

Clínica y acontecimiento



*La práctica psicoanalítica en la
época de las lógicas neoliberales*

Jairo Gallo Acosta



EDICIONES
CÁTEDRA LIBRE

CLÍNICA Y ACONTECIMIENTO

*La práctica psicoanalítica en la época
de las lógicas neoliberales*

JAIRO GALLO ACOSTA

Ediciones Cátedra Libre

2019

*Desde mis padres hasta mis hijos, pasando por mí
esposa, con ellos esto ha sido posible*

Clínica y acontecimiento

La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales

ISBN: 978-958-98548-8-4

Primer edición, febrero de 2019

© Jairo Gallo Acosta

De esta edición

2019, Ediciones Cátedra Libre

Bogotá-Colombia

www.catedralibremartinbaro.org

catedralibremartinbaro@gmail.com

Edición a cargo de Edgar Barrero Cuellar

Corrección de estilo:

Fabio Acevedo

Diseño de carátula y diagramación:

Carlos Cepeda Rios / www.carlosalguien.com

Se permite la reproducción parcial o total de éste libro siempre y cuando se conserve el principio ético-político de citar la autoría de las ideas aquí expuestas.

Impresión:

Alternativa Gráfica Ltda.

Bogotá-Colombia

Impreso en Colombia / *Printed in Colombia*

Contenido

PRESENTACIÓN	7
PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	21
Capítulo 1	
La clínica psicoanalítica como acontecimiento	29
Capítulo 2	
Clínico y político	51
Capítulo 3	
La clínica como una práctica therapeutike tragicómica	79
Capítulo 4	
Clínica, palabra y escucha	93
Capítulo 5	
Las demandas en la clínica contemporánea	111
Capítulo 6	
La clínica como acompañamiento psicosocial: El cuidado de sí y de los otros	143
Capítulo 7	
De los imposibles en la clínica psicoanalítica y las instituciones	159

PRESENTACIÓN

• Para qué escribir un libro sobre clínica cuando asistimos a la época de un “hombre sin inconsciente”, donde se prefieren coachs que nos digan qué hacer y protocolos que calculan el bienestar de las personas? ¿Para qué escribir una centena de páginas sobre la práctica psicoanalítica en un momento donde la educación está siendo privatizada y reducida a una fábrica de subjetividades dóciles que acepten la máxima de nuestra época “enriquécete, la finalidad de una vida es la ganancia”? ¿Para qué escribir sobre psicoanálisis en un lugar donde la política está capturada por la indiferencia al espacio público y los medios han hecho su labor de indiferenciar las propuestas y alternativas políticas con la finalidad de que todo siga igual?

Se trata entonces de las tres profesiones imposibles freudianas: curar, educar, gobernar. Jaques Lacan formalizó estas profesiones como discursividades por medio de sus “cuadrípodos” y los llamó los “cuatro discursos radicales”. Pero ellos son cuatro

y no tres. Los primeros coinciden con tres imposibles: discurso del amo (es imposible gobernar), discurso de la universidad (es imposible educar) y discurso del analista (es imposible curar). Se revela así un cuarto imposible: desear (discurso de la histeria). Y bien, *es justo por deseo que alguien sostendría las tareas imposibles*. Lo específico de los humanos es un “más allá del principio del placer” pero no sin placer. Hablamos del goce, un placer que quiere ir más allá de sus límites para realizarse como dolor o de una experiencia inquietante que mezcla el dolor con el placer. Pero también hablamos del deseo, un movimiento incesante que soportaría –sin instalarse en la lógica del sacrificio– atravesar grandes tramos de dolor. ¿Y cómo explicar que se apueste una y otra vez por algo que fracasa? ¿Cómo dar razones para sentarse frente a una computadora y escribir durante centenas de horas?

Este libro es un libro sobre el deseo. Un deseo de otra cosa. Nuestro deseo es singular y tarda a veces años en aclararse. No por ello es menos terco. Si caemos en la tentación de justificarlo, si nos enredamos en darle razones a otros sobre él o si nos da pereza llevarlo a sus últimas consecuencias entonces el deseo desiste y se apaga. Hablamos de la ética de los bienes o el “bien-estar” como lo llama el autor. Se trata entonces del *American Way of Life* cuyo horizonte es vivir bajo el principio del placer. Pero mientras que la conveniencia adormece, el deseo nos despierta. Es un despertar particular y que a veces necesita de alguien que lo sepa leer, de alguien que sea cómplice con él. Este es entonces un libro que tiene como motor y también como finalidad *despabilarse*, no permanecer adormecidos por la inercia de la política, la educación y la cura. Es, en definitiva, un deseo de otra política, otra educación y otra manera de curar.

Todas ellas, desde luego, tareas imposibles, pero en las que se falla cada vez mejor. El autor conduce su deseo de otra cosa y nos propone alternativas, otras formas de vivir tareas comunes que incluyan al otro. Y esto no se hace por sacrificio u orientado por el placer inmediato. El autor seguro ha sido tocado por momentos en que ha experimentado el entusiasmo de organizarse con otros sin que la ganancia sea su finalidad, ha vivido la alegría de encontrar algo inesperado por el rigor científico o ha hecho de lo más extraño de la vida una interrogación que le ha abierto nuevas puertas. Si el deseo es la cifra insondable de la lengua sobre nuestros cuerpos, el encuentro con una política desinteresada y lo inesperado del descubrimiento científico son lo que alimenta dicho deseo.

Los siete ensayos reunidos que comprenden este libro constituyen un trabajo importante de psicología crítica. Que no se sorprenda el lector de tal sintagma, sino que más bien se interroge –tal como lo hace el libro– sobre el confinamiento que se ha hecho de la psicología al campo laboral. Esto último es un eufemismo por supuesto: la psicología ha estado desde hace mucho tiempo al servicio del dominio de unos sobre otros. Hoy no se le dice así porque se le oculta bajo la máscara de la democracia, brazo ideológico de la economía de mercado. Digámoslo así: no puede haber un dominio directo, entonces la psicología es necesaria para hacernos aceptar que nuestro único horizonte es tasar todo en términos numéricos. O lo que es lo mismo, una vez que se expresa algo en un número, deviene mercancía y entonces entramos en el campo del dominio la oferta y la demanda. La evaluación es lo de menos. Nada gratuito. Nada de emancipación.

Es así que es una impertinencia –usando el término de nuestro querido autor– querer pensar de manera rigurosa una psicología que libere a los humanos, que pueda dar cuenta de que el humano no está confinado al mundo de la mercancía, sino que hay algo de gratuidad en lo que hace –no es otro el nombre del deseo. Eso es lo que es un acontecimiento: que la clínica psicoanalítica va a contrapelo de la psicología de la salud y las lógicas neoliberales. Una vez que Freud encuentra de manera sintomática, de manera lateral, dar cuenta de mucho del quehacer humano en términos dislocados del eje normalidad-patología, la psicología no puede ser la misma. Empeñarse en hacer de la conciencia el centro de lo psíquico es tan obsoleto y poco riguroso como hacer física newtoniana o biología lamarckiana después del acontecimiento Einstein y el acontecimiento Darwin. ¿Qué es la psique y lo humano después de saber que el humano no busca necesariamente su bien, que sus actos exceden a sus intenciones o que el deseo se resiste a la utilidad? Hacer psicología después de estos encuentros es cuando menos patético, por no decir risible y poco científico. De esto es de lo que trata este libro: de impertinencia y de una forma de pensar lo psíquico de manera más compleja, más sutil y por lo tanto menos ingenua.

Lo que el lector verá a continuación será el cuestionamiento de orientaciones, supuestos y conceptos de la psicología que buscan parchar las inconsistencias y seguir concibiendo lo psíquico como una totalidad centrada en la conciencia y la racionalidad (neoliberal por supuesto). En este sentido, coaching, new age y neurociencias son lo mismo. ¿Y cómo hacen para sostener tal postura? Sus únicas armas son el empirismo del dato ingenuo y el desmontaje de lo conceptual. O lo que es lo mismo: la consig-

na “no pienses y acepta el mundo como es”. Entonces el lector no verá únicamente una tarea negativa (necesaria y urgente) de crítica, sino una orientación distinta: una clínica de la escucha, una intervención por medio de la palabra, la introducción de conceptos que darían cuenta de manera más fina y rigurosa de fenómenos psíquicos y, en definitiva, una manera de hacernos cargo de nosotros mismos y de otros que no pase por el dominio y la necesidad, sino por la elección de nuestras identificaciones, la orientación por el deseo y la apuesta por actos que no sabemos bien a donde nos llevarán, porque ¿no nos mentiría quien afirma que es dueño de las consecuencias de sus actos? Y este es un dato clínico esencial: un psicoanalista lee en la historia de un analizante qué actos fueron actos de cobardía y no asumieron sus consecuencias, pero también intentos tímidos y titubeantes de hacer valer un deseo desconocido para el propio analizante. La clínica psicoanalítica es una clínica del deseo, de un deseo enigmático se lea en retrospectiva y que pueda asumirse hacia atrás y hacia delante las consecuencias imprevisibles de lo que se hizo (tímidamente, cobardemente, titubeantemente, reculando, decididamente o intermitentemente) y de lo que se hará. Entonces este es un doble libro: uno crítico y uno libro que propone una orientación alternativa.

Para ello el autor pasará por conceptos como, la angustia, el deseo o el superyó. Articulará de igual manera el pensamiento de Michel Foucault y pondrá a trabajar las críticas de Bin-Chul Han. También circulará por un aparato etimológico necesario para refinar distinciones cruciales: *therapeutiké*, distinción entre *taceo* y *sileo*, *praxis*, *techné* y *kínesis*. Así mismo, se despliega una crítica de la política de la identidad como productora de proce-

sos de segregación que son correlativos a la economía del mercado, por el cuestionamiento del ideal de eliminar el conflicto y por toda una serie de indagaciones sobre la clínica en las instituciones, su importancia para la política, la problematización y rectificación de lo que entendemos por educación así sus interesantes consecuencias en el acompañamiento psicosocial.

Finalmente, verá ante sus ojos el lector articulaciones con otros saberes ya que es “fundamental para una interdisciplinariedad cada vez más necesaria en una clínica que tenga en cuenta el contexto social”. Y es que sólo así el deseo de nuestro autor lo llevará a cumplir los tres objetivos que explicita: una propuesta psicoanalítica institucional, transformar la escucha del dolor para que no devenga sufrimiento y ofrecernos herramientas para pensar la cotidianeidad colombiana. La clínica como acontecimiento atraviesa así tanto a la Viena de Freud como a los hospitales de Bogotá, las plazas de Medellín o las plazas de Cali.

*Carlos Gómez Camarena*¹

1 Doctor en Psicoanálisis por la Universidad Paris 7 Diderot y académico del Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Practica el psicoanálisis desde 2010.

PRÓLOGO

Jairo Gallo Acosta, natural de Barranquilla e residente em Bogotá, costuma enfatizar sua origem já no momento em que se apresenta a outros; e não foi diferente comigo, por ocasião do nosso primeiro encontro, quando participei de uma mesa-redonda sobre Acompanhamento Terapêutico (AT) no Centro de Pós-graduação de Ciências Humanas da Universidade Nacional da Colômbia. Ele veio a mim, perguntou-me se era o Maurício e apresentou-se: “Sou assim mesmo, falo com os braços; é porque sou de Barranquilla, lá no Caribe!” E lá estava ele com roupas coloridas, sorriso largo, exalando espontaneidade e interesse, o que destoava do clima bogotano, sempre um tanto acinzentado, ou da sobriedade institucional própria ao local do nosso primeiro encontro.

Aquele encontro marcou a forma como passei a vê-lo também como autor, por seu caloroso estilo caribenho de gestos e expressões amplas, o que também passou a caracterizar para

mim sua produção intelectual como psicanalista e docente universitário. Explico melhor: aos poucos – Jairo ajudou na construção desta percepção –, pude entender um pouco mais acerca da inserção da psicanálise na cidade de Bogotá, reconhecendo que quase não se fala dela nas graduações em psicologia; assim como inexistente ali um programa de pós-graduação em psicologia clínica, orientado pela concepção de homem da psicanálise; e, ainda, observa-se a quase ausência de colegas colombianos que se proponham a trabalhar temas de grande interesse também para o campo, tais como: as consequências da alta concentração de capital econômico nas mãos de poucos, na contemporaneidade; os mecanismos complexos e perversos da produção de riquezas e a exclusão social; bem como sobre as relações entre a psicanálise e a comunidade e suas políticas sociais, suscitando questionamentos sobre os mecanismos históricos da cultura (colombiana e global), com seus efeitos sobre a identidade nacional – implicando um posicionamento de cultura periférica às culturas ocidentais hegemônicas, entre outros...

É neste contexto que vimos brindar a originalidade deste seu mais novo trabalho – *Clínica e Acontecimento / A prática psicanalítica na época das lógicas neoliberais*, que nos traz uma vez mais o Jairo luminoso, lançando-se a temas absolutamente pertinentes para um contexto carente de debates sobre certas subversões dadas na história da psicanálise, mas ainda carente de maiores aprofundamentos no país.

Destaco, então, pontos que condizem com a própria natureza das perguntas que o autor formula, como, por exemplo: É possível sustentar a política da psicanálise e sua direção de tra-

tamento em contextos institucionais com populações economicamente desfavorecidas? Como se posicionar diante do mal-estar produzido pelo atual contexto econômico nas sociedades periféricas – de exclusão e falta de perspectiva de trabalho e de construção pessoal para muitos? Temos aí questões de interesse...e vamos a elas.

O autor parte de uma definição da clínica psicanalítica em que anuncia uma escolha de referencial teórico, quando se propõe articular a experiência psicanalítica como acontecimento. Do que se trata? Orientado pelo ensino de Freud e Lacan, reafirma a pertinência da psicanálise como uma ética que visa, pela escuta do sujeito, a suportar a emergência do real em jogo no laço social, de sorte a sustentar uma oferta de circulação de palavra capaz de amenizar os efeitos desta mesma emergência do real e do mal-estar que acomete as populações vulneráveis.

Há neste princípio um ato orientado pela ignorância dou-
ta, em que se pretende romper com a reprodução de lógicas binárias presentes em nosso mundo contemporâneo, na expectativa de romper com o silêncio oriundo da experiência de violência presente em situações que vivenciamos no dia a dia, na existência de nossos corpos. Rupturas de laços afetivos importantes, desastres naturais ou violência política... infelizmente, também, ocorre em seu país silenciarem-se os corpos e produzirem dor. E como escutar a dor? Sua saída é freudiana, ao constatar que diante das perdas a aposta ética que se faz é pela elaboração do luto; pela via da escuta, ao se respeitar a singularidade do sujeito, assim como o modo particular de articulação dos significantes em sua singularidade –o que nos faz concluir pela

ineficácia da elaboração de um protocolo sobre como elaborar a perda silenciadora de um corpo. Poderíamos pensar em propostas institucionais capazes garantir escuta aos sujeitos, pela via da circulação da palavra, de forma a tratar o sofrimento humano em suas respectivas singularidades?

Jairo avança em sua reflexão acerca do clínico e sua relação com o político, ao localizar uma vertente de repetição – conceito fundamental da psicanálise lacaniana –, e ao diferenciar uma repetição criativa (*Tyché*: quando algo de uma diferença pode emergir) de uma repetição alienada, que leva à inercia na vida cotidiana (*Automatón*: repetição vazia onde nada de novo se apresenta). A partir disso, abre-se outro conjunto de questões: Como amenizar, igualmente, os efeitos dos ideais preconizados pelo *establishment* de sucesso individual, quando um corpo se efetiva como consumidor economicamente bem-sucedido? Quais efeitos aparecem em nossas sociedades com a onda crescente de retorno ao nacionalismo, no mundo? Quais serão os efeitos da aniquilação das lutas em favor das diferenças entre os indivíduos? Ou ainda da idealização de um salvador? Como problematizar os efeitos do real oriundos dos conflitos políticos?

A aposta da psicanálise visa a produzir borda a essa vertente do real – *automatón* –, ou a inércia dos corpos devida aos efeitos do social, na perspectiva de produzir bordas ou limites ao gozo do ser – aqui tomados como equivalentes entre si. Mais uma vez, é a aposta em ato de uma escuta que permita circulação da palavra; que dizer, a própria clínica psicoanalítica. Para tanto, o autor se baseia na regra de ouro da psicanálise: a associação livre. Freud, revolucionário, rompeu com a lógica da cau-

salidade mecanicista quando pôde escutar uma paciente cansada de suas interrogações: “Dr. Freud, não me venha com suas perguntas! Deixe-me falar de minha dor!” Momento histórico da psicanálise! Freud abandonava o viés médico para construir outra posição diante do sujeito do inconsciente. Assim, há um deslocamento de uma verdade, já que Freud abandonou a antiga posição de detentor de uma verdade sobre o outro para uma outra posição orientada pelos desdobramentos éticos inerentes à sua regra de ouro, já que uma verdade é atingida somente por seu portador!

De uma posição ativa para o silêncio... desse modo, o método psicanalítico repousa em uma decisão ética, orientada pela hipótese do inconsciente, na qual aquele que suporta a vertigem da associação livre pode alcançar, por sua conta e risco, algo de sua verdade singular.

Há, neste sentido, uma necessária articulação entre clínica, palavra e escuta, quando Freud também formula a noção de atenção flutuante, conceito presente nas discussões metodológicas da psicanálise. Qual seria o estatuto do silêncio na clínica? Ele, o silêncio, articula-se com uma posição de ignorância douda, uma vez que há o deslocamento acerca da detenção da verdade.

Assim como fez Freud, devemos, na clínica psicanalítica, em ato, nos posicionar como quem nada pode sobre a verdade do outro... A clínica psicanalítica, não sendo uma prática compreensiva do sofrimento do outro, baseia-se nessa oferta subversiva de ser, por si própria, um ato de fala, já que sua oferta é a da possibilidade de tratar a dor daquele que sofre pela expressão

dela mesma, via emergência de fala plena de afetos, articulada à história singular do sujeito. Daí podemos evitar o cinismo e sustentar a ética psicanalítica, uma vez que todos podemos dizer algo de novo sobre nós mesmos. Ou, como dizia Freud, primeiro nos rendemos em palavras, depois em substância!

Podemos, portanto, oferecer escuta psicanalítica a todos que sofrem, inclusive nas situações sociais de exclusão em que se evidenciam demandas importantes. Jairo se pergunta: Do que falamos quando se menciona a aprendizagem? Como se articula a aprendizagem com a pulsão do saber? Veja aí outro constructo teórico freudiano, questões acerca da aprendizagem e seus fracassos, dimensão emocional importante na articulação da experiência acadêmica e seu decorrente desejo de aprender; campo de teorização absolutamente pertinente à dimensão afetiva, na experiência acadêmica. Ou então, como problematizar a experiência de consumo de substâncias psicoativas? Seria possível abordar este tema sem considerar os aspectos econômicos e políticos engendrados na trama de consumo de substâncias químicas? Ou ainda, o que dizer acerca do gozo narcisista, quando alguém opta por se desconectar do laço social para reatualizar uma suposta experiência de prazer em seu corpo? Há, portanto, uma denuncia acerca do autismo contemporâneo do gozo, um gozo que impede o sujeito saber um pouco mais de si mesmo... E o estresse da vida cotidiana? As ansiedades, as dores de cabeça, as manifestações do corpo que podem ser correlatas aos sintomas psíquicos?

Todas essas manifestações de sofrimentos citadas, entre outras, podem ser tratadas pela via da circulação da palavra, pela

via do cuidado de si e do outro. Propõe-se uma clínica como acompanhamento psicossocial, tendo como matiz o cuidado de si e dos outros. O autor resgata, portanto, o que já fora assinalado, na perspectiva de Freud e Lacan, quando ambos diferenciam a ética do bem-estar da ética do bem-dizer, esta última norteadora da intervenção psicanalítica. Foi o que Freud fez quando formalizou a regra de ouro –a associação livre –, ou quando Lacan nos propôs interrogar os significantes e os silêncios encarnados no corpo, conforme a singularidade de cada um, capazes de favorecer a elaboração de algo sobre o próprio gozo.

O autor conclui seu percurso nos oferecendo fragmentos de sua clínica, oriundos de uma prática institucional destinada às crianças e adolescentes inseridos em uma instituição estatal. Uma criança com dificuldades de aprendizagem; um adolescente com história pregressa de internações e institucionalização –corpos silenciados por vivências dolorosas. Tais fragmentos clínicos concluem a travessia ética, teórica, clínica, política do autor, ilustrando sua hipótese de trabalho –a circulação da palavra em contextos institucionais–, neste trabalho necessário à Colômbia, como a todos os países latino-americanos e ao mundo. Em tempo, brindamos também sua teimosia! Boa leitura...

Maurício Castejón Hermann

Attenda, transmissão e clínica em at e psicanálise

São Paulo, novembro de 2018

INTRODUCCIÓN

No esperen nada más subversivo que el propio hecho de no pretender darles la solución.

Jacques Lacan. El Reverso del Psicoanálisis

La práctica psicoanalítica transforma o es nada.

Freud escribió alguna vez que existen tres oficios imposibles: educar, psicoanalizar (curar) y gobernar. Afortunadamente, parece, la práctica que sostengo tiene que ver con los tres. Hace años me dedico al primero: educar. He visto cómo mi madre y algunos de mis familiares llegaban en muchas ocasiones casi derrotados por esa tarea imposible de enseñar en una realidad educativa y social en la que cada vez nos encontramos con que a menos niños y jóvenes les interesa aprender.

La segunda labor la encontré en mi camino cuando comencé a estudiar psicología: psicoanalizar, o hacer psicoanálisis, se complica un poco más en un contexto donde todo apunta a que dicha práctica es un imposible al lado de otras prácticas que resultan mucho más eficaces, efectivas y eficientes. Y la tercera: hace varios años me interesó el tema de lo político y del gobernar, y me lancé en ese tercer imposible freudiano para completar la lista. He visto cómo las apuestas políticas a las que me he confiado desde la teoría son derrotadas por propuestas conservadoras, de extrema derecha, que solo quieren mantener el statu quo. El ejemplo es lo que ha pasado en Latinoamérica en los últimos años, la misma situación que he visto en Colombia año tras año.

Pero hoy agradezco haber recorrido esos tres imposibles y enfrentarme a ese fundamental que puede llamarse la “Angustia de lo Real”. A esos tres imposibles los sostiene uno de ellos, a la manera del anudamiento borromeano que Lacan muestra en su enseñanza. Ese anudamiento es el psicoanálisis, y eso me ha mostrado que no son imposibles irrealizables: lo son para que cada quien le apueste a su imposibilidad. Realizarlos, no para triunfar y ser exitosos, sino para realizarlos en la imposibilidad: y hacerlos posibles.

El psicoanálisis y su práctica no trata sobre lo “interior”, lo “oculto”, lo inconsciente de una persona; aborda las posiciones subjetivas, el lugar que un sujeto ocupa dentro de un discurso, dentro de una cadena de significantes en que ninguno termina por significarlo totalmente. De ahí que escuchar cómo se ubica ese sujeto en ese lugar, dentro de ese discurso, sea la tarea psicoanalítica. El sujeto se desliza entre un significante y otro. Ahí

está el descubrimiento freudiano y lacaniano, en ese desliz, en ese Otro inexistente, en eso inconsciente.

En contraste con el sujeto lacaniano, que emerge en las rupturas del lenguaje (ahí, donde el Otro, está en falta), el sujeto, según Badiou, se localiza en las inconsistencias y rupturas ontológicas.

En contravía de la patologización de la vida cotidiana, enmarcada en un manual como el DSM-V. Este libro pretende hacer otro recorrido, despatologizar la práctica clínica psicoanalítica. Es hora de ir más allá de eso que han llamado las “estructuras clínicas”, que no es otra cosa que la herencia de la medicina del siglo XIX y XX. La única razón por la que esas estructuras clínicas parecen seguir sosteniéndose en la práctica psicoanalítica es que algunos se sienten seguros en esa nosografía, como con un salvavidas, sin el cual se excluirá una práctica. Es hora de acoger lo diverso de cada sujeto, ese objeto pequeño a.

El descubrimiento freudiano del psicoanálisis lo puedo resumir en romper con los diferentes binarios con los que nos gusta ordenar un mundo; sobre todo aquel binario que separa un mundo externo y uno interno. Como la figura topológica de la banda de Moebius, interno o externo, es solo una continuidad.

La impertinencia de una clínica desde el psicoanálisis

La impertinencia, según la Real Academia de la Lengua, proviene de latín *impertinens-entis*, impertinente, lo cual quiere decir un dicho o hecho fuera de propósito. Importunidad molesta y enfadosa. Susceptibilidad excesiva, nacida de un humor desa-

zonado y displicente, como lo suelen tener los enfermos, y por último curiosidad, prolijidad, excesivo cuidado de algo.

Por ejemplo, el psicoanálisis en la universidad es un invitado generalmente incómodo, la relación del psicoanálisis con la universidad siempre ha sido problemática, y cuando no lo ha sido es porque el mismo psicoanálisis ha terminado sacrificando sus conceptos fundamentales —como lo inconsciente—; o lo hace la misma universidad en cuanto su quehacer de construir saberes incluyentes y disciplinas universalizantes.

En 1919, en la creación de la primera cátedra de Psicoanálisis en la Universidad de Budapest, Sandor Ferenczi pregunta a Freud: “¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?” A lo que este responde:

Que la universidad únicamente puede beneficiarse con la asimilación del psicoanálisis en sus planes de estudio. Naturalmente, su enseñanza sólo podrá tener carácter dogmático-crítico, por medio de clases teóricas, pues nunca, o sólo en casos muy especiales, ofrecerá la oportunidad de realizar experimentos o demostraciones prácticas. A los fines de la investigación que debe llevar a cabo el docente de psicoanálisis, bastará con disponer de un consultorio externo que provea el material necesario, en la forma de los enfermos denominados «nerviosos», mientras que para cumplir la función asistencial de la psiquiatría deberá contarse además con un servicio de internación. (Freud, 1992, p.171).

Para Freud el dispositivo psicoanalítico no puede ser un experimento, aunque se pueda hacer un laboratorio donde haya sujetos que se impliquen en él, es decir, sujetos responsables, de ahí su ética.

El psicoanálisis plantea una alternativa frente a las tendencias uniformadoras y estandarizadas de los formatos y protocolos a-críticos y a-teóricos, sin ninguna responsabilidad subjetiva sino con la sustentación de una ciencia “positiva” y “evidente”, de una realidad objetiva e inmodificable, ante la cual la psicología solo tiene que certificar sus prácticas.

El psicoanálisis muestra que la verdad cura porque transforma al sujeto. Sucede que esa transformación en muchas ocasiones no es conveniente —lo contrario a impertinente— para unas lógicas que solo buscan la adaptación de un sujeto (o responsable) a un mundo que a su vez causa los malestares de ese sujeto.

La universidad no forma psicoanalistas, pero sí puede en su impertinencia dejar una molestia, un enfado y una curiosidad en aquellos que transitan en ella; aspecto importante en una época en que parece que todo estuviera dicho, que está todo solucionado, y que los manuales reemplazan a las viejas elucubraciones teóricas sobre el ser, el sujeto y su alma o espíritu, que era toda la pretensión de una filosofía del alma, de la psique, es decir, de una psicología. Pero como nos dice Lacan: “el psicoanálisis no se transmite como cualquier otro saber.” (Lacan, 1992, p. 212).

