del uso de la topología y los matemas.

Tanto en el sistema de pensamiento de Lacan como en el de Heidegger, la angustia tiene un lugar fundamental. Si bien, el tratamiento conceptual lacaniano de la angustia (y su uso clínico) muestra especificidades propias, estas pueden, sin embargo, ser relacionadas con las ideas heideggerianas sobre la angustia, expuestas mayormente en la conferencia de 1929, *¿Qué es metafísica?* y en menor medida en *Ser y Tiempo* de 1927.

La palabra angustia viene del latín *angustus*, es decir, angosto: “estrechez, situación crítica” (Corominas, 1987, p 52). “Desfiladero profundo y estrecho (angosto) que había que saltar. [...] Se pasó así de un significado concreto (desfiladero como lugar físico) a un significado abstracto (sensación de angustia)” (Etimologías de Chile, s. f.).

La angustia para Freud es objeto de trabajo a lo largo del tiempo, así, pasa de la primera teoría de la angustia (1909-1915) a la segunda (en 1926) para llegar a que: la angustia es “algo sentido, [...] un estado afectivo” que tiene un “carácter displacentero” con sensaciones corporales referidas a ciertos órganos (p. 125), que produce acciones de descarga y percepciones de estas (p. 126), con una base en el incremento de la excitación.

Freud (1926) destaca un factor histórico que produce la reproducción de una vivencia que será finalmente ubicado a partir del trauma del nacimiento (p. 126). Diferencia angustia real de angustia neurótica. Analiza el lugar de la angustia de castración en su surgimiento para concluir que más bien: “la pérdida de amor como condición de angustia desempeña en la histeria un papel semejante a la amenaza de castración en las fobias, y a la angustia frente al superyó en la neurosis obsesiva” (Freud, 1926, p. 135).

Lacan, por su parte, recalca que “la angustia no es sin objeto” (2010[1963], p. 101). En el trayecto, en el intervalo temporal y conceptual entre Freud y Lacan, Heidegger (1929) muestra cómo la angustia no es un objeto, pero que existe un objeto, que es evidenciado únicamente por la angustia, pensada esta como un “temple del ánimo”. Ese objeto es la nada. La angustia es: “un temple de ánimo que por su más auténtico sentido descubridor nos patentizará la nada” (p. 69). Mientras los otros estados de ánimo, como el aburrimiento o la alegría, más bien ocultan la nada (p. 68) y son

el “acontecimiento radical de nuestro existir” (p. 68) debido a que nos ubican frente a, o en medio de, el ente total, atemperados en él, nos esconden la nada. Por tanto, al encontrarnos atemperados en medio del ente de manera total, nos quedamos a nivel ente, esto es, sin cuestionar, sin sentir lo apabullante, lo anonadante del vacío de la nada, del cuestionamiento al que solo la angustia conduce. Sin posibilidad de noción ni de vivencia ni de existencia.

Heidegger expone la relación fundante del ente en la nada, la que se vive debido a la angustia. La angustia hace evidente, hace patente la nada. (1929, p. 69). En la experiencia de la angustia, el ser humano encuentra la evidencia de la nada, es decir vive la nada como la oposición a la existencia misma. De modo que al enfrentar la nada su opuesto: el algo, la existencia, la afirmación de lo opuesto, se posibilita y se experimenta. Heidegger lo expresa en los siguientes términos: “la esencia de esta nada es que lleva al existir por vez primera, ante el ente, en cuanto tal” (pp. 74-75). El existir es un sustantivo, en este caso, que es llevado ante el ente como ente. Entonces lo destacamos en momentos: el primero es cuando se siente la angustia, el segundo es cuando esta hace patente la nada. La nada hace patente el existir para el ente, como tercer momento.

