

**Indice**

**Sebastián Vera, Lampugnani Silvia y George Pablo, INVESTIGACIÓN Y POSGRADO. Pág. 1 - 14**

**Victoria Biga, CONSIDERACIONES ACERCA DE LA RELACIÓN PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA. Pág. 15 - 20**

**Leticia Eusebi, TRAUMA Y SUICIDIO. Pág. 21 - 29**

**Agustín Costa Shaw; Noelia López Lugones; M. Cecilia Petrino; M. Mabel Sullivan; Claudia Urbistondo; Gimena F. Bello, INVESTIGACIÓN SOBRE EL TEST DE RORSCHACH EN FORMA REMOTA. Pág. 30 - 34**

**Bandeira Helena de Melo Rio Branco, UNA EXPERIENCIA EN EL DISPOSITIVO HOSPITAL DE DÍA. Pág. 35 - 40**

**José María Borlle, KIERKEGAARD, PIEDRA FUNDACIONAL DEL SUJETO EXISTENTE. Pág. 41 - 49**

**Maria Marta Casanova DOBLE IMPACTO. Pág. 50 - 57**

**Julieta Ciurluini, EL JUEGO Y EL CHISTE: PÉRDIDA Y RECUPERACIÓN. Pág. 58 - 62**

# *Investigación y Posgrado*

## *Investigation and Postgraduate*

VERA Sebastián [yojansebastian@hotmail.com](mailto:yojansebastian@hotmail.com)  
LAMPUGNANI Silvia [sileslampugnani@gmail.com](mailto:sileslampugnani@gmail.com)  
GEORGE Pablo [pablogorge@gmail.com](mailto:pablogorge@gmail.com)

### RESUMEN

Este artículo reproduce las ponencias que cada uno de los tres autores -egresados del *Plan de Estudios 2012 Doctorado en Psicología* -Cat B CONEAU Res. N° 1038/14- ha desplegado durante la *Mesa de Diálogos* titulada *La Investigación en los Estudios de Posgrado en la Facultad de Psicología*.

El evento se ha concretado por zoom, el día 08 de Octubre de 2020 con la notable coordinación de la *Secretaría Estudios de Posgrado* -Dra. María Flaviana Ponce- y ha formado parte de la programación de las *IX Jornadas de Investigación en Psicología* organizadas por *Secretaría Ciencia y Técnica* de la referida Facultad. Los tres panelistas si bien han desplegado sus exposiciones de modo específico y singular, no solo han logrado convergencia plena en el eje convocante sino que han generado un debate posterior altamente enriquecedor.

### ABSTRACT

This article reproduces the presentations that each of the three authors - graduates of the 2012 Doctorate in Psychology Curriculum -Cat B CONEAU Res. No. 1038 / 14- has delivered during the Dialogue Table entitled Research in Postgraduate Studies at the Faculty of Psychology.

The event has been finalized by zoom, on October 8, 2020 with the notable coordination of the Secretary for Postgraduate Studies -Dra. María Flaviana Ponce- and has been part of the programming of the IX Research Conference in Psychology organized by the Science and Technical Secretariat of the aforementioned Faculty. Although the three panelists have deployed their presentations in a specific and singular way, they have not only achieved full convergence in the convening axis but have also generated a highly enriching subsequent debate.

---

### *Organizaciones sociales y producción de salud mental*

---

Sebastián VERA

**Sebastián VERA** es Psicólogo, Profesor en Psicología y **Doctor en Psicología** (2019). Integrante de *Organización Comunitaria Centro Ecuménico Porajhú*. JTP en Cátedra *Perspectivas en Educación*, Facultad de Psicología, UNR. Integrante investigador en **Grupo de Trabajo CLACSO** (2019-2022) *Prácticas emancipatorias y metodologías descolonizadoras transformadoras*. Eje: *Productores, Métodos y Movimientos al intelecto social*. Actualmente cursa el Programa *Especialización Posdoctoral en Metodología de la Investigación Crítica*, en Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL) Chiapas, México.

---

En primer término, agradezco a la Dra. Elsa Emmanuele, actual Directora del *Doctorado en Psicología* -Facultad de Psicología UNR- por construir junto a las autoridades de entonces, el actual Plan de Estudios 2012, instituido en los inicios de la gestión conducida por la Decana Ps. Laura Manavella. Pienso la continuidad que logró tener este Plan de Estudios del Doctorado como un *acto político* en la formación de docentes de nuestra Facultad. Asimismo, rescato la experiencia grupal mantenida a través de las sucesivas asignaturas denominadas *Talleres de Tesis y Escritura de Tesis*, en las que se promovían preciosos momentos de conversación que lograban impulsar la producción cooperativa y solidaria. De ese modo, ha sido posible entamar -siguiendo a Freire (1985)- algo que suele presentarse de manera fragmentada, me refiero a la *investigación*, la *extensión*, la *militancia* y la *docencia* en la experiencia áulica.

Al ingresar en este Doctorado pude retomar preguntas y problemáticas construidas durante mi pasaje como estudiante -durante el año 2002- por la Cátedra *Trabajo de Campo Área Educativa*. Por entonces, estudiamos la articulación entre una organización social y una Escuela de la ciudad de Rosario a través de la implementación de *Talleres de trueque*. Durante esos años, los denominados *espacios de trueque* se construyeron como una de las formas que asumió la economía solidaria para enfrentar la crisis económica, el hambre y el desempleo. Pero también pusimos en tensión el lugar del Estado

con respecto a cómo no quedar atrapados en esos lugares y producción de subjetividad que promueve la beneficencia asistencialista de las políticas neoliberales, cuyas características son la fragmentación, la focalización, la reproducción de la exclusión, fundamentadas en ese discurso *meritocrático* lleno de promesas de alcanzar una *felicidad individualista*.

A partir del año 2003 se abre un campo de batalla en el que confluyen y divergen luchas sociales y políticas públicas. El gobierno kirchnerista de entonces, establece condiciones de diálogo con organismos de Derechos Humanos, Organizaciones Comunitarias y Movimientos Sociales, para desarrollar e implementar políticas de reconocimiento y redistribución de derechos, en relación con la *memoria, verdad y justicia*.

En esta perspectiva, una de las tantas políticas promovidas desde el Estado Nacional ha sido el Banco Popular de la Buena Fe (BPBF). El BPBF es un programa formulado y gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (MDSN) que articula con organizaciones sociales a las que entrega fondos para que brinden microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada, apuntando a construir espacios de confiabilidad. La *Vida de Centro* es el momento de encuentro de los grupos que ya han recibido los créditos, el equipo promotor y en algunas ocasiones referentes de la organización. En dicho espacio se devuelve la cuota del microcrédito y se comparten logros y dificultades de los distintos proyectos y emprendimientos. Desde el año 2013 al 2016, mantuve reuniones quincenales con el equipo promotor para retrabajar las problemáticas que surgían y a su vez, colaborar en la planificación y coordinación de esos encuentros.

El Centro Ecuménico *Poriajhú* es una organización social que surge a mediados de los años '90 como resistencia al avance de las políticas neoliberales. Se ubica en barrio Copello, de la localidad de Capitán Bermúdez. La misión institucional de la organización es *promover participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*. Esta misión oficia como control de Calidad, es decir, cualquier nuevo proyecto, política pública, taller cultural o programa que se quiera llevar adelante en la organización, se debate y si está en sintonía con la misión, se sostiene y avanza. Así ha sucedido con el *Banquito* -tal como es denominado por sus integrantes- ya que se aceptó y por ende, se decidió su implementación.

De este modo, también enmarco los planteos de mi Tesis de Doctorado dentro de la Ley de Salud Mental N° 26.657 en lo que respecta al trabajo de las organizaciones sociales en *la dinámica de construcción social vinculada a la concreción de los Derechos Humanos y sociales de toda persona*.

Como propuesta de abordaje metodológico, he adoptado la alternativa nominada *Investigación-Acción Participativa*, procedente de nuestra hechura Americana.

Desde estos posicionamientos es posible hacer una crítica al carácter extractivista metodológico, en tanto la cuestión no pasa por sacar información, sino que se construye conocimiento a través del debate crítico desarrollado en situación dialógica que amplifica los territorios de la conversación. Sin esto resulta imposible interrumpir la burocratización y tecnocratización del pensamiento. En consecuencia, uno de los aspectos a cuidar en el proceso de la investigación es cierta pretensión vanguardista de *darles voz* a otras personas. No somos investigadores que *damos voz* porque el otro tiene voz, la cuestión es traer la propia voz y co-construir conocimiento, garantizar que esas voces tengan lugar. Esto interpela nuestra práctica como investigadores. En esta perspectiva los conocimientos son geo-corpo-político-situados (Sosa, 2020) con sujetos ausentes en la teoría y en la historia. Por lo tanto, se confiere una objetividad parcial, es decir, no se busca la objetividad universal de la modernidad (hombre, blanco, europeo, heterosexual).

Con respecto a los momentos significativos de la Tesis ubico una **primera etapa** (hacia fines del año 2013 y principios del año 2014) en las reuniones situadas como *Vida de Centro*, época en la que aparece una *queja mortificante* ligada a las situaciones sociales de inseguridad, robos, linchamientos y muerte. Predomina el *desánimo y la mora*, ya que muchas de las personas que habían recibido el microcrédito no participaban de las reuniones y tampoco devolvían la cuota. Murillo (2011) plantea que el miedo a la inseguridad no constituye un efecto indeseado sino un estímulo promovido por la ideología de mercado a través de los medios masivos de comunicación para alentar la competencia individualista. En equivalente dirección, Galende (2015) señala que la inseguridad es una de las estrategias políticas y culturales de los mercados, ya que necesitan de individuos aislados, refugiados sobre sus propias vidas, consumiendo bienes y servicios.

En un **segundo momento** realizamos reuniones de discusión - reflexión con las promotoras y referentes de la organización para problematizar y desnaturalizar tanto sea la queja como el desánimo derivado de la inseguridad y efecto de políticas neoliberales, generadoras de una desresponsabilización que obturaba la participación en la *Vida de Centro*.

La problematización condujo a la necesidad de volver a situar la experiencia. Dicho en otros términos, no resultaba posible continuar de cualquier manera, el *Banquito* se podía cerrar. Pero en esa situación límite, el microcrédito se logró resignificar como herramienta de transformación a través de la cual, muchas personas empezaron a habitar la experiencia del ejercicio del derecho al crédito, algo que a los habitantes de barrios populares se les negaba si no disponían de un recibo de sueldo o garantía.

En relación con aquellas personas que dejan de asistir o que participan intermitentemente, se las visita, se abre un espacio de escucha para saber sobre su situación y puedan contar qué dificultades están atravesando. Algunas de ellas logran plantear que tienen vergüenza porque no les ha ido bien con el proyecto o emprendimiento y en consecuencia, no pueden devolver la cuota. Se arman entonces, estrategias solidarias para salir adelante. Se logra además, socializar una serie de situaciones ligadas con el mal trato, la humillación, el desprecio, la discriminación. Alojarse esos dichos y atenuar esa vergüenza culpabilizante que producen las políticas neoliberales, constituyó un registro importante hacia la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio del derecho.

En ese sentido, sigo la crítica que el Movimiento EcuMénico por los Derechos Humanos realiza a la concepción liberal - individualista del derecho, para proponer que los Derechos se construyen con otras personas, es decir, el otro no es un límite sino una posibilidad para el ejercicio del Derecho.

Ahora bien, si algunos tienen garantizado sus derechos y otras personas no, esos derechos garantizados se convierten en privilegios y por ende en núcleo de violencia, porque si “mis derechos terminan donde comienzan los derechos del otro” cuanto menos otros haya, mejor (Stolkiner, 2015).

Desde esa concepción del Derecho, trazamos territorios de juego en la *Vida de Centro*. Winnicott (2003) sostiene que el jugar y la experiencia cultural ocupan tiempo y espacio, y vinculan el pasado, el presente y el futuro. Cullen (1997) plantea la resignificación del tiempo lúdico como algo que interrumpe el tiempo pragmático, empresarial y acumulativo (producir más en el menor tiempo posible). Resignificar el tiempo lúdico permite recrear vínculos y entre el *dar – recibir – devolver* un microcrédito se restituye la intimidad necesaria para el advenimiento de experiencias solidarias. El vínculo que implica dar y recibir no es humillante cuando quien entrega sabe que no está produciendo un simple acto de misericordia sino un ejercicio de justicia, y quien recibe se afirma como acreedor del derecho debido a los padecimientos sufridos por las injusticias del sistema.

Dichos planteos permiten traer el hilo de la historia y la esperanza. Una de las personas que recibió un microcrédito dijo en torno a los encuentros situados como *Vida de Centro* “acá hay un clima de entusiasmo reflexivo”, “me hace acordar a las reuniones que teníamos con mis compañeros en la secundaria que ayudaban en los barrios, organizaban la copa de leche y luchaban por el medio boleto estudiantil” (Abril de 2015). En ese momento se compartieron recuerdos y vivencias sobre la dictadura y el terror en el cordón industrial, el desconocimiento sobre las desapariciones y la tortura. Esa misma persona planteó que por entonces, creía que dejaba de ver a sus compañeros porque se enojaban con sus padres y se iban de la casa. Y en otra oportunidad cuenta que muchos años después, durante el transcurso de una visita al Museo de la Memoria empieza a ver fotos y a reconocer que aquellos mismos compañeros integran el conjunto de personas *desaparecidas*. Narrativa que genera un fuerte impacto en el grupo. Pasado ese impacto, se logra articular un momento de encuentro y *entusiasmo reflexivo* propiciado por el espacio del juego en el tiempo del derecho, con otras formas de lucha y organización que fueron desmanteladas por el genocidio de los años ‘70. En esta perspectiva es posible situar un trabajo de filiación que interrumpe la *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas* (Feierstein, 2011).

Esto mismo es motivo de celebración. Parafraseando a Rozitchner (2011) la celebración es posible cuando se logra interrumpir la mortificación, rompiendo los límites que el terror nos impuso. Entonces, el cuerpo puede volver a desplegarse y enlazarse con otras corporalidades. Esto posibilita incrementar los niveles de organización comunal, algo que las políticas neoliberales atacan con todas sus fuerzas corporativas.

El momento de cierre de la experiencia consistió en la elaboración de las *Narrativas del Banquito*. Las narrativas no son solo palabras sino acciones que construyen, actualizan y mantienen la realidad. Construyen significados y transforman la realidad en la que se producen dando lugar a diversas lecturas. Tanto las personas que recibieron el microcrédito, las promotoras, los referentes de la organización y los investigadores son responsables de la producción de conocimiento y al finalizar las *Narrativas del Banquito* nadie está en la misma posición de cuando empezó o ingresó. Asimismo, la mayoría de las integrantes son mujeres *luchadoras* que reciben un microcrédito y que buscan interrumpir el círculo de la beneficencia y el asistencialismo en el que han estado para apropiarse y ejercitar los derechos. En sintonía con dicho planteo, considero la confiabilidad construida entre una Organización Civil sin fines de lucro articulando con un Estado que genera programas y políticas públicas que traman singulares pasajes en torno al ejercicio de los derechos. Esa trama está compuesta por una multiplicidad de colores, ya que no hay una matriz, es decir, una única manera de transitar esos pasajes.

De hecho, una de las personas que entró a partir de la experiencia del trueque en el año 2000, luego en el año 2006 empezó a recibir microcréditos y sostiene su Comercio, es fuente de sostén familiar y actualmente está como referente de la Organización. Otra persona que es tejedora y tallerista de *Poriajhú* a partir del banquito no solo participa en la organización sino que su producción se puede encontrar en el Almacén de las Tres Ecologías (Rosario). Otra compañera también empezó con la experiencia del *Banquito* y actualmente es referente de la organización articulando con la Red de Comercio Justo del Litoral. Además de impulsar la perspectiva feminista en *Poriajhú*, engramillando con otras organizaciones del cordón industrial para incidir en la formulación e implementación de políticas de cuidado, contra la violencia y maltrato hacia las mujeres.

De este modo, vinculo la experiencia cultural del Banco Popular de la Buena Fe desarrollada en el Centro Ecueménico *Poriajhú* con la Tesis de Ulloa (2011) sobre la Salud Mental como producción cultural, como variable política y como contrapoder.

La Salud Mental como *producción cultural*, pese a la intimidación que genera la inseguridad y los efectos inhibitorios de la queja es posible crear otras condiciones de tiempo y espacio para jugar en el territorio del derecho, para historizar, para celebrar como un momento de agradecimiento, para registrar lo logrado, planificar el porvenir y retomar lo pendiente.

La Salud Mental como *variable de lo político* se relaciona con la posibilidad promover un acto político, entendiéndolo como un gesto de interrupción en la producción de subjetividad de las políticas neoliberales. El mismo se expresa y materializa cuando se logra hacer retroceder la *intimidación* y ese lugar es ocupado por la *resonancia íntima*.

La Salud Mental como *contrapoder* se vincula con la disponibilidad para hacer algo en condiciones adversas, y trascender a partir de las acciones. De esta manera, la toma de conciencia del malestar posibilita el pasaje de lo establecido hacia la medida de lo posible, para así materializar lo *inédito viable* (Freire, 1985).

Actualmente continúo ligado a *Poriajhú* a través del área de Educación Popular, sosteniendo un taller de ajedrez y en tiempos de pandemia transmitimos emisiones radiales desde *La Poria es un aula comunitaria* cuyo micro se llama precisamente *Jaque Radial*.

También elaboramos un *Programa de Extensión* con María Belén Gariboldi y María Eugenia Arroyo sobre *Comunicación comunitaria y educación popular en tiempos de pandemia*, invitando a la comunidad educativa de la Facultad de Psicología a que envíen audios breves con cuentos, poesías, recetas de cocina y/o juegos. Los mismos son editados y difundidos en el referido micro radial, articulando con otras escuelas y talleres culturales.

Por último, agradezco a quien ha oficiado como mi Directora de Tesis, la Dra. Ruth Sosa por su invitación a participar en un Grupo de Trabajo de CLACSO que se denomina *Prácticas emancipatorias y metodologías descolonizadoras transformadoras* en el eje *Productores, Métodos y Movimientos al Intelecto Social* y por referenciarne con las coproducciones comprometidas del sociólogo Alberto Bialakowsky. Desde este eje sostenemos conversaciones a través de los *Cuadernos abiertos de Crítica y Coproducción. Las ciencias interrogadas. Fundamentos para una praxis científico-tecnológica transformadora*.

Este eje impulsa el OMIS -Observatorio de Movimientos al Intelecto Social- que está integrado por intelectuales comprometidos con la coproducción investigativa y con los movimientos dirigidos a interpelar el intelecto social como sujetos colectivos. La creación del OMIS tiene una doble tarea: por un lado, recuperar la experiencia, demandas y propuestas de aquellos *Movimientos del siglo XX* que se consideren referentes teóricos y prácticos. Por otra parte, contribuir a registrar los espacios públicos de acción colectiva como espacios de construcción de conocimiento.

En la actualidad, estoy inscripto y cursando el Programa de Postdoctorado sobre *Metodología de la Investigación Crítica* en el Instituto de Pensamiento y Cultura en América Latina -IPECAL- ubicado en Chiapas, México.

IPECAL es una Institución de Enseñanza Superior, fundada en el año 2003, reconocida por el Estado Mexicano y registrada en REINICYT / CONACYT. Se trata de una organización civil sin fines de lucro que surge con el propósito de constituirse en un espacio de encuentro, debate y articulación de sujetos en los procesos de transformación social. En ese sentido, contribuye a identificar problemas socioculturales que afectan a diferentes grupos sociales y a la investigación y detección de demandas específicas de la población de nuestros países. Este proyecto intelectual cobra un fuerte impulso a partir de las producciones vinculadas con la *Epistemología de la Conciencia Histórica o del Presente Potencial*, postura epistémica de tradición crítica recreada por el Dr. Hugo Zemelman. También con la *Pedagogía de la potencia y Didáctica No Parametral* desarrollada por la Dra. Estela Quintar, quien coordina los encuentros semanales denominados *círculos de reflexión* a través de una plataforma virtual propiciando el encuentro conversacional con compañeros y compañeras de Brasil, Perú, Colombia y México.

## Referencias bibliográficas

---

- Cullen, C. (2008). *Crítica de las razones de educar: Temas de filosofía de la educación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Feierstein, D. (2011) *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Freire, P. (1985) *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Galende, E. (2015) *Conocimiento y prácticas de Salud Mental*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Lugar.
- Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657 (2010). Recuperado de [http://www.msal.gob.ar/saludmental/images/stories/info-equipos/pdf/2013-09-26\\_ley-nacional-salud-mental.pdf](http://www.msal.gob.ar/saludmental/images/stories/info-equipos/pdf/2013-09-26_ley-nacional-salud-mental.pdf)
- Murillo, S. (2011). La cultura del malestar. *Revista Palabra*. Recuperado de: <http://psicologossalta.com.ar/la-cultura-del-malestar/>
- Rozitchner, L. (2011) *Materialismo ensoñado. Ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Sosa, R. (2020) La producción de narrativas como dispositivo de co-investigación y de praxis sociopolítica. Notas en movimiento. Cuadernos abiertos de Crítica y Coproducción N° 1 (pp. 6-13). *Las ciencias interrogadas. Fundamentos para una praxis científico-tecnológica transformadora*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Stolkiner, A. (2015) El enfoque de derechos en salud y las prácticas en salud mental. En: Calmels, J. (et. Al.) *Experiencias en salud mental y derechos humanos: Aportes desde la política pública*, (pp. 17-28). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos.
- Ulloa, F. (2011) *Salud ele-Mental: Con toda la mar detrás*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Winnicott, D. W. (2003) *Realidad y Juego*. Barcelona, España: Gedisa.

---

### *Filiaciones y conversaciones ¿Una deuda pendiente?*

---

Silvia LAMPUGNANI

**Silvia LAMPUGNANI** es Psicóloga / Psicoanalista. **Doctora en Psicología** (2016) Especialista en *Psicología Clínica. Institucional y Comunitaria*. Docente en Posgrados *Maestría en Psicoanálisis con niños, Maestría en*

*Psicoanálisis* y en el *PG de Especialización* mencionada. Integrante de Comisión Académica de *Doctorado en Psicología*. Profesora Titular de Cátedra *Psicología Socio comunitaria* en UADER Entre Ríos. DIRECTORA del Programa *Escuchar a niñas niños y jóvenes en clave de derechos*. Y de *Punto de encuentro familiar experiencia Rosario UNR*

Esta convocatoria y esta conversación entre pares tiene el valor de rescatar la oportunidad que el Plan de Estudios 2012 del *Doctorado en Psicología*, nos propuso: *poner nuestras producciones a conversar*.

En este marco extraordinario en que nos sitúa la pandemia y que nos impacta al punto de decir con Juan Carlos Volnovich (2020) “*Nos dormimos en un mundo y despertamos en otro*”, la propuesta de rescatar las investigaciones de nuestras Tesis es una invitación ineludible a pensar por un lado, en qué de aquellos desarrollos cobran actualidad en relación a la situación extraordinaria que atravesamos y en segundo lugar, la propuesta a la que atiende el nombre de esta mesa: la relación entre *investigación y posgrado* en esta Facultad de Psicología. A los efectos de esta presentación me gustaría vincular con la puesta en agenda del compromiso ético político y legal que nuestra formación como Psicólogos tiene con la *Salud Mental*, los *Derechos Humanos* y la irrenunciable tarea de propender hoy más que nunca a su vigencia. Vigencia marcada por la potencia subjetivante de un modo de pensar a los Derechos Humanos tal como define Gilou Royer de García Reinoso (2005):

Los Derechos Humanos no son meramente tarea humanitaria, pueden ser tarea humanizante; colaborar a crear las condiciones para ser humano. Es decir, sujetos, y sujetos de su vida, no reduciendo su existencia a un destino de objeto/por maltrato o exclusión, o también por masificación complaciente. El sólo hecho de testimoniar, transforma, *el ruido ensordece la tierra con su furor*, en gritos y silencios humanos. Al poder ser oídos, estos se transforman en palabra, en llamado y en acciones solidarias subjetivantes.

La situación de Pandemia impactó traumáticamente en la cotidianeidad. Perdimos las referencias cotidianas de un día para el otro. Aislamiento. Distanciamiento. Encierro. Irrupción de un sistema mundo distinto. Otro tiempo, otro espacio, otras maneras de acercarnos. Otros modos de estar con otros.

En este marco, rescatar algunos de los hilvanes de mi Tesis doctoral me ayudan a redimensionar algunas de las reflexiones propuestas acerca de la experiencia de exilio obligado a que son sometidos niñas y niños separados de sus familias por medidas jurídico-administrativas (hoy denominadas medidas excepcionales). La problemática que plantea mi Tesis es la de los niños cuyos padres no pudieron constituirse o ser soportes (en lo cotidiano) de las funciones de filiación, el tratamiento institucional que se le da a este problema y el trabajo que cada sujeto hace frente a esto. Muchas de estas historias de niñas, niños y jóvenes separados de sus familias por intervención estatal dan cuenta de un exilio radical de las marcas del otro, no sólo de los progenitores sino en muchos casos de la legalidad del Otro social. Exilio radical que tiene como consecuencia la desafiliación.

Para aludir a la dimensión singular del problema podemos expresarlo como el problema de qué hacer con las ausencias radicales de los sujetos en exilios provocados por procesos de intervención, pero también por la exclusión, por la desigualdad social. Pregunta que hoy cobra vigencia respecto a la experiencia que estamos atravesando. Conmovidos en la empatía, esta situación que nos encierra para cuidarnos, nos invita a volver la mirada a aquellas niñas, niños y jóvenes que viven en contextos de encierro o en instituciones. Niñas, niños y jóvenes que -intervención del Estado mediante- perdieron sus referencias de un día para otro. En función de situar los efectos de esta pérdida proponemos re pensar un tratamiento social a esas referencias, que genere condiciones de posibilidad al lazo filiatorio, al lazo fraterno/sororo, al cuidado y a la protección. Desde una dimensión general, la catástrofe que el discurso neoliberal como dispositivo de subjetivación provee es la pérdida radical del lazo con el otro en la individualización. Catástrofe que da visibilidad a otros exilios. Resulta imprescindible entonces la pregunta por la filiación en sentido amplio, en relación al lazo social y en relación con el semejante y como bisagra de la filiación, la pregunta por la fraternidad, la sororidad, por ese otro, que al decir de Freud (1921) puede hacer las veces de enemigo, modelo, auxiliar, objeto.

La Tesis intenta desplegar una interpretación de la filiación más allá del sentido jurídico del que se la ha impregnado para recuperar su valor en términos de escritura de la configuración subjetiva. Relacionarla con el modo de

institución de las diferencias en la serie genealógica, y con el marcaje institucional que hace de un individuo, otro, nos pone en un rumbo respecto de la construcción de alteridades.

En la dimensión socio- histórica, revisar la relación de la filiación con los modos de pertenencia y segregación, nos mostró la instrumentalización de la filiación en la configuración de alteridades históricas y filiaciones sociales. La Tesis ha intentado mostrar la complejidad del entramado de discursos y prácticas que van desplazando el poder de alianzas y filiaciones de la égida eclesial a su administración estatal y los linajes histórico - sociales que esas transformaciones produjeron.