En la universidad el psicoanálisis es para muchos un saber incómodo, pero en esa impertinencia es también un saber, un saber oportuno; pues ocupa un lugar central como posibilidad

de producción de un sujeto que sujetado al inconsciente es un ignorante docto —a diferencia de lo que proponen muchas teorías donde todos son doctos ignorantes—. Esa ignorancia tiene una función operativa, es la ignorancia docta de un sujeto que sabe, pero voluntariamente ignora hasta cierto punto su saber, para dar lugar a lo nuevo que va a ocurrir. Eso daría cabida a la investigación y soportaría una apuesta por una investigación desde el psicoanálisis en la universidad.

La investigación implica que el sujeto con su pregunta tome posición respecto a un saber, la investigación es la ejecución de un programa de *ex/posición*, como nos dice la psicoanalista argentina Amelia Imbriano:

El trabajo de investigación es de elaboración y articulación de significantes como en el sueño, pero a diferencia de éste, en una investigación se trata de un descifrado del saber textual, no se trata de dar significación a un texto dado o de comprenderlo, sino de tomar posición a partir de un proyecto de trabajo o de una pregunta que formula cada uno. Toma de posición respecto a un saber, que en el proyecto de investigación será de entrada saber textual, que cada investigador debe poner a prueba de la enunciación, empujando la barrera de la represión, franqueando ese no querer saber nada del durmiente y permitiendo la enunciación de significantes que afirman el deseo de saber. El trabajo de investigación es despertar y se trata de lograrlo. (Imbriano, 2002, párrafo 37).

La investigación aquí invita a ser impertinentes y así a asumir un lugar, una posición y allí, solo allí, se podrán plantear

unos interrogantes que ayuden a construir un saber desde ese lugar; y allí y solo allí se podrá elaborar un decir que dé cuenta de ese sujeto y de su quehacer desde el psicoanálisis. Eso sí, todo lugar implica unas consecuencias, una responsabilidad subjetiva que todo sujeto tiene que asumir ubicado en ese lugar.

Referencias

- Freud, S. (1992) ¿Debe Enseñarse el Psicoanálisis en la Universidad? En *Obras Completas*, Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Imbriano, A. (2002). La investigación, el psicoanálisis y la universidad. *Documenta Laboris* (6). Buenos Aires: Universidad Argentina John F. Kennedy. Versión digital disponible en: <http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/imbriano.htm>
- Lacan, J. (1992). *El Seminario, Libro XVII. El Reverso del Psicoanálisis (1969-70)*. Barcelona: Paidós.



Capítulo 1

*La clínica psicoanalítica
como acontecimiento*

Para el filósofo Alain Badiou, la poesía de Mallarmé indica sin rodeos que su método y su lógica son precisamente aquello de lo que el poema inscribe la carencia, o el “callar”, donde el acento ocurre en la ausencia. Eso es lo que este trabajo va a tratar de fundamentar, una práctica que ponga el acento en la ausencia, en el callar, en la escucha.

Lo primero que hay que decir sobre la clínica psicoanalítica es que esta es un acontecimiento, tal y como Badiou plantea el acontecimiento, sobre todo en su texto *“El Ser y acontecimiento”*. Badiou muestra cómo un acontecimiento hace emerger una subversión desde el azar, el sujeto y la ruptura; es un proceso de donde emerge algo nuevo. Es ahí donde también el psicoanálisis, para Badiou, puede ser un acto que dé cabida al acontecimiento. Para ciertas prácticas psicológicas dominantes en la actualidad, la práctica psicoanalítica no debería existir, pues hace parte de una historia que se quiere olvidar en la psicología; pero

el acto psicoanalítico insiste y aparece de una manera súbita e impredecible: surge como acontecimiento.

La clínica psicoanalítica como acontecimiento es un hecho fundamental en una época en la que parece que nada sucede ni sucederá mientras las diferentes prácticas estén atiborradas de formatos, guías y protocolos para alcanzar el ideal de ciencia. Al parecer, los pocos acontecimientos que ocurren en la actualidad se presentan en las iglesias como milagros, aunque el acontecimiento que ocurre en el acto psicoanalítico difiere del acto milagroso religioso; para el psicoanálisis, retomando a Badiou, un acontecimiento está relacionado con un vacío. Este vacío crea una posibilidad en el sujeto, es lo que hace surgir a ese sujeto. El acontecimiento en el acto psicoanalítico instituye una ruptura y permite la posibilidad de un imposible. Sobre esto último un acontecimiento hace agujero, y en ese agujero, a la mejor manera althusseriana, un sujeto es interpelado, emerge, adviene.

Para Badiou, un acontecimiento es “una singularidad universal”; un hecho que, aunque esté anclado en una historia particular, implica algo válido para todos. Y es ahí donde la teoría psicoanalítica lacaniana se hace importante, en esta práctica psicoanalítica cada caso debe estudiarse en su singularidad, con la teoría como acompañante silenciosa en la escucha de ese caso.

¿Qué quiere decir estudiarlo en su singularidad? Quiere decir que esencialmente el interés, la esencia, el fundamento y la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos

límites sensibles, es decir, hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales. (Lacan, 1995, p. 26).

En Freud no se pueden encontrar recetas; y las pocas veces que trata de hacer recomendaciones demasiado puntuales son aquellas en que se equivoca o dejar salir sus prejuicios, olvidando lo que el mismo le dijo una vez a Ferenczi: no adueñarse del paciente, rehusarse a estructurar su destino o a imponerle sus ideales desde una neutralidad activa y responsable. Es algo que aborda en su texto *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1992a).

Como se ve, el precepto de fijarse en todo por igual es el correspondiente necesario de lo que se exige al analizado, a saber: que refiera todo cuanto se le ocurra, sin crítica ni selección previa. Si el médico se comporta de otro modo aniquila en buena parte la ganancia que brinda la obediencia del paciente a esta regla fundamental del psicoanálisis. La regla, para el médico, se puede formular así: "Uno debe alejar cualquier injerencia consciente sobre su capacidad de fijarse, y abandonarse por entero a sus 'memorias inconscientes'"; o expresado en términos puramente técnicos: "Uno debe escuchar y no hacer caso de si se fija en algo." (p. 112).

Consejos que no son consejos. En pocas palabras, Freud hace referencia a lo que él llama "atención flotante", que no es más que prestar a todo cuanto uno escucha la misma atención. Esta regla fundamental de la técnica psicoanalítica arroja al analizante a romper repentinamente con el silencio del analista por medio de su decir. El análisis en este punto busca recobrar la palabra,

pero no cualquier palabra, pues lo que pretende es encontrar en el discurso del sujeto “lo que no se dice”. Al hacer silencio, el psicoanalista no hace otra cosa que representar el silencio del analizante, silencio que lo hará encontrarse con aquello que lo lleva hasta ese lugar; en ese instante el psicoanalista hace función de partero, trayendo a la luz el deseo del analizante.

El silencio promueve los decires del analizante por intermedio de la escucha; estos decires resuenan en el mismo analizante, reconociéndose en esos significantes, en esas palabras plenas¹ que surgen cuando las palabras vacías van cayendo en el vacío que sostiene el silencio: “No hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra más que el silencio, con tal de que tenga un oyente, y que éste es el meollo de su función en el análisis.” (Lacan, 1996, p. 241).

El analista puede sostener esta operación silenciosa al despojarse de todos los saberes (en contravía del saber profesional), dejándose llevar por el silencio para hacer surgir un decir, desde un lugar de no saber, un lugar de docta ignorancia; dejándose llevar por ese silencio hasta la precipitación de un decir. El silencio convoca la renovación de decires, es un acto que relanza la palabra a eso que constituye a cada sujeto, es decir, a su deseo. El silencio permite que las palabras del analizante hagan eco en la escucha del analista.

Antes de proseguir sobre la función del silencio en el psicoanálisis hay que aclarar que el silencio no es la oposición de

1 Las cuales hacen referencia a la verdad del sujeto, es decir, a su deseo.

la palabra. El silencio es el lugar originario de la palabra, esta versión de la palabra procede del silencio, así que el silencio es el núcleo activo de la palabra. Esta diferenciación se afianza en nuestra era al convertir el silencio como algo a combatir, creyendo que entre más se diga, o más se muestre, más se alcanza el objetivo anhelado, que apunta a una sobreinformación. En la actualidad entre más información se acumula más poder se supone alcanzar. Esas informaciones son solo pilas que se pueden acumular indefinidamente apuntando a un goce pulsional, un goce mortífero, la pulsión de muerte freudiana.

El problema no es que esas informaciones existan, sino creer que estas van a solucionar todas nuestras inquietudes; sobre todo aquellas que atañen a nuestro ser, a nuestra existencia. Esas solo se pueden bordear, mas no alcanzar en su totalidad, por aquellos decires que nos constituyen, y a los cuales solo podemos acceder cuando un otro (llámese psicoanalista o no) ejerce esa función de mostrar eso que somos y de lo cual no queremos saber. Por eso lo reprimimos, y por eso es inconsciente.

Pero como hay más ser en el silencio que en un dicho, hay que hacer surgir la palabra verdadera por medio del silencio de la escucha como acto, una actividad que hace surgir a ese sujeto envuelto por muchas cosas, si se quiere, máscaras:

Desde el momento en que la palabra verdadera emerge, mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. Esto significa que no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes. (Lacan, 1997, p.243).

La teorización de Lacan sobre el acto analítico, cuando dice que ese acto es contrario a una profesión (de ahí su escisión de la IPA), es la escucha de una producción de un decir. En el mismo seminario que lleva el nombre de “el acto analítico” llega a decir que este tiene que ver con lo que puede ser enunciado del sujeto, que se llama lo inconsciente, lo que se habla de él; por tanto, el acto analítico debía dirigirse a escuchar lo inconsciente. Me remite a lo que ya hace casi un siglo decía Freud sobre la atención flotante como acto de escucha:

Sin embargo, esa técnica es muy simple. Desautoriza todo recurso auxiliar, aun el tomar apuntes, según luego veremos, y consiste meramente en no querer fijarse (merquen) en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma «atención parejamente flotante», como ya una vez la he bautizado. De esta manera uno se ahorra un esfuerzo de atención que no podría sostener día tras día a lo largo de muchas horas, y evita un peligro que es inseparable de todo fijarse deliberado. Y es este: tan pronto como uno tensa adrede su atención hasta cierto nivel, empieza también a escoger entre el material ofrecido; uno fija {fixieren} un fragmento con particular relieve, elimina en cambio otro, y en esa selección obedece a sus propias expectativas o inclinaciones. Pero eso, justamente, es ilícito; si en la selección uno sigue sus expectativas, corre el riesgo de no hallar nunca más de lo que ya sabe; y si se entrega a sus inclinaciones, con toda seguridad falseará la percepción posible. No se debe olvidar que las más de las veces uno tiene que escuchar cosas cuyo significado sólo con posterioridad (nachträglich) discernirá. (Freud, 1992 a, p. 111).

Lo que llevó a Freud a plantear una práctica de la escucha es haber encontrado en la mirada lo mismo que Michel Foucault subrayaba en varios de sus textos, una vigilancia para el disciplinamiento, el orden y el control, una mirada que fue utilizada en la modernidad para extender (extensiones protésicas) un campo de gobierno sobre los otros para su dominación.

El acto de mirar, o más bien, la visión o el observar en las prácticas psi es una constante; por lo menos el observar comportamientos, la percepción atenta del otro. Las técnicas de observación aquí son eficaces para tal fin, incluso la observación parece ser el primer paso para la labor evaluativa en la práctica psicológica. En el proyecto de las competencias profesionales del psicólogo en Colombia, la evaluación se ubica no solo como una labor importante dentro de lo que “tiene” que hacer un psicólogo, sino como lo único que tiene que hacer, ya que la intervención sigue ajustada a la evaluación (ASCOFAPSI, 2010).

Las lógicas de la práctica psicoanalítica, como ya se dijo, están más cercanas a unas lógicas de la poética que quiere nombrar la ausencia que a las de una disciplina científica que quiere categorizar todo desde unas categorías formateadas. Así como el escultor que quiere quitar cosas, decía Freud en su artículo sobre psicoterapia:

La escultura procede per via di levare, pues quita de la piedra todo lo que recubre las formas de la estatua contenida en ella (...). La terapia analítica, en cambio, no quiere agregar ni introducir nada nuevo, sino restar, retirar, y con ese fin se preocupa por la génesis de los síntomas patológicos

y la trama psíquica de la idea patógena, cuya eliminación se propone como meta. Por este camino de investigación, ha hecho avanzar muy considerablemente nuestros conocimientos. (Freud, 1992b, p. 250).

Freud abandona la sugestión, que para él tiene que ver con agregar cosas, decirles cosas a sus pacientes, y se dedica a escuchar las palabras; por eso desde sus inicios e incluso antes de crear el psicoanálisis abandona la hipnosis y cualquier otra técnica que implique decir o sugestionar a los pacientes, pues quiere extraer más que agregar cosas. Esto último es moda en muchas prácticas psi, donde los expertos que sí saben lo que hay que hacer aparecen en radio, televisión, internet y demás medios diciendo qué hacer. Por qué no pensar una práctica de la escucha de las palabras que nos dicen los otros, que nos dicen los textos, que nos dicen los discursos; incluso una práctica no solo de palabras sino también de silencios, donde un silencio dé paso a una palabra y después esa palabra a un silencio. Así como el sueño de Mallarmé en que hay un blanco final, precioso, donde todas las palabras deben desaparecer, pero no sin antes ser escuchadas.

La escucha del dolor como un acontecimiento

¡No me pregunte, déjeme hablar! Le dijo Emmy Von N. a Freud a finales del siglo XIX, el 12 de mayo de 1889. Emmy le pide a Freud silencio. Esta frase inaugura el método psicoanalítico; solo cuando Freud puede callarse y escuchar a esa mujer adviene el psicoanálisis.

Su respuesta, bastante renuente, fue que no lo sabe. Le doy plazo hasta mañana para recordarlo. Y hete aquí que me dice, con expresión de descontento, que no debo estarle preguntando siempre de dónde viene esto y esto otro, sino dejarla contar lo que tiene para decirme. (Freud, 1992c, p. 84).

En este fragmento del caso de Emmy Von N., incluido en los estudios sobre la histeria, se muestra a un Freud todavía médico tratando de aplicar el método en que había sido formado desde la razón médica, basado en la observación, la clasificación, la búsqueda de una lesión asociada a un posible tratamiento que ayudara a intervenir las alteraciones de la vida anímica. Pero Freud, después de ese encuentro con Emmy Von N., vira hacia una práctica de la escucha; y ante esto surge una pregunta. ¿Escuchar qué?: escuchar los significantes que producen a un sujeto. Aunque ningún significante puede significar al sujeto, el ser del sujeto se desliza entre significantes: “Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”² (Lacan, 2007, p. 165).

Ahora bien, un significante no es una significación y mucho menos uno de esos significados que aparecen en uno de esos libritos que venden por la calle o en los supermercados: “la interpretación de los sueños”, y que dicen qué significan los sueños con ratas o con niños. Eso es otra cosa que poco o nada tiene que

2 Esta frase se complementa con esta otra de Lacan en el seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: “El psicoanálisis no es ni una Weltanschauung, ni una filosofía que pretende dar la clave del universo. Está gobernado por un objetivo particular, históricamente definido por la elaboración de la noción de sujeto. Plantea esta noción de una nueva manera, conduciendo al sujeto a su dependencia significativa.” (Lacan, 2003, p.: 85).

ver con el psicoanálisis. Es una de las diferencias entre un significante y un signo; según Lacan, no se trata de representación ni de sentido sino de significante.

El significante solo adquiere valor en virtud de su diferencia con otros elementos de la cadena significativa, por eso su posible sentido varía según la posición que ocupa dentro de esa cadena. Sin los otros significantes un significante no significa nada; por eso hay que escucharlos a través de los otros significantes de la cadena discursiva. Es ahí donde aparece un sujeto, pero también ahí es donde debe aparecer la escucha, que Freud denominaba “atención flotante”. Escuchar lo flotante de los significantes, las series de significantes vinculados por asociaciones libres, claro está, una libertad bajo palabra, en el decir de Octavio Paz. En otro poema, *La palabra dicha* (Paz, 1989), comenta que hay que escuchar:

LA PALABRA se levanta
de la página escrita.
La palabra,
labrada estalactita,
grabada columna,
una a una letra a letra.
El eco se congela
en la página pétrea.

Ánima,
blanca como la página,
se levanta la palabra.
Anda
sobre un hilo tendido

del silencio al grito,
sobre el filo
del decir estricto.
El oído: nido
o laberinto del sonido.

Lo que dice no dice
lo que dice: ¿cómo se dice
lo que no dice?

Di

tal vez es bestial la vestal.

Un grito
en un cráter extinto:
en otra galaxia
¿cómo se dice ataraxia?
Lo que se dice se dice
al derecho y al revés.
Lamenta la mente
de menta demente:
cementerio es sementero,
simiente no miente.

Laberinto del oído,
lo que dices se desdice
del silencio al grito
desoído.

Inocencia y no ciencia:
para hablar aprende a callar.

Esa última estrofa dice lo que he querido decir en esta primera parte del texto, como decía Freud, el artista nos lleva la delantera. La palabra sin el silencio se degrada, pierde su poder espiritual, por eso hay que hacer silencio y escuchar, como también hay que saber cómo cerrar los oídos para poder escuchar. Es como si la mirada matara la palabra, o la mirada fuera la muerte, como nos dice el filósofo Zizek:

Por esa razón, oírse a uno mismo hablar, como demostró Derrida, es el núcleo mismo, la matriz fundamental del momento en que uno mismo se experimenta como un ser viviente, mientras que su contraparte visual, verse uno mismo mirar, indudablemente representa la muerte. (Zizek, 2015, p. 734).

El callar del silencio es la no la palabra; lo cual no es la ausencia de palabra sino la palabra en toda su plenitud (palabra plena en Lacan). El silencio en el psicoanálisis, paradójicamente, no es ausencia de palabras; como el budismo zen: el silencio es la importancia de la palabra. Por eso su escucha y otra vez la pregunta ¿la escucha de? Escuchar la palabra que pasa por el cuerpo, el sujeto habla con su cuerpo, la palabra pasa por el cuerpo y afecta al cuerpo que la emite, lo afecta somáticamente desde lo Real inconsciente, desde algo que está más allá del principio del placer freudiano, el goce lacaniano.

Pero hay ser cuidadosos, esa afectación no se puede escuchar directamente como si fuera algo que estuviera esperando por nosotros para ser interpretado, la escucha en el psicoanálisis no es una escucha comprensiva. La voz es lo que se resiste al sentido, entonces lo que hay que escuchar es cómo los signifi-

cantes son encarnados en el cuerpo desde la singularidad de cada sujeto; solamente el sujeto a quien se escucha puede dar cuenta de la forma como se encarnan esas experiencias de goce en el cuerpo.

Y una manera de encarnar ese goce en el cuerpo es el dolor. Freud, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1992d), decía: “Acerca del dolor, es muy poco lo que sabemos” (p.159). Después de un siglo seguimos sin saber mucho sobre el dolor. El dolor es ese afecto que resulta de la ruptura brutal de un lazo o vínculo con el otro o con eso amado; no es raro experimentar esas rupturas: separaciones, divorcios, muerte de un ser querido o eventos disruptivos como desastres naturales o violencia política; esta última tan recurrente en un país como Colombia.

Para el psicoanálisis el fenómeno complejo del dolor comienza con una ruptura, continúa con una conmoción psíquica y culmina con una reacción defensiva del yo que intenta detener esa conmoción; función que no cumple, pues en vez de disminuir el dolor lo aumenta.

Lo que engendra el dolor es la valoración afectiva, demasiado intensa, de la representación que está en nuestro interior de la cosa a la cual estábamos ligados y de la que ahora hemos sido privados, sea una parte de nuestro cuerpo o el ser que amamos. (Nasio, 2007, p.40).

Cuando el yo trata de reparar una representación psíquica o la imagen mental de esa parte herida, realiza una sobreinversión que hace que aparezca el dolor. El psiquismo deposita toda su energía en esa representación y eso, en vez de apaciguar el

dolor, lo aumenta por el desequilibrio pulsional que ocasiona y su respectiva reminiscencia. El dolor sería la vivencia emocional correspondiente a la sobreinvertidura de la representación mental de la zona dolorida, en el caso del dolor corporal, o del objeto amado y perdido, en el caso del dolor psíquico. (Nasio, 2007, p.43).

Parecería que el dolor remite a una experiencia subjetiva, una experiencia vivida y sentida que se revive en el presente. Hay que acordarse de que para el psicoanálisis, como decía Freud: “En la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas” (Freud, 1992e, p.70). El dolor es memoria inconsciente, el dolor pasado deja una huella inconsciente que se relaciona con un dolor actual, uniéndose a esa hipersensibilidad causada por el dolor anterior.

El dolor pasado resurgirá de manera inesperada, en otro lugar diferente de la memoria consciente. Puede tener la forma de otro dolor inexplicado, por ejemplo un dolor psicogénico; o bien anclarse en el cuerpo mismo, como una manifestación psicósomática; y otro afecto tan oprimente como la culpa, por ejemplo; o incluso transformarse en una nueva conducta impulsiva o de fracaso. (Nasio, 2007, p. 24).

En la actualidad el dolor se considera como un problema de salud pública en el mundo; un importante porcentaje de la población mundial presenta dolor, según las estadísticas de la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor. En Colombia el 52% de la población colombiana tiene algún tipo de dolor

que requiere intervención, y es el principal motivo de consulta en los servicios de atención en salud. Se estima que solo en Estados Unidos los costos anuales, incluyendo los gastos médicos directos, la pérdida de ingresos, la pérdida de productividad, los pagos por compensación y los gastos por servicios legales, llega a aproximadamente U\$50.000 millones de dólares anuales.

Según la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor este se define como “Una experiencia emocional y sensorial desagradable asociada con daño tisular potencial o real o descrita en estos términos” (IASP,1979). Esta definición del dolor para desdicha de los biologicistas-localizacionistas no remite directamente a un lugar, más bien indica una “sensación” compleja que tiene múltiples componentes.

Desde la neurofisiología se dice que el dolor es un mecanismo de defensa, una señal de alarma para proteger al organismo y aumentar la supervivencia del individuo. En algunas ocasiones el dolor se convierte en una fuente de sufrimiento inútil. Como se mostró, el psicoanálisis tampoco difiere de esta concepción del dolor. Para el psicoanálisis no existe diferencia entre el dolor psíquico y el dolor físico, debido a que “El dolor es un fenómeno mixto que surge en el límite que se establece entre el cuerpo y la psique.” (Nasio, 2007, p.16).

Como reacción de defensa ante el lugar lastimado, el yo contra-invieste ese lugar doloroso; y en vez de desaparecer el dolor, se intensifica. El dolor no está en la herida sino en el yo mismo, condensado en la imagen mental del lugar lesionado: “El dolor físico se convierte en la expresión de un esfuerzo de defensa,

antes que en la mera manifestación de un ataque a los tejidos.” (Nasio, 2007, p.41).

Toda esta teorización sobre el dolor psíquico podría dar herramientas conceptuales para explicar el dolor a nivel social, sobre todo los dolores causados por la violencia política en todas sus manifestaciones. Por ejemplo, entre los sujetos que han sufrido desplazamientos por grupos armados se presentan varias pérdidas abruptas de lazos, pérdidas de familiares —cuando estos son asesinados—, pérdidas de tierras, casas, cultivos, animales y, lo que parece más doloroso, pérdida de todo un entorno que los cobijaba: “Si el objeto no tiene para el yo una importancia tan grande, una importancia reforzada por millares de lazos, tampoco es apto para causarle un duelo o una melancolía.” (Freud, 1992f, p.253).

Para este dolor, social o individual, se propone un trabajo de duelo que algunos psicoanalistas han llamado un trabajo del dolor al duelo, un trabajo de retiro de investidura afectiva de la representación psíquica del objeto amado y perdido. Este proceso queda mejor explicado por la capacidad del yo de investir los objetos, energía libidinal que en un primer momento se dirige al mismo yo, narcisismo. El yo se aferra a esos objetos como a sí mismo, una vez perdidos toda esa energía investida, energía libidinal o de amor, queda libre: de ahí el dolor. El proceso de duelo trataría de hacer que ese investimento busque otros sustitutos simbólicos de lo perdido.

Para escuchar el dolor hay que tener cuidado de no caer en la tentación de un *furor curandis*; el psicoanálisis solo pretende po-

sibilitar que el analizante articule la verdad de su deseo. Como esa escucha del dolor no va a permitir que este desaparezca instantáneamente, no se pueden medir sus efectos desde su eficacia o eficiencia o efectividad, ni mucho menos evidenciar una práctica. Cuando se trata sobre lo inconsciente una palabra dice más allá de lo que dice, lo que dice es lo que no dice, y lo que dice en el silencio también forma parte de la palabra. Por eso, la escucha apunta a elaborar, es una elaboración, como decía Freud del proceso psicoanalítico, es un trabajo psíquico: la palabra duelo es una variante fonética arcaica de *bellum*: batalla, desafío. El trabajo del duelo no obedece a tiempos cronológicos sino lógicos, por eso no se pueden establecer protocolos o guías de elaboración del duelo; lo que se establece es más bien un espacio de decisión entre la vida y la muerte, como indica Freud: “El duelo mueve al yo a renunciar al objeto, comunicándole su muerte, ofreciéndole como premio la vida para decidirla.” (Freud, 1992f, p. 254).

La propuesta desde este pequeño escrito es transformar nuestra manera de escuchar el dolor, para que este no siga el recorrido que lo convierte en sufrimiento. Para eso hay que creer que las palabras, como nos decía Freud, tienen poder “mágico”, también la escucha. El Psicoanálisis es una práctica de la Palabra, y sobre todo de la escucha.

Por último, una frase de una canción de la banda de rock argentino Callejeros, que se titula *Creo*:

Creo que con una palabra puedo decir mil cosas
Si me cura las heridas
Creo en tu voz.

Referencias

- ASCOFAPSI. (2010). Competencias disciplinares y profesionales del psicólogo en Colombia. Documento preliminar—Propuesta para discusión. Recuperado de: http://www.ascofapsi.org.co/documentos/2010/Competencias_profesionales_psicologia.pdf
- Badiou, A. (1999). *El Ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial
- Freud, S. (1992a). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912). En: *Obras Completas*. XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992b). Sobre psicoterapia. En: *Obras Completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992c). Estudios sobre la histeria. En: *Obras Completas*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992d) Inhibición, síntoma y angustia. En: *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992e). Malestar en la cultura. En: *Obras Completas*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992f). Duelo y melancolía. En: *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu.

IASP (1979). *Subcommittee on Taxonomy. Pain terrns: a list with definitions and notes on usage*, Ram, 1979, 6: 249-252.

Lacan, J. (1995). *El Seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (1996). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En: *Escritos 1*. México: Siglo XXI.

_____. (1997). *Seminario libro 2. El yo en la teoría de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2007). *El Seminario, Libro 10. La angustia*. Buenos Aires. Paidós.

Nasio, J. (2007). *El dolor físico*. Barcelona: Gedisa.

Paz, O. (1989). *Octavio Paz. El fuego de cada día*. México: Seix Barral.

Zizek, S. (2015). *Menos que nada*. Madrid: Akal.



Capítulo 2

Clínico y político

Las imágenes de los atentados terroristas en París del 13 de noviembre de 2015 impactaron en los medios de comunicación y en las redes sociales. Imágenes que nos recuerdan lo ominoso de nuestro habitar en el mundo, y que desafortunadamente en contextos como el colombiano, a diferencia de París, no son un asunto esporádico sino la constante insistencia de un acto que se resiste a desaparecer. Pensar en esa cotidianidad colombiana es el fundamento de seguir escribiendo estas páginas y las palabras que las sostienen. Esos eventos ominosos y siniestros que enmarcan nuestras realidades nos dan el impulso de seguir pensando en ellas, de seguir elaborando teorías sobre ellas, de seguir sosteniendo unas prácticas donde dichas realidades puedan seguir viviéndose, donde se pueda elaborar un decir sobre la existencia, más allá de la queja o el sufrimiento, es decir: poder ser.