Para Heidegger el objeto evidenciado a través de la angustia es la nada, en el sentido auténticamente descubridor de este temple de ánimo. Un detalle importante es que para Heidegger el existir es evidenciado para el ente y no aún para el *Dasein*, recordando que el *Dasein* es el único ente que se interroga con relación a sus condiciones de existencia, lo que lo diferencia de los demás entes que están en el mundo. De modo que hay un cambio en la conceptualización del humano que, si bien es un ente, no es solamente esto. No desarrollaremos la idea, pero sí la mencionaremos: el *Dasein* está abierto al mundo y al Ser, su condición de apertura le permite la interrogación y el cuestionamiento.

Heidegger (1929) diferencia la angustia del miedo, en el sentido de que en el miedo siempre hay determinación, identificación, sentido. Es miedo de algo, miedo a algo. De manera que quien teme, queda sujeto a lo que le atemoriza. Mientras en la angustia hay indeterminación, la “imposibilidad esencial de ser determinado” (p. 70) tal como se expresa en la siguiente cita:

Es verdad que la angustia es siempre angustia de..., pero no de tal o cual cosa. La angustia de... es siempre angustia por..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta indeterminación de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. (1929, s.f. pp. 69-70)

Hay que destacar que en el original Heidegger (1949[1929], p. 29), en el siguiente párrafo, dice: “*In der Angst – sagen wir – ist es einem unheimlich*” lo que en la traducción de Zubiri reza: “Solemos decir que en la angustia uno está desazonado” (s.f., p. 70) y en la de Urrutia: “En la angustia –decimos nosotros– [todo] resulta desazonante [unheimlich] para uno” (2003, p. 9) y en la de Cortez y Leyte: “Decimos que en la angustia, se siente uno extraño” (2003, p. 26). Ahora, para todo lector de Freud, *Unheimlich* no es un término indiferente: es una palabra compuesta por tres elementos, que construyen sentido específico: el sustantivo *Heim* que significa hogar, casa, y de ahí metonímicamente familia, el prefijo de negación *un*, que expresa sin o falta de, y el sufijo *lich* habitual para formar adjetivos denominativos, (Lang Master, s.f.). Al combinarse construyen un sentido bien exacto: desvalimiento o desamparo, falta de hogar, falta de familiaridad. De manera que, en la angustia, uno está desamparado, desvalido, ¿frente a qué? Frente a la posibilidad de determinación, o más bien, frente a la falta de determinación. Esto es justamente la presencia de la nada:

Con el radical temple del ánimo que es la angustia hemos alcanzado aquel acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación. (Heidegger, 1927, p. 71)

De manera que en el sentido que Heidegger da al afecto de la angustia, esta viene precisamente al encarar la imposibilidad de determinación, la que lleva a sentir su necesidad, la importancia de que el sentido sea posible, pues es precisamente el poder arribar a un sentido lo que calmará la angustia. La imposibilidad de sentido es la nada. Frente a esta nada está el algo, el algo es ya un sentido, un significado que, con solo ser vislumbrado, apaciguaría, serenaría.

La nada se descubre en la angustia pero no como ente. Tampoco, está dada como objeto. La angustia no es una aprehensión de la nada. Sin embargo, la nada se nos hace patente en ella. (Heidegger, 1929, p. 72).

Más adelante Heidegger señala que “la esencia de la nada es el anonadamiento” que no viene de sumar aniquilamiento y negación. “La nada misma anonada” (p. 74) lo que significa que, al remitirnos al ente en total, que se escapa, nos hace patente el ente en su plena extrañeza, “como lo absolutamente otro frente a la nada” (p. 74) es decir es algo, “es ente y no nada” (p. 74). Es un otro de manera absoluta frente a la nada, significa ente y no nada. Por esto que la esencia de la nada es que lleva al existir ante el ente como tal.

En la angustia el ente en total se torna caduco. ¿En qué sentido? Porque la angustia no aniquila el ente para dejarnos como residuo la nada. ¿Cómo habría de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta impotencia frente al ente en total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente en tanto que éste nos escapa en total. (p. 7)

A continuación, Heidegger añade: “Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada” (p. 75) de manera que al sostenerse en la nada, dentro de la nada, la existencia, no el ser ni una esencia, está más allá del ente.