La lectura de los procesos históricos en relación con las filiaciones sociales que producen, permite recortar tres momentos que no son superadores entre si y que se van incluyendo recíprocamente: el proceso de conformación de la intervención del Estado en la vida de los niños que generó lo que algunos autores como (Frigerio, 2008); (Costa, M; Gagliano R. Del L, 2000) denominan la división de las infancias, pero que a los fines de esta indagación, se puede visualizar como la emergencia de la categoría de irregularidad social; la apropiación de niños y niñas como forma de aniquilación y el proceso de institución del niño, niña y adolescente como sujeto de derechos

En el primero se configura una verdadera tecnología institucional en la que escasas instituciones públicas y una red de instituciones filantrópicas se hacen cargo de la niñez abandonada, que queda bajo tutela. Posteriormente, las políticas estatales y poblacionales generan una conflictividad social que hace emerger otros linajes o configuraciones teñidas de irregularidad por la cual abandonados o desvalidos de antaño, pasaron a representar, marco legislativo mediante, irregulares y delincuentes, sin por eso dejar del todo atrás las configuraciones subjetivas y el tratamiento institucional anterior.

El segundo momento se caracteriza por la instauración de mecanismos de apropiación de la descendencia. La apropiación y el secuestro de la prole como el mayor atentado humano, reaparece en el escenario social como el retorno de lo que intentó ser sepultado. El genocidio de la empresa colonial perpetrado en la implantación de los Estados - Nación, que hizo del secuestro y robo de los hijos una técnica de dominación, atacando la descendencia como intento de extinción definitiva de la herencia biológica, psicológica e ideológica de las víctimas, reaparece con la implantación del Estado terrorista y el plan sistemático de bebés.

En el tercer momento que se caracteriza por el avance neoliberal, el despojo de formas de protección social de grandes sectores poblacionales que producen la desaparición de formas de vida, la desaparición del trabajo como referencialidad, el detrimento de pautas de socialización y políticas de crianza. Contemporánea a la retracción del rol del Estado en las políticas de protección a los sectores menos favorecidos, aparece un sofisticado organigrama estatal con especificaciones de funciones en atención a la infancia. Paradojalmente, es la década en la que a nivel global se incorpora en concierto con la *Convención de los Derechos del Niño*, la noción de niño como sujeto de derechos y la nueva doctrina jurídica de la protección integral. Por un lado, polarización social, con niños en la calle, consumiendo, pérdida de soportes de referencias del mundo adulto, socavamiento de organizaciones comunitarias y por otro la visibilización de niño en discursos académicos y políticos como sujeto de derechos, Se puede leer como efecto de esta polarización la propuesta de una identidad infantil que no corresponde necesariamente con el encuentro solidario entre adultos y niños en una asimetría que sea garantía de derechos proclamados y no un desentendimiento de la responsabilidad de los adultos frente a las nuevas generaciones.

En otra dimensión, la reconstrucción biográfica de testimonios y tratamientos habilitan que relatos y reconstrucciones desplegados en la Tesis muestren que la institucionalidad puede discontinuar a los sujetos de sus referencias filiatorias y perpetuar el desamparo pero también brindar condiciones de filiación o reafiliación. La lectura de las trayectorias institucionales y pasajes biográficos de niños, niñas y adolescentes nos permite recortar como problemática fundamental el trauma que en la filiación produce la separación de niños y niñas de su familia, y las dificultades que los diferentes ámbitos de intervención y alojamiento tienen para brindar oportunidades de elaboración de ese trauma.

Si bien en algunos casos la separación de niños y niñas de la familia es inevitable, repensar los efectos arrasadores que puede ocasionar si no va acompañada de soportes que permitan al sujeto contar y contarse en una cadena filiatoria. El seguimiento de verdaderas trayectorias institucionales de niños y niñas que han sido separados de sus familias por medidas

excepcionales, y devueltos en reiteradas ocasiones por otros ámbitos familiares o de guarda muestra definitivamente que la separación por sí misma no provee las condiciones para construir otros lazos. Ante el trauma histórico generado por los procesos de intervención del Estado en la filiación, la Tesis propone un trabajo de interpelación crítica, intentando buscar condiciones de posibilidad que permitan que el soporte colectivo habilite la tramitación de marcas no simbolizadas, permitiendo la contingencia de procesos de filiación.

Hoy más que nunca, en este contexto resulta imprescindible lo que proponemos a partir de la lectura de los procesos ante dichos: nuestras niñas y niños buscan y en esa búsqueda balizan el camino de nuestras intervenciones. Está en nosotros alojar sus búsquedas apostando a una comunidad que se constituya en el rasero de una fraternidad que restituya el reconocimiento, la empatía y el miramiento al otro. Es necesario que el Otro social, los otros, y nosotros restituyamos el sentido y la justicia en el reconocimiento.

En ese sentido, me parece interesante rescatar el valor de estas Jornadas como una puesta en común, una necesaria e ineludible forma de enlazar para hacer visibles las producciones e invenciones que en cada espacio hacen autores y equipos docentes y también para ponerlas a trabajar, a relanzar otros decires, preguntas y discursos. Y festejar esta puesta en conversación.

Las condiciones que estamos atravesando, que pusieron en visibilidad las enormes desigualdades sociales, materiales, culturales, hacen necesario situar en agenda el compromiso ético político y legal que nuestra formación como Psicólogos tiene con la Salud Mental, los Derechos Humanos y la irrenunciable tarea de propender hoy más que nunca a su vigencia.

Aprovecho entonces esta conversación para compartir algunas reflexiones y preocupaciones acerca de estas condiciones y esta puesta en agenda y los obstáculos y repeticiones con las que nos encontramos.

¿Qué visibiliza este tiempo que estamos transitando en relación al saber, a nuestras prácticas y a nuestro compromiso ético político con la Salud Mental y los Derechos Humanos?

En este primer punto me quiero detener en el enlace que nos ofrece el tema de esta mesa: la relación de la *investigación* con los estudios de *Posgrado* en este contexto tan especial y en la coyuntura que nos dan las posibles articulaciones entre las cuerdas tendidas por las investigaciones de posgrado y la formación de los psicólogos y su relación y compromiso con la recuperación social del saber.

Como integrante de los equipos académicos tanto del *Doctorado en Psicología* como de la *Maestría en Psicoanálisis*, la *Maestría en Psicoanálisis con Niños* y la carrera de *Especialización en Psicología Clínica, Institucional y Comunitaria* me encuentro con valiosísimas producciones escritas que intentan articular las invenciones de maestrandos y doctorandos. La mayoría pone en juego la propia experiencia y las preguntas y obstáculos que ofrece la práctica. Asimismo es muy importante reconocer los cambios que han sido relevantes en la formación de Posgrado, como la implementación del nuevo Plan de Estudios del Doctorado que instituye una formación que tiene en cuenta el diálogo e intercambio de producciones cuyo efecto visible es el aumento exponencial de compañeros egresados. Asimismo, es destacable el impulso dado durante esta última gestión a la puesta en común de problematizaciones, producciones y publicaciones. La puesta en marcha y avance del repositorio de Tesis y Trabajos Finales que representa una base de datos imprescindibles para la consulta y la transmisión de las experiencias que puedan articularse con la formación. Las producciones son riquísimas e inmensas.

Sin embargo podríamos preguntarnos ¿cuánto de esta enorme producción impacta en el cambio de sentido de las prácticas en el horizonte aludido respecto de la producción en Salud Mental? ¿Cuánto de esta sistematización nos permite consolidar y enriquecer nuestra labor docente?

Invierto la última formulación y me pregunto: ¿cuánto de esta producción logramos socializar? ¿Cuáles serán los caminos para hacerlo? ¿Cuánto de nuestras investigaciones contribuyen a la producción interdisciplinar y comunitaria de saberes?

La investigación puede ser un desafío en el que el *ARCHIVO VIVO*, múltiple y también actual de una práctica, se constituya en el insumo para la indagación y la conceptualización. Esto reporta algunos trabajos adicionales al mero registro:

por ejemplo el trabajo de hacer entrar *el TESTIMONIO* de la práctica en la coherencia discursiva, haciendo hincapié en las continuidades y discontinuidades, explicitando los puntos de quiebre y contradicciones para producir nuevos decires sin perderse en los rodeos que nos ha insumido.

Otro desafío que nos propone la Investigación en el marco propuesto es el de sostener los encuentros y las búsquedas sin protegerse de lo que se desconoce. Eso nos lleva a la tensión entre la imposibilidad de exterioridad y la necesidad de fundar una distancia que permita la lectura. Y al mismo tiempo, pensar la relación de esa lectura con las teorías, otras lecturas o posiciones que sostenemos, de tal manera que nos permitamos mantener las preguntas sin que una interposición teórica nos aleje de las fuentes de la interrogación, sin que el proceso investigativo aparezca como una *técnica* a aplicar. Se trata de evitar aplastar esa potencia interrogativa de la práctica.

Otro esfuerzo alude a poner en diálogo lo *singular*, que es el rasgo propio que obtiene en cada situación lo que estamos investigando o sus rastros y lo *particular* que se refiere a lo típico. Esfuerzo de descotidianizar - objetivar la práctica y además intentar leer procesos más allá de los problemas inmediatos.

En el marco de esta propuesta ante la tarea investigativa nos parece pertinente volver a preguntarnos algunas cosas. Preguntas que no son nuevas, son algo así como tirar de nuevo los dados en un juego de la oca en la que muchas veces parece que el azar nos reenvía al punto de partida.

1. ¿Cómo ponemos a conversar estas producciones de tal manera que logren un impacto en nuestra formación y práctica como Psicólogos en las coordenadas de Salud Mental y Derechos Humanos?
2. ¿Cómo hacemos para que estas producciones entren en conversación con otros saberes no solo disciplinares sino comunitarios y logren eficacia en términos de modificar los sentidos de las prácticas? Conversar implica contar con interlocutores. Esto quiere decir atender a la recepción, respuesta y concernimiento del otro en el problema o problematización a abordar.
3. ¿Cuáles son los estatutos y tratamientos del otro en esas producciones?

En un breve paréntesis cuento una anécdota con un compañero de equipo. Estábamos en una puesta en común de autores de una publicación. Mi compañero comenta sobre el evento algo que muchos pensamos pero que quizás pocos nos animemos a decir: “*en estas situaciones cada uno está esperando decir lo que quiere decir sin escuchar mucho al otro*”

En relación a lo que venimos diciendo, esta tendencia que puede ser epocal de *que cada uno se quede con lo que pensó y nada más*, es uno de los riesgos que corren estos encuentros y también los profusos tesseractos de textos e investigaciones.

Riesgo, declinación... de una época en la que la información invade al mismo tiempo que apabulla y aplasta toda temporalidad reflexiva y crítica.

Otro riesgo o declinación es que la cuerda individual mate la producción colectiva reasegurando caminos académicos para el *bien decir* sin conmoción de certidumbres.

Otro obstáculo es que en ese afán de decir o intentar causar enunciado repitamos lo que otros dicen o usemos lo que otros escriben sin respetar las distancias, ni las diferencias ni las producciones históricas, sin rescatar las filiaciones con el componente de ligadura pero también desligadura que toda filiación teórica también tiene.

Muchas veces en estas producciones, nos servimos del otro para reafirmar nuestras ideas. En ese caso no hay conversación posible. Recuperar nuestras filiaciones en las producciones, interrogar nuestros ideales y pertenencias puede ser un camino que abra al intervalo necesario para la apropiación del saber y también para la transmisión. No se trata de *fidelidades* conceptuales, textuales, dogmáticas.

Tal como afirma Royer de García Reinoso (2005: p. 137): “Es importante trabajar los entrecruzamientos discursivos, y detectar los discursos hegemónicos, que amenazan con la excomunión a quien eleva una voz diferente, discordante con ellos”. Se trata de poder producir en la diferencia y descubrir la potencia del debate y la fuerza creativa que lo impulsa.

La educación popular nos brinda claves para evitar algunas recaídas en la política de la inmunización. Se trata de tener en cuenta lo que el otro dice o expresa, retomar, reconocer a ese *otro* en el decir. Y retomar para avanzar en el pensamiento, para abrir otros decires.

### Referencias Bibliográficas

---

- Costa, M & Gagliano R. (2008). *Las infancias de la Minoridad. Una mirada histórica desde las políticas públicas*. En S. Duschatzky, Tutelados y asistidos. Programas Sociales, Políticas Públicas y Subjetividad (pp. 69-118). Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S [1921] (2007) *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Frigerio, G. (2008) *La división de las infancias: Ensayo sobre la enigmática Pulsión Antiarcóntica*. Buenos Aires: Del estante.
- Royer de García Reinoso (2005) *Relaciones del psicoanálisis con lo social y con lo político*. En Major, R. (2005) *Estados generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio*. Buenos Aires: Siglo XXI

---

### La práctica de la Investigación

---

Pablo R. GEORGE

**Pablo R. GEORGE** es Psicólogo (1989) Facultad de Psicología UNR. **DOCTOR en PSICOLOGÍA (2018)** egresado de *Doctorado en Psicología* Facultad de Psicología UNR. Docente en Seminario de Extensión en UNPSJB Sede Trelew, Chubut. Psicólogo Clínico. Asesor en Sindicato de Obreros y Empleados de Administración Pública, Chubut. Coordinador Gral. Acción Social, Municipalidad Trelew

Se nos ha pedido que hablemos hoy sobre nuestra *experiencia* en el proceso de investigación, ya sea en la Tesis doctoral o en ensayos sobre temas teóricos o clínicos. Compartiré algunas anécdotas y -al mismo tiempo- trataré de ir dejando pistas para pensar la práctica llamada *de investigación* y algunas ideas sobre Posgrado.

En primer lugar, me gradué como Psicólogo en diciembre del año 1989 y en enero de 1990 estaba llegando a Trelew -Pcia. Chubut- por el trabajo que tenía en esa época. Suelo referirme a la ciudad de Trelew como el *culus mundi*... aunque seguramente hay lugares peores. Para ilustrar el punto digo que la Universidad más cercana en la que se dicta la carrera de grado de Psicología se encuentra a 722 km de Trelew. De Rosario estoy a casi 1.500 km. Cuando llegué, mi número de Matrícula Provincial ha sido 131. Hoy somos más de mil colegas, dispersos en un territorio de 224.686 km<sup>2</sup> y con una población de casi 619.000 almas y algunos *desalmados*.

Desde 1992 empecé a investigar varios de los temas que desarrollé posteriormente en mi Tesis doctoral y lo hice en el interior de un grupo que trabajaba en Puerto Madryn con adolescentes *de la calle*, marginalizados, *en conflicto con la ley Penal*, según una alusión lamentable. Me gustaría señalar que aquellos comienzos de investigación se dieron en el contexto de un diálogo sin concesiones con docentes, con un ingeniero agrónomo, con militantes de lo social y de lo político, y hasta con un abogado *-rara avis* en el rubro- brillante pensador de interminables temas.

¿Por qué lo cuento? A menudo nuestro modo de pensar en los ámbitos del Psicoanálisis refleja una uniformidad asombrosa, tanto en los lugares comunes como en los estilos discursivos, en las referencias y hasta en ciertas poses. En algún momento esto me llevó a hablar de la *Otodoxia* para aludir a lo académica y/o escolarmente correcto. Tanto es así que en consultas previas a mi ingreso al Doctorado en Psicología -en los años 2010 y 2011- contacté con alguien que a posterioridad -una vez que ingresé al cursado del actual Plan de Estudios 2012, impulsado por la nueva gestión de entonces- se comunicó con otras personas con el explícito propósito de que *no me ayudaran*. El problema está desde siempre: hay gente que cree que maneja una teoría *a la que no le falta nada*, como denunció Winnicott en su carta de Klein (17-11-1952) señalando un

“lenguaje muerto” como resultado de ese encierro en una teoría - respuesta, que -según decía- es “*un rompecabezas al que no le falta ninguna pieza*” Winnicott, D. (1952).

Por su parte, Ignacio Lewkowicz (2004: p.120) afirma:

*Lo cierto es que en estas condiciones, la institución puede constituirse en mera proveedora de reconocimiento, es decir, de identidad imaginaria. Puede darse el caso límite -como ocurre en la penosa actualidad de la institución historiadora- en que funcione como organización de la identidad entre colegas, como un círculo de reconocimiento mutuo, sin otra eficacia que el respeto estatutario de las reglas de convivencia y reconocimiento.*

La práctica de consultorio y aquella práctica en Madryn con problemas acuciantes, tanto individuales como sociales, me ha llevado a hacerme preguntas y a ensayar respuestas en campos de intersección. Tiempo después fui *Coordinador General de Acción Social de la Municipalidad de Trelew* y a posterioridad, trabajé en dos gremios. Cualquier teoría y/o respuesta *única* resulta claramente insuficiente en estos temas y tiempos intensamente complejos.

Así, a la afirmación de lo mucho que me sirvió pensar con gente que partía de otras premisas, agrego ahora que la *investigación* trata siempre -para mí- los bordes del objeto *a*, *tantea* lo real, según una expresión de Badiou. Este objeto no está simplemente dado: aparece por sustracción / división, es -debe ser- *producido*, tanto en un sujeto como en una situación social, política, o en lo institucional.

El ámbito de Posgrado es el espacio de quienes han podido -después de alcanzar titulación de grado- hacerse preguntas, pensar crítica y creativamente. Eso en el mejor de los casos. En el peor de los casos, los Posgrados son hipertrofias de *Otrodoxia*, problema que se vislumbra no sólo en las Universidades, sino también en las Escuelas y Asociaciones Psicoanalíticas, tal como lo atestigua -lo digo una vez más- la carta de Winnicott.

Lewkowicz (2004) afirma que la mayoría de las instituciones hoy funciona para reforzar o para mantener una identidad (en este caso, laboral / profesional). Es un funcionamiento *cerrado*.

Se cae así, en la figura que me comentó un paciente escritor: su personaje aparece en una isla, en la que cuanto más camina, más se extiende la isla: no hay *afuera*.

Por eso vuelvo a citar la idea de Juan Ritvo (s/f)

Si digo estrategia y no método es porque la estrategia [...] implica convicción: el método es anónimo, indiferente a lo que tiene que tematizar en su singularidad y por lo tanto prescindible. Las grandes obras se han gestado contra los métodos que supuestamente las autorizaban.

De otro modo se cae en hipertrofias como la que, a mi modo de ver, constituye el ADL -Algoritmo David Liberman- de Maldavsky: clasifica términos de cualquier discurso, de cualquier paciente; los contabiliza y diagnostica.

La Dra. Elsa Emmanuele también ha señalado clara y reiteradamente el problema de la coagulación del *método*: la investigación requiere -dice- “*el pluralismo y la inventiva, la adecuación y la problemática exigen conocer la gran variedad de metodologías*” (2016)

Inventiva que desde una escolástica atenta a los más mínimos corrimientos de la *Otrodoxia*, será excluida, sancionada, silenciada, privándonos del diálogo. Recuerdo ahora una expresión del recientemente fallecido Dr. Raúl Motta: “*No basta afirmar que la realidad es compleja, lo que no dejaría de ser una proposición positivista más. Se trata de encontrar los puntos en los que se puede seguir pensando de modos novedosos*” (comunicación personal, 30-10-2015).

En términos de Heidegger, se trataría de una pretensión de alcanzar la *exactitud*, lo que las ciencias llamadas *exactas* buscan respecto de su objeto. El mismo autor contrastó la exactitud con el *rigor*, que consiste en hablar *desde el ser*. Me permito glosar su idea diciendo que investigar -especialmente en un Posgrado- implica el rigor de *partir* y de *permanecer* en preguntas propias, preguntas que nos conciernen incondicionalmente desde nuestra *situación en el mundo o posición en la vida*, nuestro *sitz im leben*. Los más destacados exégetas alemanes de las escrituras acuñaron esa expresión para referirse a la

importancia de calibrar la situación, el contexto en el que los textos considerados sagrados surgieron y se cristalizaron, así como para hablar de los contextos de los *lectores*.

Para mí, es una marca de esa falta de contextualización el remanido uso del presente cuando se habla de los corpus fundantes del Psicoanálisis: se oye y se lee siempre Freud *dice* y Lacan *dice*, como quienes reiteran *Dios dice*. Freud y Lacan *dijeron*, y dijeron en ciertos contextos; nosotros vivimos otros contextos, simultáneos estos, pero distintos de aquéllos, y es por eso que nos toca investigar y no darnos por expertos al haber recibido un diploma.

Nuestros contextos -histórico, social, institucional, político, etc.- son límites que por un lado, organizan y ordenan, y por otro, aíslan. Me gusta pensar que la investigación tiene que ver con salir de esa isla de la que me habló el escritor; al menos con llegar a sus playas - límites; y me gusta cómo ha pensado los límites J. C. Milner: para él, es *llegar a lo que nos divide*.

Una palabra acerca del Posgrado: es también Emmanuele (2016) quien emplea la expresión “*artesanías metodológicas*”. Me parece que si algo define el Posgrado es la capacidad de hacer algo más con lo que se aprende; en otras palabras: para mí el grado es aprendizaje y el Posgrado el tiempo de pensar por uno mismo, incluso y especialmente, más allá de los lenguajes, los conceptos y las técnicas aprendidas, pero en una cierta conexión, ya sea de continuidad o de discontinuidad.

En mi ensayo seleccionado recientemente por Jurados -a través del Instituto de Investigaciones de Facultad de Psicología de UBA- abordé una de las dificultades para tantear lo real, al enfocar algunas formas renegatorias que no son tanto -o no necesariamente- parte de una estructura perversa, sino manifestaciones en la cultura de un *no querer saber nada* con respecto a ciertas cosas. Especialmente algunos slogans publicitarios y políticos, muestran la magnitud y la generalidad de ciertas manifestaciones como por ejemplo *Sí, se puede* (versión criolla del *yes, we can*), *Perón vive*, o *todos unidos triunfaremos*, o *elegí todo*. La pasión por la ignorancia campea en la sociedad, en el tiempo del que somos parte. Subrayo ese lugar que es el nuestro: ¿qué seguro, qué *garantía* nos ratifica haber escapado de una vez y para siempre de lo renegatorio, tanto en lo político, lo institucional, lo personal, lo teórico, etc.? ¿Qué pertenencia a claustros, a Escuelas o Asociaciones nos permitirá creernos inmunes a la contaminación fetichística, al error?

Así es que nos toca sospechar una y otra vez de nuestras certezas. Bleichmar (2007) lo ha dicho claramente:

[...] el psicoanálisis no ha hecho aún el balance que le permita diferenciar los núcleos de verdad que encierra de los modos de repetición empobrecidos del discurso de rutina. Entre ellos, la necesaria diferenciación entre premisas de constitución de la subjetividad desde el punto de vista específico, y condiciones generales de producción de sujetos desde la perspectiva histórico-ideológica.

En las reflexiones contemporáneas de escuelas psicoanalíticas, la Asociación Lacaniana Internacional (asociada a Melman) cree ver en las “*condiciones generales de producción de sujetos*” (Bleichmar, 2007) la dominancia de lo renegatorio.

En el caso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (Miller) se lleva adelante -desde hace ya unos veinte años- un proyecto de investigación acerca de las *psicosis ordinarias*, figura que indica que en lo que se refiere a esas condiciones generales y a la dominancia, consideran que se da algo forclusivo. Sé que esta caracterización es injusta por sobresimplificar ambos enfoques, pero me permito hacerla dentro de estas reflexiones. En la actualidad investigo vías de una eventual o posible articulación entre ambas líneas de pensamiento. Aclaro que lo que en este texto aludo como renegatorio, es básicamente descriptivo en el marco de una indagación que no concluyo y que admite otras entradas, como la descrita recién, asociada a la AMP.

El ensayo al que me referí trata la cancelación del pequeño *a* en el lenguaje de la cibernética. Desde Norbert Wiener en especial, y su texto *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas* (1948), el deslizamiento del lenguaje y del discurso hacia la comunicación como información está en la base de abordajes como la Terapia Cognitivo Conductual, que trata al paciente como si tuviera el “manual de uso del aparato” (expresión de Miller, citado por Sauval). Este problema

también viene a formar parte del contexto en el que nos encontramos *todos*. Se trata de un lenguaje que funciona tratando de excluir cada vez el *a* como equívoco, como límite, como índice de la castración.

De todas maneras, nos toca dialogar con quienes piensan desde la TCC o desde las neurociencias. Dialogar y ver adónde llegamos. Recuerdo otra anécdota: hace algunos años, en conversaciones con un docente de la Maestría en Psicoanálisis de UBA, comenté que me había interesado el libro en coautoría del psicoanalista Ansermet y el neurobiólogo Magistretti titulado *A cada cual su cerebro*. Coincidió, pero no pudo evitar la aclaración de que eso no debía decirse entre los docentes de la Maestría. Se trata -en palabras de Bleichmar- de esas “*condiciones generales de producción de sujetos desde la perspectiva histórico-ideológica*” y en este caso, en una institución académica. Insisto: no estamos afuera de ese complejo escenario.

El ensayo, con todo lo que tiene de diálogo resulta un recurso insustituible, a condición de que lo hagamos con el *rigor* que he mencionado. Weinberg (2007) afirma que

Habermas logra hacer una importante vinculación y un valioso deslinde entre hablar con y hablar sobre: hay un uso de habla puramente cognitivo y otro comunicativo, que a su vez nos conducen a la dimensión comunicativa, pero también a la diferencia entre epistemología y hermenéutica: algo que es clave si estamos pensando en la relación entre ensayo y ciencias sociales.

A modo de síntesis, he querido transmitir:

1. El valor de dialogar con gente que no acredite *ciegamente* premisas de las que hemos aprendido nosotros, y hacerlo sobre temas que nos conciernan, que nos importen, temas que insinúan el objeto *a*. Para avanzar en ese rumbo necesitamos *aprender a dialogar*, marcando disensos genuinos, no fundados meramente en *creencias*.

2. El riesgo de la *Otodoxia* en lugar de la *Investigación*, riesgo que lleva a limitar la lectura a lo que Freud o Lacan *dice*, como si fueran el límite de una doctrina imposible de expandir, desde la que se mide la insuficiencia de toda otra línea de pensamiento. En esto quiero ser claro: siempre es importante el trabajo de investigación dentro de un campo como por ejemplo, el Psicoanálisis, pero evitando “*los modos de repetición empobrecidos del discurso de rutina*” (Bleichmar, 2007) es decir, tratando de acercarse a las *playas-límite*, a tantear lo real según ha propuesto Badiou.

3. Es así que conviene pensar en términos de *metodologías* en plural, o de *estrategias de investigación* adecuadas al objeto de estudio, que no lo reduzcan a lo ya sabido y que no hagan de quienes investigan meros referentes de *lo mismo*, repitiendo *de nuevo lo mismo* sin captar algo *novedoso*.

4. Creo que desde estas premisas puede llegar a tantearse lo real: el objeto *a*. Especialmente, he querido mostrar -mediante lo anecdótico- que la *investigación* y el *posgrado* tienen algo de afirmación del deseo, tanto cuando éste pulsa a modo de pregunta o pulsa como decisión.

Tienen algo de *berretín* Cortázar (1963, p. 147): *¿Por qué tan lejos de los dioses? Quizás por preguntarlo. ¿Y qué? El hombre es el animal que pregunta.*

Los dioses ya lo saben todo, así que si no renunciamos -relativizándolos- a las verdades que se pretenden y que funcionan como absolutas en los marcos institucional, teórico, político, cultural, etc., esas que pretenden garantizar el saber verdadero, renunciamos a aprender. Es uno u otro, una de las *primeras decisiones del Posgrado y de la Investigación*.