Freud está vivo, o más bien, los planteamientos de Freud siguen vigentes y no solo entre las diversas sociedades psicoanalíticas; están vigentes porque siguen aportando para el análisis de los malestares subjetivos actuales. No es nueva la utilización de la teoría psicoanalítica para pensar las diferentes manifestaciones sociales de la vida. El mismo Freud escribió *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*, *Porvenir de una Ilusión* y *Malestar en la cultura*, entre otros textos; después otros pensadores e investigadores trataron de usar el psicoanálisis desde el marxismo, los miembros de la Escuela de Frankfurt fueron reconocidos por estos entrecruzamientos. En los últimos años en las universidades de Inglaterra, Estados Unidos y en menor medida en otros países, la teoría psicoanalítica sigue vigente en las facultades de ciencias políticas, artes y filosofía. Desafortunadamente en las facultades de psicología es cada vez menor la influencia de la teoría psicoanalítica; esto se debe a la tendencia cada vez más fuerte de convertir a la psicología en una “ciencia” mucho más cercana a la biología o a las ciencias administrativas que a una ciencia social o humana, situación que en Colombia es dominante.

La práctica psicoanalítica, incluyendo la clínica que la ha fundamentado desde sus inicios, es una práctica que desde Freud tiene que ver con lo social y, aunque suene todavía más extraño, con lo político. El psicoanálisis muestra a lo político lo que ocurre con el sujeto y su psiquismo inconsciente; la tarea de la política es mostrarle al psicoanálisis cómo se ubica ese sujeto con el poder.

Rambo: de París a Colombia

¿Qué tiene que ver *Rambo 3* con los atentados terroristas del 13 de noviembre en París? La primera respuesta que surge es NADA; pero desafortunadamente parece que tiene mucho que ver. Si uno ve esa película, Rambo se va a rescatar al coronel Sam Trautman de las manos de los soviéticos invasores en Afganistán. Este prisionero había sido atrapado ayudando con armas a los talibanes que luego se convertirán en Al Qaeda, tiempo después en algunas fracciones del ISIS, y son los mismos que cometieron los atentados en París en 2015. *Rambo 3* nos muestra que Occidente (Europa y Estados Unidos) crearon, apoyaron y fortalecieron ese terrorismo que hoy nos muestra su lado cruel. Qué mejor ejemplo que Rambo: los enemigos de nuestros enemigos pasan a convertirse en amigos y aliados; al final, como dice Freud, ese amigo cercano y familiar se torna siniestro, ominoso.

Ese ominoso o siniestro del que Freud nos habla es aquello terrorífico que se remonta a lo consabido, antiguo y familiar. En Colombia durante mucho tiempo se han buscado alianzas con el enemigo de mi enemigo, y así se constituyó una de las alianzas más siniestras en nuestra historia, las fuerzas estatales y sectores de los partidos políticos tradicionales aunados a los grupos paramilitares para vencer al enemigo común: la guerrilla. Durante esas alianzas se pensó que los enemigos de mis enemigos eran mis amigos: “Solo el factor de la repetición no deliberada vuelve ominoso algo en sí mismo inofensivo y nos impone la idea de lo fatal, inevitable, donde de ordinario solo habríamos hablado de casualidad”. (Freud, 1992 a, p.37).

Ubicar al otro como amigo–enemigo trae consigo un placer inconsciente que en el psicoanálisis lacaniano se denomina goce. Cada sujeto identificado como guerrillero, paramilitar o militar se ubica dentro un discurso para gozar. Otra manera de gozar es ubicándose en el significante “víctima”. El asunto de este lugar de ubicación subjetiva se complica en la actualidad, ya que este significante opera como objeto de clasificación, evaluación e intervención, perdiendo su calidad de significante (aquello que representa a un sujeto ante otro significante) y convirtiéndose en un significado que muchas veces solo sirve como indicador diferencial institucional. En este punto, un sujeto es una categoría previamente definida por las mismas lógicas institucionales y normativas, la consecuencia es que el tratamiento no proviene de una reflexión del hecho o de la experiencia del sujeto, sino de una serie de soluciones estandarizadas.

El otro asunto es que colocarse en esos lugares prefijados como víctima, victimario, guerrillero, amigo o enemigo, es colocarse en una posición de resignación no solo ante esos lugares, sino en un lugar de goce inmóvil, objetivándose. Es también acostumbrarse a los eventos de la confrontación armada: las muertes violentas, los desplazamientos forzados de población, los secuestros, todo lo cual explica cómo un sujeto pasa de la repetición (*Tyché*) para integrarse como *Automatón*, una repetición automática, discontinua y mecánica en un contexto social. Es llevar estos acontecimientos a la inercia psíquica de la vida cotidiana y convertirlos en algo previsible, calculado, psíquicamente “controlado”. Ahí aparece la pulsión de muerte freudiana, hay que recordar que, para Freud, en *Más allá del principio*

del placer, esta pulsión es la búsqueda de la tensión más baja, el retorno a un estado anterior, el retorno al reposo absoluto de lo inorgánico (Freud, 1992b). Por otro lado, la pulsión de vida aparece cuando vuelve a aparecer la diferencia; la singularidad que la pulsión de muerte trata de anular por medio de la repetición de lo mismo es el goce mortífero lacaniano, de ahí, como nos dice Freud al final de *Malestar en la cultura*, hay que sostener una práctica desde el psicoanálisis para que “Eros eterno haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal” (Freud, 1992c, p.140).

La clínica en nuestros contextos

La clínica del caso por caso en el psicoanálisis no implica que cada caso sea atendido en un consultorio, esta clínica implica una escucha de una singularidad o de unas singularidades que pueden ser tanto casos particulares como colectivos. La propuesta es colocarse, desde la práctica psicoanalítica, en una posición de escucha de lo inconsciente de esos sujetos y sus singularidades, del lugar de ese sujeto en una cadena de significantes dentro de un discurso, de su lugar de goce en ese discurso y de su responsabilidad subjetiva en ese discurso. El problema es que en muchas ocasiones a las instituciones no les interesa preguntarse por ese sujeto del inconsciente, ni mucho menos por un sujeto que se responsabiliza por ese lugar, y disculpan a ese sujeto ubicándolo como víctima, abusado, violado, maltratador, etc.

El sujeto del inconsciente manifiesta su subjetividad con otro, y eso constituye un lazo social, además de formar una realidad social pero disparatada, ya que esa realidad humana se estructura fantasiosamente por medio de ideales. El problema es

que los ideales actuales giran alrededor de una serie de significantes como el éxito, el triunfo, la felicidad y el ser emprendedor. Esos ideales se han fundamentado gracias a unas lógicas político-económicas propias del neoliberalismo; las consecuencias en la subjetividad de las políticas neoliberales han sido mostradas por sociólogos, filósofos y otros pensadores en varios trabajos. Un breve recorrido por estas disciplinas es fundamental para una interdisciplinariedad cada vez más necesaria en una clínica que tenga en cuenta el contexto social.

Para comenzar con este recorrido son importantes los trabajos del sociólogo alemán Ulrich Beck. Para este investigador en la actualidad asistimos a un desplazamiento de la sociedad industrial de clases a la sociedad del riesgo, lo cual supone situarse en un sistema donde la incertidumbre y la inestabilidad son inherentes (Beck, 1998).

Michel Foucault, a finales de los años 70 del siglo XX, en sus seminarios *El nacimiento de la biopolítica* (2008) y *Seguridad territorio y población* (2009), empleó el concepto de gubernamentalidad, mostrando cómo las lógicas neoliberales no solo se apropian de un orden estatal, sino que producen subjetividades por medio de reglas institucionales, jurídicas y normativas que dan forma a un nuevo tipo de “racionalidad” dominante. En la actualidad, Christian Laval y Pierre Dardot en su libro *La nueva razón del mundo, Ensayo sobre la sociedad neoliberal* (2013), explican que el neoliberalismo ha organizado nuevos dispositivos de producción de subjetividades, siendo sus principios los de un empresario, no solo en su individualidad sino en sus relaciones y espacios sociales. En la misma vía el filósofo coreano Byun Chul

Han expone cómo las lógicas neoliberales han producido un sujeto del rendimiento:

El sujeto del rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo. (Byung-Chul Han, 2012, p. 31).

Las perspectivas del autoempresario y la autogestión ubican al sujeto como responsable de sí mismo, una presión de sí mismo sobre sí mismo que responde a unas maneras de gobernarse que lo ubican como responsable de sus males; esto genera el agotamiento del sujeto, que sufre de lo que es llamado depresión o ansiedad. Es decir, los imperativos sociales de las lógicas neoliberales han creado toda una presión subjetiva sobre los individuos, provocando respuestas como la depresión y la ansiedad. En Colombia, como en otros lugares, los trastornos con mayor prevalencia son los que se ubican dentro de los trastornos de ansiedad y los del estado de ánimo como la depresión, también los de consumo de sustancias psicoactivas aparecen detrás de los anteriores.

Analizando estas manifestaciones clínicas desde el psicoanálisis, la depresión emerge como una respuesta de la impotencia ante los ideales de ser “competente”, surge como denuncia al exceso de goce del “tienes que gozar” del consumismo avanzando; pero en vez de hacer que el sujeto coloque un límite al goce, hace gozar al sujeto en ese sufrimiento. En rechazo a la norma del goce (consume) el sujeto goza en su depresión. La depresión puede aparecer cuando cae un ideal y el sujeto se en-

cuentra con una falta en su ser estructural. La presencia excesiva del objeto pretende colmar la falta estructural, y es en ese punto donde emerge la depresión. Este exceso lo vemos desde Freud, que comenta cómo en la melancolía “la sombra del objeto cae sobre el yo”. Al parecer el sujeto melancólico está invadido por el objeto. La melancolía es el reverso del duelo: el objeto está excesivamente presente e impide al sujeto proceder hacia la simbolización de su pérdida que sería, para Freud, el duelo. Aunque la depresión de la que se habla en la actualidad es diferente a la melancolía freudiana de comienzos de siglo XX, se podría tomar ese mecanismo melancólico como un afecto para no llegar a la angustia. Lacan consideró la angustia de lo Real como el principal afecto, separándola de las demás emociones. En la metapsicología de la depresión (que el psicoanálisis trata de teorizar) el superyó se engrandece cuando el sujeto cede en su deseo. El sujeto toma el camino del goce a costa de ceder en su deseo; la consecuencia de este camino es el afecto depresivo.

Sobre la ansiedad se puede comentar que es una manifestación cercana a la angustia, ya que aparece para evitar la angustia; la ansiedad es otra manifestación psíquica y, como la depresión, aparece cuando se quiere cumplir una exigencia inmediata de satisfacción de goce que nunca puede estar a la altura del ideal socialmente sostenido. Ante ese fracaso el sujeto tiene otros “recursos” o muletas, una de esas son las sustancias: la ansiedad se puede convertir en la antesala de las adicciones. El individuo ansioso parece ser la constante en un mundo de incertidumbre; la ansiedad se puede convertir en un desasosiego que conduce a otro trastorno que los manuales han dado en llamar depresión.

La teoría psicoanalítica muestra ese lugar de exclusión, que a su vez se torna en el lugar de la imposibilidad de esa ilusión neoliberal del individuo exitoso, feliz, empresario, autónomo, triunfador, etc. Señala que la falta no se puede taponar sin consecuencias, ya que lo Real de esa falta se va a manifestar de cualquier manera, y en este caso se manifiesta precisamente en eso que se quiere negar: que el individuo nunca puede autosuperarse, y la depresión es su reverso; lo mismo que el individuo nunca puede asegurarse, y la angustia es su reverso. Algo parecido podría decirse también de la tenencia del objeto ideal: el consumo de sustancias psicoactivas es precisamente el corolario de la tragedia humana de querer alcanzar unos ideales que solo pueden causar malestar, cansancio, desasosiego. El punto es que entre más se fortalezcan esos ideales, la respuesta de la subjetividad va a ser sufrimiento por no poder alcanzarlos. Lo importante, como lo enseña el psicoanálisis desde Freud, es que existe un empuje inconsciente superyoico a alcanzar eso inalcanzable, ese superyó tiránico se alimenta incluso de ese fracaso para someter con más fuerza a los individuos.

La propuesta clínica es pensar otras alternativas, otras lógicas de vida, otras maneras de vivir y existir, otras maneras de llevar el empuje inconsciente más allá de la mortificación de lo inalcanzable, más allá de la impotencia de la depresión o la ansiedad o el consumo de sustancias, tratando de transitar la posibilidad de lo imposible. Otras prácticas que se enlacen a la pulsión de vida y no a la repetición mortífera de la pulsión de muerte, una clínica que no busque ideales del éxito o del triunfo individual; una clínica que no busque amigos y enemigos ima-

ginnarios que traten de colmar ese encuentro traumático con el prójimo. Una clínica psicoanalítica vigente en los contextos de Latinoamérica debe tener en cuenta todos estos aspectos y otros como el nacionalismo o el posconflicto en Colombia, dos manifestaciones que se pueden analizar desde la teoría psicoanalítica que durante décadas se ha asociado a una clínica de consultorio, y que en este texto se analiza como una clínica política.

El siniestro retorno del nacionalismo: una respuesta sintomática al neoliberalismo

Nuestro porvenir de mercados comunes será balanceado por la extensión cada vez más dura de los procesos de segregación.

Jacques Lacan. Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela.

Cómo nosotros, quiero decir los psicoanalistas, vamos a responder a eso: la segregación puesta a la orden del día por una subversión sin precedentes.

Jacques Lacan. Discurso de clausura de las Jornadas sobre la psicosis en el niño.

Durante todo el mes de septiembre de 2015 se desató un fenómeno que algunos medios de comunicación llamaron la “crisis de la frontera”, este fenómeno revivió otra vez un creciente nacionalismo que en la última década tuvo diferentes picos y se catapultó en las diferentes crisis diplomáticas con el vecino país, sin limitarse a ellas.

El nacionalismo está inmerso en la vida cotidiana, nos exponemos a diario a ese fenómeno. El significante “nación” puede ser la manera como algunos sujetos se representan ante otros significantes, es el lugar donde un sujeto puede significarse en él: berraco, echao pa'lante, feliz, patriota, etc. Pero la nación es una ficción, como muchas ficciones que constituyen una realidad; el asunto es que esta ficción se toma como una verdad sostenida ideológicamente. Los deportados de Venezuela han fortalecido un sentimiento nacionalista que no se percibía desde

el Mundial de Fútbol de Brasil 2014, hasta el punto que la Revista Semana en su edición del 29 de agosto de 2015 colocó en su portada “Señor Maduro: ¡Colombia se respeta!” (Semana, 2015).

Este nacionalismo recargado, al parecer, es el retorno de lo reprimido de un problema que nos ha costado mucho trabajo elaborar: nuestros problemas de desplazamiento interno, ejecuciones, amenazas, secuestro, pobreza, inequidad, injusticia, etc. Y lo peor es que todo lo anterior sostiene la democracia más antigua de Latinoamérica. La primera pregunta que surge es: ¿no será el nacionalismo el síntoma de esa democracia abstracta de sujetos abstractos donde se produce un ciudadano vacío de derechos y deberes?

Ante la ausencia de insignias con qué identificarse, surgen en la democracia los antiguos nacionalismos que ponen de manifiesto un modo singular de alianza con el Padre Ideal. Los nacionalismos en Colombia o Venezuela ya no se pueden fundamentar en ideas de sangre o raza, ahora se manifiestan en una especie de ideales culturales y políticos (castrochavismo/paramilitarismo uribista). Las dos posiciones presentan al líder como la encarnación de un pueblo, la materialización de unos ideales que se estructuran como resultado de unas políticas democráticas irrelevantes que no dicen nada a un sujeto. El castrochavismo o el uribeparamilitarismo se perciben de lado y lado (sin que los lados estén necesariamente ubicados allá o acá) como entidades fijas e inmutables, haciendo todo lo posible para mantenerse alejadas unas de otras. Freud comentaba ese distanciamiento como un “narcisismo de las pequeñas diferencias”. Pero la operación ideológica nacionalista debe pensarse estruc-

turada como un lenguaje, es decir, inconsciente. Desde Lacan se define el significante como aquello que no significa nada, o aquello que representa a un sujeto ante otro significante. Y esta equivocidad del significante puede quedar anulada por un signo como el nacionalismo que se puede autodefinir o significar. En el nacionalismo un sujeto se puede identificar con un significado.

La cadena discursiva que plantea el psicoanálisis no es solo un idealismo discursivo (todo es discurso), para que estos significantes puedan articularse dentro de un discurso necesitan de “algo” que Lacan distingue con el concepto de goce. Por eso, el filósofo Slavoj Žižek comenta que “una nación existe solo mientras su goce específico se siga materializando en un conjunto de prácticas sociales y se transmita mediante los mitos nacionales que la estructuran” (Žižek, 2009, p.46). El nacionalismo como significante tiene que estructurarse con algo externo a la cadena discursiva para que los otros significantes tomen la consistencia de nación. Ese algo tiene que quedar excluido siempre, y lo excluido es ese Otro que nos roba un goce primordial que nos puede completar, en este caso, como nación; el Otro es la parte que nos hace falta para ser. Las fantasías nacionalistas se constituyen sobre un odio al Otro, que al final “soy yo mismo”; es un odio al Otro que goza, es el odio a mi propio goce. Es el odio a ese Otro que se roba lo que me hace falta para ser la nación perfecta, el paraíso perfecto, la nación desarrollada, segura, próspera y en paz que anhelamos.

Los colombianos tememos de cierta manera ser invadidos por el castrochavismo, que nos quiten la esencia que nos

“HACE” ser colombianos; y los venezolanos siempre se han quejado de los colombianos que les quitan el trabajo, la gasolina o los productos que escasean en su país mientras les exportan el paramilitarismo. No es difícil caer en el llamado nacional, incluso en Europa después de la muerte del archiduque Francisco Fernando de Austria, a principios del siglo XX, la solidaridad de la clase trabajadora cedió a los sentimientos nacionales. En noviembre de 1912 la Internacional Socialista convocó a una conferencia de emergencia en Basilea para tratar el tema de la carrera armamentista de los países europeos, se concluyó que se debían oponer a cualquier política agresiva de sus respectivos gobiernos y se acordó que no apoyarían una guerra. Se llamó a una “huelga revolucionaria internacional” contra la guerra y a “rechazar el mundo capitalista de la explotación y el asesinato en masa, para defender el mundo proletario de la paz y la fraternidad internacional”. Sin embargo, en agosto de 1914 prevaleció la idea de defender a la patria en peligro; el socialista alemán Hugo Haase definió la posición de su partido en estos términos:

Los resultados de una política imperialista [...] acaban de abatirse, como una marejada, sobre Europa [...] La socialdemocracia ha combatido con todas sus fuerzas el desarrollo catastrófico de esta política [...] Pero su esfuerzo para salvar la paz ha sido infructuoso [...] No hemos de plantearnos ahora el pro o contra la guerra, sino la cuestión de los medios necesarios para asegurar la defensa del país (...) Haremos, pues, lo que hemos prometido hacer siempre: a la hora del peligro, no abandonaremos a nuestra patria. (Droz, 1966).

Podría pensarse que esto es un asunto del pasado, que fueron cosas ya superadas por una hermandad socialista sin límites nacionales, pero en ciertos países se vienen reclamando una especie de patriotismo desde unas ubicaciones discursivas que se dicen de izquierda o de derecha. El asunto es que no hay que olvidar la famosa frase de Marx, “los trabajadores no tienen patria”; pero no solo los trabajadores, los excluidos tampoco tienen patria, y estos son los que no pueden entrar a los mercados comunes, son los que no pueden entrar en las negociaciones de los tratados de libre comercio, son los emigrantes de muchos países, incluyendo los de Colombia y Venezuela.

En esa exclusión de los sujetos en los mercados globalizados retorna la identidad ideológica imaginaria. Las identificaciones imaginarias satisfacen al individuo narcisista, son imágenes que le permiten construir simbólicamente una realidad. La ideología sostiene la realidad, incluso es la realidad, pues desde allí se constituye una identidad que puede girar a través de las identificaciones nacionales y así cerrar el circuito: darle consistencia al Otro que no existe pero que hay que hacer existir. En una época en que las lógicas económicas neoliberales se han metido en casi todos los espacios sociales, desde la familia hasta el amor, estas lógicas dejan una insatisfacción cada vez mayor, ya que, en su intento de cubrir la falta constitutiva de cada sujeto por la producción de objetos de consumo, esta resulta más evidente. Así, la globalización del capital y su consumo se complementa con el fundamentalismo de la segregación, el racismo y el nacionalismo.

La segregación y el nacionalismo no vienen solos; vienen con un conjunto de reglas, normas y leyes que se sustentan en el nuevo mandato del superyó: ¡Disfruta! La ley tiene su reverso perverso que se remite al goce, que a su vez alimenta al superyó. El deber es una obscenidad, no hay ley universal que no sea patológica, y el neoliberalismo como versión del capitalismo actual trae su reverso de exceso, ordena gozar por medios de los excesos, el consumo exige más consumo. El tema es que este exceso es siempre puesto afuera, en el otro, en el extranjero, en el diferente; es la manera imaginaria para controlar esos excesos, se apela incluso al líder mesiánico para controlar ese exceso que producen las lógicas económicas y políticas del neoliberalismo.

Si hay un solo mundo, entonces todos los que viven en él existen como yo, aunque no sean como yo, aunque sean diferentes. El mundo único es precisamente el lugar en el que existe la infinidad de diferencias. El mundo es el mismo porque las personas que viven en él son diferentes. Si, al contrario, demandamos que aquellos que vivan en el mundo sean lo mismo, entonces es el mundo el que se cierra y se vuelve diferente a otros mundos; lo que inevitablemente conlleva separaciones, muros, controles, odio, muerte, fascismo y, finalmente, guerra. (Badiou, 2014, párrafo 22).

El nacionalismo es una respuesta sintomática a los avances de las lógicas neoliberales, es una especie de medida de protección, es el llamado de un nuevo amo que nos proteja de ese Otro que nos quiere quitar nuestro goce. Se pide que se instaure un cuerpo social estable y claramente definido que limite el potencial destructivo del capitalismo al cortar el elemento excesivo;

puesto que este cuerpo social fue experimentado como el de una nación, la causa del desequilibrio asume espontáneamente la forma de un enemigo nacional (Zizek, 2009, p.57).

Lo que no se puede reconocer es que las identificaciones imaginarias y simbólicas no pueden recuperar ese supuesto goce perdido, la política siempre promete una mejor vida, pero poco a poco, y lo que permite sostener todo ese circuito es volcar ese fracaso en culpar al otro, y esa culpa se alimenta del odio al Otro.

El neoliberalismo llegó para derrumbar los ejes Imaginarios y Simbólicos que permitían sostener identificaciones. El neoliberalismo, en su afán de convertir a los individuos en flexibles, autónomos, empresarios de sí, ha derrumbado los lugares tradicionales de autoridad, familia, escuela, empresa: necesitaba que esos lugares no estuvieran más. Pero esos nuevos individuos no han podido encontrar en esos ideales neoliberales algo sólido y pleno en donde volver a identificarse; entonces retorna el ideal nacional. Aunque ese lugar mítico no ha existido y no existirá jamás, la fantasía inconsciente es que sí se puede gozar plenamente.

La propuesta del psicoanálisis es permitir la apertura a otro tipo de goces, una vía diferente a la vía superyoica que sostiene un goce mortífero, y eso no se logra con teorías y prácticas ingenuas que siguen sosteniendo los lazos sociales como si fueran solo juegos e intercambios de intereses racionales y conscientes, como problemas de educación y pedagogía, cultura ciudadana o conciencia de clase, etc. Todas esas teorías se han negado durante más de un siglo a un asunto que atañe a una dimensión

que Freud descubrió a comienzos de siglo XX, a la que llamó inconsciente y que después asoció con lazos libidinales, tema que Lacan siguió fundamentando teóricamente como goce. Al nacionalismo concierne un goce nacional, un impulso inconsciente que quiere satisfacerse constante y plenamente; el problema es que todo placer es parcial, todo objeto es parcial. Las lógicas neoliberales han convertido esta verdad en una constante a través de sus objetos de consumo, y se ha exacerbado el goce nacional como vía desesperada para satisfacer ese goce inconsciente. ¿Cómo frenar ese goce? Esa es la gran apuesta.

La ilusión del posconflicto

En el discurso de posesión del segundo mandato de Juan Manuel Santos una frase llama la atención sobre el posconflicto: “Porque [en un escenario de posconflicto] al país no lo frena nadie”. Sobresalen las últimas palabras que al parecer señalan un país idílico en el posconflicto: “Colombia como un país sin límite”, dentro de la lógica discursiva del presidente, Colombia avanza como una locomotora imparable hacia la prosperidad. Pero la megalomanía patrioterica de este presidente (que no se diferencia mucho del anterior) no se detiene: “Si la economía colombiana en el primer trimestre de este año fue la que más creció en toda América Latina, y en el mundo entero solo nos superó China, ¡imaginen nuestro potencial sin el conflicto!”

Pensar ese país fantasioso es un problema, cuestión que parece olvidar este discurso presidencial, ya que continúa su andanada de ilusiones con la siguiente frase: “Está en nuestras manos la posibilidad de una Colombia nueva: esa Colombia que sentimos en el juego alegre de nuestra Selección y en la unión

que generó entre los colombianos”. Para terminar, le suma a su discurso: ¡EL PAÍS DE LA PAZ!

Ante este discurso de posesión se pueden evocar las palabras de Estanislao Zuleta que precisamente cuestionan ese anhelo utópico de establecer sociedades homogéneas, donde se establecen relaciones humanas idílicas, sin sombras, sin peligros, sin conflictos. Lo que no alcanza a pensar o más bien niega este discurso es que la misma noción “de una sociedad armónica es una contradicción en los términos” (Zuleta, 2005, p. 29). Para este pensador, eliminar el conflicto no solo implica eliminarlo a él sino a la sociedad donde este puede producirse; lo que posibilita la sociedad es el conflicto.

El cuestionamiento al ideal del posconflicto no fundamenta una apología a la guerra ni el elogio a la perpetuación de un conflicto armado que ningún gobernante ha podido acabar en más de medio siglo en Colombia, así como tampoco defiende la idea de borrar el conflicto armado de un tajo armándose hasta los dientes, como quería cierto expresidente. El hecho de cuestionar el posconflicto no es el deseo de vivir en guerra. Este cuestionamiento, como bien mostraba Zuleta, es la consecuencia de buscar alternativas a la guerra, cuestión que puede sonar paradójica. Hay que recordar que Estanislao Zuleta no fue un intelectual que se refugió en un escritorio para escribir sobre la guerra, durante la década de los 80 fue asesor en temas de Derechos Humanos para las Naciones Unidas, y lo fue también durante las presidencias de Belisario Betancourt (1982-1986) y de Virgilio Barco (1986-1990) en relación a temas del conflicto armado e instauración de espacios de diálogo para la paz. Para

Zuleta, en el conflicto había posibilidades de discutir y debatir. En su conferencia en Santo Domingo, Cauca, en el campamento del M-19 (previo a su desmovilización) comentó que “el debate no es un momento para llegar finalmente a la verdad, es una forma, un método permanente de seguir buscándola porque no es definitiva, no hay verdades estáticas.” (Zuleta, 2005,p.)