Pensamos que Lacan complejiza esta idea heideggeriana con relación a su enseñanza. De la angustia, Lacan dice:

- “no es sin objeto” (clases del 9 de enero de 1963, 2010[1962-1963], p. 101, y del 30 de enero de 1963, ALL, p. 149),
- “no carece de objeto” (Lacan, 2010[1962-1963], p. 145),
- “que la angustia no es *objektlos*, no es sin objeto” (Lacan, 2010[1962-1963], p. 171, clase del 6 marzo de 1963).

Entonces, la angustia no es sin objeto, si bien este sería oscuro, no es con exactitud el objeto *a*, aunque su única traducción sub-

jetiva sea la angustia. Sin embargo, Lacan ubica en este espacio el enigma del deseo del Otro, la incertidumbre de saber qué lugar tiene el sujeto en el deseo del Otro, del cual el sujeto depende, en el que encuentra un lugar, o más bien, en el que ha debido hacerse un lugar y al cual de manera inevitable va a colaborar a sostener (Lacan, 2013[1957-1958]). Lacan lo expresa con las preguntas: *Che me vuoi?* (Lacan, 2013[1957-1958]), *Que me veut _il?* (Lacan, 2010[1962/1963], p. 12).

La construcción lacaniana del objeto *a* se propone, como la respuesta a la generación de angustia, pero no como siendo su objeto. Debido a que el objeto *a* falta de manera esencial es radicalmente una nada, a la vez que es el objeto que causa el deseo, precisamente porque no existe, porque no es un objeto del mundo, porque es un objeto agalmático, resto de la falta, resto de la pérdida, objeto remanente del vaciamiento que da origen al sujeto, objeto cuya “función es soportar la ‘falta en ser’ que define al sujeto del deseo” (Chemama y Vandermerch, 1996, p. 301). Objeto que según la estructura funcionará: “enmascarado en el fantasma del neurótico, objetivamente presente en la realidad de la escena perversa, reificado alucinatoriamente en la psicosis”. (p. 303). Resaltaremos, sin embargo, que este objeto que no lo es, que no existe más que en su función, permite ya, posibilita, una básica, elemental, fundamental construcción de sentido.

Con relación al deseo, en específico, en la reunión del 13 de marzo de 1963, (de donde hemos tomado el epígrafe de este texto), Lacan diferencia el profesor del enseñante: “Ahí, en donde no se plantea la pregunta, es que hay el profesor” (ALI, 1962-1963, p. 223). Mientras que, si hay enseñante —con deseo de enseñanza, de transmisión—, habrá preguntas. Si solo hay respuestas no hay enseñanza sino profesor. Discurso y por tanto relación de maestro, de maestría, o de discurso universitario desde quien tiene el conocimiento que se dirige hacia quien no lo tiene. De manera que el que haya pregunta es equiparado por Lacan a que haya deseo —de enseñanza, de aprendizaje, de analista—. El Deseo surge a través de tres momentos, uno inicial de goce, uno de angustia y finalmente el de deseo propiamente. Entonces, el sujeto barrado, es decir deseante, es el efecto de una operación que participa de tres

tiempos: el goce, la angustia y el deseo. El deseo es el resultado ulterior al atravesamiento de la angustia. Lacan sitúa, por tanto, a la angustia en una brecha que existe entre, y que se puede dirigir, del goce al deseo (Lacan, 1962-1963 p 225, ALI, 2004). Fundado sobre el atravesamiento de la angustia es que el sujeto con deseo se constituye. Es decir, la angustia media entre el goce y el deseo.

De manera que el lugar de la angustia no es cualquier lugar, ni accidental, ni casual, ni indiferente, es uno y bien definido: es el lugar que media la producción del deseo. Y aquí es que el objeto *a* es menester. “El goce no conocerá (no llegará) al Otro sino a través del resto, objeto *a*, con el que no habrá manera de operar”⁴⁹ (Lacan, 1962-1963 p 226, ALI, 2004) por lo cual avanzando en sentido inverso o retrocediendo, antes de la angustia está el goce, y hacia la dirección opuesta, la angustia enmascara al deseo.