Así como he contado anécdotas que ilustran la clausura en muchos de nuestros ambientes de pensamiento y trabajo, debo decir que ha sido un verdadero gusto pensar y trabajar en Investigación en el espacio de respeto que ha caracterizado este Doctorado de la Facultad de Psicología UNR, en especial menciono el respeto de la Dra. Elsa Emmanuele y de mi Director de Tesis, el Dr. Héctor Franch.

---

## Referencias Bibliográficas

- Ansermet, F. & Magistretti, P. (2006) *A cada cual su cerebro Plasticidad neuronal e inconsciente*. Buenos Aires: Katz Editores
- Bleichmar, S. (2007) *El legado del psicoanálisis*. [http://www.silvialeichmar.com/actualiz\\_09/Ellegadodelpsicoanalisis.htm](http://www.silvialeichmar.com/actualiz_09/Ellegadodelpsicoanalisis.htm) [Consulta 02-05-2019]
- Cortázar, J. (1963). *Rayuela*. <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Cortazar,%20Julio%20-%20Rayuela.pdf> [Consulta 01-09-2020].
- Emmanuele, E. (2016) *Posgrados: investigación, inventiva, ética y escritura*. En ACTAS de VI Jornadas de Investigación en Psicología. SCyT Fac de Psicología UNR. ISSN 2313-9536 - pp. 428-432
- Lewkowitz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Ritvo, J. B. (s/f) Imago agenda, art. *Yo soy freudiano*. [www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=211](http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=211) [Consulta 23-08-17]
- Sauval, M. (2005). *La letra invisible de la cultura digital*. <https://www.sauval.com/articulos/digital.htm#27> [Consulta 12-03-2020]
- Weinberg, L. (2007). *El ensayo como una poética del pensamiento*. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632007000200011](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632007000200011)
- Winnicott, D. (1952) Recuperado de [https://.google.com/document/d/1rxzMm6AaU2RBsHUMRGb5-wjPO9961g\\_RqkGEm2O4zC0/edit](https://.google.com/document/d/1rxzMm6AaU2RBsHUMRGb5-wjPO9961g_RqkGEm2O4zC0/edit) [Consulta 07-10-2020]

# *Consideraciones acerca de la relación Psicoanálisis y Filosofía*

## *Considerations about the relationship between Psychoanalysis and Philosophy*

Psicóloga Victoria Biga.

Área de investigación: psicoanálisis.

Alumna de la Maestría en Psicoanálisis de la UNR, cohorte 2015-2016.

[victoria.biga@hotmail.com](mailto:victoria.biga@hotmail.com)

Octubre 2020. (este trabajo fue presentado en el marco de la Maestría “Maestría en Psicoanálisis” para el seminario “Filosofía y Psicoanálisis” dictado por la Lic. Nora Trosman en 2016 y ha sido modificado en la actualidad)

### **Resumen**

El presente trabajo consiste en una serie de consideraciones acerca de la relación entre el psicoanálisis y la filosofía y qué tipo de relación mantienen o mantuvieron a lo largo de la historia. La investigación de ese cruce nos exige reflexionar como primera medida sobre la relación entre ciencia y filosofía, después entre la/s psicologías y la filosofía y por último entre el psicoanálisis y la filosofía. La tristeza y la depresión, dentro del psicoanálisis en especial lacaniano, resultan analizadores pertinentes para poder descubrir esa relación particular donde es la clínica quien demanda a la filosofía.

### **Abstract**

The present work consists of a series of considerations about the relationship between psychoanalysis and philosophy and what type of relationship they maintain or have maintained throughout history. The investigation of this intersection requires us to reflect as a first measure on the relationship between psychologies and philosophy, and finally between psychoanalysis and philosophy. Sadness and depression, within especially Lacanian psychoanalysis, are pertinent analyzers in order to discover that particular relationship where it is the clinic that demands philosophy.

**Palabras claves:** Psicoanálisis – Filosofía – ciencia – interlocución – tristeza.

**Key Words:** Psychoanalysis – Philosophy – Science – Interlocution - Sadness

### ¿Por qué hablar de interlocución con la filosofía?

La interlocución dice de una relación particular entre al menos dos partes. En primera instancia nos permitirá pensar el cruce del psicoanálisis con la filosofía o pensar por qué se cruzan. Comenzaremos por preguntarnos si existe una necesidad, o una exigencia, o un deseo, o una demanda, o algo del orden de lo inevitable. Una vez que podamos asumir esta relación tendremos que pensar de qué manera es, ¿es una intervención, una interrupción, una irrupción, una interlocución? Ahora bien, cuando pensamos en ese encuentro, inevitablemente hay que registrar lo que deja ese encuentro tanto a la filosofía como al psicoanálisis. Es interesante pensarlo como un pasaje, entendido como un lugar de paso en el sentido de no quedarse ahí para siempre, pero sí algo de lo que pasó allí se va con uno para siempre y se pone en juego en otros lugares. Hay una marca de esa interrupción, irrupción, interlocución.

En la búsqueda de cómo pensar este cruce, sus características, si es una necesidad, una exigencia, etc., nos encontramos con que pareciera ser que en un punto hay otro término que se cuelga por la ventana, en esta relación y es la ciencia. Indagando esta relación ahora entre ciencia y filosofía nos cruzamos con Koyré, historiador de la ciencia, quien nos comparte su enseñanza:

“La historia del pensamiento científico nos enseña pues (al menos trataré de defenderlo) que:

1. El pensamiento científico nunca ha estado enteramente separado del pensamiento filosófico.
2. Las grandes revoluciones científicas siempre han sido determinadas por conmociones o cambios de concepciones filosóficas.
3. El pensamiento científico –me refiero a las ciencias físicas- no se desarrolla *in vacuo*, sino que siempre se encuentra en el interior de un cuadro de ideas, de principios fundamentales, de evidencias axiomáticas que habitualmente han sido consideradas como pertenecientes a la filosofía.” (Koyré, 1994: 51-2)

Para Koyré esta relación es insoslayable, es más sostiene que es indispensable la presencia de la filosofía para la existencia de la ciencia y con toda la razón lo dice, la historia lo revela, basta revisar las revoluciones científicas y el nacimiento de la ciencia moderna.

Dicho esto, parafraseando al autor ¿podemos decir que el “pensamiento psicoanalítico” tampoco se desarrolla *in vacuo*, en el vacío, que está dentro de un marco de ideas filosóficas? Y si estamos de acuerdo con esto, aún más ¿es la única razón por la que filosofía y psicoanálisis se relacionan?

En respuesta al primer interrogante diremos que sí, que el psicoanálisis como así también la psicología, se desarrollan, siempre y de manera insoslayable en un marco de ideas filosóficas, ahora veremos y justificaremos por qué. Pero aclararemos, respondiendo al segundo interrogante que no es la única manera de relacionarse que tienen, el psicoanálisis con la filosofía tiene una interlocución que prontamente dilucidaremos, de qué se trata.

La insoslayable presencia de la filosofía en la psicología no es una posición indiscutible como así tampoco lo es en la relación ciencia-filosofía, pero nosotros aquí reflexionaremos sobre esta posición. Indagando sobre la relación psicología-filosofía nos vemos interrumpidos por un artículo de Canguilhem (Canguilhem, 1956). Allí por los años 50 participa de una conferencia en la que con su discurso pone sobre las tablas la imposibilidad de unidad de la psicología que poco antes Lagache acababa de sostener en su libro llamado justamente “La unidad de la psicología” (Lagache, 1970). Canguilhem termina su participación en la conferencia con una encrucijada para la psicología, después de ridiculizar esa unidad y de realizar un vasto recorrido por los orígenes y fundamentos filosóficos que encuentra en algunas psicologías. Le propone a la psicología una encrucijada donde tendrá que decidir si se va hacia el destacamento policial confeccionando una psicología del peritaje o hacia el panteón donde están los grandes filósofos.

### **Lagache-Canguilhem-Lacan**

Una interlocución entre filósofos y psicoanalistas, muy interesante, por cierto, que podemos poner sobre el escenario es entre estos tres autores. Salvando la discusión de si el psicoanálisis podemos ubicarlo dentro de la psicología o estaría por fuera (problema que demandaría otro trabajo al menos); ubicaremos algunos textos escritos en distintos años, por cierto, con distintos contextos para el psicoanálisis, pero con algo de la filosofía que irrumpe allí.

Lagache escribe en el 1949 “La unidad de la psicología” donde efectivamente realiza un compendio de la psicología para plantearla como una unidad bajo la definición de “teoría general de la conducta”. El contexto histórico, cuenta que las pretensiones del autor eran establecer un Programa de estudios que pudiera darle a la psicología autonomía académica, distanciarla de la psiquiatría por un lado y por el otro de la filosofía. El proyecto de Lagache, esta pretensión de científicidad de la psicología era una amenaza para el monopolio médico-psiquiátrico en torno a la atención de la patología mental en la Francia de esos años.

Canguilhem en el 1956 le responde en una conferencia, a este psicoanalista con su artículo “¿Qué es la psicología?”. Allí el autor se pregunta, qué respuesta van a dar los psicólogos a esta pregunta. Si van a responder por la eficacia o si van a tratar de ubicar a la psicología en los distintos proyectos filosóficos (ubicarla en distintos proyectos filosóficos revela la imposibilidad de unidad). El filósofo, pone en cuestión esa unidad, no vislumbra que se pueda dar a partir del objeto de conocimiento ni apostar a la eficacia de la práctica profesional, no encuentra que se pueda responder a la pregunta de esta manera. Canguilhem se ocupa de las concepciones de hombre que tienen las distintas corrientes psicológicas, insiste en la idea compleja, por cierto, del riesgo que se corre si no se deja en claro la diferencia entre la psicología animal y la del hombre, el autor propone a la psicología como una mezcla, entre una medicina sin control, una ética sin exigencia y una filosofía sin rigor, si se responde por la eficacia.

Ahora bien, un año después (pese a que Lagache redita “La unidad de la psicología” y no cambia nada trascendental) dice en “Dialogo con los filósofos franceses”:

“aunque se sueñe a veces con un psicoanálisis depurado de todo agregado filosófico, éste ya no sería más que la recolección de las soluciones que los psicoanalistas han encontrado a los problemas que les planteaban sus pacientes” (Trosman, 2013:28)

Encontramos nuevamente a Lagache soñando la eficacia.

Ahora bien, cómo pensar la sostenida presencia filosófica en Lacan, en este panorama donde Lacan prefiere hablarles a los filósofos más que a los psiquiatras. Retomando la propuesta de Canguilhem, Lacan decide ir para el Panteón aun así declarándose “antifilósofo”. Lo que sostiene es que, justamente es la clínica quien le demanda la filosofía, ir a la filosofía para volver a la clínica. Canguilhem tiene una cierta exterioridad a la clínica a diferencia de Lacan pero en un punto en esta demanda de la clínica aparece algo de la preocupación del filósofo, la respuesta por la eficacia no es suficiente, o podríamos decir que tienen consecuencias clínicas.

Aquí ya estamos en condiciones de pensar en otra característica de ese pasaje del psicoanálisis con la filosofía, que en esta circunstancia, tiene que ver con la demanda. Para dar cuenta de ello trabajaremos con el libro de Nora Trosman (Trosman, 2013). La autora trabaja en el primer capítulo, la idea de interlocución para pensar la relación a la filosofía y el psicoanálisis.

Lacan va en una línea muy clara de referencias filosóficas, Hegel para pensar lo imaginario, Platón para pensar lo simbólico y Marx para pensar lo real, como es el caso del empleo de la plusvalía y el plus de goce.

Trosman plantea una idea muy interesante para pensar esta relación y es que hay acordes no acuerdos entre la filosofía y el psicoanálisis, lo que significa que cada uno conserva sus diferencias en el intercambio, algo del otro se lleva

consigo también. Algo de la interrogación irrumpe y abre. Esta antifilosofía se trata de deconstruir el conocimiento para volver a construirlo, de deshilarlo. Trosman trabaja la idea de inventar conceptos, no repetir conocimientos, es necesario desgarrar el conocimiento para instalar algo nuevo. La radicalidad y potencia que tiene el acto de pensamiento. Este inventar tiene que ver con una nueva forma de leer e interpretar, toma al objeto *a* como un buen ejemplo de lo que no es repetir o reproducir. Entonces este cruce, pasaje, ya no sería sólo una interlocución, sino que es a su vez una intervención, una interrupción pero también una irrupción.

### **La clínica demanda a la filosofía: Tristeza y depresión**

Elegimos trabajar el concepto de tristeza para profundizar en este pasaje que tienen el psicoanálisis y la filosofía<sup>1</sup>. Lacan toma el concepto de tristeza de Spinoza y no el de depresión de la psiquiatría americana.

En el libro “La ética” (Spinoza, 2005), Spinoza sostiene que la esencia del hombre en tanto alma y cuerpo es la voluntad, el apetito. Por lo tanto, no es la razón la que puede gobernar una pasión. El hombre puede juzgar algo como bueno porque lo apetece, lo quiere, lo desea. El *conatus* pertenecen a un ser finito, pasional y contingente. Sostiene tres pasiones como primarias, entre ellas la tristeza, de las cuales se pueden deducir las secundarias. Por un lado, el deseo para este autor es el apetito acompañado de la conciencia del mismo.

Otra pasión es la alegría que es la pasión por la cual el alma pasa a una mayor perfección y por otro lado la tristeza, aquella pasión por la cual el alma pasaría a una menor perfección. La pasión de la alegría produce placer y regocijo y la pasión de la tristeza produce dolor y melancolía. Entre las pasiones secundarias encontramos el amor y el odio, el primero proviene de la alegría y el segundo de la tristeza.

La noción que Spinoza propone de cuerpo es muy interesante. Propone al cuerpo como afectado, lo que implica que no hay una primacía del cuerpo sobre el alma ni el alma sobre el cuerpo. Es interesante para precisamente por pensar cómo se enriquece la noción de tristeza en Lacan. Es el cuerpo el que puede decir algo, al no estar la razón por encima del cuerpo hay algo que a la conciencia, la razón, yo pienso, se le escapa y está en el cuerpo. “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguna otra manera de ser (si hay alguna otra)” (Spinoza, 2005:92). Es justamente esta concepción del cuerpo la que pone sobre las tablas esta diferencia, la tristeza no es depresión porque para Spinoza las pasiones no tienen su soporte en el alma, la tristeza no es un estado del alma.

Lacan, en “Televisión” ubica a esta cuestión:

Se califica a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado del alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura. (Lacan, 2012:552)

La depresión no sería síntoma; es el efecto de una traición del sujeto a sí mismo, en tanto no quiere saber de lo que lo determina sujetado al inconsciente. Tampoco permite un diagnóstico en la clínica psicoanalítica, ya que la “depresión” puede darse en cualquiera de las tres estructuras y de manera diferente y cumplen funciones distintas. De esta manera no puede ser ubicada como un “trastorno del estado de ánimo” como si lo clasifica el D.S.M. (Manual de diagnóstico de trastornos mentales). Lacan incluirá el plano del significante y del goce para poder dar cuenta de ello. Allí habría un goce más allá del principio de placer. Podríamos agregar a esta noción de depresión de la “psiquiatría-psicología americana”, representante de ello es el DSM, nombrar a la tristeza como depresión sería responder por la eficacia mientras que tristeza ubica al psicoanálisis en un proyecto filosófico. Otro ejemplo de ello podría ser el ataque de pánico y la crisis de angustia, la ansiedad y la angustia, desarrollos quedarán para otros trabajos.

A modo de conclusiones podemos reflexionar que esa demanda que la clínica le hace a la filosofía es por un lado un pedido de rescate, que no la deje caer en la eficacia en tanto análisis, por los efectos clínicos que esta pueda producir y por otro es la posición que el psicoanalista toma frente al psicoanálisis. Ahora bien la pregunta sería ¿qué es un análisis?

En el seminario 11 (Lacan, 2014), en la primera clase que Miller la nombra como “La excomunión”<sup>1</sup> Lacan va a los fundamentos para preguntarse *¿qué es el psicoanálisis?* Se pregunta por los fundamentos para saber *¿Qué lo funda como praxis?* Para el autor se trata de aportar algunas luces respecto a sus metas sus límites y sus efectos. Se pregunta si el psicoanálisis es una ciencia, si el psicoanálisis es una investigación y qué tiene de científico la investigación. Marca una tensión entre el psicoanálisis, la ciencia y la religión.

Lacan le da una vuelta interesante a la pregunta, en principio sostiene que lo específico de la ciencia es tener un objeto, él dice que se podría pensar en la experiencia, entendida como campo de una praxis, aunque no baste para definir a la ciencia. Y si pensamos la definición de la ciencia a partir del campo que determina una praxis, Lacan concluye que tendríamos que preguntarnos a saber, *¿cuál es el deseo del analista?* Parece que esta pregunta está por fuera de la ciencia, nadie se pregunta por el deseo del científico. Sin embargo, el deseo del analista no puede estar por fuera de la pregunta porque la formación del analista justamente lo postula. Este deseo dice Lacan, es objeto, no es una referencia psicológica, “el problema de este deseo no es psicológico... como tampoco el deseo de Sócrates... Cuando Sócrates postula no saber nada aparte de lo que toca al deseo. Sócrates no coloca el deseo en posición de subjetividad original, sino en posición de objeto” (Lacan, 2014:21).

Por último, para poder dar una vuelta más a la idea de la ciencia y el psicoanálisis, se pregunta por las fórmulas del psicoanálisis. ¿Qué son, son conceptos freudianos, términos empleados para estructurar la experiencia analítica y son sus conceptos sólo por ser el primero, son conceptos acabados, conceptos en formación? Sin embargo, es necesario buscar en el origen, esto nos permite interrogar la experiencia, interrogar los conceptos fundamentales freudianos, inconiente, repetición, transferencia y pulsión. Interrogarlos no de cualquier manera, aunque esto ya signifique tener una posición filosófica. Lacan va a interrogarlos en relación a la función del significante.

Cierra el seminario, ya en la última clase, “En ti más que tú”, planteando que el análisis, (aunque entrañe un más allá de la ciencia) no es una religión, sino que proviene del mismo status que La ciencia. Se adentra en la falta central donde el sujeto se experimenta como deseo. Reflexión que nos parece plenamente pertinente para poder finalizar con las consideraciones que hemos ensayado hasta aquí acerca de esta interlocución entre el psicoanálisis y la filosofía.

#### **Notas:**

1. Concepto que también trabaja Nora Trosman en su libro. La idea es aportar o ampliar el seguimiento que ella trabaja en el capítulo “Lacan con Spinoza”, releyendo las fuentes citadas.

2. La clase podemos pensar que es nombrada así en función de la expulsión de Lacan de la IPA. Por otra parte algo que tienen en común Spinoza y Lacan, ambos han sido excomulgados aunque de distintos lugares son dos refugiados. De todos modos hay un abismo entre la expulsión de Lacan y la excomunión de Spinoza.

#### **Bibliografía:**

-Canguilhem, G (1956) *¿Qué es la psicología?* Conferencia en el Collège Philosophique. Disponible en [www.elseminario.com](http://www.elseminario.com)

-Carroy, J. y Plas, R. *Réflexions historiques sur les cultures de la psychologie*, Journée annuelle “Qu’est-ce que la psychologie aujourd’hui?” 6 de diciembre de 2004, Paris, Centro Georges Canguilhem, Universidad de Paris 7 – Denis Diderot. Disponible en [www.centrocanguilhem.net/archives-1](http://www.centrocanguilhem.net/archives-1).

- Koyré, A. (1994) Pensar la ciencia, *La influencia de las concepciones filosóficas en las teorías científicas*. Bs As: Paidós.
- Lacan, J. (2012) Otros Escritos. *Televisión*. Bs As: Paidós.
- Lacan, J. (2007) El seminario, Libro 10: La angustia. Clase XXIV, *Del a a los nombres del padre*. Bs As: Paidós.
- Lacan, J. (2014) El seminario, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Bs As: Paidós.
- Lagache, D. (1970) *La unidad de la psicología*. Bs As: Paidós.
- Spinoza, B. (2005) Ética demostrada según el orden geométrico. Tercera parte: *Del origen y la naturaleza de las afecciones*. Bs As: Cuadrata editorial.
- Trosman, N. (2013) Interlocutores Filosóficos de Lacan. Una travesía por las fuentes. Bs As: Letra Viva.

# *Trauma y Suicidio: un recorrido posible*

## *Trauma and Suicide: A posible framework*



*Leticia M. Eusebi: leusebi@hotmail.com*

### **Resumen**

El tema del presente artículo consiste en analizar, desde un marco conceptual psicoanalítico, las relaciones entre trauma y suicidio. Desde Freud hasta la actualidad las teorizaciones e investigaciones realizadas por psicoanalistas con respecto al trauma, están marcadas por la tensión entre considerar el origen del trauma como un acontecimiento exterior o como un producto del fantasma. Dicha tensión lleva a una pregunta fundamental por el tipo de vínculo que se establece entre lo traumático y lo real.

Por otro lado, en el artículo se explora específicamente qué resulta de un trauma que ha no sido metabolizado, que quedó encarnado en un sujeto sin posibilidad de tramitación. En el extremo, ese estado genera un malestar sobrante que se cristaliza, generando arrasamientos subjetivos que se traducen en estados de vulnerabilidad. La hipótesis que se esgrime es que el suicidio aparece como una opción aliviadora frente al malestar reinante.

**Palabras clave:** Trauma- suicidio- Psicoanálisis

### **Abstract**

The subject of the current article consist in analyse, from a psychoanalytical perspective, the link between trauma and suicide. From Freud to the present, the theorizations and research conducted by psychoanalysts regarding trauma, are marked by tension between considering the origin of the trauma as an external event or as a product of the phantom. This tension lead to a fundamental question about the type of link established between the traumatic and the real.

The article also explores specifically what results from a trauma that hasn't been metabolized, a trauma that has been embodied in a subject and that cannot be processed. Taken to extremes, this state generates severe discomfort which is crystallized, causing subjective destructions that are translated as stated of vulnerability. The hypothesis put forward is that suicide appears as a relieving option against prevailing malaise.

**Keywords:** Trauma- suicide- Psychoanalysis

## **Introducción**

El recorrido de este artículo se establece a partir de una línea de reflexión posible extraída de una tesis de Doctorado en Psicología en curso.

La idea de trauma fue trabajada en la obra freudiana desde sus comienzos y, posteriormente, retomada y desarrollada por los seguidores de sus teorías, entre ellos, Lacan. En este artículo se trabaja lo que sucede cuando, a partir de una experiencia traumática de intensidad, lo que ha desbordado el aparato psíquico no logra ser metabolizado. De esta manera, se cristaliza, eternizándose. Los efectos en la subjetividad de lo traumático no elaborado son complejos y variados. En esta ocasión, exploraremos una posible consecuencia, la más nefasta: el acto del suicidio.

Para indagar el vínculo existente entre lo traumático y el suicidio, será imprescindible rastrear ambas categorías a partir de los aportes de Freud y de Lacan para lograr explicitarlas y problematizarlas.

## **Un recorrido por el concepto de trauma**

Todo parecía irreal, misterioso, como un sueño. Nos costaba creer que fuera verdad. Cuántas veces habíamos soñado con la liberación, con la vuelta al hogar, con el apretado saludo de los amigos, con el cariñoso abrazo de la esposa... Al atardecer, en nuestro barracón, un hombre le susurró a otro en tono confidencial: “Dime, ¿estuviste contento hoy?” Y el otro contestó un tanto avergonzado, porque desconocía que los demás nos sentíamos de manera parecida: “Para ser franco, no.”

- Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*.

La viñeta corresponde a una conversación entre dos hombres recién liberados del campo de concentración de Auschwitz y pretende dar cuenta del proceso de una experiencia traumática. Se podría suponer que el alivio que conlleva haber salido de un campo de concentración con vida sería suficiente para apaciguar el infierno de haberlo vivido en carne propia. La conversación evocada hace referencia a que la tramitación de una experiencia traumática no cesa cuando la situación que la ha provocado deja de ser amenazante para el aparato psíquico, sino que da cuenta que el proceso de tramitarlas es un trabajo a realizar. No se trata aquí de una analogía, sino que realmente se esgrime como un trabajo a partir del esfuerzo psíquico y el tiempo que requiere consumir movimientos subjetivos.

Es pertinente en este punto distinguir una posible definición freudiana de trauma psíquico. En *Diccionario de Psicoanálisis*, se afirma:

Acontecimiento en la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica. En términos económicos, el traumatismo se caracteriza por un aflujo de excitaciones excesivo, en relación con la tolerancia del sujeto y su capacidad de controlar y elaborar dichas excitaciones. (Laplanche, 2006: 447)

Si bien el presente texto no pretende realizar un itinerario de cómo fue cambiando ésta noción en la obra freudiana, será fundamental hacer alusión a algunas referencias puntuales. Desde sus inicios, Freud y Breuer atribuyeron al trauma un valor etiológico decisivo en la clínica y teoría de la histeria. En *Estudios sobre la Histeria* (1895), Breuer y Freud postularon que la sexualidad era fuente de traumas psíquicos y, por consiguiente, motivo de defensa. La represión de la misma por fuera de la consciencia desempeñaba el papel cardinal en la patogenia de la histeria. Lo que se denominaba en aquella época trauma psíquico actuaba a modo de un cuerpo extraño, que continuaba ejerciendo sobre el organismo una acción eficaz y presente, independientemente del tiempo que haya transcurrido desde su penetración en él.

En este texto Freud afirma que el histérico padece de reminiscencias y por tanto, la forma de afrontar el trauma psíquico era a través del método catártico. Dicho método consistía en despertar con claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante. El paciente describía con el mayor detalle posible ese proceso, dando expresión verbal al afecto. Este proceso de descarga también se conoce con el nombre de abreacción e implica el medio por el cual el individuo se libra del afecto ligado al recuerdo del acontecimiento traumático, lo que evita que éste se convierta en patógeno o siga siéndolo. La abreacción puede ser provocada en el curso de la psicoterapia, especialmente bajo hipnosis, dando lugar a una catarsis.

En 1914, en un texto freudiano llamado *Recuerdo, repetición y elaboración*, se esgrime un giro sustancial en relación al estudio de las neurosis. La técnica psicoanalítica de esa época consistía en utilizar la interpretación para descubrir las resistencias que en ella emergen y comunicárselas al analizado. Una vez vencidas las resistencias, el sujeto relata sin esfuerzo las situaciones y relaciones olvidadas. Por ende, el objetivo de la técnica es el mismo que antaño: descriptivamente, la supresión de las lagunas del recuerdo; dinámicamente, el vencimiento de las resistencias de la represión.

El giro se puede ubicar en la concepción de que el analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo repite sin saber que lo repite. Freud establece que la compulsión a repetir es la manera especial de recordar.

La evocación de recuerdos durante la hipnosis producía la impresión de un experimento de laboratorio. En cambio, la repetición en el tratamiento analítico, según la nueva técnica, supone evocar un trozo de vida real.

Es preciso puntuar a partir de este texto el pasaje del concepto de *abreacción* al de *elaboración psíquica*. Este término es utilizado por Freud para designar, en diversos contextos, el trabajo realizado por el aparato psíquico con vistas a controlar las excitaciones que le llegan y cuya acumulación ofrece el peligro de resultar patógena. El trabajo de la elaboración consiste en integrar las excitaciones en el psiquismo y establecer entre ellas las conexiones asociativas. La eficacia de la cura proviene del establecimiento de estas conexiones asociativas que permiten la liquidación progresiva del trauma.