Así como no se puede llegar a una verdad estática tampoco se pueden resolver los conflictos; por tanto, hay que intensificar esos conflictos a través del ejercicio del pensamiento, para que así puedan ser comprendidos, analizados, estudiados y posibiliten alternativas de convivencia con el otro. Por eso el conflicto es el espacio en el cual esa comunidad puede ser posible. Para crear comunidad hay que exponerse a lo otro, al afuera, a lo extraño. En la dificultad que implica el conflicto radica la sustentabilidad de lo otro. Allí donde hay conflicto existe la posibilidad de una alternativa desde lo contingente. Zuleta propone también que la erradicación de los conflictos es una meta inalcanzable, en esa imposibilidad es posible construir espacios sociales donde el conflicto no signifique la supresión del otro, matándolo, reduciéndolo a la impotencia o silenciándolo. Como buen lector de Nietzsche y de Freud, creía que el conflicto es lo que permite que una sociedad se dinamice y se ponga en movimiento. Nietzsche permite una comprensión afirmativa del conflicto y de su potencial mediante una filosofía afirmativa de la realidad que, por lo tanto, acepta la guerra, la tensión y el conflicto como condición, no como “problema a ser resuelto”; por eso Zuleta llega a decir: “Una sociedad mejor es una sociedad capaz de tener mejores conflictos. De reconocerlos y contenerlos. De vivir, no a pesar de ellos, sino productiva e inteligentemente en ellos.” (Zuleta, 2005, p.).

Respecto al tema del conflicto, se puede retomar un texto de Freud denominado precisamente *¿Por qué la guerra?* Es una carta de respuesta a Einstein donde le manifiesta que en los seres humanos existe una pulsión inconsciente de muerte que impulsa a la guerra y a la destrucción:

Usted se asombra de que resulte tan fácil entusiasmar a los hombres con la guerra y, conjetura, algo debe de moverlos, una pulsión a odiar y aniquilar, que transija con ese azuzamiento. También en esto debo manifestarle mi total acuerdo. Creemos en la existencia de una pulsión de esa índole y justamente en los últimos años nos hemos empeñado en estudiar sus exteriorizaciones. ¿Me autoriza a exponerle, con este motivo, una parte de la doctrina de las pulsiones a que hemos arribado en el psicoanálisis tras muchos tanteos y vacilaciones (Freud, 1992d, p. 192).

En ese mismo texto Freud plantea desde su teoría de las pulsiones algo que se puede encontrar en algunas culturas ancestrales de América como indisociable de la pulsión de muerte y la de vida, su antagonista constitutivo:

Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada -decimos: aleada- con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla (Freud, 1992d, p. 193).

Esta idea del antagonismo como parte del conflicto se vislumbra en los planteamientos del sociólogo alemán de prin-

cipios del siglo XX Georg Simmel: el conflicto puede tener un aspecto funcional y positivo. El conflicto es parte integrante y necesaria de las sociedades y de las relaciones humanas, es un factor integrador, una forma de socialización sin la cual las sociedades no pervivirían. Para Simmel los conflictos cohesionan la vida social. El conflicto es, en este sentido, una forma de socialización. En la actualidad Chantal Mouffe entiende lo político como un espacio de poder, conflicto y antagonismo:

Concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2007, p.16).

El problema, para esta politóloga belga, es que si no se reconocen el conflicto y el antagonismo sería muy difícil llegar a una política democrática, donde se reconozca al otro como un oponente legítimo, como adversario y no como enemigo irreductible; incluso reconociendo este antagonismo se puede llegar a una forma de pluralismo agonista más allá de un consenso racional. Esta misma idea era compartida por Ernesto Laclau, quien sostenía que el conflicto y el antagonismo son parte de la democracia y que no había posibilidad de eliminar esa conflictividad. El problema de negar el conflicto es que se puede llegar a una despolitización “racional” donde lo psicológico puede llegar a ser un asunto fundamental. Temas como la resolución de conflictos, la asertividad y las habilidades sociales pueden convertir el conflicto en algo negativo o improductivo. Estas ac-

ciones lo que quieren es negar lo Real traumático del conflicto, y tal parece ser la propuesta política para un posconflicto en Colombia.

El orden liberal-capitalista es un orden policial en el sentido que neutraliza la dimensión propiamente traumática del acontecimiento político, naturalizando los lugares asignados. En este punto este orden se niega la verdadera política, para hacer valer la pospolítica donde lo importante es la negociación empresarial. (Zizek, 2001).

Volviendo al discurso del presidente, este pretende alcanzar en el posconflicto una sociedad en paz, una sociedad por fin pujante y productiva, una sociedad donde cada sujeto pueda aportar a la prosperidad económica que supuestamente beneficiará a todos. El problema de ese “para todos” es que ese “todos” nos obliga a adaptarnos a esas políticas, y se sabe a qué conducen los famosos consensos negociados en Colombia: a cierta imposibilidad de disentir y a la aceptación a la fuerza del consenso.

La política posmoderna es la muerte de la política. Valiéndose de políticas identitarias, la pospolítica asignan un sitio de cada cual en la estructura social para que nadie quede excluido. La política identitaria posmoderna de los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etc.) se adapta perfectamente a la idea de la sociedad despolitizada, de esa sociedad que “tiene en cuenta” a cada grupo para asignarle un lugar en virtud de las discriminaciones positivas, allí no hay cabida para el verdadero conflicto político: “Sin una “parte sin parte”, sin una entidad exiliada o desconectada que se presente o manifieste como representante del universal,” (Zizek, 2001, p.34).

Lo que hay que constituir es una política que trate de dar cabida a eso Real del conflicto político, que sostenga el derecho a ser escuchados y reconocidos como pares en la discusión, y no que aniquile cualquier intento de diferencia por parte de un sujeto. Es ahí donde puede existir una política: en la tensión, en la polémica, en el desacuerdo, para convocar y confrontar las identidades.

Hay política cuando existe un tercer modo de lo universal, lo universal polémicamente singularizado por actores específicos que no son sujetos de la filiación ni de las partes del Estado. La 'superación' de la 'crisis de la identidad' es política recobrada como tal. (Rancière, 2010, p. 45).

Lo político no se juega en una de las partes en la contienda de una negociación; lo político se juega en el espacio de tensión entre las partes en disputa. Por ello, hay política cuando se mantiene viva dicha tensión. La ilusión aparece cuando se quiere negar esa tensión en aras de una pacificación o de la unidad. En Colombia, en los últimos años, sí que sabemos de estas cosas: ellas conducen a una violencia terrible, negando el conflicto llegamos a la violencia.

Referencias

- Badiou, A. (2004). El verdadero comunismo es la extranjería del mañana: Charla de Alain Badiou en Atenas. Disponible en: <http://lahipotesiscomunista.blogspot.com.co/2014/04/el-verdadero-comunismo-es-la.html>
- Beck, U. (1998). *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2003). *La Individualización: El Individualismo Institucionalizado y sus Consecuencias Sociales y Políticas*. Barcelona: Paidós.
- Chul Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Droz, J. (1966). *Le socialisme démocratique, 1864-1960*. París: Armand Colin.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1981). Por qué la guerra. En: *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Nueva Visión.
- _____. (1992a). Lo ominoso. En: *Obras Completas*. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1992b). Más allá del principio del placer. En: *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1992c). Malestar en la cultura. En: *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1967). Discurso de clausura de las Jornadas sobre las psicosis en el niño. En: Fundación del Campo Freudiano. (1987). *El analicón. Psicoanálisis con niños*. Barcelona: Paradiso.

_____. (1987). Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela. En: *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ranciere, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Semana. (29 de agosto de 2015). "Señor Maduro: ¡Colombia se respete!". *Revista Semana*. Recuperado de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/senor-maduro-colombia-se-respete/440393-3>

Zizek, S. (2001). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

_____. (2009). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.

Zuleta, E. (2005). Sobre la guerra. En: *Elogio a la dificultad. Y otros ensayos*. Medellín: Hombre Nuevo



Capítulo 3

*La clínica como una práctica
therapeutike tragicómica*

- También debes recordar lo que acontece en las representaciones trágicas, donde se llora al mismo tiempo que se ríe.*
- *¿Por qué no?*
- ¿No sabes que en la comedia misma nuestra alma se ve afectada por una mezcla de placer y de dolor?*
- Sócrates, Filebo.

Aparecen inseparables en la práctica clínica psicoanalítica lo trágico y lo cómico. Aunque el peso del primero haya sido discutido sinnúmero de veces, y a lo segundo no se la ha dado tanta importancia, a pesar de que Freud hizo varias referencias a ello.

La tragedia es la puerta de entrada al psicoanálisis, Freud recurrió a la tragedia, así como lo había hecho Hegel en la *Feno-*

menología del Espíritu, Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, Kierkegaard en *De la tragedia* y Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Freud entendió que la tragedia revela cómo se construye la subjetividad occidental: la tragedia sofocleana de Edipo muestra la oposición entre destino y voluntad, la lucha contra un destino inexorable y el conflicto que se abre entre el hombre, el poder, las pasiones y los dioses.

Edipo rey sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada. (Freud, 1992 a, p. 271).

Edipo Rey es una tragedia del destino, que para la antigüedad griega no es fatalidad sino la total indeterminación. Para contextualizar esto no hay que olvidar que la tragedia proviene del arcaico ditirambo griego, una forma de la lírica coral dedicada al dios Dionisos, hijo de una mortal y de un dios, divinidad de la fecundidad, la vegetación y la vendimia. En Corinto los ditirambos eran cantados por un coro "cíclico" (*trágikos chorós*) de cincuenta danzantes que se disfrazaban de chivos, hombres-cabra o sátiros. Hacia el siglo VI a.C., uno de estos danzantes se separó del coro y se constituyó en un actor que dialogaba con el coro. *Tragos* significaba macho cabrío en griego; y esta evolución del primitivo ditirambo vino a llamarse *Tragoodía*, canto de los chivos.

En la tragedia se representa un sacrificio, que es un modo de enfrentar la muerte, de hacer algo con la muerte. El sacrificio también expresa el trauma del encuentro con lo Real, que entraña la obligación de confrontarse con una ausencia, con eso que no tiene figura: el alma. Por esto los poemas trágicos penetran en el alma y en los grandes temas que conciernen a lo humano. A pesar de que desde Platón la filosofía ha mantenido una relación ambivalente con la poesía, el psicoanálisis ha querido reconciliar ese sentir trágico. La tragedia nos habla de esta lucha permanente contra un destino, y en esa lucha se reafirma la libertad, la dignidad, lo sublime. La tragedia permite tramitar eso que es insoportable; por ello el psicoanalista francés Jacques Lacan llega a decir que la tragedia es “la estructura de la ética trágica, que es la del psicoanálisis.” (Lacan, 1988).

El psicoanálisis recoge esa larga tradición de la filosofía que considera —como bien lo describió Kant— “el dominio artístico de lo terrible”. La tragedia sabe plantear el conflicto como aquello que concierne al placer y el dolor; Sócrates comentaba en el *Filebo*: “El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones” (Platón, 2017, p.63).

La comedia, a su vez, proviene de la tragedia. Cuando los danzantes dionisiacos lanzaban gritos obscenos y “subidos de tono” se le llamaba *komos*, de ahí surge el termino comedia. La comedia y la tragedia denuncian, incluso en la misma comedia hay algo mucho más trágico que la tragedia, siendo la ironía su

principal arma. En la Grecia antigua la ironía remitía a interrogación, y en esta los espectadores reconocen sus problemas, sus aporías; es por eso que la comedia y la tragedia cuestionan los mitos, el origen, la identificación.

Hegel señala que Sócrates es el maestro de la ironía, no por nada Aristófanes, principal exponente de la comedia griega clásica, lo coloca en el centro de una de sus principales comedias, *Las Nubes*, llamándolo con ironía “sacerdote de las naderías más sutiles”, maestro de “todo lo que es discordante”. Parece que la ironía estuviera al servicio de la verdad, lo mismo que la comedia y la tragedia, que interrogaban, cuestionaban y examinaban en el mejor sentido socrático: “una vida sin examen no tiene el objeto vivirla” (Platón, 1985, p.180). La ironía socrática era una especie *therapeutiké*, donde el reflexionar sobre sí mismo y sobre el alma es lo importante.

Desde Aristófanes (1996) en “Las nubes”, aparecen varios elementos que conciernen al psicoanálisis, uno de esos es lo que el psicoanálisis llamará la asociación libre y que al parecer es una práctica muy cercana a la *parrhesía* de la antigua Grecia, el decirlo todo, “La franqueza, la libertad, la apertura, que hacen que digamos lo que tenemos que decir” (Foucault, 2000, p.). La *parrhesía* no es una confesión, es una práctica de libertad (los latinos lo tradujeron como *libertas*), de decir verdad para el cuidado de sí o la inquietud de sí (*épiméleia heautou*) que plantea ocuparse de uno mismo, de su propia alma. Es decir, lo que algunos filósofos en la antigüedad llamaron terapéutica remitía a un cuidado del alma o a una preocupación por el alma.

Esa preocupación por el alma es la que trata de recoger Freud, tomando la posta de un cuidado de sí, del alma, de la psique o la espiritualidad, como lo propone el psicoanalista Jean Allouch, separándola de una práctica psicológica cada vez más alejada de los principios de la filosofía antigua e incluso moderna: “Desprender al psicoanálisis explícitamente de esa ‘función psi’ donde se empantana (...) reivindicar, conforme a la espiritualidad antigua, la posibilidad de una terapéutica no psicológica, de una terapéutica espiritual.” (Allouch, 2007, p. 55).

Lo psicológico aquí se entiende como aquellas prácticas nombradas por Foucault que apuntan al control del cuerpo, prácticas de biopoder que administran y disciplinan la vida. Foucault diferencia las prácticas de control del cuerpo o de cuidado del cuerpo (*iatriké*) de las del cuidado del alma (*therapeutiké*), así que terapéutica pasa a nombrar una práctica donde el cuidado del alma es lo principal.

¿Y por qué, pregunta Filón, se llaman terapeutas? Bueno, dice, porque cuidan el alma como los médicos cuidan el cuerpo. Su práctica es *therapeutiké*, dice, como la práctica de los médicos es *iatriké*. Filón, como algunos autores griegos, aunque no todos, realiza una distinción entre la terapéutica y la iátrica, siendo la terapéutica justamente una forma de actividad de cuidados más amplia, más espiritual (...). Y, dice, se llaman Terapeutas porque pretenden cuidar el alma como los médicos cuidan el cuerpo, y también porque practican el culto del ser (*to on: therapeousi to on*). Cuidan el Ser y cuidan su alma. Y es por hacer las dos cosas a la vez, por la correlación entre el cuidado del ser y el cui-

dato del alma que pueden denominarse los terapeutas.
(Foucault, 2000, p.111).

El cuidado del alma y los terapeutas que sostenían esa práctica poco a poco se fueron diluyendo en diferentes prácticas; *gnóthi seauton* pasó a convertirse en la práctica más famosa y más renombrada a lo largo de la historia. Este giro permitió que se “constituyeran las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas que Occidente haya conocido” (Foucault, 2000). Una de las razones que plantea Foucault para que el cuidado de sí (*épiméleia heautou*) se haya convertido en el *gnóthi seauton* fue la moral cristiana que iba en contra del supuesto egoísmo en el cuidado de sí. La otra razón que este autor plantea es la modernidad cartesiana, donde el autoconocimiento pasó a tener un lugar preponderante, y así mismo la conciencia.

Para Foucault, a partir de Descartes se comenzó a descalificar la inquietud de sí por un conocimiento de sí mismo, que poco o nada tenía que ver el *gnóthi seauton* socrático, “Por supuesto, entre el *gnóthi seauton* socrático y el rumbo cartesiano la distancia es inmensa” (Foucault, 2000, p.30). La conciencia pasó a un primer plano en la filosofía de los siglos XVII y XVIII y XIX, y fue la bandera de la psicología en el siglo XX, olvidándose que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal.

Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta

cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de este. (p. 31).

Parece ser que Conciencia y Verdad están separadas por un muro infranqueable. La espiritualidad que comenta Foucault es el conjunto de prácticas para tener acceso a esa verdad, y un acto de conocimiento por sí solo no podrá conseguir ese acceso. Pero hay una práctica que en la actualidad sigue siendo polémica en muchos ámbitos, la práctica psicoanalítica que inauguró Freud. Por medio de su terapéutica trata de reinventar una práctica tragicómica de acceso a la verdad, una *épiméleia heautou*, donde desarrolla los postulados básicos que dicen que la conciencia no puede permitir la búsqueda y acceso a la verdad porque no permite la transformación del sujeto. A esa verdad, para Freud y el psicoanálisis, solo se podrá acceder a un precio, que es aceptar que él no puede dominar su alma (psique), porque esta no es consciente sino inconsciente.

Ocuparse del alma o preocuparse por ella no es lo mismo que dominarla, domesticarla, entrenarla, concientizarla o incluso conocerla; ya Sócrates decía: “Voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadir a jóvenes y viejos a no ocuparnos ni de los cuerpos ni de los bienes, antes que del alma” (Platón, 1985, p. 168).

Sócrates se servía de la ironía para que se pudiera acceder a la verdad, así convertía sus diálogos en tragicomedias, puesta en escena que coloca a la verdad como principal personaje. Así mismo el psicoanálisis ha querido sostener una escena terapéutica donde la verdad de un sujeto pueda emerger; en esa prác-

tica antigua de acceso a la verdad por medio del cuidado de sí, Freud reinventa otra práctica llamada psicoanálisis, que recoge una tradición trágica y cómica, que no son más que los dos caminos de la vida de un sujeto, los caminos de su alma.

El psicoanálisis es un tratamiento del alma, como bien señala Freud. *Psique* es una palabra griega que en alemán se traduce *seele*, “alma”. Según esto, “tratamiento psíquico” es lo mismo que “tratamiento del alma” (Freud, 1992b). Este tratamiento psíquico o del alma también podría traducirse como “tratamiento espiritual”, siguiendo la lógica de la espiritualidad griega, un tratamiento terapéutico que busca, como la tragedia y la comedia antigua, enfrentarse con la verdad. La tragedia y la comedia proclaman una verdad, una verdad que tiene que ver con lo inconsciente y cómo este domina al sujeto; es por eso que Lacan proclama un sujeto del inconsciente, un saber que no se sabe, tragedia de destino, le llamaría Freud.

El destino trágico se acerca a la verdad cuando el sujeto se hace responsable de ese destino, es decir, se subjetiviza, allí se presenta una práctica espiritual o un tratamiento del alma. La responsabilidad subjetiva no interpela a la persona, al yo, ni a la personalidad ni al carácter, *self*, y otros conceptos que son modos de subjetivación de algo que se pretende dominar como el propio conocimiento. Estos modos de subjetivación fueron evidentes en la religión donde un individuo vigilaba su propia individualidad en sus deseos, emociones, pensamientos, etc.

Tecnologías del yo, las llamaría Foucault, ortopedias del yo que son muy diferentes a una terapéutica de alma o del espí-

ritu (entendiendo terapéutica en su sentido antiguo). Pero el psicoanálisis desde sus inicios no puede ser una ortopedia del yo (aunque algunos psicoanalistas la hayan convertido en eso, sobre todo en Estados Unidos, ya que ese yo es un lugar de desconocimiento. “El yo puede ser inconsciente en el sentido genuino” (Freud, 1992c, p. 21). El desconocimiento es la condición del sujeto, y su responsabilidad es hacerse cargo de ese desconocimiento, no ocultarlo con una serie de gnosis o prácticas o tecnologías del yo que en la actualidad van de la *New Age* a las autoayudas, pasando por los procesos de las “tecnociencias”.

La tragedia y la comedia griega organizan esa subjetividad alrededor de una responsabilidad en que el sujeto tiene que enfrentarse a ese desconocimiento, y el psicoanálisis es una práctica que trata de recoger la apuesta por dar cuenta de un destino, tanto trágico como cómico. Esa es la ética trágica del psicoanálisis, donde los sujetos son sujetos trágicos, aunque cada día esa dimensión trágica se niegue y reniegue en un mundo donde lo único que puede tener porvenir es la “felicidad” o los *happy end* del *american way of life*.

Pero el psicoanálisis no vende ilusiones. Freud prefirió que lo tildaran de pesimista a mostrar cómo en la cultura subyacen una serie de malestares y como todo ese porvenir de una sociedad tecnificada (porvenir de una ilusión) no era más que una ilusión a la que había que enfrentarse. La tragedia muestra eso, un destino inexorable (malestar) al que hay que enfrentarse (porvenir) pero no desde ilusiones que lo que hacen es alejar al sujeto de la verdad, su verdad subjetiva, la verdad del alma, una

verdad escindida por aquello que se sabe de ella y lo que no se puede saber (inconsciente).

Ese fue el descubrimiento que permitió a Freud reinventar una terapéutica donde se pusiera en escena lo trágico y lo cómico del sujeto, y que se podría resumir en lo siguiente: *El sujeto es responsable por lo que desea sin saber que lo desea*. Desde Freud ya nadie se puede hacer el inocente, no lo eran los antiguos héroes trágicos, los sujetos en la actualidad tampoco.

Referencias

- Allouch, J. (2007). *El Psicoanálisis es un ejercicio espiritual*. Córdoba: Literales.
- Aristófanes (1996). Las nubes. En *Las once comedias*. Versión directa del griego de Ángel Ma. Garibay. México: Porrúa.
- Foucault, M. (2000). *La Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraguas, D. (2007). ¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia clásica? *Frenia, Revista de Historia de la Psiquiatría*. VII. Recuperado de: http://www.frenia-historiapsiquiatria.com/pdf/fasciculo%2011/DAVID_FRA...pdf
- Freud, S. (1992a). La interpretación de los sueños. En: *Obras Completas*. Tomo IV. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992b). Tratamiento del alma. En: *Obras Completas*. Tomo I, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992c). El yo y el ello. En: *Obras Completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1988). *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Platón (2017). *Filebo*. Islas baleares: Textos.info
- _____. (1985) *Diálogos I. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.



Capítulo 4

Clínica, palabra y escucha

Como se ve, el precepto de fijarse en todo por igual es el correspondiente necesario de lo que se exige al analizado, a saber: que refiera todo cuanto se le ocurra, sin crítica ni selección previa. Si el médico se comporta de otro modo, aniquila en buena parte la ganancia que brinda la obediencia del paciente a esta «regla fundamental del psicoanálisis». La regla, para el médico, se puede formular así: «Uno debe alejar cualquier injerencia conciente sobre su capacidad de fijarse, y abandonarse por entero a sus “memorias inconcientes”»; o, expresado esto en términos puramente técnicos: «Uno debe escuchar y no hacer caso de si se fija en algo».

(Freud, 1992 a, p.112)

Freud hace referencia a lo que él llama “atención flotante”, que no es más que prestar a todo cuanto uno escucha la misma atención. Esta regla fundamental de la técnica psicoanalítica arroja al analizante a romper repentinamente con el silencio del analista por medio de su decir. El análisis en este

punto busca recobrar la palabra, pero no cualquier palabra, lo que pretende es encontrar en el discurso del sujeto “lo que no se dice”.

El analista puede sostener esta operación silenciosa al despojarse de todos los saberes (algo que va en contravía del saber profesional) dejándose llevar por el silencio para hacer surgir un decir:

En el análisis se trata de hablar para crear el silencio... el silencio en el análisis es la experiencia del no saber, de la castación simbólica del analista, de su ignorancia tan grande como la de su paciente. Por el silencio, el analista suspende su posición de saber, de comprensión, de juicio. El analista no se abandona al silencio, sino que se deja portar por él hasta la precipitación de un decir. (Zolty, 1988, p. 194)

El silencio convoca la renovación de decires, es un acto que relanza la palabra a eso que constituye a cada sujeto, es decir, a su deseo. El silencio permite que las palabras del analizante hagan eco en la escucha del analista.

Antes de proseguir sobre la función del silencio en el análisis, hay que aclarar que el silencio no opuesto a la palabra: “El silencio es un límite que, en el corazón de la palabra, en su seno, introduce en todo momento esa palabra en un imprevisible porvenir” (Audouar, 1988, p. 134). El silencio es el lugar originario de la palabra, esta versión de la palabra procede del silencio: “El silencio es el núcleo activo de la palabra. La palabra, en el breve instante en que ella procede de ahí, es un grito: lo que todas las convenciones sociales nos han enseñado a callar; esto no impide

que, callado o no, el grito animador de la palabra que ha de seguir esté ahí” (Audouard, 1988, p. 137).

Esta diferenciación se afianza en nuestra era al convertir el silencio en algo a combatir, creyendo que entre más se diga o más se muestre, más pronto se alcanza el objetivo anhelado, que es estar informados, y que entre más información acumulemos (como en Wikipedia o las páginas de journals académicos, pasando por la red de internet) más poder alcanzamos:

En efecto, las palabras que se toman por meras informaciones de computadora y que no se pueden ni preceder al silencio, ni proceder de él, ni darle testimonio ni unírsele, esas palabras no son más que piedras. Apilarlas indefinidamente, como amenaza hacerlo la humanidad de mañana, es suprimir el tiempo humano y creador en nombre del espacio y de la repetición. Freud vio en esto el lugar de las pulsiones de muerte. (Audouard, 1988, p. 137).

El problema no es que exista la Web, sino creer que esta nos va a solucionar todas nuestras inquietudes, sobre todo aquellas que atañen a nuestro ser, a nuestra subjetividad; esas solo se pueden bordear (más no alcanzar en su totalidad) por aquellos decires que nos constituyen y a los cuales solo podemos acceder cuando un otro (llámese psicoanalista u otra cosa) ejerce esa función de mostrarnos eso que somos y de lo cual no queremos saber (por eso lo reprimimos, y por eso inconsciente).

Pero como hay más ser en el silencio que en un dicho, hay que hacer surgir la palabra verdadera por medio del silencio de

la escucha, que como acto es una actividad que hace surgir a ese sujeto envuelto por muchas cosas (si se quiere máscaras):

Desde el momento en que la palabra verdadera emerge, mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. Esto significa que no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes. (Audouard, 1988, p. 139).

Una frase de la escuela escéptica pirroniana: “El callar como reserva ante lo que no se comprende, y el silencio como efecto de la verdad misma”, no hay más.

Las aporías de una práctica psíquica en la actualidad

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean; el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto, evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

(Aristóteles, 2003, p.74)

Aristóteles distingue la praxis perfecta de la *Kínesis* (movimiento), colocando la praxis (acción) del lado de la perfección y el movimiento del lado de la imperfección. La praxis perfecta refiere una atemporalidad, y el movimiento una temporalidad que se agota en cada momento.

¿Será que en la actualidad se confunde la acción (*praxis*) con el movimiento, y que la práctica psicológica, en su afán de mostrarse activa y útil, no toma en cuenta la *praxis* sino el movimiento? Si la práctica psicológica actual fuera *praxis* (perfecta) su accionar sería continuo, y no necesitaría de muchas acciones para conseguir su fin (objetivo).

Aunque Aristóteles no puede concebir una *praxis* sin *kinesis* y por consiguiente una *kinesis* sin *praxis*, parece que la práctica psicológica actual sí los puede separar. La práctica psicológica actual parece ser una rutinización de la *praxis*, una serie de movimientos (*kinesis*) sin ningún fin (*telos*), entendiendo *telos* como lo perfecto, lo que tiene fin; y el fin, como ya se dijo, es a lo que conduce la *praxis* perfecta no la *kinesis* (movimiento), es así que en este pensador la actividad perfectiva se denominaría *praxis teleia*. La psicológica actual enfatiza en la *kinesis*, lo cual podría explicarse porque esos movimientos no tienen una teoría que los fundamente. Aristóteles dice que la *theoría* o contemplación es la forma suprema de *praxis*, puesto que ella no tiene otro fin que la teoría misma. Aquí comienza la aporía de la psicología en su práctica, que los practicantes de la psicología, porque no se puede concebir una *praxis* sin teoría, aún más cuando el mismo concepto de psique se fue perdiendo a través de todo el siglo XX, y su negación es todavía más evidente a comienzos del siglo XXI.