Es decir, Lacan complejiza, en y para su enseñanza, la idea heideggeriana de que es en la angustia en donde o cuándo “se hace patente la nada” (Heidegger, 1929, p. 70). Esta nada es la indeterminabilidad, desde Heidegger y la cercanía a la experiencia de lo real, desde Lacan. La angustia aparece como la respuesta inevitable, automática a la incertidumbre del lugar que se ocuparía en el deseo del Otro, para el Otro, lugar de objeto, y de objeto de goce. Esta incertidumbre se aproxima a la indeterminabilidad heideggeriana. Angustia mediana entre el goce y el deseo. No es posible entrar en relación con el Otro, acceder a él, sino atravesando la angustia, así esta deviene inevitable, elidida pero no por eso evitada.

¿Qué significa atravesar la angustia? Pues para el psicoanálisis lacaniano: es el acceso no al goce sino al Otro, que es todo lo que queda a partir del momento donde el sujeto desea hacer su entrada en el Otro.⁵⁰ Esto es decir que la angustia tiene una inevitable relación con que el sujeto se proponga como deseante, o, dicho de otra manera: dicho de otra manera: es que al “proponerme como falta de *a* y así abrir la puerta al goce de mi ser” (Lacan,

49 “la jouissance ne connaîtra pas l’Autre, A, sinon par ce reste *a*, que, dès lors, pour autant que je vousai dit qu’il n’y a aucune façon d’opérer avec ce reste” (Lacan, 1962-1963, p 226 ALI, 2004).

50 c’est l’accès, non pas à la jouissance, mais à l’Autre, que c’est tout ce qui reste, à partir du moment où le sujet veut y faire, dans cet Autre, son entrée (Lacan, 13 de marzo de 1963, ALI, p. 232).

1962-1963/2006, p 195), y al hacer del otro, *a*, se desencadena en él, por mi causa, la angustia. De ahí se podría pensar el aforismo: solo el amor permite al goce condescender al deseo (Lacan, 1962-1963/2006, p 194), no sin pasar por la angustia.

Sin dejar de pasar por la angustia; el otro quiere mi angustia, quiere gozar de mí, quiere mi goce, de manera que no puede el sujeto evitar estar en el lugar de objeto, ser el objeto del otro, con su consecuente carga de angustia. Lo que conduce a Lacan a retomar las posiciones de *erastés* opuesto a *erómenos*. Tema que, si bien tiene su mayor desarrollo en el seminario sobre la *Transferencia en su disparidad subjetiva* (1960-1961), aparece de nuevo aquí en cuanto al que, desde una posición activa (*erastés*), busco hacer del otro (*erómenos*) un objeto *a*, lo cual va a desencadenar su angustia. Entonces el aforismo que solo el amor —vía la sublimación— permite al goce condescender al deseo plantea el asunto del amor.

Es decir, que el amor podrá sustituir eventualmente a la angustia en su lugar medio entre goce y deseo, de todas maneras, pasando por la falta. Falta que posibilita el deseo justamente, no sin pasar por la angustia, pues no hay deseo pensable que no involucre la castración. El amor, entonces, “Proponerme como deseante, *ερωω*, es proponerme como falta de *a* [...] es por esta vía que abro la puerta al goce de mi ser” (p. 233),⁵¹ tiene una relación directa con el deseo, con el proponerse el sujeto como deseante, sin embargo, la traducción para *ερωω*, es amar.

Recordemos que:

su deseo, el hombre siempre ha de buscarlo en el lugar del Otro como lugar de la palabra, y por eso el deseo es un deseo estructurado en dicho lugar del Otro. [...] Aquí tenemos, en ($\$ \diamond a$), el fiador y el soporte del deseo, el punto donde éste se fija en su objeto, que, muy lejos de ser natural, siempre está constituido por una determinada posición adoptada por el sujeto respecto del Otro. Con ayuda de esta relación fantasmática es como el hombre se orienta y sitúa su deseo. (Vargas, 2020, p. 78)

51 "me proposer comme désirant, *ερωω*, c'est me proposer comme manque de *a* [...] c'est par cette voie que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être" (Lacan, transcripción de la ALI, 1962-1963, p. 233).