En la lección XVIII de las *Lecciones introductorias del psicoanálisis* (1916- 1917), Freud remite lo traumático a un sentido económico. El punto de vista económico es uno de los tres elementos que conforman la metapsicología. Está relacionado con la hipótesis según la cual los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía cuantificable, es decir, susceptible de aumento y disminución. Lo traumático designa a partir ésta concepción, aquellos sucesos que aportan a la vida psíquica en breves instantes un enorme incremento de energía. En consecuencia, se hace imposible la supresión o asimilación de la misma por vías normales provocando duraderas perturbaciones. La metapsicología no se agota allí sino que también incluye los puntos de vista tópico y dinámico.

El trauma psicoanalítico no se refiere a la violencia del acontecimiento, sino a la sorpresa que esto haya ocurrido. De los aportes anteriores, se desprende la idea de que lo traumático no puede medirse por el estímulo externo, sino que deviene como tal dependiendo de la posición del sujeto frente a esto. Además, se subraya la importancia que adquieren las formas que el suceso traumático vayan tomando en el imaginario colectivo, así como las respuestas que el conjunto social, político, cultural y jurídico pueden ir brindando frente a esta situación.

Otro punto a considerar es la posición lacaniana con respecto a lo traumático. Los aportes de Lacan acerca del concepto de trauma son ineludibles, en tanto que lo traumático no sería algo del orden de lo contingente en el ser hablante, sino que se refiere estrictamente al encuentro con la sexualidad. Lacan (1974) se aparta de teorías endogenistas como la de Klein, introduciendo que lo traumático es el (des) encuentro entre el llamado pedazo de carne y la lengua. El trauma, entonces, es estructural y está en relación con lo real lacaniano. En consecuencia, no es “lo que ocurrió” y que se podrá recordar más o menos, sino aquello que no se puede dejar de repetir sin recordar. Aquello, en palabras de Lacan (1973), que “no cesa de no escribirse.” Será tarea del fantasma orientar, de alguna manera, la significación del trauma. Esto, al menos, es lo que el autor trabaja sobre la clínica de la neurosis.

## Sujeto y suicidio

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.

- Albert Camus, *El mito de Sísifo*

## Recorrido por Freud: muerte y Tánatos

El suicidio históricamente ha sido objeto de estudio de diferentes disciplinas, tales como la sociología, la filosofía, la literatura, entre otros saberes. Considerar el proceso de la muerte ejecutada por uno mismo siempre ha sido un enigma que invita a indagarlo.

Desde el psicoanálisis, es posible situar el artículo freudiano *Consideraciones de actualidad de la guerra y la muerte*, publicado en 1915, en donde se marca el contraste entre la actitud cultural-convencional hacia la muerte que implica el reconocimiento de que toda vida concluye en la muerte, como algo natural e inevitable, y el comportamiento que se expresa como la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Existen entonces frente a la muerte, distintos modos de saber. Se sabe de la muerte, pero al mismo tiempo se la desconoce.

Para Freud, “nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal” (1915: 2115). El inconsciente admite la muerte y al mismo tiempo la desmiente como irreal, el principio de la contradicción rige en el proceso primario. Es a destacar que la muerte y el sexo anteriormente a este artículo habían sido señalados por Freud como aquellos que no tienen inscripción en el aparato psíquico: no hay inscripción de la muerte propia, no hay simbolización de ella.

Siguiendo con el artículo antes mencionado, la muerte llevó a la humanidad a construir distintas creencias, reflexiones, sistemas filosóficos. Cada cultura hace de la vida luego de la muerte un tratamiento diverso para hacerla soportable. La creencia en la inmortalidad del alma, la valorización que algunas religiones y reencarnaciones son modos entre otros de “despojar a la muerte de su significación de término de la existencia” (Freud, 1915: 2114). También las creaciones literarias y artísticas, el humor negro y los chistes, postula el autor, dicen de un modo soportable aquello que no puede admitirse. Así, cada sujeto inventa, con sus respuestas neuróticas, psicóticas o perversas, con sus inhibiciones, sus síntomas, sus angustias, sus fantasías y sus actos, un tratamiento singular de lo real de la muerte que le permite defenderse de ella, hacerla tolerable, o no.

Otra de las referencias freudianas acerca de la muerte, se encuentra en *Más allá del principio del placer* (1920), en donde Freud presenta las pulsiones de vida y de muerte de manera singular: retomando a dos personajes de la mitología griega.

La pulsión de muerte o Tánatos es un concepto que nace en contraposición de la pulsión de vida o Eros y que se define como el impulso inconsciente y generador de excitación orgánica (es decir, una pulsión) que aparece como la búsqueda del ser de retornar al reposo absoluto de la no-existencia. Se podría considerar como el impulso que busca la propia muerte y desaparición.

Mientras que Eros busca unir, conservar la vida y satisfacer la libido, Tánatos busca satisfacer los impulsos agresivos y destructivos, teniendo por objetivo la desunión de la materia y la devolución al estado inorgánico. Este impulso aparece a menudo en forma de agresividad hacia los demás o hacia uno mismo, tanto si se da de manera directa como indirecta.

Tánatos no se guía por el principio de placer, como Eros, sino por el principio del Nirvana: se busca la disolución, el reducir y eliminar la excitación no para encontrar placer en la solución de conflictos que permiten la supervivencia sino para hallarlo en la disolución y la vuelta a la nada.

Freud liga el concepto de culpabilidad al de pulsión de muerte. Las encuentra manifiestas en la perseverancia de conductas contrarias a la salud o incluso la compulsión de repetición de actos displacereros, como la autoagresión. También el

surgimiento de la resignación vital, la desesperanza y la abulia pueden relacionarse con Tánatos, así como la rumiación y el claudicamiento. En el extremo, esta pulsión puede conducir a actitudes masoquistas o a ideación o intentos autolíticos.

Según el padre del psicoanálisis, tanto la pulsión de vida como la de muerte son imprescindibles para el ser humano y se presentan en un continuo conflicto. Este nuevo dualismo pulsional que aparece en la obra antes mencionada, indujo a Freud a considerar las relaciones de fuerza entre las pulsiones antagónicas. La unión de las pulsiones constituye una mezcla de ellas, en la que cada uno de los componentes se encuentra en proporciones variables. En cambio, la desunión designa un proceso que, en casos extremos conduce a un funcionamiento independiente de las dos clases de pulsiones, persiguiendo cada una por separado su propio fin.

### **El sujeto según Lacan: vacío y fantasma.**

Para el psicoanálisis de orientación lacaniana, la emergencia del sujeto está condicionada por la preexistencia del lenguaje, es decir, se define al sujeto como la consecuencia de la afectación del lenguaje sobre el viviente humano. De esta operación queda, por otro lado, un resto, una ineliminable pérdida, un vacío, un objeto perdido que constituye para el sujeto su esencia y lo moviliza incesantemente a responder por ese vacío.

Es imprescindible trabajar el concepto de fantasma para Lacan, que lo retoma de Freud. Algunos años después de la publicación de *Estudios sobre la Histeria*, Freud afirma no creer más en las neuróticas, es decir que los recuerdos que ellas referían como de seducción son, a veces, producto del fantasma y no se corresponden con huellas de un abuso sexual real. Es en este momento en donde el autor abandona la denominada Teoría de la seducción y descubre la naturaleza fundamentalmente discursiva de la memoria. De este modo Freud utiliza el término fantasma para designar una escena que se presenta en la imaginación y que dramatiza un deseo inconsciente.

Por su parte, Lacan sostiene que el fantasma constituye la manera singular de cada sujeto de responder al enfrentarse con la castración. Al fantasma se lo puede considerar una escena, es decir, un espacio enmarcado, del mismo modo que una escena de teatro se enmarca por un arco del proscenio. El mundo es un espacio real que está más allá del marco. El autor lo relaciona a una obra de arte pintada por René Magritte, cuyo nombre es *La condición humana*. En él se aprecia una ventana enmarcada por los cuatro marcos que hacen hueco en la pared. El marco está subrayado por unas cortinas, que lo enfatizan y adornan. Por el agujero definido se alcanza a ver un paisaje pintado con trazos netos. Pero interpuesto ante el paisaje que se considera real, se encuentra estratégicamente colocado un bastidor de pintor que reproduce en dos dimensiones el mismo paisaje que se percibe por la ventana. Lacan afirma no haber visto antes una realización pictórica que le recuerde tanto a la formación humana del fantasma. Lo que posibilita el fantasma es la constitución de los objetos, por un lado, y también posibilita al sujeto a sostener su deseo.



Existen corrientes teóricas que consideran que el trauma es un acontecimiento exterior y otros que sostienen que en verdad lo traumático sería producto del fantasma. Basta poner ese esquema, esa dualidad afuera/ adentro sobre una banda de Moebius para observar que no hay fantasma sin trauma, sin acontecimiento que lo despierte.

A partir de esta concepción de sujeto y de fantasma, una posible forma de pensar las manifestaciones subjetivas como las tentativas de suicidio y los suicidios consumados, pueden ser sumidas en una lectura que incluye un vacío en su interior, y a un sujeto que responde allí. Los últimos recursos contra la angustia, según Lacan, son lo que denomina *acting out* y pasaje al acto. Será indispensable también introducir en la serie de estas dos categorías, el concepto de acto.

Las diferencias entre *acting out* y pasaje al acto retoman la noción de escena del fantasma, mientras que el sujeto que realiza un *acting out* todavía permanece en la escena, el pasaje al acto supone una salida total de la misma. El primero es un mensaje simbólico dirigido al gran Otro, en cambio el segundo es una huida respecto del Otro hacia la dimensión de lo real. Esto implica una salida de la red simbólica, la disolución del lazo social y por sobre todo marca la disolución del sujeto en puro objeto. Para Lacan, ni el *acting out* ni el pasaje al acto son verdaderos actos, puesto que en tales acciones el sujeto no asume responsabilidad por su deseo. El acto porta la característica de ser simbólicos y su cualidad fundamental es que al actor se lo puede hacer responsable de él. La responsabilidad en psicoanálisis está vinculado a la intencionalidad, en tanto el sujeto tiene intenciones conscientes e inconscientes.

En ciertas tentativas de suicidio, el sujeto hace exhibición y reclamo, intenta instaurar al Otro en su lugar de falta, por lo que podrían considerarse como *acting out*. Más que estar decidido a la consumación del acto, es un llamado al Otro para que dé respuesta por aquello que introduce el vacío, el objeto. Se tiende a pensar que la neurosis, tanto la histérica como la obsesiva, cuentan con cierto resguardo estructural frente al suicidio. Distinto es la situación de la psicosis, estructura clínica en donde la relación con el Otro está perturbada. Si bien estos señalamientos son pertinentes no es la intención de este artículo explorar las diferentes estructuras clínicas en relación a los suicidios, sino señalar puntualmente las diferencias de las categorías mencionadas anteriormente.

Por otro lado, la relación del sujeto con el objeto no se presenta al margen del acontecer social y de los fenómenos en los que se desenvuelven las colectividades en cada época y lugar. En el contexto social actual impera el discurso capitalista, en donde se apuesta al individuo útil, que trabaja para comprar los diferentes objetos que ofrece el mercado y que a través de éstos se garantiza la satisfacción en el menor lapso de tiempo posible. Así, el capitalismo promueve la libre competencia entre individuos, lo que se traduce en lazos de segregación y exclusión, panorama que deja al sujeto en una posición de desamparo e impotencia total.

En *La Divina Comedia*, se relata el viaje de Dante acompañado por Virgilio por los Círculos del Infierno. En un pasaje de ese texto, cuando los protagonistas se encuentran en el Vestíbulo, se levanta un cartel que señala el camino a transitar. En él está escrito lo siguiente: “Por mí se va a la ciudad del doliente, por mí se va al eternal dolor, por mí se va con la perdida gente, fue la justicia quien movió a mi autor. [...] Perded toda esperanza al traspasarme.” (Dante, 2006: 18) Esta proclama pareciera ser el que describe el recorrido que transita el sujeto cuando sobrevive a una experiencia traumática. El desamparo y la impotencia mencionados más arriba sólo agravan la situación. Freud sostenía que lo traumático porta un efecto propiamente siniestro: el encuentro con lo mismo, una mismidad sin mayor desplazamiento ni metaforización, que delata el fracaso de un trabajo de elaboración, desnudando de esta manera, esa terca resistencia del trauma a su tramitación. Sin hacer un lugar en la economía psíquica a la pérdida para poder seguir adelante, es decir, poder tramitar el malestar sobrante, la vida comienza a perder sentido. Así uno de los posibles desenlaces del sujeto luego de una experiencia traumática arrasante, es quitarse la vida, el acto del suicidio.

### ¿Cómo encontrar una salida cuando parece no haberla?

Se intenta que este interrogante haga de eje para ensayar una respuesta desde el psicoanálisis frente a éstas situaciones de extrema gravedad.

El abanico de intervenciones posibles en situaciones con esta complejidad es múltiple. Lo inédito del discurso del psicoanálisis consiste en suponer sujeto: diagnosticar sujeto y no al sujeto. Sujeto que es posible reconocer en los intersticios.

El llanto desconsolado, los mutismos, las pesadillas que no dejan descansar, el insomnio, la angustia. Todos esos sentimientos de dolor transformados en carne consolidan muchas veces un límite. Límite que en principio se puede vincular con la conceptualización freudiana, es decir, no por lo infranqueable o lo inanalizable sino bajo la cuestión de ubicar el modo en que éste permita la consecución de un tratamiento. Donde la simbolización falla y da lugar a la irrupción del horror de la existencia, cuando el sujeto queda bajo los efectos de un destierro subjetivo, ¿qué es posible?

Una de intervenciones posibles es que a esa marea de dolor se le pueda ofrecer un continente que lo reciba. Laura Conte (2003) en *Terrorismo de Estado, el trauma: salida del lenguaje*, aborda la condición de posibilidad para que el trauma no quede cristalizado en ese primer momento de emoción desgarrada. La autora propone una relación terapéutica que se instale como lazo solidario para permitir que algo del horror pueda ser simbolizado, inscripto y memorizado. De esta manera, se delimitan algunos límites a la repetición, en el esfuerzo por acceder a un nuevo equilibrio subjetivo. Este trabajo psíquico de inscripción del suceso traumático permite ubicar una distancia con el hecho, haciendo posible un corte, una ruptura simbólica. Por consiguiente, esto habilita que el pasado pueda inscribirse como historia en la subjetividad. Es así como, poco a poco, se pueden ir trazando las condiciones del análisis. Sin embargo, así como lo simbólico no recubre lo real por completo, la operación dejará un resto de horror, silencioso.

De esta manera, se configura las posibilidades del “psicoanálisis extramuros” (Bleichmar, 2010), en donde estrategias tales como propiciar un espacio de contención y escucha, acompañar el trabajo de duelo y resignificar sentidos serán recursos para hacer frente al dolor de existir. La apuesta es al sujeto, pero también a que el acto psicoanalítico se produzca porque ese es el modo que tienen los analistas de tocar lo real.

### Referencias

- Alighieri, D. (2006) [1307] *Divina Comedia*. España: Gredos
- Bleichmar, S. (2010) *Psicoanálisis extramuros. Puesta a prueba frente a lo traumático*. Buenos Aires: Entreideas.
- Camus, A. (1996) [1942] *El mito de Sísifo- Ensayo sobre el absurdo*. Buenos Aires: Losada
- Conte, L. (2003) Terrorismo de Estado. El trauma: salida del lenguaje. En *Clínica psicoanalítica ante las catástrofes sociales: la experiencia argentina*, Buenos Aires, Paidós.
- Evans, D. (2003) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires, Paidós.
- Frankl, V. (2004) *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (2008) [1985] *Estudios sobre la histeria*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1914] *Recuerdo, repetición y elaboración*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1915] *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1916-1917] *Lecciones introductorias al psicoanálisis*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1919] *Lo siniestro*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1920] *Más allá del principio del placer*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- \_ (2008) [1939] *Moisés y la Religión monoteísta*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- García, G. (2005) *Actualidad del trauma*. Buenos Aires: Grama.

Lacan, J. (2006) [1962-1963] *Seminario X La Angustia*. Buenos Aires: Paidós

\_ (2008) [1973] *Seminario XX Aún*, Buenos Aires, Paidós.

Laplanche, J. y Pontalis, J.B (2006) *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

López, I. *Viaje a un cuadro: 'La isla de los muertos', de Arnold Böcklin, 19/03/2020. Fecha de acceso: 27/10/2020. URL: <https://www.traveler.es/experiencias/articulos/viaje-a-un-cuadro-la-isla-de-los-muertos-de-arnold-bocklin/17568>*

## Apéndice

### Acerca de *La isla de los muertos*

Así se llama la primera pintura que encabeza este artículo, y que pertenece a una serie de cinco pinturas realizadas por el artista suizo Arnold Böcklin entre los años 1880 y 1886.

Si bien el autor realizó las cinco obras por encargo, nunca le puso nombre ni explicó su significado. Se asume que en parte la pintura evoca al Cementerio inglés de Florencia (Italia), que estaba cerca del estudio de Böcklin y es donde enterró a una de sus hijas. El nombre de la pintura se lo atribuyó el tratante de arte Fritz Gurlitt en 1883.

Se ha comentado que Böcklin estaba obsesionado con el tema de la muerte, incluso entre sus obras se encuentra un autorretrato llamado “la muerte como violinista.” Su arte se incluye en el movimiento simbolista e inspiraron a pintores como Max Ernst, Salvador Dalí y Giorgio di Chirico. El trabajo de Böcklin ha sido admirado por Sigmund Freud (quien lo menciona en su libro *La interpretación de los Sueños*), por Vladimir Lenin y por Adolf Hitler entre otros. Este último tenía 11 de sus pinturas, una de ellas en su despacho.

¿Qué se puede apreciar en la pintura? Se ve representada una isla rocosa con grandes cipreses en el centro, y una gran canoa dirigiéndose a ella. En dicha se puede ver una figura remando y una silueta blanca de espaldas. En la punta de la misma, un objeto que se ha identificado generalmente como un ataúd. Se rescata aquí las palabras de Ianko López, quien realiza una lectura de esta pintura en su artículo titulado *Viaje a un cuadro: ‘La isla de los muertos’, de Arnold Böcklin*:

La muerte está encapsulada en todos y cada uno de los elementos de la imagen. Aparte de algunos matojos y líquenes, la única flora que espera en la isla son unos altos cipreses, árboles de cementerio, con copas de hoja perenne que evocan una vida otra pero eterna. La propia configuración de la isla hace pensar en un enorme monumento funerario, quizá incluso en la fachada de un mausoleo. Y ese insólito piélago en calma sería la laguna Estigia, que según la mitología griega deben atravesar las almas en su camino hacia el inframundo del Hades. El hombre que guía la nave sería por tanto el barquero Caronte, a quien se debe pagar con una moneda, la misma que los vivos han depositado previamente bajo la lengua del cadáver antes de enterrarlo. El difunto, envuelto en una túnica blanca que es un sudario, parece escoltar su propio féretro del mismo tono blanco. Y no siente ansiedad ni vacilación ni miedo ni aflicción, pues nada de esto tiene sentido para quien se sabe en el umbral de una morada definitiva, donde todos los días serán iguales, si es que los días existen. (López, 2020: párr.6)

La pintura pareciera transmitir algún afecto parsimonioso, calmo y solemne en relación a la muerte, radicalmente distinta al escena que muestra por ejemplo – y a fines de generar un contrapunto- , Eugène Delacroix en su obra titulada *La muerte de Sardanápalo*:



Para contextualizar, esta pintura fue realizada en 1827 y pertenece al romanticismo francés de la época. Se representa en la misma, el final de la vida del Rey Sardanápalo de Asiria, que habría vivido de 661 a.C. a 631 a. C. en la antigua región del Norte de la Mesopotamia. Se cuenta que Sardanápalo habría conspirado contra otro rey, y este último sitió su ciudad. Sardanápalo intuye la derrota inminente y decide suicidarse, no antes dando la orden de matar a todo su harén de mujeres, sus caballos, sus perros y quemar sus posesiones, para evitar que su enemigo se apropiase de sus bienes.

Examinando la pintura en relación a *La isla de los muertos*, esta nos transmite una muerte muy diferente. La situación nos transmite una escena violenta, en donde se producen asesinatos de mujeres y animales. Resalta el rojo y predomina el caos. Es una escena dramática, en donde quizá llama la atención que el Rey contempla con tranquilidad la matanza que ocurre alrededor.

# ***INVESTIGACIÓN SOBRE EL TEST DE RORSCHACH EN FORMA REMOTA A RESARCH ON REMOTE ADMINISTRATION OF ROSCHACH TEST***

Agustín Costa Shaw, acostashaw@gmail.com

Noelia López Lugones, noelialopezlugones@gmail.com

María Cecilia Petrino, ceciliapetrino@yahoo.com

Maria Mabel Sullivan, mabelsullivan@hotmail.com

Claudia Urbistondo, claudia.urbistondo@gmail.com

Gimena Fernanda Bello, gimenaafello@gmail.com

## **RESUMEN**

Durante la crisis del SARS V-2 se hizo imperiosa la evaluación por medios de comunicación en tiempo real (MCTR). Si bien, ya existía la evaluación a distancia con test de autoreporte, hasta el momento no se alcanzó un acabado consenso acerca de la manera de realizar una evaluación de forma remota con el Test de Rorschach. La opinión generalizada sobre el uso de los MCTR versaba sobre la dificultad para percibir correctamente las láminas por lo que habrían de presentarse cambios, sobre todo en la percepción de los claroscuros. **METODOLOGÍA:** Estudio ciego con una muestra de 32 voluntarios de entre 27 a 66 años a los que se les administró el test de Rorschach. **RESULTADOS:** La prueba resultó consistente (Alpha 0.61) sin diferencias significativas en el uso de claroscuro ni en la cantidad de respuestas. Sin embargo, existió una fuerte diferencia en FD. **CONCLUSIÓN:** La administración mediante medios de comunicación en tiempo real no interfirió significativamente en los resultados del test de Rorschach en lo que hace al uso de claroscuros, aunque hay una leve alza en el uso de Y. Las diferencias significativas se dieron en la calidad formal que se vio seriamente comprometida. **DISCUSIÓN:** La baja en la calidad formal se relaciona con las características particulares de la muestra, más que con el método utilizado, las MCTR.

**.PALABRAS CLAVE:** RORSCHACH – EVALUACIÓN REMOTA – SISTEMA COMPREHENSIVO

## **ABSTRACT**

During the SARS V-2 crisis, real-time media assessment (RTMA) became imperative.

Although, there was already a remote evaluation with a self-report test, until now, a final consensus has not been reached about how to carry out an evaluation remotely with the Rorschach Test. The general opinion on the use of RTMA was about the difficulty to correctly perceive the plates, so there would be changes, especially in the perception of chiaroscuro. **METHODOLOGY:** Blind study with a sample of 32 volunteers aged 27 to 66 who were administered the Rorschach test (Comprehensive System). **RESULTS:** The test was consistent (Alpha 0.61) without significant differences in the use of chiaroscuro or in the number of responses. However, there was a strong difference in DF. **CONCLUSION:** The administration by means of communication in real time did not significantly interfere with the results of the Rorschach test regarding the use of chiaroscuro, although there is a slight increase in the use of Y. The significant differences were in the formal quality that was seriously compromised. **DISCUSSION:** The decrease in formal quality is related to the particular characteristics of the sample, rather than to the method used, the RTMA.

**Key Words:** Remote Psychological Assessment – Rorschach - Comprehensive System

## **INTRODUCCIÓN**

A partir del presente contexto de pandemia, que nos toca atravesar, es que nos vemos impelidos a repensar el ejercicio de la profesión; específicamente en lo que atañe al proceso psicodiagnóstico.

Durante la crisis del SARS V-2 se hizo imperiosa la evaluación por medios de comunicación en tiempo real (MCTR).

A pesar de que existen innumerables trabajos científicos, e incluso en muchos países, incluyendo la Argentina, reglamentación legal específica al respecto de la teleasistencia y tele evaluación; abundan las críticas con respecto a la administración de las técnicas de exploración psicológica a través de dispositivos tecnológicos. Dicha modalidad resulta una alternativa posible para la evaluación psicológica durante la presente circunstancia.

En lo que respecta concretamente a la normativa argentina, se comenzó a trabajar en la reglamentación desde el año 2014, lo que se materializó con la Resolución 189/2018, que incorpora la teleasistencia dentro del sistema de salud, lo cual se complementa a su vez con la resolución 21-2019 fijándose el Plan Nacional de Telesalud con sus directrices y las recomendaciones de Buenas Prácticas fijadas por la Disposición 1/2019 de la Secretaría de Salud.

Independientemente de que las prácticas de teleasistencia y teleevaluación se encontraban reglamentadas, es con la ley 27553, en su artículo 3, donde se establece que las prácticas de los profesionales de la psicología se equiparan de forma presencial con la modalidad online.

En otras palabras, el derecho positivo habilita a la tele- evaluación, mientras que por principio de subsidiariedad es que los colegios profesionales pueden establecer sus directrices.

Al igual que en muchas partes del mundo, en Argentina, siempre existió la necesidad de la tele evaluación, aún antes de la crisis actual del SARS-V2, dada la amplitud de su territorio.

La extensión del territorio en muchos países como la Argentina, Brasil, Estados Unidos, Australia, entre otros, generó la necesidad de buscar métodos de tele evaluación y tele asistencia por lo que ya existen trabajos en tal sentido.

Un ejemplo del abordaje de tal necesidad, es la experiencia de Rohland en Estados Unidos, donde se utilizó el inventario COPE, en el marco de un estudio de tele psiquiatría, en el mes de marzo del año 1999. (Barbara M. Rohland, 2000)

Ya Luxton (Luxton, 2014), mucho antes de la crisis actual por el SARS V2, publicó un artículo detallando las buenas prácticas para la evaluación psicológica remota a través de tecnologías de telesalud.

Jordan Wright (Wright J. A., 2018) realizó un trabajo donde encontró similitud entre la evaluación psicológica presencial y por medios remotos con el inventario Woodcock-Johnson IV.

Es así que ya existen desde hace varios años diferentes experiencias en evaluación psicológica y neuropsicológica a distancia.

Wendaline McEachern (Wendaline McEachern, 2008), previo a la experiencia de Wright, también por su parte no obtuvo diferencias significativas en la evaluación del test MMSE a distancia y presencial.

Por otro lado Hanna Wadsworth evaluó por video conferencia a 197 adultos mayores con una batería neurocognitiva que incluyó el test de Boston, el test MMSE, el Test de Aprendizaje Verbal de Hopkins, Fluidez de Letras, Fluidez de Categorías, Spam de Dígitos hacia Adelante y hacia Atrás, Test de Reloj y la Escala de Depresión Geriátrica GDS 15 (Wadsworth, 2018) . En dicho estudio tampoco se obtuvieron diferencias significativas con la administración presencial.

Si bien, ya existía la evaluación a distancia con test de autoreporte, nunca hubo consenso sobre cómo realizar una evaluación de manera remota con el Test de Rorschach; pues la opinión generalizada entre los evaluadores era que los MCTR impedirían que se percibieran correctamente las láminas, motivo por el cual habrían de presentarse cambios, sobre todo, en la percepción de los claroscuros.