Cerebro, mente y otros conceptos han remplazado, en el mejor de los casos, a la psique. Digo mejor porque en otros casos comienzan a aparecer otros conceptos, como el de adaptación, tomado de la biología y donde un objeto u organismo se acomodo-

da a las condiciones en las cuales existe. ¿Será que la psicología actual concibe la praxis y su fin como adaptar individuos al medio de existencia? Si es así, ¿en qué teoría se fundamenta esta praxis?: ¿en la biológica? ¿En qué momento se ha demostrado que el psiquismo humano es biológico y que el quehacer de la psicología es un quehacer biologicista? Si eso es así, ¿qué razón de ser tiene la psicología?

O mejor entendemos que la praxis psicológica es una praxis con un fin determinado por un hacer socio-histórico y no la acomodación (adaptación) de un individuo a una sociedad que revela sus malestares por todos lados, una sociedad que también es producto de ese individuo y de sus propios malestares. Para Aristóteles lo más *praxis* de todo es la *theoría*, la teoría es lo más práctico de todo, es la forma suprema de *praxis*, la contemplación. La ética (*ethos*) es una *theoría* de la *praxis*, es decir, sin ética no hay teoría ni praxis. Sin embargo, en la psicología asistimos a una práctica sin una ética clara, lo cual puede ser consecuencia de un accionar sin fundamentos teóricos, una técnica a-teórica, que solo persigue fines prácticos; como si lo “práctico” pudiera ser en sí mismo un fin cuando no cuenta con una teoría ni una ética que lo dirija.

La ética tiene que sostenerse en conceptos, modelos y apuestas, que a su vez sostienen una teoría. La apuesta ética es preguntar: ¿la praxis psicológica tiene algún fundamento en la actualidad o su único accionar es una serie de actividades (movimientos) con un fin práctico? Entiendo por práctico un hacer productivo y adaptativo en una sociedad que nos obliga a la producción incesante.

Aristóteles diferencia los conocimientos, el primero es un conocimiento que obra según principios, *tékhnē*, el arte, de donde viene la palabra técnica; el segundo es una *epistēmē*, el conocimiento científico, el conocimiento de la ciencia; y el tercero la *sophia*, la sabiduría, saber supremo, saber por excelencia.

Techné era un saber-hacer que actuaba sobre la *physis*, transformándola. La *techné* de los antiguos griegos no era comprendida como repetición rutinaria, habilidades o competencias (como en la actualidad); para que un artesano pudiera utilizar la *techné* tendría que tener una idea de lo que iba a hacer, es decir, tendría que tener una *epistēmē*. Esta *techné* busca el acto perfecto (praxis) y no la simple producción de un objeto útil.

¿Será que desde la formación del psicólogo podemos intentar apuntar a la praxis perfecta aristotélica o solo nos conformaremos con la mera producción de un objeto útil? Una utilidad que ni siquiera sabemos para quién ni para qué es, una utilidad sin *ethos*.

La *epistēmē* es la ciencia, entendida como un hábito intelectual demostrativo, aquello en lo que se puede fundamentar una tesis, o sea, que da las causas de lo que sostiene; y la *sophia* es la *epistēmē* llevada hasta sus principios. La ciencia hoy ha entendido esta demostración en su más simple sentido, creyendo que lo que se demuestra es la realidad en su más pura condición. Es por eso que se podría apuntar más a una psicología que tenga en cuenta la *sophia* (saber) que a la *epistēmē* (ciencia), ya que esta contiene a la *sophia* y la *techné*, y podría contener y dar sentido a una praxis, además de fundamentar una ética (*ethos*). A las

causas y los principios: aquello de lo que la filosofía desde la antigüedad se quería encargar, a eso conduciría la *sophia* o sabiduría.

¿La psicología en la actualidad es *techné*, o *episteme* o *sophia*? Se podría pensar que la psicología es una *episteme*, pero al parecer no lo es, porque si se hace prevalecer la práctica no alcanzaría a ser una *techné*, sino una práctica sin teoría, convirtiendo a la teoría en actividad, en vez de ir al descubrimiento de la verdad por sí misma, es decir, lo que es la misma *theoría*.

Apuntar a que la psicología sea una *sophia* basada en una *episteme* y una *techné* podría conducirnos a donde los antiguos griegos querían conducir el saber (*sophia*) de la filosofía: hacia lo Real de la realidad. En la actualidad es la apuesta del psicoanálisis. Freud había planteado que había una realidad psíquica que no era la realidad material: “La realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material” (Freud, 1992b, p. 607). Esto lo decía separándose poco a poco del cientificismo de su época, de la aventura positivista de Comte y su física social; seguir el camino de un fisicalismo extremo no es más que seguir por el camino de una fantasía sin fin, ya que la realidad por la cual abogaba ese positivismo era una realidad “verdadera”, y Freud evidenció que algo siempre escapaba a esa realidad, que esa verdad no lo decía todo, porque la realidad no está constituida más que por el fantasma.

Para los sujetos esa realidad psíquica era más valiosa que la realidad material, y eso valioso que se escapaba a esa realidad material era la realidad psíquica, lo inconsciente, es decir,

lo que el psicoanalista Jacques Lacan llama lo Real. El psicoanálisis elabora y construye todo un campo de saber (*sophia*) sobre eso Real, desde una episteme que fundamente una *techné* que conduzca a una *praxis* con un fin (*ethos*). La pregunta es si la psicología actual, que se dice práctica, puede elaborar un saber que fundamente su *praxis* que conduzca a una ética. O será que su único fin es ser efectiva, eficaz y eficiente, en el más estricto servilismo, cuando la eficacia se define como “capacidad de lograr el efecto que se desea o se espera”; eficaz como “que produce el efecto propio o esperado”; y eficiencia como “capacidad para lograr un fin empleando los mejores medios posibles”. ¿Quién espera o desea ese efecto o ese fin? ¿La ciencia en su sentido de neutralidad? La ciencia es otra ideología más que en las últimas décadas ha encontrado en su más acérrimo aliado —el sistema de mercado capitalista de producción de bienes para el consumo— su fin último, es decir, su ética.

En este orden de cosas, la psicología pretende ser eficiente, eficaz y efectiva; lo cual para muchos psicólogos es garantía de cientificidad y de orgullo: entran al fin al selecto grupo de los científicos, sin importar que para estar ahí deben hacer una serie de movimientos (*kinesis*) en su más simple sentido, es decir, moviéndose para donde el otro lo espera. No será por eso que los campos de práctica psicológica se amplían más y más: clínico, organizacional, social, comunitario, educativo, y los nuevos campos: jurídico, forense, deportivo, y más y más. No faltará que dentro de poco se oferten (por la demanda) psicología de la calle, del campesino, de la prostitución, del millonario, del pobre y así sucesivamente hasta perderse en el bosque infinito de las demandas del mercado, que siempre pide más y más.

Cinismo o clínica

Freud destacó que cada caso debe estudiarse en su singularidad, teniendo la teoría como acompañante silenciosa en la escucha; es uno de los principales principios de la clínica desde el psicoanálisis. Para Lacan, la situación no es diferente, la singularidad hace parte del psicoanálisis:

¿Qué quiere decir estudiarlo en su singularidad? Quiere decir que esencialmente, para él, el interés, la esencia, el fundamento, la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales. (Lacan, 2001, p. 26).

Al tener en cuenta la singularidad, desde Freud, la clínica psicoanalítica da cobijo a un método, una práctica y un cuerpo de conocimiento, es decir, un método teórico-práctico, un saber hacer con esa singularidad. Hay que aclarar que el método psicoanalítico no es un método cargado de normas y pautas, sino que es una ética del reconocimiento de lo singular de cada sujeto, lo inconsciente. En Freud no se pueden encontrar recetas, y las pocas veces que trata de hacer recomendaciones demasiado puntuales son las veces en que se equivoca o dejar salir sus prejuicios, olvidando lo que el mismo le dijo una vez a Ferenczi: no adueñarse del paciente, rehusarse a estructurar su destino o imponerle sus ideales; abordarlo desde una neutralidad activa y responsable.

La responsabilidad del analista comienza en su escucha: “Por consiguiente el analista conserva entera la responsabilidad

en el pleno sentido que acabamos de definir a partir de su posición de oyente” (Lacan, 1998, p. 318). El acto de escucha que puede reconocer a un sujeto, o también, abolirlo.

La responsabilidad del analista también llega al hacerse cargo de un método, de una teoría y una práctica, del saber hacer allí. “Saber hacer allí con su síntoma”. Escuchar la palabra de un sujeto, desde un método (no una receta), de una teoría y una práctica sin estándares, lo cual permitirá tener en cuenta a varios maestros, desde Freud y Ferenczi hasta los aportes de los psicoanalistas actuales, sin importar de dónde viene a que grupo pertenece, teniendo en cuenta su experiencia y su práctica clínica y los efectos de esa práctica en las problemáticas actuales.

No hay que confundir la multiplicidad de las prácticas clínicas desde el psicoanálisis (Freud, Lacan, Bion, Winnicott, Klein, entre otros) con el “todo vale” posmoderno. Como dice el psicoanalista francés Laurent (2000): “Para que haya un uso efectivo de la clínica se necesita una brújula, una orientación” (párrafo 5).

La orientación psicoanalítica debe ir más allá de la escuela o del psicoanalista; esta debe dirigirse a lo que dice un sujeto desde sus padecimientos hasta sus alegrías, rescatando aquello que lo hace surgir, su deseo y singularidad, más allá de lo homogéneo y a-teórico imperante en ciertas terapias y sus bitácoras casi sagradas: los manuales globalizados (DSM V y CIE 10).

La imposición del DSM V no es casual; obedece a una lógica del mercado (costo-beneficio) del tratamiento de “las enferme-

dades o trastornos mentales” susceptibles de ser tratadas con psicofármacos y terapias cognitivas. Cuando estas fallan advienen las terapias “neo”, mezcla de diversas filosofías orientales. En esta oferta de terapias la masificación es importante (única lógica del mercado), entonces aparecen los gurús que guían a la masa desorientada y ávida por encontrar “solución” inmediata a sus malestares, que casi siempre resultan ser genéticos, lo cual equivale a decir que solo queda la psicofarmacología. La psicoterapia queda relegada a apoyar ese tratamiento; psicoterapia de apoyo, qué importa si es al médico y a su medicina en vez de al sujeto y su malestar.

Frente al desarrollo de la psicofarmacología, la psiquiatría abandonó el modelo nosográfico en beneficio de una clasificación de las conductas. En consecuencia, redujo la psicoterapia a una técnica de supresión de los síntomas. De ahí una valorización empírica y atórica de los tratamientos de urgencia. El medicamento responde siempre, sea cual sea la duración de la prescripción, a una situación de crisis, a un estado sintomático. Que se trate de angustia, de agitación, de melancolía, o de simple ansiedad, hará falta primero tratar la huella visible del mal, luego borrarla y, finalmente, evitar buscar la causa de manera de orientar al paciente hacia una posición cada vez menos conflictiva y, por tanto, cada vez más depresiva. En lugar de las pasiones, la calma; en lugar del deseo, la ausencia de deseo; en lugar del sujeto, la nada. (Roudinesco, 2000, p. 35).

Desde la anterior cita parece que para la medicalización (que es diferente a medicar: el médico receta y esto no es ni bueno ni malo, en muchas ocasiones es necesario) todo diera lo mismo: a

todo síntoma una medicación, sin importar si este síntoma es la elaboración psíquica de un duelo u otra cosa. En este punto la medicalización es la expresión de la ideología reinante que tiene como base el capitalismo y como columnas las multinacionales farmacéuticas; que en la actualidad se disfraza de “ciencia”, la psiquiatría biológica y las neurociencias son sus paladines. Paulatinamente se observa que en vez de disminuir los trastornos que atacan, estos aumentan cada día, en contra de su misma evidencia —la medicina basada en la evidencia es la más consolidada y “científica” en estos momentos—; sin embargo, se sigue esta creencia científica como si fuera un “dogma de fe”, “a pesar de”, fundamentando un cinismo posmoderno.

Hay que aclarar que este “cinismo” actual poco o nada tiene que ver con el cinismo de la antigua Grecia, el de la escuela de Antístenes, fundador de la escuela cínica, cuyo discípulo más importante fue Diógenes de Sínope. Nuestro “cinismo” parecer tener respuestas a todo (es genético), lo cual avala todos sus actos (por tu bien-estar). Bienestar que en últimas es estar adaptado y productivo; no importa borrar al sujeto y su subjetividad; no importa medicar a un niño inquieto que molesta en clase. Importa atender la demanda de un mercado que cada día exige más pero nadie sabe para qué. Nuestros *c(L)ínicos*, a sabiendas de que sus actuaciones obedecen a una ideología capitalista, igual obedecen, confiando en que sus actuaciones son lo más objetivas y científicas que es posible. Aquí la distancia clínica es lo más parecido a la distancia cínica de que habla Slavoj Žižek como aquello que: “yo sé lo que estoy haciendo, no obstante, yo sigo haciéndolo. Esta actitud cínica no permite el cambio, todo permanece tal cual: “el cinismo se burla de la Ley pública desde

la posición oculta obscena que, por consiguiente, permanece intacta" (Zizek, 1997, párrafo 8).

Los clínicos no se pueden refugiar en un "no sabía" o en la ingenuidad; la razón cínica no es ingenua sino que es una paradoja de falsa conciencia ilustrada, como dice Peter Sloterdijk (2006). Se conoce de sobra la falsedad y se está al tanto del interés ideológico presente (que todo es genético es lo más ideológico que la ciencia ha fabricado en los últimos años), y, aun así, no se renuncia y más bien se encuentran razones para seguir; ya que eso brinda respuestas inmediatas y sedantes como los tranquilizantes o los ansiolíticos que suministran a diestra y siniestra para no preguntarse sobre la propia subjetividad, sobre el lugar de cada sujeto dentro de lo social (el Otro).

Lo peor es que son los mismos profesionales psi quienes tratan de evitar esos encuentros con la responsabilidad subjetividad de cada sujeto, creyendo que así evitan la propia, aquella que cuestiona cada acto por "loco", "infantil", "desadaptado" o "criminal". Por eso la clínica psicoanalítica posee una lógica cuya ética se aleja del cinismo imperante en muchas prácticas clínicas en las que nadie se hace responsable de nada. Desde el psicoanálisis hay que responsabilizarse por eso "que se escucha", tratando de que aparezca el deseo y lo inconsciente, que se entrecruzan en el advenimiento de un sujeto, como dice Lacan, porque de "nuestra posición de sujeto somos siempre responsables", así nos llamemos analistas, analizantes, ciudadanos, padres, hijos, docentes, estudiantes o clínicos

Referencias

Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos

Audouard, X. (1998). El silencio: un más de palabras, en: *El silencio en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992a). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”(1912), en: *Obras Completas*, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1992b) Interpretación de los sueños; en: *Interpretación de los sueños*, Tomo V, Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (2001) *Seminario libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1998) Variantes de la cura tipo, en: *Escritos 1*. México: Siglo veintiuno.

Laurent, E (2000) Reportaje al psicoanalista francés Eric Laurent. *Diario Página 12*. Recuperado el 20 de junio de 2018 de: <http://www.pagina12.com.ar/2000/suple/psico/00-12/00-12-28/psico01.htm>

Roudinesco, E. (2000) *¿Por qué el psicoanálisis?*. Buenos Aires. Paidós.

Sloterdijk, P (2006). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.

Zizek, S. (1997) *De Joyce-el-Síntoma al Síntoma del Poder*. Recuperado el 24 de julio de 2018 de: <http://es.geocities.com/zizeken-castellano/artJoyce.htm>

Zolty, L (1988) El psicoanalista a la escucha del silencio, en: Nasio, Juan David. *El silencio en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.



Capítulo 5

*Las demandas en
la clínica contemporánea*

El yo no es el amo en su propia casa.
(Freud, 1992.a, p. 135)

¿De qué hablamos cuando se habla de aprendizaje?

Rubén Ardila, en su famoso libro *Psicología del aprendizaje*, después de desarrollar varias definiciones de aprendizaje cree llegar a una que probablemente sea aceptada por todos: “aprendizaje es un cambio relativamente permanente del comportamiento que ocurre como resultado de la práctica” (Ardila, 1979, p. 18).

A pesar de que esta definición proviene de una autoridad en la psicología colombiana y latinoamericana, poco o nada dice sobre el aprendizaje, aunque trata después de subsanar el error desarrollando los conceptos de “cambio”, “relativamente permanente” y “resultado de la práctica” que componen la definición. Lo que acá se quiere proponer y desarrollar es que el aprendi-

zaje es un proceso, y lo primero que hay que tener en cuenta es que el aprendizaje no es una sola cosa ni los problemas de aprendizaje obedecen a una sola causa, más bien el aprendizaje se constituye con el otro, con los otros, en una relación, en un vínculo. El aprendizaje depende del Otro inconsciente, y no solo de algún estímulo, motivación refuerzo, etc., como lo proponen hace décadas psicólogos conductistas o pedagogos³:

La dimensión descubierta por el análisis es lo contrario de algo que progresa por adaptación, por aproximación, por perfeccionamiento. Es algo que marcha a saltos, a brincos. Es siempre la aplicación estrictamente inadecuada de ciertas relaciones simbólicas totales. (Lacan, 2008, p. 135).

Lo que entra en juego en el aprendizaje es una cuestión identificatoria. Identificación que no debe ser confundida con la imitación, pues más tiene que ver con realizar lo que el otro espera: “Es necesario primero que un sujeto se identifique gracias al habla para que aprenda lo que hacen los otros humanos.” (Pommier, 2010, p.35).

Desde esta posición no se puede concebir la dificultad del aprendizaje como un trastorno que hay que solucionar; más bien, como una singular posición del sujeto en relación al saber y a la verdad: desde esta perspectiva los manuales diagnósticos no tendrían mucho efecto. En cambio, el psicoanálisis como práctica clínica entiende el trastorno del aprendizaje como un

3 El libro de Rubén Ardila, *Psicología del aprendizaje*, es un ejemplo de cómo se ha conceptualizado el aprendizaje desde esa postura psicológica.

posicionamiento singular e inconsciente del sujeto frente al saber y la verdad.

En consecuencia, se define el aprendizaje como una experiencia singular, una experiencia que involucra al sí mismo y a los demás, una experiencia que pasa por el cuerpo pulsional:

Desde el principio hasta el final el aprendizaje pasa por el cuerpo, (...) cuando aprendemos las ecuaciones de segundo grado tenemos el cuerpo presente en el tipo de numeración, y no se incluye solamente como acto, sino también como placer; porque el placer está en el cuerpo (...) El cuerpo coordina y la coordinación resuena en placer, placer de dominio. (...) Al maestro no debería bastarle que su alumno haga bien las multiplicaciones y divisiones o responda a una evaluación (...) el placer del alumno cuando logra una respuesta. La apropiación del conocimiento implica el dominio del objeto (Fernández, 1989, p. 65 -66).

La pulsión epistemofílica o la pulsión de saber

Gozar de la verdad es el verdadero objetivo de la pulsión epistemofílica, en la que fuga y se desvanece a la vez todo saber y la verdad misma.
(Lacan, 1965, clase del 15 de diciembre de 1965)

El impulso, a pesar de haber sido negado en la teoría del aprendizaje⁴, es un concepto fundamental para entender el aprendizaje más allá de estímulos y respuestas. Para que un su-

4 Skinner se oponía vehementemente a la noción de impulso, a pesar de que Miller y Dollard lo habían propuesto como un fundamental en la teoría del aprendizaje.

jeto aprenda es necesario que surja el deseo de aprender, pero también se necesita de un otro que enseña, o más bien un sujeto con deseo de enseñar. El problema es que ese deseo es menos frecuente de lo que se cree o se acepta en los espacios educativos. Por ejemplo, en Colombia es común que los jóvenes que eligen las profesiones concernientes a la enseñanza son los que obtienen menores puntajes en las pruebas de aprendizaje⁵.

Al parecer —no tanto por las pruebas, sino por su incapacidad de dar cuenta de ellas, como también de cualquier otro saber—, estos futuros enseñantes, docentes o maestros se presentan sin deseo de enseñar; por lo tanto, se verán imposibilitados para enseñar. Esto no parece importar a un sistema educativo que —a su vez— se interesa cada vez menos por construir conocimientos y saberes; interesándose más por impartir informaciones competentes, “útiles” y “prácticas”, para el mundo laboral. Retornando al psicoanálisis, para poder colcoarse en el lugar de enseñante, estos deben nutrirse desde deseo de aprender, el deseo de enseñar, solo puede derivarse del deseo de aprender.” (Fernández, 2002).

Hay que aclarar algo sobre el deseo inconsciente, del que tanto habla el psicoanálisis, sobre todo el psicoanálisis laciano: el deseo no es alcanzar algo o a alguien, sino el mismo acto de alcanzar, o más bien, el empuje mismo de alcanzarlo, su impulso, por eso es tan importante el concepto de *trieb* (pulsión) que Freud trabajó a lo largo de su obra. En cuanto al aprendi-

5 <http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-332678-futuros-maestros-los-peores-pruebas-saber-pro>

zaje, sin pulsión no puede haber empuje para aprender o para amar⁶, incluso para vivir. Las pulsiones estructuran el deseo y este, como acto, direcciona esos impulsos hacia un fin que para Freud era la sublimación.

Ahora bien, se supondría que ese fin sublime tendría que cumplirse en las instituciones culturales, en el caso del aprendizaje las instituciones educativas, y que las personas indicadas para tal fin deberían ser los docentes, maestros o educadores. Pero dicha labor no la cumplen estas instancias, primero, porque las instituciones educativas en las últimas décadas han entrado en unas lógicas de productividad y eficacia tecno-burocráticas donde el fin es alcanzar y evaluar indicadores formateados en cuadros, tablas, etc. Los docentes simplemente se encargan de rellenar o dar constancias de esos indicadores, negando la principal función docente, la de poder direccionar esos impulsos de saber, la pulsión epistemofílica, el deseo de aprender, claro está, desde su propio deseo de enseñar.

El aprendizaje se constituye en el campo que se establece entre el docente y el estudiante; puede favorecer o no la condición para el aprendizaje, independiente de los contenidos, competencias, indicadores, tecnologías de la información, etc., conceptos de moda en la capacitación de los docentes en colegios, escuelas y universidades. En este campo se presenta lo que el Psicoanálisis denomina transferencia. Para Jean Claude Filloux (1996), el análisis de la transferencia en el campo pedagógico podría dar pautas para conocer cómo surge el deseo de saber y las ganas de

6 Para los antiguos griegos la filosofía no era más que la práctica del amor al saber.

aprender que ayudarían a comprender mejor los problemas de la relación pedagógica.

Más allá del diagnóstico en la clínica del aprendizaje y sus problemas

En común que, a través de los manuales y la observación, se diagnostiquen las consecuencias de un problema como si fueran su causa. Por ejemplo, si un niño presenta una dificultad en el colegio, y los signos se acomodan a una serie de criterios diagnóstico como el DSM IV, entonces algunos dictan la sentencia: problema de aprendizaje. Ven esto como la causa de la dificultad en el colegio; pero lo que no se puede analizar desde esta perspectiva es que dicho problema es la consecuencia, no la causa. El problema de aprendizaje casi siempre es analizado como una falla individual, la falla de un niño en una situación escolar, y no dentro de un contexto familiar y social.

Estas acciones, que se realizan desde diferentes enfoques profesionales (incluidos los psicólogos) no sería tan grave si tales diagnósticos no fueran usados para excluir, marginar y etiquetar una serie de problemáticas que van más allá del sujeto e involucran toda una serie de lógicas que se instituyen en diferentes espacios como el educativo.

Durante los últimos se han debatido los diagnósticos de infantes y adolescentes, sobre todo los diagnósticos de TDAH, problemas de aprendizaje o el trastorno oposicional desafiante⁷.

7 En el DSM V (2013) este trastorno agrupa una serie de trastornos que incluyen al comportamiento rebelde como un criterio articulador.

La psicoanalista Beatriz Janin los considera apurados y sin fundamentos, pero sobre todo devastadores para un sujeto que se está constituyendo como tal:

¿Por qué se insistirá en catalogar a los niños, en ubicarlos como deficitarios, ubicándose los profesionales desde un ya-sabido, desde certezas que los llevan a clasificar al otro casi sin conocerlo, perdiendo la singularidad? Quizá porque pensar desde la complejidad y ubicar al otro como humano es difícil, en tanto angustiante, en tanto me puedo reconocer en el otro como semejante y en sus miedos y en sus dolores como cercanos. Y entonces se pueden borrar los límites entre un mundo de “sanos” y otro de “enfermos”. Todo se torna variable, las fronteras no son tan claras y quedamos, también los profesionales, expuestos. (Janin, 2009, párrafo 21).

Varios artículos y comentarios en varios medios han demostrado el sobrediagnóstico de los comportamientos de la infancia: en 2010 al menos 9% de los niños en edad escolar habían sido diagnosticados con TDAH en Estados Unidos y tratados con medicamentos farmacéuticos. En Francia, el porcentaje de niños diagnosticados y medicados para el TDAH es menos del 0,5%. Lo cual quiere decir que en cada contexto estos diagnósticos son analizados de diferentes maneras, en Estados Unidos parece una epidemia contagiosa, un virus: en cambio en Francia parece un pequeño problema dentro un mar de problemáticas que conciernen a la infancia.

Y en esta diferencia el psicoanálisis puede tener lugar: más que diagnosticar, la tarea de la práctica psicoanalítica, aunque

en muchas ocasiones no se entiende, es comprender esas problemáticas como síntomas. Hablar de síntoma en el problema de aprendizaje es hablar de una serie de conceptos y lógicas entramadas en las dinámicas familiares y sociales que abarcan el deseo y la pulsión inconsciente: “Para entender la significación del problema de aprendizaje deberemos descubrir la funcionalidad del síntoma dentro de la estructura familiar y acérmanos a la historia singular del sujeto y al análisis de los niveles que operan.” (Fernández, 2000, p. 33).

La intervención desde la práctica psicoanalítica apunta a la singularidad con el objetivo de fracturar las certezas y lograr la inclusión de nuevas narrativas. Por su condición de instrumento de ruptura de lo establecido, las intervenciones terapéuticas son parte de un proceso reflexivo. Desafortunadamente los niños “desatentos” o con problemas de comportamiento y atención se etiquetan, en vez de preguntarles o preguntarse sobre el lugar de esos niños en esas manifestaciones sintomáticas. Dichas manifestaciones no son los problemas en sí, como ya se dijo en este texto, son la muestra de que algo no anda, que no funciona; pero no para arreglarlo como se arregla un carro, cambiándole una pieza por otra, hacer que el niño se porte bien o que atienda. Al contrario, de lo que se trata es de abordar el síntoma desde las mismas lógicas que hicieron que eso no funcionara, no para que funcione, sino para que el sujeto se ubique en esa historia sintomática, y pueda hacer con eso otra historia de deseo, más allá del goce repetitivo que constituye el síntoma manifiesto.