Heidegger destaca que, en un mundo regido, controlado, organizado a partir de la técnica, la inquietud por el hacer, el cuestionamiento por la manera de existir no encuentra ni más espacio ni más señales de las cuales asirse. El pensamiento que calcula el éxito o el fracaso reemplaza la posibilidad de la vacilación, la búsqueda y la duda. El planificar y ejecutar sustituyen la posibilidad deseante, el *eron*, (*ερων*), el amar. Al ente humano el mundo organizado a partir de la tecnología —y del mercado—, le dice lo que tiene que desear, todavía incluso lo que debería amar, y le ofrece la manera de lograrlo a través de los canales del pensamiento calculador:

aparatos y automatismos han logrado ocupar casi la totalidad de la esfera en que se desenvuelve la existencia, al igual que han podido modificar exitosamente la visión que el hombre tiene con respecto a su propio modo de habitar el mundo. (Martin de Blassi, 2022, p. 383)

El significado de habitar está aquí remitido por el autor, a la conceptualización heideggeriana para quien habitar no está separado de pensar ni de lo que humaniza propiamente el habitar (1951).

Esquemmatizando esto es: 1) Pueden habitar solo los mortales en cuanto su “singularidad ontológica radica en el habitar la tierra sabiéndose finitos” (Pérez, 2018, p. 214). 2) El mortal une, reúne, recoge, recolecta, colige, en lo simbólico cuatro elementos: cielo, tierra, mortales, divinos. 3) El mortal acontece, produce. 4) El construir se entiende como inherente al habitar humano (Heidegger, 1951).

Interpretamos entonces que en el habitar se incluye, por supuesto, la construcción de lo simbólico, que a la vez apunta, en un hermoso uso de la metáfora, hacia cuatro sentidos básicos; la finitud, incompletitud o apertura, que sin embargo justamente le permite el acontecer, el producir, crear, recibir acontecimientos. La posibilidad de relacionarse, siempre, para todo ser de lenguaje será en un construir-habitar específico propio. Esto es lo que Heidegger resalta en la noción de *Heimat*, la tierra natal, patria, lugar de arraigo, que pensamos posible equiparar con anclaje simbólico.

Diremos que la posibilidad misma de construcción de su subjetividad se modifica, sino se pone en sí en cuestionamiento, bajo el orden del pensamiento calculador, bajo el régimen de la técnica y la tecnología. Pues a través de ella, todas, todas las respuestas se afirman posibles, en un andamiaje sin agujeros hecho de enunciados certeros, comprobables como correctos, que dan forma a un muro impenetrable que sostiene un sistema rotundamente mercantil. De modo que la indeterminabilidad angustiante de la nada, se sustituye por una única determinación.

Adicionalmente, “la técnica no se puede controlar sin caer en su mismo circuito de dominación” (Martin de Blasi, 2022, p. 381), por lo cual los intentos de solución no pueden salir de la misma lógica calculadora impuesta por la tecnología y el mercado. El sujeto entonces deviene dispositivo. Susceptible de conexión, desconexión e hiperconexión. La existencia se convierte en parte minúscula del gran mecanismo productivo que dispone de sus elementos en función de objetivos ajenos en realidad a cada subjetividad particular humana. Sin embargo, esto es desconocido para cada uno, quien, está inmerso en la más grande estructura, desconociéndolo. Es decir, ignora las causas de sus emociones, de sus motivaciones y aún de su angustia y sus sufrimientos. Pero siente. Cuenta con algo desconocido, dentro de sí, que le fastidia.

Heidegger insiste en un cambio esencial producido por el dominio del pensamiento calculador, el que el pensamiento meditativo se sienta y se utilice como optativo, que se lo emplee como una herramienta que se puede tomar y abandonar. Con lo cual, la estructura básica del ser que es la posibilidad de interpretar, de encontrar y de construir sentido en lo que vive de manera cotidiana, disminuya, se distorsione hasta perderse. A esto, la respuesta propuesta por Heidegger es la serenidad, el estado de ecuanimidad, de calma, que permite el pensamiento meditativo.