## **METODOLOGÍA:**

Se administró el test de Rorschach bajo el sistema comprensivo de Exner a un grupo de 32 voluntarios por plataformas virtuales.

Cada voluntario, al emitir su consentimiento informado por firma electrónica, recibió un código por el cual se le asignó un evaluador por método de azar.

El evaluador se contactó con los sujetos que le correspondían por dicho método y procedió a la evaluación.

Todos los sujetos fueron voluntarios y fueron evaluados por psicólogos que les eran desconocidos, previa preentrevista del evaluador por MCTR.

Cada voluntario fue reclutado por un miembro del equipo, sin asignación estímulo. En esta primera instancia, se incorporó a una base de datos desde la cual se asignó un ID electrónico. Luego se generó un método de azar para que el/la voluntario/a sea asignado a un evaluador sin previo conocimiento. Es decir, se aseguró que ningún evaluador tenga vínculo con el voluntario y que, ningún evaluador pueda saber quien evaluó a cualquier voluntario que no sean los asignados.

A su vez, cada voluntario, recibió la información precisa para una investigación éticamente responsable. En el cuerpo del consentimiento informado se detalló que se trata de un modo experimental de utilizar la técnica; y que, de todas formas, tanto la información sobre su protocolo como el acuerdo de confidencialidad, estarán a su disposición.

**RESULTADOS:**

Se utilizó el método de comparación de medias tomando como referencia los estadísticos descriptivos de Exner.

VARIABLE	MODA	PROMEDIO	ASIM	DESVIO	VARIANZA	Z	Signf
Zf	11	13,8125	-0,908838	3,0946103	9,27734375	3,605	+++
Zest	41,5	43,465	-0,140164	14,0228965	189,86088		
Zd	-0,5	-2,1379	0,280322	5,84303088	32,9637337	-2,62	--
P	6	5,0937	0,518454	1,74798271	2,95996094		-
D	0	0	0	2,85114578	7,875		N/S
D AJ	0	-0,1562	0,153266	1,01946776	1,00683594		N/S
S-CON	3	3,9062	-0,53569	1,69171368	2,77246094		N/S
FY	0	0,8333	-0,654085	1,27404411	1,55555556	3,7	++
YF	0	0,5	-0,758287	0,65938047	0,41666667		N/S
Y	0	0		0	0		N/S
Y TOTAL	0	0,875	-0,631582	1,38540782	1,859375	1,082	+
VF	0	0,0937	-0,316568	0,29614458	0,08496094		N/S
FV	0	0,25	-0,492125	0,50800051	0,25		N/S
V	0	0	/	0	0		N/S
VISTAS	0	0,3437	-0,571414	0,60157723	0,35058594		N/S
FD	0	0,5	-0,695970	0,71842121	0,5	-5,35	--
An	0	1,0625	-0,854978	1,24272074	1,49609375	2,37	+
SHD BLEND	0	0,1875	-0,472818	0,39655777	0,15234375	-3,74	--
MOR	0	1,0625	-0,752059	1,41278722	1,93359375		N/S
EA-es	-3	-2,6964	-0,071503	4,24556258	17,3810587		N/S
es	5	9,7812	-1,066141	4,48462877	19,4833984		+
EA	5,5	7,1964	-0,587438	2,8878394	8,04177296	-2,86	--
CF	0	0,9375	-0,754393	1,24272074	1,49609375	-6,7	---
C	0	0,0937	-0,316568	0,29614458	0,08496094	-0,5	-
FC	1	2,6875	-0,770040	2,1914423	4,65234375	-2,25	--
(CF+C)-FC	-1	-1,6562	0,257582	2,54772986	6,28808594		N/S
X+%	0,57	0,505	0,371776	0,17483633	0,0296125	-8,5	--
X-	0,43	0,25	1,138566	0,15809348	0,0242125	6,4	+++
S	2	2,75	-0,306186	2,44948974	5,8125	2,7	++
ego	0,37	0,3956	-0,197325	0,1298619	0,01633711		N/S
H pura	4	3,8437	0,076237	2,04953771	4,06933594	1,749	+
RTAS	23	22,7812	0,046655	4,68858858	21,2958984		N/S

La muestra resultó con fuertes diferencias en lo que hace al ajuste formal: La cantidad de populares, la cantidad de respuestas del tipo ordinarias y la cantidad de respuestas “menos” se vieron afectadas al respecto de la muestra original de Exner.

En otro orden, no hubo diferencias significativas en la cantidad de respuestas ni en el uso de los claroscuros, por excepción de las respuestas Y que tuvieron un incremento significativo.

A su vez existió un levemente mas alto uso del espacio en blanco.

Posteriormente se realizó el cálculo de la confiabilidad y resultó consistente (Alpha 0.61).

### CONCLUSIÓN:

La administración mediante medios de comunicación en tiempo real no interfirió significativamente en los resultados del test de Rorschach en lo que hace al uso de claroscuros, con excepción de una suba en las respuestas Y.

Si mas bien las respuestas Y tuvieron una suba significativa es que en el contexto actual es esperable puesto que hace referencia al estrés situacional propio del momento de la evaluación. Por tanto paradójicamente esta diferencia significativa, al ser un alza en un momento de crisis, justamente habla de que la variable “respuestas Y” se comporta de la misma forma que de forma presencial.

La muestra resultó con fuertes diferencias en lo que hace al ajuste formal: La cantidad de populares, la cantidad de respuestas del tipo ordinarias y la cantidad de respuestas “menos” se vieron afectadas al respecto de la muestra original de Exner.

De los resultados se desprende que la prueba es consistente pero que necesita de estudios posteriores para su implementación, sobre todo en lo que hace a las variables que evalúan el ajuste formal.

### Referencias

- Arribas, D. (28 de 09 de 2020). *La evaluación psicológica a distancia como elemento diferencial ante el confinamiento*. (TEA, Editor) Obtenido de <http://web.teaediciones.com/La-evaluacion-psicologica-a-distancia-como-elemento-diferencial-ante-el-confinamiento.aspx>
- Barbara M. Rohland, S. S. (2000). Acceptability of Telepsychiatry to a Rural Population. *PSYCHIATRIC SERVICES*, 51(5), 673-674. doi:<https://doi.org/10.1176/appi.ps.51.5.672>
- Disposición 1/2019 MIN SAL. (s.f.). 1° RECOMENDACION PARA EL USO DE LA TELEMEDICINA: ENCUENTRO ENTRE EL PROFESIONAL DE LA SALUD Y EL PACIENTE UTILIZANDO LAS TECNOLOGIAS DE LA INFORMACION Y COMUNICACION EN TIEMPO REAL. DIRECCIÓN NACIONAL DE SISTEMAS DE INFORMACION EN SALUD - MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN.
- Inter Organizational Practice Committee (IOPC). (13 de 05 de 2020). *InterOrganizational Practice Committee Recommendations/Guidance for Teleneuropsychology (TeleNP) in Response to the COVID-19 Pandemic*. Obtenido de <https://iopc.online/teleneuropsychology-guidelines>
- Ley 27553. (2020). Recetas Electrónicas o Digitales. Telesalud.
- Luxton, D. D. (2014). Best Practices for Remote Psychological Assessment via Telehealth Technologies. *Professional Psychology: Research and Practice*, 27-35. doi:<https://doi.org/doiLanding?doi=10.1037%2Fa0034547>
- MONTANI, C. (29 de junio de 2009). "Telepsychometry": A Remote Psychometry Consultation in Clinical Gerontology: Preliminary Study. *Telemedicine Journal*, 2(2). doi:<https://doi.org/10.1089/tmj.1.1996.2.145>
- RES 189/2018 MIN SAL. (s.f.). ESTRATEGIA NACIONAL DE SALUD DIGITAL 2018-2024. MINISTERIO DE SALUD Y DESARROLLO SOCIAL-SECRETARIA DE GOBIERNO DE LA SALUD.
- Resolución 1825 - E/2016 MINSAL. (s.f.). DIRECCIÓN DE TELESALUD. MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN.
- Resolución 21 -2019 MINSAL. (s.f.). PLAN NACIONAL DE TELESALUD. SECRETARIA DE GOBIERNO DE SALUD-MINISTERIO DE SALUD DE LA NACIÓN.
- Svenn, J. (2003). Neuropsychological Assessment and Telemedicine: A Preliminary Study Examining The Reliability of The Neuropsychology Service Performed via Telecommunication. *Cambridge University Press*, 472-478. Obtenido de <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-international-neuropsychological-society/article/neuropsychological-assessment-and-telemedicine-a-preliminary-study-examining-the-reliability-of-neuropsychology-services-performed-via-telecommunicatio>

- Wadsworth, H. E. (2018). Validez de la Evaluación Teleneuropsicológica en Pacientes Mayores con Trastornos Cognitivos. *Archivos de Neuropsicología Clínica*, 1040-1045.
- Wendaline McEachern, A. K. (2008). Reliability of the MMSE Administered In-Person and by Telehealth. *The Canadian journal of neurological sciences. Le journal canadien des sciences neurologiques* .
- Wright, J. A. (2018). Equivalence of Remote, Online Administration and Traditional, Face-to-Face Administration of. *Archives of Assessment Psychology*, 8, 25-35.
- Wright, J. A. (30 de 03 de 2020). *Guidance on psychological tele-assessment during the COVID-19 crisis*. Obtenido de <https://www.apaservices.org/practice/reimbursement/health-codes/testing/tele-assessment-covid-19>

# *Una experiencia en el dispositivo*

## *Hospital de Día*

### *A personal experience in the resource Day-care Hospital*

***Bandeira Helena de Melo Rio Branco***

*Brasileña, Psicóloga, Especialista em Atendimento Clínico – Ênfase em Psicanálise, Clínica de Atendimento Psicológico – Instituto de Psicologia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Maestranda en Psicoanálisis, Facultad de Psicología – Universidad Nacional de Rosario, helenabandeira@hotmail.com*

#### **Resumen**

Comparto mi experiencia en el dispositivo Hospital de Día, un recorrido sinuoso, desafiante y a la vez alentador dadas las vicisitudes del ejercicio profesional en un idioma extranjero, los avatares inherentes al trabajo en la institución pública y la complejidad de la clínica con pacientes graves.

A partir de mi práctica profundicé la significación y el valor del Hospital de Día y de las actividades de los talleres, a causa de los efectos terapéuticos logrados. Este dispositivo sigue siendo un tratamiento posible sostenido con firmeza y consistencia, tanto clínica como teóricamente.

**Palabras-clave:** Hospital de Día, talleres, trabajo creativo, lazo social, tratamiento posible.

#### **Abstract**

To share my experience with the resource Day-care Hospital, an intricate, challenging and yet encouraging path due to the vicissitudes of the professional development in a foreign language, the difficulties inherent in working for a public institution and the clinical complexity with acutely-ill patients.

From my own practice, I deepened the significance and value of the Day-care Hospital and the workshop activities because of the therapeutic effects achieved. This resource keeps being a possible treatment carried out with firmness and consistency, both clinically and theoretically.

**Key words:** Day-care Hospital, workshops, creative task, social bond, possible treatment.

La clínica de las psicosis y pacientes graves interroga constantemente el quehacer del analista y los recursos del tratamiento posible. ¿Cuáles son las particularidades de un dispositivo pensado desde el psicoanálisis? ¿Cuáles fueron los aportes del dispositivo Hospital de Día a la atención en salud mental? ¿Qué papel desempeña el trabajo creativo en los talleres? ¿Cuál es la especificidad de la transferencia en estos casos? Mi experiencia proviene de una pasantía en el dispositivo Hospital de Día del Centro de Salud Mental N°3 “Dr. Arturo Ameghino”<sup>1</sup>. Un desafío que soporta los avatares de una praxis en la institución pública cuyo referente es el psicoanálisis.

La proliferación de los Hospitales de Día ha ayudado a la ruptura del centralismo del hospital psiquiátrico en la atención en salud mental. Éste provocaba la sintomatología del “hospitalismo”. ¿Cuáles cambios trajeron los Hospitales de Día? Su estructura y asistencia “le reduce al paciente el costo de la cronicidad como producto de un modelo de aislamiento propio del que gozan las instituciones totales” (Iuorno, 2004: 76). El Hospital de Día indudablemente evita el encierro del paciente, su segregación, institucionalización, la desconexión con su familia, entorno social y trabajo. Se asienta así la noción de inclusión social, opuesta a la recuperación de lo que hubo y se perdió; más bien se trata de “inventar” un sostén para las psicosis y las neurosis graves. No buscamos atenuar la barrera existente entre lo normal y lo patológico, ni tomar las psicosis como deficitarias, por el contrario, apostamos a instalarlas como una estructura diferente, la cual exige una teorización y un abordaje terapéutico que incluye una posición particular del analista.

Fue relevante el pensamiento y el trabajo de E. Pichon-Rivière en el país; su modo de pensar y tratar la locura se expandió e influyó en las directrices de los Hospitales de Día. Trabajó en aquel entonces Hospicio de las Mercedes, hoy Hospital Interdisciplinario Psicoasistencial José Tiburcio Borda por más de quince años. Pichon-Rivière fue el precursor en la creación de hospitales dedicados al tratamiento de las enfermedades mentales, de la humanización del trato dispensado a esos enfermos<sup>2</sup> y de los estudios en las patologías psíquicas. Él sería un continuador del trabajo de Philippe Pinel (Elvira, 2007). Asimismo, dio mucha importancia a la terapia familiar, para que la locura se desplegara entre sus miembros, y no fuera depositada en el individuo llamado enfermo. Pensaba que quien se enfermaba era el portavoz de los conflictos familiares.

Nuestro Hospital de Día está compuesto por un equipo interdisciplinario (psicólogos, terapeuta ocupacional, psiquiatras, enfermera, personal de cocina y limpieza), con el soporte de supervisiones con analistas invitados e interconsultas con profesionales de la institución y externos. La reunión de equipo tiene una frecuencia semanal y los ateneos clínicos son mensuales. En su estructura encontramos el espacio de convivencia, la terapia individual, los talleres, las entrevistas familiares, el control de medicación, la sala de espera, la asamblea comunitaria, el momento del almuerzo y la merienda. Sus actividades se orientan, a partir del abordaje psicoanalítico, hacia el respeto y la atención a la singularidad, alguna demanda o interés específico que pueda manifestarse a lo largo del tratamiento, desprendiendo la función de curar de las expresiones sintomáticas. “Pues ahí donde hay síntoma, está el sujeto. No atacar el síntoma sino abordarlo como una manifestación subjetiva significa alojarlo para que pueda ser desdoblado, haciendo emerger allí un sujeto” (Quinet, 2016: 16). También hallamos las reglas que atraviesan a todos, o sea, tanto a los pacientes como a los profesionales. Las llamadas “normas de convivencia”<sup>3</sup> ordenan y regulan el funcionamiento del dispositivo (tratarse con respeto, no agredirse, no insultar, no tomar cosas sin permiso, no pegar a la gente, no arrojar objetos, cuidar la higiene personal, respetar las reglas de la cocina, etc.), a modo de un límite allí donde no hubo.

Los talleres siguen consignas claras: una actividad específica (leer, escribir, cocinar, sembrar, cosechar, etc.), un día de la semana determinado, un horario de inicio y fin, un espacio para su realización, invitando al participante a una producción singular con la autonomía posible en este trabajo creativo. Nosotros – los coordinadores – somos los encargados de “ordenar [en el sentido de delimitar], interviniendo no ingenuamente [pensado desde la lógica misma del taller], marcando espacios, tiempos, diferencias, inicios y fin, cuando el paciente no lo hace [o mejor, no lo puede hacer]”<sup>4</sup> (Neo, 2004:121). La particular relación del psicótico con el tiempo requiere de nosotros el acotamiento y regulación, conforme al uso habitual.

Cada taller funciona como “pequeños talleres simultáneos”, visto que los pacientes se apropian de la actividad de distintas maneras. El objeto producido es enteramente particular y excede la propuesta del taller (la fotografía, el poema, la cosecha, etc.). Pues no se reduce al elemento concreto, palpable, sino al proceso de su producción, la faceta sensorial-corporal, creativa y expresiva. “Este objeto, escrito, artesanal, artístico, comestible, etc., identifica a su autor [...] El sujeto produce un objeto y éste, en su circulación, lo termina de producir a él” (Pérez, 1999: 134). Además, el saber circula sin jerarquía entre los participantes (pacientes y profesionales), todos aportan algo desde su historia, recuerdos infantiles, experiencias, gustos personales, saber específico, intereses, preguntas sobre lo desconocido, etc.

¿Qué pasa cuando una de las coordinadoras no tiene el idioma local fluido? ¿Dificulta su escucha, sus lecturas e intervenciones?

En principio, trabajar en un dispositivo de tratamiento de pacientes graves como el Hospital de Día, siendo el portugués mi lengua materna, me preocupó mucho; la exigencia era aprender el vocabulario corriente en el menor tiempo posible. Sin embargo, mi di cuenta que, independientemente del aprendizaje del idioma, podía poner lo desconocido a mi favor; una estrategia para barrarme y a la vez barrar mi saber, dando relieve al saber de los pacientes. Desde este intercambio cultural el saber también pudo circular.

La condición de extranjería también se puso en juego en la transferencia con los pacientes latinos que allí estaban y aquellos que tenían alguna conexión con Brasil.

En esta línea, el paciente O participaba del taller literario y tenía nacionalidad boliviana. Como estrategia de inclusión y circulación del saber presentábamos las jergas de nuestros países de origen, o sea, Bolivia, Brasil y Argentina. Encontrábamos así semejanzas y diferencias entre las culturas. Esto enriquecía nuestros conocimientos y vocabularios, ampliando las posibilidades en el momento de la escritura.

Actualmente contamos con los talleres de música, literario, grupo terapéutico, cocina, salud, cine, huerta, dibujo y pintura, fotografía y merienda. Impulsamos que la participación del paciente sea acorde a sus gustos e intereses. El funcionamiento de tales actividades no es permanente, sino variable, se reinventa de tanto en tanto, conforme a los recursos materiales de la institución y los profesionales.

El propósito del taller no es la recreación, tampoco la distracción – a pesar de que muchas veces se divierten, o mejor, nos divertimos (pacientes y coordinadores) –, sino ayudar al paciente a correrse del lugar de objeto, ser un creador<sup>5</sup> – crear algo y recrearse a sí mismo –, aunque sea por un rato, aliviando así su padecimiento. En otras palabras, el dispositivo taller promueve, a partir del trabajo creativo, un lugar de sublimación y la producción de un saber-poder-hacer con su sufrimiento.

Apostamos a la producción singular que circula y adquiere un valor de intercambio y reconocimiento social; esta misma posibilita a la vez acotar el goce parasitario y operar estabilizando la estructura. La participación del paciente no es obligatoria, tampoco homogénea; *el paciente puede faltar*. Es importante presentar a los pacientes graves la posibilidad de no estar, ausentarse, quedarse afuera cuando en su historia la predominancia fue la mirada del Otro omnipresente. La conexión con el funcionamiento de puertas abiertas de nuestro dispositivo (llegar y salir por propia voluntad), también conlleva circular por la ciudad, vivenciar la conflictiva social y política que la habita, estar incluido en la familia, en su convivencia, en sus conflictos, en un trabajo posible, etc. Ser un dispositivo de puertas abiertas no implica que no se interrogue el motivo de una llegada tarde o una salida anticipada. El permiso de entrar y partir también impone una tarea de responsabilizar al sujeto de su decisión. Esto es un trabajo a cargo del equipo terapéutico y de la comunidad de pares, que se enlaza a la terapia individual, más orientada hacia la subjetivación del responsabilizarse.

Consideramos la internación psiquiátrica como un recurso terapéutico de carácter restrictivo, para aquellos pacientes en momentos de crisis que no pueden ser contenidos dentro de los límites y con los recursos propios del Hospital de Día. Siendo así los derivamos a los Servicios de Guardia o Salas de Internaciones Psiquiátricas, manteniendo contacto con estas instancias a fin de que una vez pasado el cuadro, puedan reingresar al dispositivo o, en casos particulares, hacer una derivación a otro servicio. Hoy en día la internación se desplaza a una decisión del tratamiento, con una duración de corto plazo.

La sanción del alta es un trabajo que elabora el equipo terapéutico, incluyendo posteriormente toda la comunidad del Hospital de Día. El alta de un paciente grave implica las vicisitudes de su despliegue sintomático a lo largo del tratamiento; también consideramos si hay estabilización (una constancia de un estado subjetivo en el tiempo) como efecto del trabajo, teniendo en cuenta su labilidad. La estabilización en las psicosis puede producirse desde diferentes medios: el delirio, el acto, el *sinthome*, las creaciones artísticas, algo que funcione a manera de un organizador, el lugar que consigue en el Otro, etc. Además, apostamos al armado de un lazo social, aun cuando decimos que el lazo social no es posible en las psicosis si lo definimos desde los cuatros discursos de Lacan. Aprehendemos *un lazo social como un lazo con el otro*; al considerarlo como interacciones y vínculos sociales, tal concepto gana otro lugar en el tratamiento. El alta no conlleva la desaparición del malestar psíquico ni adquisición de la salud mental, o la llamada normalidad, sino la configuración de un acto terapéutico. En algunos casos es necesaria la continuidad del tratamiento en otro tipo de dispositivo, como los consultorios externos, los talleres protegidos u otra instancia. La cura en psicoanálisis está alejada de la concepción médica (volver idealmente al estado de salud). Lacan emplea el término “cura analítica”, en “Variantes de la cura-tipo”, en el sentido de *therapeutikós* que significa cuidado, entrega y solicitud.

La dinámica de las actividades y los efectos terapéuticos serán posibles siempre que se sostenga la transferencia con el dispositivo, es decir, las múltiples transferencias. El psicótico acude a los terapeutas no por la ausencia del saber que supone la razón del sufrimiento que lo afecta, sino “por una afectación que siente en lo real de su cuerpo, una angustia [sentimiento de perplejidad, hipocondría]<sup>6</sup> que no cede, o para compartir con nosotros, en la medida que su confianza lo permite, la convicción de un saber que su delirio le confirma y del cual se siente mensajero” (Vegh, 2007: 45). Por lo tanto “el neurótico transfiere [vivencias psíquicas anteriores], el psicótico plantea transferencialmente [él tiene el saber y la certeza, es quien testimonia]<sup>7</sup>” (Allouch, 1989: 41). No se trata de una transferencia simbólica, no está en juego el Sujeto Supuesto Saber; el equipo y sus pares quedan ubicados en el lugar de testigos.

Lo que está en juego no es la realidad. El sujeto admite, por todos los rodeos explicativos verbalmente desarrollados que están a su alcance, que esos fenómenos son de un orden distinto a lo real, sabe bien que su realidad no está asegurada, incluso admite hasta cierto punto su irrealidad. Pero, a diferencia del sujeto normal para quien la realidad está bien ubicada, *él tiene una certeza: que lo que está en juego – desde la alucinación hasta la interpretación – le concierne.*

*En él, no está en juego la realidad, sino la certeza*<sup>8</sup> (Lacan, 2009: 110).

Lacan confiere importancia a la escucha de la palabra del psicótico y otorga valor a su relato. De este modo debemos tomar su testimonio literalmente y desempeñar la función de testigo, dado que tal función hace posible la escena y

el despliegue del testimonio. Cabe diferenciar la escucha del analista y del psiquiatra; una aloja al sujeto, independientemente de su diagnóstico, la otra indaga los fenómenos y los desórdenes psíquicos.

La experiencia nos muestra que no hay un analista que pueda ser soporte de demandante transferencia que suscite un psicótico, tan sólo un dispositivo con otros profesionales con el fin compartirla.

¿Quién estaría al frente del tratamiento de un paciente, el analista a cargo de la terapia o el equipo del dispositivo Hospital de Día?

Ante las múltiples transferencias producidas por el psicótico, reconocemos que el tratamiento de un paciente compete al equipo del Hospital de Día. En otras palabras, es el equipo quien está a cargo del tratamiento y dirección de la cura de cada paciente. La transferencia toma, tizna a todos los que trabajan en el dispositivo. Así cualquiera del equipo interdisciplinario está habilitado a intervenir en el trabajo con el paciente, conforme al análisis del caso hecho en ateneos y supervisiones.

Nuestra práctica y lectura del psicoanálisis se orienta en la contingencia, tratando el síntoma del sujeto y desactivando los goces superyoicos. Los tratamientos y la dirección de la cura de los pacientes no se guían por los patrones e ideales universales, sino por el seguimiento de cada singularidad (la posibilidad de que algo suceda o no suceda al modo de la contingencia).

1. El Hospital de Día del Centro de Salud Mental N°3 “Dr. Arturo Ameghino” fue fundado en 1968, el segundo del país, en Buenos Aires. Durante la última dictadura cívico-militar en la Argentina (1976) se desarmaron la mayoría de las actividades comunitarias y grupales, como el Hospital de Día. Éste fue reabierto en 1985, sin lograr estructura administrativa alguna.

2. Pichon-Rivière ofreció capacitación a los enfermeros de la Sala de Admisión, quienes cumplían un rol fundamental en el tratamiento de los enfermos. “Me di cuenta de que el mal trato que recibían los internados provenían, en primera instancia, de los enfermeros, que no tenían el menor conocimiento sobre el asunto, es decir, de los problemas de la salud y de la enfermedad mental” (Lema, 2013: 71). Con el reconocimiento de su trabajo y las discusiones sobre los cuadros clínicos en tratamiento, hubo un mayor compromiso por parte de los enfermeros y, por consiguiente, los pacientes tuvieron una mejoría importante (Lema, 2013).

3. Las normas de convivencia fueron creadas por profesionales y pacientes durante sus experiencias con el dispositivo. En un cartel colgado en la pared, las normas están disponibles para conocimiento y consulta; su actualización se hace cuando es necesario.

4. Los corchetes son míos.

5. La experiencia creativa en los talleres me ha revelado estar a distancia de las bellas artes. En este caso el devenir artista (el oficio, las exposiciones, la publicación, la venta, etc.) pertenece al campo de la contingencia.

6. Los corchetes son míos

7. Los corchetes son míos.

8. Las itálicas son mías.

## **Bibliografía**

- Allouch, J. (1989) Ustedes están al corriente, hay transferencia psicótica en *Littoral: las psicosis*, N° 7/8, 39-65. Córdoba, La Torre Abolida.
- Elvira, O. A. (2007) Una mirada resignificada, a la luz de los aportes de Pichon Rivière en *Psicoanálisis*, N° 3, Vol. XXIX, 661-678. Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.
- Iuorno, R. (2004) *En el hospital ...* Buenos Aires, Catálogos.
- Lacan, J. (2009) *El seminario: Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires, Paidós.
- Lema, V. Z. (2013) *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière sobre el arte y la locura*. Buenos Aires, Cinco.
- Neo, N.; Dolce, E. y Ratz, D. (2004) Cómo pensar la lógica de los talleres expresivos para pacientes psicóticos dentro del dispositivo de Hospital de Día en Bertran, G. F. (comp.), *Hospital de Día: particularidades de la clínica. Temas y dilemas*, 119-122. Buenos Aires, Minerva.
- Pérez, E. V. (1999) Los cuatro discursos y el hospital de día: un abordaje racional en Delgado, O. (comp.), *Los bordes en la clínica*, 129-137. Buenos Aires, JVE Ediciones.
- Quinet, A. (2016) *Psicosis y lazo social: Esquizofrenia, paranoia*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Vegh, I. (2007) Estructura y transferencia en el campo de la psicosis en Vegh, I. (comp.), *Una cita con la psicosis*, 41-50. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.