La construcción de una historia subjetiva en las problemáticas de la infancia, sobre todo las que conciernen al aprendizaje,

sería para algunos una pérdida de tiempo, para otros sería ineficaz, ineficiente y carente de efectividad, más cuando las “evidencias”⁸ han demostrado que lo pertinente son las técnicas que logran desaparecer estos síntomas, técnicas que no incluyen al psicoanálisis.

Pero el psicoanálisis está ahí para todo aquello que quiera ser escuchado, no medido ni estandarizado. Cuando un niño o un adolescente presente eso que se denomina problema de aprendizaje, y cuando desee (pulsión epistemofílica) averiguar más allá de una etiqueta qué es lo que le pasa, y qué es lo que desea que le siga pasando en su vida, en esto consiste el aprendizaje, aprender a vivir en conformidad con su deseo inconsciente. También en eso consiste el psicoanálisis.

8 Evidencias que los mismos investigadores “objetivos” ayudan a posicionar gracias a sus instrumentos validados y confiables.

La ilusión de la felicidad. Una perspectiva psicoanalítica sobre el consumo de sustancias psicoactivas

El vino es parecido al hombre: nunca se sabrá hasta qué punto es posible apreciarlo y despreciarlo, amarlo y odiarlo, ni de cuantas acciones sublimes o delitos horribles llega a ser capaz. No seamos, pues, más crueles con él que con nosotros mismos y tratémosle como a nuestro igual.
Charles Baudelaire (2005). Los paraísos artificiales.

Es un lugar común tornarse combativo sobre el consumo de sustancias psicoactivas (SPA) en muchos ámbitos sociales, mucho más en las academias universitarias. Asumir una posición en contra del consumo de SPA se ha tornado casi en obligación social. Lo extraño de esta tendencia es que a la hora de hablar del consumo de sustancias psicoactivas casi siempre se olvida comentar sobre el problema del consumo mismo, como si el problema fuera la sustancia psicoactiva y no su consumo. Aquí se evidencia lo equivocado de hablar de la “problemática del consumo de sustancias psicoactivas” negando el problema de consumo, y a su vez negando la cuestión económica y política que engloba el consumo.

Una muestra: durante el año 2010 el gobierno colombiano difundió un comercial cuyo slogan decía: “No consumes la mata que mata”. Este comercial quería convencer a la población colombiana que las matas de marihuana, amapola, cocaína, entre otras, mataban. Fue tan desafortunada, desatinada y fuera de lugar esta campaña que la Corte Suprema de Justicia ordenó al

Ministerio de Interior y Justicia y a la Dirección Nacional de Estupefacientes el retiro de esos comerciales, ya que vulneraban derechos de los indígenas, los Nasa entre otros, que consideran la coca como una planta sagrada.

Decir que una mata de coca mata es tan absurdo como decir que el trigo mata, ya que de él se hace la harina que es mortal para muchos individuos que sufren de obesidad, y ni que hablar de la caña de azúcar o de otras plantas. Esta desatinada campaña estatal demostró lo equivocados que están con respecto al problema del consumo de sustancias psicoactivas, primero, tratando de atacar a los distribuidores (acción que ha sido demostrada que ha fracasado), después a los consumidores (penalizando el consumo de sustancias psicoactivas), y como última acción, tratando de estigmatizar a las plantas de donde se extraen las sustancias. Si todas estas acciones no abordan la problemática, entonces ¿cuál sí?

Primero hay que tener en cuenta que el problema del consumo SPA —aunque resulte obvio— es un problema de consumo, no solamente de un consumo individual, sino de consumo dentro de un contexto social. En la antigüedad griega la “droga” o *phármakon* no era considerada ni buena ni mala, tenía la doble connotación de veneno y de remedio, y de su uso dependía que fuera lo uno o lo otro (Escohotado, 1995). Al parecer en la actualidad, que se precia de ser vanguardista, estamos muy atrás de los antiguos griegos y hemos retrocedido más de veinticinco siglos en la cuestión de poder pensar la droga y su consumo.

Consumo y sustancia

La droga es el producto ideal... La mercancía definitiva. No hace falta literatura para vender. El cliente se arrastrará por una alcantarilla para suplicar que le vendan... El comerciante de droga no vende su producto al consumidor, vende el consumidor a su producto. No mejora ni simplifica su mercancía. Degrada y simplifica al cliente. (Burroughs, 1989, p: 9).

Según la última encuesta sobre el consumo de sustancias psicoactivas en Colombia (Semana, 2012), este consumo va en aumento. Dicha tendencia no es exclusiva de Colombia, en muchos países también sucede lo mismo; pero en vez de lamentarse cabe preguntarse: ¿por qué? Hay que señalar que el sujeto contemporáneo se encuentra inmerso en unas lógicas sociales consumistas, y cuando se habla de consumo hay que abarcar no solo el consumo de SPA, sino el consumo de todo tipo de artículos y objetos para alcanzar un ideal de bienestar y felicidad inalcanzable. El consumo de SPA es símbolo de la hiperadaptación y su normalización en una sociedad donde se cree que se puede alcanzar el objeto adecuado por medio del consumo; al respecto Gilles Lipovetsky (2008) considera que: “Más exactamente estamos en la segunda fase de la sociedad de consumo, *cool* y ya no *hot*, consumo que ha digerido la crítica de la opulencia.”.(p. 10)

Las “leyes del mercado” están ofertando permanentemente objetos para consumir; no consumir iría en contra de esas leyes. Por eso, el consumo de SPA sería otra manera de pertenecer a ese “mercado global de felicidad”, donde la droga SPA se convierte en objeto de consumo y respuesta para negar la angustia de la existencia. Es como si el consumo —de SPA o de cualquier

cosa— fuera la evasión de la responsabilidad subjetiva de vivir, más en una época donde la angustia por esa respuesta aumenta, y por tanto aumenta el consumo. No por nada los trastornos de ansiedad en Colombia y en el mundo se ubican dentro de los primeros niveles de prevalencia. Ya Freud señalaba hace muchas décadas que a lo máximo que se puede llegar por esta vía es a evitar el *displacer*, que para él provenía de tres fuentes, las cuales desarrolla en su famoso texto de 1930, *Malestar en la cultura*. Estas tres fuentes son: la primera, la naturaleza, que nunca podrá ser dominada del todo; la segunda, el cuerpo, que tiene como destino la ruina y la disolución; y la tercera, el mundo exterior en general, pero sobre todo las personas, estas últimas son las que más provocan dolor. Freud plantea que para esos dolores existen distracciones, satisfacciones sustitutivas, y sustancias embriagadoras que tratan temporalmente el dolor; el problema está en que el dolor retorna, causando malestar. A esas “sustancias” Freud la llama denomina “quitapenas” y, fiel a la tradición de la antigüedad griega, no las considera un problema moral (bueno o malo) *per se*, sino que les da el lugar de peligrosas, en el sentido de que allí se usa una cantidad de energía que podría ser utilizada en otras cosas:

El más crudo, pero también el más efectivo de los métodos destinados a producir tal modificación, es el químico: la intoxicación. No creo que nadie haya comprendido su mecanismo, pero es evidente que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras, modificando además las condiciones de nuestra sensibilidad de manera tal que nos impiden percibir estímulos

desagradables (...) Se atribuye tal carácter benéfico a la acción de los estupefacientes en la lucha por la felicidad y en la prevención de la miseria, que tanto los individuos como los pueblos les han reservado un lugar permanente en su economía libidinal. No sólo se les debe el placer inmediato, sino también una muy anhelada medida de independencia frente al mundo exterior. Los hombres saben que con ese "quitapenas" siempre podrán escapar al peso de la realidad, refugiándose en un mundo propio que ofrezca mejores condiciones para su sensibilidad. También se sabe que es precisamente esta cualidad de los estupefacientes la que entraña su peligro y su nocividad. En ciertas circunstancias aún llevan la culpa de que se disipen estérilmente cuantiosas magnitudes de energía que podrían ser aplicadas para mejorar la suerte humana. (Freud, 1981a, p. 3026).

El consumo de sustancias psicoactivas, a pesar de ser un síntoma social como algunos autores lo han manifestado, y entendiendo síntoma como una manifestación de una serie de problemáticas, no debe ser tratado o entendido como una entidad única, sino que depende del uso de cada sujeto y el vínculo que establece con él. Mucho menos debe entenderse el consumo como epidemia, sino, como Freud trató de mostrar, como una manifestación de un malestar cultural, producto de una economía psíquica inconsciente donde el sujeto es ubicado (sujeto del inconsciente).

No nos asombra que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento; que, en general, la finalidad de

evitar el sufrimiento relegue a segundo plano la de lograr el placer. (Freud, 1973, p. 3.025).

En *Malestar en la cultura* Freud no solo comenta la imposibilidad de la felicidad completa, también la imposibilidad de que una sola persona u objeto pueda generar dicha felicidad, al menos de manera permanente: esta solo se alcanza a vivir por momentos, de forma parcial. “Que con suerte lo que el sujeto consigue es un tibio bienestar” (p. 3025).

La satisfacción pulsional siempre es parcial, por lo tanto, el objeto de la pulsión es parcial, y esto Freud lo plantea en *Las pulsiones y sus destinos*, donde dice que el objeto es lo más variable de la pulsión (Freud, 1981b, p. 2.042). Idea que después recogen otros psicoanalistas como Karl Abraham, Melanie Klein (teoría de las relaciones objetales), Donald Winnicott (Objeto transicional) y Jacques Lacan (objeto pequeño a). En Freud la idea de la satisfacción pulsional a través de los objetos para la consecución de placer es la idea que subyace en el consumo de las sustancias psicoactivas.

El problema es que impedir la percepción de estímulos desagradables tiene un costo, al final se tiene que dejar de percibir todo y a su vez colmarse de todo; como si al intentar de dejar de percibir displacer todo se convirtiera en un objeto capaz de colmar “completamente de placer”. Es así que los objetos en la cultura pueden transformarse en algo que puede brindar esa supuesta satisfacción pulsional de placer, o lo que Jacques Lacan denomina goce, aquello que está más allá del principio del placer, más relacionado con la compulsión a la repetición freudiana, bordeando el dolor, la tensión:

Pues lo que yo llamo goce, en el sentido que en el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo aparece velada (...) Este cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. (Lacan, 1985, p. 95).

El goce que trae el consumo de sustancias psicoactivas es un goce narcisista, muy adecuado en una época donde el otro no importa sino para la consecución de un fin: que es alcanzar la completitud, negando todo límite posible (castración), gracias a los imperativos superyoicos de gozar de los objetos, en este caso el objeto sustancia “droga”, y así alcanzar el ideal de felicidad.

El consumo de sustancias psicoactivas representa el autismo contemporáneo del goce, un goce autista que obtura la posibilidad de obtener un saber sobre sí mismo, y donde la intención de lograr suprimir el dolor de existir, muchas veces causa su efecto contrario: más dolor por la existencia (goce). En este punto aparece el concepto primordial del psicoanálisis, el concepto de “inconsciente”, ya que gracias al psicoanálisis se puede entender por qué alguien que quiere evitar el displacer por medio de una sustancia como la droga, se causa mayor displacer. Freud lo explica: aquello que puede causar un dolor consciente puede también causar un placer inconsciente.

Puntualizaciones desde una clínica psicoanalítica del consumo

¡Si tienes que ser algo, sé un alcohólico!
Charles Bukowski

Más allá de los estereotipos y prejuicios que han colocado al fenómeno del consumo de SPA como un problema de la sustancia, los psicoanalistas deberían en primera medida cuestionar estos prejuicios y estereotipos, generar otro lugar donde los sujetos puedan hacerse responsables de su consumo:

Es notable que ciertos toxicómanos se aferren ellos mismos a esta creencia en un flagelo del que serían las víctimas, y de ese modo alimenten su propio estereotipo, su propia figura normativa. Algunos se presentan entonces, como ya desposeídos de sus actos, opciones o síntomas, a partir del momento en que existen clisés y leyes para asignar una racionalidad a esta anomalía. (Le Poulichet, 1990, p. 46).

De lo que se trata en la clínica psicoanalítica es de tratar de “sacar” de ese lugar identificatorio el “ser adicto”, lugar donde muchas veces los sujetos se ubican con respecto a la sustancia como la causa principal de todos sus problemas, dejando de lado su historia, es decir: su subjetividad.

Existe una sustancialización de la droga a nivel social a la que de cierta manera los sujetos que asisten a diferentes tratamientos para el consumo de SPA se ven enfrentados. Incluso en muchas ocasiones estos mismos programas son colocados

por los sujetos como un objeto más de consumo; así es fácil observar cómo muchos pasan por varios programas, numerosos tratamientos, e innumerables consejos profesionales y no profesionales.

En la clínica psicoanalítica la pregunta debe girar alrededor de la dinámica pulsional y del goce que captura a un sujeto por medio de un objeto, no sobre el consumo en sí, y mucho menos en controlar dicho consumo. Apunta al conflicto que lleva al consumo, a creer que un objeto lo puede colmar y completar.

El consumo es la consecuencia de una serie de problemáticas y no la causa de ellas; por tanto, todo sujeto tiene que responsabilizarse por ese consumo (goce) y no justificarse en él. Lo importante en este lugar clínico es preguntar qué función singular cumple la droga para un sujeto; no hay que insistir en tomar a la droga como un objeto (reafirmando lo que hace el sujeto que consume), lo que hay que hacer es elaborar lo que coloca a esa droga en la vía pulsional de un sujeto.

La clínica psicoanalítica, según lo anterior, va en contravía de la “deshabitación física” de la sustancia droga y de la prohibición o de la normalización de estas sustancias, o de cualquier discurso moralizante que antepone ante cualquier intervención que la “droga es el mal a erradicar”.

No hay que condenar el consumo, sino entender que cuando un sujeto consume (sea ropa, carros o sustancias psicoactivas), no siempre ese consumo es manifestación de un malestar, como tampoco dejar de consumir es prenda de bienestar. El consumo

puede ser la negación de la dificultad para vivir, también puede ser la posibilidad para hacerlo, y eso es lo que se tiene que construir en la clínica psicoanalítica sobre este fenómeno.

Un verso del poeta Raúl Gómez Jattin, podría resumir y concluir este trabajo:

Como yerba fui, y no me fumaron.

El estrés perpetuo de la ansiedad en nuestra cultura

Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita.

Gilles Lipovetsky. La era del vacío.

Estamos dominados por la urgencia y la inmediatez; los individuos parecemos dominados por un imperativo: ¡hazlo ya!, ¡hazlo rápido! *Fast* toma el ropaje de lo eficaz, eficiente y efectivo. ¡Tenemos que estar siempre dispuestos!, en alerta constante, nunca podemos desconectarnos del mundo, mucho menos cuando contamos con el PC, los celulares, *Blackberrys*, *smartphones*, *tablets*, etc.

En todo esto se ubica la ansiedad como respuesta imaginaria y satisfacción a esas demandas de inmediatez, como una respuesta inmediata a la imposibilidad de satisfacción de esa exigencia, que para el psicoanálisis es pulsional.

La ansiedad funciona como una especie de defensa frente a lo que en el psicoanálisis sirvió para fundamentar una teoría y una práctica clínica, y que Freud denominó como angustia. Lo primero que hay que aclarar que la ansiedad no es la angustia de la filosofía o del mismo psicoanálisis, aunque los traductores de Freud al inglés hayan traducido *angst* por *anxiety*.

El concepto de angustia le sirvió a Freud para decir que esta servía como señal de peligro, ¿cuál peligro? En primera medida, el peligro de vivir. Desde que nacemos estamos en peligro, ya que el ser humano, a diferencia de la mayoría de los animales, “es dado a luz más inacabado que estos (...) Así, este factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de que el hombre no se librerá más” (Freud, 1992a, p.145).

La angustia, como señal, busca prevenir el encuentro con el exceso, es una función de alerta ante la intrusión del orden pulsional, es un anuncio, indica algo clave. Por eso Freud, en 1932, en el texto *Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis* (1992b), conceptualiza la angustia como un estado afectivo, la angustia crea la represión.

Para el psicoanalista Jacques Lacan la angustia señal es el momento del sujeto para no ceder en su deseo. No por nada se refiere a Kierkegaard (1967) cuando comenta que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad frente a la posibilidad. Para Lacan (2013) la angustia es ese afecto que no engaña, señala lo Real, la verdad de la subjetividad, lo que anticipa una posibilidad para el sujeto, una libertad como posibilidad.

Para el psicoanálisis la angustia es posibilidad; la ansiedad, al contrario, está más relacionada con el dolor y la impotencia. La angustia deviene cuando la libido se insatisface; la ansiedad aparece cuando se quiere tapar la insatisfacción que posibilita el deseo. Al evitar la insatisfacción de la angustia se crea una ansiedad errátil, inconducente y permanente: las adicciones y diferentes compulsiones como *actings out* son la muestra de esto. La ansiedad crea la ilusión de que cualquier objeto que responda a la inmediatez de esa exigencia puede satisfacernos. Nos recuerda al imperativo superyoico del psicoanálisis que bajo la demanda pulsional nos ordena ¡gozar!

La cuestión de la demanda superyoica incluso se verifica en la misma palabra “ansiedad”, que en su etimología remite a estrechez o dolor, y aquí la ansiedad se entrecruza con el estrés. El diccionario de la Real Academia Lengua Española (DRAE) define la ansiedad como un “estado de agitación, inquietud o zozobra del ánimo”. La inquietud actual en los sujetos es un temor a fracasar en una época donde “hay que triunfar”, el temor a no poder acceder a los logros y que los deseos no se puedan satisfacer o que la satisfacción no sea alcanzable. Ansiedad por la exigencia superyoica de esperar demasiado de uno mismo y de los otros: la aspiración por alcanzar tales ideales conlleva vivir en perpetuo estrés.

La ansiedad produce, así, situaciones de agobio. Lo que actualmente se denomina “estrés” es definido por algunos autores como: “un conjunto de reacciones fisiológicas y psicológicas que experimenta el organismo cuando se lo somete a fuertes demandas” (Melgosa, 1997). Para el psicoanálisis es someterse a

nada menos que al superyó y su imperativo de gozar, donde el límite (castración) de la angustia trata de negarse.

Lo anterior se evidencia en una serie de entrevistas realizadas por los estudiantes del curso de Psicoanálisis de la Universidad Manuela Beltrán con respecto al tema de la ansiedad, para mostrar cómo esta hace parte de la vida cotidiana de muchos sujetos, e incluso se podría decir que la ansiedad hace parte de nuestra cultura. Más allá de un diagnóstico psicopatológico o clínico, la ansiedad estructura nuestras relaciones personales y a nosotros mismos.

En una de estas entrevistas un estudiante dice sobre la materia de inglés que cursa: “la materia no debería ser el aprendizaje repetitivo, que a veces no debería dejarnos trabajos de un día para otro o de un momento para otro, eso me produce mucho estrés porque sé que no sé nada”. En la misma entrevista comenta que se siente amenazado por sus padres, porque no le va bien en esa materia, ya que “son muy perfeccionistas y controladores; además cuando hago las cosas mal, me tratan con indiferencia y me miran como mal”. Desde el psicoanálisis esta mirada se relaciona con una persecución superyoica, que en este caso encarnan los padres.

En *El ello y el yo* (1992c) Freud se refiere al superyó: “Así como el padre no te está permitido ser”. Siguiendo con la misma entrevista, el problema de no poder aprender inglés podría relacionarse con la impotencia de ubicarse en ese ideal paterno. Este muchacho comenta cómo sus padres le han propuesto a su hermano menor estudiar en una academia de inglés para

que pueda viajar a Estados Unidos. Asunto que él mismo dice gustarle, pero que no puede, “ya que no cuento con los recursos económicos, me tocaría trabajar y me quedaría complicado por los horarios de estudio, además como lo he mencionado no sé nada de inglés, y no me gustaría ir a un lugar donde no podría expresar como estoy acostumbrado.”

Se puede analizar que este sujeto no puede ir más allá del mandato superyoico paterno, que a su vez lo descalifica y desalienta para aprender inglés y poder viajar a Estados Unidos, como su hermano; no estar acorde a su deseo dispara la ansiedad.

La ansiedad sostiene una repetición que para el psicoanálisis lacaniano se asocia a un goce seguro escapatorio. El goce como concepto fue desarrollado por Jacques Lacan, tiene poco que ver con el placer consciente y más bien se relaciona con el más allá del principio del placer freudiano; tiene que ver con un exceso y por tanto su definición se halla más próxima a una manifestación del cuerpo próxima al dolor y al sufrimiento. El goce, por su misma cualidad de causar tensión, se encuentra muy cercano a la ansiedad y al estrés.

En otra entrevista, una mujer adulta mayor refiere que las situaciones que le producen mayor “presión” es pensar “que alguno se va a accidentar”. En este caso la ansiedad funciona en el sujeto como una especie de preparación mental para un peligro “inminente”; aparece un miedo cuyo objeto no es claro. Incertidumbre, riesgo, no futuro, son categorías que hoy de alguna manera atravesamos todos.

En todas las entrevistas se comenta que existe una presión sobre todo a nivel laboral, un punto que pocas investigaciones psicológicas mencionan críticamente, como si las presiones y urgencias laborales fueran naturales o brotaran de los árboles. Algunas prácticas psicológicas proponen afrontar dichas presiones; así tratan de naturalizar la ansiedad. Algunos investigadores llegan a decir que la ansiedad o el estrés son de cierta manera respuestas naturales del ser humano. En esta misma vía, el afrontamiento y la adaptación son las únicas salidas psicológicas para acomodarse a una realidad “presionante”; excluyendo así por completo de las investigaciones o prácticas psicológicas la elaboración de propuestas para transformar dicha realidad⁹.

En una entrevista un joven comenta que una situación que lo angustia es “el riesgo a perder mi trabajo, antes no tanto, ahora sí porque estoy más estable”: es paradójico que a mayor estabilidad laboral mayor sea la incertidumbre de perderlo. Este fenómeno ha sido explicado por varios investigadores desde el riesgo en la sociedad actual, riesgo presente en la “estabilidad”, riesgo que obedece a unas lógicas económico políticas que muchas prácticas psicológicas no tienen en cuenta o incluso niegan.

“Es mejor trabajar bajo presión” es una frase que muchas personas usan a menudo, y que algunos han aprovechado para recargar (goce) los ambientes laborales, y que algunas prácticas

9 Los estilos y estrategias de afrontamiento como técnica para el estrés fueron desarrollados por Lazarus y Folkman (1986). Los primeros hacen referencia a las predisposiciones personales para hacer frente a las situaciones, y las segundas a los procesos concretos que se utilizan en cada contexto y que pueden ser altamente cambiantes dependiendo de las condiciones que se den en cada momento.

“psi” refuerzan con las categorías de pertenencia, identidad corporativa, compromiso, trabajo bajo presión, etc.

Otro aspecto a tener en cuenta son las manifestaciones del cuerpo de las tensiones en la vida cotidiana. En algunas entrevistas los síntomas corporales relacionados con la ansiedad aparecen como úlceras, dolores de cabeza, espasmos musculares. A estas manifestaciones de tensiones, excesos y presiones que se denominan en la actualidad ansiedad o estrés, la práctica psicoanalítica trata de darles un lugar en el proceso terapéutico, escuchando no solo la queja sintomática de los sujetos sino las manifestaciones del cuerpo:

El descubrimiento freudiano nos conduce pues a escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través, o incluso a pesar, del sujeto. El sujeto no nos dice esta palabra sólo con el verbo, sino con todas sus restantes manifestaciones, con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que él ni siquiera sabe que emite como significante, porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más de lo que sabe que dice. (Lacan, 1995, p. 387).

La ansiedad no es sinónimo de angustia, es más bien un mecanismo de defensa contra ella, contra la falta constitutiva del deseo. La ansiedad que en la actualidad se manifiesta a través del estrés es síntoma de un malestar en nuestra cultura, donde la urgencia, lo inmediato, lo eficaz, lo efectivo, lo eficiente son los imperativos que nos rigen y nos gobiernan. Desde el psicoanálisis son órdenes de un superyó que quiere satisfacer las pulsiones inconscientes, satisfacer imposiblemente a un goce

mortífero que las lógicas económicas políticas capitalistas promocionan para seguir produciendo cada vez. La intervención no puede ir del lado de la producción (capitalista) o de la plusvalía (Marx), que siempre remite a un exceso o a un goce (Lacan); sino que tiene que ir dirigida (ética-política) a poner límite a ese goce. Por eso del lado de la ansiedad y estrés no hay salida sino una pulsión mortífera, la salida está por el lado de la angustia y del deseo.

En un espacio sostenido por una práctica psicoanalítica hay que dar cabida a la palabra del sujeto, es ahí donde está su verdad, y no en pruebas estandarizadas psicométricas que bajo la ideología de una ciencia objetiva y positiva excluyen esas manifestaciones subjetivas conocidas como ansiedad o “trastornos de ansiedad”. La práctica psicoanalítica propone una lectura de esas trazas subjetivas presentes en el cuerpo de un sujeto. En el espacio psicoanalítico ese malestar que trae el sujeto encuentra un lugar donde la trama de su decir tiene cabida, haciendo audible lo que resuena, lo que insiste, lo que persiste. Eso hay que escucharlo y no medirlo o categorizarlo en estándares “útiles” para el mismo sistema que produce esas manifestaciones

Referencias

- Ardila, R. (1979). *Psicología del aprendizaje*. México: Siglo XXI.
- Baudelaire, Ch. (2005). *Los paraísos artificiales. El vino y el hachís*. Madrid: Edimat.
- Burroughs, W. (1989). *El almuerzo desnudo*. Barcelona: Anagrama.
- Escohotado, A. (1995) *Historia general de las drogas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández, A. (1989). *La inteligencia atrapada*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2000). *Los idiomas del aprendiz. Análisis de modalidades de enseñanza en familias, escuelas y medios*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (2002). *Poner en juego el saber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Filloux, J. (1996). *Intersubjetividad y formación*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.
- Freud, S. (1981a). El malestar en la cultura. En: *Obras Completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (1981b). Los instintos y sus destinos. En: *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva.

- _____. (1992a). Una dificultad en el psicoanálisis. En: *Obras Completas*. Tomo XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1992b). Conferencias de introducción al psicoanálisis: 25ª Conf. La angustia. En: *Obras Completas*. Tomo XVI. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1998c). El yo y el ello. En: *Obras completas*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1998d). Inhibición, síntoma y angustia. En: *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1998e) Angustia y vida pulsional. Conferencia XXXII. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En: *Obras Completas*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Janin, B. (2009). El chico rotulado y el niño ideal. *Diario Página 12*. Consultado el 19 de febrero de 2019 de <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-130268-2009-08-20.html>
- Kierkegaard, S. (1967). *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lacan, J. (1965). *Seminario 13. El objeto del psicoanálisis*. Buenos Aires: Fichas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.
- _____. (1985). Psicoanálisis y medicina, en: *Intervenciones y textos*. Jacques Lacan. Buenos Aires: Manantial

- _____. (1995). *Seminario libro. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2008). *Seminario Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2013). *Seminario libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lazarus, R. S. y Folkman, S. (1986). *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona: Martínez Roca.
- Le Poulichet, S. (1990). *Toxicomanías y Psicoanálisis. Las narcosis del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lipovetsky, G. (2008). *La era del vacío*. Madrid: Anagrama.
- Melgosa, J. (1997). *Enciclopedia familiar*. Madrid: Madrid.
- Pommier, G. (2010). *Cómo las neurociencias demuestran el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Revista Semana. (20 de abril de 2012). En Colombia el consumo de heroína inicia desde la edad escolar. Consultado el 10 d enero de 2019 de: <http://www.semana.com/politica/colombia-consumo-heroina-inicia-desde-edad-escolar/175832-3.aspx>
- Vera Ocampo, E (1988). *Droga, psicoanálisis y toxicomanía - Las huellas de un encuentro*. Buenos Aires: Paidós.