Serenidad que no apaga, no taponar, no clausura la angustia. Serenidad para soportar la transferencia. Serenidad para tolerar el surgimiento de la angustia, para aceptar su producción, sus embates y su fluir en el análisis, sin evitar sentir ni su lugar, ni su importancia, ni sus significados. Porque estar serenos ante la angustia es consustancial al deseo en su metonimia. Serenidad fren-

te al enfurecido mar del deseo. Serenidad entonces, próxima a la persistencia, a una muy particular ecuanimidad frente a lo loco del deseo inconsciente, ausente de cálculo, de coherencia frente a las condiciones de la vida construidas por el sujeto inmerso en su otredad, sobre todo en la otredad de lo consciente.

Referencias

- Alemán, J. y Larriera, S. (2009). Desde Lacan: Heidegger. Turolero. Disponible en: <https://docer.com.ar/doc/x1xsen1>
- Cambon, F. (2011). Camino con Heidegger, no sin Lacan. Virtualia 23. <http://www.revistavirtualia.com/articulos/316/estudios/camino-con-heidegger-no-sin-lacan>
- Cancina, P. (2008). Investigar en Psicoanálisis. Homo Sapiens.
- Chemama, R. y Vandermersch, B. (1996). Diccionario del Psicoanálisis. Amorrortu.
- Corominas, J. (1987). Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana. Gredos.
- D'escragno Cardoso, M. (2010). Sobre a função doutrinal da leitura lacaniana de Heidegger no seio do projeto de retorno à Freud. II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Etimologías.de Chile. (s. f.). Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?angustia>
- Fernández Couto, (s. f.). Referencias a Heidegger en Lacan. Revistas Universidad Nacional de Córdoba. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/7654/8638>
- Freud, S. (2012). Trabajos sobre metapsicología [1914-1916]. Obras Completas. Tomo XIV. Amorrortu Editores.
- Freud, S. (2012). Inhibición, síntoma y angustia [1926]. Obras Completas. Tomo XX. Amorrortu Editores.
- Frydman, A. (2012). Al encuentro de Heidegger en Lacan. Revista Borromeo, 3, 1186-1192.

- Heidegger, M. (s. f.). Ser y Tiempo [1927, Traducción de Rivera]. Edición electrónica, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Heidegger, M. (2006). El Ser y el Tiempo [1927, Traducción de Gaos]. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1949). Was ist Metaphysik? [1929]. V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). ¿Qué es metafísica? [1929, Traducción de Urrutia]. Universidad de Chile. Disponible en: Repositorio UCHILE <https://repositorio.uchile.cl>
- Heidegger, M. (s. f.). ¿Qué es metafísica? [1929, Traducción de Zubiri]. Universidad Javeriana. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co>
- Heidegger, M. (2003). ¿Qué es metafísica? [1929, Traducción de Cortez y Leyte]. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (s. f.). Serenidad [1949]. Disponible en: <https://apuntesfilosoficos.cl/textos/Heidegger%20-%20Serenidad.pdf>
- Heidegger, M. (1951). Construir Habitar Pensar. Disponible en: https://wiki.ead.pucv.cl/images/archive/7/70/20111011141115!Construir_habitar_pensar_heidegger.pdf
- Karothy, R. (2003). Heidegger y Lacan. Disponible en: <http://www.efba.org/efbaonline/karothy-06.htm>
- Kripper, A. (2015). Referencias heideggerianas en “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre ‘La Negación’ de Freud” y “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre ‘La Negación’ de Freud. VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://www.academica.org/000-015/780>
- Kripper, A. (2014). Motivos heideggerianos en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.academica.org/000-035/652>
- Kripper, A. (2014). Referencias heideggerianas en “el Psicoanálisis y su enseñanza”. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de