# *Kierkegaard, piedra fundacional del sujeto existente/ Kierkegaard, foundation stone of the existing subject*

José María Borlle: [pepeborlle@gmail.com](mailto:pepeborlle@gmail.com)

## **Resumen**

El existente constituye una noción en la cual pueden encontrarse aspectos que corresponden al concepto de ex-sistencia que propone Heidegger y de sujeto dividido lacaniano. Se lee en Kierkegaard, un antecedente directo y, aún más, las bases que permiten arribar a una idea de sujeto existente, en el sentido de una singularidad que se desprende, que cae de la división, vale decir, del acto de vaciar el absoluto.

Estos planteos y articulaciones son fruto de la crítica que Kierkegaard dirige al sistema de Hegel. En efecto, el filósofo danés, al cuestionar la propuesta de una conclusión de la existencia humana en lo que llama Hegel lo *general*, inaugura un tercer momento que llama estadio *religioso*, caracterizado por el surgimiento de un *particular* que supera el *general*.

La angustia de nada causa el pecado original, y a partir de allí, se dirá que el existente es y no es, lo que equivale a decir que está dividido. La voz interdictora es un significante puro, que en tanto tal nada significa, lo que implica que existe una incompreensión estructural que torna compleja e imposible la relación del sujeto con la ley, conduciéndolo hacia las vías del deseo y del síntoma.

**Palabras claves:** Existente – angustia – pecado original – estadios de la existencia – sujeto dividido

## **Abstract**

The existent constitutes a notion in which aspects can be found that correspond to the concept of ex-sistence proposed by Heidegger and of the Lacanian divided subject. Kierkegaard reads a direct antecedent and, even more, the bases that allow arriving at an idea of an existing subject, in the sense of a singularity that emerges, that falls from the division, that is, from the act of emptying the absolute.

These proposals and articulations are the result of the critical review that Kierkegaard directes to Hegel's system. Indeed, the Danish philosopher, by questioning the proposal for a conclusion of human existence in what Hegel calls *the general*, inaugurates a third moment that he calls the *religious* stage, characterized by the emergence of a *particular* that surpasses the *general*.

The anguish of nothing causes original sin, and from there it will be said that the existing one is and is not, which is to say that it is divided. The interdicting voice is a pure signifier, which as such means nothing, which implies that there is a structural misunderstanding that makes the subject's relationship with the law complex and impossible, leading him towards the path of desire and the symptom.

**Key words:** Existing - anguish - original sin - stages of existence - divided subject

### La existencia como acto

Hay un aspecto notable en los planteos del filósofo danés Søren Kierkegaard, al cual se habrá de prestar atención: al igual que san Agustín, sosteniéndose en la religiosidad, en la búsqueda de la fe, en la creencia en Dios, encuentra, roza, el ser; podría decirse, la existencia del Uno sostenido en un Otro sin garantía más que la propia fe.

Ahora bien, situar en el Uno -existente concreto- las determinaciones que vienen del Otro -Dios-, ¿qué consecuencias acarrea en lo atinente al concepto clásico de existencia? Otro interrogante que se presenta es ¿cómo es concebida la dialéctica hegeliana entre lo *particular* y lo *general*, a partir de los aportes de Kierkegaard? A lo largo de este artículo, se tenderá a trabajar estas preguntas, consideradas de relevancia en la localización de los antecedentes del concepto de *ex-sistencia* que promoviera más tarde Heidegger.

Se indicará de inmediato que puede encontrarse en el pensamiento kierkegaardiano el primer esbozo formal de la filosofía existencial. Remitirse a los orígenes del existencialismo conduce necesariamente, no sólo a adentrarse en las lecturas de los trabajos de Kierkegaard, sino también a inmiscuirse en hechos y pensamientos que atraviesan su vida misma. Un alto a modo de advertencia se impone: no resultaría provechoso propender a buscar en la intimidad de los autores la explicación de su obra; sin embargo, muy particularmente en el filósofo referenciado, su propia vida da cuenta del devenir de sus producciones, escritas la más de las veces, bajo seudónimos. Al decir *su* vida no se remite a los pormenores de su intimidad biográfica, a su cotidianeidad; constituye incluso un desvío permanecer cegados frente a las anécdotas íntimas de un autor; sin embargo, debe asumirse que existe una delgada línea entre la vida privada y lo que entendemos como el devenir de quienes han hecho mella en la historia del pensamiento. En consecuencia, y en consonancia con lo que plantea Vicente Simón Merchan en su prólogo a la obra *Temor y temblor*, se aludirá a la vida del autor en el sentido del contexto cultural, social, económico y político en el que se desarrolla la obra, por ser aquél parte constitutiva de ella.

Se percibe entonces, la existencia de una tensión entre lo individual, -privado-, y lo general -público-, tensión que precisamente lleva a Kierkegaard a cuestionar el *sistema* hegeliano, sin pretender por esto, reemplazarlo por otro. Es en este punto preciso donde lo real del existente es situable en la irreductibilidad del sujeto al Otro, al tiempo que, esta perspectiva desvanece la ficción de un *yo* integrado, replegado sobre sí mismo.

La filosofía de la existencia que brota en la obra de Kierkegaard, está íntimamente ligada entonces a los hechos biográficos, y contextualizada en un clima social, político y económico particular. Su pretensión no habría sido tanto la de devenir filósofo, como la de dar cuenta de lo que a él, hombre concreto, particular, le sucedía; así, no se habría propuesto elaborar un sistema filosófico, sino que, sus reflexiones formaban parte de su existencia misma (R. Jolivet, 1950). De hecho, según Kierkegaard, pensar la existencia no es captarla en su inmediatez, sino por el contrario, la existencia es la 'vida en acto' y, en este aspecto, se diferencia tajantemente del *cogito* cartesiano al concluir: 'cuando pienso no soy'. Régis Jolivet lo expresa así: "No hay más que existir: *la verdad es la existencia misma*, en su realidad singular e incommunicable (al menos directamente). O, más exactamente, es la conciencia de la existencia coincidiendo con esta misma existencia." (Régis Jolivet, 1950: 42)

Siguiendo a este autor, esta característica de la obra de Kierkegaard es pensada como una de las diferencias más trascendentes con respecto al idealismo hegeliano, para el cual, según piensa Kierkegaard, pensar la existencia implica ya abolirla, si se la entiende como acto de existir. El pensador, al pensar la existencia, se suprime como objeto a investigar y, por lo tanto, anula el objeto mismo de estudio.

Una lectura afín, y en relación a los registros imaginario, simbólico y real propuestos por Lacan, es la que se encuentra en el libro *Escribir el masoquismo* (2008) de Sara Vassallo. Allí, señala la autora que Kierkegaard no anula el sistema hegeliano, podría decirse, no supone que el pensamiento no exista. Lo que sucede es que el pensamiento acerca de la existencia es lo que estaría asociado a los estadios *estético* y *ético*, permaneciendo ausente en el estadio *religioso*. Estos tres estadios, cuyo abordaje tendrá lugar más adelante, pueden vincularse con los registros lacanianos, lo que permite a Vassallo subrayar que es el resto real inasimilable por lo imaginario y lo simbólico lo que no puede pensarse; sólo puede permanecer el 'soy', 'existo'. Lo antedicho es lo que puede leerse en la siguiente cita:

En lenguaje lacaniano, se podría decir que Kierkegaard no anula la mediación en el nivel de lo imaginario y lo simbólico (las fases estética y ética) y la suspende en la fase religiosa. Negándose terminantemente a ver una solución efectiva de

reconciliación entre lo imaginario y lo simbólico, e instalándose en el vacío dejado por esa imposibilidad, situó allí el resto real, él mismo y su síntoma [...]. (Vassallo, 2008: 63)

Siguiendo a la autora, el resto real que puede ubicarse en la satisfacción dolorosa del síntoma, produce, por un lado, la desarticulación del idealismo de Hegel, y, por otro, una incesante teorización como consecuencia del agujero que implica este resto no-simbolizable.

Dada la ausencia del propósito de elaborar una teoría filosófica, se puede comprender por qué para Kierkegaard el hombre es irreductible a un sistema. Se recordará que el término “irreductible” es utilizado por Lacan al hablar del *das Ding*, noción que es dable encontrar en Freud, cuando da lugar a lo que llamó la *reacción terapéutica negativa*, como así también el resto no-interpretable que constituye el *ombligo del sueño*. A su vez, esta irreductibilidad está en relación con el sujeto dividido y al objeto *a*, objeto causa de deseo, de lo cual se brindarán puntualizaciones al concluir el artículo.

### **Pienso porque soy**

A los fines propuestos, se dará lugar particularmente a los trabajos *Temor y temblor*, *El concepto de la angustia* y *Migajas filosóficas* con el objeto de extraer elementos teóricos definitorios a la hora de ubicar las bases de la filosofía existencialista.

En relación a *Migajas filosóficas* puede notarse allí que el existente concreto es planteado como la única forma de captar la existencia. Ahora bien, a la existencia no se la aprehende a través del pensamiento, no se piensa que se *es* y de esa forma por el pensamiento atrapa el ser; por el contrario, se piensa porque se *es*. Es la existencia la que antecede al pensamiento. Con estas argumentaciones Kierkegaard cuestiona el *cogito* cartesiano sosteniendo, contrariamente a Descartes, que ‘porque existo pienso’; este pensar sobre el ser -el del *cogito*- lo que provoca, paradójicamente, es su ocultamiento.

El hombre existe no porque piensa; puede pensar, pero eso es arbitrario para Kierkegaard. En tal sentido, para el filósofo danés, es una contradicción ir del pensamiento a la existencia, lo que indica que no se puede inferir la segunda a partir de la primera. La racionalidad del pensamiento transmuta la existencia en posibilidad y al hacerlo la retira de la realidad suprimiéndola al pensarla. (Kierkegaard, 2004) En Hegel, sentencia el filósofo, el pensador pareciera estar ausente en el pensamiento, como si el pensamiento cobrara vuelo propio, y a partir de él fuera dable situar la existencia del pensador.

Por otra parte, en la abstracción de una idea absoluta las contradicciones se anulan y esto no es posible de verificar en la existencia de los sujetos; en efecto, en ella siempre hay contingencia, es decir, no hay nada íntegramente asimilable en una unión definitiva. Si esto sucediera ya no estaría hablándose de existencia, ya que la anulación de la contradicción implica la muerte del sujeto existente.

Ideas de este orden pueden encontrar resonancias en el planteo que el psicoanálisis propone en relación a la inadecuación del sujeto al objeto. El sujeto está dividido por la ley simbólica y esto es visible en los desfasajes que existen entre lo que el sujeto desea y lo que consigue, entre lo que quiere decir y lo que finalmente dice, entre lo que busca y lo que encuentra, y otras situaciones de la vida que indican la imposibilidad de anular la contradicción.

De acuerdo a Kierkegaard, Hegel cree superar la abstracción al superar la contradicción. No es así como lo entiende el filósofo danés, para quien Hegel sólo puede superar la contradicción precisamente porque él la sitúa en el nivel de lo abstracto, y allí la contradicción no existe; por lo demás, tal como se dijo anteriormente, la supresión de las contradicciones, en este sentido, equivale a supresión de la existencia.

El existente puede estar fuera de la existencia, tal como se mencionó recién, por estar en la abstracción, que significa también abstraerse de sí mismo, fusionarse en el Otro. Pero hay otra forma, indica Kierkegaard, de estar fuera de la existencia y esa forma es la pasión; vale decir, en clave lacaniana, el sujeto desprendido, desafiado del Otro. En esta última posición puede adquirir la existencia, en el instante de la pasión, lo que el filósofo define como intensidad de existir. En efecto, Kierkegaard entiende la pasión en vínculo con el pensamiento y la existencia:

La [...] paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aún cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. En el fondo esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el

pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no lo descubra. (Kierkegaard, 2004:51)

Resuena aquí la alteración que Lacan propuso del *cogito* cartesiano en el Seminario XI: *eso*, piensa; lo que indica el enlace del significante al goce. El sujeto es hablado por Otro, es hablado por su inconsciente. Y el hecho de ser posible en análisis constatar a partir de las intervenciones del analista que el sujeto es efecto de los significantes que le vienen del Otro, permite concebir a los planteos de Kierkegaard como antecedente al descubrimiento freudiano del inconsciente y soporte epistemológico al concepto de sujeto dividido propuesto por Lacan.

### Los estadios de la existencia: ejes de cruce y diferencia con el idealismo hegeliano

En las lecturas de estas obras se advierte que *Temor y temblor* se inscribe, junto a *Aut... aut* y *La Repetición*, entre aquellas obras de Kierkegaard atravesadas por experiencias personales, particularmente, su trascendido amor por Regina Olsen. Ahora bien, el mayor interés para este trabajo radica en que, si bien no da prioridad a este tema en *Temor y temblor*, explicita así mismo en este trabajo su teoría de los tres estadios de la existencia -*estético, ético y religioso*- al tiempo que puede notarse en los planteos que Kierkegaard allí propone, una ruptura con el sistema filosófico hegeliano. El autor parece exponer entonces, una filosofía integrada por estos tres estadios, uno de los cuales, el estadio *ético*, coincide según indica, con los planteos de Hegel.

En el *Problema 1. ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?* se aproxima Kierkegaard a Hegel cuando afirma que él [...] en *El Bien y la Conciencia* determina al hombre únicamente como Individuo particular, y tiene razón {Hegel} cuando considera dicha determinación como una *forma moral del mal* (especialmente, *La Filosofía del Derecho*) que habrá de ser anudada a la teología del comportamiento ético [...]. (Kierkegaard, 1994: 45)

Su diferencia radica en que Hegel no habla del *particular* que adviene por la fe, luego del *general*; en tal sentido, subraya que la perspectiva hegeliana desestima “[...] la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino”. (Kierkegaard, 1994: 46). Se pretende significar con ello que, según parece formular Kierkegaard, en la fe el *particular* está por encima de lo *general*; lo que quiere decir, tomando sus palabras, que “[...] el Particular, después de haber estado en lo general, se aísla ahora como tal Particular por encima de lo general.” (Kierkegaard. 1994: 46) Este *Particular* llega a ser una instancia superior que no se subordina al *general*, tal como se comprenderá más adelante cuando se aborde el estadio *religioso*.

Se procederá ahora, a describir los tres estadios por los que atraviesa, en la perspectiva kierkegaardiana, la existencia: *estético, ético y religioso*.

En el primer estadio de la existencia, el *estético*, el hombre existe en cierta forma de modo descomprometido con lo que acontece en el mundo que lo circunda; se limita a contemplarlo sin por ello involucrarse en él; lo que sugiere que, contrariamente a su inclusión en un devenir temporal, es lo momentáneo, lo efímero, lo que lo comanda.

En su libro *Diario del seductor*, el filósofo danés se aboca a este estadio del cual señala que, quien se encuentra en él vive la vida poéticamente como si su acontecer diario fuese obra de un poeta. Según Kierkegaard el placer de un hombre que seduce mujeres para luego abandonarlas -da la imagen de don Juan- no está en el hecho de abandonarlas, sino en la seducción como acto. Por consiguiente, sostiene que este acto no puede ser catalogado de cruel, ya que la intención no es perjudicar sino que su goce, podría decirse, está en el juego de seducción.

Considerado como estadio superior al anterior, pero deviniendo dentro de una temporalidad, el estadio *ético* tiene relevancia para Kierkegaard en tanto introducción al estadio *religioso*. ¿Por qué se ubicaría dentro de una temporalidad? El hombre que transita por el estadio *ético* se encuentra comprometido con el acontecer de su tiempo; dicho compromiso es dable situarlo en relación a los lugares sociales que asume, en tanto trabajador, estudiante, padre, madre, y en toda función que integre la posibilidad de efectos de las propias acciones en la vida de otros. Por tal razón, se ha asimilado dicho estadio a la idea de lo *general* en Hegel, entendiendo que allí el sujeto individual permanece diluido en lo universal. Kierkegaard no desprecia tal idea hegeliana, si no que la entiende como estadio inferior de la existencia; por el contrario, para Hegel constituye el más alto nivel al que puede acceder el hombre, transformando el *yo* en *nosotros*.

La polémica con Hegel, tal como ya se ha advertido, no debe entenderse como oposición, dado que no opone Kierkegaard un sistema propio al de aquél. Incluso, tal como ya se ha dicho, con respecto al estadio *ético* puede notarse una correspondencia con lo que Hegel sitúa como lo *general*. En tal sentido, en *Temor y temblor* sostiene que “lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos [...]”, “[...] es lo válido en todo momento. (Kierkegaard. 1994: 45) Seguidamente asevera que:

La tarea ética del individuo consiste en expresarse en lo general, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general. Y cada vez que el Particular se reivindica en su particularidad frente a lo general, peca, y sólo reconociéndolo de nuevo puede reconciliarse con lo general. (Kierkegaard, 1994: 45)

Estos pasajes permiten notar la coincidencia y disidencia al mismo tiempo con Hegel; mientras que para este último la ética de lo *general* implica primacía frente a la ética del individuo, en Kierkegaard encontramos, tal como ya se ha insistido, una idea de lo *Particular* como superación de lo *general*.

Es importante insistir en poner de relieve la distinción de este *Particular*, que correspondería al estadio *religioso*, del otro particular, anterior a lo *general* correspondiente al estadio *estético*. Este señalamiento conduce a una originalidad de Kierkegaard que refleja y anticipa la idea de la existencia en una relación de inclusión y exclusión del Otro, puesto que este *particular* que adviene luego de estar subordinado a lo *general* “(...) se encuentra en relación absoluta con el absoluto” (Kierkegaard. 1994: 47), lo que evita la mediación del Otro, propiciando como efecto, que el existente sostenga una relación con lo absoluto, más allá de él. Si bien el autor se refiere a Dios cuando habla de lo absoluto, podría suponerse aquí que el existente, y por extensión, el sujeto del inconsciente, adviene luego de caer del aplastamiento de sentido que el *general* le imprime, lo que equivale a decir, por la barra que atraviesa al Otro. Este señalamiento es el que interesa a la filosofía de la existencia; en esta relación con el absoluto, poco importa si allí ubica a Dios, lo que es relevante es que existe una tendencia, goce, pulsión, no integrado al sistema de lo *general* que, sin mediación, es experimentado singularmente. Así es como, el sistema de Hegel se cierra con tal primacía de lo *general*, recayendo en la categoría absoluta de lo general, que se impone frente al individuo. Luego, la síntesis de Hegel demuestra que la vida de los individuos dentro de lo general, como ser el Estado es superior a la vida en familia y a la del individuo en su soledad existencial (Merchan en Kierkegaard, 1994).

Se abre aquí un paréntesis. Existe una lectura de Hegel propuesta por el filósofo y psicoanalista Juan Bautista Ritvo, que encuentra cierta relación con este último planteo. En efecto, en un reportaje comenta que, aun no siendo una lectura evidente ni sesgada de la dialéctica hegeliana, la mismidad, léase lo particular, puede entenderse como alteridad por definición, puesto que, no hay individuo sin otredad. Del mismo modo, a la inversa, no puede pensarse el Estado, Dios, el sistema, sin sujetos particulares que lo conformen. En este sentido, la mismidad sería inherente a la otredad y viceversa. El sujeto, se constituye en relación a Otro, y en ese momento de autoafirmación de su conciencia, crea otra conciencia, la cual precisa para autoafirmarse. (*Parrasiastes*, 2012)

Retomando entonces el tema propuesto, se dirá que empujado por la desesperación, en el estadio *religioso* queda el hombre, una vez desvanecidas las ilusiones estéticas y éticas, frente a la angustia del existir, en tanto algo lo atormenta, irracional y no factible de dar cuenta de la existencia, sin la relación con Dios. Esta relación es unilateral: Dios no responde; más bien, es el hombre en soledad quien interpreta, a modo de un descifrar, lo que él espera, le pide que haga.

De acuerdo a lo que Merchan formula, esta relación es incómoda y peligrosa. Al no saber cabalmente qué pide Dios, el malentendido es un hecho de experiencia ligado al pensamiento; sin embargo, en el pensamiento, paradójicamente, encuentra morada, alojamiento, la pregunta por el ser.

Continuando con las reflexiones del autor antes citado, la fe no es consuelo, sino, por el contrario, temor y temblor; esto constituye un aspecto por el cual Kierkegaard separa cristianismo de cristiandad, enfrentándose críticamente al segundo.

Podría sostenerse, que el estadio *religioso* constituye un riesgo frente a la alienación al Otro que no responde cabalmente por Uno, pero que sin embargo, en dicha falla nominal es posible el advenimiento del existente. Encontramos ciertas resonancias de estos planteos inherente al estadio *religioso* en las preguntas que el sujeto dirige al Otro en el momento de la constitución de la demanda. En el segundo piso del grafo del deseo que Lacan propone para ubicar la estructura del deseo leemos *¿qué me quieres?*; pregunta que el sujeto dirige al Otro que se presenta atravesado por la barra, es decir, deseante. Cuando el Otro deja

de responder -tal como lo hacía en el primer tiempo del Edipo-, se presenta en falta; cae la ilusión de completud y sobreviene la angustia frente al deseo del Otro.

Así como el Otro, Dios se torna una referencia necesaria y absurda al mismo tiempo, esto no impide que la fe sea para Kierkegaard aquello que da sentido a la existencia, mientras que para el psicoanálisis lo que otorga sentido es la respuesta fantasmática a la falta del Otro.

En los planteos de Kierkegaard la paradoja según la cual “(...) el particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general” (Kierkegaard, 1994: 46), está en el centro de la fe. Tal es el caso de la historia de Abraham cuya vida, en tanto es una paradoja, ilustra lo que llama la ‘suspensión ética’, al aseverar que su actuación, de llevar al sacrificio a su hijo por interpretación del mando divino, es absurda, porque se encuentra por encima de todo actuar general.

Admitiendo ahora, que entre lo universal y lo particular, Hegel interpone lo singular, vemos en Kierkegaard que el hombre concreto, en soledad, producto de la superación dialéctica, es una irrealidad. Los pensamientos del hombre deben ser su propia morada;

[...] tengo que hallar una verdad para mí, encontrar esa idea por la que quiero vivir y morir. Y frente a la afirmación de Hegel de que lo real es racional y lo racional real, proclama la exigencia de que debemos ser nosotros mismos, partiendo de nosotros mismos: lo personal es lo real. (Merchan en Kierkegaard. 1994: XIX)

### **El individuo es – no-es la especie**

Para la filosofía de Kierkegaard el individuo es él mismo y la especie; aquí parece radicar algo que se ubicaría como un aspecto inherente a la esencia de la existencia humana. Al respecto el filósofo dice:

Esta razón no es otra que la de que el hombre es individuo y en cuanto tal consiste en ser a la par sí mismo y la especie entera, de tal suerte que toda la especie participa en el individuo y el individuo en toda la especie. (Kierkegaard, 2013: 79)

Quiere decir esto que cada individuo repite la historia de la especie al estar biológicamente en la vida; sin embargo, el individuo se encuentra excluido de la especie, por lo que la repetición, es siempre en singular. Sobre este punto Kierkegaard refiere que “mientras que la historia de la raza no cesa de progresar, el individuo comienza sin cesar desde el principio, precisamente por ser sí mismo y la especie, y por ello el motor constante de la misma historia de la raza”. (Kierkegaard, 2013: 80)

Una de las claves entonces, puede situarse en el ‘ser sí mismo y la especie’ al resonar en este planteo las conceptualizaciones del psicoanálisis en relación al sujeto. El ‘ser sí mismo’, el ‘ser sí mismo y la especie’, y el ‘ser sí mismo y la especie pero reconociéndose único e irrepetible’, o bien una repetición singular de la especie, ubica el planteo de Kierkegaard en un plano que lo acerca a la concepción de sujeto dividido.

La historia de la especie, de la civilización, se repite no sin cambios; cada sujeto, al reproducir la historia de la especie, la inscribe singularmente. Este punto constituye un elemento más para poner en relieve sus aportes tanto al existencialismo de Sartre como a la teoría lacaniana del sujeto. A partir de estos planteos acerca del existente concreto, arrancarán inevitablemente todas las corrientes existencialistas, al argumentar que el individuo es él mismo y la especie.

Es de notar aquí una de las ideas que desarrollará Sartre al sostener que una decisión individual siempre es una decisión que genera efectos en el universal. Dirá Sartre que si elijo, por ejemplo, casarme, estoy eligiendo para todos el sacramento que la iglesia impone a quienes desean unirse en matrimonio. Él lo dice de esta forma:

[...] nuestra responsabilidad es mucho mayor de los que podríamos suponer, porque comprometo a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. (Sartre, 1972: 17-18)

Se plantea entonces el problema de cómo dar lugar al deseo singular pretendiendo negar lo universal. Algo semejante parece interrogarse Lacan en *El seminario. Libro VII* cuando retoma una idea acerca de la posibilidad de la felicidad propia como

consecuencia de la felicidad de los demás. No se trata de encontrar contradicciones inabordables, sino, de situar en ellas la posibilidad de emergencia de un deseo en singular en el terreno social.

### **La angustia: entre el pecado y la libertad**

Tal como se ha señalado en el apartado anterior, el filósofo precursor del existencialismo, aborda al hombre en tanto determinado por un Dios al que accede sin mediación especulativa en el sentido hegeliano. Es posible sostener esta afirmación solo asumiendo que esta relación está destinada, si se quiere, al malentendido.

Si bien la idea de hombre que puede extraerse de Kierkegaard es aquella por la cual es concebido, por un lado, como síntesis de alma y cuerpo sostenido por el espíritu y, por otro, como una síntesis de lo temporal y lo eterno, interesa resaltar su descubrimiento con respecto a la tensión que enlaza los conceptos *pecado*, *angustia* y *libertad*.

Es sabido que el concepto de libertad es retomado por Sartre y el de angustia por Heidegger, dos filósofos que, aún cuando hayan rehuido en diferentes momentos al rótulo de existencialistas, es imposible no incluirlos en esta doctrina filosófica. Más aún, se los reconocerá como pensadores que han elaborado conceptos fundamentales para que el existencialismo se constituya en corriente filosófica.