Capítulo 6

***La clínica como acompañamiento
psicosocial: El cuidado de sí y de los otros***

El que viene a vernos, por el principio de la suposición de que no sabe lo que tiene-ahí se encuentra ya toda la implicación del inconsciente, de él no sabe fundamental. Es así como se establece el punto que puede vincular nuestra ciencia nueva a toda la tradición del conócete a ti mismo.
(Lacan., 2003, p.49)

En su penúltimo curso dictado en el año de 1983 y titulado “El Gobierno de sí y de los otros”, Michel Foucault examina las acciones que el sujeto ejerce sobre sí para hacerse cargo de sí mismo y así poder transformarse. El gobierno de sí y de los otros permite a Foucault mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros (Foucault, 2009). Estas técnicas de sí se diferencian de las técnicas del yo como eso cognoscible, consciente y racional que desde Descartes se ha extendido. Para Foucault estas técnicas de

sí sufrieron una serie de transformaciones importantes desde Sócrates y Platón, replanteando la sentencia del oráculo de Delos: “conócete a ti mismo”, que se agrupaban bajo la inquietud de sí. Pero esta sentencia no solo remitía a una reflexión cognitiva sino a la ocupación de sí o el cuidado de sí, *epimeleia heautou*, cuestión que se entrelaza al gobierno de sí. El cuidado de sí hace referencia a una práctica espiritual de transformación subjetiva y esto para Foucault era un modo de hacer una práctica espiritual y filosófica:

Llamemos “filosofía” la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos «filosofía» a eso, creo que podríamos llamar «espiritualidad» la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. (Foucault, 2002, p. 33).

¿De dónde surgen estas reflexiones foucaultianas sobre el cuidado de sí como una práctica filosófica y espiritual de transformación subjetiva? Parece ser que la idea no proviene de su lectura de la filosofía antigua greco-romana, sino de unos de los filósofos que más influyó en él y vislumbró la importancia esencial del cuidado: Heidegger definió el cuidado como “modo-de-ser esencial” del hombre, haciendo un giro casi platónico donde el cuidado remitía al alma sustancia, el alma-sujeto.

En Latinoamérica la idea del cuidado ha sido un punto fundamental en la teoría de Boff, para este pensador el cuidado es

un elemento fundamental de nuestro ser. Boff, retomando la idea de Heidegger, definirá el cuidado como “una actitud fundamental, un modo-de-ser mediante el cual la persona sale de sí y se centra en el otro con desvelo y solicitud” (Boff, 2002: 73).

El cuidado, entendido más allá de su valor utilitarista, hace posible el surgimiento de la alteridad. El cuidado de sí no debe confundirse con una idea egocentrista e individualista sobre el yo, tan de moda en el siglo XXI. El cuidado de sí implica a los otros, es decir, la inquietud de sí; el cuidado de sí es una cuestión política: no es posible gobernar a los otros si uno no se gobierna a sí mismo: “El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este ethos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros.” (Foucault, 1999: 399).

El “cuidado de sí” implica “cuidar del otro”, es una cuestión política con consecuencias en la participación como ciudadano y la verdad del alma. Prácticas como las psicoanalíticas pueden llegar a ser una práctica espiritual que recoge el cuidado de sí y de los otros, una práctica de transformación subjetiva. Para algunos psicoanalistas como Allouch, el psicoanálisis es un ejercicio espiritual que busca el decir verdadero, o más bien un semi-decir lo verdadero de la teoría lacaniana (Allouch, 2007, p. 173).

Me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema justamente de las relacio-

nes entre el sujeto y la verdad [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. (Foucault, 2002, p. 43).

Lo que se busca en el cuidado de sí como practica espiritual es el cuidado del otro; por tanto se podría plantear una práctica de acompañamiento psicosocial en esta lógica. El acompañamiento psicosocial es un lugar donde otro pueda tener una posibilidad de cambio o transformación, de ahí que ese acompañante tendrá que provocar esa transformación desde una no imposición o forzamiento. Ese espacio de acompañamiento y transformación tiene que ser un espacio de escucha donde las identificaciones de las figuras del experto o el que sabe, no pueden presentarse; lo que sí es necesario es la generación de un espacio de confianza (Winnicott) donde un sujeto pueda reflexionar sobre sí, sobre esos dolores que lo hacen sufrir, dolores que a veces el mismo contexto social, político y económico fundamentan; un silencio mortífero que coloca al sujeto en una condición de vulnerabilidad y de victimización perpetua. Por eso la escucha de la palabra de esos sujetos es fundamental, sin ella es muy difícil establecer nuevas lógicas que posibiliten la transformación subjetiva no solo del sujeto sino de su realidad. Aunque ese decir en ese espacio de escucha es importante, este debe circular por otros lugares, por otros espacios donde ese sujeto pueda afirmarse en sus derechos como ciudadano; lo que podría denominarse como aspectos micropolíticos del acompañamiento. El acompañamiento psicosocial es una práctica reflexiva y crítica

no solo para el que habla sino para el que escucha; por eso esa labor debe ser una apuesta por un compromiso que permita la no repetición de los hechos que conllevaron al acompañamiento, lo cual no se aleja de los postulados de investigadores sobre el tema, como Berinstain (2002).

Otro aspecto que hay que aclarar es que el cuidado de sí no solo remite a cuidar el alma como algo abstracto sino también el cuerpo; esa dicotomía cartesiana de la separación de cuerpo y alma para dar paso en las últimas décadas a un racionalismo reduccionista.

El acampamiento psicosocial como práctica de cuidado de sí y los otros no es algo que pueda diseñarse desde un protocolo preestablecido para todas las poblaciones. Si bien lo expuesto en este escrito tiene unos principios teóricos básicos, esta práctica debe responder a las singularidades de cada sujeto y de los diferentes colectivos. La propuesta del cuidado de sí y de los otros desde el acompañamiento psicosocial también apuesta a un arte de vivir, tanto para sí como para los otros; apuesta que busca fortalecer no solo a individuos sino a colectividades. El cuidado, contrario a lo que Foucault coloca como estulticia (estupidez), es precisamente fortalecerse para no estar expuesto frágilmente al mundo externo, es decir, ser vulnerable.

El cuidado y la escucha en el acompañamiento psicosocial

Una palabra sin presencia no logra ningún efecto concreto ante el oyente sin rostro.

David Le Breton

El problema de la escucha así como del cuidado es que todos creemos saberlo hacer, pero ¿qué es escuchar, y qué es escuchar para el cuidado de sí y de los otros? Para saber qué es escuchar primero debemos saber qué es lo que dicen los otros. Foucault nos habla de la *parrhesía* como práctica de decir veraz, la práctica del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo. Este decir necesariamente necesita de una escucha, de otro que escuche ese decir, y más cuando este conjunto de prácticas tenía como finalidad el cuidado de sí, con el ocuparse de uno mismo por medio del decir veraz, pero no sobre una cosa o un objeto, sino sobre uno mismo, el decir veraz sobre uno mismo. Este decir veraz sobre uno mismo siempre necesitó —incluso antes de que el cristianismo implantará la confesión y el poder pastoral— al otro:

Para que la práctica del decir veraz sobre uno mismo se apoye en la presencia del otro y apele a ella, la presencia del que escucha, el otro que exhorta a hablar y habla. El decir veraz sobre uno mismo, y esto en la cultura antigua, fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aun una actividad con otro, una práctica de a dos. (Foucault, 2009, p. 22).

La práctica tiene que ser entre dos o más, aunque esta remite a un nosotros no implica — como se entiende en la actualidad — que sea necesario un “maestro” que enseñe, o peor, que se necesite una serie de técnicas (preestablecidas y formateadas) que se enseñen de manera que se pueda “evidenciar” o “estandarizar” en una institución universitaria o certificada como tal para otorgar títulos profesionales. Para el decir veraz sobre uno mismo o para escuchar ese decir veraz sobre uno mismo y de los otros no se necesita ningún título habilitante, ni mucho menos una serie de formatos a los que hay que seguir paso para asegurar eficacia y efectividad imaginaria. Bien señalaba Foucault que la *parrhesía* no tenía que ver con una profesión, y menos con la profesión tal cual como se entiende en la actualidad:

El parresiasta no es un profesional, y la parrhesía, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, sino algo más difícil de discernir. Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer. Son procedimientos, medios, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos. Más que (como una) técnica (a la manera de) la retórica, la parrhesía debe caracterizarse como una modalidad del decir veraz. (Foucault, 2010, p. 33).

Aunque en la actualidad tenemos profesiones que podrían ubicarse en ese lugar de escucha, hay que entender que lo profesional no habilita a alguien para escuchar. Lo afirma Juan Pablo Aranguren, psicólogo que lleva varios años trabajando e inves-

tigando sobre la escucha del dolor en las víctimas del conflicto armado en Colombia:

No hay ningún ser humano –por más profesiones, títulos o experiencia que tenga– que esté listo para escuchar el dolor del otro. Un juez no está entrenado para eso, ni siquiera los psicólogos lo están. Lo que creen es que hablar hace bien. Hable que la palabra libera, dicen. No. La palabra no siempre libera, la palabra libera en virtud de otro que escucha. Si el que escucha no está calificado y no conoce sus límites éticos, políticos y metodológicos de nada sirve hablar. Si no reconoce esa dimensión, el proceso que se genera en el testimonio es un acto limitado. (Leaño, 2004: párrafo 5).

Para dar otro ejemplo, el acto psicoanalítico de la escucha puede ser contrario a la acción de un profesional clínico y formado como tal, este acto es una escucha de una producción de un decir. Jacques Lacan en el seminario que lleva el nombre de “el acto analítico” dice que el acto analítico tiene que ver con lo que puede ser enunciado del sujeto, lo inconsciente, lo que se habla de él; por tanto, el acto analítico debía dirigirse a escuchar lo inconsciente (Lacan, 1967-1968). En segundo lugar, remite a lo que ya hace casi un siglo decía Freud sobre la atención flotante como acto de escucha.

Lo que llevó a Freud a plantear una práctica de la escucha es haber encontrado en la mirada lo mismo que Foucault subrayaba en varios de sus textos, una vigilancia para el disciplinamiento, el orden y el control, una mirada que fue utilizada en la modernidad para extender (extensiones protésicas) en un cam-

po de gobierno sobre los otros, para su dominación. Retornado a Foucault, La aleturgia que plantea tiene que ver con la escucha de un sujeto, con la relación de ese sujeto con la verdad, con eso que le permite un decir veraz sobre sí mismo, por tanto, las practicas psi que se basan en esa observación no se dirigirán a un sujeto y el cuidado de sí, sino que lo más probable es que se dirijan, en el mejor de los casos, a un conocimiento; y en el peor, a su dominación. Podemos intuir que el conocimiento y el dominio casi siempre están relacionados.

De cierta manera la propuesta foucaultiana de la aleturgia nos hace otra vez pensar en una práctica que pueda no solo producir verdad, un decir veraz, sino una práctica que pueda escuchar ese decir. Al parecer esto es lo que Freud y Lacan desde el psicoanálisis desearon para constituir una práctica que no solo escuchara a un sujeto, sino que pudiera transformar a ese mismo sujeto. Una práctica que constituya, como decía Foucault, una nueva subjetividad.

La escucha en el psicoanálisis no es una escucha comprensiva. La voz es lo que se resiste al sentido, entonces lo que hay que escuchar es cómo los significantes son encarnados en el cuerpo desde la singularidad de cada sujeto; solamente ese sujeto a quien se escucha puede dar cuenta de la forma como se encarnan en el cuerpo esas experiencias de goce. Para escuchar el dolor hay que tener presente no caer en la tentación de un *furor curandis*, el psicoanálisis solo pretende posibilitar que el analizante articule la verdad de su deseo. Así que esa escucha del dolor no va a permitir que el dolor desaparezca instantáneamente, por eso no se pueden medir sus efectos desde una

eficacia o eficiencia o efectividad, ni mucho menos evidenciar una práctica cuando se trata sobre lo inconsciente: una palabra dice más de lo que dice, dice en lo que no dice, incluso lo que dice en el silencio también forma parte de la palabra. La escucha apunta a elaborar, es una elaboración, como decía Freud del proceso psicoanalítico, un trabajo psíquico. La palabra duelo es variante fonética arcaica de *bellum*: batalla, desafío. El trabajo del duelo no obedece a tiempos cronológicos sino lógicos, por eso no se pueden establecer protocolos o guías de elaboración del duelo, más bien lo que se establece es un espacio de decisión entre la vida y la muerte. Hay que creer que las palabras, como nos decía Freud, tienen poder “mágico”, pero también la escucha. El Psicoanálisis es una práctica de la Palabra, pero sobre todo de la escucha, más allá del discurso cientificista de neutralidad y objetividad que poco o nada sirve para las prácticas del escucha de un sujeto.

La ética de la escucha está en una lógica que yo llamo la resonancia del dolor. Para que yo pueda comprender la voz del otro, esta tiene casi que físicamente resonar en mi cuerpo. Como una caja de resonancia, como un diapasón que se encuentra con otro y que comienza a vibrar en la misma longitud de onda (Leaño, 2004: párrafo 7).

Entonces, lo que hace falta es alguien que esté dispuesto a escuchar esos silencios en el acompañamiento psicosocial, desde el cuidado de sí y de los otros. El silencio es vibración y resonancia. El callar del silencio es la no la palabra, lo cual no es ausencia de palabra sino la palabra en toda su plenitud (palabra plena en Lacan). El silencio en el psicoanálisis, paradójicamente,

no es ausencia de palabras; como en el budismo zen, el silencio es la importancia de la palabra. Por eso su escucha y, otra vez, la pregunta: ¿la escucha de?

Taceo (callarse) se diferencia de *Sileo* (silencio). Callarse se refiere a no hablar, mientras que silencio está relacionado con el vacío que nos constituye, al silencio de las pulsiones. El silencio del propio vacío. Hay cierta ética del silencio que se articula a una ética del bien decir. Escuchar la palabra que pasa por el cuerpo, el sujeto habla con su cuerpo, la palabra pasa por el cuerpo y afecta al cuerpo que la emite, lo afecta somáticamente desde lo Real inconsciente, desde algo que está más allá del principio del placer freudiano, el goce lacaniano.

Referencias

- Allouch, J. (2007). *¿El psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta.
- Castillejo, A (2005). Las texturas del silencio: violencia, memoria y los límites del quehacer antropológico. En: *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (9), 39-59.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- _____. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura económica: Buenos Aires
- _____. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1967-1968). *El acto analítico*. Buenos Aires: Fichas de las Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito
- _____. (2003). *Seminario libro 8. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2008). *Seminario libro 16. De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

- Leaño, A. (2014). *El poder de escuchar. Entrevista a Juan Pablo Araguren*. Uniandes. Disponible en: <http://uniandes.edu.co/noticias/ciencias-sociales/el-poder-de-escuchar>
- Martin-Beristain, C. (2002). La justicia para rehabilitar a las víctimas. En: *Justicia y reconciliación: el papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*. Cuadernos de trabajo N.º 47. Instituto Universitario: Universidad del País Vasco.
- Paz, O. (1969). *Salamandra: (1958-1961): Días hábiles: Homenaje y profanaciones*. México: Joaquín Mortiz.
- Zizek, S. (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialectico*. Madrid: Akal.



Capítulo 7

*De los imposibles en la clínica
psicoanalítica y las instituciones*

Las instituciones son necesarias en cuanto cumplen una marca simbólica de la diferencia: la institución del lenguaje como instrumento mayor de humanización. Es por eso que la institución puede instaurar un discurso y por consiguiente un lazo social.

El discurso no remite al esquema emisor-receptor sino a la manera como los sujetos atraviesan los significantes. ¿Es posible el psicoanálisis en una institución? De entrada se podría contestar que el psicoanálisis es la clínica de lo imposible, es la clínica de lo Real, así sea posible ya es una ilusión, por eso no hay que desfallecer. Hay que aclarar primero que se puede hacer intervención en las instituciones desde el psicoanálisis; no existe un psicoanálisis institucional, así como no existe un psicoanálisis de niños, uno de adultos, uno para mujeres abusadas, etc.

Mucho se ha dicho sobre la posible incompatibilidad del psicoanálisis en la institución, aunque en la década de los 60 y 70 los experimentos de Maud Mannoni y su propuesta de “institución estallada” condujeron a experiencias interesantes; pero en los últimos años algunos psicoanalistas han renunciado a reconfigurar o reconstruir un psicoanálisis dentro de las instituciones. Sin negar la dificultad de introducir un psicoanálisis en la institución, este pequeño trabajo pretende apostar por una propuesta psicoanalítica institucional que mantenga conversaciones permanentes con otras disciplinas, ya que en la institución el psicoanálisis no es exclusivo.

Un dispositivo institucional desde el psicoanálisis tiene que encausarse en permitir a un sujeto (niño, niña o adulto) ubicarse más allá del trastorno o de cierta discapacidad, sin negarla, tratando que esas dificultades particulares se puedan trabajar y elaborar mediante intervenciones y estrategias terapéuticas, es decir, que ese lugar sea un lugar de hospedaje de la problemática. Esta hospitalidad hay que entenderla como dar cobijo, acoger, amparar, ofrecer refugio a las complejas dificultades que muchos niños presentan.

Inventar una intervención que permita dar lugar a la palabra del sujeto donde se pueda articular el deseo con un lazo social. Hay que evitar que los efectos de los diferentes trastornos dañen el cuerpo del sujeto asistente a la institución o el de sus semejantes, promoviendo la coexistencia y la toma de la palabra para así recuperar el lazo social de cada uno. Con este propósito el practicante del psicoanálisis en una institución tiene que re-

conocer y dar lugar a la palabra subjetiva, es decir, a la palabra de cada uno en su particularidad o en su problemática. Palabra que ayuda a descubrir en cada caso las dificultades por intermedio de la reconstrucción de su historia.

Dar lugar a la palabra apunta a la reconstrucción de la imagen corporal y el restablecimiento de relaciones sociales satisfactorias o a la rearticulación con la vida social, pero estos objetivos primordiales en la institución tienen que estar enmarcados en una serie de intervenciones dirigidas a la realidad cotidiana de los asistentes a la institución en su coexistencia institucional. Ofrecer un funcionamiento institucional a partir de las mismas normas y reglas de juego de la sociedad circundante, y así reconstruir el orden Simbólico para sus asistentes, creando divisiones simbólicas de lugares: de juego, de estudio, de terapia, de higiene, etc. Todo esto daría pie para la creación de límites simbólicos que reorganicen sus vínculos con los demás.

Las reglas tienen que dirigirse no tanto a “cumplirlas a como dé lugar”, lo cual fortalecería un feroz superyó institucional, más bien tendrían como propósito que los sujetos puedan asumir responsabilidades; que el respeto de las reglas del juego rijan la coexistencia y se promuevan sujetos responsables. “De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables” (Lacan, 1998a, p. 837).

Estas intervenciones, a pesar de ser grupales, tienen que dirigirse a la particularidad de cada sujeto, ya que en últimas apuntan al deseo de cada sujeto. Aunque el deseo se manifiesta

en lo grupal es singular y se tiene que articular con la ley simbólica, que permite que nos posicionemos como sujetos o que asumamos un lugar.

El acompañamiento a los miembros de una institución para tratar de construir límites a la invasión pulsional (que muchas veces conduce a autoagresiones, heteroagresiones y, en casos extremos, hasta la misma muerte del sujeto), como la medicación psicofarmacológica utilizada para favorecer el posicionamiento de la palabra del internado, o los talleres pedagógicos o laborales que sirven para la reconstitución de las barreras imaginarias y simbólicas de estos sujetos.

Realizar actividades que acojan la fantasía, el amor, la amistad, el juego, el arte, actividades con las que los humanos se entienden en sus angustias, supone recrear un lugar donde se puedan superar ciertos acontecimientos (abusos, abandonos, maltratos, etc.) mediante la experiencia de contar con un semejante, la oportunidad de un espacio en el que sea posible la vivencia de desamparo junto a otro.

En cada sujeto se juegan una serie de significantes que lo determinan, significantes que son inconscientes. Por eso tenemos que retomar esos recorridos significantes mediante tiempos, no cronológicos sino lógicos por inconscientes que tienen que ver con el momento de la mirada el tiempo para comprender' y el momento de concluir. (Lacan, 1998c).

Las instituciones pueden ser pensadas a raíz de las imposibilidades que paradójicamente las posibilitan. Ahí tiene lugar

el psicoanálisis, porque es ahí donde puede emerger un sujeto. Cada quien debe inventar su lugar en la institución, los lugares preestablecidos son lugares donde el “tú debes” de la norma impera; como todo imperativo remite al superyó, hay que distanciarse de los semblantes del “diagnosticador”, “evaluador”, “medidor”, “corrector” u “orientador”, pero no desde la rebeldía-denuncia de esos lugares, sino utilizándolos, saber-hacer con ellos, sirviéndose de ellos.

El sujeto practicante del psicoanálisis tiene que saber en qué lugar va a inscribir su práctica y cómo se encuentra allí implicado (sería más un psicoanálisis implicado que un psicoanálisis aplicado). Eso que nos concierne desde el psicoanálisis es el síntoma de la forma en que cada sujeto construye su relación con el Otro, es decir, cómo este sujeto hace lazo social; si en una institución se presenta ese discurso, y un sujeto hace lazo social, entonces estamos llamados a acudir ahí.

Breves intervenciones en una institución

Para el niño pequeño, los padres son al comienzo la única autoridad y la fuente de toda creencia.
Sigmund Freud. *La novela familiar de los neuróticos.*

En este trabajo se pretende exponer unos casos a través de viñetas clínicas que den cuenta de lo singular de la intervención desde el psicoanálisis en una institución estatal a la que asisten sujetos en busca de soluciones a sus problemáticas que en muchas ocasiones los involucran más de lo que ellos creen saber.

Según el psicoanalista Juan David Nasio, un caso para el psicoanálisis tiene diferentes valores, desde lo didáctico hasta lo metafórico, pasando por sus elementos de fantasía; no es un reflejo fiel de lo acontecido o del hecho concreto, su valor es heurístico y de creación, ya que tiene un valor histórico constructivo. Es así que un caso para el psicoanálisis se convierte en algo muy diferente a lo que es un caso en la medicina, donde se trata de ser lo más fiel a una supuesta realidad, realidad que casi siempre corresponde al médico.

Mientras en medicina la idea de un caso remite a un sujeto anónimo representativo de una enfermedad – se dice, por ejemplo, “un caso de listeriosis” –, para nosotros, en cambio, un caso expresa la singularidad misma del ser que sufre y de la palabra que nos dirige. Así es como, en psicoanálisis, definimos un caso como el relato de una experiencia singular, escrita por un terapeuta para dar testimonio de su encuentro con un paciente y apoyar la innovación teórica. Ya sea que se trate del informe de una sesión o del desarrollo de una cura, ya sea que constituya la presentación de la vida y de los síntomas del analizando, un caso es siempre un escrito que apunta a ser leído y discutido. Un escrito que, en virtud de su modo narrativo, pone en escena una situación clínica que ilustra una elaboración teórica. Por ello, podemos considerar el caso como el paso de una demostración inteligible a una presentación sensible, como la inmersión de una idea en el flujo móvil de un fragmento de vida y concebirlo, finalmente, como la pintura viva de un pensamiento abstracto. (Nasio, 2001, p. 8).

Este trabajo surge de mi experiencia como psicólogo durante más de un año en el área extrajudicial de una institución estatal que vela por la protección de los niños y adolescentes; experiencia que tiene sus marcas desde la nominación institucional asociada a la autoridad de la que hablaba Freud en la frase citada en el epígrafe. Estos elementos van a servir de base para este trabajo teórico y para enlazar la experiencia: niñez–familia y autoridad.

Aunque la función de esa institución y lo extrajudicial son importantes a nivel institucional, en este trabajo se intentará ir más allá de lo institucional (oficial): bienestar–derechos–normas. En la intervención desde el psicoanálisis es importante tomar distancia a todo esto sin negarlo. Lo primero que hay que tener en cuenta es que la familia es un lugar de producción de subjetividad (un lugar que autoriza) y un niño es aquel que alguien acepta como tal; por ejemplo: un padre, una madre o alguien que cumpla esa función. Aquí surge la primera pregunta: ¿eso es posible?

Para el psicoanálisis la familia permite un ordenamiento; “la ley familiar” instauro un orden de legalidad que define cómo han de constituirse los lazos entre sus miembros, qué es lo permitido y lo prohibido. Esta ley, además de ordenadora, también permite el acceso al deseo. Esta ley es transmitida por la función paterna, función que va a posibilitar a un sujeto nominarse, tener deseos, ideales, identificaciones y tradiciones; sin esta no es posible el surgimiento de un sujeto niño o adolescente. Y aquí comienzan los problemas de subjetivización.

El primer caso es una niña de 10 años. Su madre demanda en todo el sentido de la palabra: ha presentado varias quejas de la defensora de familia ante varios organismos estatales por “no poder ser atendida”. Ante la demanda la defensora realiza un “auto” para que la señora y su hija sean atendidas por psicología, este auto comenta la necesidad de que se realice una evaluación a la niña y “verificar” si tiene problemas de “retardo cognitivo moderado”, ya que la madre está muy preocupada por este diagnóstico.

Cuando entrevisto a la madre, ella comienza a comentar muchas cosas, sobretodo del padre de la niña, que “no responde por su hija y menos cuando se enteró hace más de un año del diagnóstico de la niña” (retardo mental) realizado por una psicóloga de otra institución estatal. Por este diagnóstico la niña es trasladada de un aula normal a una especial, debido a que sus problemas de aprendizaje han conllevado a perder dos veces un grado. Le pido el informe de dicha evaluación y hablo con la niña. A simple vista la niña parece “normal”, su conversación aunque pausada no implica obstáculo para seguir ideas. Al final de la breve conversación me dice que su padre es un “mentiroso y que no le quiere comprar el uniforme del colegio”; lo dice cuando le pregunto el motivo de “estar en este lugar”, cuestión que trato de hacer con todo aquel que asiste a psicología, sobre todo si es un niño o un adolescente. Se acuerda con la niña seguir otras entrevistas con el fin de averiguar por qué no puede aprender (problema que ella misma admite).

En la segunda entrevista la niña aparece con su brazo inmovilizado, al preguntarle por lo ocurrido comenta “que fue en un

parque". La madre trae la evaluación de la psicóloga donde se conceptúa que, después de ser aplicado un WICH donde puntuó 49, la niña tiene "un déficit cognitivo leve a moderado". Se le comenta a la madre que estos test si bien miden algunas capacidades y competencias, no indican cuan inteligente era un niño. Aunque sí era evidente que la niña tenía un problema, ¿cuál era? Esta aclaración era necesaria, ya que la madre insistía en que la niña era normal; en ese momento era necesario mediar entre la etiqueta del test y la negación de la madre "que allí no pasaba nada".