- Psicología - Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.academica.org/000-035/653>
- Lacan, J. (1955). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis [1953]. Escritos 1. Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). La angustia [1962-1963]. El Seminario. Libro 10. Paidós.
- Lacan, J. (2004). L'Angoisse [1962-1963]. Transcripción de la Association Lacanienne Internationale.
- Lacan, J. (2008). El Reverso del Psicoanálisis [1969-1970]. El Seminario. Libro 17. Paidós.
- Lang Master (s.f.). Prefijos y sufijos. Disponible en: <http://download.lang-master.cz/grammar/sp-sp/german2/grammar/sec03/par24.htm>
- López, H. (2004). Lo fundamental de Heidegger en Lacan. Disponible en: https://www.academia.edu/11818927/LO_FUNDAMENTAL_DE_HEIDEGGER_EN_LACAN?auto=download
- López, H. (2011). Lo fundamental de Heidegger en Lacan. Letra Viva.
- Lutereau, L. (2011). Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y Psicoanálisis en *AffectioSocietatis* 8 (14). Disponible on line en: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/view/9505/8760>
- Martin de Blassi, F. G. (2022). Heidegger y la hermenéutica de la serenidad. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 19, 377-394. <https://doi.org/10.22370/rhv2022iss19pp377-394>
- Meira, O. (2009). Heidegger, Lacan, Heidegger. *Letra Viva*.
- Pérez, J. (2018). Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken) *Daimon*, 73, 212-216. <https://doi.org/10.6018/285311>
- RAE. (s. f.) Diccionario del Español. Disponible en: <https://dle.rae.es/>

Compilador y editor: María Isabel Durango J.

Acerca de los autores:

Claude Landman. Psiquiatra, psicoanalista en París. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Decano de la EPhEP. Responsable de la publicación del Journal Français de Psychiatrie (JFP), publicado por Éditions Érès. Ex presidente de la Asociación Lacaniana Internacional.

Carlos Tipán M. Psicólogo Clínico, psicoanalista. Candidato a Doctor en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro de la Asociación La Letra. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP). Docente investigador de la Facultad de Psicología PUCE.

Iván Sandoval C. Psiquiatra, psicoanalista. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI). Miembro de abcdario Freud ↔ Lacan. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP). Docente del posgrado de Psiquiatría de la Universidad Central del Ecuador.

María Isabel Durango J. Doctora en Psicología, psicoanalista. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI). Miembro de abcdario Freud ↔ Lacan. Coordinadora académica y Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP). Docente investigadora de la Facultad de Psicología PUCE.

Francisco Jaramillo T. Magister en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis, psicoanalista. Miembro de la Asociación La Letra. Miembro del grupo LaTE en España. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l' École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP). Docente investigador de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Marie-Astrid Dupret Doctora en Filosofía (PhD), psicoanalista. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional (ALI). Miembro de la Asociación La Letra. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l' École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP).

Felipe Bastidas L. Magister en Literatura, psicoanalista. Miembro de la Escuela Freudiana del Ecuador. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies.

Luis Iriarte P. Doctor en Psicología, psicoanalista. Asociado a la Nueva Escuela Lacaniana en Guayaquil. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l' École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP). Docente investigador de la Universidad Indoamérica.

Stéphane Thibierge. Doctor en psicología y psicoanalista en París. Presidente de la Asociación Lacaniana Internacional. Antiguo alumno de la Escuela Normal Superior en París. Profesor de la Universidad París VII, Denis Diderot. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPhEP).

Virna Pinos Z. Magister en Política Social para la promoción de la infancia y la adolescencia, psicoanalista. Analista miembro de la Asociación Lacanaiana Internacional. Miembro de abcdario Freud ↔ Lacan. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Docente investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Omar Guerrero A. Máster en psicología clínica con especialización en psicopatología y psicoanálisis y psicoanalista en París. Vicepresidente de la Asociación Lacaniana Internacional. Enseña en la escuela de la Asociación a la que pertenece y es profesor en universidades e institutos de formación para trabajadores sociales e intérpretes. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP).