La angustia, se ha dicho, entra en relación y tensión con el pecado. La pregunta que se presenta es aquella que posibilita indagar si la angustia lleva a pecar al primer hombre, Adán, y todos los subsiguientes, o si la angustia sobreviene como culpa frente a la concreción del mismo y su consecuente sanción. Para Kierkegaard, “[...] la diferencia entre el primer pecado de Adán y el primer pecado de cualquier otro hombre es la siguiente: que el pecado de Adán tiene como consecuencia la *pecaminosidad* y cualquier otro primer pecado la supone como condición.” (Kierkegaard, 2013: 81) Si el pecado de Adán fuese sólo *un* pecado, no habría historia, dado que ésta se desprende de la *pecaminosidad*; parece ser esta reflexión la que lleva a Kierkegaard a afirmar: “El pecado vino al mundo por el primer pecado.” (Kierkegaard, 2013: 83)

Ahora bien, la inocencia, la ausencia de pecado es ignorancia, y en ese estado de ignorancia, de paz y reposo, para el filósofo danés hay *nada*; en consecuencia, la nada engendra la angustia y es ella la que conduce al primer hombre al primer pecado. (Kierkegaard, 2013) Sin embargo, hay que aclarar que “La angustia que hay en la inocencia no es, por lo pronto, ninguna culpa; y, además, no es ninguna carga pesada, ni ningún sufrimiento que no pueda conciliarse con la felicidad propia de la inocencia”. (Kierkegaard, 2013: 102)

Para Kierkegaard esta angustia no significa desorganización, sino que tiene relación con la posibilidad de libertad, es por eso que afirma, que esta angustia “le encadena con su dulce ansiedad” (Kierkegaard, 2013: 103) En este sentido, la inocencia como tal está perdida al existir la culpa sin pecado previo, lo que quiere decir que el sujeto es inocente y se hace culpable a través de la angustia. Kierkegaard lleva a pensar la inocencia como una forma de la ignorancia, a la que diferencia de la ‘brutalidad animal’; esta forma de concebir la ignorancia “[...] viene determinada por el espíritu, aunque en realidad es angustia, pues su ignorancia gira en torno a la nada”. (Kierkegaard, 2013: 105). Continúa Kierkegaard explicando que:

Aquí no hay ningún saber acerca del bien o del mal y todas las demás secuelas; aquí, por el contrario, toda realidad sobre el saber se proyecta en la angustia como fondo inmenso de la nada correspondiente a la ignorancia. (Kierkegaard, 2013: 105)

Ahora bien, la inocencia precisa de una palabra para que se constituya en ignorancia. Esa palabra conlleva la posibilidad de un saber que introduce la prohibición, la cual en el Génesis, sostiene Kierkegaard, es la voz de Dios prohibiendo “el árbol de la ciencia del bien y del mal”. Esto conduce al filósofo a pensar que la prohibición despierta un deseo, lo que implica que para desear algo tuvo que saber -saber acerca de las ‘cualidades’ del árbol- en vez de ignorar, y a este saber, se lo que asocia a la libertad desde el momento que deseó usarla, aunque no debe entenderse como conocimiento de lo que es la libertad. (Kierkegaard, 2013) Paradójicamente, es un saber que se ignora y podría entenderse como pulsión de saber, si se entiende que la voz de la prohibición causa al sujeto, lo empuja a saber sobre el fondo de una nada. Kierkegaard lo dice claramente: “[...] la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiada posibilidad de *poder*. (Kierkegaard, 2013: 106)

Habría que pensar luego, por un lado, los conceptos *pecado* y *angustia* estructurados al mismo tiempo; por otro, ubicar que el mismo movimiento permite la articulación con el concepto de *libertad*. Se dirá entonces que entre el pecado y la libertad está la angustia.

En lo que refiere al pecado es importante subrayar que Kierkegaard lo caracteriza a partir de su innegable e indiscutible realidad; no lo ve como una falencia, una debilidad, sino más bien, como condición humana, por lo tanto, es una posición, no una negación. Constituye el pecado, una categoría de la individualidad, no del pensamiento especulativo. En su prólogo a la obra *El concepto de la angustia*, Demetrio Rivero afirma que “El pecado es hasta cierto punto ilocalizable en cuanto concepto”. Y, citando a Kierkegaard sostiene que el pecado “[...] no tiene ningún lugar absoluto, y ésta es cabalmente su determinación. Si se lo trata en otro lugar cualquiera, entonces resultará indefectiblemente alterado, puesto que se le enfoca desde un ángulo de reflexión inesencial.” (Kierkegaard, 2013: 12)

El pecado se constituye en una cualidad inherente, oculta en la mismidad del individuo, introducida por el ‘salto cualitativo’ de la libertad a la que tiende. (Kierkegaard, 2013) Es preciso subrayar la idea kierkegaardiana de *pecaminosidad*, como parte constitutiva del pecado y, por ende, del individuo y la especie. Lo que queda por verse es si aquella fue primera con respecto al segundo o, por el contrario, adviene la *pecaminosidad*, como producto del primer pecado. El individuo al pecar lleva consigo la marca de la *pecaminosidad* de la que habría por deducción lógica prescindido Adán, el primer pecador. Por consiguiente, en él no habría existido, hablando estrictamente, pecado, puesto que antes de él es un absurdo suponer la existencia de la *pecaminosidad*. Así, Kierkegaard le otorga un carácter estructurante al pecado, separándolo de su contenido moral, en el sentido de una pena.

Es a través de la angustia, supuesto existencial, que se establece tanto en Adán como en los individuos posteriores una relación original con el pecado. Ya se ha establecido que no posee esta idea de pecado una connotación trágica ni fatal, sino absolutamente condicional. Es la angustia la que otorga la pista por la cual pensar el por qué de esta condición estructural que se encuentra en el pecado. De acuerdo a Kierkegaard, es a partir de ella que surge libremente, por el salto cualitativo, hacia el pecado individual y el de la especie. Luego, la libertad de este surgimiento se pondrá en relación a un acto, una decisión del sujeto con respecto a su propia existencia.

Si se supone pues, tal como se ha señalado en la primer parte de este punto, que la prohibición es la que despierta el deseo, hay aquí un saber ignorado; por consiguiente, la explicación de la angustia como consecuencia del pecado, es una explicación a destiempo. Se afirmará entonces, que la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad. Cabe subrayar que la angustia de nada, anterior al pecado original, tiene cercanía con la idea del Otro absoluto; una alteridad no atravesada aún por la barra, es decir, por la prohibición. Es la angustia, en este sentido originaria, primitiva, la que precipita el acto pecaminoso en busca de una diferenciación, una ‘caída’ -para usar el término que utiliza Kierkegaard al hablar del pecado- que produce una primera separación del sujeto del Otro.

### **Sobre el sujeto caído en el pecado**

Más adelante, en el mismo trabajo, afirma: “La inocencia dentro de la angustia, está en relación con lo prohibido y con el castigo. No es culpable, y, sin embargo, hay ahí una angustia, algo así como si la inocencia estuviera perdida.” (Kierkegaard, 2013: 107) ¿Será que Lacan, al hablar de la pérdida de una ‘libra de carne’ en *El seminario. Libro VII*, hace referencia a esta inocencia perdida por estar el individuo en la especie? De igual modo, parecen encontrarse aquí resonancias del objeto perdido freudiano, aquel objeto al cual tiende el sujeto y por el cual inviste otros objetos.

Al respecto, en la clase XXIV del seminario antes referido, Lacan sostiene en línea a lo planteado por Freud en *El malestar en la cultura*, que el ingreso a la cultura implica estructuralmente una pérdida originaria, a partir de la cual el deseo es causado. Dirá entonces, “No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo -en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser”. (Lacan, 2007: 382) En la metonimia de la cadena significativa “corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser [...]”. (Lacan, 2007: 382)

Resulta posible articular la intromisión del significante en el cuerpo, de la que habla Lacan, con lo formulado por Kierkegaard en torno a la prohibición; ¿por qué? La razón de ello es que el significante, como la prohibición que le llega a Adán, son del orden de lo arbitrario, de lo no elegido por el sujeto; lo que el sujeto ‘elige’ es asumirse o no allí en un acto que lo empuja a *ser y no-ser*, vale decir, a ser deseante.

Lacan le hace decir a Freud “Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne.” (Lacan, 2007: 383) Por último, afirma que “Este es el objeto, el bien, que se paga por la satisfacción del deseo.” (Lacan, 2007: 383)

Se va delineando un pensamiento que parece tener eco en la concepción del sujeto dividido. La inocencia, como lo originalmente perdido, es mítica y a su vez una referencia lógica que sólo es posible inferirla a partir de los efectos que a nivel de los individuos y la especie causó.

Al inicio del punto 5, *El concepto de la ‘angustia’*, Kierkegaard propone una sinonimia entre inocencia e ignorancia de este modo:

En la inocencia no está el hombre determinado como espíritu, sino sólo anímicamente determinado en unidad inmediata con su naturalidad. El espíritu está entonces en el hombre como soñando. [...] En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa [...] [...] hay [...] ¡nada! Y ¿qué efectos tienen la nada? La nada engendra la angustia. Éste es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. (Kierkegaard, 2013: 101)

La cita sugiere que el estado de sueño es asimilable a aquella muerte anterior a la vida de la que habla Freud en *Más allá del principio del placer*. Esta muerte está ligada al llamado *principio de nirvana*, por el cual el organismo tiende a reencontrar ese estado mítico en el que el organismo gozaba de estar libre de estímulo. Así mismo, se puede establecer que, por estar inmersos en el lenguaje, imbuidos de él, este estado de inmediatez, de acoplamiento sin resto entre el sujeto y el objeto, es lo que se inscribe como pérdida. La animalidad, el programa instintual, podría decirse, es esa libra de carne, que se pierde por estar alienados al significante; por estar determinado el sujeto por un universo simbólico que lo antecede y lo nombra antes de advenir al mundo.

Se podría hipotetizar que la ‘afirmación primordial’ *-bejahung-* freudiana hace salir de este estado, hace ‘despertar’, en términos de Kierkegaard. ¿Cómo entiende él la realidad objetiva y la realidad espiritual? En sus palabras, “Así, la realidad del espíritu [léase sujeto] se presenta siempre como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le va a echar mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar” (Kierkegaard 2013: 102). Dicho en palabras cercanas a Sartre: lo que permite sortear la angustia de la inocencia es un acto de libertad, un quehacer singular con la prohibición universal, vale decir, con la ley del significante.

## Bibliografía

- Freud, S. (1997). *La negación*. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo 8. Buenos Aires: Biblioteca Nueva. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres
- Freud, S. (1997). *Más allá del principio del placer*. En *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo 7. Buenos Aires: Biblioteca Nueva. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres
- Jolivet Régis (1950), *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J-P Sartre*. Madrid: Gredos. Trad. Arsenio Pacios
- Kierkegaard, S. (1994), *Temor y temblor*. Barcelona: Altaya. Trad. Vicente Simón Merchan
- Kierkegaard, S. (2013), *El concepto de la angustia*. España: Alianza. Trad. Demetrio G. Rivero
- Kierkegaard, S. (2009), *Diario del seductor*. Buenos Aires: Losada. Trad. Jesús Pardo
- Kierkegaard, S. (2004), *Migajas filosóficas*. Madrid: Trotta. Trad. Rafael Larrañeta
- Lacan, J. (2007), *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós
- Ritvo Juan Bautista (2012), *Psicoanálisis y Filosofía. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=DmxwUEC31Xc&t=1738s>*
- Sartre Jean-Paul (1972), *El existencialismo es un humanismo*. En *Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur
- Vassallo, S. (2008), *Escribir el masoquismo*. Buenos Aires: Paidós.

# ***DOBLE IMPACTO***

## ***DOUBLE IMPACT***

**Maria Marta Casanova:** [mariamartacasanova@gmail.com](mailto:mariamartacasanova@gmail.com)

### **Resumen:**

Este trabajo se centra en la relación entre arte y psicoanálisis, sabiendo que ésta no es sin tensión. Esta relación que incluye al cuerpo y al lenguaje indica que es a través de este último que podemos testimoniar lo que el cuerpo experimenta ante el impacto de una obra de arte. Por otro lado, el golpe, el sacudón se siente sobre el cuerpo pulsional.

Hay un dominio otro del cuerpo y no pasa por el decir acerca del sentir. Hay insuficiencia del lenguaje y ahí el arte toca el cuerpo. Por último *La artefacta* de Nicola Costantino; un trabajo singularísimo donde la artista le pone el cuerpo al arte, donde el objeto roza lo siniestro y allí...su doble.

**Palabras clave:** Arte – psicoanálisis – cuerpo – unheimlich

### **Abstract:**

This writing focuses on the relation between art and psychoanalysis, knowing beforehand that such relationship is not without a certain tautness. The relation that unavoidably includes body and language shows that nothing but language can give a more faithful testimony of the sensations our bodies experience when facing a work of art's impact. Anyway, the crush into, the violent shake is felt just on the body marked by drive.

There is an-other domain of the body and it has nothing to do with feelings. There is a hole left by language and it is in that interval that art strikes the body. Finally "The female artifact" by Nicola Costantino, a much singular work where she puts the body on the line for art, where the object shaves the unheimlich and there ... her double.

**Key words:** Art – Psychoanalysis – body – the unheimlich

*“No hay fantasmas en los cuadros de Van Gogh, no hay drama ni sujeto y yo diría que ni siquiera objeto, pues el motivo mismo, ¿qué es?”*

*Artaud, Antonin*

La pregunta por la relación entre el arte y el psicoanálisis plantea -indiscutiblemente - un punto de tensión. ¿Es posible sostener una dialéctica sin intenciones de interpretación? Y si fuera posible ¿no nos llevaría esto a pensar en otro hilo tensional, esta vez entre el arte y el lenguaje? Si bien el lenguaje nos habilita a hablar del arte, no es necesario que lo creativo de la obra quede impregnado de cuestiones que le son ajenas. De todos modos, no podríamos hablar del arte sin pasar por el tema del lenguaje a riesgo de caer, si no, en una suerte de mística de la sensación.

Para que pueda circunscribirse lo estético, algo del lenguaje ha de esfumarse, de desvanecerse. Así, será al dogmatismo lingüístico a lo que hará resistencia el arte interponiendo un límite a la lengua: el *nombre propio* ¿Qué significa esto? Que los nuevos “lenguajes del arte” que empiezan a imponerse por la fuerza de lo que provocan y que son siempre a cuenta de un *nombre propio*, son los que revolucionan los códigos ya establecidos, haciendo germinar nuevos modos que se constituirán como rasgos de estilo.

Este rasgo de estilo, este *nombre propio*, que no es sino la marca de aquello que no alcanzó a constituirse con el lenguaje (Kuri, C.2015), deja entrever la erosión del dominio de este último (el lenguaje), que parece hacerle un guiño a lo estético, que ganará trascendencia cuando lo artístico quede tomado por un rasgo que lleve el nombre del autor o de la autora.

Sin dudas ese rasgo (que es de estilo) no es sin consecuencias técnicas. Lo estético, es el nuevo espectro de recepción que instaura un artista, mientras que lo referente a la ganancia técnica que ese aporte pueda generar es – en todo caso- lo que investiga la ciencia. Es por esto, que el arte instaura (sin predicado) y en esta instauración aparece la cuestión de la sensación estética que va más allá del cuerpo significante.

El placer del texto puede situarse en el momento exacto en que el cuerpo comienza a seguir sus propias ideas independientemente del sujeto que habita ese cuerpo (Barthes, 1980). En esta breve descripción de lo placentero puede percibirse no sólo el poder de lo estético sino la presencia independentista del cuerpo. En un escritor, por ejemplo, no hay un pensamiento previo de cada frase u oración; incluso podría decirse que en ese acto, “son las manos las que escriben”.

El estilo no es ajeno a la acción física que la obra produce sobre el cuerpo que percibe, no pasa por una cuestión inherente al sujeto, va por otra vía; el efecto de la obra atañe primero y principalmente al cuerpo. El estilo aparece como aquello que es de una dimensión más biológica, más pulsional que si bien no es ajeno al pasado del artista, no es algo biográfico. Hay una suerte de unión entre el significante y la pulsión; es el producto de una fuerza que trabaja y que no tiene que ver con la intención. Así como no puede desprenderse el estilo del lenguaje tampoco podemos aislarlo de su fricción con el cuerpo. Y para decir lo que el impacto de una obra de arte o intervención artística produce en el cuerpo, el lenguaje es sin dudas necesario, pero el impacto, el golpe ha de haberse sentido sobre el cuerpo pulsional.

En la apertura de sus escritos Lacan, (1987:4) dirá que el estilo es el objeto, no el sujeto. Es decir que hay un estilo que se plasma en el objeto que el artista da a ver y que va más allá de su historia y esto último se pone de manifiesto en el hecho de que a través del objeto artístico no hay acceso al fantasma o al síntoma del sujeto creador de esa obra. Ni las manifestaciones artísticas, ni la biografía ni el cuerpo fisiológico explican la obra del autor.

Así como es la significación (interpretación) lo que se yergue en el corazón del psicoanálisis, en arte lo que resuena es el efecto en el cuerpo que va por fuera de la significación. En realidad, prescindiendo de la transferencia, la pretensión de analizar ciertas cuestiones subjetivas, carece de sentido alguno.

Por lo antedicho, pareciera que lo que en el arte colapsa es el sujeto. Incluso un artista que logra hacer de su estilo (determinado por el rasgo unario) un nombre propio, no está en su obra en tanto sujeto. (Kuri: 2015).

Un análisis- sin dudas - rozará cuestiones de orden estético pero la dirección de la cura tendrá diferentes líneas convocadas por el paciente que nos remitirán a la identificación, a la fantasía, a la angustia y al síntoma y cada una de estas líneas tendrá una dinámica diferente en el trabajo con cada paciente. El cuerpo en el análisis, el cuerpo significativo, no es el cuerpo en relación con una obra de arte.

Es cierto, por ejemplo, que si bien el cuerpo se pone en juego no sólo ante una obra artística sino también en el consultorio, los efectos son disímiles y no sólo porque la vibración estética, por ejemplo, está en juego en el arte pero no en un paciente, sino porque no es lo mismo atender a un paciente en el consultorio que hacerlo por algún medio virtual, como no es lo mismo estar ante una obra de arte que observarla en una foto. El cuerpo, en presencia o ausencia, se pone en juego y de distinta manera.

Cabe aquí la pregunta acerca de cómo un objeto artístico, algo artificial, heterogéneo al cuerpo, al cuerpo que es carne, dolor, vibración, goce... ¿cómo ese algo artificial, isomorfo, que no parte de lo orgánico, golpea, afecta al cuerpo? Para pensar esto, no podemos soslayar la cuestión de la sublimación, en tanto ésta trabaja con ese cuerpo erógeno que se ofrece para una construcción artificial, estética, etc. Lo que la sublimación conlleva es una distancia con el objeto, pero una distancia distinta de la que implican la represión o el síntoma. La materia sexual no produce asco sino una ganancia que lo que hace es arte, una producción singular, que en su raíz tiene las nervaduras del Otro. Si la pulsión es un pliegue entre el cuerpo y el Otro, la relación entre la obra y la receptividad no es entre el fulano creador y el mengano receptor sino entre ese cuerpo estético que crea un objeto artístico y el cuerpo pulsional de un determinado receptor; es decir que esa relación se produce en la recepción de un cuerpo en sintonía con esa obra. Es en ese punto receptivo donde el sujeto queda entre paréntesis, siendo la sublimación la que requiere una puesta en suspenso del significante. (Kuri, 2015).

Cuando aparece lo creativo es cuando la represión da un respiro, por eso decimos que es otra cosa que el paradigma clínico, en el que la pulsión está fundada por la represión. Freud va siguiendo qué cosas la represión va cediendo para la creación. No se puede leer la sublimación por sí misma, el arte por defecto, como aquello que queda sin cubrir por la represión. La sublimación crea, da un producto que “sale fuera de”, que lleva al cuerpo a un punto en el que hace algo con la pulsión en la dimensión creativa.

Además, en tanto opera de modo parcial, la sublimación crea una dimensión pulsional que puede irrumpir, produciendo una satisfacción diferente que permite esa suerte de suspensión de lo subjetivo (cuando alguien toca, baila, etc. no es sujeto, se produce una suerte de licencia de la memoria, que no es la represión).

Entonces, por un lado la sublimación consigue una suerte de desexualización sin por eso independizarse del tema y por otro lado y a diferencia de la represión, no arroja la pulsión a lo inconsciente. Es complicada la trama que Freud intenta articular entre represión y los efluvios sublimatorios que se cuelan. De todos modos, que Freud señale la existencia de una cuestión inversamente proporcional entre represión y sublimación no implica que si se disipa el efecto sintomático de la represión, lo que reine sea la sublimación. La propuesta freudiana de “una vía de escape” sólo nos indica que hay tiempos de pausa de la represión que conlleva hiancias, lo que no implica que la movilidad y sustitución de un síntoma dependan de la acción directa de la sublimación, a la que el psicoanálisis “toca” al advertir ciertas cuestiones que están por fuera del trabajo de los síntomas y de la represión. (Kuri, 2015). Por otro lado, la sublimación, que es un artilugio que le brinda a la pulsión otro destino; es muchas veces considerada por Freud como lo que puede someter la sexualidad a la pulsión de muerte.

Hay una operatoria que hace que el arte haga distancia del dolor y del sufrimiento y esa operatoria trabaja – justamente- en tanto *distancia*; es decir que no nos priva del contacto con el horror pero interpone con él y con la pulsión una lejanía que Benjamin define como “aura”, a la que entiende como “La manifestación irrepetible –única aparición- de una lejanía por más cercana que pueda estar”(Benjamin, 1989:16). Y siguiendo esta idea, podemos pensar que es ella (el aura) la que pareciera instalar esa distancia ineluctable de la materia y producir un cambio en la estructura de la percepción. La distancia, es también al sentido, es decir que esa distancia de las verdades de la época es necesaria para que aparezca el cuerpo en la estética. Esa distancia, esa medida que instala, es justamente lo que el arte necesita para tocarnos el cuerpo. No hay posibilidad de arte alguno si no hay artificio sin alguna distancia y esto genera una fundación estética de la sensación en tanto hay algo en esa acción física que la obra produce sobre el que percibe que no pasa por la cuestión del sujeto, lo saltea.

Es esa lejanía especial, la que un artista puede lograr ya sea con mucho cuerpo puesto allí como como en el caso de Costantino o con muchísima distancia del mismo , como en el caso del minimalismo.

Hay algo que no tenemos inicialmente como mirada, y que por lo tanto primero está lo que no podemos ver y nos mira y recién , en segundo lugar, tendríamos nosotros una mirada .Este autor explica la dificultad de sostenernos en el “veo lo que veo” dado el poder de la imagen de imponer su visualidad como una apertura, como una pérdida en el espacio visible .Será desde allí que la imagen se vuelve capaz de mirarnos y entonces somos mirados y el “veo lo que veo” ya no puede sostenerse. (Didi Huberman, 1997:69)

En el seminario de 1964 Lacan (en relación a la mirada) hace una oposición entre brillo y luz situando al brillo como la dimensión a seguir. Con esto ubica otro dominio del cuerpo que no son las sensaciones; hay otro ojo y ese otro ojo (brillo) es la lata de sardinas “Eso me mira” dirá Lacan (1987b: 102). La pulsión se construye antes de la Demanda pero no sin el cuerpo. Hay, por ejemplo, ciertas pinturas como las de Francis Bacon, por ejemplo, que nos hacen deponer la mirada, no hay reciprocidad. De ahí viene lo del brillo. Al cuadro ya no se lo capta por un punto de semejanza sino que es un punto de luz que nos captura. ¿Será quizá esta *no-semejanza*, esta *no-posibilidad* del vector especular (que implicaría tanto un alto al narcisismo como al sujeto que lo interroga) lo que provoca la pregunta “¿Qué es esto?”.

Y aquí, en el “¿Qué es esto?” entra Nicola Costantino...

Si bien conocía su obra someramente, el *choqué* con ella fue repentino y esto no fue sin consecuencias. Aun hoy insiste su fuerza conmovedora, particularmente a partir algo del orden de lo *unheimlich* que sorprendí allí.

La obra de Nicola Costantino deja ver lo que no debiera verse, de ahí lo *unheimlich*. Costantino juega con lo que constantemente velamos del cuerpo y esto me produjo un impacto singular, factiblemente debido el uso particular de los cuerpos de animales ya sea en su versión de chanchos bola o de pesebre de no-natividad como ella llama a esa suerte de escenografía navideña montada con animales no natos en resina. Luego el cuerpo humano, tetillas y anos estampados en carteras y zapatos donde lo bello se desdibuja al aproximarnos al objeto y ver eso que suele estar oculto; más adelante su propio cuerpo hecho jabón y finalmente su doble en la que me detendré un minuto.

En una entrevista que le hace Michel Sauval, ella (Nicola) habla de este juego entre lo que no ha de mostrarse y que ella se encarga de dejar a la vista, de lo importante de que haya cierta distancia, que ella dice lograrla por el hecho de que los cuerpos con los que juega (en una parte de su obra) son de “otra especie” y en otro momento (diremos nosotros) por una presencia extrema de su propio cuerpo. Además destaca la importancia no sólo de lo estético sino de lo ético al hablar de la conversión de los seres vivos en objetos de consumo. Nicola pone al desnudo incluso su propio cuerpo (no su vida privada).

Cabe alguna duda de que su arte toca el cuerpo? Luego de asomarnos a su obra y a la película “La artefacta”,

¿podemos excluir al cuerpo? La insuficiencia del lenguaje para decir de este impacto, se hace obvia al intentar explicarlo. Es

en esas insuficiencias, en donde el arte toca el cuerpo y es la tensión entre el cuerpo y el lenguaje, tensión física entre la obra que apunta al cuerpo y el lenguaje que se dirige al sentido, lo que nos causa a hablar de arte. Pero ¿de qué cuerpo hablamos? Hay una vibración singular que la obra nos produce y que es otra que el impacto que sufre nuestro cuerpo ante algo del orden de lo real. Esa vibración singular incluye una distancia (esa extraña lejanía) que nos permite entrar y salir del impacto, del efecto que conmueve el cuerpo. El extrañamiento no confortable que produce la obra de arte no es nuestra angustia neurótica, es otra cosa. La angustia neurótica no tiene distancia.

### **La Doble**

Para situar a quien no conozca su obra, vaya una breve aclaración. Nicola Costantino, crea y construye una muñeca idéntica a sí misma. Su cuerpo es el modelo sobre el que se crea la pieza. Esa muñeca la acompaña durante el embarazo e incluso el parto. No tan lentamente, este cuerpo artificial se va resquebrajando, añejándose precipitadamente, mostrando su esencia inerte, hasta que finalmente ella se deshace de él, arrojándolo al vacío...

La perplejidad de la doble construida por Nicola me remite al texto de Didi Huberman donde habla de la evitación del vacío. Dice: “la cuestión del volumen y el vacío se plantea ineluctablemente a nuestra mirada. Es la situación de quien, ante él, se encuentra cara a cara con una tumba que posa los ojos sobre él” (Didi Huberman, 1997: 19). Si bien este autor habla del arte minimalista, y esto no tiene nada que ver con la obra de Costantino, sí encuentro en su texto aquello *que me mira* desde la obra de Nicola. Eso que *me mira*, que no es evidente, sino una especie de vacío, lo hace jugar Didi Huberman entre los términos *evident* y *evidement*, (evidente y vacío) y logra con esta descripción presentificar la ausencia insoportable a la que nos confronta el vacío, vacío que como él dice:

“(…) toca el destino de un cuerpo semejante al mío vaciado de su vida, de su palabra, de sus movimientos, de su poder de alzar sus ojos hacia mí. Y que sin embargo, en un sentido, me mira, el sentido ineluctable de la pérdida aquí en la obra.” (Didi Huberman, 1997: 19)

Esta descripción me impacta en tanto da cuenta de lo que se apropió de mí (¿cuerpo?) ante la escena de “La artefacta” en la que Nicola Costantino construye su doble. Un cuerpo tan infinitamente idéntico al de ella y tan espeluznantemente diferente. Un cuerpo vivo y el mismo cuerpo muerto, ¿es el mismo cuerpo? La sensación fue de espanto y escalofrío. Ese vacío más vacío que los muñecos de cera, ese cuerpo agrietándose y dando muestras de su nada, de la nada que nos habita, ese impacto al modo de un golpe sensorial, resulta del orden de lo siniestro.