Al entrevistar a la niña, esta comenta sobre el diagnóstico que de alguna manera responde por "su incapacidad por aprender, ya que tiene un "retardo mental". Ante esa respuesta casi certera se le dice: "no me parece que por eso no puedas aprender", y se le pregunta qué es lo que más se le dificulta aprender en el colegio, y dice: "escribir". Se le pide que escriba su nombre, dice saber "escribir el nombre pero no el apellido", y por su imposibilidad de escribir por su brazo lesionado le sirvo de secretario, le pido que deletree su nombre y lo hace, pero cuando le pido que deletree su apellido comienza a trastabillar. "¿Por qué tú nombre sí y tu apellido no?", le pregunto, a lo cual contesta: "porque mi apellido es el de mi papá". Allí se me ocurre decirle: "puede ser que tu padre sea un mentiroso, un irresponsable, pero ese es tú padre y tú tienes que llevar el apellido de él, ese es tu apellido", a lo cual contesta: "es que es feo". Ante esa respuesta no se me ocurre más que decirle: "los apellidos se llevan, y no es porque sean feos o bonitos, se llevan porque es la manera de llamarnos y por eso tienes que aprender a escribirlo". Después de esta frase se termina la sesión con la niña, a la madre se

le comenta la posibilidad de poder realizarle un nuevo test (en otro lugar), ya que ella quería cambiarla del aula especial a una “normal”, propuesta que se apoyó, ya que de alguna manera se vislumbraba en la niña una acomodación a ese ser “especial”. Además en el colegio le exigían de nuevo esa prueba para cambiarla de aula.

En la tercera entrevista la madre vuelve a comentar la situación con el padre de la niña, este “no quiere responder por su hija”. Se le pregunta sobre la historia de esa relación a lo que contesta haberlo conocido acompañando a una amiga a “demandar” a otro señor, ante esta frase la misma madre dice “y resultó ser igual”, vuelve y reitera sus quejas comentando que lo “entuteló”. Ante la imposibilidad de acotar esta queja reiterada se entrevista a la niña, no sin antes tratar de mostrarle a esta madre que de alguna manera esas discordias “sin fin” entre ella y el padre de la niña colocaban en una posición muy difícil a la niña.

La niña entra con una cartilla de multiplicación, la idea era mostrarme que ella sabía multiplicar, idea que venía de la madre: “es para que vea lo inteligente que es”. Cuando le pido a la niña que me explique para qué trajo eso a la consulta, dice: “es que lo pude hacer”. Enseguida le pido que me comente cuál es la serie que más se le dificulta y dice “la del tres porque la del dos es fácil”, enseguida le digo: “claro, es mucho más fácil que sean dos porque con tres las cosas se comienzan a complicar, tú y tu mamá están bien (son dos) el problema es con tu papá (tres)”, a lo que la niña me dice “no entiendo”. Ese no entender me hace pensar que hay algo que ella no quiere entender, algo

que tampoco quiere entender la madre, entendimiento que pasa por un “no saber nada de eso”, algo que para la niña se traduce en “retardo mental, incapacidad para entender”. Y que algo tiene que ver con la sexualidad de esta niña y de la madre, al final la niña comenta que ya puede escribir su nombre y dice: “pero mi apellido es difícil”, a lo que le digo “difícil puede ser, pero eso no indica que no lo puedas hacer”

Freud creó el psicoanálisis para exponer que la sexualidad es constitutiva del sujeto humano y que deja huellas en el psiquismo. Esta sexualidad infantil es lo que se reprime en el inconsciente y al retornar lo hace en forma de síntomas. ¿Será esta niña el síntoma de sus padres? Una madre que se queja en todos lados y un padre que al parecer no se aparece por ninguno (hay que anotar que este padre ha sido citado y no ha acudido a la cita).

Se presenta en este caso una realidad en que la sexualidad infantil es localizable como lugar que quiere decir una “verdad” relacionada con la historia de esta niña. “El papá dice que esta niña fue un error”; la madre dice: “fue una noche borracho”. ¿No será esta verdad la que la niña no quiere saber? El niño presentifica esa verdad ocupando un lugar de síntoma de la verdad de lo sexual del adulto, si esto es para el padre, ¿qué será para esta madre? A la niña le es aplicada otra prueba, puntuó 69, el límite para este test entre déficit cognitivo leve y “normal”. Sin entrar a cuestionar este test y su utilización, lo cual daría para otro trabajo, se evidencia que algo de lo no sabido comienza a aparecer.

En ese lugar de desconocimiento llega un muchacho de catorce años remitido por una psicóloga por ser un “caso aburrido de problemas de adolescente”, es decir, de problemas de comportamiento. Cuando lo recibo por primera vez viene acompañado de la madre, la cual comenta que el muchacho “tiene problemas”, ya que dice cosas como “que se quiere morir” e intentó cortarse las venas; además pelea mucho con su hermana”. Pregunto a la madre sobre el tiempo de estos comportamientos y me contesta “desde que conoció a su padre”, inmediatamente hago salir a la madre para quedarme solo con el muchacho. Al preguntarle al muchacho sobre “su intento de suicidio” referido por la madre comenta que “no sabe por qué lo hizo, solo quería verse la sangre”. Se le pregunta desde cuándo “esas ganas” y comenta: “que se siente mal porque ni él ni su mamá se merecen lo que les está haciendo su padre”; sigue narrando cómo esto nació desde que su padre apareció hace dos años por demanda de su madre, ya que ella lo obligó a responder, y este padre al aparecer le prometió varias cosas, entre esas “cambiarlo de colegio”, pero desde hace varios meses no se aparece y él “por eso se siente muy mal en relación a ese padre”. Se le pregunta “qué tiene que ver ese padre con lo que hizo”, tratando de que reflexione sobre “ese sentirse mal” y se le convida a otra sesión.

En la siguiente sesión él comenta de inmediato qué es aquello que lo hace sentirse mal. Llama la atención que fue por él que su madre buscó a su padre, ya que él “quería conocerlo”; pero lo que lo ponía peor es que él ya tiene un padre, el compañero de su madre “que lo quiere mucho”. En esa explicación él llama padre al compañero de su madre y por el nombre de pila a su

padre biológico, ante eso se le pregunta “¿y para qué conocer a ese señor? Ante esa pregunta solo atina a contestar “no sé y por eso me siento mal, ya que estaba bien así”. También comenta que por eso le tiene rabia al padre, “rabia que de alguna manera también se tiene él”, se le dice.

En la tercera entrevista comenta que “él se parece mucho al padre físicamente y por eso su rabia cada vez que se veía al espejo”; se le dice “y a quién más te vas a parecer”, después de un silencio se le dice: “una cosa es parecerse físicamente y otra es parecerse en todo”. Esto se le comenta ya que el joven evidencia temores ante ese parecido evidente ante los ojos de los demás, y es ahí donde comienza a hablar de la sangre, de la unión con su padre “por llevar la misma sangre”, comentario que da pie para increparlo a relacionar la sangre derramada en la cortada que se hizo con la sangre de su padre. Ante tal increpación dice “es que pensaba derramar mi sangre”, a lo que se le dice “la misma de tu padre” y se da por terminada la sesión.

En la siguiente sesión el joven comenta no querer volver más, no sin antes comentar que se “siente mejor”, y que en vez de seguir buscando al padre iba a seguir adelante con su madre y su padre. ¡Una resistencia!, puede ser, pero en este joven se escuchaba un cambio de posición, por eso no se le insiste en seguir las sesiones y se dan por terminados los encuentros.

En esta viñeta se muestran varias cosas: un adolescente que desde los doce años (comienzo de su adolescencia) comienza a cuestionar la imagen que sus “padres no le pueden brindar”. Hay que recordar que el adolescente adolece de imágenes, ya

que las de su infancia comienzan a caer y las del adulto todavía no las posee, las tiene que construir, y las construye de acuerdo a lo que tiene a la mano; es así que trata de buscar esa imagen caída (de la niñez) en otro lugar, en su padre biológico, imagen que al encontrarla no es la buscada, y aparece el *acting out*, que muestra que hay un deseo desconocido al cual no se puede acceder ni elaborar y ante esas imposibilidades —como dice Freud en *Recuerdo repetición y elaboración*— el sujeto repite en el lugar de recordar y lo hace bajo la condición de resistencia: “El analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa” (Freud, 1992b, p. 152). Hay que decir que esta madre tampoco facilitó la posibilidad de reelaborar una historia, no contándola, lo que le tocaba a este joven era construirla, este muchacho creía que acercándose al padre biológico iba a resolver esas respuestas a esa historia, a su deseo.

Estos dos pequeños casos o viñetas intentan demostrar que la intervención psicoanalítica no es un asunto misterioso de años de duración; si bien estas intervenciones no pueden considerarse un psicoanálisis propiamente dicho, si intentan construir un espacio en una institución estatal que tenga como referencia el psicoanálisis, aquella disciplina que muchos han matado pero que sigue vigente mientras exista un sujeto dispuesto a exponer su malestar y alguien dispuesto a escucharlo. La apuesta de sostener este lugar es poderlo hacer “a pesar de”, sobre todo en lugar donde se dice “extra-judicial”.

Lo extrajudicial muchas veces pueda estar limitado a la psicoeducación, a enseñarle a los padres “autoridad”, al dictamen de pautas de conductas, a criterios que enseñen al padre cómo

disciplinar a su hijo, a interactuar con él, a comunicarse, etc. Mecanismos de intervención ineficaz en muchos casos. La otra función en la que es fácil ser colocado en eso “extra” es la de evaluar y diagnosticar, donde lo terapéutico es dejado de lado, esta evaluación pretende verificar el cumplimiento de deberes y de derechos, y así asegurar el cumplimiento de las normas (muy importante para las instituciones).

En esta dos viñetas, los niños llegan como objetos (una niña que no puede aprender, otro que no puede vivir), son traídos por sus padres, familias o por alguna autoridad externa. En estos casos nos encontramos con sujetos que colocan la causa de su malestar en el lugar de otros (mi padre, mi retardo) no pudiendo asumir su responsabilidad en lo que les sucede, sin asumir la responsabilidad que les corresponde.

Que la responsabilidad subjetiva aparezca en un niño o en un adolescente no va a ser consecuencia de lo judicial ni de lo extra (aunque no son sin estas); para que esto sea posible hay que intervenir interrumpiendo los excesos de goce (lo extra), y abriendo alguna salida posible. Con niños desde el juego, el pintar y modelar.

El que un niño juegue o se mueva hace más difícil el trabajo psicoanalítico; el psicoanalista argentino radicado en París Juan David Nasio, en una entrevista con la revista electrónica *Fort-Da* (Nasio, 2001), comenta que hay dos realidades de escucha con el paciente, una concreta donde uno ve y escucha (es la realidad de las evidencias y en la que se basa lo judicial), y otra realidad que no es la realidad material sino la abstracción

de esa realidad, que es la que un psicoanalista escucha desde su inconsciente. El problema para este psicoanalista es que la primera realidad con los niños es la que más espacio ocupa, y la que más atención retiene desde las diferentes disciplinas (hiperactivo, agresivo, desatento, problemas de aprendizaje), lo que hay que hacer es darle más espacio a esa segunda realidad, donde se construye el fantasma del niño, ese fantasma que tiene que ver con su familia, con su contexto; espacio que hay que ganarse a través de intermediarios, como los llama Nasio:

En el caso del niño, el niño no se queja, explícitamente, y si se queja, no lo hace de manera muy desarrollada y entera. Se podría decir que lo hace... lo hace de manera... parca, lo hace de manera simple, cruda, directa, y... cuando lo hace... y la mayor parte no lo hace, lo hace a través del dibujo, utiliza mucho los intermediarios... eso es lo que yo decía, y esto hace que la escucha sea más, ardua, y que haya que tener... Por eso Doltó, decía que un buen psicoanalista de niños, tiene que ser antes que nada un buen psicoanalista de adulto y que en realidad no hay psicoanalista de niños. La palabra psicoanalista de niños...yo hago mío esto, ¡No existe! No hay psicoanalista de niños. Yo soy psicoanalista de niño, pero no soy psicoanalista de niños!, No soy psicoanalista de niños porque soy psicoanalista de todo aquel que viene a hablarme. "Niño", la definición "psicoanalista de niños", es una definición según un criterio, que es el criterio de la edad real de aquel que me consulta. Pero si yo tomo el criterio de mi escucha, de la calidad de mi escucha, del proceso que se instala, el otro no tiene edad, el otro es virtual es un inconsciente sin edad, es un fantasma muy íntimo, pero fuera del espacio del tiempo. Por eso no hay

psicoanalista de niños, es una denominación buena para lo social, pero desde el punto de vista del trabajo con el inconsciente, ¡no hay psicoanalista de niños! (Nasio, 1999).

El niño y el adulto son sujetos de responsabilidad con respecto a sus inconscientes, por eso no puede haber psicoanalistas de niños, porque un niño, por muy pequeño que sea (tres o cuatro años) no es un paciente pequeño, tampoco una víctima ni un ser indefenso, es un sujeto al que hay que escuchar. Al respecto el psicoanalista argentino Jorge Fukelman comenta:

Se denomina niño, por lo menos yo lo pienso así, a un sujeto que es reconocido por el Otro como niño, por la relación en la que se constituye la niñez en el juego. Lo que yo digo es que el juego es el espejo en el que un sujeto es reconocido como niño. De ahí, la importancia de cuando el Otro no afirma algo como juego y la importancia de que eso pueda ser retomado como juego cuando nos consultan. El juego básicamente, en este sentido implica la puesta en juego de una pérdida. Ustedes saben que los chicos muy chiquitos juegan partiendo de algo que en porteño sería un: "Dale que yo era...", con lo que implica de un pasado "era", y de algo que ya no, y que el juego va a intentar reproducir, como decía Freud "jugar a ser grande". Esos son los mínimos parámetros donde creo, se puede ubicar el juego. En realidad, yo no diría que está el niño y luego el juego, sino que, está el juego y por eso hay niño. (Fukelman, 2001).

¿Jugar a qué? Jugar a establecer en qué lugar está ubicado ese niño o adolescente, para analizar en qué lugar se ubica frente a ese Otro, lugar de su verdad de su goce y poder ponerle un

límite a eso y poder responder a aquello que subyace más allá de su acto, responder más allá de eso que lo empuja a someterse al llamado del otro (un discapacitado, un error o una identificación al padre).

Desde ese lugar sostenido por el psicoanálisis se trata de establecer una reflexión con relación a las consecuencias que la llevaron a dicha denuncia (realizada por un padre, madre, familiar o del mismo niño o adolescente), es decir, más allá de la denuncia están las implicaciones que envuelven a estas familias (padre, madre o abuelo) con respecto al niño o al adolescente, esto se hace desde un lugar que tiene como objetivo el bienestar de estos últimos, bien-estar que para el psicoanálisis implica cuestionar la posición de un niño o adolescente con respecto al Otro, con el fin de que todos puedan posicionarse con respecto a sus deseos.

Lo que se inhibe o se arrebatada no se hace ley

En la clínica institucional con niños y adolescentes casi es una norma ver la ausencia del padre, o del padre y la madre, ausencia que no solo es física sino funcional, es decir, del lugar del padre y la madre. Estas ausencias tienen consecuencias para un sujeto y son notorias en lo que respecta a las relaciones de este sujeto con la ley. La función paterna permite a un sujeto constituirse, ya que lo introduce al universo simbólico. Lo que queda de esa operación de castración que hace operar la función paterna es lo que Lacan llamó objeto a, o el objeto transicional de Winnicott, o si se quiere ser más freudiano, el carretel del Fort-Da. El objeto transicional instaura la diferencia entre la

mismidad de la relación madre e hijo, es la función simbólica del padre de la cual habla Lacan:

Partiendo de los planteamientos de Winnicott acerca de la existencia de los fenómenos y objetos transicionales, postularemos al padre real como el objeto transicional por excelencia, constreñido y usado por el niño como condición necesaria para su posterior transformación en padre simbólico. Exploraremos de qué manera su ausencia efectiva o las dificultades para su construcción como objeto transicional, inciden en las posteriores relaciones del sujeto con la ley. (Buritaca, 1993, p. 16).

A continuación se analizarán dos casos en donde la relación del sujeto con la ley es truncada, no habiendo sujeción a ella sino manipulación.

Caso A

Se presenta como un típico caso de retraso mental, retraso que hay que colocar entre comillas, ya que no todos los retrasos pueden ser catalogados como tales. La psicoanalista francesa Anny Cordie llama a estos retrasos inhibiciones mentales, entendiendo la inhibición a la manera freudiana: “Renuncia a cierta función porque a raíz de su ejercicio se desarrollaría angustia” (Freud, 1992c, p. 84). Esta inhibición podría desarrollar una renuncia a la función de saber, o el desconocimiento que puede ser confundido con un retraso mental. Inhibición que obedece a no querer saber nada de eso, al no querer ver:

A nivel de la inhibición, es el deseo de no ver el que, dada la disposición de los fenómenos, apenas tiene necesidad de ser sostenido. Todo está satisfecho en él. Aquí tenemos el desconocimiento como estructural a nivel del 'no ver'. (Lacan, 2007, p.360).

Eso explicaría la dificultad en este sujeto de verse, de darse cuenta del lugar que ocupa dentro de una historia (familiar), no querer darse cuenta de su abandono, de ser utilizada o ser el objeto de goce de los otros. ¿Qué es lo que no se quiere ver? Para comenzar a contestar esa pregunta habría que analizar varias frases o dichos de esta mujer, como "mi mamá la pasa bacano", que evidencia la identificación al goce de la madre en donde las rumbas, el licor y el sexo son el camino a seguir: "quiero pasarla como mi mamá". En esta total identificación al goce no se da cuenta de que establece una relación mortífera con ese goce, lo cual se relacionaría con la frase "me quiero morir o la vida no vale la pena vivirla". Ante este desborde pulsional la respuesta de este sujeto podría ser el retraso, la inhibición o lo que Cordié llama niños psicotizados:

Son los niños que reaccionan en forma masiva frente a una situación traumática, comúnmente vinculada con una relación mortífera hacia el Otro: son esos niños desbordados por la violencia del impacto pulsional del otro, totalmente identificados con el objeto de esta pulsión (sádica en particular) al punto de mantenerse en un estado de aniquilamiento y de estupor próximos al autismo o a la debilidad mental. (Cordié, 1998, p. 128).

En este caso se muestran las marcas de la carencia de un Otro que cobije durante los primeros años de vida, y una de esas

consecuencias es no querer saber nada de sí mismos, no responsabilizarse por nada que les suceda, andando por la vida como unos irresponsables hasta el extremo de exponerse a situaciones riesgosas:

Estos niños que debieron sufrir negligencias, indiferencias, abandono en sus primeros años no pudieron adquirir una identidad, permanecen en una extrema fragilidad, expuestos a todas las agresiones, los desvíos... son esos sujetos que se pueden ver ante la justicia y cuya responsabilidad no pueden determinar expertos. Sin poder afirmar una demencia, subrayan su inmadurez, sus problemas de personalidad, sus límites intelectuales. No hay culpabilidad en ellos puesto que no hay una interiorización de la ley... su historia siempre es dramática, marcada por el abandono, la violación, el incesto, la violencia... Aunque puedan parecer desesperados, estos casos son accesibles a un trabajo psicoterapéutico, con la condición de no esperar demasiado... después de algún tiempo de análisis, aparece que estos niños son accesibles al comienzo de un trabajo del inconsciente. (Cordié, 1998, p. 133).

La inhibición en este caso no quiere decir “no hacer nada” o quedarse inmóvil, más adelante, con el desarrollo del segundo caso se verá cómo la inhibición no es lo contrario de la actividad. Lacan en el seminario de la angustia bosqueja un pequeño cuadro, basándose en la tríada freudiana de inhibición, síntoma y angustia, para mostrarnos cómo los momentos de inhibición no están tan alejados de los momentos del actuar (pasajes al acto o *actings out*) y cómo estos momentos se relacionan entre sí a manera de escalones, donde el último es la angustia.

Mvto Dificultad →

Inhibición	Impedimento	Embarazo
Emoción	Síntoma	Pasaje al acto
Turbación	Acting- out	Angustia

La inhibición en este cuadro se coloca en el extremo de dos dimensiones, el movimiento y la dificultad. La inhibición sería el principio del movimiento y de la dificultad. Pero colocar a la inhibición a un extremo de la angustia no es casual, ni en Freud ni en Lacan, para este último la polaridad entre angustia e inhibición se da porque la inhibición es el lugar donde el deseo se ejerce e introduce la función de otro deseo:

Porque cuando para nosotros se trata de definir que es el acto, único correlato posible, polar en el lugar de la angustia, no podemos hacerlo sino situándolo allí donde está: en el lugar de la inhibición...Un acto es una acción, digamos, en tanto que en ella se manifiesta el deseo mismo que habría estado destinado a inhibirla. (Lacan, 2007, p 342).

Hay otras dimensiones del cuadro que son importantes para seguir avanzando hacia la angustia, el siguiente caso permitirá abordar algunas de estas.

Caso B

En este caso hay una gran historia de internamientos aunque no es una historia bien delimitada. Abandonado a los dos años, estuvo cuatro en un hogar hasta que a los seis años fue internado en una institución para niños sin familia, de la cual salió por sus conductas agresivas, llegando a tirar a una profesora por unas escaleras. Este niño dentro de la institución (en la cual lleva cinco años aproximadamente) ha mostrado aburrimiento, la pulsión en su máxima expresión: conductas autoeróticas y agresivas. El surgimiento pulsional, la excitación en estado puro, la necesidad de descarga motora: acrobacias, juegos violentos, destrucción de objetos, etc.

Estas conductas podrían ser explicadas desde Winnicott como el fracaso de un *holding*, es decir, el fracaso de un lugar de amparo o de sostenimiento:

Si el holding fracasa, la continuidad existencial se interrumpe y el sujeto vive amenazado por las angustias primitivas... esta experiencia de haber estado en contacto con las angustias primitivas y las vivencias de confusión y desintegración, deja una marca traumática en el psiquismo. La organización de defensas tempranas de emergencia genera una escisión del self con el fin de mantener sitiado el trauma, que queda así inscripto en el inconsciente no reprimido, sin acceso al recuerdo ni a la palabra, pero con la potencialidad de actualizarse en vivencias angustiosas. (Abadi, 1996, p. 75).

Se presentan en este caso tres aspectos para analizar: momentos disociativos, vivencias angustiosas y un sinnúmero de actos. Estos tres aspectos se relacionan entre sí. Los actos que este sujeto realiza no son los actos logrados del acto fallido, sino que implican que un sujeto apueste sin Otro, es decir, que para este sujeto el Otro se presenta como inconsistente, y ante esta inconsistencia el sujeto se abalanza por intermedio de los actos para darle consistencia a ese Otro.

Destruir los objetos, arrebatarlos, robarlos, estos actos manifiestan un deseo del apropiarse del objeto: “los robos en la escuela, y más adelante en el mundo social, tendrán como origen la misma búsqueda del ambiente materno, pero ahora se hallan complicados por la necesidad de encontrar límites o figuras paternas que frenen su destructividad” (Abadi, 1996, p.164). Actos desordenados, descontrolados, que nos remiten a la dimensión de la turbación del cuadro. La impulsión a realizar ciertos actos locos, tiene relación con la disociación, en donde se siente que es “otro” el que realiza los actos:

En la estructura del doble real, en cambio, lo que se juega es el propio cuerpo del sujeto como pasible de quedar a merced del Otro... Cuando el paciente se acerca a este punto, puede llegar a sentirse telecomandado... esto no quiere decir que el sujeto sea un psicótico, no se trata de un aparto de influencia delirante, sino de la sensación de que algo lo empuja a hacer determinada cosa, sensación que puede ser vivida como compulsión o como impulsión. (Cordié, 1998, p. 99).

El momento de lo siniestro es, entonces, aquel en que el sujeto se experimenta en su no autonomía de sujeto, como puro objeto, y es ahí donde aparece la angustia, el fenómeno de la angustia es este surgimiento de lo *Heimlich*. Pero la angustia es difícil de soportar, ya que el sujeto queda excluido de la cadena significante, convertido en un puro objeto:

En la medida en que devengo objeto de ese deseo, que-
do excluido como sujeto... pierdo todos mis lazos con el
significante, quedo aislado, cortado, de todos los signifi-
cantes... esta posición me resulta imposible de soportar.
(Cordié, 1998, p. 101).

Cuando allí, donde se supone que debe faltar algo, aparece ese algo, es decir, falta la falta, en este momento aparece la angustia. Inhibición, impulsión, turbación y angustia impiden que el sujeto se pueda responsabilizar por lo que hace, ya que no hay un acceso a la ley por faltar precisamente esa dimensión de la falta que introduce al sujeto en lo simbólico, lo cultural, en el mundo de la ley.

Lo problemático de todo esto es que la angustia entra en un circuito mortífero que se retroalimenta a sí mismo, ya que sin ley no hay nada que medie esta angustia, que la sosiegue, así que esta se hace presente a través de más actos impulsivos, locos, desordenados, hasta que la muerte les ponga fin. Es lo único que parece poner un límite a ese desenfreno, en el caso A parece ser el "único posible final". En tanto en el caso B la instauración de un dispositivo que ayude a realizar un trabajo de duelo, hará que ese sujeto se constituya al constituir su deseo, porque

el duelo es “Una estructura fundamental de la constitución del deseo” (Lacan, 2007, p. 360).

El duelo nombra eso perdido, rememorándolo, reconociendo su falta, su ausencia; y en este reconocimiento se facilita la sustitución por otro. Esa es la vía que permite la superación de la angustia: “No hay superación de la angustia sino cuando el Otro sea nombrado” (Lacan, 1963). Vía que solo puede introducir la metáfora paterna y aquel elemento signifiante, esencial en la constitución subjetiva, que se llama el complejo de castración, que no es más que el límite constitutivo de todo sujeto, límite que es ley.

Referencias

- Abadi, S. (1996). *Transiciones. El modelo terapéutico de D.W. Winnicott*. Buenos Aires: Lumen.
- Buritaca, F. (1993). Del padre a la ley como objetos transicionales. *Revista Colombiana de Psicología*. (2) págs. 15-21.
- Cordié, A. (1998). *Los retrasados no existen*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Freud, S. (1992 a) La novela familiar de los neuróticos, en *Obras Completas*. Tomo IX. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1992b). Recordar, repetir, elaborar, en: *Obras completas*. Tomo XII. Buenos Aires. Amorrortu. 1998.

_____. (1992c). Inhibición, síntoma y angustia, en: *Obras Completas*. Tomo XX. Buenos Aires: Amorrortu.

Fukelman, J. (2001). Reportaje a Jorge Fukelman. *Revista Electrónica de Psicoanálisis con Niños Fort—Da*. (5).

Lacan, J. (1998). La ciencia y la verdad, en: *Escritos 2. Siglo XXI*

_____. J. (2007). *Seminario Libro 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

Nasio, J. (2000). Reportaje a Juan David Nasio. *Revista Electrónica de Psicoanálisis con Niños Fort—Da*. (1) abril de 2000

_____. (2000). *Los más famosos casos de psicosis*. Buenos Aires: Paidós.

Clínica y acontecimiento

La práctica psicoanalítica en la época de las lógicas neoliberales

“Este es un libro que tiene como motor y también como finalidad despabilarse, no permanecer adormecidos por la inercia de la política, la educación y la cura. Es, en definitiva, un deseo de otra política, otra educación y otra manera de curar. Todas ellas, desde luego, tareas imposibles pero en las que se falla cada vez mejor. El autor conduce su deseo de otra cosa y nos propone alternativas, otras formas de vivir tareas comunes que incluyan al otro. Y esto no se hace por sacrificio u orientado por el placer inmediato. El autor seguro ha sido tocado por momentos en que ha experimentado el entusiasmo de organizarse con otros sin que la ganancia sea su finalidad, ha vivido la alegría de encontrar algo inesperado por el rigor científico o ha hecho de lo más extraño de la vida una interrogación que le ha abierto nuevas puertas. Si el deseo es la cifra insondable de la lengua sobre nuestros cuerpos, el encuentro con una política desinteresada y lo inesperado del descubrimiento científico son lo que alimenta dicho deseo”

Carlos Gómez Camarena

EDICIONES



CÁTEDRA
LIBRE

ISBN: 978-958-98548-8-4



9 789589 854884