Pierre-Yves Gaudard. Antropólogo. Doctor en Sociología. Master en psicología clínica y psicopatología y psicoanalista en París. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Director de enseñanza de l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Docente de la Université de Paris - Cité. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Jefe de redacción del Journal Français de Psychiatrie (JFP), publicado por Éditions Érès.

Graciela Ramírez I. Psicóloga Clínica, psicoanalista. Candidata a Doctora en Psicología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Magister en Ciencias Sociales. Magister en Lingüística. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP).

des en Psychopathologies (EPHEP). Docente investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Jean Paul Beaumont. Psiquiatra y psicoanalista en París. Ex presidente de la Asociación Lacaniana Internacional de la que es miembro. Actual miembro del directorio de la Asociación. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Jefe de redacción del Journal Français de Psychiatrie (JFP), publicado por Éditions Érès.

Jean Marc Faucher. Psiquiatra de hospitales y psicoanalista en París. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP).

Yolanda Vega C. Psicóloga Clínica, psicoanalista. Candidata a Doctora en Psicología por la Universidad Nacional de la Plata. Magister en filosofía y especialista en psicoanálisis, sociedad y cultura. Analista miembro de la Asociación Lacaniana Internacional. Miembro de la Asociación Grupo La Letra. Docente de la Maestría en Psicología Clínica con mención en Psicopatología y Psicoanálisis de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en convenio con l'École Pratique des Hautes Études en Psychopathologies (EPHEP). Docente investigadora de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

ÍNDICE

Sobre el <i>curuchupa</i> y el <i>ser tranquilo</i> <i>Carlos Tipán M.</i>	7
Sobre la así llamada “formación psicoanalítica” <i>Iván Sandoval Carrión</i>	17
Una dificultad de origen <i>María Isabel Durango</i>	31
Algunos encuentros y desencuentros entre la Psiquiatría y el Psicoanálisis en el Ecuador <i>Francisco Jaramillo Tejada</i>	43
Aflicciones y espanto, notas de etnopsiquiatría andina <i>Marie-Astrid Dupret</i>	55
De sutilezas y agudezas <i>Felipe Bastidas López</i>	77
Tres versiones del síntoma en la obra de Jacques Lacan <i>Luis Iriarte Pérez</i>	83
Simbólico, real, imaginario: a propósito de la entrevista clínica <i>Stéphane Thibierge</i>	101
Cómo se transmite un nudo. De una probable discapacidad/autismo a la salida hacia el deseo <i>Virna Pinos Zárate</i>	115
La autoridad del amo <i>Omar Guerrero</i>	131
Para una crítica maussiana y lacaniana de la eficacia simbólica <i>Pierre-Yves Gaudard</i>	151

Psicoanálisis, psiquiatría y feminidad
Graciela Ramírez Iglesias.....165

Una ética basada en el real
Jean Paul Beaumont173

Nuestros queridos discursos, la paz de la tarde y el ruiseñor
Jean Marc Faucher.....183

La serenidad y la angustia: Heidegger, Lacan
Yolanda Vega191



Pierre-Yves Gaudard
Director de docencia
École Pratique des hautes Études en Psychopathologies

Lacan, verdadero artífice del retorno a Freud, no denuncia la contención social de las pulsiones y, de una manera general, lo que obstaculiza el acceso al goce; al contrario, insiste en la importancia de la ley y de lo prohibido. Lo que es más, él muestra que el mismo Freud -con la segunda tópica y el segundo dualismo pulsional- se inclina, cada vez más, a pensar que no es la contención social de las pulsiones lo que engendra la represión, sino que, al contrario, es la represión lo que está primero. Así, la familia y la sociedad en tanto creaciones se edifican a partir de la represión y no de los avatares de la contención social: "La glotonería con la que [Freud] designa al superyó es estructural, no un efecto de la civilización, sino un malestar (síntoma) en la civilización" (J. Lacan, Televisión, 1973). Esto no sólo abre la perspectiva, sino que también proporciona un marco al presente trabajo, que reúne textos de autores ecuatorianos y franceses.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

edi
PUCE

ephep

ISBN: 978-9978-77-716-9



9789978777169