Dice más adelante Didi-Huberman (1997: 20): “La tumba, cuando la veo, me mira hasta lo más recóndito - y en ese título, por otra parte, viene a trastornar mi capacidad de verla simple, serenamente -, en la medida misma en que me muestra que he perdido ese cuerpo que recoge en su fondo. También me mira pues impone en mí la imagen imposible de ver lo que me hará el igual y el semejante de ese cuerpo en mi propio destino futuro de cuerpo vaciándose, yaciendo y desapareciendo (...)”

Insoportable descripción que parece dejar el cuerpo finito, el que llevamos o en el que andamos, demasiado a la vista, como quería hacer Creonte con su hermano. ¿Seremos Antígona (aunque ajenos a su valentía) queriendo velar ese cuerpo, pura carne? Siguiendo a Didi -Huberman, me pregunto si en el fondo, esa muñeca de Nicola sufre un destino diferente al que sufren muchas muñecas en manos de niños que despedazan su aspecto visible, les hunden los ojos, les arrancan los pelos o las abren hasta encontrarse con la nada que contienen. Didi- Huberman (1997: 53) dice que en un determinado momento, esa muñeca despedazada de ojos vacíos mira al niño desde su fondo informe y llama a esto “acting out de la mirada”. Lo mismo ocurre con el carretel de hilo del nieto de Freud, que en algún momento se detiene en una inmovilidad mortal en la que somos mirados por esa pérdida, que en cierto punto constituye la posibilidad de perdernos nosotros mismos.

Cuando Nicola se desase de la muñeca (su doble) lo hace en medio de la noche. Oscuridad que siempre envuelve a la muerte y que se revela a la percepción como lo que constituye cierta voluminosidad en tanto nos priva de la posibilidad de percepción por un tiempo.

Lo siniestro de la muñeca de Nicola está centrado en esa figura antropomórfica que parece ocultar entrañas humanas

.Esta reproducción de Nicola pone en tensión la cercanía y la lejanía de lo viviente (y de lo inerte) respetando la distancia de la que habla Benjamin.

La repugnancia, la pavora, la perplejidad y hasta la emoción hacen a la obra de Costantino, obra cuyo impacto sobre el cuerpo tiene una potencia inusitada y poca pausa. Es en lo que Kuri llama la “lógica de la sensación estética” (Kuri, 2014: 110) donde puede hallarse esa otra angustia, la angustia ominosa de Constantino.

En su texto de 1919, Freud (1986 c), habla del escalofrío, la turbación y la ominosidad como sensaciones que se hicieron un lugar en el arte. Él lo desarrolla a partir del cuento de Hoffman “El hombre de arena”.

¿Alguien podría negar o quizá discutir el hecho de que en la obra de Nicola está constantemente presente la tensión entre lo extraño y lo familiar y acaso ¿esto no constituye lo que Freud llama ominoso o siniestro? Dice Freud (1986 c: 224): “*Unheimliche* es todo lo que estando destinado a permanecer secreto, en lo oculto, ha salido a la luz.

Hay algo que diferencia la obra de Nicola Costantino del horror de lo real y es la inclusión del artificio, ese que hace la distancia que Benjamin indica como necesaria. Distancia que permite incluir el artificio de su doble y el juego que con él hace, como obra.

Lo que los objetos de su obra exponen son justamente los estados del cuerpo que suelen velarse a la vista; esa ausencia tan presente (esa cercanía atravesada por la necesaria lejanía) de lo finito y putrefaciente. Intolerable... De todos modos el velo está, el impacto sobre el cuerpo que la obra misma crea no se compara con el impacto de lo real; es una sensación estética donde se pone de manifiesto la tensión y la frontera entre el arte y la vida. Ella arrastra hasta el límite esta tensión. El impacto mayor me lo produjo su doble en el momento preciso de la gestación, doble que se iba desarmando mientras lo que ella gestaba en su vientre se iba formando. Sin duda esto sí tiene que ver con ella, pero aventurar interpretaciones sin su discurso sólo sería psicologizar... ¿para qué? Y en esta no-interpretación de la obra queda dicha la importancia del discurso o mejor dicho de lalengua de cada quien en un análisis (que ella no nos ha pedido).

Este doble se repite en la muñeca, en el film y finaliza en la destrucción de la imagen. Momento especial ¡Hay que sentar en una silla de ruedas y arrojar a la doble de si por un barranco! Añicos, solo quedarán añicos, pedazos despedazados como reverso del narcisismo.

Dirá Didi Huberman (1997) que enterrar la imagen sigue siendo un modo de producir imagen y se pregunta si será la imagen lo que queda en el momento mismo en que corre el riesgo de su fin, de alejarse hasta desvanecerse como objeto visible y agrega si acaso ello no basta para elaborar la falta, para hacer del “resto asesinado” un auténtico resto construido.

Sitúa Kuri (2014) en su texto sobre Costantino que “el fondo de embarazo, con las referencias al cuerpo que se transforma y al que se pierde, proyecta el escenario físico de los límites del narcisismo”. Durante el embarazo hay, me atrevo a decir, una sospecha de transformación “pasajera” del cuerpo y una esperanza de retorno. Es en el momento del parto, de la expulsión de un cuerpo de otro (del propio) donde el retorno a lo idéntico del cuerpo ya no es posible, donde el narcisismo es puesto en jaque. Cambio rotundo, abrupto. Si no quedan marcas... es otro tema...

En toda la obra de Nicola Costantino se hace presente lo aurático. Benjamin nos habla del aura como de un paradigma visual, como de un poder de la distancia que aparece en el acontecimiento del aura como una distancia desdoblada, aparición que ya es una manera de acercarse dándose a ver pero siempre bajo la autoridad de la lejanía. Hay un juego entre lo cercano y lo distante, es el objeto aurático el que instala un ida y vuelta constante deviniendo indicio de una pérdida que se encarga de sostener.

En el fenómeno aurático (a diferencia de la huella, que es manifestación de una cercanía - que por más lejana que sea- mantiene una distancia con la pulsión) lo lejano es lo inalcanzable, por eso, para ser aurático es condición que no se pueda alcanzar.

¿Cómo puede ser (no dejamos de preguntarnos desde que aparece la figura de su doble en el film) que esa imagen tan idéntica sea a la vez tan diferente a ella?! Kuri (2014: 118) se pregunta cómo hacer obra sin que un pretendido saber totalitario del narcisismo la opaque y cómo hacer obra del instante en que el cuerpo muestra su unión siniestra “con la imagen *alter* que lo constituye, lo enrarece y asfixia”. La doble muestra cómo nuestra propia imagen se construye a partir del otro y al mismo tiempo da a ver lo ajeno y amenazante, cuando por ejemplo no nos reconocemos en el espejo ratificando así que estamos hechos de otro, instante en que nos aparece lo que cotidianamente olvidamos. Imprescindible función del olvido.

Para ir cerrando, tomo la letra de la fotógrafa estadounidense Diane Arbus, quien solía decir que la fotografía era un secreto que hablaba de un secreto y que cuanto más decía, menos nos enterábamos y se me ocurre relacionarlo con el *punctum* del que habla Barthes en “La cámara lúcida” (1990) entendiendo al *punctum* como aquello que no veo, como lo que viene hacia el ojo, sale de la fotografía (obra) y me pega en el cuerpo. Algo aparece como heterogéneo. Señala lo que está fuera del campo y permite ver lo que no puede verse. La mirada rasga la visión (pulsión). Esto que también parece distinguirse en las obras de arte, esa lejanía necesaria que sale de la escena de lo que necesariamente se ve, dando cuenta de cómo el *fuera de escena* deja su marca.

Así como a partir de la foto que presenta, Barthes (1990) nos dice que la majestuosidad de la reina se debe a que es pura investidura y que lo que no se puede ver es su cuerpo mortal. También en la obra de Costantino, en su doble, hay un cierto velo, un exceso de cuerpo que hace distancia, una lejanía necesaria de la muerte presentificada en esa tensión límite entre lo inanimado y lo animado, idéntico pero abismalmente diferente.

En *Lo siniestro*, Freud (1986 c) toma el tema del doble (o del otro yo) a partir de la identificación de una persona con otra, que pierde el dominio de su propio yo y coloca el yo ajeno en lugar del propio. Freud llama a esto “desdoblamiento del yo, partición del yo o sustitución del yo”. Luego y a partir del cuento de Hoffman hace referencia al efecto “siniestro” que produce la aparición de ese otro. De todas las disquisiciones que va haciendo del término “*Unheimlich*”, se queda con la de Schelling que dice que “lo *unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (Freud, 1986 c: 225). Un poco más adelante y siguiendo a Otto Rank, el texto nos lleva a ver que el doble, pasa de ser una imagen protectora de la vida a ser el siniestro anuncio de la muerte. De todos modos Freud no termina de encontrar el porqué de ese poder ominoso del doble, ni si quiera cuando explica la instancia de la conciencia moral que tratará como objeto al resto del yo, atribuyéndole al doble todo lo criticable y perteneciente al narcisismo de la época primordial y todo aquello que podríamos considerar frustraciones. Finalmente relacionará el sentimiento ominoso con el surgimiento de lo más íntimo de lo reprimido que sale, que retorna y se ve cuando no debiera.

En el Seminario 10 (Lacan s/f) Lacan sitúa la angustia ante lo siniestro y muestra cómo ésta surge siempre ante la posibilidad de que en el lugar que debería permanecer vacío pueda surgir algo. Es allí cuando el efecto de extrañeza ante eso cercano y ajeno a la vez, que aparece en el lugar de la falta, inquieta angustiosamente al sujeto.

Para finalizar diremos que lo novedoso de la tesis de Kuri es que si la cuestión estética va en una dirección contraria a la síntesis perceptual del sujeto y se sitúa más allá del goce narcisista; entonces lo subjetivo queda en suspenso y la direccionalidad estética apunta al cuerpo pulsional. El receptor no es el sujeto que se confronta con la obra de arte, sino que se trata de otra cosa. Se trata del cuerpo pulsional, de la dimensión de la física de la obra que no espera ser interpretada; se trata de la alteración que el cuerpo es pasible de sentir por comulgar con el estilo de la obra que lo conmueve; instancia en la que se pueden producir formas de satisfacción que no son las cotidianas, sino un goce estético. El psicoanálisis va por la vía interpretativa del cuerpo significante, mientras que la estética aparece como lo que incide en la carne misma, pero al modo de un desgarramiento entre la biografía del artista y su obra, una distancia necesaria respecto del objeto... una alteración física. Otro

cuerpo.

Dirá Didi Huberman que ver algo que nos toca nos abre a la dimensión en que la mirada se convierte en un desencuentro irreconciliable entre lo cercano y lo lejano; cruce en el que nunca termina de alcanzarse la unión entre el contacto y su desaparición.

La doble...tan idéntica, tan cercana y tan abismalmente diferente y lejana, sacude por cruel o por siniestra, por bella u horrorosa, golpea porque no está en un museo en carácter de muñeco, está ahí, muerta, inerte, disruptiva e intrusiva en el medio de un pasaje de la vida...

### **Bibliografía:**

Barthes, R (1980) *El placer del texto*. Méjico: Siglo XXI Editorial.

Barthes, R (1990) *La cámara lucida. Notas sobre la fotografía*. Buenos Aires: Paidós Editorial

Benjamin, W (1989) La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, en *Benjamin, Walter Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires. Marzo 2020. Disponible en :[https://ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-06-Textos%20Pardo\\_Benjamin\\_La%20obra%20de%20arte.pdf](https://ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-06-Textos%20Pardo_Benjamin_La%20obra%20de%20arte.pdf)

Didi Huberman, G (1997) *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial Editorial

Freud, S (1983) Tres ensayos de teoría sexual en *Sigmund Freud OCCC Tomo VII: Tres ensayos de teoría sexual y otras obras* - Buenos Aires: Amorrortu Editorial.

Freud, S (1986 b) El yo y el ello en *Sigmund Freud OCCC Tomo XIX: El yo y el ello y otras obras* - Buenos Aires: Amorrortu Editorial.

Freud, S (1986 c): Lo siniestro en *Sigmund Freud O.C.C. Tomo. XVIII de la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los lobos") y otras obras* . Buenos Aires: Amorrortu Editorial

Kuri, C (2014) *Una estética de lo ominoso, Nicola Costantino*. Alemania: Editorial. Hatje Cantz

Kuri, C (2015) *Estética de lo pulsional: Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*. Buenos Aires: Letra Viva Editorial Lacan, J (1987) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editorial

Lacan, J (1987b) *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós Editorial

Lacan, J (s/f) *El Seminario. Libro 10: La Angustia*. Marzo 2020. Disponible en:[www.bibliopsi.org/docs/lacan/12%20Seminario%2010.pdf](http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/12%20Seminario%2010.pdf)

Le Poulichet, S (1998) *El arte de vivir en peligro. Del desamparo a la creación*. Buenos Aires: Nueva Visión Editorial.

## El juego y el chiste: pérdida y recuperación / Playing and jokes: loss and recovery

*Julieta Ciurluini*

Psicoanálisis, JTP de la cátedra Clínica I de la Facultad de Psicología UNR, Maestranda en Psicoanálisis.  
[ciurluinijulieta@gmail.com](mailto:ciurluinijulieta@gmail.com)

### Resumen

El presente escrito busca organizar algunas preguntas entorno a la economía freudiana involucrada en el jugar y en el *witz*, proponiendo a estos fenómenos como movimientos hacia la elaboración y la posibilidad de una pérdida. Podremos pensarlos también como espacios que, al tiempo que elaboran la pérdida, crean los objetos como perdidos, e intentan a la vez su recuperación. Veremos si este escrito nos acompaña a aclarar y sostener dicha tensión. Pasando por las nociones de goce (*jouissance*) y placer, apuntamos a investigar la economía puesta en juego en estas elaboraciones lúdicas: el jugar infantil y el chiste, como modos que tiene el aparato psíquico de ponerse a trabajar (*arbeit*) en términos freudianos.

**Palabras-clave:** pérdida - trabajo - juego - placer.

### Abstract

This paper seeks to organize some questions around the freudian economy involved in playing and *witz*, proposing these phenomena as movements towards elaboration and the possibility of loss. We can also think of them as spaces that, while elaborating the loss, create the objects as lost, and at the same time try to recover them. We will see if this paper accompanies us in clarifying and sustaining this tension. Passing through the notions of enjoyment (*jouissance*) and pleasure, we aim to investigate the economy involved in these playful elaborations: childish play and jokes, as ways for the psychic apparatus to get to work (*arbeit*) in Freudian terms.

**Keywords:** loss - work - playing - pleasure.

“...descubrimos el propósito originario del chiste en obtener con las palabras aquella misma ganancia de placer de que se era dueño en el estadio del juego, y a la que en el curso del desarrollo intelectual le fue poniendo diques la crítica de la razón.” (Freud, 2012: 162)

## Introducción

Pica una pelota durante meses, un año, un año y medio, ya van casi dos. No puede parar de hacerlo. El juego del nieto de Freud al lado de esto es todo un trabajo consumado. Trabaja durante todo ese tiempo incansablemente y solo. No hay nada de operación social en esto. No podría todavía sociabilizar el trabajo. De incluirme en su juego, ni hablar. Llega de unas vacaciones, entra al consultorio, empieza a picar la pelota, y esta vez, a la cuenta de tres –a la una, a las dos y a las...- me la pasa. *Game Over*. Entré en el juego. Está perdido.

Siguiendo a Carlos Kuri (1994) en su lectura de Lacan, podremos trazar algunas preguntas iniciales: el goce, si existiese... se ha perdido –¿se ha perdido?- para quien habla. Para hablar de esta pérdida, podremos pensar en términos de mítica existencia. Si existiese, decíamos entonces, ficcionando aquel momento de positiva existencia. Aquello sobre lo que intentaremos atender son algunos modos que intentan trabajar sobre su pérdida, y los que intentan recuperarlo.

Lo perdido –si existiese- se pone a trabajar<sup>2</sup>. Quizás sea conveniente entonces hablar de la pérdida puesta a trabajar, que en el mismo movimiento de trabajo se constituye como tal. La presente propuesta es que pensemos el jugar (*playing*<sup>3</sup>) y el *witz* como dos movimientos de elaboración de aquello que será –se ha- perdido<sup>4</sup>.

Por su parte, pensar el juego como goce de lo inútil parece ser un arma de resistencia contra aquello que comienza a introducir al niño en el mundo de las utilidades, de la razón y la crítica. ¿Serán compatibles la elaboración de una pérdida y un movimiento de resistencia a la renuncia?

Jugar con palabras, será más tarde un modo de intentar recuperar aquello que se pierde con el ingreso al mundo del código común, una maniobra de huida a la demanda del sentido:

En la época en que el niño aprende a manejar el léxico de su lengua materna, le depara un manifiesto contento experimentar jugando con ese material, y entrama las palabras sin atenerse a la condición del sentido, a fin de alcanzar con ellas el efecto placentero del ritmo o de la rima. Ese contento le es prohibido poco a poco, hasta que al fin sólo le restan como permitidas las conexiones provistas de sentido entre las palabras. (Freud, 1905: 120)

Veremos en *El chiste y su relación con lo inconciente* cómo Freud indica un camino que comienza en el juego y se continúa hacia el chiste: “El sueño es siempre un deseo, aunque vuelto irreconocible; el chiste es un juego desarrollado.” (Freud, 2012: 171). Indagaremos este camino a partir de dos ejes: espacios signados por la inutilidad, y por la elaboración –a la vez que posibilidad- de la pérdida de aquello que retornará como habiendo existido. Intentaremos vislumbrar las marcas de este trabajo.

## I. El problema económico de lo inútil. Más allá del nieto de Freud

Arrojar objetos lejos de sí, hábito repetido incansablemente. Por los rincones, debajo de la cama, casi cansador, y encima acompañado por un sonido que no parece ser más que una vocal repetida: *ooooooooo*. La escena no promete demasiado.

Freud reconoce un juego ahí, en la repetición de un hábito de su nieto, sólo tras suponerle un sentido. Cree que ahí mismo reside la representación (*spiel*) de la ausencia de la madre. De este modo el niño la haría desaparecer y volver. Podemos decir entonces que sin la sanción de sentido por parte de Otro, no habría juego como espacio y tiempo de una elaboración de la pérdida en tanto tal. Enchufe del simbolismo, inauguración del juego de las sustituciones propiciado por Otro.

Porque el trabajo desde Freud ya no es lo productivo, es que quizás podremos hacer coincidir *arbeit* y lo inútil en el juego. Constituir la pérdida como tal a algunos les lleva mucho más tiempo que a otros, por lo que sea quizás necesaria la intromisión de un trabajo lúdico en transferencia. Placer y gratuidad:

(...) el juego está separado de lo real, donde la voluntad humana, subordinada a la utilidad, se entrega en todas partes al acontecimiento, a la incoherencia, a lo arbitrario, donde nada llega jamás al término previsto ni según las reglas admitidas, donde la única certidumbre que posee el hombre, la de su fin, le parece tan inocua como absurda. El juego escapa a todas esas limitaciones por ser, en principio, forma. (Benveniste, 2015: 72)

Placer, gratuidad y licencia. Podrá prescindir del objeto, a condición de no olvidar que lo ha creado como tal en el espacio mismo del jugar.

Si el jugar cuenta como espacio de elaboración de la pérdida<sup>5</sup>, el *witz* será su recubrimiento: la olvida en su intento de recuperación de lo perdido (cumplimiento de deseo, como el sueño). Tratamiento del objeto en el caso del *playing*, tratamiento del código en el caso del *witz*. Atendamos a esta afirmación de Freud respecto a la producción de placer encontrada en el chiste:

(...) es una actividad que tiene por meta ganar placer a partir de los procesos anímicos –intelectuales u otros-. (...) retengamos que como resultado de nuestra indagación la técnica del chiste y la tendencia al ahorro, que la gobierna parcialmente, han quedado vinculadas con la producción de placer. (Freud, 1905: 90-91)

Nos indica que el placer proviene de cierto ahorro del gasto psíquico. Pero aquí no nos habla sólo de la sensación de placer, sino de una técnica –la del chiste- que queda vinculada a la producción de placer. El placer debe ser producido, ¿qué había antes de esta producción?

El *witz* intenta olvidar aquello que el juego tanto ha trabajado por constituir: "... la fuerza de este chiste reside en que sin embargo –por toda clases de rodeos- lo ha dicho." (Op. cit.: 105). Se sale con la suya. Lo dijo. Esquivó la barrera, salió ileso de la requisa, entró gratis, safó. ¡Vida al goce de la transgresión! No afrontó el gasto que implicaba la inhibición, pudo decirlo, sin pagar el precio de la represión. Dicho de otro modo, intenta recuperar un fragmento de goce, sin pagar el precio de la sanción que implicaría hacerlo por otros medios. Queda simpático. Juguetón.

Freud (1905) presenta la economía de este modo: "...en todos los casos el gasto del trabajo del chiste se debita de la ganancia obtenida a raíz de la cancelación de la inhibición, ese mismo gasto que el oyente del chiste no tiene que solventar." (p.143). En el balance, sale derecho. Entre la recuperación y el gasto ahorrado... de perder, no quiere saber nada.

Entre lo inútil y la atribución de un sentido, emerge el Otro y su evitación. Goce en la inutilidad que será tramado en el sentido común por quien pueda sancionar allí un "estar jugando", o quien atestigüe mediante su risa que burló la guardia sin pagar entrada.

## II. Jugar con palabras: perder el código... si existiese.

Pasamos de la insoportable eternidad de cuarenta minutos de silencio, a la gracia de un idioma inventado, inaccesible pero cómico. De allí al neutro y después al inglés, sin escalas. “Mi *bitito litito perdomo*”... “¡No dejaré que me comas!”... “¡*Catch me dad!*”

Idiomas inventados, idiomas mimetizados con la lengua neutra de los dibujitos animados, lengua huérfana. No pudo Freud escribir más que sobre chistes judíos. Es que la lengua de la risa es la materna. Es que si el escape de la lengua materna se hizo huida masiva, no habrá risa como chispa, satisfacción milagrosa que escape a la demanda. Porque huir no es lo mismo que transgredir. Porque para que el Gran Otro pierda el lugar del código –tras su afirmación-, es necesario que la pérdida haya sido inscripta como tal.

El juego –atengámonos a esta designación- aflora en el niño mientras aprende a emplear palabras y urdir pensamientos. Es probable que ese juego responda a una de las pulsiones que constriñen al niño a ejercitar sus capacidades; al hacerlo tropieza con unos efectos placenteros que resultan de la repetición de lo semejante, del redescubrimiento de lo consabido, la homofonía, etc., y se explican como insospechados ahorros de gasto psíquico. No es asombroso que esos efectos placenteros impulsen al niño a cultivar el juego y lo muevan a proseguirlo sin miramiento por el significado de las palabras y la trabazón de las oraciones. Un juego con palabras y pensamientos, motivado por ciertos efectos de ahorro placenteros, sería entonces el primero de los estadios previos al chiste. (Freud, 1905: 123)

Así como el nieto de Freud trataba al carretel, quien juega con palabras hace su tratamiento del código: lo amasa, lo aplasta, lo deforma, lo condensa, lo disfraz. “El chiste es un juicio juguetón” (Freud, 1973:1030): una perla en esta traducción de Ballesteros anima al juicio y lo pone a jugar, así recoge Freud la definición de Fischer respecto al goce de lo estético.

Dicho tratamiento toma en Lacan (2010) el nombre de paso de sentido<sup>6</sup>. “Una sucesión infinita de pasos de sentido”, tal parece ser la condena -única salida- que tiene el hombre, una vez que ingresa en el mundo simbólico: “está condenado, por la captura de su deseo en el mecanismo del lenguaje, a esa infinita aproximación nunca satisfecha vinculada al propio mecanismo del deseo, que llamaremos simplemente la discursividad.” (p.126)

Satisfacción milagrosa del chiste, el goce de la transgresión hace su aparición así como malogro de la satisfacción de la demanda, desajuste entre lo que se esperaba y aquello que irrumpe como tropiezo de la lengua. El juicio se pone juguetón, asfixiado por el código del sentido, le tiende una trampa, le mete una trabada, y el goce de esa recuperación hace su aparición en la risa de lo absurdo, descarga de tensión, producción y recuperación de placer al mismo tiempo, placer de la sorpresa, resultado de un trabajo.

### **III. Algunas vías conclusivas**

Podremos decir que un campo de goce puede pensarse y ser representado sólo a partir de sus intentos de recuperación, y en la temporalidad propia del psicoanálisis: *nachträglich*. En este recorrido hemos podido pensar algunos de estos tratamientos, desde las primeras conceptualizaciones freudianas alusivas a un campo de goce perdido que intentaría ser recuperado luego de la prohibición a su acceso. Agregábamos que dichos tratamientos, en ese intento de franquear la restricción, realizan un trabajo sobre la misma renuncia.

Hemos marcado el pasaje desde los primeros movimientos repetitivos hacia un “estar jugando”, intromisión del Otro que indica la posibilidad de constituir algo como perdido. Luego el juego de palabras, tratamiento del código que lucha contra la condena de haber ingresado en el mundo simbólico.

Lo que en principio aparece como recuperación de goce, podremos preguntarnos si no es en verdad una producción de placer: no podría recuperarse lo que nunca se tuvo, sino tan sólo, y en el mejor de los casos, producirlo como perdido. Dirá Lacan

(1957) que el chiste evoca la dimensión por la que el deseo, si no recupera, por lo menos indica todo lo que ha perdido en el camino.

En este recorrido escogido, la pérdida de goce se nos aparece como intentando establecerse a través de elaboraciones lúdicas: desde el juego hasta el chiste, pasando por la chanza. Hay allí un trabajo de construcción de aquello –nunca acontecido– como perdido. Podríamos jugar a nombrarlo campo de goce, si existiese.

### **Notas ampliatorias**

1. A partir de aquí pensaremos en términos de trabajo, siguiendo la idea freudiana de *arbeit*.
2. Mantendré la propuesta de Winnicott de un verbo sustantivado, entendiendo que así puede leerse un movimiento, un proceso que se está realizando, y no el producto terminado.
3. Propongo sostener el problema temporal que implica la elaboración psíquica: se ha perdido, lejos de ser un dato natural, será el resultado de un trabajo.
4. No olvidaremos que en la elaboración se está jugando a la vez su propia constitución.
5. Lacan marca aquí el equívoco que puede producirse con la expresión en francés: puede entenderse como “franqueamiento de sentido” y a la vez como “nada de sentido”, debido a la homofonía entre *pas*=paso y *pas*=partícula negativa

### **Bibliografía**

- Benveniste, É. (2015) La estructura del juego en *Conjetural*, n° 62, 71-80. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.
- Freud, S. (2012) *El chiste y su relación con lo inconciente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1973) *El chiste y su relación con lo inconciente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (2007) Más allá del principio de placer, *Obras Completas Tomo XVIII*, 7-62. Buenos Aires, Amorrortu.
- Kuri, C. (1994) Del goce. Sobre las consecuencias de no leer el verbo. Clase (reescrita) desarrollada para el grupo Con(b)ocatoria, Santa Fe, Biblioteca de Extensión Universitaria de Santa Fe.
- Lacan, J. (2010) *El seminario: Libro 5 Las formaciones del inconciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. (1971) *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.